



Matti Pikkarainen

Voiko sota olla oikeutettu?

Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokousten
kannanotot sotaan kriisien ratkaisuna

Voiko sota olla oikeutettu?

**Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokousten
kannanotot
sotaan kriisien ratkaisuna**

Matti Pikkarainen

Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella julkisesti tarkastettavaksi yliopiston päärakennuksessa Auditorium XIV lauantaina 6.5.2006 klo 10.00

ISBN: 952-92-0159-1 (nid.)

ISBN: 952-10-3068-2 (PDF)

Kansi ja taitto: Arttu Kauranne

Yliopistopaino

Helsinki 2006

Maikulle, Hannalle, Jussille ja Villelle

Esipuhe

Minun sukupolvelleni kysymys sodasta ei ole missään elämänvaiheessa muodostunut omaa olemista ja elämää suoranaisesti koskettavaksi asiaksi. Itse olen kuitenkin elänyt sen ajan, jossa suvun historiaan sota ja sen menetykset olivat jättäneet omat arpensa. Pienenä poikana vietin useita iltoja kuunnellen vanhempien ihmisten kaipuun ja ikävän sävyttämiä puheita kaikesta siitä minkä sota oli vienyt mennessään.

Oma kiinnostukseni sodan problematiikkaan liittyy edellä olevan lisäksi tapaamisestani yhden jo edesmenneen kenttärovastin kanssa. Hänessä ja hänen sanoissaan kuului voimakas isänmaallisuus ja teologisenä näkökulmana vastuullisuuden korostus. Maamme on lahja ja sitä on kaikkien puolustettava.

Tämän työni teema kiteytyi pitkän juoksun varrella kysymykseen siitä, voiko sota olla oikeutettu. Aluksi edessä oli rannaton meri ja vastauksen löytäminen sieltä oli kuin neulan etsimistä heinäsuovasta. Viisaitten ohjaajien myötävaikutuksella löysin maata jalkojeni alle ja työ sai mittasuhteet, jotka olivat inhimillisesti hahmotettavissa. Näin alkoi polkuni Kirkkojen maailmanneuvoston pariin.

Tästä polunpään löytämisestä ja sittemmin suuresta tuesta haluan erityisesti lausua kiitokseni professori Tuomo Mannermaalle. Hänen myönteinen ja rohkaiseva asenteensa työn ohjaajana karikkojen keskellä on ollut ratkaiseva tuki siinä, että tänään ollaan tässä. Monet keskusteluhetket työni puitteissa niin yliopistolla kuin Oulu-jokivarren hämyisässä pirtissä ovat piirtyneet lähtemättömästi syvälle sisimpääni.

Työn loppumetreillä ohjaajani toimineelta professori Risto Saariselta olen saanut merkittävän tuen ja haluan näin hänellekin lausua kiitokseni. Kun silmäni olivat jo hämärtyneet uupumuksesta, hän rohkaisten sanoi maalinauhan jo näkyvän. Tämä tuki on merkittävä.

Työni virallisina tarkastajina olleet vs. professori Antti Raunio ja dosentti Jaakko Rusama tekivät ensiarvoisen arvokasta työtä lopputulosta ajatellen. He ovat kiitoksen arvoisia. Lämpimän kiitoksen haluan osoittaa myös FM Katariina Juntuselle työn kielellisestä asusta sekä Kirkon tutkimuskeskukselle ja Tampereen yliopiston Rauhan- ja konfliktitutkimuskeskukselle saamastani taloudellisesta tuesta.

Matka tähän päivään on ollut pitkä ja työni kysymykset ovat kulkeneet tämän tutkimuksen ohessa näkökulmina myös arjen työssä ja yhteiskunnallisissa harrastuksissa. Kysymykset oikeudenmukaisuudesta, tasa-arvosta ja ihmisyydestä ovat niitä, jotka koskettavat jokaisen ihmisen elämää ja arkea. Niiden tarkasteleminen osana sodan problematiikka on avannut minulle näkökulmia, jotka ehkä muutoin olisivat jääneet havaitsematta.

Tällaisen työn tekeminen on aina myös projekti, jossa perheellä on keskeinen rooli. En toki itse osaa arvioida, miten työni pyöriminen päässäni on näkynyt ja tuntunut kotijoukoissa.

Tietokoneen äärellä viihtyvä mies ei välttämättä ole aina ollut paras mahdollinen aviopuoliso saati isä. Nyt nämä vuodet ovat kuitenkin takana ja edessä on aikaa myös muuhun. Erityisen kiitoksen haluan lausua rakkaalle vaimolleni Maija-Liisalle ja lapsilleni Hannalle, Jussille ja Villelle. Tieten ja tietämättänne te olette olleet kanssani kirjoittamassa tätä kirjaa.

Oulussa maaliskuun 23. päivänä 2006

Matti Pikkarainen

Abstract

Matti Pikkarainen

Can war be justified ? (Voiko sota olla oikeutettu ?)

Expressions of opinions by the general assemblies of the World Council of Churches (WCC) on the question of war as a method of settling conflicts.

(Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokousten kannanotot sodankäynnin mahdollisuuteen kriisien ratkaisuna)

The purpose of this study is to describe and analyse the expressions of opinions recorded in the documents of the general assemblies of the WCC during the Cold War period from 1948 to 1983 on the use of war as a method of settling international and national conflicts. The main sources are the official reports of the WCC's assemblies during the years 1948 to 1983.

This study divides the discussions into three periods. The first period (1949-1968) is dominated by the pressures arising from the Second World War. Experiences of the war led the assemblies of the WCC to the conclusion that modern warfare as a method of settling conflicts should be rejected. Modern war was contrary to God's purposes and the whole meaning of creation, said the assembly. Although the WCC rejected modern war, it left open the possibility of conflict where principles of just war may be practised. The question of war was also linked to the state and its function, which led to the need to create a politically neutral doctrine for the socio-ethical thinking of churches and of the WCC itself. The doctrine was formulated using the words "responsible society". The question of war and socio-ethical thinking were on the WCC's agenda throughout the first period. Another issue that had an influence on the first period was the increasing role of Third World countries. This new dimension also brought new aspects to the question of war and violence.

The second period (1968-1975) presented greater challenges to the WCC, especially in traditional western countries. The Third World, political activity in the socialist world and ideas of revolution were discussed. The WCC's fourth Assembly in Uppsala was challenged by these new ideas of revolution. The old doctrine of "responsible society" was seen by many participants as unsuitable in the modern world, especially for Third World countries. The situation of a world governed by armaments, causing social and economic disruption, was felt by churches to be problematic. The peace movement gathered pace and attention. There was pressure to see armed forces as an option on the way to a new world order. The idea of a just war was challenged by that of just revolution. These ideas of revolution did not receive

support from the Uppsala Assembly, but they pressured the WCC to reconsider its socio-ethical thinking. Revolution was seen as a possibility, but only when it could be peaceful. In the Nairobi Assembly the theme of just, participatory and sustainable society provided yet another viewpoint, dealing with the life of the world and its problems as a whole.

The third period (1975-1983) introduced a new, alternative doctrine the "JPIC Process", justice, peace and the integrity of creation for social thinking in the WCC. The WCC no longer wanted to discuss war or poverty as separate questions, but wanted to combine all aspects of life to see the impact of an arms-governed world on humankind. Thus, during the last period, discussions focused on socio-ethical questions, where war and violence were only parts of a larger problem. Through the new JPIC Process, the WCC's Assembly in Vancouver looked for a new world, one without violence, in all aspects of life.

Despite differing opinions in socio-ethical thinking, the churches in the WCC agreed that modern warfare cannot be regarded as acceptable or just. The old idea of a "just war" still had a place, but it was not seen by all as a valid principle. As a result the WCC viewed war as a final solution to be employed when all other methods had failed. Such a war would have to secure peace and justice for all.

In the discussions there was a strong political east-west divide, and, during the last two decades, a north-south divide as well. The effect of the Cold War was obvious.

In the background to the theological positions were two main concepts namely the idea of God's activity in man's history through the so-called regiments and, the concept of the Kingdom of God on Earth.

Sisällys

Esipuhe	4
Abstract	6
1. Johdanto	10
1.1. Sodan ja rauhan kysymyksen ajankohtaisuus	10
1.2. Tutkimustehtävä ja -menetelmä	15
1.3. Lähteet ja kirjallisuus	17
2. Suhde sodankäyntiin kirkon historiassa	20
2.1. Kirkon suhde sotaan ensimmäisinä vuosisatoina	20
2.2. Valtiokirkon synty	22
2.3. Augustinus ja oppi oikeutetusta sodasta	24
2.3.1. Milloin sota on oikeutettu ?	26
2.3.2. Tuomas oikeutetun sodan opin muovaajana	28
2.4. Uskonpuhdistuksen aika	30
2.5. Kirkkojen yhteyspyrkimykset ja kysymys sodasta	37
2.6. Uusia näkökulmia	46
3. Vastuullinen yhteiskunta ja kysymys sodasta - Amsterdam 1948	51
3.1. Kirkot sodan jakaman maailman keskellä	51
3.2. Ajatus vastuullisesta yhteiskunnasta muotoutuu	55
3.3. Sodan mahdollisuus	62
3.4. Kylmän sodan heijastumia	68
4. Vetoimuksia uusien asejärjestelmien keskellä - Evanston 1954	74
4.1. Kirkot pyrkivät sillanrakentajiksi	74
4.2. Vastuullisen yhteiskunnan perusteet muutoksessa	79
4.3. Onko sota vääjäämätön ?	84

5. Tavoitteena aseistariisunta - New Delhi 1961	91
5.1. Sodan sijasta kohti neuvotteluja	91
5.2. Kansainvälinen rauha ja turvallisuus	102
5.3. Vetoamus hallituksille ja kansoille	106
6. Vallankumouksestako vaihtoehto ? - Upsala 1968	112
6.1. Muutospaineiden keskeltä kohti Upsalaa	112
6.1.1. Vaihtoehto vastuulliselle yhteiskunnalle	116
6.2. Oikeudenmukaisuus yhteiskunnallisen rauhan turvaajana	123
6.3. Väkivallan monet kasvot	128
7. Sotilaallinen varustautuminen ja sosiaaliset ongelmat - Nairobi 1975	134
7.1. Vastakkainasettelua ja sovinnonhakua	134
7.2. Kohti globaalia ajattelua	137
7.3. Kohti uutta yhteiskuntaeettistä ajattelua	140
7.4. Väkivalta ja oikeudenmukainen maailma	145
8. Aseiden valta kasvussa - Vancouver 1983	150
8.1. Kriisien uudet taustat	150
8.2. Prosessiivisuus uskon ilmentäjänä	153
8.3. Yleinen turvallisuus	162
9. Loppukatsaus	168
10. Lyhenteet	178
11. Lähteet ja kirjallisuus	179
12. Henkilöhakemisto	199

1. Johdanto

1.1. Sodan ja rauhan kysymyksen ajankohtaisuus

Sotiin on aina pyritty löytämään sekä syitä että syyllisiä. Kirkollisessa keskustelussa päähuomio on keskittynyt syihin mutta kun kysymys on saanut rinnalleen poliittista ulottuvuutta, on syitä keskeisemmäksi noussut syyllisen määrittäminen. Tämä tosiasia on ollut nähtävissä myös kirkkojen välisissä keskusteluissa, joissa teologisten argumenttien rinnalle on noussut maailmanpoliittinen dimensio.

Sota itsessään on olennainen osa ihmiskunnan historiaa ja sellaisena se on kaikkia sen vaikutuspiiriin joutuneita koskettava tapahtuma. Sota on aina myös inhimillinen katastrofi. Vuosituhansien aikana sota on tuhonnut ja hävittänyt niin ihmisiä, luontoa kuin rakennettua ympäristöäkin. Seurauksistaan huolimatta sota on kautta historian ollut yksi keskeisiä tapoja ratkoa kansojen, kansanryhmien tai valtioiden välisiä kysymyksiä. Kirjoitettu maailmanhistoria on suurelta osin sodan ja sotaa käyvien hallitsijoiden historiaa.

Jos tarkastellaan aivan viimeisimpiäkin vuosikymmeniä, voidaan todeta, että jossain päin maailmaa on ollut jatkuvasti käynnissä sotia. Viime vuosien aikana osa Eurooppaa, erityisesti entisen Jugoslavian alue, on ollut sodan näyttämönä. Traagisinta on eurooppalaisin silmin ollut viimeisen vuosikymmenen kuluessa Serbian ja Kosovon tilanne sekä tapahtumat entisen Neuvostoliiton alueella Kaukasiassa. Niin sota Balkanilla kuin tapahtumat Venäjällä ja sen lähialueilla ovat karuudessaan tyypiesimerkkejä siitä, kuinka sota on muuttanut muotoaan. Sotivien joukkojen taistelusta on jouduttu yhä enemmän muotoihin, joissa siviileistä on tullut uhreja.¹ Siviileistä on tullut sodankäynnin välineitä erityisesti tiedotusvälineiden kuvauksissa. Toinen olennainen muutos on ollut niin sanotun terroritoiminnan voimistuminen ja sodan siirtyminen sen myötä taistelukentiltä ihmisten arjen keskelle.

Useasti sotiin liitetään myös uskontojen ja kirkkojen vaikutus. Näin on esimerkiksi Balkanin alueella ja Lähi-idässä, joissa on julkisessa kielenkäytössä korostettu joko kristittyjen ja muslimien tai juutalaisen ja islamilaisen maailman yhteentörmäystä. Samoin on tilanne pienemmissäkin aseellisissa välienselvittelyissä, kuten esimerkiksi Pohjois-Irlannissa, jossa puhutaan katolilaisista ja protestanteista. Sotivat osapuolet nimetään heidän uskontonsa

¹ Ks. esim. Duchrow and Liedke 1987, 28-35; Ruokanen 1982, 164.

mukaan. Tämä on ollut omiaan tukemaan käsitystä siitä, että yksi keskeinen vaikuttaja sotiin on uskontojen yhteentörmäys.²

Tällaisten näkemysten keskellä kristillisen kirkon yhteiskuntaeettisen ajattelun ja opetuksen keskeisiä näkökulmia ovat olleet kysymykset kirkon ja valtion suhteesta, sodasta ja rauhasta sekä erityisesti aseellisen voimankäytön oikeutuksesta ja mahdollisuudesta ongelmien ratkaisuisissa. Lähes koko historiansa kristillinen kirkko on joutunut muodolla tai toisella sitoutumaan ja ottamaan kantaa niihin tilanteisiin, joissa valtiot, kansat tai ihmisryhmät ovat aseellisesti ratkoneet keskinäisiä ongelmiaan.³ Näissä tilanteissa kysymys kirkon ja erityisesti sen eettisen ajattelun kustannuksella⁴. Kirkko on sitoutunut tai joutunut sitoutumaan kansallisvaltion intresseihin. Tämä on myös joskus ajanut kirkon hajaannukseen, kuten kävi muun muassa Saksassa natsivallan aikana.

Kysymys aseellisen voiman käytöstä on nostanut kirkkojen välisissä keskusteluissa esiin toisistaan poikkeavia näkemyksiä. Yhdeksi ajattelua jakavaksi tekijäksi on noussut Raamatun ja jakamattoman kirkon tradition tulkinta erityisesti esivallan asemaa ja tehtävää koskevissa kysymyksissä. Ekumeenisen toiminnan piirissä kysymys on kulmineoitunut muun muassa reformoidun ja luterilaisen ajattelun kohtaamiseen. Pienenä ryhmänä perinteiset rauhankirkot ovat valinneet totaalisen vetäytymisen tien.⁵

Kirkot pääosin ovat sitä vastoin pyrkineet sopeutumaan vallitseviin yhteiskunnallisiin realiteetteihin, eli esivallan asemaan ja tehtävään yhteiskunnallisen järjestyksen ja rauhan ylläpitäjinä. Niiden ajattelua ei voida kuitenkaan pitää homogeenisena, vaan niiden keskuudessa on ollut merkittävästi toisistaan poikkeavia kannanottoja. Näin esimerkiksi 1930- ja 1940-luvun Saksassa tai viimeisten vuosikymmenten Etelä-Amerikassa. Pääosaltaan voi kuitenkin sanoa kirkkojen toiminnan olleen yhteiskunnan järjestystä ja rakenteita koossapitävää ja tukevaa. Esimerkiksi Suomen evankelisluterilainen kirkko on

² Mm. Reijo Wilenius toteaa tutkielmassaan sodasta ja rauhasta seuraavaa: "Vielä 1900-luvulla on ollut uskonotia tai sotia, joissa tämä motiivi vahvasti vaikuttaa, jopa Euroopassa, Irlannissa, jossa uskonnollinen vastakohta on ollut ainakin osatekijä." Wilenius 1988, 45; Sotien historiasta ja ideologioiden vaikutuksista ks. myös Holsti 1991.

³ Cleve 1973, 7.

⁴ Tässä tutkimuksessa esiintyvät usein käsitteet universaalisuus ja kontekstuaalisuus. Tässä tutkimuksessa näillä käsitteillä ymmärretään seuraavaa: *Universaalisuus* on luomiseen perustuva näkemys kirkon ja uskon kuulumisesta kaikille ja kaikkialle. Kirkko ei sitoudu mihinkään yhteiskunnalliseen tai poliittiseen ideologiaan, kuten mm. Amsterdamin yleiskokous totesi "...kirkkojen ei tule asettua minkään ideologian taakse, vaan sen tehtävä on universaali..". (Amsterdam 1948, 90 - 93) *Kontekstuaalisuus* liittyy ajatukseen ajallisesta tai paikallisesta sitoutumisesta kansallisvaltion tai vapautuksen teologian mallin mukaan sitoutumisesta ihmisten tai ihmisryhmien yksittäisiin lähtökohtiin. Näin ratkaisujen kriteerit lähtevät kustakin tilanteesta ja tarpeesta. Ks. esim. Latvus 2002, 13 - 31.

⁵ Rauhankirkkojen ajattelua ja erityisesti niiden suhdetta sotaan ovat tarkastelleet mm Hauerwas kirjassaan *The Peaceable Kingdom*, 1983 ja Yoder kirjassaan *The Politics of Jesus*. 1987.

piispainkokouksen vuonna 1982 antamassa julkilausumassa pitäytynyt regimenttiopin mukaisessa tulkinnassa valtiosta, sodasta ja asepalveluksesta.⁶

Viime vuosien ja vuosikymmenten taloudelliset ja sosiaaliset kriisit eri puolilla maailmaa ovat nostaneet esiin erilaisia konfliktitilanteita. Samoin ydinaseiden ja ydinasevaltioiden määrrien kasvu on korostanut sodankäynnin mahdollisuuden ja aseellisen kriisien ratkaisun kriittisen tarkastelun merkitystä. Myös kehittyneen sotateknologian uudet asejärjestelmät ja alati paisuva asekauppa ovat tuoneet keskusteluun vaatimuksen koko kysymyksen uudelleenarvioinnista.⁷ Martti Lindqvist totesi jo 1970-luvulla artikkelissaan "Valta ja väkivalta" voimankäytön muutoksesta: "Väkivalta on tullut käyttäjälleen helpommaksi, kun väkivallan välineiden keinotekoisuusaste on noussut ja välimatka väkivallan kohteeseen pidentynyt."⁸

Jatkuvasti muuttuva maailmantilanne on vaatinut myös kirkoilta aktiivista roolia oikeudenmukaisuuden ja ihmisarvon esillä pitämisessä. Yhteispyrkimysten lisääntyessä, erityisesti Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) myötä, kirkot ja ekumeeninen liike kokonaisuutena ovat nähneet tehtäväkseen sodan ja rauhan kysymysten esillä pitämisen osana ihmisyhteyden ja oikeudenmukaiseen maailmaan liittyvää ajattelua. Tähän KMN on osallistunut muun muassa tutkimuksen että keskustelujen kautta.

Perusteittensa mukaisesti KMN on kirkkojen yhteistyöfoorumi, jonka tehtävänä on todistaa kolmiyhteisestä Jumalasta ja Hänen työstään maailmassa. Kirkkojen maailmanneuvoston synty oli pitkäkän prosessin tulos. Jo 1800-luvun loppupuolelta alkaneet ekumeeniset yhteispyrkimykset johtivat siihen, että 1930-luvun loppupuolella syntyi näkemys laajan yhteisen liikkeen perustamisen välttämättömyydestä. Lähtökohtana KMN:n muotoutumiselle voidaan pitää Faith and Order - ja Life and Work -liikkeiden sulautumista. Toinen maailmansota merkitsi kuitenkin sitä, että varsinainen perustaminen viivästyi, ja näin KMN aloitti toimintansa vasta vuonna 1948, jolloin pidettiin myös ensimmäinen yleiskokous Amsterdamissa. Syntyprosessiin liittyi luonnollisesti organisaation ja sen perusteiden muotoilua. Saarisen mukaan KMN on vuosien kuluessa tarkastellut olemisensa perusteita ja

⁶ Rauha, kehitys ja ihmisoikeudet. Suomen ev.lut. kirkon kansainvälisen vastuun toimintalinjat.

Piispainkokouksen 10.2.1982 hyväksymät suositukset; Mielenkiintoisena yksityiskohtana Suomen osalta tässä linjassa voidaan nähdä Tampereen emerituspiispa Gulinin ajatukset hänen kirjeessään silloiselle Suomen presidentille Urho Kekkoselle. Niirasan tutkimuksen mukaan kirkko oli sisäistänyt esivalta-ajattelun niin pitkälle, että piispa Gulin katsoi tehtäväkseen toimia aktiivisesti maan ulkopoliittisena viestinviejänä. Joissain tutkimuksissa, joihin Niiranan viittaa ja osin yhtyy, on erityisesti Gulinin toiminta katsottu poliittisesti orientoituneeksi ja jopa neuvostomyönteiseksi. Erityisesti Niirasan tutkimus on herättänyt kysymyksen, onko regimenttiopin ydin ymmärretty joissain yhteyksissä siten, että kirkon tehtävä on toimia maansa poliittisen vallan takuumiehenä. Niiranan 2000, 213 - 216.

⁷ Ks. esim. Wilenius, 1988, 8-9.

⁸ Lindqvist 1974, 133.

muotoillut niitä eri vaiheissa.⁹ Ninan Koshy kuvaa KMN:n omaa kuvaa itsestään erityisesti kansainvälisten kysymysten puitteissa todeten, että KMN on eturintaman liike (frontier movement), joka hakee uusia vastauksia esille nouseviin haasteisiin. Se on kansainvälinen organisaatio, joka tekee siitä merkittävän toimijan kansainvälisillä foorumeilla.¹⁰

Samalla kun KMN:n alkuaikojen julkilausumien katsottiin joillakin tahoilla heijastelevan toisen maailmansodan länsiliittoutuneiden maailmankuvaa, myös niin sanottu itäblokin alue kirkkoineen nosti näkyvästi esiin kysymyksen sodasta ja rauhasta. Sosialistisen leirin ajattelussa yksi keskustelun painopisteistä oli rauhankysymys. Rauha ja poliittinen ideologia nivottiin yhteen ja sosialismin kasvun ja vahvistumisen katsottiin takaavan myös rauhan, kuten muun muassa Josef Hromadka totesi puheessaan KMN:n ensimmäisessä yleiskokouksessa Amsterdamissa.¹¹

Rauhanajatus heijastui myös laajemmin itäisen Euroopan kirkoissa ja teologiassa. Tavoitteena oli löytää tie, jossa ne voisivat toimia yhdessä lännen kirkkojen kanssa ajamatta itseään kuitenkaan ristiriitaan kansallisvaltion tai vallassa olevan poliittisen ideologian kanssa.

Näkyvin sosialistisen leirin keskustelija on ollut Prahan rauhankonferenssi (CPC), jonka keskeisiä teologisia johtajia oli Josef L. Hromadka. Vuonna 1958 Prahaan kokoontui lähinnä itäblokin maista muutama kymmenen teologia ja kirkonjohtajaa päämääränään muodostaa foorumi pohtimaan uskonnon ja politiikan suhteita. Tämän kokoontumisen seurauksena syntyi Kristillinen rauhankonferenssi.¹² Vuotta myöhemmin pidetyssä kokoontumisessa osanottajapohja oli laajentunut ja mukaan oli tullut edustajia myös läntisestä Euroopasta ja Yhdysvalloista. Vain pari vuotta tämän jälkeen pidettiin kokous, jossa oli mukana jo kuusisataa osallistujaa eri puolilta maailmaa ja eri kirkoista. Tätä kokousta voidaan pitää organisoituneen rauhankonferenssin syntyä. Sen ensimmäiseksi presidentiksi valittiin Josef L. Hromadka.

Hromadkan johdolla rauhankonferenssi otti tavoitteekseen toimia aktiivisesti välittömän ja totaalisen aseistariisunnan puolesta. Tähän tavoiteohjelmaan kuuluivat ydinkokeista pidättäytyminen ja laaja joukko ydinaseettomia vyöhykkeitä.¹³ Prahaa ja KMN:n ajattelua

⁹ Saarinen 1994, 14 - 15, 72 - 73 ; Ks. myös Geneve 2000a.

¹⁰ Koshy 1994, 3 - 5; Ks. myös Geneve 2000b.

¹¹ Amsterdam 1948, 38.

¹² Prahan rauhankonferenssin synnystä tarkemmin pääluvussa 3.

¹³ Tätä ydinaseetonta vyöhykettä oli Venäjän johdon (Nikolai Bulganin ja Nikita Hrushshev) poliittisissa kannanotoissa korostettu jo viisikymmentäluvun lopulta. Suomessa presidentti Kekkonen formuloi saman asian puhumalla Pohjolan ydinaseettomasta vyöhykkeestä keväällä 1963.

yhdistävänä tekijänä olivat organisoituneen yhteiskunnan turvallisuuden vaatimat asevoimat ja niistä johtuva kilpavarustelu.¹⁴

Itäblokin kirkkojen yhteys korostui myös muun muassa Zagorskissa Neuvostoliitossa vuonna 1969 pidetyssä kokouksessa. Tähän kokoontumiseen osallistuivat Venäjän ortodoksisen kirkon lisäksi muitten sosialististen maitten kirkkojen edustajat. Linjauksena tuossa kokouksessa on nähtävä sekin, että edustettuina olivat myös muun muassa islam ja buddhalaisuus.¹⁵ Muiden uskontojen kutsuminen samaan pöytään oli noussut esiin myös KMN:ssä aina 1960-luvun loppupuolelta alkaen.

Ninan Koshy toteaa KMN:n ensimmäisten vuosikymmenten sijoittuneen kylmän sodan aikakauteen.¹⁶ Hän korostaa sitä vaikeutta, jonka kirkot kohtasivat saattaessaan yhteen niin idästä ja lännestä kuin pohjoisesta ja etelästä tulevat näkemykset. Sama vaikeus kosketti kaikkia kansainvälisiä instituutioita.¹⁷ Toinen maailmansota ja sitä seurannut kylmä sota heijastuivat valtioiden suhteissa. Itä ja länsi kävivät maailmaa jakavaa hegemoniaistelua, jossa korostui blokkiajattelu eli valtioiden ryhmittäminen kahden suurvallan leiriin. Maailman poliittisen kartan muuttuminen toisen maailmansodan seurauksena oli merkinnyt yhtäältä entisten suur- ja siirtovaltojen (Ranska, Saksa ja Iso-Britannia) aseman ja vallan hiipumista ja toisaalta tilanteen polarisoitumista ideologisen maailmanhallinnan osalta Neuvostoliiton ja USA:n kesken.¹⁸

Kylmän sodan vaikutus erityisesti läntisessä maailmassa korostui 1960-luvulla muun muassa Vietnamin sodan nostattamissa mielenilmauksissa, opiskelijamaailman liikehinnässä ja sosialististen aatteiden korostumisena. Itäinen Eurooppa eli konfrontaatiossa suhteessa läntiseen maailmaan ja on perusteltua olettaa tämän heijastuneen myös kirkkojen ja teologioiden toimintaan ja ajatteluun. Tämän kansainvälispoliittisen todellisuuden alla eli myös KMN ja näin sen ajattelun ja toiminnan puolueettomuuden voi olettaa olleen molemmin puolisen arvioinnin kohteena. Oman vaikutuksensa 1960-luvun kehitykseen toi myös kolmannen maailman maiden aktivoituminen oman asemansa puolesta. Nämä paineet nousivat KMN:n

¹⁴ Reuver 1988, 76.

¹⁵ For peace and co-operation among nations 1969.

¹⁶ Kylmä sota käsitteenä on saanut tutkimuksissa erilaisia rajauksia. Yksi tällainen rajausta katsoo, että kylmä sota olisi päättynyt "liennytyksen ajan" alkuun eli vuoteen 1968. Tässä tutkimuksessa kylmän sodan aikaa rajaaviksi määritellään II maailmansodan jälkeen tapahtunut entisten liittoutuneiden suhteiden viileneminen vuosina 1947/48 vuoteen 1989, jolloin Neuvostoliitto ja sen johtama itäblokki hajosivat. Tätä linjaa tukevat mm. Bennett ja Abrecht artikkelissaan "Cold war", Bennett and Abrecht 2002, 212 - 214. Ks. myös Besier et al. 1999. Näin ymmärrettynä kylmä sota voidaan nähdä poliittisen idän ja lännen ja niiden johtajien, Neuvostoliiton ja Yhdysvaltojen, etupiiritaistelun ajaksi.

¹⁷ Koshy 1994, 105.

¹⁸ Ks. esim. Apunen, 1998, 20 - 22.

puitteissa väistämättä esiin Geneven “Kirkko ja yhteiskunta” -kokouksessa vuonna 1966 sekä Upsalan yleiskokouksessa vuonna 1968.

1960-luvun jälkeinen kehitys, jossa yhä korostuneemmin maailmanpoliittinen huomio siirtyi Euroopan maaperältä kolmannen maailman maitten vaikutuksesta globaaliksi ihmiskunnan tulevaisuuden arvioinniksi ei voinut olla heijastumatta myöskään KMN:n linjauksiin.

1.2. Tutkimustehtävä ja -menetelmä

Tämän tutkimuksen tehtävänä on kuvata ja analysoida kylmän sodan aikana KMN:n yleiskokousten julkilausumissa ilmaistut kannanotot sotaan sekä sodan ja aseellisen ja muun väkivallan asemaan kansainvälisten ongelmien ratkaisuisissa.

Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokousten osalta tutkimuksen ajanjakso, eli kylmän sodan aika, tarkoittaa aikaa Amsterdamin yleiskokouksesta vuodesta 1948 Vancouverin yleiskokoukseen vuonna 1983. Tutkimuksen kohteena ovat edellä mainittuun ajanjaksoon sisältyvät KMN:n yleiskokoukset. Tutkimuskohteen rajaaminen tähän ajanjaksoon perustuu tulkintaan kylmän sodan ajanjakson alusta ja päättymisestä.

Tutkimusajanjakso on mielenkiintoinen kokonaisuus, jossa maailmanpoliittista tilannetta sävytti aina 1960-luvulle saakka kahden suurvallan pyrkimys hallita maailmaa. Tämä hallintapyrkimys jakoi maailmaa poliittisen leirijattelun mukaisesti. Elettiin eräänlaisen kaksinapaisen maailman keskellä. Oli sosialistinen maailma ja ei-socialistinen tai kapitalistinen maailma. Kylmän sodan hengessä luotiin viholliskuvia, joissa toisen olemassaolo ja toimintaperiaatteet määriteltiin rauhan suurimmaksi uhaksi.¹⁹ Kuusikymmentäluku merkitsi perinteisen kaksinapaisen maailman murtumista. Kolmannen maailman valtioiden aktiivinen mukaantulo kansainväliseen kanssakäymiseen siirsi keskustelun painopistettä itä - länsi - akseliilta etelä - pohjoinen - akselille. Samalla se tosin siirsi myös maailmanpoliittisen etupiirijattelun painopistettä perinteisen Euroopan maaperältä kolmannen maailman maihin. Painopisteen muutos merkitsi myös keskustelujen sisällön muutosta. Sodan periaatteellisesta käsittelystä kuljettiin kohti maailman tarkastelua ihmisen ja koko luomakunnan asemasta ja tarpeista lähtien. Osin nämä maailmanpoliittiset tilanteet ja muutokset näkyivät myös kirkkojen välisissä keskusteluissa myös KMN:ssä.

Itse tutkimusjakso voidaan jakaa kolmeen osaan. Ensimmäinen ajanjakso alkaa KMN:n ensimmäisestä yleiskokouksesta Amsterdamista vuonna 1948 ja jatkuu kolmanteen yleiskokoukseen New Delhissä vuonna 1961. Tämän jakson alkua hallitsee sodanjälkeisen tilanteen paine, joka KMN:ssä merkitsi tarvetta luoda sen ajattelua ja toimintaa ohjaava ja

¹⁹ Ks. esim Suistola 1994.

poliittisesti neutraali yhteiskuntaeettinen toimintamalli poliittisen vastakkainasettelun keskelle. Toinen ajanjaksoon vaikuttanut asia, erityisesti sen loppupuolella, oli kolmannen maailman aktivoituminen. Maailman poliittisen kehityksen osalta 1960-luvun alkupuoli itse asiassa aina Upsalan yleiskokoukseen eli vuoteen 1968 saakka oli jännittyneisyyden aikaa. Vietnamin sodan puhkeaminen vuonna 1964 sai aikaan voimakkaita protesteja ja kärjisti poliittisen idän ja lännen vastakkainasettelua. Sosialistiset aatteet nousivat esiin länsimaissa ja esimerkiksi opiskelijat hakivat omilla protesteillaan paikkaansa yhteiskunnallisessa keskustelussa.

Toinen ajanjakso alkaa Upsalan yleiskokouksesta vuonna 1968 ja jatkuu Nairobin yleiskokoukseen 1975. Tälle ajanjaksolle on ominaista yhä uusien valtioiden mukaantulon tuoma ajatuksellinen monimuotoisuus, joka heijastuu KMN:n toiminnassa. Maailman kaksinapaisen itä - länsi-ajattelun rinnalle nousee entistä selkeämmin kolmannen maailman vaikutus. Samoin kuusikymmentäluvun vallankumousajattelu sai tukea sekä sosialistisen leirin että kolmannen maailman maitten parista. Mukaan keskusteluihin haettiin entistä aktiivisemmin myös muiden uskontojen edustajia. Korostunut etelä - pohjoinen näkökulma merkitsi myös sitä, että aseellinen maailmanhallinta nousi tarkasteluun entistä voimakkaammin. Se kärjisti sosiaalisia ja taloudellisia vääristymiä ihmisten keskuudessa, mikä koettiin ongelmaksi. Tälle jaksolle on kuvaavaa myös rauhanliikkeiden aktiivisuuden lisääntyminen. Paine KMN:n yhteiskuntaeettisen ajattelun muuttamiseen kasvoi ja Nairobin yleiskokous toi keskustelutilanteeseen muutoksen.

Tutkimusjakson kolmas kokonaisuus alkaa Nairobin yleiskokouksen jälkeisestä ajasta ja päättyy Vancouverin yleiskokoukseen (1975 - 1983). Vancouverissa nousee keskeiseksi uusi ajattelumalli, joka suhtautui kriittisesti KMN:n Nairobia edeltäneeseen yhteiskuntaeettiseen ajatteluun. Vancouver jatkaa Nairobin avaamaa tietä, mutta nostaa samalla keskusteluun teologisen tarkastelukulman, jonka voi katsoa merkitsevän haastetta kirkon ja samalla koko ekumeenisen liikkeen olemassaololle siinä muodossa kuin perinteisesti oli tulkittu.

Taustaluku, joka on ennen varsinaista tutkimuskohdetta, on yleispiirteinen katsaus kirkon ja ekumeenisen toiminnan historiaan erityisesti sotakysymyksen kannalta. Luvun tavoitteena on antaa kuva siitä kehityksestä, joka kirkolla ja kristityillä on ollut suhteessa sodankäyntiin, oikeutettuun sotaan ja ympäröivään yhteiskuntaan.

Vaikka itse tutkimuksen sisällöllinen kokonaisuus voidaan jakaa kolmeen osaan on perustelua, että työn dispositio muodostuu yleiskokouskausien mukaisesti. Näin tutkimusjakson suuren linjan rinnalla voidaan kronologisesti edeten seurata yleiskokousten sisällöllistä muotoutumista tutkimusteeman ja siihen liittyvien linjausten osalta sekä analysoida siihen liittynyttä argumentaatiota. Erityisesti tämä korostuu seurattaessa KMN:n yhteiskuntaeettisen ajattelun muotoutumista ja ympäröivän yhteiskunnan tapahtumien vaikutusta siihen. Yhteiskuntaeettisen ajattelun sisältö ja perusteet ovat olennainen osa tutkimusta sen takia, että niiden voi keskeisesti katsoa määrittäneen KMN:n ajattelua sodan oikeutuksesta. Toinen merkittävä peruste on mahdollisuus seurata kansainvälisen poliittisen

ilmapiirin ja tapahtumisen vaikutuksia KMN:n yleiskokousten kannanottojen muotoutumiseen.

Tutkimustehtävään sisältyy kaksi tutkimusongelmiksi määriteltyä kysymystä: 1) Millaisia teologisia näkökulmia kannanotoissa on löydettävissä? 2) Onko tutkimusjakson poliittinen ilmapiiri näkynyt esitetyissä kannanotoissa? Lähteiden analyysi pyrkii vastaamaan näihin tutkimusongelmiin.

Näihin tutkimusongelmiin liittyy olettama eli hypoteesi: Kirkkojen kanta sotaan määrittynyt näkemys esivallan tehtävästä ja asemasta, joka tulee esiin muun muassa niiden yhteiskuntaeettisessä ajattelussa. Lähteiden analyysi näyttää, onko hypoteesi paikkansa pitävä.

Tutkimusmenetelmänä on systemaattinen analyysi.²⁰ Systemaattisella analyysillä pyritään julkilausumissa käytettyä argumentaatiota tutkien tuomaan esiin tutkimusongelmaa valottavat näkökulmat, teologiset lähtökohdat ja niiden asema julkilausumien kokonaiskonseptiossa. Kannanottojen argumentoinnin kautta pyritään löytämään vastaus asetettuihin tutkimusongelmiin. Tämä menetelmä auttaa yhtäältä nostamaan esiin kuhunkin aikaan liittyvät keskeiset teemat ja näkökulmat ja toisaalta antaa mahdollisuuden seurata teemojen ja teologisen argumentaation kehittymistä aikahistoriallisesti.

Itse varsinaisen tutkimusteeman ja -kohteen kannalta on perusteltua tehdä myös katsaus kirkon historian eri aikoina esiintyneisiin näkemyksiin ja niiden argumentointiin sodasta, kristittyjen osuudesta asepalveluun ja sodankäyntiin sekä myös kirkon ja valtion välistä suhdetta koskevaan keskusteluun. Taustaluku, jossa tämä osio käsitellään, lähtee varhaiskristittyjen tilanteesta ja päättyy 1900-luvun osalta kirkkojen orastaviin yhteyspyrkimyksiin.

1.3. Lähteet ja kirjallisuus

Tutkimuksen primäärilähdeaineisto koostuu KMN:n yleiskokousten virallisista raporteista Amsterdamin yleiskokouksesta Vancouverin yleiskokoukseen. Lähteiden rajaaminen näin mahdollistaa sen, että ajallisesti pitkä tutkimusajanjakso voidaan hallita mielekkäästi.

Yleiskokous KMN:n ylimpänä elimenä edustaa julkilausumissaan yleiskokoukseen kokoontuneiden kannanilmaisua. Yleiskokouksen julkilausumia voidaan pitää KMN:n kulloisenkin yhteisen näkemyksen ilmentyminä, joihin sisältyy samalla väistämättä teologinen jännite niiden kompromissiluonteen vuoksi. KMN:n kannalta ne ovat hierarkkisesti tärkeimmät ja luotettavimmat asiakirjat, kuten esimerkiksi Saarinen toteaa.²¹ Tällaisina ne ovat

²⁰ Systemaattisesta analyysistä ja sen käytöstä ks. esim. Mannermaa 1994, 375-376 ja Saarinen 1998, 255-264.

²¹ Saarinen 1998, 259-260.

tämän tutkimuksen kannalta keskeisin lähdeaineisto. Tähän tutkimukseen liittyvänä, mutta painoarvoltaan primaarilähteitä vähäisempinä, on otettu mukaan sekundaarilähteinä joukko KMN:n keskuskomitean ja toimeenpanevan komitean, CCIA:n ja sen keskuskomitean raportteja niiltä osin kuin ne liittyvät tutkimuksen teemaan, sekä tutkimusteemaa käsitelleet CCIA:n julkaisemat taustainformaatiopaperit (CCIA background information).²²

Käytetty kirjallisuus tuo tutkimukseen keskustelua, jota aiheesta on käyty. Huomionarvoista on, että vaikka KMN:n kokousten näkemyksiä eri teologisiin kysymyksiin on tutkittu laajalti, tämän tutkimuksen tematiikan osuus ei kuitenkaan ole ollut samankaltaisen mielenkiinnon kohteena kuin esimerkiksi kristillisen opin keskeisiin kysymyksiin liittyvät näkemykset. Suoranaisesti tämän tutkimuksen teeman kysymyksenasettelun mukaisesti ei KMN:n yleiskokousten julkilausumia ole aiemmin tutkittu.

Sodan ja rauhan kysymystä käsitteleviä teoksia on Kirkkojen maailmanneuvostonkin osalta kuitenkin useita. Osa kirjoista on sisällöltään laajempia kuin tämän tutkimuksen aihepiiri, ja näissä tämän tutkimuksen tematiikka kulkee osana kokonaisuutta. Keskeisimmin tämän työn teemaan liittyvät muun muassa seuraavat kirjat: Ans J. van der Bentin *Christian Response in a World of Crisis*, jossa tarkastellaan erityisesti CCIA:n historiaa osana KMN:n toimintaa. Näkökulmina ovat muun muassa kysymykset kansojen itsenäisyydestä, rauhasta ja aseistariisunnasta sekä ihmisoikeuksista. Harold E. Feyn toimittama *The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement*, jossa useat ekumeenisen liikkeen vaikuttajat ovat kirjoittajina. Kirjan teemoja ovat muun muassa ekumeeninen toiminta kansainvälisissä kysymyksissä, Lutherin kahden valtakunnan ajatus, kirkko sosialistisessa maailmassa sekä vastuullisen yhteiskunnan teologinen perusta. Ronald Prestonin toimittamassa kirjassa *Technology and Social Justice* pureudutaan teknologisen kehityksen vaikutuksiin yhteiskunnallisessa elämässä. Grenholmin *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age* kuvaa erityisesti 60-luvun sosiaalieettistä keskustelua kolmen teologin (Shaull, Wendland ja Gollwitzer) välillä. Tämä kirja tuo hyvin esiin sen jännitteisyyden, mikä 1960-luvulla vallitsi ekumeenisen yhteiskuntaetiikan sisällöstä. Hudsonin kirjat *The World Council of Churches in International Affairs* ja *The Ecumenical Movement in World Affairs* käsittelevät ekumeenisen liikkeen sosiaalieettistä keskustelua. Koshyn ja Schotten teos *Peace and Disarmament* on kooste KMN:n yleiskokousten, keskuskomitean ja toimeenpanevan komitean kokousten rauhaa ja aseistariisuntaa koskevista kannanotoista.

Mielenkiintoinen näkökulma tutkimuksen aihepiiriin on Besierin, Boyensin ja Lindemanin

²² Saarinen esittää Ekumeenisissa työkirjassa (Saarinen 1998, 259-260) ekumeenisten lähteiden analyysissä käytettävän hierarkian, jossa KMN:n osalta yleiskokousten sitovilla päätöksillä on suurin painoarvo. Toisaalta järjestön muiden elinten tekemä valmistelutyö on huomioitava arvioitaessa näiden päätösten taustoja. Tässä työssä on päädytty soveltamaan tätä ohjetta siten, että kun työn aikajänne on poikkeuksellisen pitkä, vaatii jo yleiskokousten käsittely runsaasti tilaa. Niiden päätösten valmistelu on kuvattu sekundaarilähteiksi kutsumieni tekstien avulla. Tutkimuksen pitkän aikavälin vuoksi valmisteluaineistoja voidaan tarkastella kuitenkin vain rajallisessa määrin.

kirja *Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung: Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945-1990)*. Tämän kirjan tarkastelulähtökohtana voidaan pitää ensisijaisesti itäblokin kirkkojen näkökulmaa. Teologisen ulottuvuuden rinnalle se nostaa myös poliittisen vaikutuksen. Mielenkiintoinen on myös Paul Bockin kirja *In Search of a Responsible World Society*, joka on ekumeenisen liikkeen analyysi 1970-luvulle saakka. Se liittyy edellisen tavoin kysymykset poliittiseen maailmantilanteeseen. Merkittävä on myös Mark Ellingsenin teos *The Cutting Edge*, jossa Ellingsen analysoi erityisesti niitä teologisia perusteita, joita keskusteluissa on käytetty. Lisäksi *Ecumenical Review* -julkaisuissa on aihepiiriin liittyviä artikkeleita.

Kotimaisista teologeista tätä aihepiiriä ovat käsitelleet muun muassa Fredric Cleve kirjassa *Det rättfärdiga kriget i kristen belysning*, jossa tekijä pureutuu oikeutetun sodan ajatteluun kirkkojen historiassa sekä Seppo A. Teinonen kirjoissa *Kirkkojen yhteistyö ja kansainvälinen politiikka* ja *Luominen ja lunastus*. Kalevi Toiviainen sivuaa aihepiiriä kirjassaan *Asestakieltäytyminen ekumeenisessa keskustelussa*. Kirjassaan *Unity and Compassion* Jaakko Rusama käsittelee teemaa George Bellin elämäntyön kautta. Kuten edellä olevasta voi havaita, on tämän tutkimuksen teema, eli sodan ja väkivallan teema KMN:n yleiskokousten kannanotoissa, ollut mielenkiinnon kohteena mutta samalla voidaan todeta, että aihepiirissä on vielä myös selvittelemättömiä kysymyksiä, joihin tämä tutkimus omalta osaltaan pyrkii tuomaan lisävalaistusta.

Merkillepantavaa on, että vaikka sodan ja rauhan kysymyksestä sinänsä on tehty runsaasti tutkimusta, tämän kysymyksen käsittely KMN:n puitteissa ei ole saanut merkittävän suurta huomiota osakseen. Se on kulkenut osana yleistä yhteiskuntaeettistä keskustelua ja useissa tutkimuksissa tai julkaisuissa KMN:n osuus rajoittuu vain lyhyisiin siteerauksiin tai toteamuksiin. Suomalainen teologinen tutkimus sodan ja rauhan kysymyksestä ja erityisesti tutkimuksen teemasta KMN:n puitteissa ei ole myöskään laajaa.

Taustaluku perustuu kirjallisuuteen, jonka avulla asetettu tavoite pyritään selvittämään. Erityisesti taustalukuun liittyvänä yleisistä sodan ja rauhan teologisista tutkimuksista voidaan mainita muun muassa James Turner Johnsonin kirjat *Just war tradition and the restraint of war* ja *The quest for peace*, Paul Ramsayn teokset *The just war* ja *War and the christian conscience* sekä Stanley Windassin *Christianity versus violence*.

2. Suhde sodankäyntiin kirkon historiassa

2.1. Kirkon suhde sotaan ensimmäisinä vuosisatoina

Kristillisen kirkon ja kristittyjen suhtautumisesta sotaan ja sotaväkeen kahden ensimmäisen vuosisadan ajalta ei ole käytettävissä laajasti tietoa. Osin tämä johtunee siitä, että alkukirkon aikana kysymys kristittyjen suhteesta yhteiskuntaan ei ollut keskeinen. Heidän odotuksensa suuntautui Kristuksen toiseen tulemiseen ja näin ajalliseen sitoutuminen ei ollut aktuaalia.

Kristityille sotaväki edusti Rooman valtakunnan läsnäoloa. Yhteiskunta-ajattelu, jonka Paavali formuloi kirjeessään Rooman seurakunnalle (luku 13), korosti esivallan Jumalalta saamaa tehtävää. Kansa oli esivallan alamainen, ja esivalta oli toimissaan Jumalan palvelija. Tässä tehtävässä se Paavalin mukaan kantaa myös miekkaa, jolla se turvaa ja rankaisee. Esivaltaa edusti roomalainen hallinto, ja kristityt elivät sen alaisuudessa siihen kuitenkin liittymättä.

Stanley Windassin mukaan kysymys sotapalveluksesta kristittyjen parissa ei noussut esiin akuuttina, ennen kuin toisen vuosisadan lopulla.¹ Adolf von Harnack ja John Vikström toteavat omissa tutkimuksissaan, että ensimmäisten vuosisatojen kristityille ei sotapalvelus eikä sota ollut merkittävä ongelma.² Kristityt elivät roomalaisen hallinnon alaisuudessa, mutta monien siihen kuuluvien toimien ulkopuolella. Mark Ellingsen toteaa, että kysymys rauhasta on ollut ja on edelleen kristityille keskeinen teema, jota Raamattu käsittelee. Hän tulkitsee edellisten tavoin, että kaikesta huolimatta kristityt ovat ottaneet kantaa myös sotaan. Ensimmäisinä vuosisatoina Ellingsenin mukaan keskustelun ydin oli siinä, millainen tulisi kristittyjen asenne sotaan olla.³ Vastaavan näkemyksen esittää myös J. T. Johnson.⁴

Syitä vallinneeseen tilanteeseen lienee ollut moniakin. Yksi keskeisistä löytyy Rooman sotaväen ja keisarikultin yhteydestä. Kristityille oli olemassa vain yksi Jumala, ja näin he eivät katsoneet voivansa yhtyä harjoitettuun keisarinpalvontaan. Näin ajatellen kristittyjen suhtautuminen sotaväkeen ei ollut niinkään eettinen kuin uskonnollinen kysymys. He

¹ Windass, 1964, 10; Ks. myös Ferguson 1990, 935-937.

² von Harnack 1963, 46-47; Vikström, 1968, 6; Ks. myös Johnson 1987, 41-47.

³ Ellingsen 1993, 56.

⁴ Johnson 2000, 516.

palvelivat Raamatun Jumalaa, joka oli kieltänyt pitämästä muita jumalia. Tältä näkökannalta ajatellen alkukirkon kristittyjä ei voi pitää pasifisteina, eli he eivät sinänsä torjuneet sotaa tai sotaväkeä vaan sitoutumisen sen taustalla olleeseen keisariin kohdistuneeseen palvontaan.⁵

Myös toisenlaisia tulkintoja on esitetty. On katsottu, että kristittyjen pitäytyminen roomalaisen hallinnon ja erityisesti sotaväen ulkopuolella oli eettinen valinta. Kristityn kaikkinaisen elämän ohjenuorana on rakkaus, joka kääntää poskensa.⁶

Ehkä keskeisin selittäjä edellä mainittuja yhdistävänä on se, että kirkon alkuvuosikymmeninä elettiin voimakkaasti eskatologisessa ajattelussa ja uskottiin tämän maailmanajan päättymisen läheisyyteen. Jeesuksen lupaus pikaisesta paluusta hallitsi ajattelua. Tämän takia ei katsottu olevan tarpeellista pyrkiä integroitumaan ympäröivään yhteisöön mitenkään merkittävästi.⁷

Kristuksen paluun odotuksen pitkittyessä ja hiljaa laimentuessa kristittyjen tuntema kiinnostus yhteiskuntaa kohtaan lisääntyi. Toisen vuosisadan lopulta on olemassa todisteita siitä, että kristittyjä oli sotajoukoissa. Myös teologiensa keskuudessa ilmentyi aiempaa myönteisempää suhtautumista sotaväkeen.⁸ Muun muassa Toiviainen toteaa, että *Tertullianus* (n. 155 - 230 jkr), joka oli itse sotaväen vastustaja, mainitsee useissa yhteyksissä sotaväessä olevat kristityt. Hän sanoo kristittyjen jopa täyttävän sotaleirit.⁹

Myös James Turner Johnson toteaa, että jo toisella vuosisadalla oli kristittyjä sotajoukoissa. Tämän hän katsoo osoittavan sitä muutosta, joka oli tapahtunut kristittyjen ja kirkon keskuudessa suhteessa yhteiskuntaan. Yksi tähän kuulunut ulottuvuus oli osallistuminen armeijaan ja siten Rooman valtakunnan tarjoaman "hyvinvoinnin" turvaaminen.¹⁰

Selkeää kokonaisuutena ei kirkossa ollut kuitenkaan tapahtunut, ja 200-luvulta on olemassa tietoja sotilaista, jotka kristityiksi tultuaan hylkäsivät entisen ammattinsa.¹¹ Vikström esittää, että alkuaikoina kristittyjen suhteesta sotapalveluun oli kirkolla kolme näkökulmaa. Ensimmäisen mukaan kristitty voi ryhtyä sotilaaksi. Toisessa korostettiin ihmisen kutsumusta siten, että jos sotilas tulee kristityksi, hän jatkakoon palveluaan olemalla uskollinen

⁵ Alaja 1944, 114; Vikström 1968, 7; Ett brev från biskoparna i fredsfrågan 1984, 33-34.

⁶ Toiviainen, 1972a, 4; Ks myös Bainton 1960, 53-54, 75-79; Durland 1975, 69-70; Sipiläinen ja Kantanen 1985, 102-103.

⁷ Ks. esim. Cadoux 1919, 128-139.

⁸ Windass, 1964, 11.

⁹ Toiviainen 1972a, 6; Tertullianuksen näkemyksistä sotaan Toiviainen 1971, 263-272.

¹⁰ Kelsey and Johnson 1988, 9-11; Ks. myös Asheim 1970, 77-78.

¹¹ von Harnack 1963, 115; Toiviainen 1972a, 6.

kutsumukselleen. Kolmas lähtökohta oli, että kristitty ei saa käyttää väkivaltaa omassa asiassaan eikä evankeliumia saa tukea aseina ja väkivalloin.¹²

2.2. Valtiokirkon synty

300-luvulle tultaessa kristillinen kirkko oli saavuttanut jo selkeän muodon ja rakenteen. Kirkko oli myös maantieteellisesti laajentunut eri puolille Rooman valtakuntaa. Tämä kehitys oli samalla jossain määrin lieventänyt kirkon sisällä vallinnutta kielteistä suhdetta sotapalveluun keisarin armeijassa. Kokonaan muutos ei ollut kuitenkaan tapahtunut, vaan edelleen oli näkemyksiä, joissa suhtauduttiin kielteisesti kristittyjen mahdollisuuteen osallistua sotaväen toimintaan. Yhteys sotapalveluun merkitsi sitoutumista keisarikulttiin ja korosti vääriä arvoja. Roomalainen kirkonjohtaja Pyhä Hippolytus (n. 170 - 235 jkr) esittää kaksi kategorista kannanottoa sotaväkeen:

1. Keisarin armeijan palveluksessa olevaa ei voi ottaa kristillisen kirkon jäsenyyteen.

2. Kasteoppilas, jolla on sotilaallista kunnianhimoa, on hylättävä, koska sellainen himo on kaukana Jumalasta.¹³

On kuitenkin ilmeistä, että sotapalvelus kristittyjen osalta hyväksyttiin kirkon piirissä osaksi vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä. Sotaväen merkitys ymmärrettiin rauhan ja turvallisuuden takaajana. Tätä osoittaa se, että *Origeneen* (s. 185 - 254 jkr) mukaan kirkko rukoilee sotilaiden puolesta, kun näiden taistelulle on olemassa oikeutettu peruste. Windassin mukaan tätä lausetta ja erityisesti siinä olevaa sanontaa oikeudenmukaisesta syytä ei tule tulkita myöhemmin syntyneen oikeutetun sodan opin alkulähteeksi. Kristitty voi rukoilla sotilaan puolesta, mutta Windassin mukaan ei ole Origeneen ajattelun mukaista, että kristitty itse voisi käydä sotaa. Rukous kohdistuu sotilaaseen, ei itse sotaan tai sen mahdolliseen voittamiseen.¹⁴ Tästä Windassin näkemyksestä poikkeavan tulkinnan, johon voi yhtyä, esittää Jorma Laulaja todetessaan, että Origenes kehitti osaltaan oppia oikeutetusta sodasta.¹⁵ Tietty tulkinta suhteessa sotaan oli näin syntynyt.¹⁶ Laulajan kanssa samalla linjalla ovat myös Kelsey

¹² Vikström 1968, 9.

¹³ Windass 1964, 13.

¹⁴ Windass 1964, 18.

¹⁵ Laulaja 2004, 78. Samassa yhteydessä Laulaja tuo esiin oikeutetun sodan profaaneja kannanottoja, joita olivat esittäneet mm. Varro ja Cicero.

¹⁶ Kelsey and Johnson 1988, 9;

ja Johnson, jotka toteavat, että Origeneen teologisessa ajattelussa oli muotoutunut näkemys siitä, että oli olemassa oikeutettu syy sodan käymiseen. Kysymys on nähty myös siten, että kirkko näki valtion turvallisuutta ja hyvinvointia turvaavana instituutiona, jonka vakaus oli kaikkien etu.¹⁷ Tässä korostuu paavalilainen näkemys, jossa keisari edusti Jumalan maanpäällistä järjestystä ja hyvinvointia. Rukoillessaan sotilaiden puolesta kristitty rukoili Jumalan maallisen hallinnon ja sitä kautta rauhan ja yhteiskunnallisen vakauden puolesta.

Vuonna 311 kristinuskon asema Rooman valtakunnassa muuttui merkittävällä tavalla. Kristinuskosta tuli sallittu uskonto. Erityisesti tähän kehitykseen vaikutti Konstantinus Suuri (n. 272/ 274 - 337 jkr), josta vuonna 324 tuli Rooman yksinvaltiainen. Hän saattoi kirkon ja valtion yhteen. Kirkosta ja sen edustamasta uskosta ei tullut vain sallittua, vaan kirkko sai myös virallisen aseman yhteiskunnassa.¹⁸ Tämä liittyi prosessiin, jossa Konstantinus suvaitsevaisuusediktin kautta korosti kristillisen uskon ja kirkon asemaa suhteessa muihin uskontoihin.¹⁹

Konstantinukselle suhde kristilliseen kirkkoon sekä kirkon ja valtion läheinen kytkös oli valtopoliittinen kysymys. Laajentunut ja voimakas kirkko edusti hänelle valtiollista voimatekijää laajassa ja monimuotoisessa Rooman valtakunnassa.²⁰

Konstantinus näki kirkon edustavan yhteiskuntaa koossapitävää voimaa. Hyvä keskinäinen suhde takasi kirkon tuen keisarivallalle. Nämä Konstantinuksen hallinnon tekemät kirkon virallistamisjärjestelyt näkyivät pian myös kirkon asenteessa ja kannanotoissa. Kirkko halusi toimillaan virallistaa asemansa ja osoittaa lojaalisuuttaan keisarille. Tätä korostaa Friedhelm Solms esittäessään, että aina Konstantinuksen ajasta lähtien kirkko on pyrkinyt löytämään sellaisen poliittisen tulkinnan, joka mahdollistaisi aseellisesta voimankäytöstä luopumisen. Tämä oli osa kirkon ja valtion suhteen kehittelyä.²¹

Sama yhteyden hakeminen näkyi vuonna 314 Arlesin synodissa, jossa tehtiin päätös siitä, että aseensa jättävältä sotilaalta evättiin ehtoollisyhteys.²² Näin haluttiin osoittaa kirkon tulkinta keisarista Jumalan maanpäällisen miekan oikeutettuna hallitsijana.

¹⁷ "... the Church as a whole adopted the view that the State was a useful and necessary institution, ordained by God for the security of life and property, the preservation of peace..." Cadoux 1919, 195.

¹⁸ Reijo Wilenius ottaa kristillisen kirkon ja Rooman valtion yhteyden sangen kriittisen kannan, jossa hän katsoo kirkon poikenneen Jeesuksen linjasta. "Kuitenkin jo 300-luvulla kristinuskoko liittoutui Rooman valtakunnan kanssa ja alkoi siunailla sotia." Wilenius 1988, 30.

¹⁹ Holmqvist I 1928, 203-205; Ks myös Christensen - Göransson 1974, 134-139.

²⁰ Bates 1945, 134-135.

²¹ "Since the beginning on the Constantinian era, which for the first time in history involved Christians in political responsibility and has continued to regulate church-state relationship, Christianity has been concerned to find a political concept which can dispense with military power and its use." Solms 1985, 127.

²² von Harnack 1963, 88-90.

Vuosien saatossa jyrkkä kanta sotaan ja sotilasammattiin lieveni muutoinkin. Jo Basileios Suuri (n. 330 - 279 jkr) puhui siitä, että on aina otettava huomioon se, minkä puolesta sotilaat taistelevat. Sodassa tapahtuvaa surmaamista ei voi pitää murhana. Kirkkoisä Athanasios (n. 298 - 373 jkr) totesi, että vaikka surmaaminen onkin kiellettyä, sodassa vastustajan tappaminen on kuitenkin laillista ja jopa kiitoksen arvoista.²³

On ilmeistä, että yhä läheisemmin valtiollista elämää seuraamaan joutuneet kirkkoisät ja kirkon johtajat ymmärsivät vallitsevat realiteetit ja näkivät kirkon ja valtion yhteyden valtakuntaa ja samalla kirkkoa itseään suojaavana ja koossapitävänä voimana. Esivalta edusti raamatullisen tradition mukaisesti Jumalaa ja hoiti sille uskottua tehtävää. Voidaan katsoa, että kirkko ymmärsi oman osansa ja vastuunsa yhteiskunnallisen rauhan ja hyvinvoinnin osalta.

2.3. Augustinus ja oppi oikeutetusta sodasta

Kun kirkkoisä Augustinus (n. 354 - 430 jkr) 300 - 400-lukujen vaihteessa joutui ottamaan kantaa siihen, kuinka kristittyjen olisi suhtauduttava sotaan, hänen näkemyksensä sai teoreettista pohdintaa suuremman merkityksen. Tuolloin hyökättiin Rooman valtakuntaa vastaan niin Euroopasta kuin Afrikastakin. Valtakunnan olemassaolo ja rauha olivat uhattuina.

Augustinuksen ajattelun lähtökohta poikkesi merkittävästi alkukirkon ajattelusta. Hän katsoi, että ihminen voi palvella sekä armeijaa eli keisaria että Jumalaa. Hänen ajattelunsa korosti kaikille luoduille osoitettua vastuuta luomakunnan ja ihmisen hyvinvoinnista sekä yhteiskunnallisen järjestyksen asemaa yhteiskunnallisen rauhan ja hyvinvoinnin ylläpitäjänä.²⁴ Erityisesti yhteiskunnan rauhan ja vakauden osalta hänen ajattelunsa pohjana on näkemys siitä, että kaikilla kansoilla on kaipuu rauhaan.²⁵ Näin sodan voitiin katsoa palvelevan tätä kaipuuta tuossa nimenomaisessa historiallisessa tilanteessa, jossa vandaalit uhkasivat Rooman valtakuntaa. Sodan päämäärä oli ulkoisen uhkan torjuminen ja rauhan ja hyvinvoinnin ylläpitäminen kaikille kansalaisille.

Pohtiessaan sodankäynnin oikeutusta Augustinus katsoi, että on aina selvitettävä, miksi ja kenen johdolla sotaa käydään. Sotaa itsessään Augustinus piti Kristuksen hengen vastaisena, mutta totesi sodan voivan kuitenkin olla jossain tilanteessa välttämätön paha rauhan turvaamiseksi.²⁶ Augustinus ei hyväksynyt rajoituksetta sotaa. Jos sotaan joudutaan kärsityn

²³ Toiviainen 1972a, 7.

²⁴ Sihvola 2005, 127.

²⁵ Windass 1964, 22-23; Johnson 1981, XXIX.

²⁶ Vikström 1968, 11; sodan oikeutuksesta oli puhunut myös Platon todetessaan, että mikäli kaikki keinot rauhan

vääryyden vuoksi, se on oikeutettu. Sodankäynnin tarkoituksena tulee tällöin olla, että sotaa käyvä on rauhantekijä sotimalla (*bellando pacificus*).²⁷

Augustinuksen aikaan tultaessa Rooman valtakunnan vainoamasta kirkosta oli tullut, kuten jo edellä todettiin, valtakunnan virallinen kirkko. Kun aiemmin kristityt katsoivat oikeudekseen pysyä kaikkien valtion toimien, erityisesti sotapalveluksen, ulkopuolella, elettiin Augustinuksen aikaan tultaessa tilanteessa, jossa kirkko mielsi uudella tapaa vastuunsa yhteiskunnassa. Maan puolustaminen oli kristityn oikeus ja velvollisuus. Puhuttiin kansalaisvelvollisuuksista eli yksilön velvollisuuksista valtiota kohtaan. Näistä velvollisuuksista tuli osa kristillistä elämäntapaa.²⁸

Augustinukselle historia oli jatkuvaa hyvän ja pahan taistelua yksityisessä ihmisessä ja yhteiskunnassa. Sihvola liittää tämän Augustinuksen ihmiskuvaan, jonka hän perisyntioppia lukuunottamatta näkee nousevan antiikin filosofiasta. Syntiinlankeemuksen seurauksena ihminen menetti kyvyn tehdä valintoja hyvien vaihtoehtojen välillä, ja mahdollisuuksiksi jäivät vain valinnat pahan eriasteisten vaihtoehtojen kesken. Ilman Jumalaa ihminen ei siis kykene tekemään hyvään missään elämisen vaiheessa. Tähän liittyen myös maallinen hallinta ja sen miekka ovat osa hyvän ja pahan taistelua, johon Jumala sitoo myös ihmisen toiminnan. Miekka toimii hyvää pakottajana.²⁹ Saman esittää myös Joachim Kondziela. Viitaten Augustinuksen teokseen *De civitate Dei* hän toteaa Augustinuksen katsoneen, että ihmisellä on pohjimmiltaan halu elää rauhassa. Samalla kuitenkin lankeemuksen pahuuden vaikutus on ollut todellisuutta ihmisten elämässä. Tämä tosiasia voi olla vaikuttamassa siihen, että pahaa vastaan on puolustauduttava.³⁰

Augustinuksen yhteiskunta-ajattelusta on muun muassa Juha Sihvola todennut, että Augustinuksen mukaan kaikki ihmisen luomat yhteiskunnalliset järjestelmät ovat vajavaisia mutta kuitenkin Jumalan asettamia ja ihmisen syntisyyden takia välttämättömiä. Eli Sihvola korostaa augustinolaisen ajattelun näkemystä, jossa yhteiskunnallisella rakenteella on selkeä funktio. Maallinen järjestys ei ole olemassa hyvän edistämisen takia vaan ennen muuta turvaamassa ihmisen syntisyyteen perustuvan itsekkyyden keskellä oikeudenmukaisuuden ja rauhan toteutumista.³¹

saavuttamiseksi oli käytetty, sota olisi oikeutettu, kun sen päämääränä on rauha. Bainton 1960, 37.

²⁷ Toiviainen 1972a, 8; Oikeutetun sodan ajattelun kehityksestä ks. esim. Biggar 2000, 160-162, Johnson 2000 516-518 ja Laulaja 2004, 78-91.

²⁸ Toiviainen 1972a, 8; Ks myös Kelsey and Johnson 1988, 9. Länsimaisessa sotaa käsittelevässä kirjallisuudessa sodan oikeutuksen ajatus on vaikuttanut sangen merkittävästi. Sotia ja niiden oikeutusta mitataan pitkälle Augustinuksen luoman ajattelun puitteissa; Ks. esim. Welch, 1993.

²⁹ Sihvola 2005, 127-129.

³⁰ Kondziela 1987, 416.

³¹ Sihvola 2005, 127.

Nämä ajatukset olivat ohjaamassa Augustinusta, kun hän muotoili *opin oikeutetusta sodasta*, jonka sanotaan olleen pääasiallinen vaikutin myöhemmän läntisen kristillisyyden samoin kuin koko läntisen maailman ajatteluun sodasta.³²

Vaikka oppia oikeutetusta sodasta yleisesti pidetään Augustinuksen ajattelun tuloksena, ei ole kuitenkaan syytä unohtaa sitä, mitä jo edellä todettiin muun muassa 200-luvun ajattelusta. Johnson toteaa, että oppi oikeutetusta sodasta ei syntynyt pelkästään Augustinuksen ajattelusta, vaan hänen toimiinsa vaikuttivat sekä aiemmat profaanit että kirkon tulkinnat.³³ Villa-Vicencio toteaa, että oikeutetun sodan taustalla on löydettävissä Ciceron opetus ja ajattelu.³⁴ Myös Solms näkee opin taustalla profaanin filosofian. Hän korostaa erityisesti kreikkalaisen yhteiskuntafilosofian ja roomalaisen oikeusteorian vaikuttavuutta, ei niinkään Raamatun. Solmsin ajattelussa oikeutetun sodan oppi on ennen muuta kristittyjen muovaama poliittinen konsepti, ei teologinen lähestymiskulma.³⁵ Näin voi tulkita ajattelevan myös Laulaja kun hän nostaa esiin jo ennen Augustinusta oikeutetusta sodasta kirjoittaneet Varron ja Ciceron.³⁶

2.3.1. Milloin sota on oikeutettu ?

Sodankäyntiä itsessään Augustinus siis piti pahana mutta totesi samalla, että joissain tilanteissa sota voi olla oikeutettu. Sodankäynnin oikeutukselle hän asetti selkeitä kriteerejä.³⁷ Nämä kriteerit muodostavat ne ehdot, joiden täytyessä on mahdollista käydä sotaan. Oikeutetun sodan kriteerit voidaan tiivistää viiteen kohtaan:

1. oikeutettuun sotaan tulee aina olla oikeutettu syy,
2. sen seurausten tulee olla oikeassa suhteessa saavutettuun hyötyyn,
3. sitä voi käydä vain valtio,

³² Ks. esim. Sihvola 2005, 127.

³³ "However creative a theologian Augustine was, though, his ideas on just war did not spring fresh from his mind without historical antecedents." Kelsey and Johnson 1988, 9; Ks. myös Johnson 1981, XXIV - XXV; Johnson 2000, 516.

³⁴ Villa-Vicencio 2002, 625-626.

³⁵ Solms 1985, 127.

³⁶ Laulaja 2004, 78.

³⁷ Ks. esim. Villa-Vicencio 2002, 626; Kriteerien määrästä ja sanamuodoista on eri tutkijoilla hieman toisistaan poikkeavia ilmaisuja, mutta kaikkia yhdistä on niiden sisältö. Ks. esim. Sihvola 2005, 130. Augustinuksen jälkeen kriteeristöä muotoili mm. Tuomas Akvinolainen, kuten myöhemmin tässä tutkimuksessa osoitetaan.

4. sodankäynnin päämääränä on aina rauhan saavuttaminen,
5. sotaan tulee ryhtyä vasta kun kaikki muut keinot rauhan saavuttamiseksi on koeteltu.

Oikeutettu syy sisälsi ajatuksen omien oikeuksien turvaamisesta, järjestyksen ylläpidosta ja ihmisen olemassaolon turvaamisesta. Samalla se sisälsi ajatuksen siitä, että kun tavoite on saavutettu, on sota lopetettava.³⁸ Valtiolle kriteeristö antaa itseisarvon. Sillä on oikeus turvata oma olemassaolonsa ja oikeus sekä velvollisuus huolehtia kansalaistensa turvallisuudesta. Näin se oleellisesti liittyy ensimmäiseen kriteeriin. Tällaisessa valtion käymässä sodassa, jonka päämääränä on rauhan palauttaminen ja turvaaminen, sotilaat eivät ole murhaajia. He ovat palvelijoita puolustaessaan valtakunnan hyvinvointia.³⁹ Täyttäessään kansalaisvelvollisuutensa yksilö toteuttaa kristillisen elämäntavan vaatimusta.⁴⁰

Ramsey korostaa Augustinuksen luoman teorian sisällöllistä arviointiluonnetta. Sen ei voi katsoa merkitsevän sitä, että oikeus sotaan on toisella osapuolella, kun toisella osapuolella tuota samaa oikeutta ei ole.⁴¹ Ramseyn mielestä Augustinuksen teoriassa sodan oikeutuksesta on pohjimmiltaan kyse siitä, että teoria sinänsä ei luo oikeutta käydä sotia, vaan ainoastaan mittapuun, jonka avulla kristitty voi tulkita suhdettaan mahdolliseen sotaan.⁴² Kristittyjen osallistuminen sotaan ei Ramseyn mukaan koskaan voi muodostua itsestäänselvyudeksi. Ramseyn tulkinnassa vastuu jää yksilölle. Vaikka keisarin miekka edustaa Jumalan tahtoa, sen seuraaminen ei voi olla sokeaa.

Arvioidessaan Augustinuksen opin pohjalta tehtyjä tulkintoja sodan oikeutuksesta Paul Ramsey toteaa useiden olevan tulkintoiltaan ei-augustinolaisia. Erityisesti hän kritisoi ajattelua, joka pyrki rajaamaan kaiken modernin sodankäynnin oikeutetun sodan ulkopuolelle. Ramseyn mielestä ei ole perusteltua väittää yksioikoisesti, että mitkään nykyisistä sodista eivät voisi olla sovitettavissa oikeutetun sodan opin puitteisiin.⁴³ Oikeutetulla sodalla on kriteerinsä, joiden tulkinnan tulee olla ajattelun lähtökohtana. Tätä korostaa muun muassa J. T. Johnson todetessaan, että Ramseyn ajattelun myötä ryhdyttiin uudelleen soveltamaan Augustinuksen ajatusta kristillisestä rakkaudesta ja tässä yhteydessä kristittyjen oikeudesta käyttää rajoitettua väkivaltaa.⁴⁴

³⁸ Ks. esim. Laulaja 2004, 79.

³⁹ Ramsey 1961, 15-33; Tooke 1965, 10-11; Ks. myös Kondziela 1987, 416.

⁴⁰ Ks. mm. "Näkökulmia politiikan teologiaan: Augustinus ja Luther" Ruokanen 1987, 102-112.

⁴¹ Ramsey 1961, 31.

⁴² "... the just-war theory states not what may but what should be done." Ramsey 1968, 151.

⁴³ Ramsey 1961, 15.

⁴⁴ Johnson 2000, 516-517.

Toiviainen toteaa oikein, että oikeutetun sodan opissa ei ole kyse sotien vertaamisesta. “Oikeutettu sota ei siis ole yritys saada mikä tahansa valtioiden välinen väkivaltaisuus eettisesti hyväksyttäväksi, vaan käsitteellä pyritään nimenomaan rajoittamaan hyväksyttävyyttä.”⁴⁵ Samoin ajattelee David S. Yeago todetessaan, että oppi oikeutetusta sodasta ei tarkoita, että sota itsessään olisi oikeutettu. Hän korostaa, että oppi oikeutetusta sodasta luo ikään kuin kriteeristön, jonka avulla on mahdollista arvioida sodan mahdollista oikeutusta.⁴⁶

Windass korostaa, että peruste Augustinuksen teorian luomiselle oli huoli rauhan säilymisestä. Sen kautta tuli mahdollisuus elää tasapainoista elämää. Samalla teoriaan liittyi tarve turvata kirkon asema yhteiskunnassa ja sen opin säilyminen.⁴⁷

2.3.2 Tuomas oikeutetun sodan opin muovaajana

Lopullisen muotonsa perinteinen oppi oikeutetusta sodasta sai Tuomas Akvinolaisen (n. 1225 - 1274 jkr) aikana.⁴⁸ Augustinuksen käyttäessä käsitettä kansalaisvelvollisuudet, Tuomas puhuu isänmaanrakkaudesta, jota hän piti ihmisen luonnonmukaisena toimintaperiaatteena (connaturale principium). Russell Hittinger korostaa Tuomaan ajattelun taustalla olevaa luonnonoikeudellista traditiota, joka hänen mukaansa ymmärrettiin keskiajalla tavaksi, jolla Jumala säätelee ihmisen käytöstä toissijaisen syysuhteen välityksellä. Hittinger puhuu luonnonoikeuteen liittyvistä teorioista, jotka pyrkivät ilmaisemaan kaksi näkökantaa: 1) maailmassa on olemassa looginen järjestys, joka ei ole ihmisen muovaama ja 2) tuo järjestys sisältää moraalisia ohjeita, joita ihmisen on noudatettava. Tuomaan ajattelussa luonnonoikeus tarkoitti Hittingerin mukaan tapaa, jolla ihmiset osallistuvat ikuiseen lakiin.⁴⁹ Eli ihminen luomisen osana elää suhteessa toiseen ihmiseen tavalla, jossa elämää ohjaavat sekä degalokin ihmistä koskevat lausumat että Uuden testamentin uuden lain sisältö. Tämän pohjalta ihmisellä oli suhteessa toisiin ihmisiin ja yhteiskuntaan sekä oikeuksia että velvollisuuksia.

Augustinuksen luomaa oppia oikeutetusta sodasta (bellum iustum) Tuomas täsmensi esittämällä kolme kriteeriä, joiden tulee ehdottomasti täytyä:⁵⁰

⁴⁵ Toiviainen 1972b, 316.

⁴⁶ Yeago sitoo kysymyksen myös kirjansa syntyhetkiin esittämällä erityisen vetoamuksen niille, jotka puhuvat Yhdysvaltoihin syyskuussa 2001 tehtyjen terroristi-iskujen jälkeen sodan oikeutuksesta. Tulkintojen on oltava selkeän teologisia. Yeago 2001, 402.

⁴⁷ Windass 1964, 23.

⁴⁸ Elstam 1992, 195-197.

⁴⁹ Hittinger 2000, 425.

⁵⁰ Tooke 1965, 22-29; Kondziela 1987, 416.

1. Sotaa on käytävä ruhtinaan johdolla. Valtio käy sotaa, ei yksityinen kansalainen tai kansanryhmä.

2. Sodalla on oltava oikeutettu syy. Sota ei koskaan saa olla hyökkäyssota vaan ainoastaan puolustussota.

3. Sodalla on oltava oikea tarkoitus, hyvän edistäminen ja pahan torjuminen.

Syntynyt oppi oikeutetusta sodasta antoi kristityille mahdollisuuden toimia vapaasti isänmaanrakkauden mukaisesti valtakunnan parhaaksi myös mahdollisen sodan aikana. Ainoa rajoitus, jonka teoria selkeästi luo on se, että pappien ja piispojen ei ole soveliaista osallistua sotatoimiin. Yhtenä perusteluna tälle oli se, että sota ja kaikki siihen liittyvä estää hartauden harjoituksen ja rukouksen kansan puolesta.

Tuomaan myötä sodan käsite sai uutta laajuutta. Hänen näkemyksensä mukaan myös uskonsodat olivat sallittuja silloin, kun kristityt pyrkivät turvaamaan oman uskonsa vapaan harjoittamisen. Tuomaalla tämä näkökulma ei kuitenkaan laajentanut oppia oikeutetusta sodasta niin, että sotaa voitaisiin käyttää esimerkiksi uskon levittämiseen.⁵¹

Augustinuksen ja Tuomaan työn tuloksena kirkon sisällä syntyi oppi oikeutetusta sodasta. Tämän opin tai teorian katsottiin olevan hyödyksi niin valtiolle kuin kirkollekin. Sen ensisijaisena päämääränä oli valtion kannalta turvata valtion rauha ja olemassaolo sekä kirkon kannalta turvata sen olemassaolo ja vapaa uskonharjoitus.⁵²

Olennaista oli, että teoria tuki nimenomaan vallassa olevia hallitsijoita, koska oikeus sodankäyntiin oli vain hallitsijan johdolla. Tämä rajasi pois yksittäisten ryhmien mahdollisuudet perustella omia toimiaan oikeutetun sodan nimissä. Samoin oli asianlaita esimerkiksi Rooman valtakunnan alaisuudessa elävillä kansoilla. Ne olivat osa Rooman valtakuntaa, eikä niillä ollut laillista oikeutta taistella esimerkiksi itsenäisyytensä puolesta.

Yksilön elämän ulottuvuuksiksi käsitetyt isänmaanrakkaus ja kansalaisvelvollisuuden täyttäminen kristillisen elämän hyveinä sitoivat kirkon ja valtion tiiviisti yhteen. Toivaiasen mukaan teorialla oikeutetusta sodasta oli myöhemmin selkeitä käytännön vaikutuksia valtioiden välisissä suhteissa. Se hillitsi sodankäyntiä ja oli "huomattava poliittis-teologinen ohjelma, jonka avulla kirkko oli rauhantekijä."⁵³

Myöhäisskolastikkojen kaudella oppi oikeutetusta sodasta sai kolmen perinteisen kriteerinsä rinnalle vielä neljännen. Sodasta aiheutuvien vahinkojen tuli olla kohtuullisissa

⁵¹ Toiviainen 1972a, 9.

⁵² Pohjoismaisista kirkonjohtajista sekä Suomen että Ruotsin piispat ovat ottaneet kantaa oikeutetun sodan oppiin ja korostaneet kannanotossaan, että oppi luotiin nimenomaan rajoittamaan väkivallan käyttöä. Rauha, kehitys ja ihmisoikeudet, 1982,5-11; Ett brev från biskoparna i fredsfrågan 1984, 35.

⁵³ Toiviainen 1972a, 9.

suhteessa saavutettuun etuun. Ei ollut mielekästä käydä sotaa, jos lopputulos eli mahdollinen hyöty näytti epävarmalta. Kauko Pirinen toteaa myöhäisskolastikkojen opetuksen olleen lähtökohtana myös hollantilaisen Hugo Grotiuksen kehittämälle kansainväliselle oikeudelle.⁵⁴

Kansainvälisen oikeuden pohjalla on myös teoria luonnollisesta laista eli luonnonoikeudesta. Klassisessa roomalaisessa oikeudessa oli olemassa kolme käsitettä: 'ius civile', 'ius gentium' ja 'ius naturale'. Ius civile oli yksistään Rooman laki, joka koski vain Rooman kansalaisia. Ius gentium oli yleinen kansojen oikeus, eräänlainen oikeudellisen käytännön suurin yhteinen tekijä, kokoelma kansainvälisestä oikeudesta. Ius naturale eli luonnonoikeus oli sitä, "minkä luonto on opettanut kaikille eläville olioille."⁵⁵

Tuomaan mukaan luonnollinen laki on sama kaikille ihmisille, koska ihminen on rationaalinen ja hänelle on ominaista toimia järjen mukaisesti. Luonnollisen lain pohjalta ihmisellä on olemassa sisällään käsitys hyvästä ja pahasta sekä tietty arvomaailma.⁵⁶ Luonnollinen laki on Tuomaan mukaan istutettu pysyvästi ihmisen sydämeen, ja ihminen tulee tietoiseksi siitä sitä kautta, että Jumala sen häneen juurruttaa.⁵⁷

2.4. Uskonpuhdistuksen aika

Uskonpuhdistus merkitsi myös esivalta-ajattelun formulointia. Tässä formuloinnissa korostuu kahden hallintavallan eli regimentin näkökulma. Sanan ja sakramenttien kautta kirkko kantaa huolta ihmisen pelastuksesta, ja hallitsija pyrkii miekkansa avulla turvaamaan yhteisön rauhan ja hyvinvoinnin. Lutherin ajattelussa nämä kaksi valtakuntaa olivat tehtävänsä kautta selkeästi toisistaan erotettavia siten, että toinen (Jumalan oikean käden valtakunta) on kirkossa toteutuva armon ja yhteyden valtakunta ja toinen maailmassa ilmenevä ulkoisen kurin ja järjestyksen valtakunta (Jumalan vasemman käden valtakunta).⁵⁸

Sotaa koskeissa kannanotoissa on Lutherilla selkeä yhteys Augustinukseen ja hänen edustamaansa teologiseen traditioon. Lutherilla ihminen on suhteessa valtioon asemassa, jossa hänen tulee osoittaa sille tukeaan.⁵⁹ Augustinuksen puhuessa kansalaisvelvollisuuksista

⁵⁴ Tooke 1965, 195-230; Pirinen 1970, 76-77; Apunen 1998, 43-45.

⁵⁵ O'Connor 1969, 68.

⁵⁶ Söe 1966 289-306; Mannermaa 1980,60-61; Tillich 1983, 25.

⁵⁷ O'Connor 1969, 74; Taustaa kysymyksen merkityksestä mm ihmisoikeuksien kannalta Sundman 1996.

⁵⁸ Preston 2000, 296.

⁵⁹ Luther 1959 III, 76-83 (Maallisesta esivallasta).

kristillisenä elämäntapana ja Tuomaan korostaessa isänmaanrakkautta Luther puhuu yhteiskunnallisesta vanhurskaudesta (iustitia civilis).⁶⁰ Ajattelussaan Luther siis asetti ihmisen kahden valtakunnan eteen. Jumalan oikean käden valtakunnan edessä hän hakee Jumalalta armoa ja rakkautta. Vasemman käden valtakunnassa hän antaa tukensa hallitsijan miekalle, joka turvaa oikeutta ja järjestystä. Näin Luther formuloi ajatteluaan kahdesta vallasta, maallisesta ja hengellisestä regimentistä, sekä säädystä.⁶¹

Maallisessa regimentissä ihminen on Jumalan tahdon mukaisesti olemassa toista ihmistä varten. Ihminen tietää luomisen pohjalta asemansa ihmisten joukossa ja tuntee vastuunsa toisesta ihmisestä. Tässä ajattelussa on suora yhtymäkohta luonnolliseen moraalilakiin. Samoin ajatus on löydettävissä kultaissa säännöissä: ”Kaikki, minkä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille.” (Matteus 7:12). Eli luonnollinen moraalilaki ja kultainen sääntö ovat toisiinsa nivoutuvia siten, että ne liittyvät erottamattomasti Jumala-suhteeseen. Ihmisen ei ole mahdollista rakastaa vain Jumalaa huomioimatta toista ihmistä, vaan Jumala ja lähimmäinen kuuluvat erottamattomasti yhteen. Lähimmäisen rakastaminen ei ole uskon ilmentymä tai seuraus, vaan usko kohdistuu yhtä aikaa sekä Jumalaan että toiseen ihmiseen. Tämä liittyy kysymyksen myös sodan problematiikkaan. Eli ihmisen toiseen ihmiseen kohdistuvan rakkauden velvollisuus on puolustaa häntä ulkopuolista uhkaa kohtaan.

Tuomo Mannermaa kuvaa kultaista sääntöä jokaisen ihmisen sydämeen piirrettyinä Raamattuna ja lakikirjana. Kultaiseen sääntöön on luterilaisen ajattelun mukaan kiteytynyt luonnollisen moraalilain ja luonnonoikeuden sisältö. ”Sen tiivistämä rakkauden vaatimus on kaikkien eettisten käskyjen ja lakien lähde, mutta myös kriteeri. Kaikki käskyt ja lait saavat siitä voimansa, mutta se myös kumooa ne.”⁶² Lutherille kultainen sääntö oli yhtä rakkauden kaksoiskäskyn kanssa.⁶³

Kuten Antti Raunio toteaa, Lutherille kultainen sääntö ei ole vain yksilötason kysymys. Samaa ajatusta on perusteltua soveltaa myös laajemmin yhteiskunnassa.⁶⁴ Toisen ihmisen huomioiminen ja toimiminen niin, että elämässä toteutuu luomisen ja lunastuksen yhdenvertaisuus, on kristityn elämäntapa.

⁶⁰ Luther 1959 III, 73 (Maallisesta esivallasta).

⁶¹ Haikola 1981, 94; Lutherin regimenttioppia ja sen myöhempää tulkintaa on käsitelty myös Eeva Martikainen kirjassaan *Doctrina Evangelii*, Helsinki 1985; Ks. myös Eeva Martikaisen artikkeli ”Regimenttioppi Lutherin ajattelussa ja sen myöhempi tulkinta”, Martikainen 1984, 180-184.

⁶² Mannermaa 1982, 286; Myöhemmässä profaanissa filosofiassa Immanuel Kant kategorisessa imperatiivissaan muotoilee saman puhumalla jokaisen ihmisen toiminnan punaisesta langasta, jonka tulee ohjata toimia niin, että sen, mitä teen toiselle, olen valmis hyväksymään hänen teokseen minulle. Ks. esim. Koskinen 2000.

⁶³ Ks. esim. Mannermaan artikkeli ”Kristuksen kuvan kaltaisuuteen muuttuminen.” Kärkkäinen 2002.

⁶⁴ Raunio 1999a, 88-89.

Tähän liittyy olennaisesti kysymys regimenteistä. Maallista regimenttiä Raunio kuvaa toteamalla: “ Maallisessa regimentissä Jumala kätkeytyy naamioiden taakse, joita ovat esimerkiksi isä ja äiti, poliisi... Naamioiden välityksellä Jumala vaikuttaa ulkoisesti, ruokkii... asettaa rajoja... Asettamalla ihmiset tällaisiin virkoihin ja tehtäviin, Jumala oikeastaan pakottaa heidät toimimaan toisten hyväksi, etsimään oman etunsa sijasta toisen hyvää...”⁶⁵

Jouko Martikainen kirjoittaa artikkelissaan “Kirkkojen rauhantyön teologinen perusta” siitä, kuinka Jumalan maallinen hallinta konkretisoituu laissa. Lain hän kuvaa Lutherin ajattelussa tarkoittavan “... ihmiselämän biologista kulkua, perheen, kansan ja valtiollisen elämän järjestäytyneisyyttä ja säännönmukaista ja kurinalaista toimintaa”.⁶⁶ Lain avulla Jumala pitää yllä järjestystä ja pakottaa ihmiset rauhaan. “Esivallan tehtävänä on huolehtia ihmisyhteisön parhaasta ja kansojen rauhallisesta vuorovaikutuksesta. Esivallan tehtävänä on hoitaa miekan virkaa. Sen on rangaistava pahantekijöitä ja huolehdittava siitä, että ulkonainen rauha säilyy.”⁶⁷ Langenneen maailman todellisuuden ja miekan tarpeen Luther tuo kärjistäen esiin toteamalla kirjassaan “Maallisesta esivallasta” seuraavaa: “... jos koko maailma olisi täynnä pelkkiä oikeita, so. todella uskovia kristittyjä, niin ei mikään ruhtinas, kuningas, valtias, miekka ja oikeus olisi tarpeen...”⁶⁸.

Samassa kirjassa Luther korostaa kahden regimentin erottamisen tärkeyttä. Toinen on tekemässä ihmistä vanhurskaaksi ja toinen luomassa ulkonaista rauhaa ja estämässä pahoja tekoja. Luther jatkaa ajatuskulkuaan todeten “Kun nyt miekka on kaikelle maailmalle erittäin tarpeellinen ja hyödyllinen rauhan säilyttämiseksi, syntien rankaisemiseksi ja pahantekijöiden hillitsemiseksi, niin kristittykin alistuu täysin alttiisti miekan herruuteen.”⁶⁹ Lutherille alistuminen on samalla miekan palvelukseen ja kantamiseen suostumista. “... velvollisuutesi on palvella ja tukea miekkaa voimiesi mukaan, ruumiillasi, omaisuudellasi, kunniallasi ja sielullasi. Sillä se suorittaa tehtävää, jota sinä et tarvitse, mutta joka on koko maailmalle ja lähimmäisesellesi sangen hyödyllinen ja tarpeellinen.”⁷⁰

⁶⁵ Raunio 1999a, 89-90.

⁶⁶ Martikainen 1970, 349.

⁶⁷ Martikainen 1970, 350. Myös Yeago liittää sodan esivallan kokonaistehtävään turvallisuuden ja oikeudenmukaisuuden toteuttamiseksi maailmassa. Yeago 2001, 403-404.

⁶⁸ Luther 1959 III, 71-72 (Maallisesta esivallasta).

⁶⁹ Luther 1959 III, 75 (Maallisesta esivallasta).

⁷⁰ Luther 1959 III, 77 (Maallisesta esivallasta).

Miikka Ruokanen kuvaa tässä yhteydessä Lutherin ajattelua verraten sitä Augustinuksen näkemysiin: “Molemmat painottavat vallankäytön eräänlaista hätätilaluonnetta suurten onnettomuuksien estämiseksi.”⁷¹

Lutherille yhteiskunta miekkoineen ja virkoineen on Jumalan luoma lahjoittavan rakkauden järjestys. Jumala on järjestyksen Jumala. Toiviainen korostaa, että ei ole oikein pitää osaa luomakunnasta sekulaarina ja profaanina todellisuutena, joka olisi Jumalan toiminnan ulkopuolella.⁷² On kyse Jumalan toiminnan eri muodoista.

Hengellisen regimentin osalta, suhteessa Jumalaan, ihminen saavuttaa syntien anteeksiantamuksen kautta kristillisen vanhurskauden (iustitia christiana), ja tässä suhteessa hän on vain Kristuksen alainen.

Kahden regimentin oppi sitoo ihmisen valtion ja sen hallitsijan alamaisuuteen yhteisön jäsenyyden kautta ja Kristuksen alaisuuteen uskon kautta. Kumpikin regimentti tähtää samaan päämäärään eli Jumalan tahdon tapahtumiseen.⁷³ Toiviainen toteaa maallisen ja hengellisen regimentin yhteisestä päämäärästä: “Maallinen vanhurskaus eli oikeudenmukaisuus pakottaa ihmiset palvelemaan toisiaan ja kunnioittamaan toistensa oikeuksia. Kristitty pyrkii samaan päämäärään vapaaehtoisella ja uhrautuvalla rakkaudella. Näin Jumalan tahtoa toteutetaan molemmissa tapauksissa, vaikka se tapahtuu eri tavoin.”⁷⁴

Oppia kahdesta regimentistä voidaan pitää taustana koko Lutherin ajattelulle sodasta ja sotapalveluksesta. Hengellisen regimentin, evankeliumin, alaisuudessa kristitty ei sodi. Toimiessaan virassa yhteiskunnan jäsenenä kristitty toimii uskollisena Jumalalle. Tällöin hänen velvollisuutensa on tarvittaessa tarttua aseeseen ja turvata yhteiskuntarauhan säilyminen.

Tästä Luther kirjoittaa kirjassaan “Voivatko sotilaatkin kuulua autuaalliseen säätyyn”:

sotilasammattia ei pidä arvostella sen mukaisesti, miten se murhaa, polttaa, iskee ja vangitsee. Niin menettelevät vain yksinkertaiset ja lapselliset, jotka eivät katsele lääkäriä kauemmin kuin juuri hänen katkaistessaan käden tai sahatessaan poikki jalan, eivätkä näe ja huomaa, että kysymyksessä on koko ruumiin pelastaminen. Sen vuoksi on myöskin tarkasteltava täysikasvuisen tavoin sodan ja miekan tehtävää, sitä, miksi se sillä tavoin surmaa ja on pelottavan näköinen. Silloin käy itsestään selville, että se sinänsä on Jumalan

⁷¹ Ruokanen 1987, 110.

⁷² Toiviainen 1972a, 309.

⁷³ Luther 1959 III, 153-155 (Talonpojille), 70-71 (Maallisesta esivallasta); Regimenttiopista mm. Haikola 1981 ja Martikainen 1985.

⁷⁴ Toiviainen 1972a, 310.

säättämä toimi ja maailmalle yhtä tarpeellinen ja hyödyllinen kuin syöminen ja juominen ja mikä muu toiminta tahansa.⁷⁵

Lutherin teologiassa esivallalla ja sen miekalla on selkeä paikka ja tehtävä. Ne turvaavat rauhan ja oikeudenmukaisuuden ja pakottavat ihmiset toteuttamaan rakkautta. Yeago katsoo tässä yhteydessä Lutherin ajattelun taustan liittyvän Raamatun alkulehtien Kainin ja Abelin tragediaan. Veren vuodattamisen ehkäisemiseksi Jumala asetti hallitsijan ja antoi miekan, jonka tehtävä on turvata laillisuuden ja oikeudenmukaisuuden toteutuminen. Tämä johtaa Yeagon mielestä siihen, että miekka ei koskaan voi olla inhimillisen toiminnan väline, vaan Jumalan tahdon toteuttaja. Miekka ei ole koston vaan oikeudenmukaisuuden väline.⁷⁶

Pääosiltaan Lutherin suhde sotaan oli oikeutetun sodan opin muovaama. Uskonsodat Luther rajasi epäoikeudenmukaisiksi ja mahdottomiksi. Yhtyen Augustinukseen ja Tuomaaseen hän korosti esivallan merkitystä ja asemaa yhteiskunnallisen rauhan ja järjestyksen säilymisessä.

Periaatetasolla Lutherin yleinen ohje oli, että mikäli tietää, että aiottu sota ei ole oikeutettu, on enemmän pelättävä Jumalaa kuin ihmistä ja pysyttädyttävä sodan ulkopuolella. Mikäli on asiasta epävarma, on parasta totella ruhtinasta, uskoa asia parhain päin ja rakkauden tähden seurata häntä.⁷⁷ On hyvä huomata, että vaikka Luther näkee sodan mahdollisuutena ja hallitsijan valtaan kuuluvana oikeutena ja velvollisuutena, hän samalla on kriittinen hallitsijan toimia kohtaan. Esimerkiksi talonpoikaissotaa koskeissa kirjoituksissaan hän perää oikeudenmukaisuutta hallitsijoiden toimissa. “Jos teitä, hyvät herrat, nyt vielä sopii neuvoa, niin antakaa, Jumalan tähden, vähän periksi vihallenne. Heinäkuorma väistää juopunutta miestä, kuinka paljon enemmän teidän tulee luopua raivoamasta ja härkäpäistä hirmuvaltaa harjoittamasta...”⁷⁸ Lutherin ajattelussa miekka on sidottu oikeudenmukaisuuteen. Hallitsija saa tukensa vain kun hänen toimiensa vaikutin on rauhan, turvallisuuden ja oikeudenmukaisuuden turvaaminen. Vääryyttä harjoittavaa hallitsijaa kohtaan ei kirkko kuitenkaan käy aseina vaan sanan voimalla.

Luterilaista ajattelua muovanneen muotonsa kysymys sai Augsburgin tunnustuksessa jossa todetaan⁷⁹:

⁷⁵ Luther 1959 III, 108 (Voivatko sotilaatkin kuulua autuaalliseen säätyyn?).

⁷⁶ Yeago 2001, 404-406. Tässä Yeagon näkemyksessä, jonka hän kirjoitti Yhdysvaltoihin syyskuussa 2001 tehtyjen terrori-iskujen jälkeen, on voimakas poliittinenkin viesti oman maansa hallitukselle.

⁷⁷ Vikström 1968, 14.

⁷⁸ Luther 1959 III, 146 (Ruhtinaille ja herroille).

⁷⁹ Augsburgin tunnustus 1980.

Yhteiskunnallisen elämän asioissa seurakuntamme opettavat, että yhteiskunnan lailliset järjestykset ovat Jumalan hyviä tekoja ja että kristityillä on lupa astua esivallan virkoihin, toimia tuomareina... käydä oikeudenmukaisia sotia, suorittaa asepalvelusta... (Augsburgin tunnustus XVI)

Toinen keskeisistä reformaattoreista, eli Jean Calvin, opetti oikeutetusta sodasta pitkälle samoin kuin Luther. Kuitenkin vaikka Calvin Lutherin tavoin korosti kuuliaisuutta esivallalle, hän myös korosti kansan itsensä valitsemien edustajien merkitystä mahdollisen tyrannimaisen esivallan vastustajana. Teokraattisen valtionäkemyksensä pohjalta Calvin näki Lutherista poiketen esivallan toimissa myös korkeampia päämääriä kuin vain maallisen rauhan säilyttämisen.⁸⁰ Samoin Lutherista poiketen Calvin satoi maallisen ja hengellisen hallinnan yhteen, kuten Preston Calvinin ajattelusta toteaa: "Jumalan valtakunta sisältyy osittain siihen yhteiskuntaan, jossa hallitsijat tunnustavat Jumalan suvereniteetin, ja kirkon tulisi olla merkittävässä asemassa tuossa yhteiskunnassa."⁸¹

Yhteiskunnallisen ajattelun perusteissa Luther ja Calvin olivat lähellä toisiaan. Molempia yhdisti deontologinen lähtökohta, jonka mukaan ihmisen tehtävä on noudattaa Jumalan antamia käskyjä joiden kautta tulee ilmi se, mikä on oikeaa ja väärää. Yhteistä oli myös näkemys siitä, että ihminen ei luonnostaan, syntiinlankeemuksen seurauksena, pyri elämään oikean tavoitteen mukaan, vaan hänen päämääränsä on itsekäs, omaa etua tavoitteleva.

Calvinin ero Lutheriin tulee esiin näkemyksessä maallisen ja hengellisen hallinnan suhteesta sekä luomakunnan asemasta ja suhteesta Jumalaan. Calvin katsoi, että Jumala ei toimi luomakunnan välityksellä, vaan suoraan Pyhän Hengen vaikutuksessa ihmisieluun. Jumalaa ei voi ajatella luodun todellisuuden sisälle, koska äärellinen ei voi pitää sisällään ääretöntä. Tästä seuraa Calvinin jälkeisen reformoidun ajattelun näkemys, että koska Jumala ei toimi luomakunnan kautta, ei luomakunta voi olla Jumalan lahjoittavan rakkauden välikapale. Jumalan toiminta on Pyhän Hengen vaikuttamaa muutosta ihmisessä ja tämän muutoksen tulee näkyä myös yhteiskunnallisissa instituutioissa, jotta ne toimisivat oikeudenmukaisesti. Tässä reformoitu teologia eroaa selkeästi luterilaisesta katsoessaan, että oikeidenmukaisen yhteiskunnan luominen ja turvaaminen on yksityisen kristityn asia kun taas luterilaisuus puhuu maallisen regimentin vastuusta.

Calvinin kuoleman jälkeen reformoidun kirkon piirissä kysymys sodan mahdollisuudesta sai uusia piirteitä kun esiin nousi ajatus uskonsodasta. Lutherille ja luterilaisuudelle ajatus sodasta uskon edistäjänä oli vieras näkemys. Kalvinilaisuuden mukaan uskonveljillä oli oikeus puolustaa aseina uskoa ja tukea aseellista kapinaa. Näin heille muodostui käsitys pyhästä sodasta.⁸²

⁸⁰ Christensen-Göransson / 2 1974; 198-209; Raunio 1999b, 119-121.

⁸¹ Preston 2000, 296.

⁸² Pirinen 1970, 75-76.

Kysymys oikeutetusta sodasta jatkui myös seuraavien vuosisatojen aikana. Muun muassa O'Donovan puhuu 1600-luvun "modernista moraalitieteestä", jossa sota ja sen menetelmät voitiin nähdä hallituksen laillisiksi toimiksi. Tätä ajattelua hänen mukaansa tuki yhtäältä luonnonoikeudellinen ajattelu ja toisaalta positiivinen kansainvälinen laki. 1700-luvun keskustelun O'Donovan jakaa kahteen vaiheeseen eli naturalistiseen ja konstitutionaaliseen. Ensin mainitun linjan edustajiin kuului muun muassa John Locke, jonka ajattelussa luonnontila ymmärrettiin rauhanomaiseksi tilaksi, jota siviiliyhteisöjen luonnolliset lait hallitsivat ja velvoittivat yhteistyöhön. Sotaa pidettiin oikeutettuna vain puolustustarkoituksessa eli se rajasi hyökkäyssodan mahdollisuuden. Konstitutionaalisen linjan O'Donovan katsoo syntyneen skeptisempien filosofioiden pohjalta ja sen keskeiseksi ajattelijaksi hän nimeää Immanuel Kantin. Edellisestä poiketen Kant ymmärsi luonnontilan sotatilaksi, johon ei voida soveltaa oikeusperiaatteita. Kant korosti sopimusten ja sitoutumisen keskeytymättä ja sanoi, että ihmisen pääasiallinen velvollisuus kansainvälisissä asioissa on luoda ihmisten välille laillisia ja luontaisia, vapaaehtoisuuteen perustuvia siteitä. Sodan Kant satoi näihin sopimuksiin ja sitoumuksiin ja katsoi, että puhe puolustussodasta on epämääräinen ja siksi moraalisesti merkityksetön. Kansojen välistä kanssakäymistä ja sotia säätelevät edellä mainitut sopimukset.⁸³

1800-luvun kehitys toi mukanaan uuden näkökulman. Puhuttiin tapahtumien salatusta tarkoituksesta - katselmuksesta jonka puitteissa sodankin voitiin katsoa edistävän pyrkimystä pysyvään rauhaan. Edelleen oikeutetun sodan syiden kirjo laajeni pyrkimykseen kehittää sivilisaatiota tai kansakunnan moraalin puhtautta. Samoin katsottiin, että katselmusajatus teki sodista "arvokkaita, se esti turvautumasta syyttä sotaan, ja se usein valmistaa kansainvälisen oikeuden tilaan, keinoihin joiden avulla kansainvälisen oikeuden tarve tulisi polttavammaksi."⁸⁴

Kirkon oikeutettua sotaa tukevien valtavirtojen rinnalla on esiintynyt myöhemmin kristillisiä ryhmiä, jotka jättäytyivät yhteiskuntaelämän ulkopuolelle ja aivan erityisesti kieltäytyivät kaikesta kanssakäymisestä sodankäynnin kanssa. Näitä kirkkoja kutsutaan perinteisesti rauhankirkoiksi. Tähän joukkoon kuuluvat esimerkiksi Mennoniitit, Böömin veljesseurakunta (Unitas fratrum) ja kveekarit (Society of Friends).⁸⁵ Keskeisin näitä ryhmiä yhdistävä tekijä on, että ne ilmoittivat pitäytyvänsä tiukasti vuorisaarnan etiikassa ja sen pohjalta pidättäytyvänsä kaikesta aseellisesta toiminnasta. Tämä pidättäytymisen vaatimus koski kuitenkin vain uskovia eli noiden ryhmien jäseniä. Valtiolla on heidän mukaansa oikeus ja velvollisuus tarvittaessa puolustaa järjestystä aseain. Arvioidessaan yhteiskuntaetiikan asemaa

⁸³ O'Donovan 2000, 764.

⁸⁴ O'Donovan 2000, 765.

⁸⁵ Pirinen 1970, 77-81; Ks. myös Sinnemäki 1986, 61-74.

Stanley Hauerwas näkee rauhankirkkojen ajattelussa eron niin protestanttiseen kuin katoliseen teologiaan. Hänen mielestään protestanttiselle ja katoliselle teologialle etiikka on vain yksi osa systemaattista teologiaa. Hän pitää ongelmana eettisen ajattelun sitomista yleiseen luonnonlain vaikutukseen ihmisten toiminnassa. Kristityille ajattelun lähtökohtana ei Hauerwasin mukaan tule olla muu kuin Raamattu ja teologiassa etiikan tulee olla koko teologian lähtökohta.⁸⁶

Tyypillistä rauhankirkoille on, että ne korostavat rauhan lähtökohtana olevaa yksilön muutosta. Vuorisarnan etiikan tulee johtaa kristittyjen ajattelua. Nämä ryhmät vetäytyvät itse syrjään maailmasta ja jättävät aseenkäytön muille. Tällä esimerkillään he toivovat olevan vaikutusta muihin ihmisiin ja sitä kautta koko yhteiskuntaan. Pääsääntöisesti rauhankirkkoihin kuuluvat eivät ota osaa yhteiskunnan asioiden hoitoon. Ainoan merkittävän poikkeuksen muodostavat kveekarit.

Merkittävimmäksi saavutukseksi rauhankirkkojen työssä tämän työn problematiikan kannalta on nähty, että yksilölle on joissain maissa myönnetty uskonnollisen vakaumuksensa nojalla oikeus kieltäytyä asepalveluksesta.⁸⁷

2.5. Kirkkojen yhteyspyrkimykset ja kysymys sodasta

Kansallisuusaatteen nousu sekä kolonialismin eteneminen 1800-luvulla heikensivät perinteisen oikeutetun sodan opin pohjaa. Valtion etu ja poliittinen moraalit erotettiin yksilöetiikasta. Valtioon kiinteästi sidoksissa olevat kirkkokunnat tukivat kehitystä, ja samaan aikaan sotaa pidettiin historiallisena välttämättömyytenä.⁸⁸ Luterilaisuus liitti 1800-luvulla kansallisromanttisen ajattelun myötä luomisjärjestyksiin myös kansan ja rodun. Antti Raunio katsoo saksalaisen idealismin yhdistäneen ajattelussaan kansan ja rodun. Samoin hän katsoo ajatteluun kuuluneen näkemyksen sodasta kansan kehityksen välttämättömänä vaiheena, minkä hän katsoo johtaneen näkemykseen siitä, että sodan syttymiselle ei voi hakea eikä löytää syyllistä, koska se on keskeinen osa historiallista prosessia. Tämä ajattelumalli johti myöhemmin ristiriitaisiin tulkintoihin ensimmäisestä maailmansodasta. Toista suuntaa edustivat traditionaalista oikeutetun sodan oppia korostaneet. Saksalaiset pitivät tätä

⁸⁶ Hauerwas 1983, 54-64. Ks. myös Yoder 1987.

⁸⁷ Pirinen 1970, 77-81.

⁸⁸ Pirinen 1970, 82. Wilenius kritisoi tapahtunutta kehitystä väittäen kirkkojen toimineen sotatoimien siunaajana: "... myöhemmin tapahtui perustavampikin liittoutuminen maallisen vallan kanssa, kun syntyi varsinaisia valtionkirkkoja, jotka aina olivat valmiita siunaamaan aseita." Wilenius 1988, 30.

näkemyistä epäolennaisena ja katsoivat koko kysymystä oman, kansaa korostaneen ajattelunsa pohjalta.⁸⁹

Lähinnä humanistiselle ajattelulle perustuva ja Immanuel Kantin 1795 ilmestyneen kirjan "Zum ewigen Frieden" synnyttämä rauhanajatus ei saanut kirkoissa merkittävää jalansijaa. Rauhantyötä ei nähty perusteltuna erillisenä toiminnan muotona, ja näin se jäi kristillisissä piireissä lähinnä rauhankirkkojen ja muitten pienten ryhmien keskuuteen. 1800-luvun alkupuolella syntyi Amerikkaan ja Eurooppaan kristillisiä rauhanyhdistyksiä, joilla voidaan katsoa olevan kristillisesti määritelty peruslähtökohta toiminnalleen.

Ensimmäinen varsinainen kansainvälinen rauhankonferenssi pidettiin Lontoossa 1843, ja tällä kokouksella oli selkeästi kristillinen leima. Kokouksen yleistunnus oli: "Sota on soveltumaton Jeesuksen Kristuksen uskontoon." Kirkkokunnista mukana olivat vain kveekarit. Muutoin osanottajat edustivat lähinnä itseään. Lontoon kokouksessa olivat edustettuina ne, jotka kannattivat täydellistä pasifismia sekä ne, jotka hyväksyivät sodan puolustuksellisenä menetelmänä eli olivat perinteisen oikeutetun sodan opin linjoilla.

Lontoon kokous, kuten koko kristillinen rauhanliike aina 1800-luvun puoliväliin, oli etupäässä läntinen ilmiö. Eurooppaa ajatellen esimerkiksi Venäjällä oli joitain pieniä rauhanryhmiä, mutta siellä varsinaisesti rauhanajatus kulminoitui voimakkaimmin ja näkyvimmin Leo Tolstoihin, joka edusti totaalista pasifismia.⁹⁰ Huolimatta rauhanaatteen vähäisestä asemasta Venäjällä Tolstoin näkemykset siitä, että kristittyjen tulee harrastaa ehdotonta pasifismia, levisivät laajalle länsimaissa työväenliikkeessä ja itämaisessa ajattelussa. Tolstoilainen henki on sittemmin näkynyt muun muassa läntisen työväenliikkeen rauhan ja solidaarisuuden vaatimuksissa.⁹¹

1900-luvun alku liitti myös suuremmat kirkkokunnat työhön jännityksen poistamiseksi maailmasta. Ninan Koshy kuvaa vuosisadan alun ja erityisesti ensimmäisen maailmansodan tilannetta todeten, että kristittyjen keskuudessa oli kasvanut vakaumus siitä, että kansainvälinen yhteistyö on osa kirkkojen missiota. Sodan uhan edessä katsottiin, että tulevaisuutta ei voi jättää yksin poliitikkojen käsiin. Kirkkojen tehtävä nähtiin universaalina ja vastuullisuutta korostavana yhteydenluojana.⁹²

Euroopassa rauhanasia ei 1900-luvun alkupuolella kuitenkaan tullut kaikkien kristittyjen asiaksi, vaan se sai eniten vastakaikua niissä piireissä, jotka olivat taipuvaisia kristilliseen

⁸⁹ Raunio 1999a, 74-76.

⁹⁰ Pirinen 1970, 81-83.

⁹¹ O'Donovan 2000, 765.

⁹² "Churches and their leaders were seen as responsible for applying Christian principles and insights to international relations and promoting mutual understanding between nations..." Koshy 1994, 7.

sosialismiin,⁹³ eli samoihin piireihin, joiden tavoitteena oli vallinneen yhteiskuntajärjestyksen muuttaminen.

Haagissa vuonna 1907 pidetyn rauhankonferenssin yksi keskeisistä tavoitteista oli Englannin ja Saksan kirkkojen yhteyden synnyttäminen ja lujittaminen. Hankkeen tärkein vaikuttaja oli englantilainen kveekari J. Allen Baker. Hän teki aloitteen kirkkojen rauhankonferenssista.

Ensimmäisenä esitetyn kirkkojen rauhankonferenssin toteuttivat Amerikan protestantit, jotka perustivat vuonna 1908 liittoneuvoston (Federal Council). Sen yhtenä ohjelmana oli työ rauhan puolesta. Edelleen Yhdysvalloissa syntyi vuonna 1908 Amerikan kirkkojen neuvosto (Federal Council of the Churches of Christ in America, vuoden 1950 jälkeen nimi on National Council of the Churches of Christ in the U.S.A.), joka otti ohjelmaansa työn rauhan edistämiseksi. Vuonna 1914 perustettiin edelleen Yhdysvalloissa Kirkollinen rauhanliitto (Church Peace Union), johon kuului protestantteja, katolilaisia ja juutalaisia.

Euroopassa katolilaiset perustivat vuonna 1911 Katolilaisten kansainvälisen rauhanliiton (La ligue internationale des catholiques pour la paix). Tämän liiton tavoitteena oli järjestää katolinen rauhankonferenssi Liègessä vuonna 1914. Samaan aikaan Sveitsin evankelisten kirkkojen keskuudessa oli herännyt ajatus kristillisen rauhanfoorumien järjestämisestä.⁹⁴ Kaikki nämä irralliset pyrkimykset johtivat eri maiden kirkkojen yhteiseen rauhankonferenssiin, joka pidettiin Saksassa Konstanzin kaupungissa vuonna 1914.⁹⁵

Kirkkojen aktivoituminen ekumeeniseen toimintaan oli muutoinkin lisääntynyt 1900-luvun alkuvuosina. Yksi tärkeimmistä tapahtumista on vuonna 1910 pidetty Edinburghin maailmanlähetyksen konferenssi, jonka puheenjohtajana toimi J. R. Mott ja sihteerinä J. H. Oldham. Sen vaikutus ekumeenisen yhteiskuntaeettisen ajattelun myöhempään vaikutukseen oli merkittävä. Muun muassa Abrecht toteaa, että Edinburghin kokous oli ensimmäinen ekumeeninen pyrkimys muotoilla sellainen kristillinen yhteiskuntaeettinen toimintamalli, joka olisi relevantti Afrikan ja Aasian taloudellisissa ja sosiaalisissa muutoksissa.⁹⁶ Kokoukseen osallistui anglikaaneja, protestantteja ja ortodokseja, mutta katolinen kirkko ei katsonut voivansa olla mukana. Perintö, jonka Edinburghin kokous jätti, olivat ekumeeniset järjestöt (mm. Life and Work sekä Faith and Order), joiden merkitys kirkkojen välisen toiminnan muotoutumisessa on ollut keskeinen.⁹⁷

⁹³ Pirinen 1970, 84.

⁹⁴ Kristillisen rauhanliikkeen historiasta ks. esim. Reuver 1988.

⁹⁵ Teinonen 1960, 20-21.

⁹⁶ Abrecht 1961, 32.

⁹⁷ Ks. esim. Yarnold 2000, 119.

Samaan aikaan kun Konstanzin kokousta valmisteltiin, maailmantilanne muuttui merkittävästi. Kokouksen alkaessa elokuun alussa 1914 ensimmäinen maailmansota oli puhjennut. Tilanne heijastui huomattavasti odotettua vähempänä osallistujamääränä. Suunniteltu ohjelma jouduttiin muuttamaan, ja kokous jäi yksipäiväiseksi.

Kokous vetosi sähkeitse maailman johtajiin rauhan saavuttamiseksi. Aikaansaadussa päätöksessä todettiin, että kirkkojen velvollisuuksiin kuului ystävällisten kansainvälisten suhteiden edistäminen. Tämän päämäärän toteuttamiseksi oli eri maihin perustettava kansallisia komiteoita. Kokous päätti perustaa keskusjärjestön, jonka toiminnan muotoilu ja käytännön tehtävien järjestely annettiin erityiselle kansainväliselle komitealle.

Bernissä 1915 pitämässään kokouksessa kyseinen komitea antoi järjestölle nimen "Kirkollinen kansainvälisen ystävyuden edistämisen maailmanliitto" (World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches).⁹⁸ Käynnissä ollut sota vaikutti liikkeen toiminnan kehittymiseen siten, että vain puolueettomat maat saattoivat vapaasti toimia siinä. Näin tapahtui myös Upsalassa vuonna 1917 arkkipiispa Nathan Söderblomin aloitteesta pidetyssä kirkollisessa rauhankonferenssissa.

Upsalan kokouksen yksi keskeisistä viesteistä oli, että kirkon oikeus ja velvollisuus on valaista evankeliumilla kaikkia inhimillisen elämän piirejä. Samalla kokous korosti sitä, että sota ja kristillinen usko ovat sovittamattomassa ristiriidassa keskenään. Kirkkojen on kaikkialla työskenneltävä sodan ja sen syiden poistamiseksi maailmasta.⁹⁹ Upsalan julistuksessa uskon ja sodan yhteen sovittamattomasta ristiriidasta on löydettävissä sama jännite, mikä tulee myöhemmin esiin KMN:n kannanotoissa. Jyrkästi tulkiten julkilausuma kieltää sodan totaalisesti. Toisaalta siinä kuitenkin jää ovi avoimeksi sodalle äärimmäisenä keinona.

Upsalan kokouksen kuihtumisesta huolimatta Söderblom jatkoi työtään. Hänen työnsä seurauksena ryhdyttiin entistä laajemminkin pohtimaan ekumeenisen organisaation luomista kirkkojen väliseksi yhteistyöelimeksi myös kriisiaikoina.

Kristilliselle rauhanliikkeelle ja kirkkojen piirissä orastaneelle rauhanajattelulle ensimmäinen maailmansota oli monessa mielessä takaisku. Universaalisuus joutui kansallisaatteen¹⁰⁰ syrjäyttämäksi. Syntyi käsite kansallisesta turvallisuudesta. Lojaaleina omille hallitsijoilleen sotaa käyvien maiden kirkot julistivat oman valtionsa asian oikeaksi ja tukivat

⁹⁸ Teinonen 1960, 21 - 22; Orastavia ekumeenisia pyrkimyksiä ja toimintaa ja I maailmansodan vaikutuksia erityisesti ekumeenisen opiskelijaliikkeen näkökulmasta valottaa Risto Lehtonen kirjassaan *Story of a Storm*. Lehtonen 1998, 9-14.

⁹⁹ Teinonen 1960, 22 - 23.

¹⁰⁰ Käkönen kuvaa yhteiskunnallista kehitystä kohti suvereenien valtioiden toimintaa seuraavasti. "Valtioiden kehittyessä keskeisiksi politiikan foorumeiksi ja suvereeniksi toimijoiksi valtiot keskittivät väkivallan itselleen. Sisäisesti väkivallan käyttö monopolisoitiin oikeuslaitokselle...Ulkoinen väkivalta monopolisoitiin kansallisille armeijoille..." Käkönen 1995, 92.

maansa sotapolitiikkaa.¹⁰¹ Tilanteessa oli havaittavissa nationalismia ja siihen sidottua kansalliskirkkoajattelua, joka näkyi lähes kaikkien kristillisten kirkkojen piirissä.¹⁰² Ensimmäisen maailmansodan aikana ilmeni myös kristillisten radikaalipasifistien toimintaa. Heidän ratkaisunsa oli selkeästi kirkkojen valtavirrasta poikkeava. Toiminnassaan he kieltäytyivät kaikesta asepalvelusta.

Vaikka maailmansota oli vienyt kirkkoja valtioitten välityksellä vastakkainasetteluun, ne löysivät rauhan tultua toisensa sangen nopeasti. Tuossa tilanteessa kirkot eri maissa ymmärsivät, kuten Ans J. van der Bent toteaa, että ne eivät enää voineet vaikuttaa yhteiskunnassa pelkästään olemalla olemassa. Voidakseen vaikuttaa kirkkojen oli organisoiduttava entistä selkeämmin. Kirkkojen oli toiminnassaan korostettava universaalisuuttaan. Näin toimien niillä olisi mahdollisuus yhtenäisenä tuoda esiin kirkkojen näkemys maailmantilanteisiin¹⁰³ ja toimia esimerkkinä yhteiselon mahdollisuudesta.¹⁰⁴

Merkittäväksi uudessa sodanjälkeisessä tilanteessa tuli se, että suuret valtakirkotkin pääsivät syntyneiden ekumeenisten yhteyksien kautta kosketuksiin kristillisen rauhanajattelun kanssa. Kristillisen rauhantyön ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden vaatimusten keskeiseksi toiminnan organisaatioksi muodostui sittemmin Söderblomin myötävaikutuksesta syntynyt Life and Work -liike. Liikkeen ensimmäinen kokous pidettiin Tukholmassa vuonna 1925. Tämä liike yhdessä muun ekumeenisen liikkeen kanssa etsi muuttuneessa tilanteessa tietä vastuulliseen maailmaan ja yhteiskuntaan. Ninan Koshy kuvaa Tukholman kokousta uuden ekumeenisen sosiaalisen ajattelun lähtökohdaksi, joka vaikutti pitkälle tulevana vuosikymmeninä.¹⁰⁵ Paul Bock kuvaa Tukholman kokousta kulminaatiopisteeksi ja siihenastisen ekumeenisen toiminnan lopputulemaksi, mutta myös ekumeenista yhteiskuntaetiikkaa koskevien kokousten alkuunpanijaksi.¹⁰⁶

¹⁰¹ Pirinen 1970, 85.

¹⁰² Toiviainen kuvaa tilannetta seuraavasti: "Sotaa käyvien maiden kirkot tempautuivat enimmäkseen mukaan kansalliseen sotainnostukseen. Ensimmäisinä keskinäisten syytelyjen tielle astuivat saksalaiset kirkonjohtajat julkilausumassaan *Aufruf an die evangelischen Christen im Ausland* elokuussa 1914. Tunnettu saksalainen käytännöllisen teologian edustaja Martin Schian (1868-1944) totesi v. 1918 selvityksessään maansa seurakuntien toiminnasta sodan aikana, että näiden sydämenasiana on ollut isänmaallisen mielialan hoito. Tosin oli kuulunut yksityisiä ääniä, joiden mukaan kirkon olisi pyrittävä puolueettomuuteen suhteessa valtioon, mutta näillä ei Jumalan kiitos ollut menestystä." Toiviainen 1972a, 42.

¹⁰³ van der Bent 1986, 1.

¹⁰⁴ Varhaisten ekumeenisten järjestöjen synnyn on tiivistetysti koennut Saarinen kirjassaan *Johdatus ekumeniikkaan*. 1994, 69-72.

¹⁰⁵ Koshy 1994, 32.

¹⁰⁶ Bock 1974, 30.

Kuten Risto Saarinen toteaa, Tukholman kokouksessa käytyä sosiaalieettistä keskustelua sävytti yhtäältä amerikkalaisperäinen sosiaalisen evankeliumin (social gospel)¹⁰⁷ malli, ja toisaalla barthilaisuuden muotoja sisältänyt Jumalan valtakunnan etiikkaa korostanut ajattelu. Myös Bock näkee Tukholman kokouksessa ja sitä edeltäneessä keskustelussa saman kaksijakoisen taustan kuin Saarinen. Sosiaalisen evankeliumin kannattajien Bock sanoo toimineen lähinnä taloudellisten kysymysten parissa. Edistyksellisenä hän pitää tämän ajattelun kritiikkiä esimerkiksi lapsityövoiman käyttöön, huonoihin työolosuhteisiin tai taloudelliseen epäoikeudenmukaisuuteen.¹⁰⁸ Saarinen toteaa sosiaalisen evankeliumin edustajien korostaneen erityisesti ihmisen työtä Jumalan valtakunnan tulemisessa. Tämä ajattelu, jota voidaan pitää ekumeenisen liikehdinnän ensimmäisenä sosiaalieettisen ajattelun periaatteena, kohtasi kuitenkin kokouksessa kritiikkiä. Tullessa 1930-luvulle se joutui väistymään ekumeenisen liikkeen piirissä.¹⁰⁹

Vaikka Tukholman kokouksen vaikutukset ekumeenisen liikkeen sosiaaliseen ajatteluun ovat kiistattomat, pitää Bock vieläkin merkityksellisempänä samaan problematiikkaan liittyviä tutkimuksia, joita teki muun muassa Universal Christian Council for Life and Work. Näiden tutkimusten yhtenä keskeisenä tavoitteena oli luoda kirkkojen välistä yhteyttä myös yhteiskuntaeettisen ajattelun puitteissa.¹¹⁰

Life and Work -liikettä ekumeenisen toiminnan ilmentymänä Koshy kuvaa käsitteellä “transconfessional” (“tunnustuskuntien rajat ylittävä”) ja korostaa liikkeen yhteyttä luovaa merkitystä. Olemassaolollaan Life and Work -liike osoitti kirkon universaalisuuden ja ylikansallisen luonteen. Kirkko ei voinut jäädä vain yhden kansallisuuden omaisuudeksi.¹¹¹ Liikkeen alkuaikojen kehitys oli hyvin optimistinen ajateltaessa kirkon kykyä muuttaa maailmaa. Kirkko ja kristityt nähtiin monissa kannanotoissa voimakkaimpana rauhaa ja oikeudenmukaisuutta luovana yhteisönä. Kannanotoissa jopa katsottiin, että vain kristillisen kirkon luomalle pohjalle voidaan rakentaa kestävä ylikansallinen tulevaisuus.¹¹²

¹⁰⁷ Sosiaalisen evankeliumin ajatus oli, että kristillisen kirkon tehtävä on tuoda yksittäiselle ihmiselle sanoma Kristuksesta ja luoda kristillinen yhteiskunta, jossa kaikki ihmiset kasvavat kohti täyttä henkistä kypsyyttä. Evankeliumilla oli sanoma sekä ihmiselle että yhteiskunnalle. Ks. esim. Abrecht 1961, 35-36.

¹⁰⁸ Bock 1974, 53.

¹⁰⁹ Saarinen 1994, 203-204.

¹¹⁰ Bock 1974, 54.

¹¹¹ Koshy 1994, 8.

¹¹² “... only Christians as members of the *Una Sancta* understand the deep foundations of a legal order which can extend beyond the limits of the national communities. Only on the basis of the *Una Sancta* can a supranational ethos be build up.” Koshy 1994, 9; Ks. myös Bock 1974, 54-55.

Oxfordissa Englannissa vuonna 1937 pidetty Life and Work -liikkeen kokous muodostui yhdeksi 1900-luvun ensimmäisten vuosikymmenien merkittävimmistä tapahtumista.¹¹³ Bock kuvaa kokousta tapahtumaksi, jossa ekumeenisen toiminnan sosiaalisen ajattelun pohja ja tietoisuus kirkon tehtävästä yhteiskunnassa ymmärrettiin entistä kirikkaammin. Yhteiskunnallinen kehitys oli johtanut tähän ymmärrykseen. Maailma ei muuttunut kuten oli optimistisesti ajateltu. Diktatoriset piirteet korostuivat muun muassa Saksan ja Italian johdossa. Vastakkainasettelu kasvoi. Bock nostaa esiin Karl Barthin ja Emil Brunnerin kritiikin harrastettua teologiaa kohtaan ja heidän haasteensa Kristuksen herruuden mahdollisuudesta perinteisessä teologisessa ajattelussa.¹¹⁴

Rusama kuvaa ekumeenisen toiminnan pitkäaikaisen vaikuttajan George Bellin näkemyksiä tultaessa kohti Oxfordin kokousta. Bell korosti yhteiskunnallisten suhteitten ja ennen muuta aseellisten konfliktien moraalista luonnetta. Esimerkkinä hän kuvasi ensimmäisen maailmansodan jälkimaininkeja. Bellin mukaan Saksaa oli kohdeltu väärin Versaillesin rauhansopimuksessa, ja se oli ollut vaikuttamassa Saksan poliittiseen kehitykseen kohti diktatorisia piirteitä. Tällainen toista valtiota ja sen kansalaisia alistava toiminta oli omiaan jättämään revanssihalun, mikä ilmaantui voimapolitiikan esiinmarssina kuumeisen ja kontrolloimattoman asevarustelun myötä. Maailma rakentui aseellisen voiman ja pelon varaan.¹¹⁵

Oxfordin kokouksessa pyrittiin Bockin mukaan ekumeenisen ajattelun uudeksi sosiaalieettisen toiminnan perusperiaatteiksi tuomaan niin sanottua väliaksiomien mallia.¹¹⁶ Saarinen kuvaa tätä J. H. Oldhamin esiin nostamaa mallia suuntaa-antavien periaatteiden ajatteluksi, jossa korostuu ratkaisujen kontekstuaalisuus. Teologisesti ajattelu pohjaa Saarisen mukaan Kristuksen herruutta ja kirkon profeetallista asemaa korostavaan lähtökohtaan. Tuolloisessa historiallisessa tilanteessa malli ei saavuttanut varauksetonta asemaa ja se väistyi keskustelusta. Myöhemmin mallia on Saarisen mukaan pidetty esimerkiksi vapautuksen teologian edeltäjänä.¹¹⁷

Carl-Henric Grenholm puhuu Oldhamin ajattelun ja väliaksiomien yhteydessä Oldhamin eettisistä lähtökohdista. Oldhamin ajattelu pohjaa puhtaasti teologiseen etiikkaan, joka ei sitoudu mihinkään inhimilliseen ajatukseen tai ideologiaan. Tällainen eettinen ajattelu ei ratkaise oikeaa tai väärää joidenkin ennakoita sovittujen sääntöjen kautta, vaan suhteessa

¹¹³ Ks. esim. Visser 't Hooft 1982, 43-47.

¹¹⁴ Bock 1974, 35-36.

¹¹⁵ Rusama 1986, 144-157.

¹¹⁶ Bock 1974, 38.

¹¹⁷ Saarinen 1994, 204; Vapautuksen teologian kehityksestä ks. esim. Huber 1980, 54-61 ja Escobar 2000, 857-864.

Jumalaa ja Hänen tahtonsa toteutumiseen. Ratkaisevaa ei siis ole seuraus vaan usko ja kuuliaisuus. Väliaksioomien mallissa on siis kyse kontekstuaalisuudesta, joissa kristillinen rakkauden laki löytää parhaan mahdollisen toiminnan muodon.¹¹⁸

W. A. Visser 't Hooftin mukaan Oldham katsoi ajatteluaan muotoillessaan, että kirkko eli liikaa itseään varten ja että teologit puhuivat asioista, joilla ei ollut kosketusta ihmisten arkeen. Oldham halusi saada "parhaat aivot" kirkon käyttöön kirkon sosiaalisen vastuun ja tehtävän määrittelemiseksi. Kirkon oli uudistuttava ja löydettävä paikkansa kriisien keskellä uudelleen. Tässä työssä Visser 't Hooft puhuu Oldhamin metodista, jossa oli neljä kohtaa. Kirkon on löydettävä ne ihmiset, jotka voivat auttaa kirkkoa ymmärtämään kriisien luonnetta. Heidän avullaan on löydettävä ne näkökulmat, joiden kautta kirkko voi toteuttaa todistajantehtävänsä maailmassa. Kirkon on paneuduttava näihin kysymyksiin ja luotava dialogi teologien ja tavallisen kansan välille. Dialogin tulokset on saatettava kirkoille tutkittavaksi ja mahdollisen toiminnan pohjaksi.¹¹⁹

Arvioidessaan Oxfordin näkemyksiä Paul Abrecht toteaa, että sen mukaan kristillistä sosiaalietiikkaa ei voida johtaa rakkauden kaksoiskäskystä eikä Jumalan valtakunnan statuksesta, koska ne ihmisen syntisyyden takia ovat ristiriidassa maailman kanssa. Koska Jumalan valtakunta on vasta tulossa, eikä se siis voi olla lähtökohtana, kristittyjen on etsittävä optimaalinen mahdollisuus toteuttaa rakkautta syntisessä maailmassa.¹²⁰

Paul Bock toteaa, että Oxfordin kokous ymmärsi ihmisen ja hänen syntisyytensä eikä luonut kuvaa utopistisesta yhteiskunnasta, vaan yhteiskunnasta, jossa voimaa käytetään oikeuden turvaamiseksi. Esimerkkinä hän nostaa esiin amerikkalaisen presbyteerin Reinhold Niebuhrin, joka korostaa ihmisen lankeemukseen liittyvänä piirteenä taipumusta pahaan ja epäoikeudenmukaisuuteen. Jotta oikeus toteutuisi, tarvitaan valtiota, joka tarvittaessa voimakäytön kautta turvaa ihmisten välisen oikeudenmukaisuuden.¹²¹

Oxfordin kokouksen kanta sotaan ei ollut selkeä. Sodan katsottiin olevan synnin ruumiillistuma ajassa¹²². Kysymyksessä kristittyjen suhteesta sotaan Oxfordin kokouksessa esitettiin kolme erilaista tulkintaa. Perinteisten rauhankirkkojen linja edusti totaalista kieltäytymistä, kun taas oikeutetun sodan linja perinteen mukaan antoi tukensa valtiolle sen täyttäessä tehtävänsä. Kolmas linja edusti näkemystä, jonka mukaan sota on valtion asia,

¹¹⁸ Grenholm 1973, 42-45.

¹¹⁹ Visser 't Hooft 1985,4; Ekumeenisen toiminnan ja sosiaalisten kysymysten tausta ks. myös Abrecht 1970, 236-241.

¹²⁰ "... Christian finds himself under the necessity of discovering the best available means of checking human sinfulness and of increasing the possibilities and opportunities of love within a sinful world." Abrecht 1966, 158.

¹²¹ Bock 1974, 55-56.

¹²² Durnbough 1978, 34.

mutta valtion kutsuessa palvelukseen on kutsua noudatettava. Tässä linjauksessa ei jäänyt sijaa kutsun vastustamiseen.¹²³ Kokous totesi, että näistä erilaisista linjauksista huolimatta mikään niistä ei yksin edusta kristillistä näkemystä, vaan ne yhdessä ovat kuva kokonaisuudesta.¹²⁴

Arvioidessaan erityisesti rauhankirkkojen esiin tuomia teologisia perusteita sotaan, Ellingsen löytää selkeästi niitä kaikkia yhdistävän tekijän. Lähes kaikissa niiden julkilausumissa on toiminnan eli ehdottoman pasifismin perusteena joko kristologia tai evankeliumi. Ne eivät yhdy niiden suurten kirkkojen linjaan, jotka näkevät sodan oikeutuksen joko oikeutetun sodan opin kautta tai muutoin äärimmäisenä keinona rauhan ja oikeudenmukaisuuden saavuttamiseksi. Kun suuret kirkot korostavat luomisen teologiaa, pitävät rauhankirkot sitä kestävämmänä perusteena.¹²⁵

Koshy tiivistää Oxfordin annin toteamalla, että koska Jumala on oikeudenmukaisuuden lähde, valtiota ei tule nähdä lain lähteenä vaan sen toteutumisen takaajana, ei herrana vaan oikeudenmukaisuuden palvelijana.¹²⁶ Näin ymmärrettynä Oxfordin kokouksen voi katsoa korostaneen yhteiskunnallisen rakenteen merkitystä ja sen raamatullista palvelijaluonnetta. Yhteiskunta ei ole itseään varten, vaan se olemuksensa kautta toteuttaa Jumalan lain miekan tehtävää. Tässä Koshyn esittämässä tulkinnassa on nähtävissä sitoutuminen kirkon traditioon suhteessa valtioon ja hallitsijaan.

Edelleen voidaan todeta, että koska tämä "kirkkoa, yhteiskuntaa ja valtiota" tarkastellut kokous pidettiin Hitlerin Saksan uhkan varjostaessa Eurooppaa, ei ollut mitenkään yllättävää, että kirkot eivät voineet kannattaa esitettyjä vaatimuksia pasifistisesta vaihtoehdosta.¹²⁷ Sitä vastoin kokous korosti kunkin valtion suvereniteettia. Kirkkojen asemasta kokous totesi, että kirkon tulee olla kirkko ja todistaa olemassaolollaan Jumalan tahdon ja vallan primäärisyyttä kaikissa asioissa. Teinosen mukaan Oxfordin kokous muodostui suuntaa-antavaksi koko myöhemmälle, Life and Work -liikettä seuranneelle kehitykselle.¹²⁸

Organisatorisesti merkittävä oli kokouksen päätös esittää erityisen Kirkkojen maailmanneuvoston perustamisesta. Tehty esitys toteutui toisen maailmansodan jälkeen vuonna 1948. Kirkkojen kansainvälisten asiain komissio (CCIA), jonka erityinen rooli näkyy jo sen nimestä, oli perustettu kahta vuotta aiemmin eli vuonna 1946. Tämä liike toimi sittemmin tiiviissä yhteistyössä KMN:n kanssa mutta liittyi maailmanneuvoston jäsenyyteen

¹²³ Bock 1974, 92-93.

¹²⁴ Durnbough 1978, 36.

¹²⁵ Ellingsen 1993, 64-65.

¹²⁶ Koshy 1994, 33.

¹²⁷ Bock 1974, 94.

¹²⁸ Teinonen 1960, 29-30; Ks. myös Bock 1974, 55-59.

vasta 1961. Komission rooli maailmanneuvostossa oli määrittynyt siten, että sille oli delegoitu KMN:n kansainvälis-poliittiset suhteet ja se toimi osaltaan valmistelijana niille kannanotoille, jotka KMN tältä toimialalta julkaisi. Komission rooli on sen alusta asti nähty ulospäin avautuvana.¹²⁹ CCIA:n rooli profaaneissa kansainvälisissä organisaatioissa oli KMN:n toiminnan kannalta hyvin keskeinen. Erityisesti tämä näkyy suhteessa Yhdistyneisiin Kansakuntiin.¹³⁰

2.6. Uusia näkökulmia

Maailemanpoliittisen tilanteen muutokset sekä aivan erityisesti kolmekymmentäluku ja natsismin nousu johtivat teologisiin uudelleenarviointeihin. Pohdintaan nousivat entistä voimakkaammin kysymys sodasta ja erityisesti kristittyjen suhteesta valtioon ja esivaltaan. Kärjistyneimpänä kysymys asetettiin Saksassa, jossa Hitlerin hallinnon tavoitteena oli valjastaa kirkko natsivaltion tueksi.¹³¹ Saksassa käytiin kirkon sisällä kovaa teologista kädenväntöä, mikä johti Saksan protestanttien jakaantumiseen kahteen vastakkaiseen leiriin. Osa irtisanoutui Barmenin julistuksella natsivallan politiikasta.¹³² Tämä osa tunnetaan tunnustuskirkkona. Tunnustuskirkon teologeihin tai heidän ajatteluaan kehittäneisiin kuuluivat muun muassa Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller, Walter Künneth, Hans Lilje ja Karl Barth.

Toinen osapuoli, "saksalaiset kristityt" (Deutsche Christen), katsoi olevansa uskollinen regimenttiajattelulle ja antoi tukensa Hitlerin politiikalle. Se tulkitsi tilanteen voimakkaan kansallishengen pohjalta. Ajattelulle uskollisina he katsoivat, että tunnustuskirkko syrjäytti Jumalan lain irtisanoutuessaan natsivaltion tukemisesta.¹³³

Hitleriä tukevat protestantit pitäytyivät tiukasti jo 1800-luvun lopulla nousseen kansallisromantiikan hengen mukaisesti siinä, että myös kansa ja rotu ovat osa luomisjärjestystä. He katsoivat kristityn velvollisuudeksi tukea hallitsijaa ja hänen politiikkaansa. Lazareth kuvaa natsien luomaa pseudo-luterilaista tulkintaa niin kutsutuista

¹²⁹ CCIA:n olemusta roolia on Frederick Nolde artikkelissaan "Ecumenical Action in International Affairs". Nolde 1970, 261-285.

¹³⁰ Kirkkojen kansainvälisten asiain komission historiasta ja roolista ks. Saarinen 1994, 214-216.

¹³¹ Ks. mm. Murtorinne 1972; Murtorinne "Kansallisosialistien kirkkopoliitikka Saksassa 1933", Murtorinne 1973, 5-17 sekä Reijo Heinonen "Kirkot kolmannessa valtakunnassa", Heinonen 1985, 123-127.

¹³² Barmenin julistuksen synnystä ks. Heinonen 1988.

¹³³ Yhden kuvan Saksan tuon ajan kirkkostaistelusta saa Edwin Robertsonin kirjoittamasta Bonhoefferin elämäkerrasta. Robertson. 1987.

luomisjärjestyksistä, joiden avulla oikeutettiin natsihallinto eräänlaisena jumalallisena säätämiseksi.¹³⁴

Kuten Raunio toteaa, Saksan kirkkopolitiikan tapahtumat heijastuvat myöhemmin laajemminkin Keski-Euroopan protestantismien sosiaalieettiseen ajatteluun. Se pyrki, toisin kuin pohjoismainen protestantismi, etäännyttämään perinteisestä luonnollisen moraalilain korostamisesta.¹³⁵

Keskisen Euroopan tapahtumiin liittynyt teologinen keskustelu heijastui myös laajemmalle. Yksi uutta valtioajattelua edustanut teologi oli norjalainen piispa Eivind Berggrav. Berggravin mielestä ongelmaksi silloisessa kehityksessä muodostui se, että natsivaltion kaltainen totalitääriäinen valtio vaatii ehdotonta kuuliaisuutta ja tukea asioille, joiden perusteet sotivat kristillistä etiikkaa vastaan. Hänen näkemyksensä mukaan totalitääriäinen valtio asettaa itsensä jumalan asemaan vaatiessaan kritiikitöntä alamaisuutta. Tällainen ei sovi kristilliseen ajatteluun. Tässä tilanteessa on hänen mukaansa luterilaisuudessa arvioitava uudelleen suhdetta valtioon.¹³⁶ Sodan puhjettua Berggrav pyrki toimillaan edesauttamaan rauhan syntymistä. Hän vetosi sekä oman maansa hallitukseen että pohjoismaisiin kirkkoihin yhteisten toimien aikaansaamiseksi.¹³⁷

Kirkon ja valtion suhdetta käsitteli myös saksalainen piispa Otto Dibelius. Hän katsoi, että kirkon oli arvioitava uudestaan esivaltaoppiaan. Dibeliuksen tulkinnan mukaan modernissa yhteiskunnassa ei ole enää olemassa Uuden testamentin mukaista esivaltaa. Perinteinen esivalta-ajattelu on juuriltaan patriarkaalinen eikä sovi totalitääriäisen tai demokraattisenkaan valtion sisälle.

Dibeliuksen näkemykset saivat aikaan keskustelua luterilaisen kirkko-valtio -akselin sopivuudesta muuttuneeseen maailmaan. Kansallisvaltioiden synty ja kansalaisten vaikutusmahdollisuuksien lisääntyminen demokraattisen hallinnon myötä vaati käsitteiden ja ajattelun tarkentamista. Tämän keskustelun yksi ydinkohta oli kysymys siitä, miten kirkko kykenisi olemaan kirkko, eli miten se olisi ensisijaisesti uskollinen evankeliumille, mutta kuitenkin tuntisi vastuunsa yhteiskunnallisen elämän kysymyksissä.

Yksi keskeisiä taustavaikuttajia käydylle keskustelulle oli Karl Barth. Hän kritisoi luterilaisuutta ja katsoi luterilaisen sosiaalietiikan kärsineen vararikon. Barthin kritiikin ydin oli Lutherin ajattelun kaksijakoisuus. Ero lain ja evankeliumin, maallisen ja hengellisen, tai luomisen ja lunastuksen välillä oli hänen mukaansa johtanut teologian harhapoluille. Barth

¹³⁴ Lazareth 1966, 119-122.

¹³⁵ Raunio 1999a, 76-77.

¹³⁶ Toiviainen 1972a, 26-27; Tätä problematiikkaa ja samalla Berggravin kannanottoja on käsitelty myös Eino Murtorinne kirjassa "Risti hakaristin varjossa", 1972; Ks. myös Martikainen 1985, 11-16.

¹³⁷ Murtorinne 1981.

katsoi, että luterilaisuus oli Lutherin harhaan kiinnittyessään luonut itsessään pohjan uudelle saksalaiselle pakanuudelle.¹³⁸ Tästä maaperästä hän katsoo nousevan myös natsi-ideologian kirkko-valtio -ajattelun.

Barthin omassa kristosentrisessä ajattelussa koko luomakunta on Kristuksen alaisuudessa. Jeesus on kaiken Herra, ja samalla kaikki ihmiselämän osa-alueet kuuluvat tämän herruuden alle. Elämässä ei ole sijaa ihmisen omaehtoiselle eettisille ratkaisuille, vaan kaiken yllä on Jumalan tahto, joka on ilmaistu Pyhässä Raamatussa.¹³⁹ Tämä tahto tulee ihmisen eteen Kristuksessa ja evankeliumissa. Näin Kristuksen herruus ihmiseen on elämän ja toiminnan keskeinen lähtökohta, ja sen tulee olla myös yhteiskunnallisen uudistuksen keskeinen nimittäjä. Antti Raunio korostaa, että Barthin ajattelun perustana ei ole sen paremmin luomisjärjestyksen teologia kuin luonnollinen moraalilakikaan. Barthille lain ymmärtäminen on mahdollista vain evankeliumin avulla.¹⁴⁰ Raunion tavoin Hittinger toteaa, että Barth hylkää luonnollisen moraalilain ja katsoo, että sillä ei ole mitään arvoa edes puhtaasti teologisessa yhteydessä¹⁴¹. Barthin ajattelun taustalla on siis näkemys siitä, että Jumalasta voidaan tietään vain, jos Jumala ilmoittaa itsestään, ja vastaavasti ihmisen elämän kokonaisuuden merkitys voi tulla ymmärretyksi vain Jumalan ilmoituksen valossa. Tästä lähtökohdasta Barth johtaa sen, että elämän oikeaa ja väärää ei voi johtaa ihmisen kokemusmaailmasta, koska Jumalan tahtoa ei voida tietää kokemusmaailmasta käsin. Kaiken lähtökohta on Jumalan tahto ja hänen ilmoituksensa, tai kuten Kirjavainen toteaa puhuessaan “Barthin umpikujasta”

“Jumalan tahdon sisältöä ei voida tietää myöskään Raamatusta, koska sekin on vain alkuperäisen Sana-tapahtuman l. Kristus-tapahtuman tulkintaa. Koska Jumalan tahdon sisällöllä ei ole näin ollen Barthin mukaan mitään ulkopuolisia propositionaalisia kriteereitä, jää moraalisen tiedon perustaksi vain Jumalan Sanan aktuaalinen kuuleminen omassatunnossa.”

Tätä Kirjavainen pitää Barthin ajattelun ongelmakohtana, koska sen pohjalta ei ole löydettävissä minkäänlaisia yleisiä ja yhteisiä moraalisia kriteerejä, koska ratkaisu on aina sidottu sekä hetkeen että Jumalan sanan kohtaamiseen omassatunnossa.¹⁴²

¹³⁸ “It is possible for German pagan to use Lutheran doctrine of the authority of the state as a Christian justification for National Socialism, and it is possible for the German Christian to feel himself invited by the same doctrine to a recognition of National Socialism.” Lazareth 1966, 119-120.

¹³⁹ Toiviainen 1972a, 28-29.

¹⁴⁰ Raunio 1999b, 97-98; Barthin ajattelusta ks. myös Huovinen 1999a.

¹⁴¹ Hittinger 2000, 428.

¹⁴² Kirjavainen 1996, 33-37.

Myös Grenholm tarkastelee Barthin ajattelua suhteessa luonnollisen lain traditioon. Hänen mukaansa Barth lähtee liikkeelle ihmisen ja koko luomakunnan asemasta syntiinlankeemuksen seurauksena. Ihmiskuva, mikä ajatteluun sisältyy, erottaa sen luonnollisen lain traditiosta, jossa ihmisellä on luomisen pohjalta tunto elämän oikeasta ja väärästä. Barthille lankeemus merkitsi tuon tiedon häviämistä. Tämän takia Barth ei pidä mahdollisena, että ihminen voisi itsessään omata sellaisen “luonnollisen lain tunnon”, mikä ohjaisi häntä tuntemaan eron oikean ja väärän välillä. Näin Barth tekee eron puhtaan teologisen tai kristillisen etiikan ja “yleisen” yhteiskunnallisen etiikan välillä. Kristityille on olemassa vain ilmoitukseen perustuva kristillinen etiikka.¹⁴³

Toinen kirkon ja valtion suhteesta käytyyn keskusteluun vaikuttanut tekijä oli se kehitys, joka teki perinteisen corpus Christianum-ajattelun aikansa eläneeksi. Jo 300-luvulla alkanut kirkon ja valtion liitto oli aikanaan turvannut kirkolle elintilan, mutta samalla se oli johtanut kirkon tilanteeseen, jossa se saattoi joutua antamaan tukensa myös sellaisille ajatuksille tai toimille, jotka eivät olleet eduksi sille itselleen. Toiviainen katsoo, että luopuminen maallisen ja hengellisen vallan yhteydestä voi merkitä kirkolle mahdollisuutta löytää itsensä kirkkona.¹⁴⁴ Toiviaisen ajattelua voi tulkita niin, että liian tiivis yhteys johtaa näköalan kapenemiseen ja objektiivisuus voi hämärtyä mahdollisten intressien ristipaineessa. Toimiessaan yhteistyössä maallista valtaa pitävien kanssa kirkolla on houkutus sitoa itsensä universaalin oikeudenmukaisuuden sijasta ensisijaisesti valtaapitävien intresseihin.

Toisen maailmansodan jälkeisen kirkon ja valtion suhdetta sekä yhteiskuntaeettistä ajattelua koskevan keskustelun keskeiseksi nimittäjäksi lännessä muotoutui näkemys vastuullisesta yhteiskunnasta.¹⁴⁵ Jo ennen vastuullisen yhteiskunnan käsitteen muotoutumista Kirkkojen maailmanneuvoston Amsterdamin yleiskokouksessa 1948 oli ekumeenisen liikkeen parissa haettu ilmaisua, joka parhaiten kuvaisi kirkon vastuuta muuttuneessa yhteiskunnassa. Vaihtoehtoina olivat “vapaa yhteiskunta” (free society), “avoin yhteiskunta” (open society) ja “vapaa ja vastuullinen yhteiskunta” (free and responsible society). Näistä yhteiseksi muotoutui käsite “vastuullinen yhteiskunta” (responsible society).¹⁴⁶

Sosialistinen leiri, eli niin sanottu itäblokki, ei kuitenkaan antanut kirkkojensa kautta tukeaan uudelle ajattelulle. Marc Reuver kuvaa itäisen Euroopan tilannetta valtio- tai ideologiakeskeiseksi todellisuudeksi, jossa ei ollut tilaa kirkkojen tai pienten ryhmien itselliselle rauhantoiminnalle. Ideologisen näkemyksen mukaan sosialistinen valtio itsessään edusti rauhan tilaa, ja näkökulma tulevaisuuteen määrittyi tästä. Sosialismin eteneminen ja rauhan

¹⁴³ Grenholm 1973, 22-24.

¹⁴⁴ Toiviainen 1972a, 29-35.

¹⁴⁵ Käsitteen sisällöstä ja taustasta tarkemmin pääluvussa 2.

¹⁴⁶ van der Bent 1981, 49; 1995, 58-59; Ks. myös Besier et al. 1999, 48-49.

vakaus oli sidottu toisiinsa. “Mitä voimakkaammaksi sosialismi tulee, sitä taatumpi on rauha...”¹⁴⁷

Gerhard Besier kuvaa keskustelua ekumeenisen liikkeen tarpeesta, muodoista ja tulevaisuudesta erityisesti USA:ssa.¹⁴⁸ Hän liittää osaltaan Yhdysvalloissa esillä olleet ekumeeniset pyrkimykset maailmanpoliittiseen vastakkaisasetteluun sosialistisen ja kapitalistisen maailman välillä. Hän katsoo, että USA:n kannalta KMN:n synnyllä oli selkeästi myös poliittisia päämääriä, jonka takia valtion ylin johto oli aktiivinen. Päämääränä oli luoda rintama kommunismia ja sen laajentumista vastaan.¹⁴⁹

Käyty keskustelu ja tehdyt valmistelut johtivat siihen, että katsottiin olevan tarpeellista luoda organisoitu foorumi, jonka puitteissa oli mahdollista käydä keskustelua ja luoda yhteisiä linjauksia. Nämä olivat osa niistä odotuksista, jotka ohjasivat Amsterdamiin vuonna 1948 kokoontuneiden ekumeenisen liikkeen edustajien toimintaa ja johtivat Kirkkojen maailmanneuvoston syntyyn.

¹⁴⁷ Reuver 1988, 68.

¹⁴⁸ Besier et al. 1999.

¹⁴⁹ Besier et al. 1999, 248-259.

3. Vastuullinen yhteiskunta ja kysymys sodasta - Amsterdam 1948

3.1. Kirkot sodan jakaman maailman keskellä

Kirkkojen maailmanneuvoston synty ja ensimmäinen yleiskokous Amsterdamissa vuonna 1948 sijoittuvat aikaan, jolloin ihmiskunta oli juuri selvinnyt lyhyen ajan kuluessa toisesta koko maailmaa koetelleesta sodasta. Vuosisadan alun ekumeeniset yhteyspyrkimykset olivat joutuneet useaan kertaan vaikeuksiin kuluneen vuosisadan aikana.¹ Sodan ja sotien välinen aika, erityisesti Keski-Euroopassa, olivat merkinneet korostunutta valtiollista vastakkainasettelua. Osmo Apunen kuvaa toisen maailmansodan loppuvuosia ajaksi, jolloin valtioiden välillä käytiin neuvotteluja perinteiseen tapaan suurvaltojen välisinä etukysymyksinä. Vuotta 1947 Apunen pitää taitekohtana, jonka jälkeen keskustelua hallitsi ideologinen vastakkainasettelu, jossa etunäkökulman sijalle nousi arviointi kommunismin ja antikommunismin - Neuvostoliiton ja Yhdysvaltojen - johtamien blokkien toimista ja uhkista.² Tämä ei voinut olla myöskään heijastumatta kirkkojen yhteyspyrkimyksiin. Merkittävää oli kuitenkin, että poliittisen kärjistyneisyyden keskellä ajatus kirkkojen yhteisestä ekumeenisesta foorumista oli säilynyt, ja se myös toteutui Amsterdamiin järjestäytyneessä kokouksessa.

KMN:n ensimmäiseen yleiskokoukseen Amsterdamissa osallistui kaikkiaan 351 virallista edustajaa yhteensä 44 maan 147 kirkosta.³ Toisen maailmansodan päättymisestä oli kulunut vasta noin kolme vuotta, joten kokous pidettiin Euroopan jälleenrakennuksen keskellä, mutta samalla kasvavan poliittisen vastakkainasettelun, kylmän sodan, tunnelmissa.⁴ Viilentyneet suhteet kapitalistisen lännen ja kommunistisen itäisen Euroopan välillä heijastuivat keskusteluissa.

Kokouksen taustatilannetta kuvatessaan Ninan Koshy korostaa kirkkojen yhteyspyrkimysten ja yhteiskunnallisen tilanteen ongelmallisuutta. Samalla kun kirkot

¹ KMN:n synnyn taustoista ks. esim Visser 't Hooft 1982, 63-69, 86-93.

² Apunen 1998, 225-231.

³ Amsterdam 1948, 231-267.

⁴ Toisen maailmansodan jälkeistä yleistä keskustelua nimenomaan kylmän sodan näkökulmasta kuvaa Jouni Suistola kirjassaan "Kylmä sota paleltaa". Suistola 1994.

pyrkivät luomaan uutta yhteyttä ja rakentamaan siltoja sodan jakamien kirkkojen ja kansojen kesken, maailmalla oli käsissään valtavat sosiaaliset ja poliittiset ongelmat.⁵ Myös Frederick Nolde toteaa, että Amsterdamin kokouksessa poliittiset ja sotilaalliset kysymykset olivat osa kokouksen agendaa, ja ne tulivat olemaan vielä pitkään keskeisessä osassa tulevien KMN:n kokousten asialistalla.⁶

Amsterdamin kokouksessa toteutui jo vuosikymmeniä esillä ollut ajatus kirkkojen yhteisestä työskentelystä ekumeenian puitteissa.⁷ Tämä yhteys satoi Canterburyn arkkipiispan ja KMN:n perustamista valmistelleen työryhmän puheenjohtajan William Templen sanoin lähes kaikki kansakunnat ja ihmiset yhteen ja keskinäiseen rakkauteen. Sitä pidettiin asiana, joka väistämättä vaikutti kansojen väliseen tulevaisuuteen ja korosti erityisesti KMN:n roolia.⁸ Amsterdamin kokouksessa usko ekumeenisen liikkeen ja kirkkojen mahdollisuuksiin myös sodan ja rauhan kysymysten parissa oli vahva, kuten muun muassa Koshy toteaa. Yleiskokous näki eri maista tulevien kirkkojen yhteen tulon ja maailmanneuvoston perustamisen globaalien yhteyden “elävänä ilmentymänä”.⁹ Kokouksen ilmentämä, eri tunnustuskunnista ja erilaisista poliittisista konteksteista tulevien yhteys nähtiin todisteena mahdollisuudesta uuteen. Kirkkojen kannalta sen voi nähdä olleen ikään kuin poliittinen todistus, “political witness”, ympäröivälle yhteiskunnalle¹⁰.

Vaikka KMN syntyi ennen muuta eurooppalaisessa ja läntisessä maailmassa, syntyyn liittyvissä kannanotoissa on luettavissa usko kirkkojen yhteyden voimaan myös globaalisti.¹¹ Ekumeenisen toiminnan ensiaskeleissa kirkot olivat nähneet itsensä universaaliksi poliittisia ja ideologisia rajoja ylittäviksi toimijoiksi. Tässä kehityksessä ekumeenisen toiminnan muotoutuminen organisoituneeksi Kirkkojen maailmanneuvostoksi oli merkittävä askel. Tunnustuskuntien yli tapahtuva toiminnan (transconfessionalism) nähtiin voivan edesauttaa ylikansallisen (supranational) todellisuuden muotoutumisessa. Kirkko nähtiin mahdollisuutena oikeudenmukaisuuden ja rauhan tiellä, koska kirkon ei universaalina yhteisönä ajateltu olevan sidoksissa mihinkään poliittiseen tahoon.¹² Kirkon mahdollisuus

⁵ Koshy 1994, 6, 105.

⁶ Nolde 1970, 272-273.

⁷ Amsterdam 1948, 204-214.

⁸ Koshy 1994, 6-7.

⁹ Koshy 1994, 10.

¹⁰ Bock 1974, 100-101.

¹¹ Amsterdam 1948, 80-81.

¹² Amsterdam 1948, 81.

kätkeytyi siihen, että se universaalina toimijana osoitti yhteyden voiman omalla olemassaolollaan, uskomalla toiminnassaan siihen sanaan, jonka julistajaksi se oli lähetetty. Olemassaolossa ja sanassa, johon kirkon oleminen perustuu, tulee esiin se vastuullisuus, jota pidettiin toiminnan päämääränä.¹³ Näin ekumenia, ja erityisesti perustettu KMN, olivat konkreettinen muoto, jolla kirkot toisen maailmansodan jälkimainingeissa etsivät muotoa Jumalan työn ilmentämiseksi. Näkyvä ekumeeninen toiminta maailman vastakkainasettelun keskellä haluttiin nähdä viestinä rauhan ja yhteiselon mahdollisuudesta.

Muutamaa vuotta aiemmin päättynyt toinen maailmansota näkyi voimakkaasti erityisesti Euroopassa. Päättyneen sodan seurauksena maailma oli jakaantunut kahteen voimakkaaseen sotilasmahtiin ja samalla kahteen vastakkaiseen poliittiseen leiriin. Kapitalistinen länsi ja sosialistinen itä kohtasivat Euroopan maaperällä. Länsivaltojen suojeluun jäi ”vapaa Eurooppa” ja Neuvostoliitto otti kontrolliinsa rauhanneuvottelujen seurauksena sosialistiseen leiriin liitetyt keskisen ja itäisen Euroopan valtiot. Euroopan osalta sodan jälkeinen jako tapahtui sodan jälkeisten neuvottelujen tuloksena. Jaltan konferenssissa helmikuussa 1945 Winston Churchill, Franklin D. Roosevelt ja Josef Stalin muotoilivat tulevaa maailmanjärjestystä, johon osaltaan kuuluivat myös sotaan liittyneet oikeudenkäynnit. Saksan osalta se pidettiin Nürnbergissä elokuussa 1945 ja Japanin Tokiossa vuonna 1946.¹⁴

Tämä tosiasia antoi vaikuttavan taustan ensimmäiselle yleiskokoukselle.¹⁵ Poliittinen todellisuus synnytti vastakkainasettelun, jossa kirkkojen sitoutuminen universaalisuuteen tai kansallisvaltioon joutui koetukselle. Kylmä sota jakoi maailman. KMN:n puitteissa kirkot totesivat, että poliittisen vastakkainasettelun keskellä ne eivät voineet tuoda ratkaisua siihen keskusteluun, jota käytiin kommunistisen ja kapitalistisen maailman välillä. Niillä ei ollut mitään sellaista uutta poliittista ilmoitusta, joka olisi ratkaissut vastakkainasettelut. Sitä vastoin niillä oli luomiseen ja lunastukseen perustuva sanoma, joka edellytti yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta ja kaikkien ihmisten tasavertaisuutta. Kirkot eivät voi samaistua poliittisiin järjestelmiin, mutta niiden julistuksen ja toiminnan päämääränä on yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteutuminen ja se, että ihmiset voivat elää täysipainoista elämää sosiaalisten ja poliittisten muutosten keskellä.¹⁶

Merkittävää Amsterdamin kokouksessa oli myös, että sota seurauksineen oli syvällä ihmiskunnan mielessä. Varsinkin Euroopassa oli elävänä mielissä tuho, jonka sota oli tuonut. Tämä johti, kuten muun muassa Käsmann oikein näkee, siihen, että kirkot Amsterdamin

¹³ Amsterdam 1948, 81-82.

¹⁴ Apunen 1998, 219-220.

¹⁵ VieraGallo 1982, 3; Taustasta myös van der Bent 1986, 18; Kuvan ajan poliittisesta keskustelusta ja siinä ilmenneistä vastakkainasetteluista antaa Suistola kirjassa ”Kylmä sota paleltaa”. 1994.

¹⁶ Amsterdam 1948, 75-82.

kokouksessa joutuivat pohtimaan oman toimintansa vaikutuksia maailman tulevaisuutta rakennettaessa.¹⁷

Edellä kuvatut poliittiset ja yhteiskunnalliset ulottuvuudet ovat selkeästi havaittavissa KMN:n ensimmäisen yleiskokouksen ilmapiirissä ja sen antamisissa julkilausumissa. On myös ymmärrettävää, että yhdeksi keskeisistä teemoista käydyissä keskusteluissa nousi kysymys sodankäynnin mahdollisuudesta ja oikeutuksesta kansainvälisten ongelmien ratkaisuisa, sekä kysymys sodan kaikkinaisista tuhoista. Päähuomio käydyissä keskusteluissa oli sodan seurauksissa.¹⁸ Moderni sota on rajoittamatonta muodosta riippumatta. Sen kohteeksi joutuivat sekä sotivat joukot että siviilit. Sen seuraukset eivät enää olleet suhteessa saavutettuun mahdolliseen hyötyyn. Sodassa ei ollut löydettävissä lopullista voittajaa, vaan seurausten kautta kaikki olivat häviäjiä. Osin näiden tosiasioiden perusteella kokous periaatteellisessa mielessä tuomitsi sodan kriisien ratkaisijana.¹⁹ Tässä ajattelussa kokous liittyi perinteisen oikeutetun opin yhteen viimeisimmistä kriteereistä, jonka mukaan sodan päämäärän ja saavutusten tulee olla kokonaisuuden kannalta sodan aiheuttamia tuhoja merkittävimpiä.

Kokouksessa käydyin keskustelun pohjalta voidaan todeta, että osanottajilla oli olemassa periaatteellinen yhteisesti tulkittu peruslähtökohta. Sota nykymuodossaan edustaa ihmisyydelle vierasta voimaa ja se ei ole hyväksyttävissä tavaksi, jolla valtiot ratkovat keskinäisiä ristiriitojaan. Kristikunnan päämääränä tulee aina ja kaikkialla olla rauha ja oikeudenmukaisuus.

Samalla on kuitenkin hyvä havaita, että kokous ei hylännyt kokonaisvaltaisesti sotaa kriisien ratkaisuna. Kysymys kulmineoitui tässä tilanteessa nimenomaan termin "nykyaikainen" yhteyteen. Moderni sota ja tuhon rajoittamattomuus muodostuivat oikeudenmukaisuuden toteuttamisen kannalta mahdottomiksi.

Keskustelu, joka käytiin Amsterdamissa niin jaostoissa kuin varsinaisissa yleiskokousistunnoissa, voidaan jakaa kahteen osaan. Ensimmäinen ja samalla laajin osa käsitteli kysymystä sodan periaatteellisesta mahdollisuudesta kansainvälisten ongelmien ratkaisijana. Toinen osa käsitteli syitä, joiden katsottiin johtaneen sotien syttymiseen. Näiden ohella keskusteluissa jatkettiin jo Oxfordissa Life and Work-kokouksessa vuonna 1937 alkanutta kirkkojen yhteisen yhteiskuntaeettisen ajattelumallin rakentamista.

¹⁷ Kässmann 1998, 12.

¹⁸ Koshy and Schotte 1982, 1.

¹⁹ "War as a method of settling disputes is incompatible with the teaching and example of Our Lord Jesus Christ. The part which war plays in our present international life is a sin against God and a degradation of man." Amsterdam 1948, 89; Ks. myös VieraGallo 1982, 3 ja Lorenz 1983, 50-51.

3.2. Ajatus vastuullisesta yhteiskunnasta muotoutuu

Keskustelua ekumeenisesta toiminnasta ja eri kirkkoja yhdistävästä yhteiskuntaeettisestä ajattelusta oli käyty jo pitkään. Erityisesti vuonna 1937 Oxfordissa pidetty Life and Work - liikkeen kokous oli tämän kysymyksen kannalta suuntaa antava. Siellä ei kuitenkaan löydetty mallia, johon osallistujat olisivat voineet laajalti yhtyä.²⁰

Kysymys eli ja nousi keskusteluun Amsterdamin yleiskokouksessa. Käsitellessään yhteiskuntaeettisiä kysymyksiä²¹ yleiskokouksen III jaosto muotoili konseptin, jolle annettiin nimi ”vastuullinen yhteiskunta”. Julkilausumassa kokous totesi, että uuden yhteiskuntaeettisen ajattelun lähtökohtana on luominen, eli se että koko luomakunta on Jumalan suuren luomistyön tulos, ja sen takia kaikki luodut ovat toistensa rinnalla yhdenvertaisia. Luomisnäkemykseen liittyi myös ajatus ihmisestä vapaana, mutta vastuullisena Jumalalle ja lähimmäiselle. Korostetusti julkilausuma tuo vielä esiin kysymyksen sidonnaisuuden luomiseen ja lunastukseen toteamalla, että kaikkinaisen yritys estää ihmisen mahdollisuutta toimia vastuullisesti turhentaa Jumalan luomis- ja pelastustyön merkityksen.²²

Vastuullisen yhteiskunnan yleiskokous määritteli yhteiskunnaksi, jossa vapaus on sellaisen ihmisen vapautta, joka tunnistaa vastuunsa oikeudenmukaisuuden toteutumisessa ja yhteiskunnallisessa järjestyksessä. Puhe yhteiskunnallisesta järjestyksestä sitoi kokouksen ajattelun Jumalan toimintaan ihmiskunnan elämässä ja luonnollisen moraalilain asemaan eli siihen ajatukseen, että Jumala toimii ajassa ihmisten ja rakenteiden kautta ja että ihminen luomisen pohjalta voi erottaa oikean ja väärän. Samoin ajatukseen liittyi rakenteellisen yhteiskunnan merkityksen korostuminen eli yhteiskunnallinen rakenne on väline jolla Jumala tarvittaessa pakottaa ihmisen rakkautta osoittamiseen toista ihmistä kohtaan. Tässä ajattelussa korostuu kokouksen pitäytyminen kahden regimentin opissa. Samalla siinä on sisään kirjoitettuna Lutherin viljelemä ihmisen kutsumusajattelu.

Vastuullisen yhteiskunnan ajattelun taustalla on näkemys siitä, että Jumala toimii luomakunnassa ja sen kautta. Yhteiskunnallinen järjestys ja hallinto edustavat Jumalan maanpäällistä toimintaa, jossa hallinto käyttää sille uskottua valtaa, ja tarvittaessa jopa pakottaen ihmiset toteuttamaan rakkautta keskinäisissä suhteissaan. Yksityisen ihmisen kannalta kutsumusajattelu korostaa ihmisen asemaa ja vastuuta Jumalan ja luomakunnan keskellä.

Julkilausuman puhe vapaudesta on vapautta, johon olennaisena osana liittyy vastuu. Eli ne, joilla on poliittinen ja taloudellinen valta ovat vastuullisia sen hoidosta sekä Jumalalle että

²⁰ Oxfordin kokousta ja sen näkemyksiä on käsitelty tämän tutkimuksen luvussa 1.5.

²¹ Amsterdam 1948, 74-87.

²² Amsterdam 1948, 77.

ihmisille, joiden hyvinvointiin heidän ratkaisunsa vaikuttavat. Näin yhteiskunta ei ole itseisarvo, vaan se on rakenteittensa kautta aina alisteinen ihmisille, kuten raportissa todetaan “Man is not made for the State but the State for man.”²³ Yhteiskunnalla rakenteellisena kokonaisuutena on näin välineellinen merkitys Jumalan vasemman käden valtakunnan toteutumisessa.

Yleiskokouksen tavoitteena oli selkeästi luoda malli, joka soveltuu moderniin demokraattiseen yhteiskuntaan. Tällaisena se ilmentyi dynaamisena, oikeudenmukaisuutta edistäviin muutoksiin pyrkivänä ja niihin aktiivisesti reflektioivana yhteisönä. Demokraattinen yhteiskuntarakente on nyky-yhteiskunnassa kansalaisten tahdon ilmentymä. Kansalaisten oikeus ja vastuu realisoituu vaaleissa, joissa he ilmaisevat tahtonsa siitä, kenet he haluavat johtamaan ja toteuttamaan yhteistä tahtotilaa. Valitut edustajat edustavat siis Jumalan maallisen hallinnon toimintaa, ja he ovat vastuussa siitä, että yhteiskunnan toimissa toteutuu kaikkia koskettava oikeudenmukaisuus ja ihmisten yhdenvertaisuus. Tällaisen ajatuskulun esittää muun muassa Grenholm arvioidessaan Bennettin tulkintaa vastuullisen yhteiskunnan ajatuksen soveltuvuudesta niin kristityille kuin ei-kristityillekin²⁴.

Sama ajatus vastuullisen yhteiskunnan demokraattisesta ilmiästä tulee esiin, kun raportissa edellytetään vastuulliselta yhteiskunnalta läpinäkyvyyttä, ihmisille vapaata oikeutta kontrolliin ja kritiikkiin ja oikeutta tarvittaessa vaihtaa hallinto.²⁵ Jos tätä vastuullisen yhteiskunnan analyysiä arvioi, niin sen määritteet kuuluvat tyypillisesti länsimaiseen demokratiaan, mikä on luonnollista, kun ajatellaan yleiskokouksen osallistujaprofilia. Länsimainen demokratia edusti maailmaa, johon samaistuivat lähinnä vain Yhdysvaltojen ja läntisen Euroopan maat. Näin määritteisiin kätkeytyi ongelma ajattelun sopivuudesta toisenlaisen yhteiskunnallisen mallin maihin. Tähän kokonaisuuteen liittyivät kommunistiset, totalitääriset maat ja kolmannen maailman maat, joista osa vielä eli tuossa vaiheessa kolonialismin alla.

Vaikka perusteiltaan yhteiskuntaeettinen vastuullisen yhteiskunnan ajatus pohjaa länsimaiseen demokratia-ajatuksen²⁶, on kokouksen julkilausumassa kuitenkin nähtävissä pyrkimys poliittiseen neutraliteettiin. Kylmän sodan keskellä elävien kirkkojen haluttiin löytävän vastuullisen yhteiskunnan ajattelussa väylän toimia raja-aitoja ylittävinä yhteydenluojina. Tämän takia kokous korostetusti esitti, että vastuullinen yhteiskunta mallina ei edustanut kommunismia eikä kapitalismia, eikä se sitoutunut kumpaankaan. Se tunnusti

²³ Amsterdam 1948, 77.

²⁴ Grenholm 2002, 981.

²⁵ Amsterdam 1948, 77-78.

²⁶ Smit 2002, 685-688.

erilaisten yhteiskuntajärjestelmien olemassaolon ja samalla niiden vastakkainasettelun luomat konfliktit.²⁷

Tämän vastakkainasettelun keskellä kirkot näkivät tehtäväkseen pyrkiä uudistamaan yhteiskuntaa niin, että kylmän sodan vaikutus ei muodostuisi globaalisti tuhoavaksi ja paikallisesti niin, että oikeudenmukaisuus toteutuu kaikille. Tästä julkilausuma totesi, että mikäli kirkot voivat ylittää kansalliset ja sosiaaliset muurit, jotka jakavat ne, kirkot voivat silloin myös auttaa valtioita ja yhteiskuntia ylittämään nuo muurit. Julkilausuma totesi, että kirkon ei tule sitoutua mihinkään poliittiseen suuntaukseen tai puolueeseen, vaan yhteiskuntaeettisessä ajattelussaan sen tuli pyrkiä riippumattomuuteen.²⁸ Tätä pyrkimystä pidettiin yleisesti niin itse asian kuin erityisesti KMN:n kannalta merkittävänä.²⁹

Tarkasteltaessa julkilausuman antamaa sisältöä vastuullisen yhteiskunnan käsitteelle, siitä nousee esiin kaksi keskeistä ulottuvuutta. Ensinnäkin julkilausumassa todetaan, että ajattelun pohjana on luominen ja lunastus. Toiseksi julkilausuma korostaa yhteiskunnallisen järjestyksen ja siten myös rakenteen merkitystä.³⁰ Yhteiskunnallinen rakenne, sen struktuuri hallintoineen, edustaa Jumalan maanpäällistä toimintaa. Yhteiskunnallisen rakenteen kautta Jumala toteuttaa yhteiskunnallista vanhurskautta lain ja sen sanktioiden kautta.

Olennaista on myös julkilausuman näkemys ihmisen ja ihmiskunnan vajavuudesta lankeemuksen seurauksena. Vaikka yhteiskunnallisen toiminnan tavoitteena olisikin yhteinen hyvä, voivat inhimilliset pyyteet joissain tapauksissa johtaa toisenlaisiinkin ratkaisuihin. Ihmisyyden syrjäytyminen ja hallinto toimii vain oman tai oman ryhmänsä etujen turvaamiseksi. Tämän takia julkilausuma edellyttää julkisen hallinnon avoimuutta ja sitä, että sen olemassaolo ja jatkuvuus on sidottu kansalaisten tahtoon.

Näin nähtynä julkilausuman taustalla on löydettävissä vahvana luonnonoikeudellinen traditio. Tämän puolesta puhuu erityisesti luomisen korostus sekä näkemys yhteiskunnallisen rakenteen merkityksestä. Luomisen korostus sitoo ihmiset samanarvoisiksi Jumalan ja lähimmäisen edessä. Raamatun mukaan luomisessa ihmiselle annettiin valta ja vastuu luomistyön jatkuvuudesta ja oikeudenmukaisesta jakautumisesta (1. Moos. 1). Yhteiskuntaeettisen ajattelun ja toiminnan osalta tuo vallan ja vastuun näkökulma on kristillisen kirkon elämän myötä muotoutunut yhteiskunnallisen rakenteen ja toiminnan puitteissa. Yhteiskunnallinen rakenne ja hallinto ovat välineitä, joilla Jumala tarvittaessa pakottamalla ohjaa oikeudenmukaisuuden toteutumista maailmassa. Tästä puhuu muun

²⁷ Amsterdam 1948, 78-80.

²⁸ Amsterdam 1948, 80-82.

²⁹ Ks. mm. Abrecht 1966, 160-161 ja Abrecht 1970, 241-242.

³⁰ Tässä on analogia profaanin yhteiskuntatutkimuksen näkemykseen valtiosta rauhan ja turvallisuuden takaajana. Ks. esim. Kähkönen 1995, 92-94.

muassa Danielin kirjan luku 5 (5:21). Tähän voidaan katsoa liittyvän myös Uuden Testamentin kohdat, joissa hallitsijan, ja näin yhteiskunnallisen rakenteen, merkitystä korostetaan. Jeesus puhui veronmaksusta keisarille, ja Paavali Roomalaiskirjeessä (13:1-7) esivallan asemasta ja tehtävästä. Yhteiskunnallinen rakenne, johon julkilausuma viittaa, ei ole siis itseisarvo, vaan se määrittää yhteisöä osoittaen vastuun ja vallan rajat ja siten turvaa olemassaolollaan yhteiskunnallisen rauhan ja oikeudenmukaisuuden toteutumisen. Yhteiskunnallinen hallinta ja rakenne edustaa lakia, jonka tehtävänä on yhteiskunnan ja sen kansalaisten kaikkinaisen hyvinvointi. Rakenne saa olemassaolon oikeutensa ja on merkittävä vain tehtävänsä kautta, kuten muuan muassa Augustinus ja Luther opettivat.³¹ Yhteiskunnallinen rakenne ei itsessään ole laki, vaan sen tehtävä on turvata lain toteutuminen. Luterilaisuudessa tämän ajattelun ilmentymänä voidaan pitää kahden regimentin oppia. Tässä tutkimuksessa ajattelumallia kutsutaan strukturaaliseksi teologiaksi.

Toinen näkökulma, joka lausumasta on löydettävissä, nivoutuu esitettyyn tulkintaan ihmisen syntyisyydestä ja synnin vaikutuksista myös yhteiskunnallisessa elämässä. Syntiinlankeemuksessa särkyi luomisen tila. Ihmisen suhde Jumalaan ja toiseen ihmiseen muuttui pyyteettömästä rakkauden toteuttamisesta oman edun tavoitteluksi. Suhteessa Jumalaan ihminen tarvitsee Kristuksen sovitustyön tuomaa anteeksiantamusta. Yhteiskunnallisen vanhurskauden saavuttaminen ei kuitenkaan ole ihmiselle ehdon vallan kysymys, koska pohjimmiltaan hän pyrkii aina omaan etuunsa. Tämän takia on olemassa edellä kuvattu rakenteellinen yhteiskunta, joka tarvittaessa pakolla ohjaa ihmisen käyttäytymistä, niin että hän osoittaa yhteiskunnallista vanhurskautta.

Arvioidessaan vastuullisen yhteiskunnan ajattelun taustaa Amsterdamin kokouksen käsittelyssä myös Edward Duff näkee siinä ennen muuta luonnollisen moraalilain vaikutuksen. Hän tarkastelee kysymystä J.H. Oldhamin Life and Work -kokouksessa Oxfordissa vuonna 1937 esittämien ajatusten valossa. Oldham puhui kahdesta eettisestä linjasta, "ethic of inspiration" ja "ethic of ends". Näistä ensiksi mainittu lähtee ajatuksesta, että kristillinen moraalijattelu ei perustu kuuliaisuudelle erilaisia normeja ja säädöksiä kohtaan, vaan se muotoutuu yhteydestä Raamattuun ja elävään Jumalaan, joka on täydellisen vapaa ja jonka tahtoa etsitään kulloisessakin elämäntilanteessa. Jälkimmäinen eli "ethic of ends" taas perustuu luomiseen liittyvään ajatukseen ihmisessä olevasta luonnollisesta oikean ja väärän tiedosta. Duff toteaa oikein, että nämä kaksi lähestymiskulmaa tuovat pysyvän jännitteen sekä KMN:n kokonaistilanteeseen että tähän yksittäiseen kysymykseen.³² Vastakkain ovat yhtäällä reformoitu tulkinta Jumalan ihmistä muuttavan toiminnan merkityksestä eli siitä, että Jumala

³¹ Tätä asiaa on käsitelty tämän tutkimuksen luvuissa 1.3. ja 1.4.

³² Duff 1956, 90-110; Tämä vastakkainasettelu, joka voidaan kuvata strukturaalisen ja reformoidun yhteiskunta-ajattelun kohtaamisena on läpilyövä näkökulma koko tutkimusjaksolla niin, että KMN:n yhteiskuntaeettinen ajattelu määrittyy näiden kahden suunnan mukaisesti.

toimii vain ja ainoastaan ihmissielun kautta, ja toisaalla strukturaalinen teologia, jonka pohjana on rakenteellisen yhteiskunnan asema Jumalan toiminnan välineenä sekä luonnollisen moraalilain näkökulma ihmisen elämässä. Näistä kahdesta Duff näkee jälkimmäisen olleen voimakkaammin vaikuttamassa vastuullisen yhteiskunnan ajattelun muotoutumisessa. Grenholmin lähestymiskulma on samansuuntainen, mutta hän korostaa vastuulliseen yhteiskuntaan kätkeytyvää kristillistä ihmiskuvaa todeten se osaksi luomista.³³

Myös Saarisen näkemys on yhtenevä edellä kuvattuun. Hänen mukaansa vastuullisen yhteiskunnan lähtökohdissa on nähtävissä sekä luonnonoikeudellisen etiikan että barthilaisvaikutteisen “tiukasti teologisen ja taustaltaan deontologisen etiikan” vaikutus. Saman tulkinnan on esittänyt myös Grenholm.³⁴ Jännitteen olemassaolon tuo esiin myös Abrecht todetessaan, että juuri barthilaisuuden suunnasta tuli myös kritiikkiä. Hänen mukaansa Barthin teologisen ajattelun omaksuneet olisivat halunneet selkeämmän kristologisen ja raamatullisen perustan kristittyjen toiminnalle yhteiskunnassa. Samoin Abrecht tuo esiin kritiikin, jonka lähtökohdista oli näkemys, että Oxfordin kokouksen pohjalta syntynyt vastuullisen yhteiskunnan ajattelu perustui virheelliseen olettamukseen läntisen kristillisyyden ensisijaisuudesta ja universaalisuudesta.³⁵

Bock korostaa tulkinnassaan luonnonoikeudellisen etiikan perusteita todetessaan, että ei ole olemassa mitään sinänsä kristillistä sosiaalista järjestelmää, ja että mitään järjestelmää ei myöskään tule yhdistää Jumalan valtakunta -ajatukseen. Hän kuitenkin korostaa, että on olemassa sellaisia oikeudenmukaisen yhteiskunnan tulkintoja, joita kristittyjen tulisi edistää.³⁶ Vastuullisen yhteiskunnan mallia hän pitää yhteiskunnallisena apuneuvona ja suojamuurina mahdollista anarkiaa ja tyranniaa vastaan. Bock korostaa vastuullisen yhteiskunnan ajatuksessa sen sisältämää vapauden ideaa, joka olennainen osa demokraattista yhteiskuntaa.³⁷ Saman toteaa myös Grenholm puhuessaan vastuullisesta yhteiskunnasta kommunismille ja kapitalismille vaihtoehtoisena yhteiskuntana, joka tarjoaa jäsenilleen sekä vapauden että oikeudenmukaisuuden.³⁸

Myös John C. Bennett korostaa, että vaikka kirkko ei sitoudukaan poliittisiin järjestelmiin ja ideologioihin, sillä on aina myös poliittinen vastuu, kun se pyrkii vaikuttamaan joko

³³ Grenholm 1973, 36.

³⁴ Saarinen 1994, 205; Grenholm 2002, 981.

³⁵ Abrecht 1966, 160-161.

³⁶ Bock 1974, 33, 41.

³⁷ Bock 1974, 69-70.

³⁸ Grenholm 1973, 36.

suoraan tai välillisesti yhteiskunnallisiin ratkaisuihin.³⁹ Kirkon vastuulla ei ole minkään ideologian tai maailmankuvan edistäminen, vaan sellaisen yhteiskunnallisen mallin puolesta puhuminen, joka turvaa oikeudenmukaisuuden, vapauden ja rauhan ihmisille.

Poliittisesti neutraalina vastuullisen yhteiskunnan ajattelulla oli, kuten myös Koshy toteaa, ratkaisevan suuri merkitys toisen maailmansodan jälkeisten vuosien ja kylmän sodan vaikutusten keskellä.⁴⁰ Se oli ikään kuin kriteeristö yhteiskunnallisten kysymysten ja ideologioiden arvioinnissa. Grenholm katsoo, että vastuullinen yhteiskunta yhteiskuntaeettisenä kriteeristönä teki mahdolliseksi arvioida kriittisesti sekä kommunismia että kapitalismia.⁴¹ Saman toteaa Abrecht sanoessaan, että yleiskokouksessa syntynyt vastuullisen yhteiskunnan ajattelu oli merkittävä apu kirkkojen yhteiskunnallisen toiminnan ja ajattelun muotoilulle sodanjälkeisessä tilanteessa.⁴² Grenholmin kannanotossa on nähtävissä hänen tulkintansa tuon ajan poliittisen tilanteen painoarvosta. Maailma eli kylmän sodan alla. Kommunismi ja kapitalismi pyrkivät ylivaltaan toisiinsa nähden. Hän arvioi vastuullisen yhteiskunnan ajattelun poliittisen neutraliteetin tärkeyttä korostaen kokouksen tuntemaa ilmeistä huolta totalitaarisuuden vaikutuksen leviämisestä yhteiskunnassa. Esimerkkeinä hän mainitsi Stalinin Neuvostoliiton ja sotaa edeltäneiltä vuosilta ja sodan ajalta natsien toiminnan.⁴³

Heinz-Dietrich Wendland korostaa vastuullisen yhteiskunnan riippumatonta dynaamisuutta. Hänen mukaansa se on mallina vallankumouksellinen vaatiessaan kaikille ihmisille mahdollisuutta elää vapaasti ja vastuullisesti. Se ei anna kenellekään erityisasemaa. Se korostaa vastuullisen yhteiskunnan edellyttävän, että yhteiskunnallinen rakenne ei ole alistava suhteessa ihmiseen, koska se rajoittaisi ihmistä.⁴⁴ Yhteiskunnallinen rakenne ja hallinto on ihmistä varten, ei päinvastoin.

Kuten edellä olevasta voi havaita, korostui Amsterdamissa, sen muotoillessa yhteiskuntaeettistä ajatteluaan, strukturaalinen luomisen ja luonnonoikeudellisen taustan asema. Myös reformoidun teologian näkemys oli osaltaan vaikuttamassa, mutta sen vaikutus jäi kuitenkin vähäisemmäksi. Vaikka tulkinnat ja lähtökohdat olivat osin vastakkaiset, katsoo muun muassa Ellingsen, että tuo vastakkainasettelu ei jakanut kirkkojen maailmanneuvostoa

³⁹ Grenholm 1973, 113-116.

⁴⁰ Koshy 1994, 34.

⁴¹ Grenholm 2002, 980.

⁴² Abrecht, 1966, 160-161.

⁴³ Grenholm 1973, 35.

⁴⁴ Wendland 1966b, 136.

niin, että siitä olisi tullut este myöhemmälle ekumeeniselle toiminnalle.⁴⁵ Erilaisista lähtökohdista huolimatta kyettiin luomaan yhteinen malli KMN:n yhteiskuntaeettiselle ajattelulle.

Vastuullisen yhteiskunnan taustalta on löydettävissä yksi, myös myöhemmissä keskusteluissa vaikuttanut näkökulma. Tämä on vastuullisen yhteiskunnan määrittelyssä käytetty sana "vapaa" tai "vapaus". Julkilausuman lyhyessä vastuullisen yhteiskunnan määrittelyssä vapaus-termi esiintyy useita kertoja. Keskeistä siinä on yksilöllisyyden korostaminen. Vapaa ihminen tunnistaa vastuunsa, hän on yksilö ja häntä ei saa alistaa yhteiskunnallisten tarpeitten alle. Vapaus on oikeutta yhteiskunnalliseen kritiikkiin ja oikeutta muuttaa hallintoa. Se on vapautta uskonnon harjoittamiseen, kuuliaisuuteen Jumalalle ja vapautta toimia omantunnon mukaisesti.

Yleiskokouksessa jaosto IV puhui ihmisoikeuksista ja perustavaa laatua olevasta vapaudesta. Tähän kokonaisuuteen se liitti edellä olevan lisäksi sananvapauden ja vapauden poliittiseen toimintaan sekä mielipiteen ilmaisuun eri muodoin. Tärkeänä julkilausuma piti myös yksityisen omistuksen ja yritystoiminnan vapautta. Myös tässä yhteydessä korostuivat yksilön oikeudet ja vapaudet vaikka ne samassa yhteydessä liitettiinkin vastuullisuuteen.⁴⁶

Ajatuksellisesti nämä vapauden määritteet ovat perinteisen länsimaisen vapausajattelun ilmentymiä. Ihmisellä on oikeus yksityiseen omistukseen ja taloudelliseen toimintaan, sananvapaus, oikeus vapaaseen liikkumiseen ja oikeus uskonnonharjoitukseen ja oikeus päättää lapsensa kasvatuksesta. Näissä määrittelyissä on löydettävissä sama pohjavire kuin länsimaisesti ymmärrettyä demokratiassa.⁴⁷ Esimerkiksi Rusama toteaa arvioidessaan vapauskäsitettä erityisesti George Bellin näkökulmasta, että sen määritteet olivat hyvin tyypillisesti asioita, joista länsimaiden ihmiset pääsivät osallisiksi.⁴⁸ Osaltaan niissä on nähtävissä länsimaisen humanismin vaikutus, joka korostaa ihmisen arvoa ja kykyjä. Myös Grenholm arvioidessaan Bennetin ja Wendlandin analyysiä korostaa edellisten tavoin länsimaiseen ajatteluun liittyviä vapauden ilmentymiä.⁴⁹ Saman Grenholm toteaa arvioidessaan vastuullisen yhteiskunnan ajattelun sisältöä myös pidemmässä aikajaksossa.⁵⁰

⁴⁵ Ellingsen 1993, 64-71.

⁴⁶ Amsterdam 1948, 77-78, 93-94; Ks. Duff 1956, 117-119.

⁴⁷ Ks. esim. Gerholm ja Magnusson 1972, 680-683.

⁴⁸ Rusaman kuvaus Bellin ajatuksista kirkkojen asemasta kommunistisissa maissa antaa kuvan Bellin vapausajuksesta. Hän katsoi, että puhuessaan uskonnon harjoittamisen vapaudesta kommunistimaiden kirkot antoivat käsitteelle eri sisällön kuin lännessä. Bell katsoi niiden suovan vapauden kirkon sisällä mutta että samalla hallinto pyrki tekemään kirkon mahdollisimman voimattomaksi ihmisten arkielämässä. Lännessä vapausajatus tulee Bellin tulkinnoissa esiin laaja-alaisempana. Rusama 1986, 115-116.

⁴⁹ Grenholm 1973, 106-107, 162-163.

⁵⁰ Grenholm 2002, 980.

Tässä merkityksessä Amsterdamin käsite “vapaus” poikkeaa muun muassa sosialistisen maailman ajattelusta, jossa vapaus on kollektiivista vapautta ja jossa ihminen on yhteiskunnan rakentaja ja näin erilaisessa suhteessa siihen kuin lännessä. Vapaus ei tue ihmisen yksilöllisyyttä, vaan nousee yhteiskunnan tarpeista. Vapauskäsitteen muotoutuminen tällä tavalla ennen muuta länsilähtöiseksi tuli vaikuttamaan keskusteluihin idän ja lännen välillä.

3.3. Sodan mahdollisuus

Kirkoille, ja näin myös KMN:lle, kysymys sodasta oli muotoutunut uudella tapaa periaatteelliseksi toisen maailmansodan myötä. Aivan erityisesti Hiroshiman ja Nagasakin atomipommit merkitsivät täysin uutta ulottuvuutta kysymykseen sodan mahdollisuudesta.⁵¹ Vaikka ennen atomipommin pudottamista jo vuosia kestänyt sota oli merkinnyt valtaisa tuhoa, ei yksikään yksittäinen sotatoimi ollut laajuudeltaan verrattavissa atomipommin aiheuttamiin tuhoihin.

Toinen keskusteluun vaikuttanut tapahtumasarja oli Saksassa käyty kirkkotaistelu, jossa osa kirkosta oli sitoutunut natsivallan tukemiseen. Tämä oli jättänyt traumaattiset muistot. Kirkkojen oli uudessa sodanjälkeisessä tilanteessa löydettävä tulkinta asemalleen maailmassa, jota kylmä sota jakoi. Niiden oli löydettävä yhteiskuntaeettistä ajatteluaan strukturoiva periaate, jota jo Oxfordin vuoden 1937 kokouksessa oli hahmoteltu.

Amsterdamin yleiskokouksen keskeisimmäksi teemaksi sodan ja rauhan problematiikkaa käsiteltäessä nousi kysymys sodan periaatteellisesta mahdollisuudesta kansainvälisten kriisien ratkaisuna. Käsitelty teema kiteytyi kysymykseen, oliko toisen maailmansodan jälkeisessä tilanteessa olemassa mahdollisuutta nähdä sodalle oikeutus. Voitiinko massatuhoaseet tai atomipommit nähdä missään tapauksessa hyväksyttävänä? Voitiinko sota kirkkojen piirissä millään muotoa nähdä perusteltuna? Osa vastauksesta annettiin jo kokouksen todetessa, että sota on vastoin Jumalan tahtoa.⁵²

Toinen maailmansota ja sen myötä tulleet uudet aseet eivät olleet enää verrattavissa perinteisen ajattelun mukaiseen sotajoukkojen väliseen taisteluun. Toinen maailmansota oli osoittanut, että sota, olipa sitten kyseessä ydinsota tai konventionaalinen sota, oli laajentunut tuhovalta ja tuhon laajuudelta täysin rajoittamattomaksi.⁵³ Sodan ja sen tuhojen kohteeksi joutuivat yhä suuremmissa määrin siviilit, joilla ei ollut mitään varsinaista osuutta

⁵¹ Amsterdam 1948, 89.

⁵² Amsterdam 1948, 89.

⁵³ Toiviainen 1972a, 17; Asevarustelun kehityksestä ja suurvaltapolitiikasta ks. Väyrynen 1982.

sodankäyntiin.⁵⁴ Sodankäynnin muodot ja periaatteet olivat toiseen maailmansotaan tultaessa muuttuneet totaalisesti. Iskujen kohdistaminen siviilikohteisiin, tavoitteena murtaa vastarinta, oli merkinnyt entistä vaikeampaa eettistä ongelmaa kirkkoille.

Sodan muotojen ja vaikutusten laajetessa kirkot katsoivat Amsterdamissa, että ne eivät voi jäädä pelkästään sivustaseuraajiksi tai ulkopuolisiksi tarkkailijoiksi. Yleiskokous katsoi, että kirkkoilla voi eri maissa olla mahdollisuus kansoja yhdistävään ja erimielisyyksiä ehkäisevään työhön.⁵⁵ Kirkot mielsivät itsensä sillanrakentajiksi, universaaleiksi yhteisöiksi, joiden olemassaoloa ja toimintaa eivät rajoittaneet olemassa olevat kansalliset rajat ja intressit. Samalla yleiskokous totesi, että kirkkojen tuli tukea kaikkia niitä pyrkimyksiä, joissa ihmiskuntaa ja ihmisyyttä koskettavia ongelmia pyritään ratkomaan. Näihin kysymyksiin yleiskokous nimesi muun muassa ydinaseet ja konventionaalisten aseiden rajoittamisen, mutta myös monet sosiaaliset ongelmat.⁵⁶

Sodankäyntiin liittyvää problematiikkaa käsiteltiin yleiskokouksen neljännessä jaostossa, jonka teemana oli "Kirkko ja kansainvälinen epäjärjestys." Kokous totesi, että kuluneet vuodet eivät olleet tuoneet mitään merkittävää positiivista kehitystä ihmiskunnan elämään. Organisaatioita, jotka kykenisivät edistämään rauhanomaista kehitystä, ei ollut kyetty luomaan. Samalla kuitenkin todettiin, että sota ei ole väistämätön tosiasia, mikäli ihmiset eläisivät kuuliaisina Jumalan laille. Se, että ihmiset eivät elä tuon lain ohjaamina, oli johtanut aiemmin ja tulisi johtamaan myös väkivaltaan. Kirkkojen tavoitteena oli voittaa ihmiskuntaa kahlitsevat demoniset voimat.⁵⁷

Sotaa nykymuodossaan ei pidetty mahdollisena tapana yhteiskunnallisten tai kansainvälisten ongelmien ratkaisuisissa. Näin jaosto otti periaatteessa selväsanaisen ja kielteisen kannan siihen.⁵⁸ Annettu julkilausuma ei kuitenkaan merkinnyt totaalista sodan hylkäämistä yhtenä toiminnan välineenä, sillä se itsessään jo sisälsi varauksen sodan mahdollisuudesta. Se tuomitsi modernin sodan eli ydinsodan, sekä massiivisten konventionaalisten aseiden voimalla käydyn sodan. Kokouksen käyttämä tapa puhua nimenomaan modernista sodasta antaa mahdollisuuden tulkita, että sotaa sinänsä ei hylätty, vaan se jäi periaatteellisena mahdollisuutena käytettävissä olevaksi välineeksi.⁵⁹ Julkilausuman sisältö antaa myös kuvan

⁵⁴ Miikka Ruokanen toteaa, että kun esimerkiksi ensimmäisessä maailmansodassa oli kuolleista siviilejä 5 %, toisessa maailmansodassa siviilien osuus oli jo 48 %. Ruokanen 1982, 164.

⁵⁵ Amsterdam 1948, 90-94.

⁵⁶ Amsterdam 1948, 92-93.

⁵⁷ Amsterdam 1948, 88.

⁵⁸ Amsterdam 1948, 89-90.

⁵⁹ Amsterdam 1948, 89; Arvioidessaan Amsterdamin kokouksen lähtökohtia keskusteluun asemastaan sodan ja rauhan kysymyksessä Käsmann kirjoittaa "Pacifism was by no means the only Christian option with regard to war and peace acknowledged at the WCC's Amsterdam assembly; there were two others: the state as a divine

siitä, että kokous ei katsonut olevan sen paremmin mahdollisuutta kuin perusteitakaan siihen, että kirkot omaksuisivat totaalisen pasifismin. Yhteiskunnalla on velvollisuus turvata kansalaistensa elämä, ja tämä vastuu ei jätä sijaa sille, että kirkot kieltäisivät synnin realismin ja ottaisivat toimintaansa ohjaavaksi tavaksi pasifismin.

Sodan mahdollisuudesta keskusteltaessa tuli Amsterdamin kokouksessa yhdeksi keskeisimmistä ongelmista kysymys perinteisestä oikeutetun sodan opista. Jaosto, samoin kuin sittemmin yleiskokous, totesi, että kun historiallisena perspektiivinä on kaksi maailmansotaa, oppi oikeutetusta sodasta oikeutettuine syineen ja seurauksineen oli täydellisesti uuden tilanteen edessä.⁶⁰

Sodankäynnin kannalta olennaista oli tarkastella kysymystä oikeutetun sodan teoriaan liittyvien kriteerien kautta. Sodan tuli olla oman olemassaolon turvaamiseen ja rauhaan tähtäävää, ja sen seurausten tuli olla sopusoinnussa saavutettuun hyötyyn.

Amsterdammassa kirkkojen pohdinta kohdistui juuri tähän ongelmaan. Oliko modernin sodankäynnin olosuhteissa mainittuja perusteita enää olemassa? Voiko atomiasein tai joukkotuhoasein tehty hyökkäys, vaikka se perusteltaisiinkin ennalta ehkäisevänä hyökkäyksenä, olla kristillisen kirkon kannalta perusteltavissa?

Kokous puhui useaan otteeseen lain merkityksestä ja sen suomasta turvasta ihmiselle. Tähän liittyen kokous totesi, että laki sinänsä voi yhä tietyissä tilanteissa vaatia aseellista asioihin puuttumista, mutta sodan puhjetessa todennäköisesti käytettäisiin aseita, jotka tuhoavat täydellisesti myös sen perustan, jolla toimintaa vaatinut laki itse on.⁶¹ Se lain miekan asema ja tehtävä, mikä valtiolle kirkon historiassa oli annettu, oli modernin sodan myötä muuttunut. Moderni sota on laajuudeltaan ja vaikutuksiltaan sellainen, että se ei enää täytä oikeutetun sodan kriteerejä. Tämän oli osoittanut toinen maailmansota.

Kokonaisnäkemys sodasta ei kuitenkaan ollut kokoukselle helppo ratkaistavaksi. Raportissaan yleiskokous otti sotaan, ja ennen muuta oikeutettuun sotaan, kannan, joka jätti ovia avoimiksi. Periaatteellisesti sota "nykymuodossaan" nähtiin kielteisenä, mutta raportin sisältö kuitenkin oli yleistävä. Se sisälsi varauksen siitä, että voimankäyttö on mahdollista tilanteessa, jossa ei ole löydettävissä muuta keinoa oikeuden voimaansaattamiseksi.⁶² Käsitettä "nykymuodossaan" voi tässä yhteydessä tulkita nimenomaan suursotana ja modernina sotana, jossa tavoitteet alistavat kaiken muun. Sota ei ole vain puolustussotaa, ja tuhot eivät ole millään tavalla suhteessa saavutettuun lopputulokseen.

order which may oblige Christians to defend their country, and so called just war doctrine - the traditional position that a state may be justified under a certain set of conditions in resorting to military force." Kässmann 1998, 12.

⁶⁰ Amsterdam 1948, 89.

⁶¹ Amsterdam 1948, 89; Tuossa historiallisessa tilanteessa sota käsitteenä määrittyi vain suursodaksi ja näin keskustelujen ulkopuolelle jäivät muun muassa maiden sisäiset vapaussodat. Ks. esim. Bock 1974, 100.

⁶² Amsterdam 1948, 261; Ks. myös Toiviainen 1972a, 58.

Kun neljäs jaosto antoi yleiskokoukselle valmistelunsa julkilausumaksi, se ei ollut löytänyt yksimielisyyttä, johon kaikki olisivat voineet yhtyä. Toisaalta oli ollut tarve tuomita nykymuotoinen sota, mutta samalla oli ollut kuitenkin myös tarve nähdä sekä valtio että perinteinen sota perusteltuina. Julkilausuman moni-ilmeisyyttä kuvaa hyvin, että siinä jouduttiin ilmaisemaan useita tavoitteita. Keskeisinä linjanvetäjinä olivat Chichesterin piispa George Bell ja Ison-Britanian baptistien edustaja Charles Le Quesne.

Piispa Bell edusti perinteistä kirkkojen näkemystä, jonka mukaan periaatteessa oppi oikeutetusta ja ei-oikeutetusta sodasta oli yhä voimassa. Sotaan ei hänen mukaansa voinut olla yleispätevää ja kokonaisvaltaista tulkintaa, vaan sodan luonne ja oletetut seuraukset olivat ratkaisevia. Bell korosti sitä, että traditionaalinen sodankäynti oli yhä perusteltavissa ja yleensä myös seuraamuksiltaan hyväksyttävissä. Hän kuitenkin katsoi, että niitä sotia, joissa tuhon kohde on rajoittamaton, ei voitu hyväksyä. Tällaisia sotia Bell nimitti barbaristisiksi.⁶³

Kulunut vuosisata oli Bellin mukaan tuonut täydellisen muutoksen koko sota-ajatteluun. Sodat olivat muuttuneet entistä enemmän rajoitetuista sodista totaaliksi, koko kansaa koskeviksi tragedioiksi. Sodassa eivät enää olleet osallisia vain sotivat joukot, vaan koko kansa. Sodan tavoite ei välttämättä ollut enää rauhan turvaaminen ja oman olemassaolon puolustaminen. Teollisen rakenteen muuttuessa taloudelliset ja ideologiset näkökulmat olivat nousseet usein määrävään asemaan.⁶⁴

Tällaisessa tilanteessa Bellin tulkinnan mukaan pommien ja erityisesti atomipommien käyttöä ei voitu nähdä mitenkään inhimillisesti perusteltavissa olevana tekona. Tuhon laajuus ja rajoittamattomuus oli vienyt pohjan pois sodan oikeudellisuudesta. Edellä olevan perusteella Bell katsoi, että modernia sotaa ei voi mitenkään pitää oikeutettuna. Vaikka traditionaalisen oikeutetun sodan opin edellyttämät syyt olisivatkin olemassa sodan käymiselle, seuraukset olisivat kuitenkin samalla sovittamattomassa ristiriidassa koko oikeutetun sodan teorian kanssa. Sen historiallisen tilanteen pohjalta, jossa Amsterdamin kokous pidettiin, Bell esitti, että sota on tuomittava ilman mitään varauksia.⁶⁵

Myös Le Quesne esitti, että oppi oikeutetusta sodasta oli edelleen mahdollinen. Bellistä poiketen hän kuitenkin katsoi, että ei ole mielekästä eikä mahdollista kieltää kokonaan sodan käyttöä yhtenä ratkaisumallina. Le Quesnen edustaman ajattelun mukaan ei voitu tehdä kaikenkattavia kertaratkaisuja. Hän korosti kontekstuaalisuutta. Jokainen tilanne on otettava tapauskohtaisesti ja tilanteet on asetettava ratkaiseviksi kriteereiksi. Periaatteellinen joko-tai

⁶³ Amsterdam 1948, 102; Bellin ajattelua sodasta kansainvälisten kriisien ratkaisuna oli muovannut ajattelun kokonaiskehitys aina Tukholman vuoden 1925 kokouksesta. Hän katsoi, että kirkkojen ensisijainen tavoite oli tukea kaikkia rauhanomaisia keinoja rauhan saavuttamiseksi. Sotaa hän piti aina voimankäyttönä, jolla ei sinänsä voida ratkaista moraalisia kysymyksiä eikä sitä kumpi on oikeassa. Tämän takia ensisijainen menetelmä tulee olla sovittelu. Rusama 1986, 144-145.

⁶⁴ Vastaavan analyysin tekee Käkönen puhuessaan modernisaatiosta ja turvallisuudesta. Käkönen 1995, 92-94.

⁶⁵ Amsterdam 1948, 102.

ajattelu, jota hänen mielestään Bell edusti, ei ollut mahdollinen. Oli oltava avoin kaikille mahdollisuuksille, ja tämän moninaisuuden tulisi näkyä myös kokouksen julkilausumassa.⁶⁶

Edellä olevan perusteella on ymmärrettävää, että yleiskokouksessa syntyi kompromissina kolmikohtainen julkilausuma, jossa on ilmaistu esillä olleet näkemykset. Julkilausuman alussa on selkeä sodan tuomitseva osa. Tämän jälkeen esitetään sodan luonteen ja sodankäyntitapojen muutosten vaikutukset. Julkilausuma ei irtisanoudu oikeutetusta sodasta, vaan toteaa sen joutuvan kyseenalaiseksi. Perusteluna käytetään Bellin puheessaan esittämiä näkökulmia. Julkilausumassa esitetään ne kolme linjaa, jotka keskustelussa nousivat esiin:

“1. Jotkut ovat sitä mieltä, että vaikkakin sotaan osallistuminen saattaa olla kristityn velvollisuus erityisissä olosuhteissa, moderni sodankäynti massatuhoineen ei koskaan voi olla oikeudenmukaisuuden toimenpide.

2. Jotkut ovat sitä mieltä, että koska ei ole olemassa puolueettomia ylikansallisia instituutioita, sotilaallinen toiminta on lain mukainen äärimmäinen sanktio, ja että kansalaisille on nimenomaan opetettava, että heidän velvollisuutensa on puolustaa lakia voimakeinoin, jos se on välttämätöntä.

3. Jotkut taas kieltäytyvät kaikesta sotilaspalveluksesta vakuuttuneina siitä, että ehdoton todistus sotaa vastaan ja rauhan puolesta on heidän kohdallaan Jumalan tahto, ja he toivovat, että kirkko puhuisi samalla tavoin.⁶⁷

Näissä linjauksissa on nähtävissä se yhteiskuntaeettinen ajattelu, jonka kokous oli formuloinut vastuullisesta yhteiskunnasta. Organisoitunut yhteiskunta on Jumalan maanpäällisen toiminnan väline, joka turvaa lain ja oikeudenmukaisuuden toteutumisen. Näin myös sodalla voi olla yhteiskunnallista rauhaa ja pysyvyyttä turvaava merkitys. Kristityn velvollisuus on tarvittaessa ase-in puolustaa lain toteutumista. Oikeutetusta sodasta julkilausuma ei sanoutunut irti, vaan totesi, että se joutuu nykyisessä tilanteessa kyseenalaiseksi.

Erityisesti perinteisille rauhankirkoille kolmikohtainen linjaus oli pettymys. Ne odottivat toisen maailmansodan seurausten vaikuttaneen niin, että kirkoissa olisi taivuttu totaaliseen sodan tuomitsemiseen. Niiden mielestä ei kysymyksessä kuitenkaan ollut edistytty yhtään sitten Oxfordin kokouksen.⁶⁸

On ilmeistä, että odotukset kokouksen annille olivat suuremmat kuin lopputulos. Yhteinen ymmärrys sodan ja erityisesti Hiroshiman ja Nagasakin pommien tuhoista ei kuitenkaan

⁶⁶ Amsterdam 1948, 103.

⁶⁷ Amsterdam 1948, 89-90. Käännös Sinnemäki 1986, 106.

⁶⁸ Toiviainen 1972a, 58.

johtanut yhteiseen näkemykseen tulevaisuudesta. Kokous totesi hämmennyksen, joka tilanteeseen liittyi ja vetosi kristittyihin, että he työskentelisivät näiden ongelmien parissa ja rukoilisivat Jumalan johdatusta.⁶⁹ Osin tähän liittyi myös julkilausuman saama kritiikki.⁷⁰

Mielenkiintoista, kun ottaa huomioon toisen maailmansodan uudet asejärjestelmät ja ennen muuta atomiaseen, oli se, että kokous ei kuitenkaan sanonut periaatetasolla atomiaseista kovinkaan paljon. Atomiase tuomittiin yhdessä uusien massiivisten konventionaalisten aseiden kanssa. On helppo yhtyä Rusaman analyysiin syistä, jotka vaikuttivat käsittelyn suppeuteen.⁷¹ Atomiase oli vielä uusi, ja kokouksen oli näin vaikea löytää yhteistä ja yhdistävää näkemystä. Myös poliittisesti atomiase oli mitä ilmeisimmin vaikea kysymys. Yhdysvallat oli tuolloin ainoa valtio, jolla atomiase oli, ja on oletettavaa, että se ei halunnut tehdä nopeita johtopäätöksiä asiasta. Atomiase oli kylmän sodan keskellä merkittävä tekijä, ja sen voimakas esille ottaminen ei olisi palvellut niin sanotun läntisen leirin ja erityisesti Yhdysvaltojen intressejä.

Suhtautuessaan kielteisesti moderniin sotaan kokous vetosi perusteissaan useaan otteeseen lain merkitykseen kansainvälisissä suhteissa. Lain noudattamatta jättäminen tai sen ottaminen omiin käsiin johtaa vihollisuuksiin. Tähän liittyen julkilausuma totesi, että yksikään valtio ei voi vaatia itselleen suvereniteettia tai luoda lakeja, jotka olisivat ristiriidassa Jumalan säädösten ja ihmiskunnan hyvinvoinnin kanssa. Valtioiden on hyväksyttävä Jumalan hallintavallan sisältämä vastuullisuus ja oma asemansa lain ja kansojen perheen edessä ja keskellä. Samassa yhteydessä julkilausuma korosti ylikansallisten instituutioiden, kuten YK:n, merkitystä kansainvälisen rauhan ja tasapainon luomisessa.⁷²

Lain korostamisessa ja siihen vetoamisessa kokous sitoutui vastuullisen yhteiskunnan taustalla olevaan luonnonoikeudelliseen traditioon. Laki, ihmisyyys ja järki ovat ihmiskunnan yhteistä omaisuutta. Ihmisyyys ja järki pyrkivät toteuttamaan laillisuutta niin kansallisissa kuin kansainvälisissäkin yhteyksissä. Tässä ajattelussa laki ja valtio eivät sinänsä ole itseisarvoja, vaan niiden arvo määräytyy niiden tehtävästä. Valtion tehtävä on instrumentaalinen, sen tehtävänä on lain avulla turvata oikeudenmukaisuuden ja rauhan toteutuminen.⁷³ Valtio edustaa pysyvyyttä, ehkäisee anarkiaa ja rakenteensa kautta se luo puitteet lain toteuttamiselle. Tällaista ajattelutapaa tai teologiaa voisi kutsua strukturaaliseksi. Struktuurikäsite viittaa tässä yhteydessä yhteiskuntarakenteeseen ja sen oikeudenmukaisuutta ylläpitävään voimaan.

⁶⁹ Amsterdam 1948, 90; Ks. myös Duff 1956, 259.

⁷⁰ Muun muassa Eckehart Lorenzin arvio oli, että kokouksessa jäi ilmaan useita ratkaisemattomia kysymyksiä, mikä johtui valitusta kolmen ratkaisun periaatteesta. Lorenz 1983, 50-51.

⁷¹ Rusama 1986, 169.

⁷² Amsterdam 1948, 92.

⁷³ Ks. esim Duff 1956, 115-117.

Voidaan katsoa, että puhuessaan valtion ja lain välttämättömyydestä kokous tunnusti synnin todellisuuden maailmassa. Se myönsi, että syntiin langennut ihminen ei toimi pyyteettömästi eikä itsessään pyri toteuttamaan oikeutta ja rakkautta. Ihmisen perimmäinen tavoite on oman hyvän ja edun tavoittelu niin yksilötasolla kuin yhteisöllisessäkin elämässä. Luterilaisuudessa ratkaisu tämän kysymyksen osalta on realisoitunut kahden regimentin opissa eli näkemyksessä hallitsijan tehtävästä ja vastuusta synnin hallitsemassa maailmassa.

Jaoston IV raportissa tulee esiin myös sama teologinen jännite, mikä oli mukana vastuullisen yhteiskunnan ajattelua muotoiltaessa. Edellä kuvatun rinnalla julkilausuma puhui myös Jumalan valtakunnan tulosta ja Kristuksen sovituksen merkityksestä. Siinä todettiin sodan yhdeksi vaikuttimeksi se, että ihmiset eivät ole kuuliaisia Jumalalle ja Hänen lailleen. Kristuksen sovitystyön ja anteeksiantamuksen kautta ihminen voi kuitenkin löytää mahdollisuuden luoda uudenlainen suhde toisiin ihmisiin. Tämä mahdollisuus tuo uuden näkökulman maailmaan, jossa ihmisen mielessä sodan väistämättömyys on usein itsestäänselvyys.⁷⁴ Näkemyksessä korostuu reformoidun teologian ajatus Jumalan toiminnasta, joka poikkeaa strukturaalisesta teologiasta. Jumala ei toimi luomakunnassaan vaan ihmissielussa, ja muutoksen ydin on yksilön muutos.

Julkilausumaa hallitsee näin kaksi toisistaan poikkeavaa näkökulmaa. Yhtäältä on lailliseen järjestykseen ja yhteiskunnalliseen rakenteeseen pohjaava strukturaalinen ajattelu, ja toisaalta yksilökeskeinen Kristuksen sovitusta ja herruutta korostava reformoitu näkemys. Näin näissä perusteissa on sama jännite kuin edellisessä aluvussa kuvatussa vastuullisen yhteiskunnan perusteissa. Vaikka kannat olivat näinkin vastakkaiset kirkko- ja tunnustuskuntien välillä, katsoo muun muassa Ellingsen, että vastakkain asettelu ei jakanut, kuten ei myöhempikään kehitys, Kirkkojen maailmanneuvostoa niin, että se olisi tullut esteeksi ekumeeniselle toiminnalle. Kysymys oli hänen mukaansa lähestymiskulmasta.⁷⁵

3.4. Kylmän sodan heijastumia

Poliittinen ilmapiiri sai kylmän sodan alettua aikaan liikehdintää tuon sodan rintaman molemmilla puolilla. USA:n presidentti Franklin D. Rooseveltin kuoltua vuonna 1945 huononivat USA:n ja Neuvostoliiton suhteet. Presidentti Harry S. Truman ei saanut Neuvostoliiton luottamusta, ja sodanjälkeisen Euroopan jakaminen etupiireihin kärjisti suhteita. Neuvostoliitto ei hyväksynyt USA:n pyrkimyksiä asemansa vahvistamiseen

⁷⁴ Amsterdam 1948, 88-89.

⁷⁵ Ellingsen 1993, 64-71. Tässä yhteydessä Ellingsen tarkastelee laajemminkin eri kirkko- ja tunnustuskuntien kannanottoja oikeutetun sodan näkökulmasta.

valvontakomission Itä-Eurooppaa koskeissa kysymyksissä, ja vastavuoroisesti USA katkaisi sodan aikana Neuvostoliitolle antamansa avustuksen. Globaali taloudellinen voima liukui USA:lle, vaikka sotilaallisesti ajateltuna myös Neuvostoliitto oli vahvoilla.⁷⁶

Tämä vastakkainasettelu näkyi USA:n ja Neuvostoliiton ulkopoliitiikan aktivoitumisena. Molempien tavoitteena oli heikentää toisen osapuolen asemaa ja valtaa. Yhdysvallat näki tehtäväkseen ehkäistä Neuvostoliiton asevoimien avulla harjoittama politiikka, jonka tarkoituksena oli saattaa sen hallintaan jääneiden maitten johtoon kommunistinen hallinto. Vastaavasti myös Neuvostoliiton ulkopoliitiikka aktivoitui länsimaissa. Kylmän sodan hyytävyyks heijastui eri tasoilla.

Vaikka liittoutuneet, eli itä ja länsi, olivat toisen maailmansodan kuluessa kyenneet yhdistämään voimansa yhteistä vihollista eli niin sanottuja akselivaltioita vastaan, toive, että tämä olisi heijastunut sodan jälkeiseen maailmaan, oli kuitenkin osoittautunut turhaksi.⁷⁷ Sodanaikainen yhteys rakoili sodan jälkeisen valtapiirijattelun laajetessa.⁷⁸ Jaetun Saksan alueella tilanne kärjistyi erityisesti, kun Neuvostoliitto kesällä 1948 aloitti Berliinin saarron tavoitteenaan saada länsiliittoutuneet käsittelemään Saksan kysymystä kokonaisuutena. Taustalla olivat Apusen mukaan Yhdysvaltojen ja Britannian tekemät linjaukset miehitysvyöhykkeidensä tulevaisuudesta.⁷⁹ Tämä kehitys Euroopan ytimessä merkitsi idän ja lännen kasvavaa vastakkainasettelua.⁸⁰

Kuten edellä on kuvattu, piti Amsterdamin yleiskokous yhtenä keskeisimmistä sotiin johtavista syistä ihmisten ja valtioiden suhtautumista jumalallisen lain asemaan. Kuitenkin kokouksessa käydyssä keskustelussa nousi esiin myös näkökulma, jossa vaikuttimena ei ollut niinkään teologinen lähtökohta, vaan kylmän sodan poliittinen vastakkainasettelu. Sosialistinen itä ja kapitalistinen länsi kohtasivat kirkollisella foorumilla.

Yleiskokous oli ilmoittanut julkilausumatasolla pyrkimyksen poliittiseen neutraliteettiin ja tunnustanut, että kirkko ei kykene ratkaisemaan sitä keskustelua, joka sosialistisen ja kapitalistisen maailman välillä vallitsi.⁸¹ Se oli todennut ajan keskeiseksi kriisejä mahdollisesti aktivoiviksi kysymyksiksi vallankeskittymisen, mikä kapitalismissa oli ennen muuta

⁷⁶ Apunen 1998, 227-242.

⁷⁷ Amsterdam 1948, 88.

⁷⁸ Apunen 1998, 225.

⁷⁹ Apunen 1998, 247-249.

⁸⁰ Kommunismin ja kapitalismin valtataistelu heijastui laajalle mm. talouteen ja johti Yhdysvallat ja Neuvostoliiton laatimaan omia strategioitaan. Yhdysvallat loi ns. Trumanin opin ja Neuvostoliitto rakensi Itä-Euroopan maiden yhteistyötä varten *Keskinäisen taloudellisen avun neuvoston*. Apunen 1998, 244-253.

⁸¹ Amsterdam 1948, 76-77.

taloudellista valtaa ja kommunismissa sekä taloudellista että poliittista valtaa. Tällaisessa tilanteessa pahan mahdollisuus realisoituu, ja tätä ei kokouksen mielestä ollut otettu riittävän vakavasti tarkastelun kohteeksi.⁸²

Kokouksessa käydyissä keskustelussa voidaan havaita samaa henkeä, joka näkyi tuon ajan yleisessä poliittisessa kirjoittelussa ja keskustelussa.⁸³ Amsterdamin kokouksessa ei ainakaan täydellisesti toteutunut se uusi tie, eli kirkkojen universaalisuuden ymmärtäminen, josta oli puhuttu. Tämä uusi tie oli ajateltu, kuten vastuullisen yhteiskunnan ajatusta formuloitaessa tuli ilmi, siten, että kirkot toimisivat ja puhuisivat yli tunnustuksellisten, valtiollisten ja poliittisten raja-aitojen. Osin tämä tavoite peittyi keskusteluun, jossa argumentaatio oli poliittisesti tulkittua teologiaa ja kärjistyneimmillään puhdasta suurvaltopoliitikkaa.⁸⁴

Poliittisen vastakkainasettelun kannalta kärkevimmat puheenvuorot käyttivät yhdysvaltalainen maallikko, poliitikko ja diplomaatti John Foster Dulles ja tsekkoslovakialainen teologi ja Prahan rauhanliikkeen johtohahmo Josef L. Hromadka.⁸⁵

Dullesin puhe oli voimakkaasti poliittisen lähtökohdan sisältävä. Se asetti kylmän sodan hengessä vastakkain "vapaan" lännen ja "totalitaarisen" idän. Puheenvuorossaan Dulles kiteytti rauhan perusedellytykseksi Life and Work-liikkeen Oxfordin kokouksen vuonna 1937 laatiman kannanoton kahdesta kristillisestä peruslähtökohdasta, joita hän piti koko länsimaisen demokratian perustana ja lähtökohtana kaikelle edistykselle.⁸⁶ Oxfordin kokous oli Dullesin mukaan korostanut valtioiden suvereniteetin merkitystä ja sitä, että kirkkojen tulee toimillaan julistaa Jumalan valtaa maailmassa. Vajavaisen ja syntisen maailman keskellä Oxford haki kristityille optimaalista tapaa toteuttaa rakkautta.

Dullesin mukaan marksilainen kommunismi kielsi Oxfordin lausuman sitovuuden kahden kristillisen peruslähtökohdan osalta ja osoitti tulkinnallaan väkivallan väistämättömäksi realiteetiksi. Kommunismi itsessään, hallitessaan suurta osaa maailmasta, oli Dullesin mielestä

⁸² Amsterdam 1948, 74-75.

⁸³ Ks. esim. Suistola 1994.

⁸⁴ Visser 't Hooft kuvaa muistelmissaan keskusteluja, joita käytiin Amsterdamin kokoukseen valmistelujen yhteydessä. Erityisesti Venäjän ortodoksisen kirkon mukaantulon esteeksi oli muodostunut Venäjän kirkossa vallinnut näkemys siitä, että KMN tulisi muodostumaan läntisen maailman äänitorveksi. Tämä näkemys heijastui sittemmin yleiskokouksessa käydyissä keskusteluissa, joiden lähtökohta tältä osin oli enemmän poliittinen kuin teologinen. Visser 't Hooft 1987, 204-206.

⁸⁵ Amsterdam 1948, 36-39; Bock 1974, 130-132; John Foster Dulles oli presbyteritaustainen aktiivipoliitikko, jonka presidentti Eisenhower nimitti ministeriksi hallitukseensa vuonna 1953. Dullesin toimintaa kuvaa aktiivisuus kommunismin leviämisen estämisessä. Dulles 2004.

⁸⁶ "... the supremacy of moral law over man-made law and the sanctity of every human individual", Amsterdam 1948, 38; Ks. myös van der Bent 1995, 109-110.

rauhan este.⁸⁷ Näissä Dullesin ajatuksissa voi nähdä, kuten Rusamakin toteaa, heijastuman Yhdysvaltain politiikasta ja erityisesti republikaanien linjauksista kylmän sodan tilanteessa.⁸⁸

Vastatessaan Hromadka korosti, että maailma ei ole niin yksinkertainen ja mustavalkoinen kuin Dulles oli esittänyt. Hromadkan näkemys oli, että lännen, joka aina oli hallinnut maailmaa 1900-luvulle asti, oli myönnettävä menettäneensä maailmanherruutensa. Lännen oli asennoiduttava maailmaan uudella tavalla kantamalla vastuunsa maailmasta yhdessä idän kanssa. Edelleen Hromadka totesi, että lännen on hylättävä "lähes metafyyminen kauhunsa", jota se tunsi uutta poliittista blokkaa ja erityisesti sen johtajaa Neuvostoliittoa kohtaan.⁸⁹

Dullesin esittämää väitettä, että kommunismi itsessään olisi rauhan este, Hromadka piti mielettömyytenä. Hänen ajattelussaan kommunismissa tuli esiin sama rauhan ja yhteiskunnallisen tasa-arvon perustotuus, mikä on koko kristillisen uskon ydin.⁹⁰

Nämä puheenvuorot osoittavat, että ajan poliittinen ilmapiiri, kylmän sodan henki, heijastui myös Amsterdamissa. Läpi kokouksen oli puhuttu toisen maailmansodan jälkeisestä poliittisesta vastakkainasettelusta. Kokous oli ilmoittanut kirkkojen ensisijaiseksi tavoitteeksi neutraliteetin suhteessa poliittisiin maailmankatsomuksiin. Kuitenkin tämä vastainasettelu, jonka puitteissa kirkot elivät, tuli läpi erityisesti edellä kuvatussa keskustelussa. Kylmän sodan keskellä oli ymmärrettävää, kuten Duff toteaa, että median kiinnostus keskittyi tähän keskusteluun, jossa Yhdysvaltain valtiollisessa hallinnossa vaikuttanut amerikkalainen hyökkäsi Neuvostoliittoa vastaan käyttäen aseenaan niitä argumentteja, joilla myös muotoiltiin kokouksessa käytettyä vapaus-käsitettä ja jossa rautaesiripun takaa tuleva keskustelija korosti lännen moraalista rappiota.⁹¹

Myös Armin Boyens toteaa, että keskustelu oli yksi yleiskokouksen huippukohta, joka viritti myös lehdistön mielenkiinnon kylmän sodan vastakkainasetteluun kirkkojen toiminnassa.⁹² Bock toteaa oikein, että tämä keskustelu oli hyvä kuva siitä vaikeudesta, mikä liittyi KMN:n pyrkimykseen kirkosta universaalina yhteisönä.⁹³

Arvioidessaan tätä Dullesin ja Hromadkan käymää ajatusten vaihtoa Paul Abrecht toteaa, että asenteellisuudessaan se pani kokouksen osanottajat ymmärtämään tilanteen absurdiuden.

⁸⁷ Amsterdam 1948, 38.

⁸⁸ Rusama 1986, 111.

⁸⁹ Amsterdam 1948, 38.

⁹⁰ Amsterdam 1948, 38; Vastaavaa keskustelua ja näkemyksiä esitettiin tuon ajan poliittisessa keskustelussa. Suistola 1994.

⁹¹ Duff 1956, 44-46.

⁹² Besier et al. 1999, 46.

⁹³ Bock 1974, 130.

Kirkko ei voi hakea perusteitaan sen paremmin kapitalismin kuin kommunisminkaan arvomaailmasta.⁹⁴ Kirkon oli yhteiskunnallisessa ajattelussaan löydettävä uusi tie näiden kahden vastakkaisen ideologian keskellä. Se että kirkko antaa tukensa hallitsijalle, ei voi tarkoittaa sitä, että kirkko sitoutuu ideologisesti hallitsijaan. Kirkon tuen funktio oli yhteiskunnan tehtävän turvaamisessa. Se tukee hallitsijaa tai hallintoa, jotta oikeudenmukaisuus ja rauha voisi toteutua.

Tähän liittyi Abrechtin mukaan vastuullisen yhteiskunnan konseptin hyväksyminen yleiskokouksessa. Se oli lähtökohdiltaan teologinen ja se tuli ymmärtää poliittisesti neutraaliksi. Sen ei tule sitoutua mihinkään ideologiaan eikä sen avulla voi puolustaa minkään järjestelmän itseisarvoa. Konsepti määritteli optimaalisen yhteiskunnan toiminnan mallin. Sen tuli olla kristittyjen ajattelua ja toimintaa ohjaava malli maailman poliittisen vastakkainasettelun keskellä.

Mielenkiintoinen ja hieman poikkeava on Bellin kanta, kun hän totesi, että Dullesin ja Hromadkan keskustelu oli juuri sellainen, joka osoitti erilaisuuteenkin liittyvää yhteyttä, jota tämä maailma kaipaa, jotta se välttyisi tuholta. Bell ei kiinnitä huomiotaan niinkään niihin sanoihin, joissa korostuu kylmän sodan vastakkainasettelu, vaan korostaa erityisesti Hromadkan puheen sitä osuutta, jossa tämä puhuu Kristukseen kätkeytyvän yhteyden voimasta.⁹⁵

Kysymys sodasta ei siis ollut kirkkoille Amsterdamissa pelkästään teologinen.⁹⁶ Ongelmaa lähestyttiin yhtäältä teologisin argumentein, mutta samalla myös maailmapoliittisen tilanteen luomia poliittisia argumentteja käytettiin tulkintojen pohjana.⁹⁷ Esitetyissä kannanotoissa ja keskusteluissa näkyy sama jännitteisyys, joka oli ilmeinen maailmanpoliittisessa todellisuudessa.

Tosiasia oli, että kirkot eivät löytäneet Amsterdamissa toisiaan vain kirkkoina, vaan osin näkivät toisensa vastapuolina, vierasta poliittista ideologiaa edustavina instituutioina. Vaikka yleiskokous useaan otteeseen korosti, että kirkot eivät saa sitoutua mihinkään poliittiseen

⁹⁴ "The dramatic debate... between ... John Foster Dulles, over-confident in his defence of the 'free-world', and ... Joseph Hromadka, naive in his defence of Stalinist communism, undoubtedly helped the assembly delegates to realize that they must find a way between the opposing perspectives. It was in this setting that the assembly accepted the idea of the Responsible Society as the criterion for determining Christian thought and action in the conflict between these competing political systems." Abrecht 1991, 320. Ks. myös Besier et al 1999, 46-48.

⁹⁵ Rusama 1986, 111.

⁹⁶ Visser 't Hooft 1987, 212-213.

⁹⁷ Myös Suomessa kysymys herätti keskustelua ja muun muassa Erkki Niinivaara kirjoittaa siitä artikkelissaan "Kirkon riippumattomuudesta", Niinivaara 1948, 74 "Kirkon tehtävä ei ole julistaa yhteiskunnallisia tai valtiollisia ohjelmia. Sen on julistettava Jumalan sanaa ja siten pidettävä kansan omatunto hereillä. Voidakseen tämän tehtävän suorittaa sen on herkeämättä kilvoiteltava riippumattomuuteen puolueiden ja poliittisten oppien holhouksesta."

ideologiaan eivätkä saa antaa voimaansa minkään poliittisen maailmankuvan edistämiseen,⁹⁸ tämä näkemys ei kuitenkaan täysin toteutunut yleiskokouksessa.

Vaikka Amsterdamin yleiskokous ei löytänytäkään yhteistä linjaa kysymyksessä sodan mahdollisuudesta, on kokousta silti pidettävä merkittävänä. Yhteisen yhteiskuntaeettisen ajattelun muotoutuminen merkitsi mahdollisuutta keskusteluyhteyteen. Erityisen merkittäväksi tämän teki se tosiasia, jota kylmän sodan jakama maailma edusti. Vaikka poliittiset järjestelmät ja valtiot olivat konfrontaatiossa, oli kirkoilla mahdollisuus yhteyteen.

⁹⁸ Amsterdam 1948, 90-93; tätä teologisesti merkittävää ja kirkon uskottavuuden kannalta ensiarvoista ajatusta jatkoi muun muassa Martin Wight artikkelissaan "The Church, Russia and the West", ER 1/ 1948, 25. "... Church is no more identified with the West than it is with the Russia; nor is the Church between Russia and the West. The Church is within and without and above Russia and the West."

4. Vetoimuksia uusien asejärjestelmien keskellä - Evanston 1954

4.1. Kirkot pyrkivät sillanrakentajiksi

KMN:n toisen yleiskokouksen kokoontuessa elokuussa 1954 Evanstonissa Yhdysvalloissa toisen maailmansodan päättymisestä oli kulunut jo lähes kymmenen vuotta. Vaikka ajanjaksoon KMN:n ensimmäisestä yleiskokouksesta Amsterdamista järjestön toiseen yleiskokoukseen Evanstonissa ei sisällynytkään samanlaista dramatiikkaa kuin Amsterdama edeltäneeseen aikaan, olivat kuluneet vuodet olleet kasvavan jännitteisyyden aikaa. Kylmän sodan vaikutus poliittisena ja ideologisena vastakkainasetteluna näkyi erityisesti Euroopassa. Neuvostoliitto oli noussut Yhdysvaltojen rinnalle atomiasevaltioksi saadessaan oman atomipomminsa valmiiksi vuonna 1949. Samaan aikaan oli kehitetty uusia sodankäynnin välineitä, kuten vetypommit (USA 1952 ja Neuvostoliitto 1953), joihin myös KMN:n keskuskomitea oli osaltaan ottanut kantaa.¹ Kaukoidässä oli vuosina 1950-1953 käyty Korean sota, joka joissain tutkimuksissa² on liitetty osaksi kommunismin ja kapitalismin välistä taistelua maailman herruudesta.³ Kolonialismin alla elänyt Afrikka kulki kohti muutosten aikaa. Poliittiseen kielenkäyttöön tuli kylmän sodan rinnalle käsite "kauhun tasapaino".

Tapahtunut kehitys sai myös kirkkojen piirissä aikaan lisääntyvää huolta maailman tulevaisuudessa. Tähän liittyen heinäkuussa 1950 Torontossa pidetty KMN:n keskuskomitean kokous esitti voimakkaan vetoimuksen modernin aseistuksen kansainvälisen kiellon puolesta.⁴ Ajan kansainvälisen poliittisen kuohunnan vaikutusten katsottiin koskettaneen

¹ Ks. esim. Toronto 1950; KMN:n osalta kysymystä oli käsitelty George Bellin aloitteesta jo keväällä 1950 pidetyssä eksekutiivikomitean kokouksessa, jossa Bell oli pyrkinyt vakuuttamaan osanottajat asian merkityksestä siten, että kysymys ydinpommista otettaisiin käsittelyyn saman vuoden kesällä pidetyssä keskuskomitean kokouksessa Torontossa. Ks. esim. Rusama 1986, 172-173.

² Ks. esim. Apunen 1998, 258-262

³ Besier katsoo, että Korean sota voimisti kirkkojen poliittista vastakkainasettelua ja sai ekumeeniseen toimintaan poliittisen sävyn, jonka kärki oli kommunismissa. Besier et al. 1999, 375-382. Keskustelu kommunismin ja kristillisen uskon suhteesta jatkui myös laajemmin yleiskokoustasolla.

⁴ Toronto 1950, 26-27. "Sellaiset nykyaikaisen sodankäynnin menettelytavat kuin atomi- ja bakteeriaseiden käyttö sekä tuhopommitukset merkitsevät niin hirvittävänasteista väkivaltaa ja elämän hävittämistä, että ne vaarantavat itse perustan, jolle laki ja sivistys rakentuvat. On sen vuoksi välttämätöntä, että ne kielletään kansainvälisellä sopimuksella, ja me pidämme tervetulleina jokaista vakavaa tähän tähtäväää ehdotusta." Käännös Teinonen 1958, 9.

myös kirkkoja ja esimerkiksi Korean sodan oli nähty voimistaneen kirkkojen sisällä elänyttä poliittista idän ja lännen vastakkainasettelua. Muun muassa Besier on eritellyt kysymystä ja todennut, että erityisesti Yhdysvalloilla ja sen poliittisella johdolla oli selkeät poliittiset intentiot ekumeenisessa toiminnassa. Hän katsoo, että Yhdysvaltojen hallinto käytti ekumeenista liikettä hyväkseen pyrkiessään edistämään omia tarkoituksia. Besierin tulkinnan mukaan Yhdysvaltojen johdolle ekumeenisen keskustelun ja toiminnan ydin oli taistelu kommunismia vastaan.⁵

Keskuskomitean Toronton kokous piti tapahtunutta aseteknologian kehitystä ongelmallisena, mutta halusi samalla, että kysymystä tarkasteltaisiin laajempina kokonaisuutena. Pelkkä ydinaseen kieltäminen ei sinänsä toisi ratkaisua aseistuksen luomaan ongelmaan, vaan siirtäisi vain huomion pois muusta aseteknologisesta kehitystyöstä.

Vetoomusta, jonka KMN:n keskuskomitea Torontossa teki, on pidetty merkittävämpänä kuin Tukholmassa vuonna 1950 pidetyn Maailman rauhanneuvoston vastaavaan kysymykseen liittyvää vetoomusta.⁶ Toronton näkemys oli, että aseiden kieltämiseen liittyvä vetoomus tarvitsi tuekseen myös jatkuvan kansainvälisen valvonnan, jota Tukholman vetoomus ei sisältänyt. Ilman valvontaa oli Tukholman vetoomus Toronton kokouksen näkemyksen mukaan pelkästään propagandistinen veto.⁷

Pari vuotta ennen Evanstonin yleiskokousta oli KMN:n keskuskomitean vuonna 1951 Rollessa pidetyssä kokouksessa käyty keskustelua, joka jatkoi Amsterdamin yleiskokouksen aloittamaa pohdintaa vastuullisesta yhteiskunnasta. Rollessa keskustelun ydin ei ollut yhteiskunta tai sen toiminnan muodot, vaan siellä kysymystä oli lähestytty yksittäisen kansalaisen kannalta. Kyse oli yksityisen ihmisen mahdollisuudesta aseistakieltäytymiseen. Vastuullisen yhteiskunnan ajatuksen ja toiminnan kannalta kysymys oli yksilöetiikan ja yhteisöetiikan suhteesta. Voiko yksittäisen ihmisen ratkaisu olla sovitettavissa koko yhteisön tarpeista nouseviin ratkaisuihin? Tämä ongelma tuli selkeänä esiin julkilausumassa, jonka kokous julkaisi.⁸

Rollen julkilausumassa yksilökeskeinen linja korosti kunkin ihmisen henkilökohtaista oikeutta ja vastuuta. Muutoksen ja rauhan mahdollisuus oli yksilön ratkaisu. Rollen kokouksen ajattelussa yhteiskunnallinen muutos voi perustua vain ihmisen muutokseen, joka

⁵ Besier et al. 1999, 375-382.

⁶ Ks. esim. Rusama 1986, 175.

⁷ Toronto 1950, 91; Ideologinen vastakkainasettelu, johon vetoomus liittyy, voidaan nähdä myös vuonna 1950 tapahtuneet Hromadkan ja piispa Berezkyyn yhteydenotoissa Visser 't Hooftiin. Molempien kannanotoissa näkyy kritiikki länttä kohtaan sekä oman maailmankuvan korostus. Berezky vetosi läntisen ajattelun hylkäämisen ja sen sijalle ottavan kommunistisen maailmankuvan puolesta. Hromadka puhui avoimuuden ja objektiivisuuden tarpeesta tehtäessä yhteiskunnallisia linjauksia. Besier et al. 1999, 56.

⁸ Rolle 1951.

heijastuu hänen toiminnassaan suhteessa toisiin ihmisiin ja koko yhteiskuntaan. Teologisesti kysymys oli merkittävä, koska tässä on luettavissa ajattelun painopisteen muutos strukturaalisesta teologiasta kohti reformoitua teologiaa. Reformoitu ajattelu oli näkynyt jo Amsterdamin yleiskokouksessa, mutta sen vaikutus vastuullisen yhteiskunnan perusteita ilmaistessa oli kuitenkin jäänyt vähäiseksi verrattuna strukturaaliseen ajatteluun. Jo Amsterdammassa näkynyt jännite sai Rollessa uutta voimaa.

Rollessa käytetyissä puheenvuoroissa kuului ymmärrys yksilötason tärkeydestä mutta samalla painottui näkemys yhteiskunnallisen elämän kokonaisvastuusta. Esimerkiksi ortodoksinen piispa Athenagoras ja luterilainen piispa Berggrav näkivät aseistakieltäytymisen yksilön kannalta ymmärrettävänä mutta yhteiskunnan kannalta kuitenkin kestäättömänä.

Nämä kannanotot kuvastavat sitä vahvaa asennetta, mikä vallitsi laajalti kirkkoissa. Kirkot olivat ajattelussaan vastuullisesta yhteiskunnasta omaksuneet näkemyksen yhteisöstä, jota pitää koossa tuon yhteisön yhteinen hyvä. Samalla lailla kuin yhteisöllä on vastuu yksityisistä jäsenistään, on yksilöllä vastuu yhteisöstä. Yhteisön hyvä on sidoksissa kaikkien yksilöiden hyvään. Yksilöllä ei voi olla olemassa sellaista yksityistä hyvää, mikä menisi yhteisön hyvän edelle tai olisi muutoinkaan ristiriidassa yhteisen hyvän kanssa. Näissä Rollen kokouksen näkemyksissä korostui kirkkojen omaksuma yhteisön olemassaoloa turvaava ajattelu. Tässä yhteiskunnallinen rakenne ja järjestys oli olennainen osa, kuitenkin niin, että rakenne ei ole itseisarvo. Rakenne eli struktuuri sen sijaan määrittää yhteisöä. Olemassaolollaan, eli järjestäytyneenä, yhteiskunta turvaa oikeudenmukaisuuden toteutumisen.

Ekumeenisen toiminnan ohella myös yhteiskunnallisissa hankkeissa oli edetty. Länsi-Euroopassa oli otettu ensimmäiset askeleet kohti yhdistymistä, ja vuonna 1948 allekirjoitettiin Länsi-Euroopan Unionin (WEU) perustamista koskeva sopimus, jossa olivat mukana Belgia, Ranska, Hollanti, Luxemburg ja Iso-Britannia. Allekirjoittajien yksi tavoite oli saada myös Yhdysvallat mukaan sopimukseen. Samaan aikaan oli Yhdysvalloissa presidentti Trumanin johdolla keskusteltu kansallisen puolustautumisen oikeudesta ja merkityksestä. Läntisen puolustusajattelun perusteista käyty keskustelu johti huhtikuussa 1949 Pohjois-Atlantin puolustusliiton (NATO) perustamiseen. Vastaavasti Neuvostoliitto oli toiminut omalla suunnallaan ja pyrkinyt ensisijaisesti kahdenvälisiin yhteistyö- ja avunantosopimuksiin. Neuvostoliiton osalta tilanne muuttui Korean sodan jälkeen, kun Saksalle sallittiin jälleenvarustautuminen. Tämän kehityksen seurauksena Neuvostoliitto kutsui Varsovaan "yleiseurooppalaisen" turvallisuuskokouksen, josta syntyi Varsovan liitto.⁹

Tapahtuneen maailmanpoliittisen kehityksen seurauksena poliittinen vastakkainasettelu kommunistisen ja ei-kommunistisen maailman välillä muodostui yhdeksi yhteiskuntaeettistä pohdintaa ohjanneista lähtökohdista. Toisen maailmansodan jälkeisen leiriajattelun siirtyminen myös taisteluksi herruudesta kolmannen maailman parissa ei voinut olla

⁹ Apunen 1998, 250-253.

heijastumatta Evanstonin yleiskokouksen linjauksissa. Tämä keskustelu sävytti osaltaan myös kokouksen näkemyksiä vastuullisen yhteiskunnan ajattelusta. Julkilausumassaan kokous totesi, että kommunistisen ja ei-kommunistisen maailman vaikutus ulottui lähes kaikkiin maihin, niiden poliittiseen ja taloudelliseen elämään mutta jakoi myös kirkkoa pohdittaessa oikeaa suhtautumista kommunismiin.¹⁰

Vaikka KMN halusi periaatteessa pysyä poliittisesti riippumattomana, oli sen suhtautumisessa nähtävissä länsimaiden poliittinen vaikutus. Lähtökohtaisesti kokous suhtautui vähintäänkin varauksellisesti kommunismiin yhteiskunnallisena vaihtoehtona. Se totesi, että on olemassa kristittyjä, jotka katsovat voivansa toimia yhdessä kommunistisen ideologian kanssa, koska näkivät sen mahdollisuutena uuteen taloudelliseen vaurauteen ja oikeudenmukaisuuteen. Julkilausuma kuitenkin katsoi, että kysymystä oli lähestyttävä kokonaisvaltaisesti, ja ratkaisut taloudellisiin kysymyksiin oli tehtävä tämän kokonaisuuden puitteissa. Sitoutuminen kommunistiseen järjestelmään toi ongelmia, joista julkilausuma korosti kommunismin totalitaarisuutta ja sen vaikutuksia yksilönvapaudelle.¹¹

Useat kokousta arvioineet tutkijat näkevät Evanstonin yleiskokouksen hengessä kylmän sodan vaikutukset. Muun muassa Boyens puhuu voimakkaasta poliittisen idän ja lännen vastakkainasettelusta. Hänen mukaansa kylmän sodan vaikutus näkyi tuohon aikaan erityisesti Yhdysvalloissa, jossa lähes "noitavainojen" tapaan etsittiin anti-amerikkalaisuutta. Erityisenä esimerkkinä Boyens nostaa esiin senaattori Joseph McCarthyn johtaman toiminnan¹².

Tämä ilmapiiri heijastui Boyensin mukaan voimakkaana myös Evanstonin yleiskokoukseen, jossa keskustelut kulminoituivat kommunistisen ja ei-kommunistisen maailman välille.¹³ Boyensia pidemmälle ekumeenisen toiminnan ja poliittisen

¹⁰ Evanston 1954, 120.

¹¹ Evanston 1954, 121. Tätä kysymystä käsitellään laajemmin tämän pääluvun alaluvussa 3.2; Kirkon suhde kommunismiin oli ollut ekumeenisen liikkeen sisällä pohdinnan kohteena ja mm Bell oli vielä vuonna 1948 puhunut kommunismin positiivisuudesta taloudellisena vaihtoehtona. Samalla hän oli kuitenkin katsonut, että totalitääriäinen hallinto on tuomittava. Näitä kahta eli kommunismia ja totalitäärisyyttä hän ei tuossa yhteydessä kuitenkaan täysin samaistanut. Rusama 1986, 121; Ks. myös Abrecht 1953, 26-27; Kysymys kirkon ja kristittyjen asemasta totalitäärisessä valtiossa oli ollut esillä myös muissa ekumeenisissa yhteyksissä. Ks. esim Abrecht 1961, 117-118.

¹² Senaattori Joseph McCarthy toimi aktiivisesti päämääränään löytää isänmaavastaista, kommunistista toimintaa ja toimijoita. Näin hänen toimintansa on nähty pitkälle Yhdysvaltojen sisäpolitiikkaan liittyväksi. McCarthyn toiminnan motiivina on pidetty hänen tavoitettanaan kitkeä Yhdysvalloissa piilevä anti-amerikkalainen mieliala. Hänellä oli omien sanojensa mukaan yli 200 nimen lista henkilöistä, jotka toimivat USA:n ulkoministeriössä ja olivat poliittiselta taustaltaan kommunisteja. McCarthyn toiminnan on katsottu liittyneen läheisesti myös Kiinan kommunistiseen vallankumoukseen ja siitä nousseeseen pelkoon kommunismin vaikutusten leviämisestä myös Yhdysvaltojen politiikkaan. McCarthyn toiminta ei jäänyt vaille vaikutuksia, vaan mm. presidentti Eisenhowerin hallinnon aikana ulkoministeriöstä erotettiin turvallisuuteen vedoten yli 2000 henkilöä. Ks. esim. Apunen 1998, 258-259.

¹³ Besier et al. 1999, 63.

tarkoitushakuisuuden arvioissa menee Besier. Hänen mukaansa erityisesti Yhdysvalloilla ja sen poliittisella johdolla oli selkeät poliittiset intentiot ekumeenisessa toiminnassa. Oli kysymys taistelusta kommunismia vastaan.¹⁴

Vastakkainasettelun kärkeytyttä, joskaan ei yhtä mustavalkoisesti kuin edellä mainitut, kuvaa myös Bock nostaessaan esiin erityisesti Itä-Euroopan edustajiin liittyneet huhut ja epäluulot. Keskustelu osallistujista ja heidän taustastaan liitti kokoukseen selkeän poliittisen ulottuvuuden.¹⁵ Saman tulkinnan esittää myös Norman A. Hjelm todetessaan, että Yhdysvaltojen hallinnossa oli pyrkimystä evätä viisumi erityisesti joiltakin Itä-Euroopan edustajilta, joita pidettiin turvallisuusriskinä. Edelleen Hjelm korostaa osallistuneiden Itä-Euroopan edustajien rajallista liikkumisvapautta.¹⁶

Kauhun tasapainon hallitessa kansainvälistä ilmapiiriä nähtiin samalla kylmän sodan keskellä kuitenkin lientymisen piirteitä.¹⁷ Grenholm kuvaa tilannetta siten, että pyrkiessään poliittiseen neutraalisuuteen kokous ei halunnut yhtyä niihin, jotka puhuivat sosiaalisen evankeliumin (Social Gospel movement) vaihtoehtoasemasta.¹⁸

Se jännite, mikä vallitsi sosialistisen ja kapitalistisen ideologian välillä ja heijastui myös kirkkojen keskusteluissa, oli johtanut Evanstonia edeltävinä vuosina useisiin hakkeisiin yhteisymmärryksen luomiseksi. Abrecht nostaa esiin näistä hankkeista kaksi. Ensimmäinen oli ruotsalaisen Nils Ehrenströmin johdolla käynnistetty projekti ”Christian Action in Society”. Yhtenä keskeisenä vaikuttajana tässä hankkeessa oli Paul Abrecht, jonka johdolla KMN paneutui sittemmin vastuullisen yhteiskunnan jatkoformulointiin. Toisena Abrecht puhuu vuonna 1951 syntyneestä ryhmittymästä, johon kuului sekä teologeja että maallikoita, joiden poliittinen tausta kattoi sekä kommunistisen että kapitalistisen ideologian. Molempien hankkeiden päämääränä hän näkee olleen epäluulojen poistamisen ja yhteisen kristillisen näkökulman luomisen. Erityisesti viimeksi mainittu ryhmä pyrki löytämään vastuullisen yhteiskunnan olemusta sodan jakamassa Euroopassa.¹⁹

¹⁴ Besier et al. 1999, 375-382.

¹⁵ Bock 1974, 139-141.

¹⁶ Hjelm 2004, 2.

¹⁷ Boyens katsoo, että kokouksessa vallinnut, valtioiden välisten yhteisten neuvottelujen vetoomuksiin liittynyt toive sai vastakaikua erityisestä Neuvostoliiton avautumisen myötä. Kylmän sodan keskellä NL päästi maahan länsimaisia toimittajia ja haki yhteyttä länsimaihin. Kielenkäyttöön tuli termi suojasää. Besier et al. 1999, 64; Samassa yhteydessä Boyens kuitenkin puhuu myös ongelmista. Hänen mukaansa esimerkiksi Unkarissa oli nähtävissä selkeä kirkon sitoutuminen kylmän sodan leirijätteluun. Konkreettisenä esimerkkinä hän puhuu KMN:n ja Unkarin kirkon keskusteluista, jotka koskivat syrjäytettyä piispa Ordasia. Ordasin syrjäyttämisen syyksi hän katsoo poliittisen sopimattomuuden. Besier et al. 1999, 70-72.

¹⁸ Grenholm 1973, 36.

¹⁹ Abrecht 1970, 242-243.

Evanstonin yleiskokous, jonka virallisten osanottajien määrä oli noin viisisataa, korosti, että kaikkien kriisien ja muutosten keskellä Jumalan valta on kaiken yläpuolella. Maailma kaikkineen oli yhä Jumalan maailma, joka tarvitsi sovituksi tiellään Jumalan tahdon mukaiseen maailmaan. Kristityille tämä nähtiin erityisenä haasteena. Heidän oli noustava kansallisten intressien ja rajojen yläpuolelle puhuessaan kaikille kuuluvasta sovituksista.²⁰

Vaikka sosiaalisten kysymysten osalta Evanstonin kokous keskittyikin välittävää talousjärjestelmää luovaan pohdintaan, kysymykseen kirkkojen tehtävästä poliittisella kommunismi-ei-kommunismi akselilla sekä rasismiin²¹, myös kysymys sodasta oli agendalla Evanstonin kokouksessa.

4.2. Vastuullisen yhteiskunnan perusteet muutoksessa

Kirkkojen maailmanneuvoston yhteiskuntaeettisen ajattelun perustaksi Amsterdamissa nostettu vastuullisen yhteiskunnan ajattelu edellytti kirkkoja vaatimaan niin valtioiden johdolta kuin yksityisiltä kansalaisiltakin toimintaa, jonka päämääränä oli oikeudenmukaisuuden toteutuminen kaikkia yhteiskunnan jäseniä tasavertaisesti koskettavana, ja rauha niin kansainvälisesti kuin kansallisestikin. Maailman tulevaisuus oli Amsterdamissa nähty vahvasti yhteisölliseksi tehtäväksi. Samalla oli korostettu järjestäytyneen hallinnon ja valtion asemaa yhteiskunnallisen elämän ylläpitämisessä.

Evanstonin yleiskokouksessa vastuullisen yhteiskunnan ajatusta kehiteltiin edelleen. Olennaista oli, että kokous halusi korostaa yhteiskunnallisen rakenteen merkitystä ja vastuullisuuden ensisijaisuutta yhteiskuntaelämän kehittämisessä, vaikka poikkesikin perusteissaan edellisestä yleiskokouksesta. Amsterdamin tavoin korostettiin Evanstonissa vastuullisen yhteiskunnan riippumattomuutta mistään sosiaalisesta tai poliittisesta järjestelmästä. Se haluttiin nähdä kriteeristönä, jonka avulla voidaan arvioida olemassaolevia järjestelmiä.

Amsterdamista poiketen tuli Evanstonissa esiin korostuneempana yksilön merkitys vastuullisen yhteiskunnan toteutumisessa. Yksilö oli keskeinen muutoksen lähtökohta. Ihminen itsessään ei voi muuttaa maailmaa mutta eläessään yhteydessä Kristukseen hän anteeksiantamuksen kautta sai uuden suhteen niin lähimmäiseen kuin koko yhteiskuntaankin. Näin vastuullisen yhteiskunnan ajattelu oli pohja niille ratkaisuille, jota kristitty joutui elämässään tekemään elipä hän millaisessa yhteisössä tai yhteiskunnassa tahansa.²²

²⁰ Evanston 1954, 131-142; Tässä on nähtävissä analogia siihen ajatukseen, josta Preston puhuu kuvatessaan 1950-luvun protestanttisen teologian ajatusta Jumalan valtakunnasta. Tuossa ajatuksessa etsittiin tietä siihen, miten ideaalista päästäisiin eteenpäin toteuttamaan konkreettisia päätöksiä poliittisessa ja sosiaalisessa todellisuudessa. Preston 2000, 298.

²¹ Evanston 1954, 112-130.

²² Evanston 1954, 113.

Kokous totesi, että vaikka julkilausuma itsessään käsittelee suuria järjestelmiä, kuten yhteiskuntaa tai kansainvälisiä suhteita, oli vastuullisuuden idea läpilyövä myös pienissä yhteisöissä, kuten perheissä ja kristillisessä seurakunnassa. Näissä pienissä yhteyksissä realisoitui se vastuullisuuden idea, jonka tulisi muovata myös koko yhteiskuntaa. Tässä lähtökohtana oli yksilön asema ja mahdollisuudet vaikuttaa ja oppia ympäristössään. Eläessään vastuullisesti pienessä yhteisössä ihminen oppii myös elämäntaidon koko yhteiskuntaa varten.²³

Tässä yksilölähtöisyyttä korostavassa ajattelussa oli merkittävä teologisen perustan muutos verrattuna Amsterdamin yleiskokouksen linjauksiin. Muutos ei kosketa niinkään lopputulosta, eli muotoa, jolla oikeudenmukaisen yhteiskunnan katsotaan toteutuvan. Järjestäytynyt yhteiskunta oli yhä toiminnan perusta. Merkittävin muutos oli yhteiskunnallisen toiminnan ja erityisesti muutosta hakevan ajattelun lähtökodassa. Evanston ei edustanut strukturaalista ajattelua, eli se ei puhunut luonnollisen moraalilain mahdollisuudesta eikä miekan ja järjestyksen asemasta, vaan Kristuksen yhteydessä syntyvästä uskonsuhteesta, joka ohjasi ihmisen elämää ja valintoja. Evanstonin ajattelussa anteeksiantamuksen voimasta muuttuva ihminen kykeni myös yhteiskunnallisissa ratkaisuissaan rakkauden toteuttamiseen. Tässä yksilön ratkaisuja korostavassa ajattelussaan Evanstonin kokous kulki samalla linjalla kuin edellä kuvattu KMN:n Rollessa pidetty keskustukomitean kokous.

Kun strukturaalinen teologia oli lähtenyt siitä, että ihminen syntisenä ei luonnostaan pyri hyvään vaan itsekkyyteen, ja sen takia häntä oli tarvittaessa miekan avulla pakotettava rakkauden toteuttamiseen, on Evanstonin linjauksessa nähtävissä toisenlainen tulkinta. Keskeisimpinä vaikuttajana oli yhtäältä reformoitu teologia, mutta samalla on nähtävissä laajemminkin 1950-luvun protestanttisessa teologiassa esillä ollut ajatus Jumalan valtakunnasta yhteiskunnallisena näkökulmana. Ronald H. Preston puhuu tässä yhteydessä inspiraatioetiikasta, jonka mukaan ihminen tietää mitä Raamatun mukainen eettinen elämä kulloinkin vaatii, ja kysymykseksi jää tuo tiedon siirtäminen arjen poliittisiin ja sosiaalisiin ratkaisuihin. Tämän ajattelun taustalle hän sijoittaa muun muassa Dietrich Bonhoefferin ja Karl Barthin.²⁴ Bonhoefferin ajattelua muovasi yhtäältä Saksan tilanne Hitlerin aikana, toisaalta yhteydenpito Barthin kanssa.

Reformoidun teologian mukaan Jumala ei ole läsnä luomakunnassa eikä toimi sen kautta. Näin luomakunta ja rakenteellinen yhteiskunta sen yhtenä ilmentymänä ei voi olla Jumalan lahjoittavan rakkauden välikappale, kuten strukturaalinen teologia opettaa. Jumalan rakkaus vaikuttaa vain ihmissielun kautta seurakuntayhteydessä, ja tämän rakkauden tulee Pyhän Hengen vaikutuksesta ulottua yhteiskuntaan. Reformoidun ajattelun mukaan ei ole olemassa kirkon ulkopuolella vaikuttavaa luonnollista moraalilakia, jonka varaan yhteiskuntaa voidaan

²³ Evanston 1954, 113-115.

²⁴ Preston 2000, 298.

rakentaa, vaan vastuu on kristityllä.²⁵ Tämä vastuu oli samalainen niin perheessä, pienissä yhteisöissä kuin yhteiskunnassakin, kuten yleiskokous totesi²⁶.

Evanstonin näkemys yhteiskunnallisen toiminnan tarkastelusta pienten ryhmien kautta sai aikaan myös kriittistä kyselyä. Esimerkiksi Duffin arvio oli osin kriittisen kyselevä, osin sisältöä arvioiva. Ongelmana hän piti sitä, että kokous ei määrittänyt ryhmien olemusta ja syntyä eikä tarkemmin ajattelunsa liittymistä vastuulliseen yhteiskuntaan. Samalla hän kuitenkin toteaa, että tällainen ryhmytyminen voi edesauttaa vastuullisen yhteiskunnan mukaisen toiminnan laajentumista.²⁷

Olennaista on, että vaikka Evanston ei linjannut vastuullisen yhteiskunnan näkemystään kuten Amsterdam, se ei myöskään hylännyt siellä tehtyjä linjauksia. Painopisteen muutos oli kuitenkin selvä, ja sen vaikutus rakenteellisen yhteiskunnan asemaan yhteiskunnallisen muutoksen toimijana jäi avoimeksi.

Vastuullisen yhteiskunnan uusi näkökulma herätti ajattelua muun muassa niin, että joissain yhteyksissä sitä pidettiin itse vastuullisen yhteiskunnan käsitteen laajentamisena²⁸ mutta toisaalta se on nähty käsitteen avaamisena tai syventämisenä ja kirkastamisena sekä terävöittämisena.²⁹

Viimeksi mainittua näkökulmaa Evanstonin ajattelussa tukee se, että auki kirjoittaminen voi osoittaa pyrkimystä vastuullisen yhteiskunnan soveltamiseen erilaisiin elämäntilanteisiin ja yhteisöihin. Kun Jumala ei ole sidottu rakenteisiin, vaan toimii ihmisen kautta, ei yhteiskunnallisilla rakenteilla ja ideologioilla ole sinänsä muutokseen vaikuttavaa merkitystä. Samalla julkilausuman on nähty pyrkivän viestittämään poliittisen vastakkainasettelun - kylmän sodan - keskellä sitä, että vastuullinen yhteiskunta ei ole poliittinen rakenne, vaan kuuliaisuuteen perustuva elämäntapa. Näin sen voi nähdä osoittavan, että vastuullisen yhteiskunnan ajattelu on siirrettävissä myös läntisen maailman ulkopuolelle, muun muassa kolmannen maailman valtioihin.³⁰

²⁵ Ks. esim. Huovinen 1999b.

²⁶ Evanston 1954, 113-115.

²⁷ Duff 1956, 118-119.

²⁸ van der Bent 1995, 62.

²⁹ Visser 't Hooft 1985, 8; Duff 1956, 167; Hjelm 2004, 2.

³⁰ Tähän avaamiseen liittyy Grenholm sen, että Evanstonin keskustelujen pohjalta käynnistyi projekti "the Common Christian responsibility towards Areas of Rapid Social Change" (1954-1959). Projektin tavoite oli auttaa erityisesti kehitysmaiden kirkkoja kirkastamaan vastuunsa oman maansa taloudellisen ja sosiaalisen kehityksen eteenpäin viemisessä. Grenholm 1973, 37-38; Projektin merkitystä Grenholm korostaa toisaalla todeten, että sen myötä vastuullisen yhteiskunnan ajatus sisälsi erityisesti kehittyviä maita ajatellen vaatimuksen näiden maiden itsenäisyydestä ja niiden vapautumisesta kolonialismin alta. Grenholm 2002, 981.

Myönteisyyden keskellä Evanstonin ajattelussa oli väistämättä myös ratkaisua vaille jääviä kysymyksiä. Ongelmalliseksi tässä ajattelussa muodostui esimerkiksi se, miten yhteiskunta voi turvata sille uskotut tehtävät, oikeudenmukaisuuden toteuttamisen ja rauhan turvaamisen. Jos Evanstonin ajattelun taustalla oli edellä mainittu protestanttiseenkin teologiaan liittynyt ajatus ideaalista Jumalan valtakunnasta, jonka synnyttäjänä oli ihmisen muutos ja kyky toimia raamatullisen etiikan mukaisesti, on kysyttävä, mitkä ovat yhteiskunnallisen hallinnon toiminnan välineet tai toisaalta mikä on sen tehtävä, kokonaisuudessaan. Jos yhteiskuntaa ei voida pyrkiä tekemään oikeudenmukaiseksi pakottamalla ihminen toteuttamaan rakkautta, ei rakenteellisella yhteiskunnalla ole silloin merkitystä tämän päämäärän saavuttamisessa. Kun Evanstonin ajatteluun sisältyi lähtökohta, että maailma muuttuu vain ihmisen muutoksen myötä, joudutaan kysymään, hylkääkö kannanotto synnin todellisuuden maailmassa ja ihmisessä siinä merkityksessä, joka muun muassa luterilaisuudessa on ymmärretty käsitteellä “simul iustus et peccator”. Jos vastuullinen yhteiskunta on kuuliaisuuteen perustuva elämäntapa, onko olemassa kaksi erillistä valtakuntaa?

Erilaisista lähtökohdista huolimatta Amsterdamin tapaan Evanstonin yleiskokous korosti vapauden ajatusta sekä vastuullisen yhteiskunnan perusteisiin kuuluvana että rauhaa ilmentävänä. Vastuullista ja rauhaan perustuvaa yhteiskuntaa kuvasivat käsitteet vapaus, oikeudenmukaisuus, totuus ja rakkaus. Näitä asioita kokous piti ihmisoikeuksien ja siten vastuullisen yhteiskunnan kannalta luovuttamattomina. Ihmisellä tuli olla oikeus ja vapaus poliittiseen ja uskonnolliseen mielipiteenilmaisuun. Häntä ei saanut alistaa yhteiskunnallisille tarpeille ja hänen tuli voida pitää yksityistä omaisuutta. Erityisenä vapauden ilmentymänä julkilausuma puhui vapaudesta uskonnon harjoittamiseen ja julistamiseen.³¹ Vaikka näitä luovuttamattomia oikeuksia uhkaavia tekijöitä kokouksen mukaan löytyy niin eikommunistisesta kuin kommunistisestakin maailmasta, niin tässä yhteydessä julkilausuma asetti kommunistisen maailmanjärjestyksen ja vapauden vastakkain.³² Myös Grenholm korostaa vastuullisen yhteiskunnan ajatuksen demokraattista yhteiskuntamallia tukevaa näkökulmaa. Hän katsoo, että vastuullinen yhteiskunta on yhteisö, johon kuuluu niin yksityinen omistus kuin yksityinen taloudellinen aktiivisuuskin.³³

Poliittisesta näkökulmasta julkilausuma totesi, että jossain tapauksissa kommunismi oli oikeutetusti noussut vastustamaan sellaisia yhteiskunnallisia epäoikeudenmukaisuuksia, joihin myös kirkolla oli osansa. Samalla se kuitenkin korostetusti asetti kyseenalaiseksi kommunismin mahdollisuuden positiivisen muutoksen tuojana. Kommunismin esittämät ratkaisut, kuten yksityisen omaisuuden kansallistaminen, eivät tuo todellista vapautta ja

³¹ Evanston 1954, 132-136, 140.

³² Evanston 1954, 120-122.

³³ Grenholm 2002, 980.

oikeudenmukaisuutta yhteiskuntaan.³⁴ Erityisenä ongelmana kokous näki sen, että kommunismi toi mukanaan myös sellaiset toiminnan muodot, jotka hallitsevat ihmisen mieltä ja vapautta, ja rajoittivat näin ihmisen vapautta elää täysipainoisesti.³⁵ Kristittyjen oli toimittava tällaista totalitaarista järjestelmää vastaan ja rukoiltava yhteyden puolesta. Erityisen merkittävänä julkilausuma näki vapaan uskonnonharjoittamisen ja siihen vedoten puhui ateistisen materialismin vastustamisen merkityksestä.³⁶

Vaikka julkilausuma puhui sitoutumattomuuden merkityksestä, on sen linjauksissa nähtävissä sitoutuminen läntiseen ajattelumaailmaan. Erityisesti tämä korostuu puhuttaessa vapauden sisällöstä ja päämäärästä. Läntisen maailman lähtökohtana korostui yksilöllisyys ja yksilön vapaus, kun taas itäinen eli kommunistinen maailma määrittyi kollektiiviseksi, yksilöllisyyttä valtion kustannuksella rajoittavaksi ja ateistiseksi.

Evanstonin linjaus sai sisältönsä osalta myös kriittisiä kommentteja. Muun muassa Duff toteaa, että vaikka julkilausuma puhui rakenteitten uudistamisen ja joustavuuden välttämättömyydestä, se ei kuitenkaan katsonut kysymystä kokonaisuutena. Hänen mukaansa Evanstonin linjaama ajattelu oli nimenomaan läntisten teollisuusmaitten tarpeista lähtevää. Puutteina kokonaisuuden kannalta Duff toteaa, että julkilausuma ei ottanut kantaa esimerkiksi ihmisen oikeudesta ammattiyhdistystoimintaan eikä työntekijöiden asemasta yritysten hallintoon, vaikka ne työväenliikkeen kannalta ovat hyvin keskeisiä vapauden ulottuvuuksia.³⁷

Teologisesti vastuullisen yhteiskunnan perusteissa tapahtui siis Evanstonissa painopisteen muutos sitten Amsterdamin kokouksen. Kun Amsterdamissa perusteina olivat korostuneet luonnollisen moraalilain ja järjestäytyneen yhteiskunnan lähtökohdat, niin Evanstonissa korostui Kristus-keskeinen, ihmisen sielun muutosta korostava lähestymiskulma. Evanstonin kokouksen työskentelyssä esiin noussut yhteiskunnallinen korostus oli, että kansojen välinen elämä eri muodoissaan kuului Kristuksen hallitusvaltaan, ja ihmisten välisissä suhteissa keskeistä oli rakkaus.³⁸ Samaan liittyvä oli jo edellä kuvattu ajatus ihmisen Kristuksen yhteydessä tapahtuvan muutoksen vaikutuksesta yhteiskuntaan. Yhteiskunta muuttuu ihmisen muutoksen myötä, tai toisin sanottuna yhteiskunnan muutoksen avain oli Kristuksen hallintavallan realisoituminen yksityisessä ihmisessä ja sitä kautta koko yhteiskunnassa. Kristuksen sanoman ydin oli ihmisen syntisyydessä ja sen anteeksiantamuksessa.³⁹

³⁴ Evanston 1954, 115-116.

³⁵ Evanston 1954, 121.

³⁶ Evanston 1954, 135-136.

³⁷ Duff 1956, 188-189.

³⁸ Evanston 1954, 112-113.

³⁹ Evanston 1954, 112.

Syntiinlankeemuksessa ihmisessä ollut Jumalan tahdon tunteminen oli hävinnyt ja synnin vaikutuksesta ihmisen suhde toiseen ihmiseen ja koko yhteiskuntaan oli vääristynyt. Hänen ensisijainen tavoitteensa oli itsekäs hyvä. Ainoa ratkaisu tähän ongelmaan oli synnin todellisuuden tunnustaminen ja Kristuksessa saatava anteeksiantamus ja sitä seuraava elämä kuuliaisuudessa Jumalan tahdolle. Anteeksiannosta elävien ihmisten toimintaa ohjaa eri yhteyksissä kristillinen rakkaus. Kirkolla yhteisönä oli tässä erityinen vastuu. Sen tuli julistaa Jumalan valtakuntaa ihmisten kesellä ja pyrkiä olemaan sellainen yhteisö, jollaiseksi Jumala haluaa myös koko maailman muuttuvan.⁴⁰

Vaikka Evanston poikkesikin osin Amsterdamin perusteista puhuessaan vastuullisesta yhteiskunnasta, se lähti kuitenkin ajattelussaan Amsterdamin tavoin rakenteellisen yhteiskunnan ensisijaisuudesta. Rakenne, struktuuri oli olemassa ihmistä varten, sen oli mahdollistettava ihmiselle turvallinen ja oikeudenmukainen elämä. Oikeudenmukaisuuden toteutuminen edellytti jatkuvaa poliittisten järjestelmien muutosvalmiutta. Niiden oli osoitettava humaaniutta ihmistä kohtaan ja estettävä lain avulla omavaltainen voimankäyttö ja luotava ihmisille mahdollisuus osallistua vastuullisesti yhteiskunnan kehittämiseen.⁴¹

Vastuullinen yhteiskunta konseptina oli tavoite, jota kokouksen voi ajatella pitäneen välttämättömyytenä tulevaisuuden rakentamisessa. Muuttuva, laajentuva ja vastakohtainen maailma tarvitsi mallin, joka mahdollistaisi oikeudenmukaisuuden toteutumisen. Kuten edellä kuvattu osoittaa, ei vastuullisen yhteiskunnan muotoutuminen yhteiseksi konseptiksi ollut yksinkertainen, mutta kuitenkin ainut mahdollisuus. Tätä problemaattisuutta korostaa myös Duff.⁴²

4.3. Onko sota vääjäämätön?

Sodan problematiikkaa Evanstonin yleiskokouksessa käsitellyt yleiskokouksen neljäs jaosto kokoontui teeman "Christians in the Struggle for World Community" alla. Uskollisena uudelle, yhteiskunnallisissa kysymyksissä yksilölähtöisyyttä korostavalle lähestymiskulmalleen kokous nosti esiin maailman yhteisönä, ei niinkään rakenteittensa kautta, ja toi keskusteluun niitä ongelmia, joita oikeudenmukaisuuden toteutumisessa nähtiin. Evanstonin lähtökohtana oli näkemys, että maailma oli kokonaisuudessaan Jumalan luomistyön tulos, ja kaikkien toimien tuli tähdätä tämän luomistyön suojelemiseen. Vaikka kokoustyöskentelyssä keskityttiinkin muun muassa talouden ongelmiin kehittyneissä ja kehittyvissä valtioissa sekä

⁴⁰ Evanston 1954, 141-143.

⁴¹ Evanston 1954, 115-116.

⁴² Duff 1956, 169.

kommunismiin ja kapitalismiin vastakkainasetteluun, sai myös kysymys sodasta ja rauhasta merkittävän osan keskusteluissa.⁴³

Keskeisimmiksi teemoiksi sodan ja rauhan kysymyksessä nousivat rauhan olemus ja uhkat. Nämä teemat olivat olleet esillä jo ensimmäisessä yleiskokouksessa, mutta uutena ulottuvuutena Evanstonissa oli kysymys ydin- ja atomikokeista. Tämän teeman aktualisoitumisen syy voi nähdä siinä, että USA:n lisäksi Neuvostoliitto oli vuosi ennen Evanstonin yleiskokousta saanut valmiiksi oman atomipomminsa ja näin kylmä sota oli saanut uuden ulottuvuuden. Ydin- ja atomiase ei ollut enää vain toisen osapuolen poliittinen väline kansainvälisessä valtataistelussa, vaan se oli tullut uudella tapaa realistiseksi uhkaksi kylmän sodan molemmille leireille. Myös uusien ase- ja sotajärjestelmien kasvu oli johtanut pohdintoihin.⁴⁴

Evanstonin yleiskokous korosti atomi- ja ydinkokeiden luomaa uhkaa ihmisoikeuksille. Näillä kokeilla on kahtalainen vaikutus ihmiskunnan elämään, joka kokouksen mukaan ei ole riittävästi otettu huomioon. Ensinnäkin kokeita suorittavat valtiot eivät välttämättä ota huomioon ydinkokeiden vaikutuksia koalueiden ihmisille ja elinympäristölle josta näin muodostuu uhka luomistyön säilymiselle. Toinen ongelma liittyi siihen, että kokeiden nähtiin tarpeettomasti kiristävän kansojen välisiä suhteita. Nykyaikainen aseistus ja sen jatkuva kehittäminen nähtiin keskeiseksi osaksi kylmän sodan kärjistämää varustelukilpailua. Samalla tuo linja korosti uskoa voimapolitiikan mahdollisuuteen ja ehkäisi näin rauhanomaisten ratkaisumahdollisuuksien käyttöä. Valta keskittyi maailmassa entistä suppeammalle osalle maailman väestöstä ja tämä seikka kärjisti kansainvälistä ilmapiiriä. Vallan ja voiman keskittymistä kokous piti yhtenä keskeisimmistä rauhaa uhkaavista tekijöistä.

Näkemyksen pohjalta kokous hyväksyi päätöslauselman, joka lähti siitä, että maailman tulevaisuutta ei voi rakentaa voimapolitiikan varaan. Tähän perustuen kokous vaati kaikkien atomi-, ydin- ja joukkotuhoaseiden täydellistä kieltämistä. Samalla päätökseen edellytettiin kuuluvan jatkuva ja tehokas valvonta,⁴⁵ mitä KMN oli korostanut jo aiemmissakin aseistariisuntau koskevissa kannanotoissaan.

Mielenkiintoiseksi julkilausuman tekee se, että toisaalla siinä ei kokeita kuitenkaan vaadittu lopetettavaksi, vaan ne haluttiin rajata valtioiden rajojen sisälle tai muualle, mistä oli kansainvälisesti sovittu.⁴⁶ Kokouksen antaessa myönteisen kannanoton ydin- ja atomikokeisiin sen voi nähdä ottaneen asiaan erilaisen kannan periaatetasolla ja käytännön tasolla. Yleiskokous oli julkilausumaesityksen pohjalta vaatinut kaikkien nykyaikaisten aseiden

⁴³ Evanston 1954, 112-130.

⁴⁴ Ks. esim. Toronto 1950 ja Rolle 1951.

⁴⁵ Evanston 1954, 146.

⁴⁶ Evanston 1954, 134.

kieltämistä.⁴⁷ Saman julkilausuman toisessa kohdassa puhuttiin niistä ongelmista, joita kokeet toivat, mutta samalla kuitenkin niille annettiin oikeutus tietyissä rajoissa.⁴⁸ Periaatetasolla nähtiin tärkeäksi kieltää ja tuhota kaikki atomi-, ydin- ja massatuhoaseet, koska niillä ei voida taata eikä turvata rauhantilaa. Aseiden voimalla tuotettu rauhantila perustuu pelotepolitiikkaan. Ajatusta siitä, että asevarustelu ja jatkuva aseteknologian kehitys olisivat silloisessa tilanteessa tai myöhemmin turvana rauhalle, kokous ei pitänyt perusteltuna. Kokouksen näkemys oli, kuten muun muassa Rusama oikein toteaa, että rauhaa ei voida rakentaa aseiden tai asepelotteen avulla⁴⁹ eikä kokouksen mukaan ollut perusteltua puhua käsitteestä “rauha” vain siten, että se oli sodan poissaoloa. Ydinasetasapainokaan ei voi olla rauhan taie. Se rauha, josta kirkot puhuvat, ei millään muotoa voi perustua pelkoon tai alistamiseen. Pelon luominen ihmisiin ei voi edistää rauhaa,⁵⁰ vaan se pikemminkin edistää väkivallan ja epäoikeudenmukaisuuden esiin nousua. Kokouksen määrittelyn mukaan rauha oli kokonaisvaltainen tila, jota kuvaavat sanat vapaus, oikeudenmukaisuus, totuus ja rakkaus.⁵¹ Samoin rauhan nähtiin liittyvän ihmisen arvon ymmärtämiseen ja elämän päämäärään.⁵² Rauha, joka perustuu voimaan, oli väärä tulkinta rauhasta. Se oli tyypillinen muun muassa totalitäärisille valtioille. Tällainen alistainen rauhantila ei suo jokaiselle ihmiselle ihmisarvoa eikä se takaa oikeudenmukaisuuden toteutumista jokaista ihmistä koskettavana. Alistava rauha ja siihen liittyvä aseilla luotu uhka oli ongelmallista myös siinä mielessä, että se saattoi johtaa harkitsemattomaan toimintaan.

Samalla kun kokous siis yhtäältä tuomitsi kokeet, se kuitenkin antoi rajallisen hyväksymisensä sekä pommien valmistamiseen ja kehittelyyn että niiden testaamiseen. Kokous hyväksyi näkemyksen, jossa oman koskemattomuuden turvaaminen oli kuitenkin merkittävä taie myös rauhan ja oikeudenmukaisuuden toteutumiselle. Kun kokous oli nähnyt kristittyjen ja kirkon tehtäväksi sovinnollisuuden ilmapiiriin kaikinpuolisen edistämisen,⁵³ voidaan kokeitten hyväksyminen yhdessä aseiden valmistuksen ja kehittelyn hyväksymisen kanssa nähdä kirkon ja ekumeenisen liikkeen kannalta ristiriitaisena. Se oli taipumista suurten maitten edun mukaiseen ajatteluun.

⁴⁷ Evanston 1954, 133.

⁴⁸ Evanston 1954, 133-134.

⁴⁹ Rusama 1986, 179.

⁵⁰ Evanston Speaks 1954, 68.

⁵¹ Evanston 1954, 132.

⁵² Koshy and Schotte 1982, 23.

⁵³ Evanston 1954, 132; Hudson 1977, 288.

Perusteena kokouksen linjaukselle voidaan nähdä ajatus kunkin valtion suvereniteetin suojelemisen arvosta. Valtio tarvitsi asearsenaalia voidakseen turvata olemassaolonsa. Samalla siihen oli sisään kirjoitettuna kylmän sodan realiteetti, johon kansalliskirkot tahtoen tai tahtomattaan olivat sitoutuneet. Ongelmaksi ja vaille vastausta jäi kuitenkin kysymys: voidaanko ydinpommi, jonka tuhovoima tunnettiin jo toisen maailmasodan ajalta, ajatella puolustamiseen liittyväksi välineeksi? Oliko perusteltua olettaa, että hyökkäykseen vastattaisiin omien rajojen puolustamisen yhteydessä ydinaseella? Olisiko olemassa vaara, että puolustautumiseen luotu ase muuttuisi hyökkäysaseeksi? Kokonaisuus kulminoitui kysymykseen pelotepolitiikan asemasta.

Periaatteellisesti yleiskokous lähti kannanotossaan perusnäkemyksestä, joka oli ollut pohjana kristillisten kirkkojen ajattelulle sodan ja rauhan kysymyksessä läpi kirkon historian. Kristittyjen päämääränä kaikkialla oli rauha.⁵⁴

Kylmän sodan todellisuudesta kokous totesi Amsterdamin yleiskokouksen tavoin, että poliittiset järjestelmät olivat konfliktitilanteessa. Ne olivat pyrkineet eri tavoin vahvistamaan asemaansa ja luomaan vaikutusvaltansa avulla maailmanherruutta. Tämä loi merkittävän uhan koko ihmiskunnan ylle.⁵⁵ Kansalliset intressit korostuivat ja globaali yhteisöllisyys joutui uhan alle entistä voimakkaammin. Se luottamus, josta kirkot olivat muun muassa Amsterdamin yleiskokouksessa puhuneet, ei näkynyt kansojen välisissä suhteissa. Tätä kehitystä kokous piti valitettavana. KMN:n keskuskomitea oli Amsterdamin ja Evanstonin yleiskokousten välillä käsitellyt kysymystä sodasta eri muodoissaan. Se oli pyrkinyt löytämään uusia näkökulmia rauhan mahdollisuudelle ja oli jatkuvasti korostanut neuvottelujen ensisijaisuutta aseellisen ratkaisun rinnalla. Se oli myös alleviivannut kirkkojen asemaa oikeudenmukaisuuden ja rauhan puolestapuhujana. Lisäksi se oli painottanut luottamuksen ja moraalisien periaatteiden tärkeyttä.⁵⁶ Rusama puhuu tässä yhteydessä kokouksen korostaman uudenlaisen ilmapiirin tärkeydestä, joka mahdollistaisi uuden alun niin kansojen hallituksille kuin yksittäisille ihmisillekin.⁵⁷ Kehitys oli kuitenkin kulkenut toiseen suuntaan ja poliittinen etupiiritaistelu levittäytyi Euroopasta yhä uusille alueille maailmassa.

Evanstonin kokous ei kuitenkaan ajatellut, että tapahtunut kehitys olisi vääjäämätöntä myös tulevaisuutta ajatellen. Se katsoi, että vaikka poliittiset järjestelmät ovat vastakkainasettelussa, ihmiskunta halusi kuitenkin rauhaa. Sodan kiehtovuus oli kadonnut sen uusien seurausvaikutusten myötä.⁵⁸

⁵⁴ Evanston Speaks 1954, 68.

⁵⁵ Evanston Speaks 1954, 68.

⁵⁶ Statement 1950, 62.

⁵⁷ Rusama 1986, 179.

⁵⁸ Evanston Speaks 1954, 69.

Amsterdamista poiketen Evanstonin kokous painotti vastakkainasettelua merkittävämpänä ongelmana sitä, että ihmiskunta ei tunne Jumalaa ja Hänen tahtoaan. Sotaa kokous piti tämän seikan seurauksena. Julkilausuman mukaan kysymystä oli tarkasteltava ihmisestä käsin ja näin syy sotaan oli ennen muuta hengellinen. Taloudelliset ja poliittiset menetelmät eivät yksin voineet tätä ongelmaa ratkaista. Ratkaisun ydin oli ihmisen sydämen muutos, ja kirkon keskeinen tehtävä oli julistaa tätä muutosta.⁵⁹ Vain evankeliumin ymmärtäminen johti ihmisen uudelleenlaiseen elämänvalintaan niin yksityisessä elämässä kuin yhteiskunnassakin. Itsekkäästi elävä ihminen, joka ei ole evankeliumia ymmärtänyt, eli myös yhteiskunnallisesti itsekkäästi. Tässä linjauksessa on luettavissa sama reformoidun teologian äänenpaino, mikä näkyi puhuttaessa yhteiskuntaetiikan perusteista. Jumala ei toimi rakenteissa, vaan ihmisessä, ja sodan syttyminen ja ehkäisy on näin ennen muuta yksilön ratkaisuisista nouseva asiantila. Ihminen, joka elää uskon muovaamassa eettisessä ajattelussa, tuo rakkauden myös yhteiskunnalliseen elämäänsä.

Kun poliittinen maailma varustautuu ja etsii turvaa aseiden luomasta suojasta, oli kirkon julistettava, että rauha ei voi perustua pelkoon. Julkilausuman mukaan ei riitä, että kirkot tuomitsevat sodan ja julistavat sen vääryydeksi. Tämän rinnalla kirkkojen oli pidettävä esillä evankeliumin muutosvoimaa ja niiden oli samalla edistettävä rauhaan tähtäävää tutkimusta. Tässä yhteydessä Evanstonin julkilausuma toi keskusteluun uuden ulottuvuuden. Samalla kun se perinteisen ajattelun mukaisesti totesi, että kristittyjen oli tietyissä tilanteissa tartuttava aseisiin, se otti yhdeksi vaihtoehtoksi kristillisen pasifismin.⁶⁰ Mitä ilmeisimmin julkilausuman ajatus oli se, että kristillinen rakkaus esimerkinomaisena elämänmallina voi muuttaa maailmaa. Näin kuljettaisiin kohti yhteiskuntaa, jossa lain pakottavuuden sijaan nousee evankeliumin anteeksiantavuus.

Ajatus pasifismista mahdollisuutena on mielenkiintoinen, kun sen sijoittaa vastuullisen yhteiskunnan kokonaisuuteen. Pasifismin lähtökohta oli selkeän yksilöeettinen. Pelkistäen sanottuna yksilöetiikan korostaja perustaa ratkaisunsa vuorisaarnan etiikkaan, kun taas yhteisöllisyyden merkitystä esillä pitävä lähtee vastavuoroisuutta ja keskinäistä vastuuta korostavasta näkemyksestä, joka on formuloituna muun muassa Paavalilla Roomalaiskirjeen 13. luvussa.

Mielenkiintoiseksi asian tekee se, että jos vastuullisen yhteiskunnan sisällä yksilölle jäi vapaus omantuntonsa vaatimuksesta jättäytyä aseellisen toiminnan ulkopuolelle, niin henkilökohtainen kuuliaisuus omalle uskontulkinnalle syrjäytti yhteisöllisen vastuun. Kun aiemmin oli vastuullisen yhteiskunnan yhteydessä puhuttu yhteisöllisyydestä ja keskinäisestä vastuusta, voidaan Evanstonin pasifismia tukevaa linjaa pitää selkeänä poikkeama

⁵⁹ Evanston 1954, 132.

⁶⁰ Evanston 1954, 132-134; Rusama 1986, 179.

Amsterdamin ajattelusta.⁶¹ Kun Amsterdam korosti miekan pakottavaa asemaa osana yhteiskunnallista hallintaa toi Evanston kristillisen rakkauden yhteiskunnallisen rauhan ja oikeudenmukaisuuden kulmakiveksi. Samalla luo linja on osa Evanstonin yksilöllisyyttä ja evankeliumin anteeksiantavaa voimaa ja Jumalan valtakunnan näkökulmaa korostanutta ajattelua. Tämä teologinen näkemys merkitsi vastakkainasettelua strukturaalisen ja reformoidun ajattelun välillä, ja se nosti esiin väistämättä myös kysymyksen kirkon asemasta ja tehtävästä.

Jos pasifismia tukevan ajattelun lähtökohtana on se, että yhteiskunnallisen muutoksen edellytys oli ihmisen syntyisyyden tunnustaminen ja anteeksianto Kristuksessa, oli pasifismi ymmärrettävä vaihtoehto. Vastausta vailla julkilausumassa jäi, kuinka pitkälle ja laajalle voidaan vastuullisen yhteiskunnan sisällä nähdä mahdollisuus yksilöettisille ratkaisuille.⁶² Erityisesti luterilainen kristillisuus oli ekumeenisessa toiminnassa sitoutunut kirkon perinteen mukaiseen näkemykseen yhteiskunnallisen rakenteen merkityksestä, hallinnon asemasta ja kansalaisten velvollisuuksista. Regimenttiajattelu oli antanut niin hallituksille kuin kansalaisillekin omat tehtävänsä. Yksityisen kansalaisen kohdalla oli puhuttu kutsumuksesta, jossa ihminen täyttää osansa yhteisessä maailmassa.

Evanstonin yhtäältä Jumalan valtakunnan ajatusta korostaneessa ja toisaalta reformoidun teologian sävyttämässä ajattelussa on löydettävissä samaa henkeä kuin Barthin esittämässä kritiikissä luterilaista regimenttioppia kohtaan. Barth kritisoi luterilaisuutta ja katsoi luterilaisen sosiaalietiikan kärsineen vararikon. Barthin kritiikin ydin oli luterilaisen ajattelun kaksijakoisuus. Ero lain ja evankeliumin, maallisen ja hengellisen, tai luomisen ja lunastuksen välillä, oli hänen mukaansa johtanut teologian harhapoluille. Barthin kristosentrisessä ajattelussa koko luomakunta on Kristuksen alaisuudessa. Jeesus on kaiken Herra ja samalla kaikki ihmiselämän osa-alueet kuuluvat tämän herruuden alle. Elämässä ei ole sijaa ihmisen omaehtoiselle eettisille ratkaisuille, vaan kaiken yllä on Jumalan tahto ja kuuliainen noudattaminen. Ihminen tulee tietoiseksi Jumalan tahdosta Pyhästä Raamatusta.⁶³ Tämä tahto tulee ihmisen eteen Kristuksessa ja evankeliumissa. Näin Kristuksen herruus ihmiseen on elämän ja toiminnan keskeinen lähtökohta ja sen tulee olla myös yhteiskunnallisen uudistuksen keskeinen nimittäjä.

Kokonaisuutena kokouksen suhtautuminen sotaan oli muodoltaan samanlainen kuin sen suhtautuminen atomi- ja ydinasekokeisiin. Periaatteellisella tasolla kokous tuomitsi sodan. Samalla se kuitenkin jätti mahdollisuuden myös siihen, että sota voi olla tietyissä olosuhteissa

⁶¹ Keskustelua aseistakieltäytymisestä ekumeenisena kysymyksenä on käsitellyt laajasti Kalevi Toiviainen kirjassaan "Aseistakieltäytyminen ekumeenisessa keskustelussa." Toiviainen 1972a.

⁶² Keskustelu pasifismista ja erityisesti oikeudesta kieltäytyä aseista oli aina 50-luvulta alkaen tunteita herättänyt teema ekumeenisen liikkeen keskusteluissa. Ks. esim. Toiviainen 1972a.

⁶³ Toiviainen 1972a, 28-29. Barthin ajattelusta tähän kysymykseen liittyen ks. Kirjavainen 1996, 33-37.

mahdollinen ja jopa oikeutettu.⁶⁴ Tämä kriteeri realisoitui silloin, kun muut menetelmät rauhan ja oikeudenmukaisuuden turvaamiseksi olivat tulleet tiensä päähän. Tässä tulkinnassa voi lukea sisään kirjoitetun perinteisen ajatuksen sodasta rauhan turvaajana. Kokous totesi edelleen, että alistuminen hyökkäyksen edessä tai hirmuvaltaan ei ole missään muotoa välttämätöntä.⁶⁵

Olennaista on huomata, että vaikka kokous julkilausumassaan lähtee liikkeelle yksilökeskeisestä näkemyksestä ja katsoo, että muutoksen ydin on evankeliumin ymmärtäminen, se kuitenkin samalla antaa tukensa rakenteelliselle yhteiskunnalle. Kuten jo edellisessä pääluvussa todettiin, oli näkemykseen vastuullisen yhteiskunnan asemasta tultu useaa polkua myöten. Amsterdamissa korostui luomiseen pohjaava ja luonnonoikeudellinen näkökulma. Evanstonin korostus oli Kristus-keskeinen ja evankeliumilähtöinen. Näiden kummankin tulkinnan voidaan katsoa sisältävän näkemyksen, että jokaisella valtiolla oli oikeus olemassaoloon ja oman olemassaolonsa turvaamiseen. Samoin tulkinnoissa on löydettävissä perinteisen oikeutetun sodan periaate. Sota itsessään ei ole oikein, mutta vääryyden ehkäiseminen sodan avulla on perusteltua. Puolustautuminen epäoikeudenmukaista hyökkäystä vastaan on oikeutettua.

Arvioidessaan Evanstonin tulkintoja samoin kuin muitakin sodan oikeutukseen liittyviä kirkko- ja tunnustuskuntien kannanottoja Ellingsen korostaa kirkon valtavirran sitoutumista sodan oikeuttavaan ajatteluun. Samalla laaja näkemys on KMN:n lailla halunnut erottaa perinteisen sodan ja ydinsodan toisistaan. Ellingsen näkee KMN:n ajattelussa saman jakautuneisuuden kuin laajemminkin kirkkojen ajattelussa. Ne, joiden ajattelun perusta on kristologinen tai evankeliumiin pohjaava, edustavat pasifismia. Ne, joiden ajattelu pohjaa luomisen teologiaan, näkevät sodalla aina myös positiivisen ulottuvuuden oikeudenmukaisuuden toteuttamisessa. Synnin turmelemassa maailmassa ei ole mahdollisuutta miekan hylkäämiseen. Yhteistä molemmille, kuten Ellingsenkin näkee, on ydinasein käytävän sodan tuomitseminen. Taustalla on luomisen teologiaan perustuva näkemys siitä, että perinteinen sota turvaa oikeudenmukaisuuden, mutta ydinsota tuhoaa sen.⁶⁶

⁶⁴ Evanston 1954, 133.

⁶⁵ Evanston 1954, 135.

⁶⁶ Ellingsen 1993, 64-71.

5. Tavoitteena aseistariisunta - New Delhi 1961

5.1. Sodan sijasta kohti neuvotteluja

Kirkkojen maailmanneuvoston Evanstonin yleiskokouksen ja sitä seuranneen kolmannen New Delhissä pidetyn yleiskokouksen välinen aika oli KMN:n osalta aktiivista aikaa myös sotaa, rauhaa ja aseteknologiaa koskevissa kysymyksissä. Keskuskomitea sekä vuonna 1955 asetettu Taylorin komissio¹ olivat keskittyneet erityisesti kysymyksiin aseistariisunnasta, konfliktien rauhanomaisesta ratkaisusta ja kansojen keskinäisen luottamuksen kehittamisestä.

Davosissa Sveitsissä elokuussa 1955 pidetty keskuskomitean kokous hyväksyi CCIA:n valmisteleman julkilausuman "Aseistariisunta ja rauhanomainen muutos."² KMN oli jo Evanstonia edeltäneinä vuosina korostanut aseistariisunnan esitysten konkreettisuuden merkitystä, ja tätä se jatkoi myös Davosissa esittäessään ydinasekysymysten ratkaisumahdollisuuksia ja pyrkimyksiä vähentää aseistuksen tasoa.³

Kysymys ydinvoiman rauhanomaisesta käytöstä oli tullut ajankohtaiseksi ydinvoiman ja ydinaseistuksen tutkimuksen ja kehityksen myötä. Davosin kokous otti kantaa tapahtuneeseen kehitykseen toteamalla, että ydinvoiman rauhanomainen käyttö oli maailman kehityksen kannalta monella tapaa hyödyllinen. Samalla se antoi tukensa YK:lle ja sen pyrkimykselle muodostaa Kansainvälinen atomienergiakomitea, joilla molemmilla voisi olla keskeinen rooli atomienergian rauhanomaisessa hyödyntämisessä.⁴ Davosin kokous kuitenkin totesi, että vaikka atomienergia voi olla myös kansakuntia yhdistävää, siihen sisältyy myös ongelmia, jotka liittyivät ydinkokeisiin ja niiden vaikutuksiin ympäristössä sekä tutkimukseen ja sotateollisuuteen.⁵

Darril Hudson kuvaa Davosin aseistariisuntaa käsittelevää osaa yksityiskohtaisimmaksi analyysiksi, joka siihen mennessä oli KMN:n piirissä aseistariisunnasta tehty. Tämä osa julkilausumasta kiteytyi kahteen kohtaan, joista ensimmäinen puhui tarkastuksesta ja valvonnasta ja toinen yleisestä aseistuksen vähentämisen tärkeydestä.⁶

¹ Komission puheenjohtajana toimi Aberdeenin yliopiston rehtori sir Thomas Taylor.

² Davos 1955, 118-120.

³ KS. esim. Koshy and Schotte 1982, 25-28.

⁴ Ks. esim. Koshy and Schotte 1982, 25-26; Tämä myönteisen ajatuksen KMN:n ajattelussa tuo esiin myös Rusama kuvatessaan George Bellin toimintaa ja ajattelua. Rusama 1986, 179-183.

⁵ Ks. esim. Koshy and Schotte 1982, 29-35.

⁶ Hudson 1977, 230; Koshy and Schotte 1982, 25-28.

KMN:n huolta maailman kehityksen suunnasta kuvaa, että se lähetti Davosin julkilausuman laajalle vastaanottajajoukolle. Kokous halusi, kuten muun muassa Hudson toteaa, osoittaa, että tilanteesta eivät ole huolissaan vain jotkut pienet ryhmät, vaan kysymys on merkittävä koko kristilliselle maailmalle.⁷

Davosin kokouksen ja julkilausuman yksi keskeinen tavoite oli saada valtiot näkemään vastuunsa ja sitoutumaan keskinäisiin sopimuksiin. Esimerkkinä yhteisen toiminnan mahdollisuuksista kokous nosti esiin vuonna 1951 perustetun Aseistariisuntakomitean.⁸

Vuonna 1955 asetetun Taylorin komission tehtävä oli käydä teologista pohdintaa teemasta "kristityt ja sodan ehkäiseminen atomikaudella". Asiakirjan lähtökohta oli perinteiseen KMN:n ajatteluun nähden poikkeava, kun se toteaa, että ei ole olemassa mitään yleisesti tunnustettua organisaatiota, joka voisi antaa ohjeita kansainvälisissä kriisitilanteissa. KMN oli korostanut yksittäisen valtion vastuun lisäksi YK:n roolia, mutta Taylorin komission näkemys oli, että ratkaisu on aina viime kädessä kunkin valtion oma asia.

Asiakirja totesi, kuten KMN:kin aiemmissa julkilausumissa, että kristityt eivät hyväksy ydin- ja atomiaseiden käyttöä. Kristittyjen suhteesta sotaan komitea jatkoi ajattelua, joka oli tullut esiin jo Rollen vuoden 1951 kokouksessa, korostamalla sitä, että sotatilanteessa kristityn tuli pysyttäytyä syrjässä. Komissio puhui myös väkivallattoman vastarinnan mahdollisuudesta.

Tässä ajattelussa komitea poikkesi KMN:n aiemmista linjauksista, joiden mukaan vastuullinen yhteiskunta oli toiminnan keskeinen periaate. Siinä tuli esiin sama yksilön asemaa korostava näkemys, joka jo Evanstonissa oli ollut voimakkaasti esillä, mutta komitea meni aiempaa pidemmälle erityisesti ajatuksissaan rakenteellisen yhteiskunnan merkityksestä. Eli kun Amsterdamin yleiskokous oli korostanut yhteiskunnallisen rauhan turvaajana rakenteellista yhteiskuntaa eli hallitsijan miekkaa, oli Evanston korostanut myös rakenteellisen yhteiskunnan eli järjestäytyneen hallinnon merkitystä mutta muutosvoimana se oli pitänyt ihmisen Jumala-suhdetta. Taylorin komission ajatus pasifistisesta ratkaisusta siirsi ratkaisun yksityisen ihmisen käsiin. Se uskoi, että väkivallasta pidättäytyminen - vaikkakin yksilötasolla - johtaa muutokseen.

Teologisesti muutos oli merkittävä. Kuten Kalevi Toiviainen toteaa, komitean linjausta voi pitää poikkeamana ekumeenisen liikkeen perinteestä, vaikka se ei ollutkaan pelkästään pasifisminä pitäytyvä, vaan hyväksyi sodan äärimmäisenä keinona. Kokonaisuutena Toiviainen pitää asiakirjaa yhtenä huomattavimmista aseistakieltäytymistä koskevista dokumenteista kristillisten kirkkojen piirissä⁹

⁷ Hudson 1977, 230-232.

⁸ Julkilausumasta keskustelusta ks. Davos 1955, 51-52.

⁹ Toiviainen 1972a, 66-68.

Komitean valmisteleva asiakirja ei koskaan saavuttanut virallista statusta KMN:ssä, vaan se on nähty yhtenä keskustelupuheenvuorona, joka kuitenkin poikkesi monissa kohdin suurten kirkkojen tunnustuksista. Tästä huolimatta KMN lähetti komitean asiakirjan jäsenkirkkoille keskusteluja ja pohdintoja varten.¹⁰

Keskustelua sodan mahdollisuudesta ja oikeutuksesta sekä muun muassa ydinaseista jatkui 1950-luvun lopussa KMN:n sisällä laajemminkin. Keskustelun voitaneen katsoa kulminoituvan yhtäältä ydinvoiman hyödyntämiseen ja toisaalta siihen, mitä kylmän sodan kärjistämä maailmantilanne ja uudet aseteknologian tuotteet edellyttävät kirkoilta. Muun muassa Boyens korostaa Josef Hromadkan asemaa rauhantyön edistämisessä: hän oli aktiivinen esittämällä erityisen kristillisen rauhanfoorumin perustamista. Tämä hanke ei kuitenkaan saanut KMN:n piirissä laajaa tukea. Edwards korostaakin Hromadkan ajattelun seurauksena perustettua Prahan rauhanfoorumia poliittisen mission merkkinä. Hän painottaa foorumin poliittista ulottuvuutta ja sitä, että vaikka se sai poliittisen idän lisäksi myös lännessä jossain määrin aikaan mielenkiintoa, ei siihen liittynyt kuitenkaan sellaisia kirkon tai teologisen tutkimuksen kannalta keskeisiä henkilöitä, joiden kautta sillä olisi ollut merkitystä myös lännessä.¹¹

Boyens, jonka kannanotoissa voi lukea ymmärrystä Hromadkan ajattelulle, puhuu keskustelusta, joka rauhanfoorumista käytiin. Hänen mukaansa ongelmaksi nousi erityisesti kysymys rauhanfoorumin osallistujien mandaatista ja sen suhteesta Kirkkojen maailmanneuvostoon ja sen jäsenkirkkoihin. Keskusteluissa muun muassa Bell ja Visser 't Hooft edellyttivät Hromadkalta vastausta edellä kuvattuun ongelmaan. Hromadkan mielestä kysymys oli ennenaikainen, ja kun keskustelussa ei siten löytynyt yhteistä näkemystä, ei KMN voinut tukea hanketta, jossa viralliset kirkot eivät olleet edustettuina.¹² Se, että KMN ei riittävällä vakavuudella ottanut vastaan Hromadkan näkemyksiä, oli Boyensin mielestä ensisijainen syy Prahan kristillisen rauhanfoorumin syntymiseen.¹³ Kuitenkin on perusteltua katsoa kysymystä myös siten, että keskustelussa ja Hromadkalle asettamissaan kysymyksissä ekumeenisen liikkeen johto oli sitoutunut näkemykseen rakenteellisesta yhteiskunnasta ja kirkon asemasta. Johto katsoi KMN:n yhteiskuntaeettisen ajattelun mukaisesti, että muutoksen oli rakennuttava järjestäytyneen yhteiskunnan ja sen toiminnan kautta eikä, niin kuin Hromadkan ajattelussa, yksittäisten kokoon tulleiden osallistujien toiminnan kautta. Eli myös tässä tullaan samaan ongelmaan kuin aiemmin Taylorin komitean yhteydessä, eli yksittäisen ihmisen ja rakenteellisen yhteiskunnan suhteeseen. Kyseessä ei siis ollut niinkään

¹⁰ Nyborg 1958, 55.

¹¹ Edwards 1970, 390-393; Bock 1974, 143-145.

¹² Besier et al. 1999, 75-76.

¹³ Besier et al. 1999, 76-77.

se, että Hromadkan ajattelua ei olisi otettu vakavasti vaan se, että se haluttiin sitoa osaksi KMN:n yhteiskuntaeettistä ajattelua.

Gerhard Lindemann, joka myös analysoi rauhanfoorumien syntyä, näkee sen olemassaolossa selkeän poliittisen ulottuvuuden. Hänen mukaansa se oli itäblokin työväline, jota Itä-Euroopan maat myös aktiivisesti rahoittivat. Samalla hänen ajattelussaan kuitenkin tulee läpi näkemys siitä, että KMN ja sen läntiset kirkot olivat yhtä lailla sidoksissa poliittiseen todellisuuteen. Hänen ajattelussaan ne edustivat lännen poliittista ajattelua ja sympatisoivat Natoa.¹⁴

KMN:n ajattelusta näitä Boyensin ja Lindemannin esittämiä näkemyksiä ei voida yksioikoisesti lukea. Keskustelu poliittisen vastakkainasettelun merkityksestä kirkkojen välisessä toiminnassa kylläkin jatkui, ja siinä voi nähdä olleen yksi siemen keskustelulle, joka nousi esiin vuonna 1966 Genevessä pidetyssä ”Kirkko ja yhteiskunta”-kokouksessa.

Kokonaisuutena viisikymmentäluku oli maailmanpolitiikan kannalta muutosten aikaa, jossa vastakkain olivat yhtäältä poliittinen itä ja länsi ja toisaalla pohjoinen ja etelä. Egyptissä oli vuonna 1952 toteutettu vallankaappaus, joka oli nostanut maan johtoon Gamal Abdel-Nasserin. Poliitikassaan Nasser joutui vastakkain erityisesti länsivaltojen kanssa. Tilanne kärjistyi, kun hän vuonna 1954 antoi brittijoukoille kaksi vuotta aikaa poistua maasta. Kahta vuotta myöhemmin hän ilmoitti Egyptin kansallistaneen Suezin kanavan, ja tästä käynnistyivät tapahtumat, jotka johtivat niin sanottuun Suezin kriisiin¹⁵

Euroopan maaperällä kuohuntaa tapahtui samanaikaisesti Puolassa ja Unkarissa, joissa tilanne kärjistyi, kun Neuvostoliiton tankit vyöryivät Budapestiin kukistamaan kansannousua.¹⁶ Myös Saksa, erityisesti Berliini, oli 1960-luvun alussa kansainvälisen politiikan polttopisteessä. Kansalaisten muutto idästä länteen ja asenteellisen ilmaston viileys oli johtanut siihen, että Saksan demokraattinen tasavalta alkoi elokuussa 1961 rakentaa Berliinin muuria rajaamaan oman alueensa niin sanotuista lännen valvonta-alueista.¹⁷ Tästä muurista muodostui keskellä Eurooppaa kylmän sodan yksi keskeisistä symboleista lähes kolmen vuosikymmenen ajaksi. Muurin rakentaminen ja Berliinin tilanne kokonaisuudessaan näkyi myös New Delhin kokouksessa. Yleiskokouksen raportti totesi tilanteen ongelmallisuuden ja sen, että myös kirkot ovat tilanteessa menneet mukaan vastakkainasettelua ylläpitävään keskusteluun. Niiden kannanotot ja suhtautuminen erityisesti Berliinin kysymykseen määräytyi perinteisen blokkiajattelun mukaisesti. Tämä tilanne ja

¹⁴ Besier et al. 1999, 654-660.

¹⁵ Tässä yhteydessä YK perusti omat rauhanturvajoukkonsa, joiden tehtävä oli valvoa aselepoa ja Israelin joukkojen vetäytymistä. Tästä voidaan katsoa YK:n rauhanturvaoperaatioiden alkaneen. Apunen 1998, 266.

¹⁶ Apunen 1998, 264-268.

¹⁷ Apunen 1998, 294.

kirkkojen joutuminen osaksi poliittisen vastakkainasettelun jakamaa maailmaa johti yleiskokouksen toteamaan, että vaikka yksittäisistä kysymyksistä ei voidakaan löytää yhteistä näkemystä, on kuitenkin mahdollista sopia yhteisistä periaatteista, jotka ohjaavat kansojen toimintaa. Näissä yleisissä periaatteissa voi lukea kokouksen linjauksen yhteiskunnallisen järjestyksen ja oikeudenmukaisuuden toteuttamisessa:

1. Kaikkia pyrkimyksiä muuttaa epätydyttävä tilanne voimankäytön avulla on vastustettava.
2. Kirkoilla on selkeä tehtävä lausua vakava varoitus siitä, että jokainen kansakunta, joka tarkoituksellisesti toimii jännitystä synnyttävällä tavalla, on tuomittava.
3. Riitojen ratkaisuisa tulee molempien osapuolten tehdä yhdenvertaisia myönnytyksiä.
4. On oltava valmiutta hyväksyä tilapäisiä ratkaisuja silloin kun lopullista ratkaisua ei ole saavutettavissa.
5. Maailman on opittava elämään kärsivällisesti niiden ongelmien kanssa, joihin tällä hetkellä ei ole olemassa tyydyttävää ratkaisua.¹⁸

Näissä linjauksissa on sisään kirjoitettuna KMN:n ajatus vastuullisen yhteiskunnan sisältyvästä itseisarvosta ja suvereniteetista. Samalla ne korostavat KMN:n ajattelun mukaista rauhanomaisten ratkaisujen ensisijaisuutta.

Kriisipesäkkeitä oli myös Aasiassa. Siellä erityisesti Vietnam, Laos ja Korea olivat esillä. Amerikoiden alueella Kuuba ja Dominikaaninen tasavalta edustivat poliittisesti herkkiä alueita. Afrikassa taisteltiin muun muassa Kongossa, Angolassa ja Algeriassa.¹⁹ Voimakkaimman huomion kohteena New Delhissä oli kuitenkin Etelä-Afrikka, vaikka sitä ei julkilausumassa nimeltä mainitakaan. Maa oli eronnut vuonna 1957 Brittiläisen kansainyhteisön jäsenyydestä ja julistautunut itsenäiseksi, ja ongelmaksi muodostui sen harjoittama rotuajatteluun perustuva politiikka, apartheid. Jo Evanstonin kokouksessa oli KMN puhunut rodullisen yhdenvertaisuuden puolesta, mutta New Delhissä se totesi, että kuluneina vuosina Evanstonin jälkeen oli tapahtunut paljon. Näin kysymys rodullisesta yhdenvertaisuudesta oli entistä ajankohtaisempi. Kokous kritisoi kirkkojen toimintaa, ja totesi kirkkojen suhtautuvan kysymykseen yleensä maassa vallalla olevan rotuajattelun mukaisesti. Myös yksittäisten ihmisten suhtautumista rotukysymykseen osana ihmisoikeuksia kokous piti liian apaattisena ja välinpitämättömänä. Kokouksen näkemys oli, että kristityt on kutsuttu toimimaan kaikin käytettävissä olevin keinoin sen puolesta, että ihmisyyden ja oikeudenmukaisuus toteutuisivat maailmassa, mutta yhtä lailla myös kirkossa ja sen toiminnoissa.²⁰

¹⁸ New Delhi 1961, 268-269.

¹⁹ Ks. esim. Apunen 1998, 301-308.

²⁰ New Delhi 1961, 102-104.

Tässä maailmantilanteessa Kirkkojen maailmanneuvoston kolmannen yleiskokouksen pitopaikan valinnassa Intian New Delhiin voidaan nähdä yhtäältä kristillisen kirkon ja ekumeenisen liikkeen laajentumisen vaikutus mutta toisaalta myös ekumeenisen liikkeen pyrkimys ottaa huomioon maailma ja sen kehitys kokonaisuutena. Kaksi aiempaa yleiskokousta oli pidetty maailmanneuvoston kulttuurisessa kotimaisemassa Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Näissä molemmissa keskustelujen painopiste oli ollut pitkälle samaan kontekstiin liittyvää, ja vedenjakajaksi oli noussut itä-länsi -akseli. Evanstonin yleiskokouksessa oli jo ollut nähtävissä kolmannen maailman maitten mukaantulon vaikutus, mutta Kirkkojen maailmanneuvoston kannalta New Delhi oli avaus laajempaan maailmaan. Kolmannen maailman maitten aktiivinen mukaantulo ja kokouksen pitopaikka toivat kokouksen osanottajien tietoisuuteen sen maailman, joka ei ollut näkyvissä Euroopassa. Se avasi, kuten kokousta arvioinut Willmar Thorkelson toteaa, osallistujien silmät näkemään myös fyysisen tarpeen, joka oli tyydytettävä kun haluttiin tuoda ihmisille evankeliumin valo.²¹

Läntisen teollisuusmaailman keskellä syntynyt KMN oli vuosien kuluessa levittäytynyt eri kulttuurien ja uskontojen alueelle. Tämä uusi tilanne tuli esiin jo yleiskokouksen avajaisjumalanpalveluksen saarnassa, jossa kokouspaikkaa ja kristillisen kirkon asemaa siellä verrattiin kristinuskon levittäytymiseen juutalaisyhteisöstä kreikkalaisen kulttuurin keskelle. Jumalanpalveluksen ja saarnan kysymys oli: onko ekumeenisella liikkeellä 1960-luvulla samaa kykyä kuin kristinuskolla helleenisen maailman keskellä murtautua yli kulttuuristen muurien?²²

Tämän kolmannen, marras-joulukuussa 1961 New Delhissä Intiassa kokoontuneen KMN:n yleiskokouksen teimana oli "Jeesus Kristus, maailman valkeus". Kokouksen virallinen osanottajamäärä oli noin 550 edustajaa. Lisäksi kokouksessa oli epävirallisia edustajia, tarkkailijoita ja toimijoita eri puolilta maailmaa yli kuusisataa.²³ Jo KMN:n perustamisen yhteydessä oli odotettu myös roomalaiskatolisen kirkon mukaantuloa, mutta tätä ei tapahtunut vielä. Se lähetti New Delhiin kuitenkin virallisia tarkkailijoita. Vaikka roomalaiskatolinen kirkko pysyttäytyikin tarkkailijatasolla, yksi merkittävä ekumeenisen toiminnan merkkipaalu liittyi New Delhin kokoukseen Venäjän ortodoksisen kirkon liittyessä KMN:n jäsenyyteen. Tämä ja kolmannen maailman maitten mukaantulo johti kokouksen väistämättä tilanteeseen, jossa entinen keskustelu lähtökohtineen tuli mahdottomaksi. Tämä heijastui myös kokouksen julkilausumassa.

Arvioidessaan New Delhin kokousta Ninan Koshy toteaa "ykseys, palvelu ja todistus"-teemojen nousseen kokouksen punaiseksi langaksi, jonka kautta määrittyi ekumeenisen

²¹ Thorkelson 1998, 2.

²² New Delhi 1961, 2-3.

²³ New Delhi 1961, 369.

liikkeen arvo myös yhteiskunnallisena vaikuttajana laajantuvassa maailmassa. Koshy katsoi New Delhin kokouksen vahvistaneen sen "mittaamattoman arvon", joka ekumeenisella liikkeellä oli kirkkojen näkyvänä yhteyden merkinä maailmassa. Olemassaolollaan se toteutti yhteiskunnallista todistustaan erimielisyyksien rikkomassa maailmassa. Globaalissa kontekstissa KMN voi toimia jäsentensä kautta myös poliittisen vastakkainasettelun vähentämiseksi. Edelleen Koshy kuvaa kokouksen merkitystä kansojen ja rotujen välisen yhteyden luojana. Kristillinen kirkko kantaa vastuuta lähimmäisistä, rukoilee heidän puolestaan ja luo yhteyttä Kristuksessa.²⁴

Erityisesti kolmannen maailman maitten tilanne johti New Delhin kokouksen globaaliin yhteiskunnalliseen tarkasteluun. Yleiskokous totesi, että vanhat järjestelmät eri puolilla maailmaa romuttuivat. Siirtomaavallan alla eläneet kansat pyrkivät kohti vapautta ja itsenäisyyttä, ja sen seurauksena uudet valtiot etsivät paikkaansa kansainvälisessä kanssakäymisessä. Tämän muutoksen keskellä tulevaisuus näytti kokouksen mukaan epämääräiseltä ja turvattomalta. Kylmän sodan poliittinen vastakkainasettelu heijastui väistämättömästi kansojen väliseen vuorovaikutukseen. Samaan aikaan kun kolmannen maailman maat pyrkivät kohti itsenäisyyttä, kävivät suurvallat niiden parissa omaa etupiiritaisteluaan. Pohjoisen teollisuusmaitten keskellä vallinnut poliittinen vastakkainasettelu siirtyi myös uusille alueille.²⁵

Kokouksen näkemyksen mukaan koko maailma oli ensi kertaa tullut tilanteeseen jossa kaikki olivat sidoksissa toisiinsa. Kolmannen maailman itsenäistymispyrkimykset ja itsenäistymiset, maailman "pienentyminen" ja yhteiskunnallisten ongelmien tietoisuuden lisääntyminen olivat kanssakäymisen kannalta merkittäviä muutoksia. Ihmiskunnan olisi kyettävä ratkaisemaan tulevaisuutensa yhdessä tai tuhouduttava. Aika jota elettiin, oli kokouksen mukaan vallankumouksellinen tuodessaan suunnattomia muutoksia elämän kaikille osa-alueille.²⁶

Vaikka analyysi oli sävyiltään synkkä, kokous korosti kuitenkin myönteistä suhtautumista. Elämä on kokonaisuudessaan Jumalan tahdon ja toiminnan alla.²⁷ Konkreettisenä esimerkkinä tästä raportti tuo esiin jo edellä mainitun Venäjän ortodoksisen kirkon liittymisen KMN:n jäsenyyteen. Kylmän sodan henkiset ja konkreettiset muurit eivät ole lopullisia. Katkerien kansainvälisten konfliktien keskellä kokous piti Venäjän ortodoksisen kirkon liittymistä sen

²⁴ Koshy 1994, 11.

²⁵ New Delhi 1961, 264-270.

²⁶ New Delhi 1961, 77.

²⁷ New Delhi 1961, 78-79.

uskon vahvistuksena, että Jumala kantaa huolta maailmasta. Synti ei voita Jumalassa olevaa toivoa.²⁸

Vaikka kokous piti ajattelunsa pohjana uskoa Jumalan toiminnasta ajassa eli strukturaalisen ajattelun mukaista lähtökohtaa siitä, että Jumala toimii ihmiskunnan elämässä ihmisen ja rakenteellisen yhteiskunnan välityksellä, sen kannanotoissa yhteiskunnallisesta kehityksestä ei ollut sokeaa idealismia. Ajan kansainväliseen tilanteeseen nähden kokous totesi realistisesti, että lähitulevaisuudessa ei ole perusteltua odottaa täydellistä kansainvälisen yhteistyön järjestelmää. Synti itsekkyyden ja toisen alistamisen muodossa hallitsee maailmaa, eikä ihminen itsessään ole valmis luopumaan omastaan. Tästä huolimatta, tai jopa sen takia, ihmiskunnan on pyrittävä kohti sellaista kansainvälisen yhteistoiminnan järjestynyttä muotoa, joka turvaa rauhan, sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja kaikille kansoille hyvinvoinnin, jonka tekninen kehitys tekee mahdolliseksi. Tässä maailmassa kristityt eivät luovuta ja anna pahalle periksi, vaan "huutavat" rakkautta ja oikeudenmukaisuutta sekä ponnistelevat rauhan ja kaikkien ihmisten ja kansakuntien yhteyden puolesta.²⁹

Omaa rooliaan maailman ongelmien keskellä KMN ei halunnut korostaa, mutta antoi sitä vastoin tukensa Yhdistyneille Kansakunnille. Kokouksen näkemys oli, että vaikka YK ei ollutkaan onnistunut kaikissa aseistariisuntaan tähtäävissä toimissaan eikä ollut kyennyt ehkäisemään kansainvälisiä konflikteja, se oli kuitenkin kokonaisuutena täyttänyt paikkansa. Se toimii parhaimmillaan kansoja lähentävänä, luottamusta herättävänä ja siten rauhaa rakentavana organisaationa puolustaessaan oikeudenmukaisuutta, lakia ja ihmisarvon kunnioittamista kansainvälisessä elämässä. Muuttuvassa maailmassa, erityisesti uusien itsenäistyneiden valtioiden keskellä, YK oli kyennyt tukemaan niiden integroitumista kansainväliseen yhteisöön. Tämän takia YK:lla olisi oltava pysyvästi kaikkien jäsenmaitten vankkumaton tuki. Tätä seikkaa kokous piti ehdottomana edellytyksenä, sillä muutoin YK:lla ei ole mitään roolia.³⁰ Jos YK muodostuu merkittäväksi valtiolle vain siten, että sen kautta saadaan tuki omille tarpeille, kansojen välinen yhteistyö ei voi kehittyä luottamukselliseksi. Kansainvälisen yhteisön ainut koossapitävä periaate on keskinäinen kunnioitus ja luottamus. Näin esitettynä voi tulkita KMN:n edellyttäneen maailman valtioilta toiminnassa samaa, mitä se odotti kirkoilta kansainvälisissä kysymyksissä.

Arvioidessaan Evanstonin yleiskokouksen jälkeistä kehitystä aseistuksessa ja siihen liittyvässä kehitystyössä kokous joutui toteamaan, että kovinkaan paljoa myönteistä ei ollut

²⁸ New Delhi 1961, 108-109.

²⁹ New Delhi 1961, 270-271; Esimerkiksi Bock korostaa arvioidessaan ekumeenisen ajattelun historiaa, että Aasian kirkkojen mukaantulo toi keskusteluun uudenlaista laajuutta. Ne eivät nähneet kristillistä pelastusta vain yksilön kysymyksenä vaan myös yhteiskunnallisena oikeudenmukaisuutena ja lupauksena paremmasta. Bock 1974, 188-189.

³⁰ New Delhi 1961, 271.

tapahtunut. Aseistuksen laatu oli monipuolistunut ja määrä kasvanut. Samoin ydinaseteknologian kehityksen myötä ydinasekokeet olivat lisääntyneet.³¹ Kuten jo aiemmissakin kokouksissaan, KMN joutui myös New Delhissä keskustelemaan kirkkojen suhtautumisesta näihin kokeisiin.³² Lisäävätkö kokeet turvallisuutta vai ovatko ne maailmaa jakavia? KMN oli historiansa ajan puhunut keskinäiseen luottamukseen perustuvasta maailmanjärjestyksestä. Samalla se oli kuitenkin joutunut toteamaan, että jatkuva aseteknologian monipuolistuminen ja asearsenaalin lisääntyminen sekä kokeiden määrällinen kasvu veivät kehitystä toiseen suuntaan. Aseisiin turvaava politiikka oli johtanut maailman pelotteiden varaan rakentuvaan tasapainoon.

Kokous totesi, että vaikka YK:n piirissä oli työskennelty pitkään aseistariisunnan parissa, asetetut päämäärät eivät olleet toteutuneet. Yleiskokouksen näkemys oli, että tuon ajan vakavin ongelma oli kysymys aseistariisunnasta.³³ Tässä yhteydessä kokous esitti yleisellä tasolla ajatuksen aserajoitusten edistämisen mahdollisuudesta. Ajatuksen ydin oli, että kukin valtio selvittelisi oman kansallisen turvallisuutensa huomioiden sen, mitä mahdollisuuksia sillä olisi tehdä omaehtoisia aseistariisuntaratkaisuja. Samalla oli nostettava pohdintaan se, miten yksipuolinen aseistariisunta toimisi globaalissa kontekstissa eli lisäisikö se kokonaisuudessa kansainvälistä turvallisuutta vain lisäisikö se uhkaa siitä, että tilannetta käytettäisiin hyväksi ja näin kansallinen turvallisuus ja sen kautta kansainvälinen tilanne joutuisi ongelmiin.³⁴ Tästä oli jo aiemminkin puhuttu, mutta se ei kuitenkaan ollut johtanut uusiin avauksiin.

New Delhin kokous jatkoi jo aiemmin KMN:n piirissä omaksutulla linjalla työskentelyä yleisen ja täydellisen aseistariisunnan edistämiseksi, joskin linjauksissa voi nähdä tiukentumista. Se tuli esiin selkeänä myös hallituksille ja kansoille osoitetussa vetoomuksessa.³⁵ Kokous näki maailmanpoliittisen tilanteen vakavuuden ja totesi, että tarvitaan välitöntä aseistariisuntaneuvottelujen aloittamista.³⁶ Yleiskokous totesi, että yleinen aseistariisunta oli laajalti yhteinen päämäärä koko maailmassa, mutta samalla oli erilaisia tulkintoja

³¹ New Delhi 1961, 264-268; KMN:n keskuskomitea oli New Delhiä edeltäneinä vuosina useaan otteeseen paneutunut näihin kysymyksiin. Ks. esim. Davos 1955, Galyatetö 1956, New Haven 1957 ja Nyborg 1958.

³² Koshy and Schotte 1982, 5.

³³ New Delhi 1961, 265.

³⁴ Yleiskokous esitti toivomuksen, että "... jokainen kansa selvittäisi nykyisen puolustuskykynsä todetakseen, miten varustusten vähentämisessä voitaisiin yksipuolisesti edistyä vahingoittamatta kansallista turvallisuutta. Tämä todistaisi hyvästä tahdosta ja loisi parempaa ilmapiiriä." New Delhi 1961, 290. Käännös Toiviainen 1972a, 68.

³⁵ Vetoomusta käsitellään luvussa 4.3.

³⁶ New Delhi 1961, 266: Jo New Havenissa kokoontuneet KMN:n keskuskomitea ja CCIA:n toimeenpaneva komitea olivat korostaneet kylmän sodan keskellä aseistariisunnan ratkaisemattomuuden tuomia vaaroja ja ongelmia, jotka korostuivat erityisesti kahden suurvallan suhteissa. New Haven 1957, 114-115.

menettelytavoista. Puhuttiin kansainvälisestä valvonnasta, jonka alaisuudessa tapahtuisi sellainen aseistariisunta, että hyökkäyssota kävi ajatuksenakin mahdottomaksi. Kokous totesi, että toteutuakseen tällainen ajatus vaati voimakkaan ylikansallista järjestystä pitävän organisaation. Toinen linja näki edellä kuvatun epärealistisena ja esitti vain toiveen tasapainon saavuttamisesta. Se uskoi, että aseistariisunnassa voidaan saavuttaa edistystä hiljaisen prosessin myötä.³⁷

New Delhin kokouksen oma kanta oli ensimmäitun linjan mukainen. Puhuessaan valtioiden välisistä aseistariisuntaneuvotteluista kokous sitoutui strukturaalisen ajattelun mukaiseen näkemykseen valtion asemasta ja tehtävästä rauhan ja oikeudenmukaisuuden toteutumisessa. Kokous ei nähnyt mahdollisena humanismille ominaista ajatusta, jonka mukaan ihminen kehittyi kohti hyvää ja oikeaa: Ajatus oli sisään kirjoitettuna toisessa esitetystä malleista. Ihmisen syntyisyys on realiteetti, joka edellytti valtiolta rajoittavia ja ohjaavia toimia. Valtion tehtävänä oli turvata tarvittaessa voimalla rauhan ja oikeudenmukaisuuden toteutuminen. Tässä tilanteessa valtion asearsenaalin funktio oli suunnattu ihmisen itsekkäitä pyrkimyksiä vastaan. KMN:n omaaman strukturaalisen ajattelun ydin oli, että Jumala tarjoaa hyvää ihmisille niin hengellisen kuin maallisenkin regimentin kautta. Tämän Hän toteuttaa tarvittaessa vaikka pakottamalla estäen pahan tuottamisen ja ohjaten ihmisten toimintaa niin, että hyvän määrä ihmisten kesken lisääntyy. Riittävän asearsenaalin jääminen oman olemassaolon ja sisäisen rauhan ylläpitämiseksi on näin luonnollinen osa tätä ajattelua. Vastuullisuus on sekä kirkon, yksittäisen ihmisen että yhteiskunnan velvollisuus.³⁸

KMN:n asenteellista aktiivisuutta kuvaa toteamus, että aseistariisunnasta ei ole sellaista määritelmää, johon kaikki kokouksen osanottajat voisivat yhtyä. Yleiskokous antoi CCIA:lle tehtäväksi selvittää mahdollisuudet löytää sellainen malli, joka voisi olla yleisesti hyväksyttävissä.

Esitys CCIA:sta tutkivana ja kompromissiesityksiä tekevänä organisaationa sai myös konkreettisen sisällön. Kokous totesi, että Neuvostoliitto, Yhdysvallat ja Iso-Britannia olivat kukin omalla tahollaan tehneet YK:lle oman aseistariisuntaesityksensä. CCIA:n rooli oli kokouksen mukaan näiden esitysten analysointi ja yhteisten linjojen etsiminen. Tätä pidettiin erittäin tärkeänä, koska näin tehdessään kirkot tukisivat YK:ssa etenevää prosessia.³⁹ Tässä yhteydessä kokous kuitenkin totesi, että kirkkoilla ei ole kompetenssia puhua esimerkiksi kansainvälisten ongelmien ja kriisien teknisestä puolesta. Niiden ei kuitenkaan tule olla tietämättömiä teknisistä tosiasioista muotoillessaan kantaansa. Sisällön osalta kirkkojen on

³⁷ New Delhi 1961, 265.

³⁸ New Delhi 1961, 97-102, 264-268.

³⁹ New Delhi 1961, 265-266.

puhuttava niistä vaaroista ja epäoikeudenmukaisuuksista, joita ne pitävät ilmeisinä.⁴⁰ Niillä ei ole oikeutta olla hiljaa niistä perustavaa laatua olevista näkökohdista, jotka nousevat uskontulkinnasta ja valmiudesta olla uskollinen maailman valtiaalle ja Vapahtajalle. Kirkkojen oli puhuttava ongelmista ja tuotava esiin se luomiseen pohjaava kuva ihmisestä, jonka tulee ohjata niin yksityisen ihmisen kuin yhteisöjenkin toimintaa. Ongelmia nähtiin liittyvän poliittiseen kehitykseen, taloudelliseen kehittymiseen ja keskinäiseen riippuvuuteen liittyvissä kysymyksissä mutta myös laajemminkin ihmisoikeuksiin ja uskonnonvapauteen. Kokous korosti oikeudenmukaisen ja ihmisarvoa kunnioittavan järjestyksen merkitystä, vaikka se samalla joutui toteamaan muun muassa, että uusissa valtioissa ei ihmisten valmius poliittisen vastuun ymmärtämiseen ollut riittävä ja että rodullinen syrjintä vallitsi monissa maissa. Näissä ajatuksissa on luettavissa uusien tahojen eli Venäjän ortodoksisen kirkon ja kolmannen maailman maitten myötään tuoma tilanne, joka teki kannanotoista osin verhottuja ja moniselitteisiä. Kokonaisuutena kuitenkin kansainvälisten suhteiden kehityksessä taloudelliset kysymykset nähtiin sekä avustuksen että kaupankäynnin kautta. Kehittyvä maa tarvitsi tukea, mutta kehittyäkseen se tarvitsi myös todellisen talouselämän ja kaupan kehittämismahdollisuuksia, jotta se voisi todellisuudessa rakentaa omaa talouttaan ja näin myös hyvinvointiaan.⁴¹

Jaostotyöskentelyn pohjalta syntyi yleiskokouksessa raportti,⁴² jossa luotiin toimintalinjoja kirkon työlle jatkuvasti muuttuvassa maailmassa. Taustatyön raportille oli tehnyt CCIA. Raportin johdannossa yleiskokous puhui myönteisestä kehityksestä tutkimuksissa, jotka olivat koskettaneet nopean sosiaalisen muutoksen alueita. Samassa kokous korosti vastuullisuuden merkitystä, kun rakennetaan uusia yhteiskuntia niin, että sosiaalinen, tekninen ja poliittinen muutos lähtee eettisesti hyväksyttävistä tavoitteista.⁴³

Kokouksen näkemyksen mukaan vääryyden ja epätoivonkin keskellä kirkkojen oli tuotava maailmalle tietoon mahdollisuus paremmasta huomisesta. Ongelmat, joita maailmassa oli, olivat todellisia, mutta eivät kuitenkaan voittamattomia. Kristuksessa on valo pimeyteen.⁴⁴ Yhteiskunnallisessa kanssakäymisessä paremman huomisen mahdollisuus kulminoituu keskinäiseen kunnioittamiseen ja huomioimiseen. Kristittyjen tehtävä oli tuoda Kristuksessa ihmiskunnan keskelle tullut lupaus uuden alun mahdollisuudesta, jos valtiot luopuisivat

⁴⁰ New Delhi 1961, 262.

⁴¹ New Delhi 1961, 273-280.

⁴² New Delhi 1961, 176-188.

⁴³ New Delhi 1961, 176.

⁴⁴ New Delhi 1961, 2-6.

itsekkääseen politiikkaan perustuvasta ajattelusta ja pelosta, joka ohjasi niiden keskinäistä käyttäytymistä.⁴⁵

Uutena mutta samalla väistämättömänä elementtinä kansainvälisiä suhteita koskevaan keskusteluun tuli New Delhissä kysymys kumouksellisesta toiminnasta.⁴⁶ Termin sisällöllinen määrittely koettiin ongelmalliseksi, koska eri maissa ja yhteyksissä samalla sanalla voi olla eri merkityksiä. Tarkasteltaessa julkilausuman sisältöä tältä osin voi taustalla nähdä senhetkiset maailman kriisipesäkkeet, ja aivan erityisesti kolmannen maailman valtioiden tilanteen. Keskustelu, jota Amsterdamissa ja Evanstonissa oli käyty itä-länsi -akselilla, oli osin muuttunut akselille pohjoinen-etelä. Toisaalta oli kysymys kehittyneen ja vauraan pohjoisen ja etelän kehitysmaiden tilanteesta. Samalla taustalla kuulsivat läpi myös suurvaltojen etupyrkimykset ja sama reviirikeskustelu, jota oli käyty Euroopan maaperällä. Kolmannen maailman valtioita haalittiin kylmän sodan leirijattelun sisään.

Julkilausumassa termillä kumouksellinen ymmärrettiin ensisijaisesti jonkin valtion puuttumista toisen valtion sisäiseen toimintaan tavoitteena horjuttaa sen taloutta tai poliittista rakennetta. Vaikka julkilausuma puhui tässä yhteydessä myös vakoilutoiminnasta, se katsoi, että kumouksellinen toiminta oli huomattavasti vakoilua laajempaa. Puuttuminen toisen itsenäisen valtion sisäisiin asioihin tavalla tai toisella oli aina vastoin kunkin valtion suvereniteettia. Vakoilu ja kaikenlainen puuttuminen toisen valtion toimintaan ja olemassaoloon sisäisesti tai ulkoisesti horjuttaa kansainvälistä yhteistyötä. Se luo muureja valtioiden välille ja kärjistää niiden suhteita. Tällainen toiminta ei edistänyt sitä sosiaalista muutosta, josta KMN oli puhunut ja sen vuoksi kirkkojen oli toimittava sitä vastaan. Tällainen toiminta edellytti kirkoilta sitä, että niitä ei voida yhdistää mihinkään poliittiseen ideologiaan. Kirkkojen tuli aina muistaa se, että ne olivat maailmassa mutta eivät maailmasta.⁴⁷ Kun synnin alaisuudessa elävä ihmiskunta teki ratkaisuja, joiden perustana oli itsekkyyden, tuli kirkon julistaa oikeudenmukaisuutta ja tasa-arvoa. Tätä oli korostettu jo KMN:n ensimmäisessä yleiskokouksessa Amsterdamissa.

5.2. Kansainvälinen rauha ja turvallisuus

Kysymys sodasta kansainvälisen toiminnan ilmentymänä oli ollut KMN:n yleisen kiinnostuksen kohteena sen perustamisesta alkaen. New Delhin kokouksen agenda ei tehnyt tässä poikkeusta. Kokouksen lähtökohtana oli näkemys, jonka KMN omaksui linjakseen jo

⁴⁵ New Delhi 1961, 262.

⁴⁶ New Delhi 1961, 264-265.

⁴⁷ New Delhi 1961, 265.

Amsterdamin yleiskokouksessa vuonna 1948. Sota nykymuodossaan oli vastoin Jumalan tahtoa. Se oli hyökkäys Jumalaa vastaan, ja kristittyjen oli sen takia tehtävä kaikkensa estääkseen sodan syttyminen.⁴⁸ Kokouksen näkemys oli, että eivät vain kristityt, vaan koko ihmiskunta ymmärsi modernin sodan olevan hyökkäys koko luomakuntaa, niin luontoa kuin ihmistäkin vastaan. Tämän takia kirkkojen oli tuomittava nykyaikainen aseistus solvauksena sekä Luojaa että luomisen perimmäistä tarkoitusta kohtaan.⁴⁹

Viisikymmentäluvun aseteknologinen kehitys oli johtanut yhä uudempien ja voimakkaampien asejärjestelmien kehittämiseen. Ydinaseiden kehittelyn myötä myös niillä tehtävät kokeet olivat laajentuneet eri puolille maailmaa. Kansainväliset keskustelut ydinkokeiden tulevaisuudesta eivät olleet johtaneet merkittäviin edistysaskeliin. KMN oli useissa kokouksissaan Evanstonin ja New Delhin kokousten välillä käsitellyt ydinkokeiden, aseteknologian ja -varustelun ongelmaa. Muun muassa Davosissa 1955 pidettyä keskustelun komitean kokousta pitää Darril Hudson aseistariisunnan osalta yksityiskohtaisimpana KMN:n siihen mennessä tekemistä kannanotoista.⁵⁰ Samana vuonna KMN oli myös asettanut komitean käsittelemään kysymystä "kristityt ja sodan ehkäiseminen atomikaudella." Komitea ei kuitenkaan kyennyt tuottamaan sellaista materiaalia, johon KMN olisi voinut yhtyä. Esimerkiksi Sinnemäki pitää komitean raporttia osoituksena kirkkojen kyvyttömyydestä yhteisiin linjauksiin.⁵¹ Vaikka tällä osin pasifismiinkin suuntaavalla raportilla ei tuolloin ollut suoraan vaikutusta, katsoo muun muassa Toiviainen, että sen herättämät kysymykset jäivät elämään. Erityisesti hän korostaa raportin esiin nostaman aseistakieltäytymisen kysymystä.⁵²

Muun muassa Hudson oikein toteaa, että kokonaisuutena ydinkokeiden täydellistä lopettamista pidettiin kuitenkin keskeisenä kulmakivenä tiellä kohti lopullista päämäärää.⁵³ Tämä linja tuli selkeänä esiin vetoomuksessa, jonka yleiskokous osoitti valtioille ja kansoille.⁵⁴

Vaikka ydinasekokeet ja ydinasevarustelu miellettiin uhkaksi koko maailman tulevaisuudelle, ja niihin liittyvät ongelmat ja vaarat todettiin New Delhin raportissa, ei kokous

⁴⁸ New Delhi 1961, 264.

⁴⁹ New Delhi 1961, 108.

⁵⁰ Hudson 1977,230.

⁵¹ Sinnemäki 1986, 109.

⁵² Toiviainen 1972a, 68.

⁵³ "General and complete disarmament was the goal; nevertheless, there must be a first step, and the cessation of nuclear tests could be that step." Hudson 1977, 241; Tätä keskustelua ydinasekokeista ja niiden kieltämisestä oli KMN:ssä käyty erityisesti 50-luvun lopulla, mutta yksimielisyyttä ei ollut saavutettu. Ks. esim. Besier et al. 1999,79-80.

⁵⁴ New Delhi 1961, 280-281.

kuitenkaan halunnut tyypistää käsittelyään sodasta ja väkivallasta vain ydinsotaan keskittyväksi. Sota tuhonsa lisäksi vaikuttaa väistämättä myös yhteiskunnan sosiaalisella puolella luoden tai kärjistäen yhteiskunnassa olevia ongelmia. Pelkkä ydinsodan ehkäisy ei poista niitä ongelmia, joiden keskellä ihmiskunta eli. Myös pienemmät, niin sanotut "rajoitetut" sodat olivat vaikutuksiltaan yhtä ongelmallisia kuin massiivisin asein käydyt sodat. Vallitseva näkemys oli, että sota muodoista riippumatta oli ongelmallinen, ja sen vaikutukset heijastuivat elämän kaikilla alueilla. Sotilaallisten tarkoituksien vallatessa alaa joutui yhteiskunnan sosiaalinen arvorakenne vaikeuksiin. Taloudellinen panostus ohjautui ihmisten tarpeiden sijasta aseisiin luoden muun muassa pakolaisuutta, sosiaalista epätasa-arvoa ja terrorismia.⁵⁵

New Delhin kokous puhui sodasta kokonaisuutena, joka kosketti yhä laajempia ihmisjoukkoja ja oli entistä vaikeammin rajattavissa. Vaikka KMN:n kanta sotaan oli koko sen toiminnan ajan ollut varauksellinen, on New Delhin yleiskokouksen kannanotoissa nähtävissä entisestäänkin tiukentunut kanta. Sota itsessään oli koko ihmiskunnan vihollinen, se oli hyökkäys Jumalaa kohtaan⁵⁶ eikä voinut olla hyväksyttävissä kansainvälisten ongelmien ratkaisuksi. Kirkoilla ei ole muuta mahdollisuutta kuin tuomita kaikkinaisen rajoittamatonta tuhoa tuottavien aseiden käyttö. Tulevaisuuttaan rakentaessaan kristityt eivät voi nähdä sotaan eivätkä erityisesti ydinaseita turvallisuuden lähteenä.⁵⁷ Voimankäyttö ei voi olla kristityn ensisijainen ratkaisu oikeudenmukaisen yhteiskunnan rakentamisessa.

Kiristyneessä maailmanpoliittisessa tilanteessa, kolmannen maailman maitten vapaustaisteluissa ja suurvaltojen etupyrkimysten keskellä sota oli tullut mahdollisuudeksi, joka voi puhjeta jopa inhimillisestä virheestä. Maailman turvallisuus oli rakennettu uhkakuvien, pelon ja pelotteiden varaan. Kasvava asevarustelu ja kahden suurvallan, Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton, keskinäinen taistelu maailmanherruudesta oli johtanut maailman ja valtiot epäluottamukseen toistaan kohtaan. Luottamus ja avoimuus olivat korvautuneet epäluulolla ja kiristyneillä kansainvälisillä suhteilla. Yhtäältä kahden supervallan aseman polarisoituminen oli kärjistänyt ilmapiiriä, toisaalta kolonialismin purkautuminen oli synnyttänyt paineita ja herättänyt epäluuloja, jotka oli yhdistettävissä poliittiseen itä-länsi hegemoniataisteluun.⁵⁸

⁵⁵ New Delhi 1961, 264-265.

⁵⁶ New Delhi 1961, 264, 280.

⁵⁷ New Delhi 1961, 108.

⁵⁸ New Delhi 1961, 105-108; Yhtenä pyrkimyksenä lieventää jännitystä on pidetty 50-luvulla Josef Hromadkan puheita kristillisen rauhanfoorumin tarkeydestä eri lähtökohdista tulevia kristittyjä yhdistävänä foorumina. Kylmän sodan vastakkainasettelun henki vaikutti kuitenkin niin, että KMN ei katsonut olevan perusteltua synnyttää sellaista toimijaa. Myöhemmissä arvioissa Prahan kristillistä rauhanfoorumia on pidetty tyypillisenä sosialistisen leirin pyrkimyksenä vaikuttaa KMN:n toimintaan. Esimerkiksi Edwards näkee Hromadkan toiminnan ja Prahan kristillisen rauhanliikkeen sosialistisen blokin poliittisena missiona. Edwards 1970, 390-393.

Kuten jo aiempien yleiskokousten yhteydessä on todettu, eri maiden kirkkojen edustajat pystyivät KMN:ssä periaatetasolla keskustelemaan sodan ja rauhan kysymyksistä kohtalaisen yksimielisyyden ilmapiirissä. Konkreettiset maailmanpoliittiset tilanteet toivat kuitenkin myös kirkkojen väliseen keskusteluun poliittiset sidonnaisuudet ja vastakkainasettelut. Kirkot eivät kyenneet irtautumaan näissä konkreettisissa kysymyksissä kansallisvaltion tukijan roolista. Poliittinen blokkiajattelu, kansallisvaltio ja sen intressit priorisoituivat kannanotoissa. Universaalisuus ja kirkkojen yhteys alistuivat ekumeenisessa kontekstissa kansallishengen alle. Nämä ongelmat tulivat selvinä esiin erityisesti Berliini-keskustelussa ja edellä kuvatussa kolonialismin purkautumisen jälkimainingeissa.⁵⁹

KMN:n näkökulma yhteiskuntaan oli muotoutunut jo Amsterdamin yleiskokouksessa vastuullisen yhteiskunnan konseptin kautta. Evanston oli jatkanut samalla linjalla. Näiden kahden kokouksen lähestymiskulma oli osin toisistaan poikkeava. Amsterdam korosti luomista ja strukturaalisen yhteiskunnan merkitystä. Evanston taas korosti reformoidun teologian värittämänä yksilön muutoksen merkitystä. New Delhin kokous palasi julkilausumassaan Amsterdamin strukturaalisuutta ja luomisen teologiaa korostaneelle linjalle. Ajattelun lähtökohtana oli vastuullinen yhteiskunta, jonka tunnuspiirteiksi määriteltiin kokouksessa vapaus, yhteiskunnallinen järjestys ja valta. New Delhin ajattelu yhteiskunnallisen elämän ja toiminnan olemassaolosta pitäytyi yhteiskunnallisen vallan olemukseen perinteisen regimenttiajattelun mukaisesti. Kaikkinainen valta on lähtöisin Jumalasta ja edustaa Jumalan toimintaa ajassa. Samalla kaikkinainen toiminta ja erityisesti aseellisen voiman käyttö muutoksen saamiseksi oli hyökkäys Jumalaa ja hänen luomistyötään kohtaan.⁶⁰

Määrittelyssään kokous oli konkreettisempi kuin kaksi edeltävää yleiskokousta. Uudet muotoutuvat valtiot ja niiden kansalaiset tarvitsivat perusteita yhteiskunnallisen ajattelunsa rakentamisessa. Muutos kolonialismin alta itsenäiseksi valtioksi ei väistämättä johtanut oikeudenmukaiseen yhteiskunnalliseen toimintaan.⁶¹ Puhuessaan vastuullisen yhteiskunnan konseptista New Delhin kokous halusi luoda perustan, jolle myös uudet valtiot voisivat rakentaa yhteiskunnallisen elämänsä. Tämän takia kokous näki tärkeäksi korostaa yhteiskunnallisen vallan Jumalan säätämysluonnetta. Järjestäytyneen hallinnon kautta luodaan yhteiskuntaan tarvittava järjestys ja ehkäistään kilpailevien intressiryhmien keskinäinen valtataistelu, joka pahimmillaan tekee yhteiskunnan toiminnan mahdottomaksi. Yhteiskunta

⁵⁹ New Delhi 1961, 106, 268-269.

⁶⁰ New Delhi 1961, 99, 108.

⁶¹ New Delhi 1961, 100, 274; "Kirjassaan *The Churches and Rapid Social Change*" on Abrecht kuvannut yhteiskunnallista muutosprosessia, joka kolmannessa maailmassa on tapahtunut. Hän toteaa, kuten yleiskokouksen raportti, että kaikki muutokset eivät ole olleet myönteisiä eivätkä ole lähteneet kunkin maan tilanteesta. Taustalla on läntisen maailman kulttuurinen vaikutus. Tähän perustuen Abrecht myös toteaa, että vastuullinen yhteiskunta ei koskaan voi olla identtinen länsimaiseen vastuullisen yhteiskunnan käsitukseen. Ajattelun tulee muotoutua kontekstuaalisesti. Abrecht 1961, 72-73.

edustaa järjestäytyneenä Jumalan toimintaa, ja sen tehtävä on toteuttaa luomisen tarkoitusta eli oikeudenmukaisuutta, vapautta ja hyvinvointia kaikille ihmisille. Samalla vastuulliseen yhteiskuntaan kuuluvat yksilön oikeudet hallinnon ja vallankäytön seurantaan ja tarvittaessa sen vaihtamiseen. Vallankäytön kriteerit oli KMN määritellyt jo edeltävissä kokouksissaan, ja totesi New Delhissä niiden olevan edelleen päteviä.⁶² Tässä ajattelussaan kokous ei puhunut hyvinvoinnista ja ihmisoikeuksista vain länsimaisena ajatusmallina, vaan korosti samalla kaikkien ihmisten elämän kokonaisuutta, joita edellä mainitut kriteerit määrittävät. Rakenteellinen yhteiskunta on väline, jolla oikeudenmukaisuus ja ihmisarvo toteutuvat.

5.3. Vetoamus hallituksille ja kansoille

Vetoamuksessa, jonka New Delhin kokous osoitti hallituksille ja kansoille oli havaittavissa muutosta aiempiin yleiskokouksiin nähden. Vetoamukseen voi katsoa tiivistyneen huolen, joka tuli esiin jo yleiskokouksen muissa kannanotoissa. Vetoamuksen sisältö ja tyyli oli kategorinen. Kirkkojen huolena ei ollut pelkästään sodan ja asevarustelun ehkäiseminen, vaan huolta tunnettiin yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteutumisesta. Kolmannen maailman kirkkojen voimakkaampi mukaantulo oli konkretisoitunut ekumeenisen liikkeen sisällä sen taloudellisen ja sosiaalisen eriarvoisuuden, joka maailmassa vallitsee.⁶³

Ongelmat, joita kirkot pitivät keskeisinä, esitettiin pelkistetysti, ja päämäärät ja niihin pääsy selkeänä prosessina. Näiltä osin vetoamus voidaan jakaa kolmeen kokonaisuuteen: sota ja aseistariisunta, rauha ja sen edellytykset sekä maailman sosiaalinen ja taloudellinen kehitys.

Vetoamuksessa yleiskokous korosti näkemystään sodasta ihmiskunnan yhteisenä vihollisena. Vedoten yleisesti tiedossa olevaan aseiden tuhovoimaan kokous painotti vallitsevan tilanteen kriittisyyttä. Tie rauhaan edellytti, että kaikki luopuivat voiman tuomasta sisäisestä turvallisuuden tunteesta ja ulkoisesta pelotteesta. Psykologinen sota, pienempien maitten painostaminen ja aseiden voimalla tapahtuva uhkaaminen edustivat pelotepolitiikkaa, eivätkä sopineet yhteen niiden pyrkimysten kanssa, joiden tavoitteena oli aseistariisunta. Väkivallankäyttö puheidenkin tasolla oli hylättävä, sillä se vei pohjan luottamukselta. Samoin kilpavarustelun jatkaminen olisi omiaan etäännyttämään kansoja.⁶⁴ Näkemys, jonka Amsterdamin yleiskokous julisti nykymuotoisesta sodasta syntyinä Jumalaa ja ihmiskuntaa kohtaan, sai tukea ja voimistui New Delhissä. Oikeutta nykymuotoiseen sodankäyntiin ei ole.⁶⁵

⁶² New Delhi 1961, 99-100.

⁶³ New Delhi 1961, 280-281.

⁶⁴ New Delhi 1961, 280-282.

⁶⁵ Suomessa Delhin kokouksen näkemystä siitä, että enää ei ole oikeutettua sotaa, pidettiin joissain piireissä

Tämän takia kaikkien ryhmien oli kaikin tavoin edistettävä aseriisuntaa. Oli hyväksyttävä pienten askelten politiikka ja etsittävä ”ratkaisevaa ensimmäistä askelta.”

Luonnollisena johtopäätöksenä oli, että kun ei ole olemassa oikeutta sotaan, ei ollut myöskään olemassa oikeutta kilpavarusteluun ja aseteknologian kehittelyyn, joiden perimmäisenä päämääränä oli valmistautuminen sotaan. Kansojen oli kaikissa toimituksissaan pyrittävä toistensa olemassaolon kunnioittamiseen ja keskinäiseen vastuullisuuteen.

Kasvavaksi uhaksi maailmanrauhalle muodostunut kehittyneen pohjoisen ja alikehittyneen etelän vastakohtaisuus ja kysymys taloudellisen hyvinvoinnin jakaantumisesta tuli vetoomuksessa esiin. Vetoamus puhui mahdollisuuksista rakentaviin toimiin maailman kehityksessä todeten, että ihmiskunnan saavutusten tasapuolinen jakaminen oli sinänsä jalo ja tavoiteltava asia, mutta todellinen kehitys vaatii suurempia uhrauksia. Koko maailman oli aktiivisesti taisteltava köyhyyttä, tauteja, riistoa ja tietämättömyyttä vastaan, mutta se vaati sitoutumista elämän kaikilla tasoilla. Tätä vetoamus piti välttämättömänä.

Vetoamus oli voimakas kannanotto ihmisyyden puolesta. Rauha ei ole vain sodan poissaoloa, vaan kuten edellä oleva osoittaa, luomisen mukaisen ihmisyyden toteutumista. Kokonaisvaltainen rauha edellyttää tämän ihmisyyden tunnustamista riippumatta asemasta, rodusta, sukupuolesta tai uskonnosta. Työssä ihmisyyden hyväksi hallitukset olivat kansan palvelijoita. Niiden tehtävänä oli turvata se, että jokainen voi kokea ja elää täyttä ihmisyyttä.

Kuten voidaan todeta, on vetoamus kategorinen. Kun ekumeeninen liike oli kahden ensimmäisen yleiskokouksen osalta keskittynyt yhteiskuntaeettisessä ajattelussaan kommunismin ja kapitalismin suhteeseen myös kirkkojen toiminnassa ja käynyt keskustelua pääosin jo järjestäytyneiden yhteiskuntien keskellä, pääsi New Delhi, kuten muun muassa Seppo A. Teinonen toteaa, tässä suhteessa eteenpäin.⁶⁶ Kuitenkin kannanotossa on luettavissa näkemys, joka ei välttämättä ole irrotettavissa vanhasta itä-länsi-akselista. Siinä on sisään kirjoitettuna samaa kriittisyyttä, jota aiemmissa yleiskokouksissa liittyi vapauskäsitteen ympärille. Vetoamus puhuu avoimesta yhteiskunnasta (open society), jossa luottamuksen, vapauden ja kommunikaation rajat eivät tule ihmisten välille.⁶⁷ Vaikka tässä on viesti kehittyneille maille, on siinä myös löydettävissä KMN:n alkuvuosien poliittisen vastakkainasettelun henki.

Vetoamuksen sävy ja sisältö nousevat siitä muutoksesta, minkä erityisesti kolmannen maailman maitten mukaantulo oli saanut aikaan vastuullisen yhteiskunnan ajattelussa. Itse

häतिकöitynä. Jouko Martikainen kuvaa kenttäpiispa Massan näkemyksiä. Massa toteaa: “... KMN... teki tässä kohdassa hieman liian radikaalin yleistyksen. Ydinasesodan sekä biologisen ja kemiallisen sodan uhkan vuoksi voitaneen sanoa, että oikeudenmukaisen sodan käsite on muuttunut ja vanhentunut, mutta jos tästä tehdään sellainen johtopäätös - niin kuin on tehtykin -, ettei ole olemassa oikeutettua sotaa, niin tällöin KMN ei mielestäni ole harkinnut asiaa täysin loppuun asti.” Martikainen 1970, 348-371.

⁶⁶ Teinonen 1972, 144.

⁶⁷ New Delhi 1961, 281.

perusajatus vastuullisesta yhteiskunnasta maallisen järjestyksen ja oikeudenmukaisuuden ylläpitäjänä oli perusteidensa osalta säilynyt, kuten raportti toteaa, mutta samalla se oli saanut uutta laajuutta. Evanstonin luomat kriteerit ihmisoikeuksista ja vapaudesta tunnustaa uskoa, moraalisia ja poliittisia ajatuksiaan olivat julkilausuman mukaan yhä voimassa. Lähtökohtana New Delhin kokous piti strukturaalista ajattelua, eli kehityksen ehdoton edellytys oli järjestäytynyt yhteiskunta, johon kristittyjen oli asennoiduttava myönteisesti.⁶⁸ Amsterdamin ja Evanstonin yleiskokousten pohjana oli ollut vielä pitkälle läntinen maailma ja sen järjestäytynyt yhteiskunnallinen rakenne, vaikka jo Evanstonissakin hieman avattiin ajattelun sisältöä. Uusien, vasta yhteiskunnallista rakennettaan luovien valtioiden mukaantulo edellytti KMN:ltä, että se antoi tukensa niille ja loi vastuullisuuden ajattelulle sisällön, joka oli sovitettavissa myös niiden todellisuuteen. Uusien valtioiden kohdalla ei katsottu olevan perusteltua puhua valtion poliittisesta ideologiasta, vaan olennaista oli puhua sen tehtävästä. Muutokset, järjestelmät ja uudistukset, joita erityisesti uusissa valtioissa haettiin, eivät olleet ensisijaisesti identifioitavissa poliittisiin järjestelmiin, ja ne voivat jopa edellyttää uusia järjestelmiä. Olennaista vastuullisuuden osalta New Delhin ajattelussa oli valtion tehtävän aiempaa avoimempi määrittely. Ei ollut kyse vain ulkoisesta rauhasta, vaan jokaisen ihmisen taloudellisesta ja sosiaalisesta hyvinvoinnista. Oikeudenmukaisuus oli koko ihmistä koskettava kysymys, jota ei ratkaise mikään poliittinen tai ideologinen järjestelmä. Raportti asetti kyllä järjestelmät osin vastakkain todetessaan, että toinen järjestelmä luo paremmin vastuullisia ihmisiä kuin toinen.⁶⁹

Muutos, joka vastuullisen yhteiskunnan osalta New Delhissä tapahtui, oli merkittävä ennen muuta luomisen mukaisen ihmisyyden toteutumisen kannalta. Kun Amsterdam ja Evanston olivat keskittyneet puhumaan kommunismin ja kapitalismin mahdollisuuksista vastuullisuuden toteuttamisessa, toi New Delhi keskusteluun entistä selkeämmin valtion ideologisen taustan sijasta sen funktion. Yhtäältä New Delhin kokous, kuten KMN aiemmin, sanoutui irti poliittisesta sitoutuneisuudesta ja toisaalta se korosti valtion olemusta ja toimia ohjaavia kriteerejä. Mikään järjestelmä ei sinällään saanut tukea eikä tuomiota, mutta lähtökohdan ollessa luomiseen perustuvasta eettisestä ajattelusta nouseva, edellytti ajattelu myös kirkoilta valmiutta ja tarvittaessa aktiivisuutta yhteiskunnallisiin muutoksiin. Kirkko on maailmassa mutta ei maailmasta. Kirkkojen oli tuettava kaikkia niitä pyrkimyksiä, joilla julkinen valta pyrki edistämään oikeudenmukaisuuden toteutumista mutta samalla sen oli tarvittaessa noustava vastustamaan sellaista yhteiskunnallista hallintoa, joka ei toteuta oikeudenmukaista maailmaa. Tämän takia kristityt eivät koskaan voi antaa millekään valtiolle ja järjestelmälle lopullista (ultimate) tukeaan, vaan ne on aina nähtävä Kristuksessa

⁶⁸ New Delhi 1961, 99-100; Grenholm 2002, 981.

⁶⁹ New Delhi 1961, 100-101.

tunnettavan Jumalan tuomion ja armon alle kuuluvina.⁷⁰ Kristuksessa ihmiseksi tullut Jumala toi ihmisille esikuvan. Se minkä ihminen luonnollisen lain ja järjen kautta tiesi, tuli Kristuksessa kultaisen säännön kautta ihmiselämän ohjenuoraksi. Esimerkillään Kristus näytti tien yksinäisten, syrjittyjen ja sairaiden luo. Vastuullisen yhteiskunnan ajatuksessa maallinen regimentti eli hallinto on asetettu tehtävään, jossa sen tulee huolehtia kultaisen säännön toteutumisesta yhteiskunnassa. Kristittyjen velvollisuus oli kaikin käytettävissä olevin keinoin pyrkiä vaikuttamaan lähimmäisenrakkauten velvoittamina yhteiskunnalliseen hallintoon tuon päämäärän toteutumiseksi.⁷¹

Näiltä osin New Delhin ajattelussa on löydettävissä pyrkimys Amsterdamin ja Evanstonin linjojen yhteen sovittamiseen. Perusteina oli strukturaalisuudelle ominainen luomisen ja luonnollisen moraalilain ajatus, kun puhutaan rakenteellisen yhteiskunnan merkityksestä ja reformoidun ajattelun mukainen uskon ja Kristuksen sovitustyön merkitys ja sen kautta yksilön osallisuus muutokseen. Kokonaisuudessaan voidaan katsoa, että New Delhin kokouksessa KMN avasi vastuullisuuden ajatteluun puhuessaan yhteiskunnan ja yksilön vastuusta. Tässä linjauksessa heijastuu yhtäältä Venäjän ortodoksisen kirkon myötä poliittisen idän vaikutus ja toisaalta New Delhin kokouksen myötä tapahtunut kolmannen maailman maitten voimistunut läsnäolo. Tähän kokonaisuuteen voidaan perustellusti katsoa liittyvän näkemyksen, että yhteiskunnallisen hallinnon tehtävän toteutuksen kannalta ei ollut olennaista, minkä ideologian alla se toimi, vaan miten se tehtävänsä hoiti. Yhteiskunnallisen hallinnon ja rakenteen funktio on aina sama eli turvata kaikkien ihmisten hyvä. Tämän se tekee toimimalla niin, että jokainen ihminen voi elää taloudellisesti ja sosiaalisesti turvattua elämää. Tämä tarkoittaa yhtäältä arvovalintoja muun muassa taloudellisen hyvän jakamisessa ja erilaisuuden hyväksymisessä, mutta myös tarvittaessa voiman käyttöä, jonka avulla yhteiskunta pakottaa kansalaiset osoittamaan toisilleen rakkautta.

Tämä vastuullisen yhteiskunnan ajattelun muutos ei ollut merkittävä vain KMN:n toiminnan kannalta, vaan myös KMN:n itsensä ja tulevaisuutensa kannalta. Pitäytyminen vanhoissa länsimaiseen maailmankuvaan perustuvissa lähtökohdissa olisi eristänyt sen globaalista maailmasta ja turhentanut samalla sen omaa olemistaan määrittävän ajatuksen universaalisuudesta. Samalla se olisi väistämättä kärjistänyt hyvin voivan pohjoisen ja kehittyvän etelän suhteita myös kirkollisella maaperällä. KMN olisi identifioitunut lännen teollisuusmaitten organisaatioksi.

Se olivatko avaukset riittäviä suhteessa ekumeenisen liikkeen kokonaisuuteen, on mielenkiintoinen kysymys, joka on herättänyt erilaisia tulkintoja. Esimerkiksi Grenholmin näkemys New Delhin linjauksesta on edellä esitetystä hieman poikkeava. Hänen mukaansa New Delhin yleiskokouksen vastuullisen yhteiskunnan ajattelussa ei ollut tapahtunut

⁷⁰ New Delhi 1961, 101.

⁷¹ New Delhi 1961, 101.

juurikaan edistystä sitten Amsterdamin ja Evanstonin. Hänen tulkintansa mukaan New Delhi vain muotoili jo aiemmin hyväksytyjen kriteerien pohjalta ajatteluaan korostaen myös uusien valtioiden demokraattisen toiminnan ensisijaisuutta.⁷² Grenholmin linjaukseen voi yhtyä siltä osin, että vastuullisen yhteiskunnan perusteissa ei tapahtunut muutosta. Jännite strukturaalisen ja reformoidun teologian välillä säilyi. Julkilausuma pitäytyi luomisen ja kultaisen säännön pohjalla. Muutos edeltäviin kokouksiin oli kuitenkin käsittelyn kohdistumisessa entistä selkeämmin ideologisesta tarkastelusta sisällölliseen arviointiin, kuten muun muassa Teinonen toteaa.⁷³ Peruste tälle muutokselle oli siis KMN:n jäsenkunnan laajentumisessa ja monipuolistumisessa. Venäjän ortodoksisen kirkon myötä poliittinen itä oli vahvistanut painoarvoaan ja kolmannen maailman maitten myötä näkökulma väistämättä laajeni perinteisestä itä-länsi - ajattelusta kohti globaalimpaa näkemystä.

Grenholmin kanssa osin samalla linjalla KMN:n kannanottojen kehityksestä on Samuel L. Parmar, joka katsoo, että New Delhin kokous ei vielä luopunut ajattelunsa länsiorientoituneesta lähtökohdasta, vaikka kokouspaikan olisi jo voinut olettaa johtavan siihen. Hänen näkemyksensä oli, että vaikka nopean sosiaalisen muutoksen tutkimuksissa (Rapid Social Change Studies) vuodesta 1955 oli jo laajemmin otettu ajattelun näkökulmia myös Aasiasta, Afrikasta ja Latinalaisesta Amerikasta, oli läntisten teollisuusmaitten näkökulma säilynyt vahvana. Parmar ei nähnyt vastuullisen yhteiskunnan konseptia mahdolliseksi kehitysmaitten tilanteessa. Se ei ole tarpeeksi kumouksellinen voidakseen vaikuttaa tarpeelliseen suuntaan.⁷⁴ Osin Parmarin näkemyksiä selittänee se, että hän ei tule perinteisistä länsimaista vaan Intiasta. Mutta ehkä olennaisinta on hänen ajattelunsa kärki, jossa on jo luettavissa 60-luvun alkavan vallankumousajattelun henkeä. Hän ei uskonut kehittyvän muutoksen vaikuttavan yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteutumiseen, vaan näki mahdollisuuden vain vallankumouksellisessa muutoksessa.⁷⁵

Abrecht, joka tarkastelee vastuullisen yhteiskunnan ajatuksen kehitystä, poikkeaa Parmarista todetessaan näkemyksen vastuullisen yhteiskunnan mahdollisuudesta levinneen laajalle myös kolmansiin maihin ja ekumeeniseen opiskelijaliikkeeseen.⁷⁶ Abrecht kuitenkin osin samaa mieltä kuin Parmar, kun hän toteaa, että länsimainen ajatus vastuullisesta yhteiskunnasta ei ole siirrettävissä sellaisenaan kolmannen maailman valtioihin. Abrecht oli luottavainen sen suhteen, että nopean sosiaalisen muutoksen tutkimus oli herättänyt ihmisissä

⁷² Grenholm 1973, 38-39.

⁷³ Teinonen 1972, 143-145.

⁷⁴ Parmar 1971, 127-128.

⁷⁵ Parmar 1971, 128.

⁷⁶ Abrecht 1991, 321.

tietoisuuden Jumalan luomistyön mukaisten globaalien resurssien oikeasta jakamisesta.⁷⁷ Hudson, lainaten de Vriesia kuvaa nopeaa sosiaalista muutosta laajemmin kuin vain taloudellisena kehityksenä. Vertauskuvallisesti hän puhuu kolmannen maailman loikista kehityksen portaissa: ihminen, joka ei ole edes istunut hevosen selässä, lentää nyt lentokoneella. Hudsonin mielestä nopea sosiaalinen muutos oli kolmannen maailman maille myös kulttuurikysymys, ja sen takia lännen kirkkojen ja teollisuusmaitten on tuettava kehitystä niin, että maat oppivat itse auttamaan itseään.⁷⁸

⁷⁷ Abrecht 1961, 72-73 ja 142-143.

⁷⁸ Hudson 1977, 208-209.

6. Vallankumouksestako vaihtoehto? - Upsala 1968

6.1. Muutospaineiden keskeltä kohti Upsalaa

Kuusikymmentälukua voidaan perustellusti pitää yhteiskunnallisten muutospaineiden vuosikymmenenä. Esimerkiksi Paul Bock nimittää erityisesti 1960-luvun alkupuolta suurten odotusten ajaksi myös ekumeenisen toiminnan osalla. Hän katsoo, että ekumeenisen liikkeen levittäytyminen niin etelään kuin itäänkin lisäsi poliittisia paineita perinteisen länsiorientoituneena pidetyn ajattelun keskelle.¹ Tämän seurauksena poliittinen vastakkainasettelu laajensi myös taloudelliseen ja sosiaaliseen vastakkainasetteluun. Kalevi Toiviainen kuvaa vuonna 1968 pidetyn KMN:n neljännen, Upsalassa pidetyn yleiskokouksen lähtökohtia hyvin moniongelmaisiksi ja vaikeiksi.²

Upsalan kokous oli suurin siihen mennessä pidetyistä KMN:n yleiskokouksista. Kun osallistuvia jäsenkirkkoja oli Amsterdamissa, KMN:n ensimmäisessä yleiskokouksessa, ollut 147, nyt niitä oli 235. Vastaavasti oli noussut myös kokousosanottajien määrä, joka oli nyt yli 700.³ Vatikaanin toisen konsiilin vuosina 1962 - 65 pitänyt roomalaiskatolinen kirkko oli lähettänyt kokoukseen 14 tarkkailijaa.⁴

Maailmanpoliittinen tilanne oli kuluneen vuosikymmenen aikana ollut kriisissä eri puolilla maailmaa. Vuoden 1961 aikana Yhdysvaltojen ja Kuuban välit olivat kiristyneet. Kuuban johtaja Fidel Castro oli julistanut maansa sosialistiseksi, kun Yhdysvallat oli pyrkinyt kaatamaan maan hallituksen siinä onnistumatta. Kriisi kärjistyi vuoden 1962 aikana, kun Neuvostoliitto siirsi ohjusten laukaisualustoja Kuuban maaperälle. Tilanne johti Yhdysvaltojen sotavoimien hälytystilaan Karibian alueella. Kylmä sota astui Euroopasta myös Yhdysvaltojen porteille.⁵ Vaikka sota vältettiinkin presidentti John F. Kennedyn ja pääsihteeri Nikita Hrushtshevin neuvottelujen ansiosta, jäi jännitys elämään muun muassa sen takia, että Yhdysvallat julisti Kuuban erilaisten pakotteiden ja kauppasaarron kohteeksi. Tämä johti Kuuban entistä lähemmäksi Neuvostoliiton valtapiiriä ja kärjisti maailmanpoliittisia suhteita.⁶

¹ Bock 1974, 43-51.

² "... rotutaistelut ja sota eri puolilla maailmaa, pakolaisongelma, nälkää näkevät - kaikki nämä ja joukko muita ongelmia olivat näkökohtia, joita kokous ei voinut jättää huomiotta." Toiviainen 1972a, 71.

³ Uppsala, 1968, XV.

⁴ Toiviainen 1972a, 71.

⁵ Apunen 1998, 285-286.

⁶ Tapanainen 2004.

Kriisi Yhdysvaltojen lähialueilla kiristi alueen ilmapiiriä mutta johti samalla siihen, että Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton välille syntyi tarve tiivistää yhteydenpitoa. Ydinaseistuksen ja sen luoman uhkan myötä niiden välejä hallitsi, kuten Apunen sitä kuvaa, keskinäisen tuhon mekanismi.⁷

Kuuban kriisin pahimman sotilaallisen uhkan pienentyessä oli noussut esiin toinen kriisialue, joka myös kosketti erityisesti poliittisen idän ja lännen välejä. Kauko-Itä ja erityisesti Vietnam oli jo vuosia ollut kolonialismin jälkeisessä epävakauden tilassa. Varsinainen sota Vietnamissa puhkesi vuonna 1964. Taistelut keskittyivät Etelä-Vietnamin alueelle, mutta Yhdysvaltojen pommitukset kohdistuivat voimakkaina myös Pohjois-Vietnamiin sekä myöhemmin naapurimaihin eli Laosiin ja Kambodzaan. Vastakkain Vietnamissa olivat Yhdysvallat liittolaisineen ja Pohjois-Vietnamiä johtanut Hanoi hallitus sekä Vietkong-sissiliike, jotka saivat taloudellista ja sotilaallista tukea Kiinalta ja Neuvostoliitolta.⁸

Tilanne Lähi-idässä oli ollut kriittinen jo vuosia, ja vuonna 1967 käytiin niin sanottu kuuden päivän sota. Israel hyökkäsi kesäkuussa Egyptiin useilta eri suunnilta ja laajensi alueitaan valtaamalla itselleen Golanin kukkulat, Siinain ja Länsirannan.⁹

Afrikan mantereella kriittisin tilanne oli Länsi-Afrikassa, mutta myös Etelä-Afrikan apartheid-politiikka heijastui monella tasolla, kuten jo edellisen yleiskokouksen aikana.¹⁰ Tuolloin myös monet muut tapahtumat liikuttivat maailmaa ja yleistä asenneilmapiiriä. Amerikkalaisen ihmisoikeustaistelijan, pastori Martin Luther Kingin, murha vuonna 1968 kärjisti rotukysymyksen. Se toi rotusyrjinnän ihmisten tietoisuuteen ja nostatti esimerkiksi Yhdysvalloissa voimakkaan ihmisoikeuksia puolustavan kansalaisliikkeen. Tšekkoslovakia pyrki kohti "ihmiskasvoista sosialismia."¹¹ Opiskelijoiden liikehdintä ja vasemmistolaisten aatteiden, erityisesti maolaisuuden nousu näkyivät eri puolilla.¹²

Nämä tapahtumat ja jatkuva aseistuksen kehittäminen johtivat kirkot KMN:n piirissä pohtimaan erityisen kirkkoa ja muuttuvaa yhteiskuntaa käsittelevän kokouksen järjestämistä. Ensimmäisen kerran asia oli esillä Pariisissa 1962 pidetyssä KMN:n keskuskomitean kokouksessa. Tuolloin asia ei ollut vielä valmis, vaan jännitteet kokouksen sisällöstä ja

⁷ Apunen 1998, 287.

⁸ Apunen 1998, 315-320.

⁹ Apunen 1998, 321-323.

¹⁰ Thunberg och Thunberg 1968, 6.

¹¹ Ks. esim. Lehtonen 1998, 67-68.

¹² Ks. esim. Apunen 1998, 318-321.

päämäärästä¹³ johtivat siihen, että asia palautui uudelleen valmisteluun ja tuli seuraavan kerran käsittelyyn vuonna 1963 Rochesterissa.

KMN:n kannalta olennaista on havaita, että 60-luku voimisti yhteiskuntaeettiseen ajatteluun liittyntä jännitteisyyttä. Muun muassa Vischer oikein toteaa, että jos vuodet toisen maailmansodan jälkeen olivat olleet optimismin sävyttämiä, oli ilmapiiri tultaessa 1960-luvun loppupuolelle muuttunut täysin päinvastaiseksi. Tietoisuus globaalista ihmisyyttä uhkaavasta vaarasta oli tullut yhä ilmeisemmäksi.¹⁴ Siinä oli edelleen mukana idän ja lännen välinen ideologinen lähtökohtaristiriita, mutta erityisesti kolmannen maailman kysymykset herättivät pohtimaan, kuinka perinteinen ajattelu sopii nopeasti muuttuvaan maailmaan. Kyse oli teologisesta näkemyksestä, joka kosketti KMN:n yhteiskuntaeettisen ajattelun perusteita. KMN:n yhteiskunnalliseen ajatteluun kohdistuneen kritiikin keskeisin lähtökohta oli se, että ajatus vastuullisesta yhteiskunnasta oli syntynyt läntisen maailman keskellä. Kritiikin mukaan vastuullisen yhteiskunnan malli ei ole vastaus esillä olleisiin yhteiskunnallisiin ongelmiin vaan, kuten muun muassa Bock toteaa, KMN:n laajentumisen tulisi näkyä myös yhteiskuntaeettisen ajattelun perusteissa.¹⁵

Yhteiskuntaeettisen ajattelun perusteiden lisäksi KMN:n keskuskomitea Pariisissa 1962 paneutui myös ydinasekokeisiin. Kysymys ydinaseiden asemasta oli saanut entisestään syvyyttä, kun myös Ranska oli tehnyt ensimmäisen ydinkokeensa vuonna 1960. Näin ydinasevaltioita oli jo neljä eli Yhdysvallat, Neuvostoliitto, Ranska ja Englanti, joka oli tehnyt ensimmäisen ydinasekokeensa jo syksyllä 1952. KMN:n näkökulmasta ydinasekokeiellossa oli kyse periaatteesta. Koska se oli tuominnut ydinaseiden käytön, pidettiin loogisena, että se tuomitsi myös niillä tehtävät kokeet. Annettu vetoisuus sisältää myös uskon siihen, että asetetut päämäärät on mahdollista saavuttaa. Samalla kokous kuitenkin totesi, että mikäli kaikki osapuolet eivät sitoudu asiaan, ei edistystä ole mahdollista saavuttaa.¹⁶

Pariisissa alkanut erityisesti kirkkoa ja yhteiskuntaa käsittelevän kokouksen valmistelu jatkui vuonna 1963 Rochesterissa Yhdysvalloissa pidetyssä keskuskomitean kokouksessa, jossa päätettiin, että kokous pidetään vuonna 1966.

Vuonna 1963 Yhdysvallat, Neuvostoliitto ja Englanti olivat solmineet osittaisen ydinkoekieltosopimuksen (Partial Test-Ban Treaty), joka kielsi ydinkokeet ilmakehässä, ulkoavaruudessa ja veden alla. Rochesterin kokous tervehti sopimusta tyytyväisenä, vaikka ilmaisi samalla huolensa siitä, että Ranska ja Kiina olivat sopimuksen ulkopuolella. Sopimusta pidettiin kuitenkin merkittävänä askeleena kohti päämäärä. Kokous halusi osaltaan viedä asiaa

¹³ Ks. esim. Besier et al. 1999, 123.

¹⁴ Vischer 1993, 1.

¹⁵ Bock 1974, 46-47.

¹⁶ Paris 1962, 93-95.

eteenpäin ja teki esityksen ydinaseettomien vyöhykkeiden perustamisesta.¹⁷ Keskustelu jatkui tammikuussa 1965 Enugussa Nigeriassa pidetyssä KMN:n keskuskomitean kokouksessa, jossa esitettiin vetoamus ydinkoekiellon laajentamisesta myös maanalaisiin kokeisiin. Lisäksi esitettiin Ranskan ja Kiinan liittymistä mukaan sopimukseen.

1960-luku oli siis niin yhteiskunnallisesti kuin ekumeenisestikin ideologisten ja teologisten muutospainneiden sävyttämä. Esimerkiksi Boyensin näkemys Upsalaa edeltäneistä vuosista ja maailman tilanteesta oli kaksijakoinen. Yhtäältä hän näki Yhdysvaltojen olevan kiinni Vietnamissa, ja toisaalta Eurooppa eli kylmän sodan aikaa “Saksan kysymyksen” keskellä.¹⁸ Jännitteisyys näkyi hänen mukaansa eri tasoisina vastakkainasetteluina teologien ja sosiologisten kesken, konservatiivien ja liberaalien, hengellisyiden korostajien ja sekularistien kesken, sekä niin sanotun vanhan maailman ja Yhdysvaltojen sekä kolmannen maailman nuorten kirkkojen kesken. Samoin hän tuo korostetusti esiin juovan joka oli nuorten ja opiskelijaliikkeen sekä ekumeenisen liikkeen johdon välillä. Nuorten ja opiskelijoiden näkymä tulevaisuuteen tulee Boyensin kuvauksessa esiin selkeästi muutosta, tasa-arvoa ja oikeudenmukaisuutta vaativina ajatuksina, joita ekumeenisen liikkeen johto ei kuule.¹⁹

Bockin mukaan 1960-luku oli merkintyn ekumeenisessa toiminnassa “kristillisen realismin” näivettymistä. Ajattelumaailmassa sen rinnalle nousivat uusi humanismi ja sekulaari teologia. Kirkon odotettiin suhtautuvan avoimesti ympäröivään maailmaan.²⁰ Bockin esiin nostaman uuden humanismin esittämässä kritiikissä oli nähtävissä yhtenevyyttä 1960-luvun vasemmistolaiseen ajatteluun. Kritiikin ydin kohdistui yhteiskunnalliseen rakenteeseen ja erityisesti vallanpitäjiin. Näillä on käsissään kaikki poliittinen ja taloudellinen valta, ja sen taatakseen he halusivat turvata rakenteiden pysyvyyden. Vain tämän yhteyden purkaminen mahdollistaisi tarvittavat yhteiskunnalliset muutokset, ja koska vallassa olevat eivät ole muutokseen halukkaita, on muutos tuotava vallankumouksen kautta. Näiden näkemysten takia on uuden humanismin edustajien joskus katsottu edustavan uus-marksilaisuutta.²¹

Sekulaarin teologian yhteiskuntaetiikassa on tietty yhtäläisyys uuden humanismin esittämän kritiikin kanssa. Sekulaari teologia, jonka juuret muun muassa Grenholm sijoittaa toista maailmansotaa edeltäneeseen aikaan, lähtee siitä, että yhteiskunta eri muodoissaan ei ole enää riippuvainen kirkosta. Tiede, yhteiskunnallinen hallinto ja elämä elävät omalakisista elämäänsä ilman kirkon holhousta. Yhteiskunta tai valtio ei itseisarvona toiminnoissaan ja

¹⁷ Rochester 1963, 84; Kysymys ydinaseettomista vyöhykkeistä ei ollut sinänsä uusi asia kansainvälisissä keskusteluissa. Presidentti Kekkonen oli puhunut siitä keväällä 1963. Apunen 1998, 280.

¹⁸ Besier et al. 1999, 127-128.

¹⁹ Besier et al. 1999, 122-123; Ks. myös Abrecht 1966, 161-164 ja van der Bent 1981, 51.

²⁰ Lochman 1970, 235.

²¹ Ks. esim. Teinonen 1969, 157.

rakenteissaan edusta Jumalan tahtoa, vaan se on ihmisen toiminnan paikka.²² Tämän takia ei kirkonkaan tulisi tukea olemassa olevaa yhteiskuntaa tai sen rakenteita niiden itsensä takia. Sen olisi sitä vastoin kannettava huolta siitä, mitä yhteiskunta tekee ja miten ihminen tulee huomioiduksi. Näin kirkolla tulisi olla myönteinen asenne sekularisaatioon, mutta samalla sillä tulisi olla tietoisuus poliittisesta vastuustaan ja sen toteuttamista varten muotoiltu kristillinen etiikka.

Kun KMN oli historiansa ajan korostanut rakenteellisen yhteiskunnan merkitystä yhteiskunnallisten muutosten syntyemisessä, merkitsi 1960-luku aatteineen kritiikkiä tälle ajattelulle. Humanismin ajatus ihmisen olemuksen pohjimmaisesta hyvästä ja omaan valtaan sisältyvästä mahdollisuudesta tehdä hyviä ja oikeita ratkaisuja sekä uushumanismin yhteiskuntakritiikki merkitsivät haastetta KMN:n luomisteologiselle ajattelulle, joka korosti synnin realisuutta ja rakenteellisen yhteiskunnan asemaa oikeudenmukaisuuden ja rauhan toteuttamisessa. Tämä ajattelu kyseenalaisti koko kirkon ja sen rakenteen.

Bock oikein korostaa teologisen muospaineen yhtenä vaikuttimena ekumeenisen liikkeen sosiaalisen ja poliittisen taustakartan muuttamista. KMN:n läntinen maailma oli saanut entistä voimakkaamman keskustelijan niin kolmannen maailman maista kuin Venäjän ortodoksisen kirkon myötä poliittisesta idästä. Ehkä kärjistyneimmin ekumeenisen toiminnan kehityksen poliittisen vastakkainasettelun näkee Gerhard Besier, joka puhuu 1960-luvusta kommunismin ja anti-kommunismin kohtaamisena. Oli kysymys vallasta ja herruudesta. Kylmä sota hallitsi.²³

6.1.1. Vaihtoehto vastuulliselle yhteiskunnalle

Keskustelua yhteiskunnallisten muutosten ja maailmanpolitiikan vaikutuksista ja niiden kirkolle asettamista haasteista oli käyty ekumeenisen liikkeen sisällä koko 1960-luvun ajan²⁴ mutta merkittävimmin se konkretisoitui Genevessä 1966 pidetyssä ”Kirkko ja yhteiskunta” -konferenssissa.²⁵

Geneven vuoden 1966 kokous sijoittui voimakkaaseen poliittis-ideologisten konfliktien aikaan. Lähinnä Euroopassa ja Yhdysvalloissa käyty itä - länsi tai sosialismi - kapitalismi -

²² Grenholm 1973, 196-199; Ks. myös Teinosen artikkeli ”Funktionalismi ja morfologinen fundamentalismi” Teinonen 1969, 157-166.

²³ Besier et al. 1999, 75-126; Ks. myös Bock 1974, 43-45.

²⁴ Ks. esim. KMN:n keskuskomitean kokoukset Pariisi 1962, Rochester 1963, Enugu 1965, Geneve 1966 ja Heraklion 1967.

²⁵ Kokouksen anti on julkaistu raportissa ”World Conference on Church and Society”. Thomas and Abrech 1967; Suomenkielinen versio kokousasiakirjoista on julkaistu nimellä ”Kirkko ja yhteiskunta.” Kokouksen osallistujien profiilista ks. Thomas and Abrecht 1967, 7; Ks. myös Bennett 1985, 27.

vastakkainasettelu muotoutui keskusteluksi akselilla “pohjoinen - etelä”, “vauraat teollisuusmaat - kehitysmaat”, kuten Abrecht toteaa.²⁶ Ekumeenisen liikkeen laajentuminen ja erityisesti kolmannen maailman tilanteen tulo yleiseen tietoisuuteen johtivat myös kirkkojen aseman pohdintaan muuttuvan maailman keskellä. Entistä tärkeämmäksi kysymykseksi oli muotoutunut aseellisen väkivallan sekä sosiaalisen ja taloudellisen väkivallan vastakkaisuus.

Arvioidessaan ekumeenisen sosiaalietiikan tulevaisuutta 1960-luvun puolivälissä Paul Abrecht toteaa sen olleen pragmaattista ja kompromisseihin pyrkivää kontekstuaalisuutta. Hän näkee siinä pyrkimyksiä löytää kristillisiä periaatteita, joita voitaisiin soveltaa eri tilanteisiin. Kolmannen maailman kritiikki KMN:n sosiaalietiikkaa kohtaan viestii hänen mielestään siitä, että KMN on niiden näkökulmasta pyrkinyt puolustamaan läntisiä arvoja ja lähtökohtia. Näissä Abrecht näkee haasteen KMN:n yhteiskunnalliselle ajattelulle.²⁷ Ans J. van der Bent puhuu saman suuntaisesti korostaen, että kritiikillään KMN:n ajattelua kohtaan uudet kansakunnat saivat mahdollisuuden tuoda yhteiskunnalliset ja taloudelliset ongelmansa koko ekumeenisen liikkeen tietoisuuteen.²⁸

Kolmannen maailman lisäksi myös sosialistisista maista tuli kritiikkiä vallitsevaa ajattelua kohtaan. Esimerkiksi J. M. Lochman tuo esiin sosialististen maitten kirkkojen näkökulman artikkelissaan “The service of the Church in a Socialist Society.”²⁹ Tuon kritiikkinsä ydin oli se, että kirkko ei muutu maailman muutosten vaatimusten mukaisesti vaan mukautuu kulloinkin vallitsevaan kulttuuriin. Boyensin arvioissa on nähtävissä sama kritiikki minkä Lochman esittää. Hän katsoo, että uusia näkemyksiä ei ole huomioitu riittävän vakavasti, mikä on johtanut korostuneeseen vastakkainasetteluun.³⁰ Ehkä selkeimmin poliittisena 1960-luvun ekumeenisen kehityksen näkee Gerhard Besier, joka kuvaa aikaa kommunismin ja ei-kommunismin kohtaamiseksi.³¹

Vaikka 1960-luvun äänenpainot suhteessa KMN:n yhteiskuntaeettiseen ajatteluun olivat kärjistyneet, oli vastuullinen yhteiskunta edelleen se yhteiskuntaeettinen kriteeristö, johon KMN haluttiin sitoa.³² Tämä tuli esiin muun muassa KMN:n silloisen pääsihteerin Visser ‘t Hooftin avaussanoissa, jotka hän lausui Geneven “Kirkko ja yhteiskunta” -kokouksessa

²⁶ Abrecht 1991, 321.

²⁷ Abrecht 1966, 163-164.

²⁸ van der Bent 1981, 51.

²⁹ Lochman 1966, 253-265.

³⁰ Besier et al. 1999, 75-126.

³¹ Besier et al. 1999, 418-462.

³² Grenholm 2002, 981.

puhuessaan vastuullisen yhteiskunnan merkityksestä. Aikakauden muutospaineen voi kuitenkin nähdä hänen sanoissaan. Hän puhui tarpeesta avata tai tulkita vastuullisen yhteiskunnan ajattelua niin, että se olisi hyödynnettävissä myös “uudessa vastuullisessa maailmanyhteisössä”, sekä niin, että se vastaisi globaalissa kontekstissa kansainvälisen taloudellisen oikeudenmukaisuuden asettamiin vaatimuksiin.³³

Geneven “Kirkko ja yhteiskunta” -kokous koostui ensisijaisesti kirkkojen vapaaehtoisista, eri ammatteja edustavista jäsenistä. Osanottajia oli noin 420. Lähes puolet tuli kolmannen maailman maista ja vain kolmannes ekumeenisen liikkeen syntyalueilta Euroopasta ja Yhdysvalloista.³⁴ On perusteltua katsoa, kuten esimerkiksi Abrecht toteaa, että osallistujaprofiili ei voinut olla vaikuttamatta kokouksen sisältöön.³⁵

Kysymyksen KMN:n toiminnasta suhteessa maailman ongelmiin, joita Geneven kokous korosti ja samalla kritisoi KMN:n passiivisuutta toteaa Hudson, että KMN ei yleiskokouksissaan millään muotoa kieltänyt globaalien ongelmien olemassaoloa mutta Geneveä edeltäneeseen KMN:n yhteiskuntaeettiseen keskusteluun ei sisällynyt riittävää intensiteettiä käsitellä maailmassa vaikuttavia ongelmia siinä laajuudessa, että se olisi tyydyttänyt laajemmin eri kontekstista tulleita osallistujia. Hudsonin mukaan Geneven kokous on verrattavissa Oxfordin vuoden 1937 kokoukseen niin, koska pyrittiin katsomaan tilannetta kaikkien lähtökohdista.³⁶

Geneven kokouksen henki oli kriittinen suhteessa KMN:n historiaan ja sen ajattelun mahdollisuuksiin muuttuneissa olosuhteissa. Kriitiikin kärki suuntautui siihen, että KMN oli suhtautumisessaan koko maailmaan ollut passiivinen ja oli toimillaan ja erityisesti vastuullisen yhteiskunnan ajattelullaan vain pyrkinyt turvaamaan olemassa olevan tilanteen pyrkimättä huomioimaan muun muassa kolmannen maailman tarpeita. Tämän takia Genevessä esitettiin vastuullisen yhteiskunnan korvaamista vallankumouksen teologialla.³⁷

³³ Thomas and Abrecht 1967, 13; Ks. myös Bock 1974, 46.

³⁴ Thomas and Abrecht 1967, 212-230.

³⁵ Abrecht 1970, 250-252.

³⁶ Hudson 1966, 213; Hudson 1977, 212.

³⁷ Toiviainen 1972a, 69; Boyens kuvaa vallankumouksen teologiaa uutena strukturaalis-poliittisena näkökulmana, jossa kirkkojen tulee perinteisestä laupiaan samarialaisen ulottuvuudesta löytää paikkansa yhteiskunnallisten vääryyksien keskellä. Vain vallankumouksen näkökulma voi muuttaa niitä rakenteita, jotka vääristävät oikeudenmukaisuuden toteutumisen maailmassa. Besier et al. 1999, 124; Ninan Koshyn mukaan Geneven kokousta sävytti vakaumus muutoksesta, jonka on oltava voimakas ja vallankumouksellinen, ja sen on kohdistuttava niin sosiaalisiin oloihin kuin rasismiinkin. Koshy 1994, 35; Vallankumouksen ajatuksesta ks. myös Shinn 2002, 987-990; Pöhlman 1974, 250-270; Suomessa mm. Mikko Juva käsittelee kysymystä erityisesti LML:n näkökulmasta artikkelissaan “Vallankumouksen teologian ja väkivallan käyttö” Juva 1969, 128-138.

Käsitteenä 'vallankumous' määrittyi Genevessä moni-ilmeiseksi. Äärimmäinen näkemys puhui poliittisävytteisestä yhteiskuntajärjestystä muuttavasta vallankumouksesta, revoluutiosta. Toinen, hieman maltillisempi suunta puhui yhteiskunnallisia muutoksia hakevasta prosessista, evoluutiosta tai uudistumisesta. Geneven kokouksen puhujista ensin mainittuun ääripäähän kuuluu Richard Shaull, idealistista utopiaa lähentelevä ajattelija, jonka näkemyksiä mitä ilmeisimmin muovasi Etelä-Amerikassa vietettynä aikana tutustuminen vapautuksen teologiaan.³⁸ Toista päätä edusti Heinz-Dietrich Wendland, jonka lähestymiskulmaksi muotoutui prosessiivisuutta ja instituutioiden merkitystä korostava lähtökohta.³⁹

Wendland hylkäsi totaalisen vallankumouksen aatteen, jonka katsotaan kykenevän luomaan lopullisen ja täydellisen yhteiskunnan.⁴⁰ Wendlandin ajattelun kantava näkökulmana korostui langenneen ihmiskunnan epätäydellisyys eli se, että ihmisen perimmäinen tavoite on aina oman hyvän tavoittelu, joka näkyy niin yksittäisten ihmisten kuin kansakuntien välillä. Tämän takia hän korostetusti puhuu rakenteellisen yhteiskunnan ja sitä kautta hallitsijan miekan keskeisyydestä. On oltava hallinto joka ylläpitää järjestystä ja tarvittaessa voimalla pakottaa ihmiset toimimaan toiset huomioiden. Vaikka Wendlandin ajattelua kuvaa sitoutuminen vastuullisen yhteiskunnan ajatukseen, ja siten strukturaalisen yhteiskunnan merkitykseen oikeudenmukaisuuden luojana, hän ei kuitenkaan hyväksy ajatusta, jossa yhteiskunnallisen rakenteen vallankumouksellinen muutos ja läntisen ideologian hylkääminen loisi ideaaliin yhteiskunnan. Vallankumous ei muuta ihmistä paremmaksi ja pyyteettömäksi, vaan ideologiasta huolimatta yhteiskunta joutuu rakenteensa kautta turvaamaan ihmisen olemassaolon. Wendland ei kuitenkaan puhunut status quosta, vaan alati uudistusta kaipaavasta yhteiskunnasta, jossa kristityt jakavat vastuun yhteisen päämäärän saavuttamiseksi.⁴¹

Shaull puhui dynaamisesta, eteenpäin kulkevasta kirkosta, joka ei voi tukea olemassaolevia rakenteita itsestäänselvyyksinä, vaan jonka on sitouduttava jatkuvaan prosessiin. Kirkon on reflektoitava ympäristön muutoksia. Mikäli kirkko haluaa olla globaali kirkko ja tukea myös kolmannen maailman maiden pyrkimyksiä, sen olisi oltava oppositioasemassa perinteisiin lännen valtaapitäviin. Shaullin mukaan ajatus vastuullisesta yhteiskunnasta nousee puhtaasti läntisten teollisuusmaitten todellisuudesta ja tarpeista, ja sen siirtäminen kolmannen

³⁸ Bock 1974, 47.

³⁹ Sekä Shaullin että Wendlandin ajattelusta ks. Grenholm 1973; Vastuullisen yhteiskunnan ajattelusta on Wendlandilta ilmestynyt myös suomennettuna kirja Vastuullinen yhteiskunta. Wendland 1973.

⁴⁰ Thomas and Abrecht 1967, 23-25.

⁴¹ Thomas and Abrecht 1967, 24; Wendlandin kokouksessa pitämä esitelmä "Kirkko ja vallankumous" löytyy esimerkiksi Geneven kokouksesta tehdyssä yhteenvedossa Rintala et al. 1967, 13-41.

maailman maihin olisi mahdotonta. Erityisesti kolmannen maailman maitten tarvitsemien muutoksen mahdollisuus on radikaalissa järjestelmää koskevassa vallankumouksessa. Globaalin vastuun kannalta läntisten teollisuusmaitten kirkkojen olisi hylättävä oppi vastuullisesta yhteiskunnasta ja sitouduttava tulevaisuuteen kolmannen maailman maitten kautta jotta kolmas maailma voisi muuttua.⁴² Tässä ajattelussaan Shaull kärjistää maailman ongelmat akselille kapitalismi - sosialismi ja tiedostaen tai tiedostamatta asettuu 1960-luvun poliittisen ideologian tukijaksi.

Shaullin ajattelua kuvaa myös vapautuksen teologialle tyypillinen kontekstuaalisuus. Teologian on noustava ajan kysymyksistä, ei yleisistä lähtökohdista. Tähän liittyen Shaull, toisin kuin Wendland ja monet muut, piti väkivallan käyttöä perusteltuna vaihtoehtona uuden maailman luomisessa. Vanhat eriarvoistavat ja alistavat rakenteet oli hylättävä, ja tämän ymmärtäminen edellytti myös uudenlaista teologista lähestymiskulmaa eli vallankumouksen ajatusta.⁴³ Wendlandista poiketen Shaull näki muutoksen avaimena vallankumouksen, joka muuttaa alistavat ja väärät rakenteet oikeudenmukaisuutta luoviksi.

Kolmas merkittävän puheenvuoron käyttäjä oli Helmut Gollwitzer. Hän tarkasteli yhteiskunnallista järjestystä laillisen vallan aseman ja vastuun näkökulmasta, ja kritisoi aseisiin perustuvaa turvallisuusajattelua ja katsoi, että kirkkojen on sanouduttava niistä irti. Nykyaikaan ei enää kuulu puhe aseiden tuomasta turvasta eikä oikeudesta sotaan.⁴⁴ Gollwitzerin analyysi Euroopan sotaisan historian syistä oli kirkkoja syyllistävä. Kirkkojen sodille antama hyväksyntä tai tuomio oli hänen mukaansa aina ollut poliittinen, vaikka se perustuikin ensisijaisesti niiden pyrkimykseen turvata olemassaolevan yhteiskunnallisen rakenteen pysyvyys yhteiskunnallisen hyvinvoinnin ja oikeidenmukaisuuden turvaajana. Antaessaan tukensa kansallisvaltionsa sotatoimille kirkot olivat hänen mukaansa samalla tuominneet vastapuolen. Gollwitzerin mukaan kirkkojen ei olisi pitänyt puhua enää oikeutetusta sodasta, vaan niiden olisi tullut sanoa "ei" niin ydinaseille kuin muillekin modernin aseteknologian tuotteille, ja niiden olisi tullut ilmaista kantansa selkeänä sekä poliittisille päättäjille että sotilasjohdolle, koska vain niistä pidättäytyminen voi avata mahdollisuudet keskustella siitä, kuinka on mahdollista päästä pois pelotteisiin liittyvästä kauhun tasapainosta kohti uutta kansainvälistä järjestystä ja turvallisuutta.⁴⁵

⁴² Thomas and Abrecht 1967, 24-26; Shaullin esitelmä "Vallankumouksen haaste kirkkoille ja teologialle" kokonaisuutenaan Rintala et al. 1967, 42-53.

⁴³ Thomas and Abrecht 1967, 25; Vapautuksen teologiasta ks. esim. Saraneva 1991 ja Escobar 2000, 857-864.

⁴⁴ Thomas and Abrecht 1967, 34; Gollwitzerin esitelmä "Rauha atomikaudella" kokonaisuutenaan Rintala et al. 1967, 97-105.

⁴⁵ Thomas and Abrecht 1967, 34; Rintala et al. 1967, 99.

Myös Gollwitzerin kritiikki lähti ajan hengelle tyypillisesti siitä, että kirkot ovat tukeneet olemassa olevia rakenteita ja pitäneet niiden säilymistä tulevaisuuden turvana. Näin toimien niistä oli tullut universaalisuuden sijasta kontekstuaalisesti toimivia.⁴⁶

Geneven “Kirkko ja yhteiskunta” -kokouksessa vastuullisen yhteiskunnan ajatusta pidettiin esteenä globaalille kehitykselle ja kirkon universaalisuudelle. Kirkkojen sitoutumista strukturaaliseen ajatteluun pidettiin 1960-luvun ideologioille, mutta myös osalle teologista ajattelua, tyypillisesti status quon tukemisena. Strukturaalisuus nähtiin sitoutumisena läntisten teollisuusmaitten maailmankuvaan ja sitä kautta olemassa oleviin rakenteisiin. Tämä pitäytyminen ehkäisi kokouksen mukaan ekumeenisen liikkeen kyvyn toimia universaalisti, ja tätä pidettiin kaiken kehityksen esteenä. Näin ymmärrettynä kyseessä oli haaste kristityille etsiä uutta tietä eteenpäin.⁴⁷

Geneven kokous oli selkeä taitekohta ekumeenista sosiaalietiikkaa koskevassa keskustelussa. Vaikka sosiaalieettisten kysymysten ja ongelmien ratkaisujen sisällöstä oli KMN:n kokouksissa aiemminkin ollut tulkinnallisia erimielisyyksiä, strukturaalinen peruslähtökohta oli pääosin yhdistänyt keskustelua. Strukturaalisuuden keskeisyyden merkitys nähtiin siinä, että sen ymmärrettiin edustavan Jumalan maallista hallintaa, jonka keskeisin tavoite oli turvata oikeudenmukaisuuden toteutuminen kaikkien kohdalla.⁴⁸ Reformoidun teologian näkökulmakin oli antanut tukensa rakenteelliselle yhteiskunnalle, vaikka se oli nähnyt yhteiskunnallisen muutoksen ensisijaisen lähtökohdan olevan ihmisen ja Jumalan suhteessa.

Geneven kokouksessa korostunut, myös uudelle humanismille ominainen näkemys oli, että tie, jota kirkot sen mukaan olivat valtioitaan myötäillen ja yksiselitteisen selkeää kantaa ottamatta siihen asti kulkeneet, oli aikansa elänyt. Kansainväliseen kanssakäymiseen ja samalla kirkkojenkin väliseen keskusteluun oli tullut uusi tekijä - kolmas maailma. Vanhat, lännessä syntyneet yhteiskunnalliset rakenteet ja ajatukset eivät ole uuteen kontekstiin siirrettävissä eivätkä siten enää käyttökelpoisia.⁴⁹ Tulevaisuus voidaan rakentaa vain vallankumouksellisen muutoksen kautta.⁵⁰

⁴⁶ Vastaavaa kritiikkiä KMN:n ajattelulle esitti J. Hromadka jo 50-luvun lopulla. Ks. esim. Besier et al. 1999, 76.

⁴⁷ Koshy and Schotte 1982, 55.

⁴⁸ H-D Wendland jatkaa keskustelua vastuullisen yhteiskunnan ja vallankumouksen suhteesta artikkelissaan “The Church and Revolution”, Wendland 1966a, 440-453. Yksi hänen idealistisen vallankumousteologian kritiikkinsä ydin on se, että poiketen perinteisestä teologisesta ajattelusta vallankumousteologia tietyiltä osin hakee uutta poliittista järjestelmää ja täydellistä yhteiskunnallista järjestystä, joka poistaisi kaikki sosiaaliset ongelmat. Wendland korostaa regimenttien merkitystä. Kirkon ja kristittyjen päämääränä ei ole rakentaa Jumalan valtakuntaa maan päälle. Kirkko ikään kuin omanatuntona haastaa yhteiskunnan toimimaan niin, että oikeudenmukaisuus toteutuu ja hallitsija turvaa tarvittaessa miekkansa avulla tämä tavoitteen.

⁴⁹ Perinteinen ajattelu suhtautui tähän Geneven näkemukseen kriittisesti. H-D Wendland jatkoi jo esitelmässään Genevessä tekemänsä tarkastelua erityisesti kolmannen maailman maitten kysymyksiin lähestymällä niitä perinteisen vastuullisen yhteiskunnan kautta. Kristittyjen on suhtauduttava avoimesti niihin muutospaineisiin,

KMN:n yhteiskuntaeettiseen ajatteluun muutosta hakevien puheenvuorojen argumentaatioissa on mielenkiintoista yhdenmukaisuutta KMN:n perinteiseen argumentaatioon. Sisältö ja tavoite on vain toinen. Yksi esimerkki on julkilausuman kohta 90⁵¹, jossa puhutaan väkivallankäytön mahdollisuudesta. Yhteinen argumentti on “good cause”. Perinteisesti tämä argumentti on määrittänyt oikeutetun sodan oppia. Ollakseen oikeutettu sodalla on oltava hyvä tai oikeutettu syy tai peruste. Genevessä “good cause” liitetään vallankumoukseen ja kolmannessa maailmassa mahdolliseen väkivallan käyttöön päämäärän saavuttamiseksi. Syntyi käsite “oikeutettu vallankumous”. Kun KMN oli vastuullisen yhteiskunnan ajattelussaan lähtenyt siitä, että yhteiskunnallisissa muutoksissa järjestäytynyt yhteiskunta turvaa parhaiten rauhan ja oikeudenmukaisuuden, haastoivat Genevessä muutosta vaatineet KMN:ää päinvastaiseen ajatteluun. Heille olemassa oleva yhteiskunnallinen rakenne edusti länsimaista, epäoikeudenmukaista ja ihmistä sortavaa mallia. Jotta oikeudenmukaisuus voisi toteutua, olisi kirkon tuettava vallankumousta, jonka päämääränä on syrjäyttää maailmaa hallinnut “länsimainen teollisuusyhteiskunnan eliitti”. Tässä ajattelussa muutosta vaatineet kulkivat samaa polkua 1960-luvun vasemmistolaisuuden ja uuden humanismin ajatusten kanssa. Ongelmalliseksi mallissa voidaan nähdä erityisesti väkivallan mahdollisuus ja sen seuraukset. Esimerkiksi Margot Käsmann, viitaten Jacques Ellulin näkemukseen väkivallan muotoutumisesta uuden toiminnan kriteeriksi,⁵² puhuu samalla ongelmasta, joka liittyy helposti esitettyyn ajatteluun.⁵³ Väkiältä synnyttää väkivaltaa, ja näin hyvä tavoite hukkuu väkivallan seurauksiin.

joita maailmanlaajuisesti esiintyy. Muutos vallankumouksellisenakin on välttämättömyys. Kristityt tarvitsevat rohkeutta kohdatakseen tulevaisuuden haasteet. Wendland kirjoittaa “In order for the Church to act in this way, it is essential for it to clarify the pattern and to see what form it should assume in future, i.e. the pattern of responsible society which judges all situations and orders by the socio-ethical norms of freedom, justice, partnership (Mitemenschlichkeit) and peace.” Yhteiskunnassa valtaa pitävien on muovattava vastuullisuutta myös tulevaisuuteen. Muutokset kolmansissa maissa edellyttävät myös yhteiskunnallisia rakenteita. “This élite, in its turn, must create the bases for democratic states and societies, in places where they do not yet exist (or have only just begun to appear), such as Asia, Africa and South America.” Wendland 1966a, 443-449.

⁵⁰ Ronald H. Preston katsoo, että Geneve oli sanomaltaan sokki monille lännen kirkkojen edustajille. Samalla hän oikein toteaa, että osin sen vaikutuksesta KMN:n sosiaalieettisen ajattelun perusta muuttui selkeästi kokouksen jälkeisinä vuosina. Preston 1983, 83-84. Ks. myös Simojoki 1973, 29-36.

⁵¹ Thomas and Abrecht 1967, 143.

⁵² Ellul 1970, 101.

⁵³ “Historically, it seems that whenever ‘violent movement has seized power, it has made violence the law of power’, and already at the Geneva conference in 1966 there were warnings to remember the day after the revolution.” Käsmann 1998, 13.

Ensimmäisen arvionsa Geneven kokouksen antiin KMN antoi Hereklionissa pidetyssä keskustelukomitean kokouksessa. Kokous totesi, että Geneven keskustelu vallankumousteologian ja kirkon sosiaalisen aktiivisuuden osalta jäi kesken ja sitä on tarpeellista jatkaa.⁵⁴

Kokonaisuutena Geneven kokous oli ensimmäinen laaja ekumeeninen tapaaminen, jossa, kuten Kässmann⁵⁵ toteaa, vastuullisen yhteiskunnan ajatus ja strukturaalinen teologia asetettiin kyseenalaiseksi. Kritiikki, jota Geneve oli antanut, merkitsi vääjäämättä vastuullisen yhteiskunnan ajattelun tarkastelua globaalissa kontekstissa. Geneven kokousta on pidetty perustellusti KMN:n osalta siihen mennessä vakavimpana yrityksenä ymmärtää niitä vallankumouksen ajatuksia, jotka koskettivat koko maailmaa.⁵⁶ Geneven linjaukset olivat osin päämäärähakuisia, kuten muun muassa Toiviainen⁵⁷ toteaa. Ne olivat teologisen pohdinnan lisäksi pitkälle poliittisia kannanottoja, kuten Ramsey näkee⁵⁸.

Upsalan yleiskokousta edeltäneeseen aikaan sisältyi kirkkojen aktivoituminen yhteiskuntaeettisissä kysymyksissä. Esimerkkinä tästä on muun muassa KMN:n ja Katolisen kirkon organisoitu yhteistyö. Tätä toimintaa varten perustettiin yhteinen työryhmä, ja yhteinen teema kiteytyi Sodepax-yhteistyössä (so= society, de= development, pax=peace) Se työskenteli yhteiskunnallisen kehityksen ja rauhan puitteissa.⁵⁹ Sodepax oli vuosien 1968-1980 välillä merkittävin yhteistyöfoorumi, jossa KMN ja Katolinen kirkko toimivat yhteisen yhteiskunnallisen ajattelun ja toiminnan parissa. Se järjesti useita eri teemoihin liittyneitä kokouksia, ja sen työn voi katsoa olleen vaikuttamassa myös KMN:n myöhempiin kehityssuuntiin. Erityisesti näihin kuuluivat kysymykset maailman talouden järjestelmistä, köyhistä ja ympäristön tilasta.⁶⁰

6.2. Oikeudenmukaisuus yhteiskunnallisen rauhan turvaajana

⁵⁴ Heraklion 1967, 200-202.

⁵⁵ Kässmann 1998, 12-13.

⁵⁶ Abrecht 1970, 251-252.

⁵⁷ Toiviainen 1972a, 70.

⁵⁸ Bock 1974, 111-112.

⁵⁹ Sodepaxista ja KMN:n ja katolisen kirkon yhteistyöstä ks. mm. Stransky 1998; Besier et. al. 1999, 127-129; de Gruchy 2001.

⁶⁰ Stransky 2002, 1055-1056.

Niin Geneven “Kirkko ja yhteiskunta” -kokous kuin ne muutokset, jotka olivat 1960-lukua muokanneet heijastuivat väistämättä vuonna 1968 Upsalassa pidetyn KMN:n neljännen yleiskokouksen ilmapiirissä. Yleiskokous toi näkemyksensä yhteiskunnallisesta todellisuudesta esiin raportissaan arvioidessaan ilmapiiriä, jossa kokous pidettiin.⁶¹ Yleiskokous totesi maailman muuttuneen pienemmäksi. Lähimmäisyys ja toisista riippuvuus nähtiin entistä todellisempänä mutta samalla myös eriarvoisuus oli kasvanut. Synnin todellisuus hallitsee maailmaa, ihmiset ovat riistäjiä ja riistettyjä, he kaipaavat rauhaa ja heistä kumpuaa leivän ja oikeudenmukaisuuden nälkä.⁶²

Kansojen ja kansanryhmien välillä vallitsee erittäin suuria ja monivaikutteisia ongelmia, joista keskeisimpiä on epätasa-arvo. Upsalan kokous yhtyi Geneven kritiikkiin toteamalla, että nykyinen maailmanjärjestys ja sitä koossapitävät poliittiset järjestelmät eivät ole kyenneet rakentamaan oikeudenmukaisempaa maailmaa.⁶³ Näkemys vaikutti siihen, että Upsalan kokouksessa erityisesti talouselämän eettiset kysymykset tulivat osaksi ekumeenista keskustelua.⁶⁴ Saman toteaa myös Itty katsoessaan, että Geneven kokouksen jälkeen taistelu epäoikeudenmukaisuutta vastaan tuli entistä intensiivisemmäksi ja laaja-alaisemmaksi. Kysymys oikeudenmukaisuudesta oli keskeisin näkökulma niin KMN:lle kuin paikallisille kirkoillekin.⁶⁵

Kun osa Geneven kokousedustajista oli vaatinut länsimaisen ajattelun ja yhteiskuntarakenteen hylkäämistä ja sen korvaamista vallankumouksen myötä syntyvällä uudella yhteiskunnalla, korosti Upsalan kokous ihmisten keskinäisen vastuun ja vastuullisen yhteiskunnan asemaa ja merkitystä. Vastuullisuus on keskeinen osa ihmisten välistä elämää. Vastuullisuus on sekä ihmisten välistä että globaalia, kansojen välistä toimintaa kohti oikeudenmukaista ja vastuullista maailmanlaajuista yhteiskuntaa. Vastuullinen yhteiskunta ei turvaa vain ulkoisen rauhan olemassaoloa, vaan sen tavoitteena on kaikkinaisen ihmisyyteen liittyvä oikeudenmukaisuus ja hyvinvointi. Upsala sitoi vastuullisen yhteiskunnan luomisen ja lunastuksen todellisuuteen, jossa jokainen Jumalan kuvaksi luotu ja lunastettu ihminen on tasavertainen ja oikeutettu ihmisarvoiseen elämään.⁶⁶ Ajattelun muutosta kuvaa D.J. Smit sanoessaan, että Upsalassa ei puhuttu vapaudesta enää vain vastuullisen maailman

⁶¹ Uppsala 1968, 5.

⁶² Uppsala 1968, 5-6, 45.

⁶³ Uppsala 1968, 45.

⁶⁴ Saarinen 1994, 219.

⁶⁵ Itty 2002, 624.

⁶⁶ Uppsala 1968, 45.

viitekehukseen liittyvänä yleisenä asiana, vaan näkökulmaksi oli tullut sosiaalinen oikeudenmukaisuus ja ihmisarvo.⁶⁷

Upsalan kokous yhtyi Geneven näkemykseen muutoksen välttämättömyydestä mutta ei kuitenkaan Geneven mukaisessa vallankumouksen hengessä.⁶⁸ Muutosajatuksessa ei kuitenkaan ole sinänsä uutta näkökulmaa, vaan kokous korosti KMN:n jo aiemminkin esittämää näkemystä yhteiskunnallisesta elämästä ja muutoksesta. Jo edellisessä KMN:n yleiskokouksessa New Delhissä oli kolmannen maailman maitten mukaantulon myötä korostunut muutosta edellyttävä näkökulma. Upsalassa nämä muutospainet korostuivat. Upsala halusi olla uuden luoja⁶⁹ mutta yleiskokous ei kuitenkaan katsonut voivansa hyväksyä toimintansa määrittäjäksi Geneven kokouksen esittämää, tarvittaessa väkivallankin hyväksyvää, vallankumouksen teologiaa.⁷⁰

Puhuessaan muutoksesta ja sen välttämättömyydestä kokous samalla totesi, että se ei allekirjoita esitettyä kritiikkiä KMN:n staattisuudesta ja olemassa olevan länsimaisen rakenteen itseisarvoisesta puolustamisesta. Se tiedosti vaarat, joita väärin perustein tapahtuva vanhaan turvautuminen ja status quon säilyttämispyrkimys voivat saada aikaan.⁷¹ Status quo ei KMN:n ajattelussa ole itseisarvo, vaan ensisijaisesti on kyse järjestäytyneen yhteiskunnan toiminnan keskeisestä nimittäjästä, oikeudenmukaisuudesta. Mikäli tämä ei toteudu, ei voida puhua vastuullisesta yhteiskunnasta ja silloin muutos on ehdoton.

Vanhoissa, jo muotonsa omaavissa maissa, oli kyse hallinnon ja rakenteiden pitämisestä sellaisina, että ne takaavat oikeudenmukaisuuden. Kehittyvissä maissa oli luotava hallinto ja sellaiset rakenteet ja puitteet, että jokaisella kansalaisella oli yhdenvertaiset mahdollisuudet vaikuttaa ja kokea olevansa täysivaltainen yhteiskunnan jäsen.⁷² Vastuullisuus kulminoituu tähän kysymykseen.

⁶⁷ Smit 2002, 687.

⁶⁸ Myös Suomessa heijastuivat sekä Geneven 1966 kokouksen ajatukset että ajan yleinen henki muutoksesta. Muun muassa arkkipiispa Simojoki otti vuonna 1968 pitämässään arkkihiippakunnan hiippakuntakokouksen avauspuheenvuorossa kantaa kysymykseen väkivallasta ja sen oikeutuksesta. "... kirkkomme kohdalla on kysymys siitä, olemmeko valmiit osallistumaan oman yhteiskuntamme ja koko aikamme yhteiseen taisteluun, vai eristäydymmekö siitä pysyttämättä siinä, mikä on vanhaa ja suojelemalla itseämme ja omaa kirkkoamme... Kysymykseen väkivallan oikeutuksesta on tuskin mahdollista vastata suoraviivaisesti. Selvää on, että kaikissa tapauksissa sen on rajoitettava mahdollisimman vähiin..." Niiranen 2000, 95-96.

⁶⁹ Uppsala 1968, 45.

⁷⁰ Uppsala 1968, 48; Ks. Alexander Schmémannin kriittinen näkemys vallankumouksen ajatukseen. Sitoessaan sen ideologiseen konseptiin hän oikein näkee 60-luvun hengen vaikutuksen myös teologisen kielenkäytön muotoutumisessa. Schmémann 1971, 230-232.

⁷¹ Uppsala 1968, 45.

⁷² Uppsala 1968, 45-51.

Kokonaisuutena rakenteiden pysyvyys oli ymmärrettävissä positiivisena ja yhteiskuntaa tukevana seikkana silloin, kun yhteiskunta toimii niin, että rauha ja oikeudenmukaisuus kohtaavat jokaisen. Tällöin status quo ei ole valtaa pitävien etujen turvaamista, kuten vallankumousteologian edustajat olivat esittäneet, vaan yhteiskunnallisen rauhan edistämistä.⁷³ Tämän kokonaisvaltaisen päämäärän toteutuminen edellytti vastuullisuutta niin yhteisöltä kokonaisuutena kuin sen jäseniltäkin. Kristittyjen ja KMN:n itsensä oli työskenneltävä tämän päämäärän eteen. Silloin kun oikeudenmukaisuuden toteutuminen edellyttää muutosta rakenteissa tai hallinnossa, sekin oli hoidettavissa järjestäytyneesti.⁷⁴

Kirkkojen päämääränä tuli olla elävä ja muutoksiin valmis yhteisö, joka jatkuvasti etsii oikeudenmukaisuutta. Kokous katsoi kysymystä pitkälle Wendlandin Genevessä esittämien näkemysten mukaisesti. Päämääränä tuli olla vastuullinen yhteiskunta niin valtioiden tasolla kuin globaalisti kansojen yhteisössä.⁷⁵

Vaikka Genevessä keskusteluun nostettu vallankumouksen teologia ei saanutkaan kokoukselta varauksetonta hyväksyntää, sen ajatukset kuitenkin sävyttivät Upsalan julkilausuman sisältöä. Upsalan kokous piti vallankumousta erityisesti kolmannen maailman maissa joskus ainoana mahdollisuutena muutosten aikaansaamiseksi. Genevestä poiketen Upsala kuitenkin totesi, että mahdollisen vallankumouksen tulee olla rauhanomainen ja vallankumous ja väkivalta on erotettava toisistaan niin pitkälle kuin se on mahdollista. Rauhanomaisen vallankumouksen tavoite oli muuttaa yhteiskunnallisia rakenteita ja toimintatapoja käyttämällä hyväksi normaaleja yhteiskunnallisia menetelmiä.

Kun tarkastelee Geneven "Kirkko ja yhteiskunta" -kokouksen ja laajemmin koko 1960-luvun vaikutusta Upsalan kokoukseen, yksi ulottuvuus on näkökulman avartuminen ja kannanottojen terävöityminen. Yhteiskuntaa tarkasteltiin kokonaisuutena, jossa ihmisen hyvinvointi ja oikeudenmukaisuuden toteutuminen olivat keskeiset näkökulmat. Kokous otti aiempaa selkeämmin kantaa yhteiskuntaa koskeviin kysymyksiin. Yksi esimerkki on yleiskokouksen kategorinen kannanotto yhteiskunnallisen muutoksen puolesta. Kirkkojen oli annettava tukensa ja osallistuttava niihin liikkeisiin, jotka työskentelivät kohti oikeudenmukaisempaa maailmaa vievien muutosten puolesta. Oikeudenmukaisuus on kaikkia ihmisiä luomisen pohjalta koskettava peruserä, jonka toteutumisen turvaaminen on osa luomistyön kunnioittamista. Erityisesti kehittyvissä maissa kirkolla oli asemansa perusteella mahdollisuus puhua niiden puolesta, jotka itse eivät siihen kykene, ja toimia niiden puolesta, joiden omat voimat eivät riitä muutosten aikaansaamiseen.⁷⁶ Tässä korostuu voimakkaasti se

⁷³ Uppsala 1968, 47.

⁷⁴ Uppsala 1968, 51-55.

⁷⁵ Uppsala 1968, 51.

⁷⁶ "Churches in developing countries should... make the cause of the disinherited their own, giving voice to the masses." Uppsala 1968, 53.

Upsalassa esillä ollut näkemys, että kirkkoilla on yhteiskunnassa myös selkeä yhteiskunnallinen missio. Kirkko ei puhu itseisarvona rakenteiden, vaan ihmisyyden ja oikeudenmukaisuuden puolesta. Yhteiskunnalliseen missioon liittyy eskatologinen ulottuvuus. Missio on synnin ja vääryyden keskellä puhetta Jumalan lupauksesta uudesta luomisesta, ja se on kaikkinaista ihmisen tukemista ja auttamista. Tässä tehtävässä ei ole kohteena ja yhteistyökumppanina vain kristitty maailma vaan koko luomakunta.⁷⁷

Kun Upsala puhui yhteiskunnallisesta muutoksesta ja kehityksestä, se korosti kaiken tieteellisen ja teknologisen kehityksen keskellä ihmistä ja hänen tarpeitaan kaiken ajattelun lähtökohdana.⁷⁸ Tähän on sisään kirjoitettuna kaksi näkökulmaa. Ensinnäkin KMN sitoutui luomisen ihmiskuvaan, jossa toteutuu lähimmäisyys ja keskinäinen vastuu, joihin raportti viittaa useassa kohtaan. Toiseksi se lähti synnin reaalisuudesta ihmisten elämässä ja näin sanoutui irti ajatuksesta, että ihminen olisi pohjimmaisesta hyvä, ja näin hänen olisi mahdollista rakentaa oikeudenmukainen yhteiskunta. Luomisen ihminen ei ole kehityksen objekti vaan vastuullinen subjekti toiminnassa, jonka päämääränä on luoda teknologisen kehityksen ja sosiaalisen vastuun kautta kaikkia ihmisiä koskettava oikeudenmukaisuus.⁷⁹ Tässä prosessissa Upsala korosti teologisen lähestymiskulman ensisijaisuutta.

Oikeudenmukaisuus ymmärrettiin ihmisen kokonaisuudesta käsin. Tässä kokous korosti oikeudenmukaisen ja vastuullisen yhteiskunnan koko kuvaa. Oikeudenmukainen yhteiskunta turvaa jokaiselle jäsenelleen henkisen, hengellisen ja fyysisen turvan.

Yhtenä konkreettisenä esimerkkinä toimista kohti oikeudenmukaisempaa ja ihmislähtoisempää maailmaa Upsalan kokous esitti, että asemäärärahoja tulisi vähentää ja osoittaa säästävät rahat kehitysapuun, mikä omalta osaltaan mahdollistaisi kehitysmaiden ihmisille nykyistä paremman tulevaisuuden.⁸⁰ Edelliseen liittyvänä, vaikka samalla myös uuden näkökulman avaavana kokous esitti vaatimuksen siviilipalvelun mahdollisuudesta asevelvollisuuden rinnalla.⁸¹ Tässä ajattelussaan Upsala liittyi jo 1950-luvulla käytyyn keskusteluun (mm. Taylorin komissio) aseistakieltäytymisen mahdollisuudesta osana vastuullista yhteiskuntaa. Samalla se puhui vastuullisen yhteiskunnan kokonaisuudesta niin, että kaiken toiminnan lähtökohdana on ihminen. Vastuullinen yhteiskunta on kokonaisuus, jossa ulkoinen ja sisäinen turvallisuus ovat keskeisiä määrittäjiä.

⁷⁷ Uppsala 1968, 60-61.

⁷⁸ Uppsala 1968, 49, 55.

⁷⁹ Uppsala 1968, 54-55.

⁸⁰ Uppsala 1968, 39-47; Upsalan kokouksen myötä syntyneen rahaston (PCR Special Fund) vaikeuksia humanitaarisen avun ja aseellisen vallankumouksen ristipaineessa kuvaa Käsmann hyvin rajaaviksi. Vaikka kolmiansia maita haluttiin avustaa nimenomaan humanitaarisista syistä, rahojen kulkeutumista myös sotatarvikkeisiin ei voitu estää. Tämä ongelma jakoi ekumeenista liikettä. Käsmann 1998, 14-15.

⁸¹ Uppsala 1968, 53.

Kun arvioidaan Upsalan yhteiskuntaeettisen ajattelun linjaa, niin keskeisin muutos on puheen painopisteen siirtyminen yhteisöllisen vastuun korostamiseen. Kun aiemmin oli puhuttu ennen muuta yksilön eettisestä vastuusta, Upsalassa vastuullisuus korostui myös globaalina, kansojen välisenä kysymyksenä.

Sieltä alkoi, kuten Eugene Carson Blake toteaa, ekumeenisen liikkeen uusi ajanjakso, joka merkitsi tulevana vuosina muutosta toiminnallisissa ratkaisuissa. Kuitenkaan näitä muutoksia ei voi nähdä mitenkään radikaaleina.⁸² Vastaavan näkemyksen esittää myös Hudson todetessaan, että Upsalassa KMN:n yhteiskuntaeettinen ajattelu sain uuden ilmeen. Hänen korostuksensa yksi keskeinen näkökulma oli muutos yksilökeskeisestä etiikasta (rikas mies ja Lasarus) kollektiiviseen ajatteluun, jossa päämääränä oli yhteisöllinen etiikka eli valtioitten yhteisöllinen vastuullisuus.⁸³ Yhteiskunnallisessa keskustelussa lähtökohdaksi tuli ottaa yhteisö, jonka toiminnan kautta toteutuu myös yksittäistä ihmistä koskevat ratkaisut. Eettisen toiminnan kannalta ei kuitenkaan ollut keskeistä katsoa yksittäisen eettisen kysymyksen ulottuvuutta yhden ihmisen elämässä, vaan olennaisempaa oli nähdä ratkaisujen vaikutus koko yhteisöön. Näin luomisen ja lunastuksen merkitys muuttuu universaaliksi, koko ihmisen elämäkokonaisuutta koskettavaksi näkökulmaksi.

6.3. Väkivallan monet kasvot

Kysymys sodasta sen perinteisessä muodossa ei suoranaisesti saanut suurta tilaa Upsalan yleiskokouksen raportissa. Julkilausumassaan kokous kyllä otti kantaa senhetkisiin kriiseihin tai sotiin, kuten konfliktiin Nigeriassa ja Vietnamin.⁸⁴ Yhteiskuntaetiikka koskevien kysymysten fokuoituessa erityisesti kolmannen maailman, mutta myös 1960-luvun ideologisten ja teologisten ajatusten myötä taloudellisiin ja sosiaalisiin ongelmiin, kysymys

⁸² Blake 1970, 417-418; Simojoki 1973, 29-32.

⁸³ Hudson 1966, 213-214; Avaukset, joita KMN Upsalassa teki eivät kuitenkaan olleet kaikkia tyydyttäviä. Esimerkiksi Boyens arvioidessaan kokouksen henkeä ja saavutuksia on jopa kyyninen. Hänen näkemyksissään huokuu 60-luvun kriittinen henki, kun hän asettaa ajattelussaan vastakkain ekumeenisen liikkeen "vanhan siiven" ja "uudet, edistykselliset ajattelijat". Hän korostaa näiden ryhmien välistä sukupolvien kuilua. Ekumeenisissa liikkeessä valtaa pitävät eivät kuule uusien kirkkojen ja nuorten ääntä, vaan pakenevat ekumeenisen toiminnan aamuhämärään. Kyynisesti Boyens myös toteaa, että uudistusten vastustajat palkitsivat vanhan linjan johtohahmon Visser 't Hooftin kunniajäsenyydellä. Besier et al. 1999, 141-143; Blaken näkemys kokouksen suhteesta nousevaan sukupolveen, oli Boyensia valoisampi. Blake toteaa oikein, että tullessa Upsalaan ja vuoteen 1968 oli suuri osa ekumeenisen liikkeen veteraaneista siirtynyt syrjään ja antanut tilaan nuoremmille. Samoin hän korostaa valintoja seuranneen KMN:n virkaorganisaation muutosta, joka kokonaisuutena oli merkki elävästä ekumeniasta. Blake 1970, 417-418.

⁸⁴ Uppsala 1968, 157-158, 168-171.

sodasta tai väkivallan mahdollisuudesta integroitui suurelta osin samaan tematiikkaan. Keskeisiksi näkökulmiksi nousivat yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus, ihmisoikeudet, vapaus ja kansainvälinen toiminta rauhan ja hyvinvoinnin kehittämiseksi. Merkittävää oli niiden moni-ilmeisyys, vaikka jo New Delhin kokouksessa oli esillä ollut uusi näkökulma sotaan ja väkivaltaan. Kyse ei ollut vain aseiden luomasta väkivallasta ja alistamisesta, vaan taloudellisesta ja sosiaalisesta vallankäytöstä, jossa ihminen tai ihmisryhmä joutui alistettuun asemaan.

Ydinaseiden ja niillä tehtyjen kokeiden lisääntyminen ja se, että kattavaa ydinsulkusopimusta ei ollut saatu aikaan, sai kokouksen kuitenkin ottamaan kysymyksen esille. Kuten aiemmissakin kannanotoissa, myös Upsalassa KMN julisti ydinsodan suurimmaksi ihmistä koskettavaksi ongelmaksi. Ydinsodan ja sen rinnalla biologisen ja kemiallisen sodan välttämistä oli tullut keskeinen uhka koko ihmiskunnan säilymiselle, koska niillä perinteisen sodankäynnin tuhon lisäksi on merkittävä ja pysyvä perinnöllinen vaikutus. Tätä kehityskulkua kokous piti elämän ja kuoleman kysymyksenä maailman tulevaisuuden kannalta ja katsoi, että niiden, joilla on yhteiskunnassa valta, tulee kaikin keinoin ehkäistä tällaisen sodan mahdollinen puhkeaminen.⁸⁵

Upsalan kategorisissa kannanotoissa on kuitenkin luettavissa tuki struktuuralliselle yhteiskunnalle ja sen mahdollisuudelle turvata olemassaolonsa. Ajattelussaan ja vetoomuksissaan kokous lähti olemassa olevan yhteiskunnallisen rakenteen ensisijaisuudesta muutosten synnyssä ja tulevaisuuden turvaamisessa, vaikka näkikin siihen sisältyvät ongelmat. Maailma oli jakaantunut kahteen osaan suhteessa aseiden luomaan voimaan, eli ydinasevaltioihin ja niihin, joilla ei ydinaseita ole.

Tämä polarisoitunut asetelma oli luonut ongelmia kansainväliseen ilmapiiriin. Yhtäältä se oli luonut tilanteen, jossa ne joilla ei ole ydinaseita, olivat vaarassa jäädä syrjään niistä toimista, joilla pyrittiin ehkäisemään sodan syttyminen. Keskustelun painopiste jäi ydinasevaltojen ja niiden mahdollisten sopimusten sisälle. Samalla siihen sisältyi kokouksen mukaan vaara, että ydinasevallat pyrkivät jäädyttämään kansainvälisen yhteiskunnallisen tilanteen niin, että erityisesti kolmannen maailman tarvitsemia muutoksia yhteiskunnan sosiaalisessa ja taloudellisessa olosuhteissa ei voida toteuttaa. Tämän kehityspolun kokous katsoi voivan kärjistä väkivallan uhkaa erityisesti kolmannen maailman maissa. Kokous korostikin, että aseellinen voima ei voi koskaan turvata uudenlaisen yhteiskunnallisen järjestyksen syntyä, vaan se voi päinvastoin olla jopa sitä ehkäisemässä. Maailmaa on tarkasteltava kokonaisuudesta käsin ja pyrittävä ratkaisemaan ne ongelmat, joilla voi olla väkivaltaa katalysoiva vaikutus. Tämän takia kokous piti tärkeänä vuoropuhelua ydinasevaltioiden ja muiden välillä.⁸⁶

⁸⁵ Uppsala 1968, 62.

⁸⁶ Uppsala 1968, 62-63.

Yhteiskunnalliset muutokset erityisesti kolmannen maailman alueella, kansojen vapautuminen kolonialismista ja uusien valtioiden syntyminen ja siihen liittyneet sisäiset ja kansainväliset paineet olivat muokanneet maailmaa niin, että perinteisen sodan rinnalle olivat ihmistä liikuttaviksi tulleet ne muutokset, jotka loivat uutta maailmaa. Vaikka sotia käytiin eri puolilla maailmaa, nousi taloudellinen ja sosiaalinen väkivalta kokouksessa perinteisen aseellisen väkivallan rinnalle.

Perinteisen kolonialismin väistyminen ja suurvaltojen etupyrkimykset olivat johtaneet uudet valtiot suurten yhteiskuntarakennetta muovaavien kysymysten keskelle. Miten ne kykenivät rakentamaan sellaisen yhteiskunnallisen rakenteen, joka turvasi kaikille yhtäläisen mahdollisuuden vaikuttaa? Miten ihmiset saivat tasavertaisen kohtelun sosiaalisten ja taloudellisten kysymysten keskellä? Miten muutosten keskellä oli mahdollista turvata uusien valtioiden suvereniteetti ja se, että muun muassa asekaupan vaikutus yhteiskuntien sosiaaliseen rakenteeseen ja taloudellisten voimavarojen jakaantumiseen voidaan ehkäistä tai edes minimoida?⁸⁷

Itsenäistymisen alkutaipaleella kolmannen maailman maitten tulevaisuutta uhkasi sisäisen väkivallan puhkeaminen yhteiskunnallisessa vallanjaossa ja epäoikeudenmukaisuuksissa. Tässä kehityksessä ulkopuolisilla toimijoilla saattoi olla tuhoisakin vaikutus, jos niiden intressit ohjautuivat vääristämään yksittäisen valtion sisäistä kehitystä.⁸⁸

Yksityisen ihmisen, mutta samalla myös kansakuntien kannalta oli kysymys ihmisarvosta ja oikeudesta itsenäiseen, oikeudenmukaiseen ja ihmisarvoiseen elämään. Tässä yhteydessä Upsala nosti esiin kysymykset ihmisarvosta, enemmistöjen ja vähemmistöjen suhteista, rotukysymyksestä ja pakolaisista sekä globaalina näkökulmana kysymyksen taloudellisesta oikeudenmukaisuudesta osana maailmanlaajaa yhteiskunnallista järjestystä.⁸⁹

Puhuessaan kehityksen vaatimuksista Upsalan kokous joutui ottamaan myös kantaa vallankumoukseen. Vallankumous voi Upsalan ajattelun mukaan olla jossain tilanteissa perusteltu ja näistä se totesi muun muassa, että se useimmiten syntyi reaktiona vallitsevaa moni-ilmeistä väkivaltaa kohtaan tilanteessa, jossa ei enää ole muita keinoja tarvittavien muutosten aikaansaamiseksi.⁹⁰ Edelleen kokous totesi vallankumouksen ensisijaisena tavoitteena olevan oikeudenmukaisuuden turvaaminen tai vaatiminen tilanteessa, jossa hallitsevalla osapuolella oli tarve säilyttää status quo.⁹¹

⁸⁷ Kokouksen tuntemasta aseiden ja asekaupan uhasta ks. esim. Uppsala 1968, 63.

⁸⁸ Uppsala 1968, 48.

⁸⁹ Uppsala 1968, 63-69.

⁹⁰ Uppsala 1968, 91.

⁹¹ Uppsala 1968, 31.

Upsalan kanta vallankumoukseen oli siis periaatteessa myönteinen, kun tavoitteena on yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden turvaaminen. Kristityille julkilausuma jätti arvioinnin siitä, olivatko kulloisetkin muutokset hyväksyttäviä ja voivatko he niitä tukea.⁹² Ensisijaista kuitenkin oli muutoksen välttämättömyys ja sen suhteutuminen rauhan ja oikeudenmukaisuuden toteutumisiin. Maailma tarvitsi muutosta, jossa vallankumous voi olla keskeinen nimittäjä. Puhuessaan vallankumouksesta kokous kuitenkin korosti, että väkivalta ja vallankumous on erotettava toisistaan.⁹³ Väkivaltaista vallankumousta Upsala piti kaksiteräisenä miekkana⁹⁴ siinäkin tapauksessa, että vallitseva hallinto, vedoten lakiin ja järjestykseen, ei salli normaaleja yhteiskunnallisia oikeuksia eikä muutoksia. Kirkkojen erityinen tehtävä tällaisessakin tilanteessa oli toimia väkivallattoman vallankumouksen edistäjänä sekä sellaisen yhteiskunnallisen ja poliittisen kulttuurin luojana, joka mahdollisti tarpeelliset yhteiskunnalliset muutokset.⁹⁵ Ekumeenisen liikkeen rauhan lähtökohtana oli näkemys oikeudenmukaisuudesta, koska epäoikeudenmukaisuus eri muodoissaan oli yhteiskunnallisen tasapainon ja rauhan keskeisin uhka⁹⁶. Kun Upsala puhui rauhasta, se puhui yhtäältä siitä väkivallan vastakohtana, mutta toisaalta se katsoi kysymystä koko yhteiskunnan ja maailmantulevaisuuden kannalta ja määritteli siinä kontekstissa käsitteen 'rauha' toteamalla, että "kehitys on rauhan uusi nimi."⁹⁷ Kuitenkin kokous korostaessaan yhteiskunnallisen kehityksen välttämättömyyttä totesi, että kirkoilla oli erityinen kontribuutio siihen toimintaan, jonka päämääränä on rauhanomainen vallankumous ja sosiaalinen muutos. Olennaista Upsalan linjauksessa, erityisesti suhteessa Geneven vuoden 1966 vallankumousteologiaan ja sen näkemykseen väkivaltaisenkin vallankumouksen mahdollisuudesta, oli, että vallankumous voi olla mahdollinen, mutta sen muotojen tuli olla rauhanomaisia. Puhuessaan kehityksestä rauhan ilmentäjänä, kokous vei rauhakäsitteen ulos perinteiseltä sota-rauha-akselilta. Rauha kehityksen ilmentäjänä korostaa ihmisen asemasta

⁹² Uppsala 1968, 31; Bock korostaa muutoksen välttämättömyyden todellisuutta, jonka kirkot Upsalassa ymmärsivät. Bock korostaa oikein ajattelun moni-ilmeisyyttä ja taustaa, mutta ei liitä keskustelua, kuten joissakin puheenvuoroissa, vaihtoehdoksi vastuulliselle yhteiskunnalle. Bock 1974, 82-84.

⁹³ Uppsala 1968, 48; Tämä tulkinta ei kuitenkaan ole ollut kaikkien näkemys. Muun muassa Egbert de Vries tulkitsee Upsalaa täysin päinvastaisesti. Hänen tulkintansa mukaan Upsala yksiselitteisesti hyväksyi väkivallan, kun on kyse vallankumouksesta. de Vries 1971, 45; Edward Duff sitä vastoin korostaa Upsalan sitoutumista rauhanomaiseen muutokseen ja näkee väkivallan korostuksen muutoksen välttämättömänä menetelmänä edustavan juuriltaan Latinalaisen Amerikan ajattelua. Duff 1971, 62-63.

⁹⁴ de Vries esittää, että tämä ilmaisu ei tyydyttänyt kaikkia, vaan se olisi tullut yleiskokouksessa korvata sanalla "just" eli oikeutettu. Hänen mukaansa kirkko ei voi priorisoida yhteiskunnallista järjestystä oikeudenmukaisuuden kustannuksella, kun käsillä on selkeä yhteiskunnallinen ongelma. de Vries 1971, 54-55.

⁹⁵ Saman tulkinnan on tehnyt myös Edward Duff. Duff 1971, 63.

⁹⁶ Itty 2002, 624.

⁹⁷ Uppsala 1968, 42.

lähtevää ajattelua. Kun aseiden ylläpidetty rauha oli usein pelon ja uhan alistamaa, oli uuden rauhakäsitteen sisältö lämmin rauha.

Julkilausuma ei puhu yhteiskunnallisten rakenteiden muuttamisesta itseisarvona, vaan korostaa, että uusien itsenäisten valtioiden on ensisijaisesti muovattava yhteiskunnallista rakennettaan niin, että se voi turvata rauhan ja oikeudenmukaisuuden toteutumisen. Tässä ajattelussa vastuullisen yhteiskunnan konsepti oli se, mitä KMN piti kokonaisuuden kannalta teologisesti kestävimpanä.⁹⁸

Raportissa yleiskokous puhui toivosta, jonka Jumala Kristuksessa on ihmiskunnalle antanut. Toivo on lupaus uudesta luomisesta, joka Kristuksessa on jo alkanut. Kokouksen näkemys oli, että toivon näkökulman tuli ohjata myös sen poliittista ajattelua ja toimintaa. Luomisen kaikkia koskevaa ulottuvuutta yleiskokous korosti sitomalla yhteistyökumppaneiksi ne, joilla oli sama päämäärä. Upsala ei katsonut itseään eikä KMN:oa vain kristityn maailman, vaan koko luomakunnan toimijaksi.⁹⁹ KMN oli aiemminkin puhunut yhteistyöstä kaikkien niiden kanssa, joilla oli yhteinen päämäärä, mutta nyt tehdyn linjauksen voi nähdä vastauksena aikahistorialliseen tilanteeseen korostuksen, jonka pohjana oli näkemys koko maailmasta Jumalan luomis- ja lunastustyön kohteena. Luomisen ja lunastuksen maailma on jakamaton.¹⁰⁰

Positiivisena korostus voidaan nähdä nimenomaan kirkon yhteiskunnallisen vastuun kannalta. Lausunnossa on luettavissa sekulaarin teologian ajatus kirkon ja yhteiskunnan sidoksesta, mutta samalla kirkon autonomiasta. Kirkon tehtävä ei ole puolustaa itseisarvona yhteiskunnallista rakennetta niin, että se edustaisi aina Jumalan tahtoa. Yhteiskunta ja sen hallinto edustaa maallista regimenttiä, eikä kirkon kannalta ole merkitystä sillä, minkä ideologian alla se toimii. Olennaista oli se, miten se tehtävänsä hoitaa. Kysymyksen ydin kirkon kannalta oli, että luomisen ihmiskuva voidaan nähdä ratkaisujen perustana. Kokous oli puhunut tästä usein todeten muun muassa sen, että kaiken kehityksen ydin oli kysymys ihmisestä.¹⁰¹ Vastuullinen yhteiskunta ei turvaa vain ihmisen ulkoista rauhaa, vaan myös koko elämän tarpeet.

Kokous totesi näin vahvistavansa jo Amsterdamissa annetun kannan, joka yksiselitteisesti totesi sodan olevan yhteen sovittamattomassa ristiriidassa Kristuksen opetuksen ja esimerkin

⁹⁸ Uppsala 1968, 47-48, 52-55; Preston tulkitsee tältä osin Upsalan linjaa laavammin. Hänen tulkintansa mukaan kokous ei vain nähnyt tarpeelliseksi tukea muutosta, vaan antoi laajan ja selkeän tukensa Geneven vallankumouksen teologialle. Kokouksen tuki merkitsi sitä, että KMN ryhtyi linjaamaan sosiaalieettistä ajatteluaan irti vastuullisen yhteiskunnan doktriinista. Preston 1983, 83-84.

⁹⁹ Uppsala 1968, 60-61.

¹⁰⁰ Duff toteaa aivan oikein Upsalan ajatusten mukaisesti sanoessaan, että Kristuksen kuolema kaikkien ihmisten puolesta loi ihmisten välisen solidaarisuuden ja poisti kaikki valtiolliset rajat ihmisten suhteissa. Duff 1971, 59.

¹⁰¹ Uppsala 1968, 49, 54-55.

kanssa.¹⁰² Luomisen ajatuksen mukaisesti ihmiskunta kohtaa Kristuksessa itsensä, ja Hänen esimerkkinsä ja opetuksensa lähimmäisyydestä ja jokaisen luodun rakastamisesta ovat perusta sille ajattelulle, jonka KMN katsoo olevan tulevaisuutta ohjaava suunta.

Sodan ja rauhan problematiikasta korostuneimmin olivat esillä ydinaseita sekä biologista ja kemiallista sodankäyntiä koskevat kysymykset. Näitä, ja aivan erityisesti ydinsotaa, julkilausuma piti vakavimpana ihmisyyttä uhkaavimmista menetelmistä. Niiden välttäminen oli koko ihmiskunnan elinehto, koska suoranaisen tuhonsa lisäksi ne saavat aikaan hyvinkin kauaskantoisia vaikutuksia muun muassa perinnöllisten muutosten myötä. Tästä johtuen kirkkojen ensisijainen tehtävä oli vaatia hallituksiaan toimimaan niin, että ihmisyyttä ja luomista loukkaavat sodankäyntitavat voidaan ehkäistä.¹⁰³

Edellisten ohella julkilausuma totesi myös perinteisen sodankäynnin ongelmallisuuden ja sen, että KMN:n piirissä oli edelleen niitä, joiden vakaumus oli täydellinen pasifismi, mutta myös niitä jotka eivät voi allekirjoittaa pasifismia kirkkojen ajattelun ja toiminnan päämääräksi. Perinteisen sodan ikuiseksi ongelmaksi kokous näki väkivallan käytön rajoittamisen vaikeuden. Tämä päämäärä edellytti kokonaisvaltaista ihmisen huomioimista, hänen kärsimystensä minimoimista ja sosiaalisten rakenteitten muovaamista niin, että ne eivät synnytä vihollisuuksia. Tässä työssä ei aseellinen voima yksin ratkaise eikä muovaa uutta yhteisöä.¹⁰⁴

¹⁰² Uppsala 1968, 62.

¹⁰³ Uppsala 1968, 62.

¹⁰⁴ Uppsala 1968, 62-63.

7. Sotilaallinen varustautuminen ja sosiaaliset ongelmat - Nairobi 1975

7.1. Vastakkainasettelua ja sovinnonhakua

1960-luvun voimakas muutoskehitys johti maailmassa uusiin poliittisiin avauksiin ja yhteyden etsintään, mutta samalla se kärjisti alueellisia konflikteja. Pitkälle ydinpelotteeseen rakentuneet suurvaltasuhteet olivat johtaneet pattitilanteeseen, joka oli saanut sekä Yhdysvaltojen että Neuvostoliiton johdon neuvotteluvalmiuteen. Neuvottelujen tavoitteena oli erityisesti ydinaseiden rajoittaminen.

Vuonna 1967 tavanneet Yhdysvaltojen presidentti Lyndon B. Johnson ja Neuvostoliiton pääministeri Alexei Kosygin sopivat strategisia aseita koskevien neuvottelujen aloittamisesta. Neuvottelujen aloitus joutui kuitenkin ongelmiin suurvaltojen etupiirijattelun myötä. Tšekkoslovakia oli aloittanut vuoden 1968 alussa uudistukset, joiden tavoitteena oli luoda ”ihmiskasvoinen sosialismi”. Neuvostoliitolle tämä kehitys oli merkinnyt kuitenkin uhkaa. Tämän seurauksena Varsovan liiton joukot miehittivät Tšekkoslovakian elokuussa 1968 ja lopettivat aloitetut uudistukset.¹ Lännen puolelta tapahtuma sai lähinnä propagandapalautetta, kuten oli tapahtunut myös Unkarin kansannousun yhteydessä 1956. Sotilaallisesti länsi ei osoittanut aktiivista tukeaan.

Tšekkoslovakian tapahtumista huolimatta neuvottelut aloitettiin vuoden 1969 aikana. Nämä neuvottelut, joita kutsuttiin SALT-neuvotteluiksi (Strategic Arms Limitation Talks), merkitsivät kahden suurvallan yhteisten intressien esiintuontia ja, kuten Apunen toteaa, ne loivat pohjaa yhteistyölle.²

Samanlaista liennytykseen pyrkivää kehitystä oli nähtävissä Saksan liittotasavallan idänpolitiikassa. Saksan vaaleissa vuonna 1966 oli ulkoministeriksi ja varakansleriksi noussut Willy Brandt, joka aloitti uudenlaisen idänpolitiikan tavoitteenaan vuoropuhelun synnyttäminen. Vuonna 1968 Brandt tuli liittokansleriksi, ja aktiivinen suuntautuminen Itä-Eurooppaan sai lisää painoarvoa. Brandtin ”sillanrakennuspolitiikka” loi yhteyden Moskovaan ja johti useisiin sopimuksiin Saksan ja Itä-Euroopan valtioiden välillä. Merkittävä merkkipaalu oli vuosi 1973, jolloin molemmat Saksat liittyivät Yhdistyneisiin Kansakuntiin, ja Nato antoi

¹ Ks. esim. Apunen 1998, 292.

² Apunen 1998, 289-291. Pienenä nyanssina Suomen kannalta voidaan todeta, että osa SALT-prosessiin liittyneistä neuvotteluista järjestettiin Helsingissä.

Saksan liittotasavallalle luvan solmia diplomaattisuhteet Saksan demokraattisen tasavallan kanssa.³

Samaan aikaan kun suurvallat eri toimin pyrkivät rauhoittamaan lähipiirinsä tai "kotipihansa", jatkui sotilaallinen aktiivisuus ja yhteiskunnallinen vastakkainasettelu muualla maailmassa. Keskinäisen vastakkainasettelun sijasta suurvallat tarvitsivat liikkumatilaa keskeisillä ongelma-alueilla.

Neuvostoliiton itänaapurissa, Kiinassa, oli meneillään Mao Tse Tungin käynnistämä kulttuurivallankumous (1966-1976), jonka yhtenä ilmentymänä oli Kiinan ja Neuvostoliiton erimielisyys raja-alueiden omistuksesta. Kiista puhkesi aseelliseksi selkkaukseksi vuonna 1969. Tämän tilanteen on Apunen katsonut olleen Yhdysvalloille edullinen. Se käytti tilannetta hyväkseen luomalla yhteydet Kiinan ja Yhdysvaltojen välille niin, että vuonna 1972 tapahtuneen presidentti Richard Nixonin vierailun yhteydessä maat normalisoivat suhteensa. Kiinalle Yhdysvaltojen aktiivisuus oli merkinnyt ovien avautumista Yhdistyneisiin Kansakuntiin ja sen turvallisuusneuvostoon.⁴

Yhdysvaltojen rooli Vietnamin alueella oli edelleen vahva. Vuosien 1965-68 aikana Yhdysvaltojen koneet tekivät 350 000 lentoa Pohjois-Vietnamin alueelle ja pudottivat yli 3 miljoonaa tonnia räjähteitä. Sisäinen ja ulkoinen poliittinen paine oli johtanut siihen, että vuonna 1968 Yhdysvaltojen presidentti Nixon aloitti toiminnan, jonka päämäärä katsottiin olevan kunniallisen vetäytymisen ja rauhan. Samaan aikaan kuitenkin sota alueella laajeni naapurimaihin (Kambodsha 1970, Laos 1971). Sotilaallisen aktiivisuuden myötä ei alueelle kuitenkaan syntynyt vakautta eikä rauhaa, vaan rauhaan oli pyrittävä neuvottelujen kautta. Alueen rauhansopimus allekirjoitettiin Pariisissa tammikuussa 1973.⁵

Afrikassa oli dekolonisaatio jatkunut aina 1950 -luvulta saakka. Uusia itsenäisiä valtioita oli syntynyt mutta samalla se nosti esiin valtataisteluita. Esimerkiksi Rhodesiassa valkoiset julistivat maan itsenäiseksi vuonna 1965 tavoitteenaan valkoisten hallinto. Tilanne johti sekä sisällissotaan että kansainvälisiin pakotteisiin. Sisällissota jatkui aina vuoteen 1979, jolloin maa siirtyi enemmistövaltaan. Syntyi itsenäinen Zimbabwen valtio.

Etelä-Afrikan rotupolitiikka oli jatkunut vuosia. Se oli johtanut vuoden 1967 kuluessa Namibiassa tilanteeseen, jossa vapautusjärjestö Swapo aloitti sissisodan Etelä-Afrikkaa vastaan. Kansainvälisen painostuksen keskellä Etelä-Afrikka ei kuitenkaan jäänyt yksin, vaan sai tukea Mosambikista ja Angolasta, joissa siirtomaahallinto jatkui aina 1970 alkuvuosiin saakka, jonka jälkeen itsenäistynyt Angola joutui sisällissotaan, jossa osapuolina olivat eri heimoihin kuuluneet sissiliikkeet.⁶

³ Apunen 1998, 295-297.

⁴ Apunen 1998, 320-321.

⁵ Apunen 1998, 316-318.

⁶ Apunen 1998, 306-307.

Kirkkojen maailmanneuvosto oli Upsalan yleiskokouksessa 1968 avartanut erityisesti sotaa ja rauhaa koskevaa ajatteluaan. Kolmannen maailman maitten vaikutus oli tässä muutoksessa merkittävä, ja niiden kehityksen KMN näki olevan keskeisessä osassa koko maailman rauhanajattelun kannalta. "Kehitys on uusi rauhan nimi", julisti Upsalan yleiskokous. Keskustelu jatkui KMN:ssä myös Upsalan ja Nairobien kokousten välillä. Esimerkiksi KMN:n keskuskomitean kokous Canterburyssä vuonna 1969 paneutui teknologisen vallankumouksen ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden suhteeseen maailman kehityksessä. Kokous katsoi, että voimakas teknologinen kehitys hautasi alleen yhteiskunnan sosiaaliset tarpeet. Se polarisoi maailmaa. Kokouksessaan keskuskomitea katsoi, että KMN:n yhteiskuntaeettistä ajattelua ohjannutta vastuullisuuden käsitettä oli avattava ja sen vaikutuksia tutkittava niin, että sen avulla voitaisiin rakentaa maailmaa, jossa oikeudenmukaisuus oli toimintoja ohjaava lähtökohta, ja jossa kehitys edesauttoi koko yhteiskuntaa.⁷ Kahta vuotta myöhemmin Addis Abebassa pidetty keskuskomitean kokouksen keskeisin teema oli vuoden 1968 "Programme to Combat Rasism"-hankkeen (PCR) edistäminen. Kokous käynnisti projektin, jolla oli kaksi keskeistä tehtävää. Sen tuli edistää kirkkojen kannanottoja väkivaltaan liittyvissä eettisissä ongelmissa, jotka koskettavat oikeudenmukaisuutta ja rauhaa. Sen tuli lisäksi etsiä toiminnan muotoja, joiden avulla voitaisiin vähentää väkivallan määrää konfliktitilanteissa.⁸

Tarkastellessaan yhteiskunnallista kehitystä erityisesti kolmannen maailman osalla Addis Abeban kokous arvioi vastuullisen yhteiskunnan käsitteen sopivuutta ja yhtyi siihen kritiikkiin, jota niin Geneven vuoden 1966 kokous kuin Upsalan yleiskokouskin olivat esittäneet. Keskeisimmin yhteiskunnallisen rauhan ja oikeudenmukaisuuden turvana nähtiin sosiaaliset muutokset. Muutos vanhoista rakenteista oli välttämätöntä, mutta vaikka muutos olisikin vallankumouksellinen, sen ei tulisi olla väkivaltainen.⁹

Sosiaalisten muutosten rinnalla myös kysymys aseteollisuuden ja -kaupan asemasta nousi yhdeksi näkökulmaksi yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden rakentamisessa. Genevessä vuonna 1973 kokoontunut keskuskomitea korosti aseiden leviämisen, erityisesti kolmannen maailman alueella, uhkaavan sekä turvallisuutta että sosiaalista kehitystä. Tämä tarkoitti aseiden edellyttämän taloudellisen panostuksen kielteisiä vaikutuksia tavallisen ihmisen elämänlaatuun. Aseiden hankinta vankisti vallassa olleiden asemaa ja samalla sysäsi sosiaalisten tarpeitten tyydyttämisen taka-alalle. Keskustelujen tulisi siirtyä kysymyksiin, joilla olisi laajempaa vaikutusta.¹⁰ Näkökulmaksi nousi väkivallan yhteiskunnallinen ulottuvuus eli se, että sosiaalinen ja taloudellinen oikeudenmukaisuus ei kosketa kaikkia yhdenvertaisesti. Tässä kehityksessä maailma ja yksittäiset valtiot sisäisesti polarisoituivat.

⁷ Canterbury 1969, 190-192.

⁸ Addis Abeba 1971, 57; van der Bent 1981, 56.

⁹ Addis Abeba 1971, 245-246.

¹⁰ Geneve 1973a, 19.

Kokouksessaan Genevessä 1973 KMN:n keskuskomitea korosti samaa asiaa, jota jo Upsalan yleiskokouksesta lähtien oli KMN:ssä pidetty esillä. Kirkkojen käymä keskustelu väkivallan käsitteestä oli käynyt liian kapea-alaiseksi. Keskustelu oli keskittynyt perinteiseen sotakäsitteeseen, ja näin yhteiskunnallisen väkivallan monet kasvot olivat jääneet vaille riittävää huomiota.¹¹ Kokouksen harjoittama kritiikki kirkkojen toimintaa kohtaan oli voimakasta, ja siinä on nähtävissä erityisesti kolmannen maailman maitten tilanteen heijastumia. Kritiikin mukaan kirkko oli liian harvoin asettunut sorrettujen puolelle. Se oli tukenut rakenteellista yhteiskuntaa ja antanut, joko tietien tai tietämättään, siten tukensa myös yhteiskunnassa vallitseville taloudellisille rakenteille, jotka eivät edistäneet oikeudenmukaisuutta ja rauhaa.¹² Kritiikin mukaan kirkot eivät olleet analysoineet ja arvioineet yhteiskuntaa niiden toiminnoista käsin vaan olivat korostaneet rakenteitten itseisarvoista merkitystä. Tämä keskustelun ohjaamiseksi uusille linjoille kokous hyväksyi asiakirjan “Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice.”¹³

Muun muassa D.J. Smit kuvaa Nairobia edeltäneitä vuosia muutoksen ja uudenlaisen näkökulman ajaksi. Hän katsoo, että vuodesta 1969 alkoi uusi vaihe ekumeenisen yhteiskuntaetiikan kannalta. Kolmannen maailman vaikutus ja äänenpainot merkitsivät muutospaineen kasvua stabiilina nähtyyn KMN:n yhteiskuntaeettiseen ajatteluun. Perinteisen tutkimuksen korostamisen rinnalle tuli toiminta, jonka päämääränä oli tuoda myös kehitysmaiden ihmisille ne oikeudet, jotka ihmisyyteen kuuluvat.¹⁴

7.2. Kohti globaalia ajattelua

Kuten jo Upsalan yleiskokouksen yhteydessä todettiin, merkitsi 1960 -luku voimakasta muutospainetta ekumeeniselle liikkeelle. Kysymyksenasettelu, jonka oli pitkään katsottu edustaneen vain läntisten teollisuusmaitten lähtökohtia, kohtasi erityisesti kolmannen maailman maitten asettaman muutoshasteen. Upsalan kannanotot olivat jo merkinneet uutta näkökulmaa, ja tämä linja näkyi myös niissä sisällöllisissä valinnoissa, jotka Nairobissa Keniassa marras-joulukuussa 1975 pidetty viides KMN:n yleiskokous otti agendalleen.

Viidennen yleiskokouksen yleisteemaksi oli valittu “Jeesus Kristus vapauttaa ja yhdistää.” Se kokosi ensimmäiseen Afrikassa pidettyyn KMN:n yleiskokoukseen noin 760 virallista

¹¹ Geneve 1973b, 4.

¹² Geneve 1973b, 7; Ks. myös Hudson 1977, 254 ja VieraGallo 1982, 148.

¹³ Geneve 1973a.

¹⁴ Smit 2002, 687.

edustajaa, jotka edustivat lähes kolmea sataa kirkko- tai tunnustuskuntaa. Keskustelun painopisteen olennainen muutos löytyy osallistujien taustasta. KMN:n perinteisestä taustasta tulevia (Länsi-Euroopasta ja Yhdysvalloista) oli 284 ja muun muassa Afrikan ja Aasian osuus oli 199 ja itäisen Euroopan 97. Muutos oli tapahtunut myös sukupuolijakaumassa ja ikärakenteessa.¹⁵

Poliittinen itä-länsi -vastakkainasettelu, joka oli hallinnut KMN:n yhteiskunnallista keskustelua, oli entistä voimakkaammin kääntynyt keskusteluksi etelästä ja pohjoisesta, teollisuusmaista ja kehitysmaista, taloudellisesta kehityksestä sekä maapallon kestokyvystä ja selviytymisestä. Keskeisiä kysymyksiä olivat muun muassa ihmisoikeudet, sukupuoleen tai syntyperään liittyvä sorto ja taloudellisten voimavarojen oikeudenmukainen jakaantuminen.¹⁶ Tämän muutoksen toi esiin myös keskuskomitean puheenjohtajana toiminut M. M. Thomas todetessaan, että Upsalan kokouksen vaikutuksesta oli ekumeeniseen kontekstiin tullut kolme uutta kehityspolkua. Ensinnäkin monet itäisen Euroopan kirkot ja kolmannen maailman kirkot olivat tulleet mukaan KMN:oon omine toiveineen, haaveineen ja taisteluineen kansojensa, rotujensa ja valtioittensa puolesta. Toiseksi KMN oli kuunnellut aiempaa herkemmin köyhiä, sorrettuja ja syrjäytettyjä. Kolmanneksi KMN oli saanut apua niin teologeilta kuin profaaneilta asiantuntijoilta, jotta se voisi entistä selkeämmin ottaa huomioon sekulaarin kontekstin, jossa se toimii sekä työn oikeudenmukaisuuden ja kehityksen puolesta.¹⁷

Eryityisesti se, että KMN oli, kuten M. M. Thomas esitti, kuunnellut aiempaa herkemmin köyhiä, sorrettuja ja syrjäytettyjä, oli johtanut Upsalasta alkaneella kaudella siihen, että kysymykset rasismista ja sosiaalisista vääristymistä tulivat keskeisenä yhteiskunnallisena ongelmina esiin. Tämän seurauksena oli KMN:n keskuskomitea käynnistänyt vuonna 1968 erityisen projektin "Programme to Combat Rasism" (PCR), joka sai aikaan runsasta keskustelua ja tutkimusta.¹⁸ Tämän seurauksena käynnistyi myös projekti, jossa oli kaksi keskeistä tavoitetta. Ensimmäinen tavoite oli se, että sillä pyrittiin edistämään kirkkojen kannanottoja väkivaltakysymyksiin ja eettisiin ongelmiin, jotka liittyvät taisteluun oikeudenmukaisuudesta ja rauhasta. Toinen tavoite oli etsiä tapoja vähentää väkivallan määrää konfliktitilanteissa.¹⁹ Upsalan kaudella KMN linjasi edelleen suhdettaan väkivaltaisen

¹⁵ Nairobi 1975, 4; Ks. mm. Hudson 1977, 283.

¹⁶ Nairobi 1975, 97-119.

¹⁷ Nairobi 1975, 149-150 (Keskuskomitean moderaattorin koko raportti löytyy sivuilta 226-244); Ks. myös Lindemanin poliittisen analyysin sisältävä arvio näiden muutosten ja uusien kirkkojen mukaantulon vaikutuksesta KMN:n toimintaan ja rakenteeseen. Besier et al. 1999, 825-855.

¹⁸ Geneva 1969; Addis Abeba 1971; Ks. Hudsonin kuvaus PCR-projektin etenemisestä. Hudson 1977, 106-128.

¹⁹ van der Bent 1981, 56.

vallankumouksen ajatukseen. Väkivaltaisen vallankumouksen sijasta korostuivat keskinäinen luottamus ja avoimuus.²⁰

Merkittävä muutos oli myös 1960-luvun kehitysoptimismien hiipuminen 1970-luvulla. Öljykriisi ravisteli koko teollista maailmaa. Usko taloudellisen kasvun mahdollisuuteen ja riittävyteen oli muuttunut, ja keskustelua hallitsevaksi olivat nousseet kysymykset ihmiskunnan säilymisestä, väestökasvusta, maapallon ruoka-, energia- ja raaka-ainevarojen riittävydestä.²¹ Tähän viittasi myös KMN:n pääsihteeri Philip Potter puhuessaan raportissaan maailman ongelmista, jotka hänen mukaansa ovat tulleet yhteisiksi koko luomakunnalle. Kukaan ei elä eristyksissä, vaan kaikki ratkaisut ja teot vaikuttavat kaikkiin osapuoliin.²²

Nairobissa keskustelu sodasta liittyi entistä enemmän yhteiskunnan ja ihmisen selviytymiseen ja tulevaisuuteen. Vaikka aseiden määrän ja laadun kasvu olikin merkinnyt esimerkiksi pääsihteeri Potterin ajattelussa elämää koko ihmiskunnan tuhon uhkan edessä, olivat muun muassa Rooman klubin “Kasvun rajat” -asiakirjan esiintuomat ongelmat korostaneet ihmiskunnan selviytymisen edellytyksiä. Erityisesti kolmannen maailman maitten varustautuminen merkitsi vääjäämättä taloudellisten resurssien suuntautumisen vääristymistä sekä sitä, että erityisesti aseita toimittavien maitten kiinnostus potentiaalsiin asiakkaisiin ja liittolaisiin kasvoi. Kylmän sodan kilpajuoksun siirtyminen uusille alueille toi esiin myös pääsihteeri Potter. Samalla hän totesi, että ei ole mielekästä puhua sodista tarkastelematta niiden vaikutuksia. Näistä hän nosti esimerkkeinä esiin kokemukset Vietnamista ja Lähi-Idästä ja kansallisista sisällissodista. Asekauppa ja pyrkimys uusien liittolaisten saantiin sekä taloudellisen edun tavoittelu olivat johtaneet siihen, että kaikki sodat ja konfliktit olivat muodossa tai toisessa koko maailman käsissä.²³ Seitsemänkymmentäluvun alun sotilaallinen kehitys oli vaikuttanut Nairobiin tullessa KMN:n toimintaan niin, että vuonna 1973 Genevessä kokoontunut keskuskomitea oli hyväksynyt asiakirjan “Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice.” Jo tässä asiakirjassa todettiin sellaista, joka Nairobissa muuttui teemalliseksi painopisteeksi. Lähtökohtana oli, että KMN oli menneinä vuosina keskittynyt lähinnä teoreettiseen lähestymiseen puhuessaan oikeutetusta sodasta ja niistä perusteista, joilla sotaa kulloinkin voitiin arvioida. Asiakirja siirsi keskustelun painopisteen arvioimaan väkivallan erilaisia ilmentymiä, jotka näkyivät muun muassa yhteiskunnan sosiaalisina vääristyminä. Asiakirja kritisoi samaa seikkaa kuin Nairobin yleiskokous, eli että kirkko oli liian

²⁰ Ks. mm. Addis Abeba 1971, 245-246 ja Utrecht 1972, 145-146.

²¹ Nairobi 1975, 119-141; Ks. myös Hudson 1977, 284.

²² Nairobi 1975, 247.

²³ Nairobi 1975, 246-247.

harvoin asettunut sorrettujen puolelle; se oli tukenut yhteiskunnallista rakennetta itseisarvona.²⁴

7.3. Kohti uutta yhteiskuntaeettistä ajattelua

Upsalan yleiskokouksesta alkanut kehityskulku liittyneenä KMN:n laajentuneeseen jäsenkuntaan merkitsi vääjäämättä muutosta järjestön yhteiskuntaeettisessä keskustelussa ja toiminnassa.²⁵ Kun vielä Geneven vuoden 1966 “Kirkko ja yhteiskunta”-konferenssissa W.A. Visser ‘t Hoof’t oli puhunut Amsterdamin yleiskokouksessa muotoillun vastuullisen yhteiskunnan ensisijaisuudesta, johon myös Upsalan yleiskokous oli vielä pääosin sitoutunut, oli muutos tultaessa Nairobiin kuitenkin ilmeinen. Edellä kuvattu PCR-projektin esiin nostamat näkökulmat olivat taustalla myös Nairobin yleiskokouksen työskentelyssä.. Entistä korostetummin tulivat käsittelyyn globaali talous sekä yhteiskunnan eettiset ratkaisut ja niiden vaikutukset yksityisten ihmisten elämään. Väkivalta haluttiin nähdä sodan rinnalla myös yhteiskunnallisena vääristymänä, jossa osa ihmisistä joutuu alistaiseen asemaan.

Vastuullisen yhteiskunnan ajattelussa oli korostunut rakenteellisen yhteiskunnan ja hallinnon merkitys oikeudenmukaisuuden ja rauhan turvaamisessa. Ajattelun lähtökohtana oli ollut jo olemassa olevan yhteiskunnallisen rakenteen arvio ja mahdollisuudet. Nairobissa tilalle tulivat sekä yhteiskuntaa kokonaisuutena että sen sisässä yksityistä ihmistä ja koko luomakuntaa koskettavat näkökulmat. Kun Upsala puhui pelkästään kehityksestä, muutti Nairobi sen muotoon inhimillinen kehitys. Tämän muutoksen taustan voi nähdä siten, että Nairobissa haluttiin korostaa kehitystä laajemmin, niin että tarkastelun lähtökohtina olivat niin tekninen kehitys kuin taloudelliset ulottuvuudet siten, että näkökulman oli oltava ihmisestä lähtevä ja tulevan koko yhteiskunnan hyväksi. Tämän asiantilan kokous ilmaisi V jaoston raportin ensimmäisissä sanoissa. Epäoikeudenmukaiset yhteiskunnalliset rakenteet ja taistelu vapaudesta luovat kirkolle haasteen.²⁶ Tähän kokonaisuuteen liittyen yleiskokous kehotti kristittyjä taistelemaan yhteiskunnan kaikilla tasoilla Jumalan tahtoman rauhan, oikeudenmukaisuuden ja vapauden puolesta.²⁷

²⁴ Geneve 1973b 4-7.

²⁵ Esimerkiksi Martti Simojoki kuvaa kehitystä ja sen tuomia ristiriitoja kirjassaan *Kantaa ottavaa puhetta*. Simojoki 1973.

²⁶ Nairobi 1975, 100-101.

²⁷ Nairobi 1975, 43.

Kun kokous tarkasteli yhteiskunnallisia ongelmia ja niiden seurauksia, oli lähtökohtana ihmisen ja hänen tulevaisuutensa. Näkökulmina olivat ihmisoikeuksien toteutuminen, rodun, uskonnollisen taustan, syntyperän tai sukupuolen vaikutus ihmisen elämään ja heitä koskettaviin yhteiskunnallisiin päätöksiin. Samoin tarkastelunäkökulmana oli taloudellisen vallan ja hyvinvoinnin jakaantuminen maailmassa. Nämä asiat totesi VI jaosto raporttinsa aluksi määritellään neljä keskeistä vaikuttavaa tekijää tuleville vuosille. Ensimmäisenä olivat kehitysmaitten ihmisten vaatimukset, toiseksi edessä olevat ravinto- ja ympäristöongelmat, kolmanneksi vallan väärinkäyttö ja valtaa vailla olevien taistelu asemansa puolesta, ja neljänneksi vauraiden maiden talouskasvun vaatimusten seuraukset ja vaikutukset koko ihmiskunnalle.²⁸ Merkittävä muutos entiseen keskusteluun nähden oli kehityksen laaja-alainen tulkinta. Ei ollut kyse vain taloudellisesta kehityksestä, vaan, kuten raportti toteaa, kehitykseen kuuluvat yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus, vapaus ja riippumattomuus sekä kasvu. Niihin ongelmiin, joihin raportin mukaan oli aiemmin paneuduttu kapeasta kasvu- ja kehityksestä näkökulmasta, oli uudessa tilanteessa paneuduttava laajemmin. Aiempi kasvuajattelu nähtiin lähinnä kehittyneiden maitten tarpeista nousevana. Vapaiden markkinoiden myötä ne, joilla oli vaurautta, keräsivät sitä ympärilleen riistäen niitä, joiden voimavarat eivät riittäneet pitämään puoliaan. Näin vääristyi maapallon resurssien jakautuminen ja maailmaa polarisoitui. Kasvu ja taloudellinen vauraus keskittyi ja oikeudenmukaisuus ei toteutunut globaalisti. Tällainen maailma on epäoikeudenmukainen, synty ja syyllisyys vaikuttavat sekä yksityisen ihmisen tasolla että taloudessa ja politiikassa niin paikallisesti kuin globaalistikin.²⁹

Vaikka Nairobi ei tässä suoranaisesti suoraan kritisoinutkaan harjoittamaansa vastuullisen yhteiskunnan ajattelua, on erityisesti VI jaostossa, mutta laajemmin koko yleiskokouksen raportissa, luettavissa entisen ajattelun mahdollisuuksien hiipuminen laajentuneessa maailmassa. Ehkä selkeimmin tämä seikka tulee esiin, kun jaoston VI raportti kohdassa 2 totesi, että KMN:n oli pikaisesti määriteltävä uudet yhteiskunnalliset päämäärät sekä kansallisella että kansainvälisellä tasolla.³⁰ Vaikka asiakirja ei suoraan niin sanonutkaan, tämä kannanotto on tulkittavissa siten, että KMN irtautui aiemmasta vastuullisen yhteiskunnan ajattelustaan ja lähti muovaamaan ajatteluaan muuttuneen jäsenkunnan ja maailman tarpeisiin ja tilanteisiin sopivaksi.

Muotoillessaan KMN:n esityslistaa yleiskokous otti lähtökohdaksi ne ongelmat, joita edellä on käsitelty. Oli kyse luonnon tulevaisuudesta, maapallon resurssien riittävydestä ja oikeudenmukaisesta jakaantumisesta ja kaiken pohjalla niiden liittymisestä yksityisen ihmisen elämään. Jos tätä ongelmakenttää ei kyetä ratkaisemaan, se merkitsisi luomakunnan tuhoa

²⁸ Nairobi 1975, 120-121.

²⁹ Nairobi 1975, 121-123.

³⁰ Nairobi 1975,121.

pitkällä aikajänteellä. Lyhyellä aikajänteellä ongelma-yyhti kärjistäisi suhteita niin yksittäisten ihmisten kuin kansojen ja kansanryhmienkin välillä ja voisi olla johtamassa väkivallan kierteeseen joko kansallisella tai kansainvälisellä tasolla. Kansat ja kansakunnat olivat tulleet tilanteeseen, jossa valtiollinen itsenäisyys ja kansojen keskinäinen riippuvuus kulkevat käsi kädessä.³¹

Nairobien kokouksessa yhteiskuntaeettistä ajattelua muovaamaan nousi erityisesti kaksi käsitettä. Ensimmäinen on kestävän (sustainable) kehityksen yhteiskunta, jolla kuvattiin erityisesti ihmisen ja luonnon suhdetta. Toinen oli oikeudenmukainen yhteiskunta, jonka kantava ajatus oli vallankäytön oikeidenmukaisuus sekä taloudellisten ja sosiaalisten resurssien oikeudenmukainen jakaantuminen.³² Oikeudenmukaista yhteiskuntaa kuvaaviksi katsottiin myös erityisesti jaoston V esille nostamat kysymykset, kuten ihmisoikeudet ja uskonnonvapaus. Sitä tuhoaviksi taas katsottiin sorto ja kaikkinaisen riisto.³³

Muutoksen vaikuttimena kokous näki olevan solidaarisuuden köyhiä kohtaan, jotka kärsivät kaikkinaisen epäoikeudenmukaisuuden seurauksista. Tämän pohjalta Nairobi katsoi, että kristittyjen ja kirkkojen oli tuettava yhteiskunnassa tapahtuvaa oikeudenmukaisten poliittisten, taloudellisten ja yhteiskunnallisten tavoitteiden määrittelyä ja niiden täytäntöönpanoa. Näiden tavoitteiden kautta uskottiin päästävän tasapainoisempaan yhteiskuntaan, joka takaisi myös rauhan toteutumisen.³⁴

Kokous ei kuitenkaan pitänyt tietä kohti kestävän kehityksen ja oikeudenmukaisuuden yhteiskuntaa aivan ongelmattomana. Olemassa olevat rakenteet niin poliittisella kuin taloudellisellakin tasolla edellyttivät uusiutumista. Yhtäältä oli kysymys vallasta ja asemasta ja toisaalta päätöksistä, jotka koskivat luonnonvarojen jakaantumista, päätöksenteon avoimuutta ja erityisesti kolmannen maailman maissa resurssien kohdentumista ihmisen tarpeita tukevaan tuotantoon.³⁵ Valtaapitävien intressit niin kehitysmaissa kuin teollisuusmaissa eivät välttämättä johtaneet oikeudenmukaisuuteen, vaan olivat omiaan pönkittämään epäoikeudenmukaisia rakenteita, jotka hyödyttävät valtaapitäviä ja niitä, joiden kanssa käydään muun muassa kauppaa. Raportti puhui erityisesti teollisuusmaiden harjoittamasta

³¹ Ks. esim. Anneli Janhosen artikkeli "Kehitys ja elämänlaatu". Nikolainen et al.1976, 196-198.

³² Nairobi 1975, 127-128.

³³ Nairobi 1975, 100-119; Pieni särö yhtenäisyyden keskellä oli V jaoston keskustelu ja päätös, joka koski ihmisoikeuksia ja uskonnonvapautta sen osana. Venäjän ortodoksinen kirkko pidättäytyi äänestyksestä ja kantaa perustellut Vitali Borovoy ilmaisi pettymyksensä siitä asenteellisuudesta, jonka he olivat nähneet asian käsittelyn yhteydessä. He ilmoittivat halunsa yhteyteen, mutta samalla varasivat itselleen oman lähtökohdan ja vapauden. Nairobi 1975, 171-172

³⁴ Nairobi 1975, 123.

³⁵ Nairobi 1975, 127-128.

riistosta ja sen aiheuttamista ongelmista eri puolilla maailmaa.³⁶ Nairobi sälytti vastuuta kehityksestä kirkkoille ja kristityille, jotta ne itse eivät tukisi epäoikeudenmukaista sortoa harjoittavia rakenteita eivätkä samaistuisi niihin. Samalla se vetosi näiden kysymysten tutkimiseen paikallisella tasolla ja riittävän informaation hankintaan oikean toiminnan tueksi, kuten jo Oxfordissa 1937 oli puhuttu.³⁷

Nairobien yleiskokouksen yhteiskuntaa muuttavan ajattelun keskeinen viesti oli vastuullisuus oikeudenmukaisuuden toteutumisessa. Se ei edellyttänyt kristittyjä tai kirkkoja vetäytymään periaatetasolla vääriksi koetuista rakenteista. Se tuomitsi yhteiskunnallista elämää vääristävät rakenteet mutta samalla puhui niiden muuttamisen puolesta. Se korosti rakenteellisen yhteiskunnan merkitystä ja yhteisöllisyyden ja vastuullisuuden ensisijaisuutta. Olennaista on se, että Nairobi ei enää puhunut vastuullisesta yhteiskunnasta, vaan tämä ajattelumalli syrjäytyi Nairobien yleiskokouskaudella.³⁸

Uusi sosiaaliehtinen ajattelu, josta kokous puhui kestävän kehityksen ja oikeudenmukaisuuden³⁹ yhteiskuntana, muotoutui malliksi jota on kutsuttu nimellä "oikeudenmukainen, osallistuva ja kestävän kehityksen yhteiskunta" (just, participatory and sustainable society, lyhenne JPSS).⁴⁰ Tällä uudella mallilla KMN:n voi katsoa ilmaiseen laajemmin sen vastuun, jota kirkko universaalina toimijana tuntee. JPSS -mallilla kuvattiin niitä näkökulmia jotka korostavat jokaisen ihmisen yhdenvertaisuutta ja tasa-arvoista mahdollisuutta osallistua yhteiskunnan kehittämiseen. Tällainen yhteinen päämäärä mahdollistaa sen, että oikeudenmukaisuus voisi toteutua kaikille. Tässä kehityksessä olennainen lähtökohta oli ihmisen arvon tunnistaminen ja tunnustaminen, niin että se oli kaikkien ratkaisujen lähtökohta. Ihmisellä tuli olla joka tilanteessa itsellään mahdollisuus vaikuttaa niin itseään kuin koko yhteiskuntaakin koskeviin ratkaisuihin.

Nuo käsitteet, oikeudenmukaisuus ja osallisuuden mahdollistava ja kestävä kehitys, jatkavat sitä ajattelua, joka oli lähtenyt liikkeelle 1960-luvun loppupuolelta. Siinä toteutuu,

³⁶ Nairobi 1975, 129-133.

³⁷ Nairobi 1975, 139-140.

³⁸ Grenholm 2002, 981; Preston 1983, 83-84.

³⁹ Puhuessaan oikeudenmukaisuuden sisällöstä Nairobi viittasi myös Helsingissä 1975 pidetyn Euroopan turvallisuus ja yhteistyökokouksen loppuasiakirjan linjauksiin, joihin se katsoi olevan sisään kirjoitettuna myös sen miten kokous ymmärsi oikeudenmukaisen yhteiskunnan. Nairobi 1975, 103.

⁴⁰ Saarinen 1994, 206; Nairobien kokouksen seurauksena syntyi KMN:n piirissä tutkimusta, jonka keskuksena oli JPSS-teema. Tämän tutkimuksen voi katsoa tarjonneen useita uusia linjauksia kirkkojen poliittiselle sitoutumiselle. Tutkimus keskittyi muun muassa maailmanpoliittisen tilanteen tulkintaan näkökulmana raamatullisen tradition ymmärtäminen kulttuurien ja uskontojen perinteen keskellä, oikeudenmukaisuuden korostamiseen ja kristittyjen vastuuseen ja ekumeeniseen solidaarisuuteen poliittisissa rakenteissa. Koshy 1994, 35-36.

kuten muun muassa Itty toteaa, kehitys, jossa uusi ajattelun malli voi olla herättämässä yhteisen humanin yhteiskunnan vision, jonka tarpeellisuus oli ollut esillä jo useissa ekumeenisissa tapaamisissa.⁴¹ Ajattelua muovaavat käsitteet pitävät sisällään suunnan, johon kehityksen katsottiin olevan tarpeellista kulkea. Sanalla “participation” osoitettiin, kuten Itty toteaa, ihmisten sitoutumista kehitykseen ja siihen liittyviä kaikkia koskevia vaikutusmahdollisuuksia. Oli siis kysymys ihmisten omista vaikutusmahdollisuuksista heitä koskevat kysymyksissä. Läntisille maille, joissa yhteiskunnallisella hallinnolla oli jo pitkät perinteet, ja jossa kansalaisten vaikutusmahdollisuudet olivat ilmeiset, ei näkökulma välttämättä ollut ajankohtainen. Sen sijaan uusissa itsenäistyvissä maissa, joissa demokraattisen toiminnan mallit olivat hyvin vaatimattomat, tarvittiin selkeästi malli, joka mahdollistaa kaikkien ihmisten yhdenvertaisen vaikutusmahdollisuuden. Tämä toki oli ollut osa vastuullisen yhteiskunnan ajattelua, mutta vanhojen ja uusien demokratioiden erot olivat sikäli merkittävät, että yhdenvertaiset mahdollisuudet eivät olleet itsestäänselvyys. Uusissa valtioissa kansalaiset olivat erityisesti kolonialismin aikana olleet yhteiskunnallisen toiminnan objekteja, kun nyt heidät haluttiin nähdä subjekteina. Tämä muutos tarkoitti sitä, että ihmisillä oli mahdollisuus vaikuttaa siihen, miten heidän yhteiskuntansa kehittyi.

Käsitteellä “sustainability” kokous reagoi niihin muutoksiin ja kehityslinjoihin, joita muun muassa Rooman klubi oli tuonut keskusteluun. Yhteiskunnan oli katsottavat nykyhetken yli ja tarkasteltava maailmaa ja sen resursseja myös tulevien sukupolvien tarpeista käsin. Hallitsematon kasvu ja sen ihannointi jakoi maailmaa ja oli omiaan kärjistämään yhteiskunnallisia suhteita.⁴²

Nämä käsitteet yhdessä oikeudenmukaisuuden, “just”, kanssa liittyivät Nairobien ajattelun luomiseen ja Jumalan aktiiviseen toimintaan ihmiskunnan keskellä. Jumala toimii ihmisen ja rakenteellisen yhteiskunnan välityksellä, ja näin Jumala haluaa myös varjella luomistyön säilymistä ja jatkuvuutta. Koko luomisen todellisuus, jonka keskellä ja osana ihminen elää, on Jumalan lahja, johon sisältyy jo luomiskertomuksen antama vastuu. Se, voiko langenneen ihmiskunnan odottaa kykenevän elämään uuden ajattelun mukaisesti, on ikuinen kysymys, joka nostaa esiin realismin ja utopian näkemykset, kuten Itty toteaa.⁴³

Olennaista uudessa mallissa oli kuitenkin, kuten Saarinen toteaa, että vaikka sen taustalla ei ole löydettävissä mitään eettistä teoriaa, vaan pikemminkin luettelo niistä asioista, jotka tuohon aikaan olivat muutoinkin keskeisesti esillä eri foorumeilla,⁴⁴ se merkitsi kuitenkin KMN:n selkeää avautumista globaaliin maailmaan. Vaikka uusi yhteiskuntaeettinen ajattelu ei

⁴¹ Itty 2002, 624-625.

⁴² Itty 2002, 624-625.

⁴³ Itty 2002, 625.

⁴⁴ Saarinen 1994, 206.

varsinaisesti tuonutkaan vanhoille demokratioille uutta siihen, mitä ne näkivät jo vastuullisen yhteiskunnan ajattelun sisältävän, sen merkitys erityisesti kolmannen maailman maille oli ensiarvoinen. Samalla sen merkitys oli keskeinen myös KMN:n globaalien uskottavuuden kannalta. Mikäli järjestö ei olisi vastannut niihin muutospaineesiin, joita Nairobia edeltäneet vuodet olivat tuoneet esiin, sen asema kirkkoja yhdistävänä foorumina olisi hiipunut. Jos järjestö olisi pitäytynyt vastuullisen yhteiskunnan ajattelussaan, olisi ollut mahdollista, että KMN olisi hiljalleen muotoutunut vain läntisten teollisuusmaitten kirkkojen yhteistyöelimeksi.

7.4. Väkivalta ja oikeudenmukainen maailma

Aseellisen voiman käyttö liittyi kiinteästi Nairobien keskusteluun, kun puhuttiin maailman yleisen tilanteen kehityksestä. Kysymystä ei lähestytty niinkään yksittäisen sodan näkökulmasta eikä pohdinnan ydin liittynyt sotaan periaatteellisena kysymyksenä, kuten oli pitkään ollut käytäntö erityisesti, kun puhuttiin sodan oikeutuksesta⁴⁵. Nairobissa kysymys sodasta ja aseellisen voiman käytöstä liittyi osaksi keskustelua oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta sen koko laajuudessa, eli se jatkui samalla linjalla kuin yhteiskuntaetiikkaa kosketanuttu uudistava keskustelu.⁴⁶

Nairobien kokous jatkoi samalla kysymyksenasettelulla, jonka pari vuotta aiemmin KMN:n keskuskomitea⁴⁷ oli avannut asiakirjan "Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice" kautta. Sotaa ei tullut tarkastella vain aseellisena yhteenotona valtioiden tai kansanryhmien välillä eikä sodan mahdollista oikeutusta tule pohtia irrallisena suurena. Väkivalta, jonka yksittäinen ihminen tai ihmisryhmä kohtaa, ei tule pelkästään aseellisen toiminnan kautta, vaan entistä voimakkaammin rotusorron, ihmisarvoa loukkaavan toiminnan ja talouden epäoikeudenmukaisen jakautumisen kautta. Tämän takia laajentuneessa maailmassa oli olennaista nähdä väkivallan koko kasvot.

Konkreettisina näkökulmina Nairobien kokouksessa olivat yhtäältä yleisen varustautumisen tilanne ja sen vaikutukset yhteiskunnallisiin valintoihin, toisaalta aseiden ja väkivallan vaikutus eri puolilla maailman kriisipesäkkeitä.

⁴⁵ Ks. esim. Villa-Vicencio 2002, 625-627.

⁴⁶ KMN:n keskuskomitea oli Upsalan jälkeen jo useaan otteeseen puhunut tästä näkökulmasta ja keskustelu kulminoitui mm. aseellisuuden vaikutusvallan kasvuun ja sen vaikutuksiin yhteiskunnallisia ratkaisuja tehtäessä. Ks. mm. Hudson 1977, 254 ja VieraGallo 1982, 148.

⁴⁷ Geneve 1973b.

Asevarustelua käsittelevän raportin⁴⁸ alussa kokous totesi, että kolme vuosikymmentä toisen maailmansodan jälkeen maailman varustautumisaste on suurempi kuin koskaan historian aikana. Tämän tiedon pohjana olivat SIPRIn (Stockholm International Peace Research Institute) tekemät tutkimukset. Näiden tutkimusten mukaan maailman tuolloinen asevarustelujen arvo oli 220 miljardia Yhdysvaltojen dollaria. Aseisiin sijoitettujen määrärahojen kasvaessa aseiden määrän lisäksi oli kasvanut myös niiden tuhovoima. Suurvallat tuottivat jatkuvasti uusia ja entistä tehokkaampia aseita, joista erityisesti mainittiin mannertenväliset ohjukset ja taktiset ydinaseet.⁴⁹

Aseteollisuuden ja -tutkimuksen myötä määrällisen asevarustelun lisäksi oli tehty voimakkaasti laadun kehittämiseen tähtävää työtä niin konventionaalisissa kuin ydinaseissakin. Vaikka suurvallat ja enenevässä määrin myös kolmannen maailman valtiot pyrkivät lisäämään ydinasevoimaansa, oli jatkuvasti kehitetty myös perinteisen sodankäynnin tehokkuutta. Tätä kehitystyötä pidettiin eräänlaisena hiljaisena vallankumouksena.⁵⁰ Uudet modernit aseet olivat tulleet yhä laajemman käyttäjäpiiriin mahdollisuuksiksi ja laskeneet samalla sodankäynnin kynnyksestä entistä alemmas.

Ongelmana Nairobi piti myös sitä, että aseiden teknologiseen kehitykseen liittyy vääjäämättä myös niillä harjoitettava kauppa. Sen kautta erityisesti suurvallat pyrkivät kasvattamaan vaikutustaan kolmannen maailman maitten keskuudessa. Sotilasliittojen tukikohtien sijoittumista kolmannen maailman alueelle kokous piti yhtä suurena turvallisuusriskinä kuin itse aseiden lisääntymistä, koska se osaltaan nopeutti kolmannen maailman voimakasta ja jatkuvasti lisääntyvää militarisoitumista.⁵¹ Niissä asevarustelun kasvu oli ollut jopa nopeampaa kuin teollisuusmaissa. Tähän liittyi myös se, että lännestä ostettujen aseiden rinnalle tulivat enenevässä määrin oman kasvavan aseiteollisuuden tuotteet. Tämän kehityksen kokous näki ongelmaksi ei vain aseiden määrän kasvuna, vaan erityisesti sen aiheuttamien sosiaalisten vääristymien kasvuna.

Sosiaalisen rakenteen vääristymät lisäsivät jännitystä kyseisillä alueilla. Usein köyhien maiden talouden resurssit ohjautuivat asehankintaan. Samaan aikaan ihmisten tosiasiallinen turvallisuus ja sosiaalinen ja taloudellinen tilanne heikkenivät. Terveystieteiden ja koulutuskysymykset jäivät usein ulkomaisten avustajajärjestöjen varaan. Taloudellinen ja poliittinen valta keskittyivät ja hyvinvointi tuli vain niiden osaksi, jotka kuuluivat poliittisen

⁴⁸ Nairobi 1975, 180-182.

⁴⁹ Nairobi 1975, 180.

⁵⁰ "In the Conventional field, out of testing grounds of Indochina and Middle East has come a 'quiet revolution' in modern warfare, new generations of planes, helicopters, gunships and bombs. The modern arsenal include among other things electronic tools, guided projectiles, sensors and a diverse assortment of anti-personnel fragmentation bombs." Nairobi 1975, 180.

⁵¹ Nairobi 1975 180-182; Hudson 1977, 289.

vallan yhteyteen. Kehitys kulki näin päinvastaiseen suuntaan kuin se toive kestävästä ja oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, jonka puolesta Nairobissa oli puhuttu.

Huoli militarismien vaikutuksen kasvusta maailmassa oli raportin keskeisin sisältö. Ajatusta rauhasta pelon tasapainon seurauksena, jota maailman kaksi supervaltaa piti toimiensa lähtökohtana, oli kokouksen mielestä kestävä. Sen nähtiin vain johtavan entisestään kasvavaan varustelukierteeseen, jossa varustautumisessa ja kehitystyössä ei enää seurata muiden toimia, vaan oma varustelu johtaa jatkuvasti lisääntyvään samanlaiseen toimintaan.⁵² Koko ongelmakenttä pidettiin monitahoisena ja todettiin, että teollisuusmaiden kehitys on monilta osin sitoutunut asetechnologian kehitykseen ja aseellisuuden jatkuvaan kasvuun.⁵³ Tämä kehitys oli taas johtanut taloudellisten resurssien ohjautumisen niin paikallisesti kuin globaalisti varustelua tukevaan suuntaan.

Kokous piti maailmantilannetta kaksinaavaisena ja osin tarkoitushakuisesti toimivana. Yhtäällä keskustellaan ja tehdään sopimuksia, joiden päämääränä on turvata rauhan säilyminen. Näiden neuvottelujen ongelmana kuitenkin oli se, että kaikki merkittävät asevaltiot eivät olleet mukana eivätkä allekirjoittaneet tehtyjä sopimuksia. Vastakohtana tälle kehitykselle kokous piti sitä, että kun neuvottelut etenivät yhtäällä, toisaalla sijoitettiin valtavia summia asetechnologiaan. Kokouksen näkemyksen mukaan todellinen kuva tilanteesta kätkeytyi sopimusfasadien taakse. Todellisena saavutuksena neuvotteluissa oli kyetty kieltämään vain bakteriologiset aseet. Muu varsinainen edistyminen oli kokouksen mukaan näennäistä, ja ainoana merkittävänä saavutuksena nähtiin, että kehitys oli estänyt suurvaltoja joutumasta keskenään sotaan, vaikka maailmassa oli jatkuvasti sotia.⁵⁴

Vaikka KMN Nairobien kokouksessa tervehti tyytyväisenä kaikkea kehitystä aserajoituksessa, se ilmaisi samalla suuren huolensa kehityksen suunnasta. Militaristisen ajattelun painoarvon kohotessa vääristyvät yhteiskunnalliset oikeudenmukaisuuden lähtökohdat, joita kokous oli pitänyt koko ihmiskunnan tulevaisuuden kannalta erittäin tärkeinä. Ihmisoikeudet, sorto ja riisto muodostuivat helposti toimintaa ohjaavaksi tilanteessa, jossa tavoitteena oli poliittinen tai sotilaallinen ylivalta tai taloudellinen hyöty.

Nairobien kokous kehotti kirkkoja luomaan valmiuksia elää maailmassa, jota ei hallita aseiden luoman turvallisuuden avulla sekä tukemaan pyrkimyksiä aserajoitusten edistämiseksi. Päämäärä, jota kokous piti tavoiteltavana, oli yhteiskunta, jossa kansallinen turvallisuus ei

⁵² Nairobi 1975, 181; Vaikka itse raportti ei määritä jompaakumpaa supervaltoista rauhantahtoisemmaksi, vaan sysää vastuun molempien harteille, näki Boyens poliittisesti orientoituneen idän olevan aktiivisempi ja realistisempi aserajoitusten suhteen. Tämä kuvaa laajasti itäisen Euroopan ja ekumeenisen liikkeen keskustelua. Ainoa merkittävä negatiivinen huomio suhteessa sosialistisen maailman rauhantahtoon löytyy Neuvostoliiton Afganistanin miehityksestä. Sen rinnalle hän kuitenkin vetää Naton euro-ohjukset ja balansoi näin kuvaa. Besier et al. 1999, 210-255.

⁵³ Nairobi 1975, 181.

⁵⁴ Nairobi 1975, 182.

perustu massatuhoaseiden luomaan tilanteeseen.⁵⁵ Olennaista tässä on huomata, että samalla kun kokouksen tavoite oikeudenmukaisesta ja kestävästä maailmasta oli ilmeinen, ei KMN Nairobissa kuitenkaan hylännyt aseiden merkitystä. Esimerkiksi edellä kuvatussa vetoamuksessa kirkoilta se puhui massatuhoaseista, ei aseista sinänsä. Toinen näkökulma on yhteiskuntaeettisestä ajattelusta nouseva arvopohja, jonka kokous puki muotoon oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, jossa jokainen ihminen saa elää ihmisarvonsa mukaisesti kokematta sortoa tai joutumatta riiston kohteeksi. Nämä kysymykset tulivat esiin myös niissä lausunnoissa, joita kokous antoi muun muassa Lähi-Idästä, Angolasta ja Itä-Timorista.⁵⁶ Kokous kuitenkin katsoi tarvittavan uutta ajattelua ja tietoa nykyisen kielteisen yhteiskunnallisen kehityksen perusteista, kun se esitti vetoamuksen näiden kysymysten tutkimisesta ja vaihtoehtoisten mallien löytämisestä.⁵⁷

Arvioidessaan yhteiskunnallista kehityskulkua 1960-luvulta 1970-luvulle Margot Käsmann toteaa oikein, että vaikka Nairobiin tultaessa oli vallalla Genevestä 1966 alkanut vallankumouksellinen henki, Nairobin kokouksen osanottajat eivät katsoneet väkivaltaisen vallankumouksen olevan oikea ratkaisu uudessakaan tilanteessa. Hänen mukaansa kokousedustajat olivat valmiita sitä vastoin kulkemaan kohti yhteiskuntaa, jonka turvallisuus ei perustu aseiden voimaan. Tämän asenteen Käsmann näkee olleen impulssi myös laajemmin samanlaiseen ajatteluun. Syynä väkivallattomuuden korostamiseen Käsmann pitää ydinasepelkoa, joka erityisesti länsimaissa koettiin voimakkaana. Tämä merkitsi hänen mukaansa myös uudenlaisen rauhanliikkeen muotoutumisen alkua.⁵⁸

Myös Marc Reuver katsoo, että kokouksella oli suuri vaikutus erityisesti keskisen Euroopan kristillisen rauhanliikkeen toimintaan.⁵⁹ Kirkoissa osa ihmisistä aktivoitui mukaan rauhanviikkojen ja rauhankulkueiden organisointiin. Rauhankulkueissa näkyi sama henki kuin Upsalan yleiskokouksen periaatteissa: yhteistyötä oli tehtävä kaikkien niiden kanssa, joilla oli sama päämäärä.

Tarkasteltaessa Nairobin kokouksen kannanottoja suhteessa aiempiin yleiskokouksiin voidaan havaita selkeä muutos. Yhteiskuntaeettisen ajattelun kannalta merkittävin muutos oli Amsterdamista alkaneen vastuullisen yhteiskunnan ajattelun hiipuminen. Erityisesti kolmannen maailman maitten kautta tullut paine katsoa yhteiskuntaa aiempaa laajemmin oli johtanut Nairobiin tultaessa uudenlaiseen yhteiskuntaeettiseen ajatteluun, joka muotoutui

⁵⁵ Nairobi 1975, 182.

⁵⁶ Nairobi 1975, 161-179.

⁵⁷ Nairobi 1975, 182.

⁵⁸ Käsmann 1998, 16.

⁵⁹ Reuver 1988, 60-61.

JPSS-prosessiksi. Mutta vaikka vastuullisen yhteiskunnan malli tulikin syrjäytetyksi, strukturaalinen lähtökohta oli myös uuden JPSS-ajattelun perustana. Uusi malli ei hylännyt rakenteellisen yhteiskunnan ensisijaisuutta eikä näin ollen ajatusta Jumalan toiminnasta ihmisten ja yhteiskunnallisten rakenteitten välityksellä.

Merkittävänä voidaan nähdä myös muutos suhteessa sotaan ja väkivaltaan. Muutos liittyi myös tässä kysymyksessä asian laajaan kokonaisuuteen. Nairobi ei enää puhunut sodasta vain sotana valtioiden tai kansanryhmien välillä, vaan toi sen osaksi yhteiskuntaeettistä keskustelua. Keskustelun ytimeen nousi väkivalta yhteiskunnallisena ilmentymänä.

8. Aseiden valta kasvussa - Vancouver 1983

8.1. Kriisien uudet taustat

Jo vuonna 1972 aloitetut Euroopan turvallisuus- ja yhteistyökongressin valmistelut olivat johtaneet pitkään prosessiin, jossa valtiot olivat etsineet yhteisiä keskinäisiä toimia sääteleviä periaatteita. Helsingin vuoden 1975 kokouksen lisäksi prosessi eteni Madridissa 1980-83, Tukholmassa 1984-85 ja Pariisissa 1990. Lisäksi kansainvälisen turvallisuuden ja tulevaisuuden toisella rintamalla toimittiin Itävallassa, jossa käytiin neuvotteluja, joiden tavoitteena oli konventionaalisten aseiden rajoittaminen.¹

Näistä pyrkimyksistä huolimatta kriisit ja sodat olivat jatkuneet eri puolilla maailmaa. Neuvostoliiton joukot ylittivät Afganistanin rajan ja pitkä sota afgaanien ja Neuvostoliiton välillä alkoi. Iranissa islamilaisen papiston johtama suuntaus asettui oppositioon shaahia vastaan, joka joutui luopumaan vallasta vuonna 1979. Valta siirtyi ajatollah Khomeinin johtamalle papistolle, joka suhtautui länteen ja erityisesti Yhdysvaltoihin kriittisesti. Tilanne alueella kärjistyi, kun mielenosoittajat miehittivät Yhdysvaltojen Teheranin suurlähetystön ja ottivat sen henkilökunnan panttivangeiksi. Kärjistynyt tilanne jatkui aina vuoteen 1981 saakka, jolloin panttivangit vapautettiin.² Yhdysvalloille tapahtuma oli arvovaltatappio, mutta suurempi merkitys oli kuitenkin uhkalla, joka liittyi mahdollisen "Iranin hengen" leviämiseen laajemmalle arabimaihin, koska silloin lännen kannalta tärkein talouden perusta, öljy ja sen saanti joutuisi uhatuksi.

Tämä uhka realisoitui, kun Iran syyskuussa 1980 aloitti hyökkäyksen naapuriinsa Irakiin. Tuossa tilanteessa kysymys öljyn saatavuudesta muodostui lännelle (erityisesti USA) niin tärkeäksi, että se antoi laajan poliittisen ja sotilaallisen tukensa Irakin silloiselle hallitsijalle Saddam Husseinille.³ Lännen kannalta oli olennaista, että alueella säilyi sille myönteinen hallinto, joka turvasi talouden tarvitseman energian. Tämän turvaamiseksi se oli valmis myös sotilaallisen toiminnan edistämiseen.

Myös muualla Arabimaissa ja Lähi-idässä oli kehitys kulkenut alueellisen ja ideologisen vastakkainasettelun suuntaan, ja myös näissä kysymyksissä kaksi suurvaltaa joutui osaksi

¹ Apunen 1998, 300-301.

² Apunen 1998, 310-312.

³ Apunen 1998, 312.

prosessia. Yhdysvaltojen presidentti Jimmy Carterin välityksellä solmittiin Israelin ja Egyptin välillä Camp Davidin sopimus vuonna 1978, ja sen pohjalta rauhansopimus seuraavana vuonna. Tavoitteena oli rauhoittaa räjähdysherkkää Lähi-idän aluetta. Julkisuuudessa myönteisesti vastaanotettu sopimus ei kuitenkaan ollut alueen kaikille toimijoille mieleinen. Sen joutui kokemaan Egyptin presidentti Anwar Sadat, joka joutui omiensa murhaamaksi⁴. Tilanne koko alueella säilyi jännitteisenä ja sen heijastusvaikutus oli merkittävä myös koko Arabialueella, jossa öljystä tuli mitä suurimmassa määrin yksi keskeinen vallankäytön väline ja sodan syy.

Kuluneet vuodet olivat merkinneet entistä voimakkaammin myös ympäristötietoisuuden ja globaalien ympäristövastuun tiedostamisen kasvua. Luonnonvarojen muuttuminen entistä selkeämmin kasvuhakuisen kehitysajattelun myötä globaaliksi energia- ja raaka-ainelähteeksi tuli myös niiden kokonaisvaltainen vaikutus yhteiskunnallisen huomion kohteeksi. Kysymyksiksi nousivat luonnon saastuminen, luonnonvarojen riittävyys ja niistä saatavan taloudellisen lisäarvon jakautuminen, siis osin samat kysymykset, joista Rooman klubi oli jo puhunut. Oli kyse eri tahojen intressien kohtaamisesta ja siitä, kenen vaikutusvalta muodostui ratkaisevaksi tehtäessä päätöksiä yksittäisten luonnonvarojen käytöstä. Pohjimmiltaan kyse oli siitä, kuten Käkönen toteaa, että ihmisen suhde luontoon oli yhteiskunnallisten muutosten kautta muuttunut niin, että ihminen ei kokenut luontoa enää pyhänä tai kunnioitettavana, vaan hyödyn lähteenä.⁵

Samalla kun luonnonvaroista oli tullut hyödyn väline, niistä oli tullut osa maailmantaloutta. Vaarana, oli, että suuret kansainväliset intressit ohittavat raaka-aineen lähtöalueen odotukset. Tämä kehitys jakoi maailmaa teollisuuden maihin ja raaka-aineiden maihin, jossa hyöty kertyy teollisuusmaitten eduksi. Samalla oli vaara, että luonnonvaroiltaan usein rikkaissa kehitysmaissa tapahtui samaa jakautumista, niin että taloudellinen vauraus, joka alueen varoista saatiin, ei tullut koko väestön hyödyksi.

Kirkkojen maailmanneuvoston yhteiskuntaeettiset keskustelut Vancouveria edeltävinä vuosina keskittyivät paljolti militarismiin ja militarisoitumisen yhteiskunnallisten vaikutusten pohtimiseen. Näin KMN liittyi osaltaan siihen keskusteluun, jota kansainvälisesti käytiin yhteiskunnallisesta tulevaisuudesta. Genevessä vuosina 1976 ja 1977 pidetyt KMN:n keskuskomitean kokoukset liittyivät Nairobista alkaneeseen JPSS-prosessiin korostaessaan militarismia koskevan tutkimuksen keskeisyyttä.⁶ Glionissa vuonna 1977 järjestettiin ensimmäinen ekumeeninen kokous, joka keskittyi nimenomaan militarismiin. Näkökulmana

⁴ Apunen 1998, 325.

⁵ Käkönen 1995, 28-36.

⁶ Geneve 1976, 13-37; Geneve 1977, 16-31. Tutkimusta korostaessaan keskuskomitea jatkoi samaa tutkimuksen ja tiedon merkityksen korostamista, jota jo Oxfordin 1937 kokous ja Abrechtin 1950-luvun projektit olivat tehneet.

oli militarismin yhteiskunnallinen vaikutus. Militarisoitumisella kokous ymmärsi tilaa, jossa sotilaallisilla arvoilla ja päämäärillä oli voimakas vaikutus yhteiskunnalliseen päätöksentekoon. Se loi ympärilleen epäoikeudenmukaisuutta ja jakoi ihmiset keskenään vastakkaisiin ryhmiin. Militaristista yhteiskuntaa kuvasti kokouksen mukaan autoritääriin hallintatapa, joka pyrki tukahduttamaan vastarinnan. Glionin kokous yhtyi siihen yleiseen näkemykseen, että kun yhteiskunnan taloudellisia resursseja ohjataan ulkoista turvallisuutta lisääviin toimiin, heikkenee samanaikaisesti kansalaisten sisäinen turvallisuus. Aseisiin ohjatut määrärahat syrjäyttivät ihmisten sosiaaliset tarpeet ja yhteiskunnat polarisoituvat sisäisesti. Kirkkojen tehtävänä tällaisessa tilanteessa oli tukea kehitystä, jonka päämääränä oli aseeton maailma. Samalla kokous kuitenkin totesi, että silloisen todellisuuden keskellä oli hyväksyttävä aseet turvana valtioiden itsenäisyydelle ja vapaudelle.⁷

Glionin kannanotoissa maailman militarisoitumisesta oli myös selkeä poliittinen ulottuvuus. Kokous katsoi, että keskeisin vaikuttaja militarismin leviämiseen maailmassa oli Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton keskinäinen taistelu maailman herruudesta. Kritiikkiä saivat myös niin sanotut puolueettomat maat, joiden voimakas aseellisuus ja aktiivinen asekauppa näkyivät eri puolilla maailmaa, kuten esimerkiksi Etelä-Afrikassa.⁸

Mielenkiintoinen on yksityiskohta, jossa Glionin kokous otti kriittisesti kantaa kirkkojen asemaan ja toimintaan militarismin leviämässä. Se katsoi, että "läntinen tai kristillinen sivilisaatio" oli liian usein yhdistetty tiettyjen taloudellisten tai yhteiskunnallisten rakenteiden ja järjestelmien turvaamiseen. Glionin kokouksen mukaan "kehitystä estävät, repressiiviset" valtiot pitivät itseään kristillisinä ja kristillisten arvojen puolustajina. Kokous tulkitsi näin, että joidenkin kirkkojen asemaa oli käytetty poliittisten tarkoitusten saavuttamiseen.⁹

Tässä ajattelussa on luettavissa kritiikki nimenomaan läntisiä teollisuusmaita kohtaan. Kritiikin sisältö on pitkälle yhtenevä sen kritiikin kanssa, jota oli käyty 60-luvulla ja erityisesti vuoden 1966 "Kirkko ja yhteiskunta" -kokouksessa Genevessä, jossa oli asetettu vastakkain kehitystä jarruttava poliittinen länsi ja sitä edistävä poliittinen itä.¹⁰

⁷ Geneve 1978a, 6-10; Ks. myös keskustelu, joka korosti konventionaalisten aseiden asemaa yhteiskunnallisen kehityksen kannalta. Geneve 1978b, 4-5.

⁸ Geneve 1978a, 4-6; Asekaupan ja sen vaikutusten leviämisestä ks. esim. *The Arms Trade Today*, 1993.

⁹ Geneve 1978a, 8.

¹⁰ Geneve 1978a, 8; Käytyä keskustelua arvioi Veermaat katsoo, että näin puhuessaan KMN toimii länsimaita vastaan. Hänen tulkintansa on, että puhe aseellisuuden ja militarismin suhteesta liitetään ennen muuta Yhdysvaltoihin. Veermaat pitää KMN:n toimintaa näiltä osin enemmän poliittisena kuin uskonnollisena. Veermaat 1989, 85-94; Huber toteaa, että kirkkojen tulee pysyttävä, kuten KMN oli alkuvuosista alkaen korostanut, poliittisen sitoutumisen ulkopuolella. Kirkon ei tule toimia niin, että sen toiminta mielletäisiin "poliittiseksi uskonnoksi", koska se voisi johtaa siihen, että militarisoitumisen tukeminen tulee perustelluksi uskonsodan motiivein. Kansallinen turvallisuus identifioitu kristillisen uskon puolustamiseen. Huber 1978, 159-164.

Vancouveria edeltävinä vuosina erityisesti militarismin vaikutuksista käyty keskustelu korosti kehityksen vaikutusta yhteiskunnallisiin arvoihin ja normeihin. Kehitystä kritisoi muun muassa KMN:n keskuskomitea Kingstonissa 1979 pitämässään kokouksessa. Sen mukaan silloisessa globaalissa maailmassa eivät aseiden ja asekaupan kielteiset vaikutukset edistäneet maailman myönteistä kehitystä. Kokous puhui maailmasta, jossa rauhaa ei voi tuottaa pelon ja aseiden tuoman voiman avulla. Kingstonin määritelmä oli "lämmin rauha", johon kuuluivat oikeudenmukaisuus, erilaisuuden hyväksyminen, hyvinvointi ja sellainen humanisuus, joka koskettaa kaikkia.¹¹ Tässä linjauksessaan Kingstonin kokous kulki sitä muutospolkua, joka KMN:n ajatteluun oli lopullisesti tullut Nairobin yleiskokouksen myötä.

8.2. Prosessiivisuus uskon ilmentäjänä

Heinä-elokuussa 1983 Vancouverissa Kanadassa kokoontunut Kirkkojen maailmanneuvoston kuudes yleiskokous oli KMN:n kannalta merkittävä uuden kulttuurin. Sen yleisteemana oli "Jeesus Kristus - maailman elämä." Osallistujia kokoukseen oli saapunut kaikista maanosista, ja virallisia kokousedustajia oli kaikkiaan noin 850. Suurimmat delegaatiot tulivat Euroopasta, Pohjois-Amerikasta ja Afrikasta. Kirkkokunnista suurimpina olivat reformoidut ja luterilaiset. Myös idän ortodoksit olivat vahvasti edustettuina. Ajattelun voimakasta laajentumista kuvastaa se, että puhuessaan yhteiskuntaetiikasta kokous korosti naisten, nuorten ja eri tavalla vammaisten osallisuutta. Haluttiin korostaa koko luomakunnan yhteyttä.¹²

Arvioidessaan yleisellä tasolla ajankohtaa yleiskokous totesi raportissaan, että maailma eli kriittistä aikaa, jolloin uusi lehti oli kääntymässä. Eri puolilta kuului elämänsä puolesta taistelevien ja aseellisen vallan tai propagandan alla elävien ihmisten itku. Samoin raportti puhui elämän tyhjyydestä, jota monet aineellisen hyvinvoinnin ja yltäkylläisyyden keskellä kokivat. Sen maailmaa jakavan tilanteen, mistä aiemmat yleiskokoukset olivat puhuneet, katsoi Vancouver olevan yhä realismia. Maailma jakaantui etelään ja pohjoiseen sekä itään ja länteen. Ihmisen asema ja mahdollisuus elää täyttä elämää ei kohdannut kaikkia. Valta merkitsi usein toisen alistamista omien tarkoitusperien edistämiseksi. Tässä todellisuudessa kirkon oli tehtävä valintansa siitä, seisoiko se elämän vai kuoleman, siunauksen vai kirouksen puolella.¹³

Yleiskokous puhui elämästä Jumalan lahjana, jonka täyteys toteutuu rakkaudessa suhteessa kolmiyhteiseen Jumalaan. Ihmisen elämässä tämä täyteys toteutuu Vancouverin

¹¹ Kingston 1979, 49-52.

¹² Vancouver 1983, 6-8, 58-60.

¹³ Vancouver 1983, 1-2.

mukaan vain rakkaudellisessa suhteessa Jumalaan, lähimmäiseen ja luomakuntaan. Täyden elämän ja samalla ihmisyyden esikuvaksi kokous asetti Kristuksen. Ihmiseksi tullessa Jeesuksessa ihmiskunta kohtasi Jumalan kasvoista kasvoihin. Kristuksessa Jumala kohtasi tasavertaisena nälkäiset jakaen ruoan heidän kanssaan, rakasti niitä joita syrjitään, paransi sairaat ja toi anteeksiannon katuville. Tämä elämän kokonaisuuden ymmärtäminen on kirkon ja kristityn syvin päämäärä, johon kokouksen mukaan ihmisen voi johtaa vain Pyhän Hengen ihmistä muuttava voima.¹⁴ Tämä elämän kokonaisuuden ymmärtäminen liittyi kokouksen ajattelussa luomiseen, jossa Jumala Kristuksen kautta on lahjoittanut elämän niin ihmiselle kuin koko luomakunnallekin. Tämän tuli olla johtamassa vastuullisempaan asennoitumiseen koko luomakuntaa kohtaan.¹⁵

Vancouver yhtyi ajatuksellisesti kahden edeltävän yleiskokouksen linjauksiin elämän kokonaisuudesta. Upsalassa oli kritisoitu KMN:ssa käytyä keskustelua siitä, että se otti huomioon vain läntisen teollisuusmaailman näkökulmat. Upsalassa oli myös vaadittu yhteyden hakemista kristillisten kirkkojen ulkopuolelta. Upsalan kokouksen enemmistö ei kuitenkaan ollut valmis vaadittuihin linjamuutoksiin. Nairobien kokous oli osittain yleisen yhteiskunnallisen ilmapiirin ja osittain muun muassa Rooman klubin ”Kasvun rajat” -asiakirjan innoittamana sitonut oikeudenmukaisuuden toteutumisen ihmisen elämän ja luonnon kokonaisuuteen siten, että jokaisen ihmisen oli kyettävä elämään täysipainoista inhimillistä elämää luomisen todellisuuden rajoissa. Tähän samaan Vancouverin yleiskokous ilmaisi sitoutuvansa todetessaan, että kirkot aina Nairobista alkaen ovat taistelleet kohti sitä näkyä, joka oli ilmaistu sanoilla oikeudenmukainen, osallistuva ja kestävä kehityksen yhteiskunta.¹⁶

Ajattelunsa taustana Vancouverin kokous piti maailmaa Jumalan luomistyön ilmentymänä, jossa ihminen toteuttaa elämänsä Jumalan kuvana vastuullisena toisille ja koko luomakunnalle. Ihmisen elämän tuli kaikissa muodoissaan palvella luomisen jatkuvuutta. Samalla kokous totesi synnin todellisuuden ihmisten elämässä ja yhteistoiminnassa niin, että se saa jatkuvasti aikaan ihmisessä itsekkeitä pyrkimyksiä, joka rikkovat ihmisten ja luonnon suhteen. Tämän synnin jakaman maailman keskellä kirkon ja kristittyjen tehtävänä oli taistella vääryyden voimia vastaan elämällä, joka oli merkinä tulevasta Jumalan valtakunnasta, jossa oikeus ja vanhurskaus toteutuvat.¹⁷

Muotoillessaan KMN:n tulevaisuutta ja sen keskeisiä toiminta-alueita kokous katsoi kirkkojen toiminnan ja yhteyden vaativan uudenlaisia muotoja ja tavoitteita. Vancouverin

¹⁴ Vancouver 1983, 2.

¹⁵ Vancouver 1983, 22.

¹⁶ Vancouver 1983, 84.

¹⁷ Vancouver 1983, 84-86.

ajatus oli, että jäsenkirkot tulisivat mukaan keskinäiseen sitoutumiseen / liittoutumiseen (covenant) perustuvaan konsiliaariseen prosessiin. Tämä prosessi, jonka tulisi olla KMN:n ohjelmien keskuksessa, sai nimen "Oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys" (Justice, Peace and Integrity of Creation, tästä eteenpäin käytetään lyhennettä ORLE). Uusi prosessi korosti Kristuksen merkitystä. Ajattelun mukaan ORLE-prosessin tuli perustua tunnustukseen siitä, että Kristus on maailman elämä ja siihen, että kristityt vastustavat "kuoleman demonisia voimia" (the demonic powers of death), jotka ihminen kohtaa rasismissa, seksismissä, erilaisessa syrjinnässä, militarismissa, ihmisoikeuksien väkivaltaisessa loukkauksissa sekä tieteen ja teknologian väärässä käytössä. Nämä kysymykset nostivat siis esiin hyvin erilaisia näkökulmia, jotka kaikki kuvaavat käynnistyvää prosessia. Samalla näkökulmien moninaisuus kuvaa, kuten Saarinenkin toteaa¹⁸, että ORLE-prosessissa ei ollut kysymys mistään yhtenäisestä ohjelmasta, vaan niistä kysymyksistä, joita pidettiin maailman kehityksen kannalta keskeisinä kipukohtina.

Prosessin yhdeksi päämääräksi oli asetettu väärän ja oikean vallankäytön määrittäminen. Sama kysymys oli ollut esillä jo edellisessä yleiskokouksessa Nairobissa. Tavoitteena oli tarkastella yhteiskunnallisen toiminnan muotoja ja ymmärtää sitä kautta ihmisen kokeman väkivallan moninaisuus. Nairobien yleiskokous oli puhunut tavoitteesta, jossa rauha määrittäyty kehityksen kautta. Sama päämäärä kirkkoilla oli myös Vancouverissa. Tämän tavoitteen saavuttaminen edellytti, että prosessi luo tutkimusta ja opetusta kaikilla elämänoilla, jotka tukivat pyrkimystä rauhaan, oikeudenmukaisuuteen ja vastuullisuuteen koko luomakunnassa. Oikeudenmukaisuuden, rauhan ja luomakunnan hyvinvoinnin välisiä sidoksia oli kokouksen mielestä tutkittava raamatulliselta, sosio-ekonomiselta ja poliittiselta kannalta. Kokonaisuutena julkilausuma puhui prosessista, joka huomioi kaiken ja kaikkien vaikutuksen sen etenemisessä.¹⁹

Muodoltaan Vancouverin prosessiajattelu on siis jatkumo keskustelulle, jonka KMN aloitti Nairobien kokouksessa puhuessaan JSPP-ajattelusta tavoitteellisena yhteiskunnallisena toimintakulttuurina. Se voidaan nähdä myös jatkumona kehitykselle, joka alkoi jo Geneven "Kirkko ja yhteiskunta" -kokouksessa 1966, ja jatkui muun muassa useissa KMN:n keskuskomitean kokouksissa.²⁰ Teema oli ollut keskeisesti esillä myös heinäkuussa 1979 pidetyssä konferenssissa, jonka aihe oli "usko ja tiede epäoikeudenmukaisessa maailmassa" (Faith and Science in an Unjust World). Tuossa kokouksessa todettiin, että kirkkojen oli työskenneltävä entistä laajemmalla perspektiivillä, kun ne taistelevat JPSS:n puolesta. Näkökulmana oli oltava se suhde mikä on Jumalan, ihmisyyden ja luonnon kesken.²¹

¹⁸ Saarinen 1994, 207.

¹⁹ Vancouver 1983, 255; Ks. Rogers 1980 ja Vischer 1993.

²⁰ Ks. esim. Geneve 1976; Geneve 1977.

²¹ Abrecht 1980, 28.

KMN oli puhunut rakenteellisen yhteiskunnan ja kirkon rooleista yhteiskuntaa ylläpitävinä ja kehittävinä instituutioina. Samalla se oli puhunut muutosta hakevan ajattelun tärkeydestä. Geneven kokous ja sitä seurannut keskustelu, oli voimistanut muutospaineita. Vancouverin yleiskokous meni käynnistämässään prosessissa pidemmälle kuin aiemmat aihetta käsitelleet kokoukset, kuten Ninan Koshy toteaa.²² Myös D. Preman Niles korostaa Vancouverin uutta ulottuvuutta, jossa yhteiskuntaetiikassa kristillisen etiikan näkökulma muuttui uskon tunnustamisen ja siitä nousevan kirkon tehtävän uudelleen ymmärtämiseen. Hän korostaa käsitteen “luomakunnan eheys” avaavia näkökulmia, joissa raamatullinen visio rauhasta ja oikeudenmukaisuudesta saa uutta selkeyttä.²³

Mielenkiintoinen, ja ensisilmäykseltä vähäpätöiseltä näyttävä, on muutos käytetyssä terminologiassa. Aina Amsterdamista alkaen KMN puhuessaan yhteiskuntaeettisistä kysymyksistä oli korostanut jo terminologiassa “yhteiskunta” -käsitettä. Amsterdam puhui vastuullisesta yhteiskunnasta, ja eri muodossa saman tekivät sitä seuraavat yleiskokoukset. Upsala puhui Geneven 1966 kokouksen sävyttämänä vallankumouksesta suhteessa yhteiskunnallisiin rakenteisiin. Nairobi puhui oikeudenmukaisesta, osallistuvasta ja kestäväen kehityksen yhteiskunnasta. Vancouverissa sana “yhteiskunta” on häivytetty uuden prosessin nimestä. Puhutaan ORLE-prosessista. Saarinen katsoo, että muutoksen takana oli mitä ilmeisimmin 1980-luvun yleinen politiikanvastaisuus ja halu luoda jonkinlainen vastakulttuuri.²⁴ Saarinen liittyy D. Preman Nilesiin, jonka mukaan Vancouverissa ei uskottu, että Jumalan valtakunta saavutettaisiin sosiaalisina päämäärinä niissä yhteiskuntaeettisissä malleissa, joita ekumeeninen liike on korostanut.²⁵ Niin Saarinen kuin Preman Nileskin painottavat sitä, että ORLE-prosessissa korostuu kristillinen usko ja sen merkitys. Saarinen myös katsoo, että ORLE poikkesi vastuullisen yhteiskunnan mallista siinä, että sen mukaisesti eettiset johtopäätökset tehdään uskosta käsin, samalla hän oikein toteaa, että ORLE ei kuitenkaan ole täysin erilainen kuin Amsterdamin yleiskokouksessa luotu vastuullisen yhteiskunnan malli.²⁶ Vaikka uuden prosessin nimessä ei korostukaan yhteiskunta rakenteellisena instituutiona, puhui kokous julkilausumassaan useassa kohdassa kuitenkin toimintansa päämäärästä luoda sellainen yhteiskunta, joka luo kaikille ihmisille mahdollisuuden osallistua ja vaikuttaa.²⁷

²² Koshy 1994, 36.

²³ Niles 2002, 631.

²⁴ Saarinen 1994, 207.

²⁵ Niles 2002, 631.

²⁶ Saarinen 1994, 207.

²⁷ Vancouver 1983, 84-86.

Vancouverin linjaus ei sinänsä ole uusi näkökulma maailmanneuvoston yleiskokouksissa, vaan ajattelussa on nähtävissä yhtymäkohta vuoden 1954 Evanstonin yleiskokouksen linjauksiin, joissa korostui reformoitu ihmisen uskonsuhteen merkitys yhteiskunnallisessa muutoksessa. Eli samalla kun Vancouverissa oli nähtävissä yleinen politiikkaan liittynyt muutosajattelu, nousi esiin myös teologinen näkökulma, jossa oli siirtymä strukturaalisuudesta kohti reformoitua ajattelua.

Yksi tätä muutosta osoittava avain löytyy käytetyn terminologian kautta. Puhuessaan uudesta prosessista kokous käytti usein käsitettä "covenant" (liitto tai sopimus). Samalla käsitteellä Vancouver myös määritteli yleiskokouksen, jossa kokoontuneet kirkot uudelleen vahvistivat ja juhlistivat liittoa, jonka kirkot ovat keskenään tehneet.²⁸

Kokous suositteli liittoa (covenant), jossa seurakunnat, hiippakunnat / synodit, kristilliset ryhmät ja ruohonjuuritason ryhmät yhdessä KMN:n kanssa sitoutuivat konsiliaariseen prosessiin, jonka tavoitteena oli, että Kristus tuo elämän täyteen koko ihmiskunnalle ja kaikelle luodulle. Edelleen kokous puhui siitä, että osallistujat tekevät liiton sitoutuen (make a clear covenanting commitment) työhön oikeudenmukaisuuden ja rauhan puolesta.²⁹

Tässä näkemyksessä Vancouver seurasi reformoitua ajattelua. Vaikka taustalla olikin perinteinen deontologinen ajattelu ihmisen asemasta Jumalan edessä, tulee ero strukturaaliseen ajatteluun näkyville siinä, miten nähdään päästävän yhteiskunnallisen oikeidenmukaisuuden tavoitteeseen. Yhteiskunnallinen hyvinvointi ja oikeudenmukaisuus ei voi toteutua, kuten strukturaalinen ajattelu esitti, yhteiskunnallisen rakenteen ja järjestyksen kautta. Reformoidun näkemyksen mukaan Jumala ei toimi luomakunnan - ei siis sen eri järjestystenäkään - kautta, vaan välittömästi Pyhän Hengen vaikutuksen kautta yhteydessä ihmissieluun. Jumala ei ole läsnä luomakunnassa eikä toimi sen kautta, joten näin se ei voi olla myöskään Jumalan lahjoittavan rakkauden välikkappale, kuten strukturaalinen teologia ajattelee. Yhteiskunnalliset instituutiot ja järjestykset ovat reformoidussa ajattelussakin luomisjärjestyksiin kuuluvia, mutta perustuvat Jumalan kanssa olevaan liittosopimukseen.³⁰

Tästä ajattelusta seuraa välittömästi se keskeinen periaate, jonka kautta Vancouverin ajattelu liittyy reformoituun teologiaan. Oikeudenmukaisen yhteiskunnan luominen on yksityisten kristittyjen ja heidän mahdollisten yhteisöjensä tehtävä. Ei ole olemassa mitään yhteistä, koko luomakuntaa koskettavaa luonnollista moraalilakia, vaan muutoksen ydin on ihmisen muutos. Huovinen toteaa reformoidusta yhteiskunta-ajattelusta: "Jumalan rakkaus vaikuttaa maailmassa vain ihmissielun ja hengellisyiden kautta. Tästä johtuu, että varsinainen

²⁸ Vancouver 1983, 6.

²⁹ Vancouver 1983, 89.

³⁰ Huovinen 1999b, 2-5; Perusajattelussa on löydettävissä tiettyä yhtenevyyttä myös vapautuksen teologiaan mutta kokonaiskonseptiossa reformoitu vaikutus on kuitenkin hallitseva. Vapautuksen teologiasta ks. mm. Saraneva 1991.

rakkautta toteutumisen paikka on uskonnollinen yhteisö, seurakunta, jossa Pyhä Henki toimii ja vaikuttaa. Pyhän hengen vaikutuksen tulee ulottua myös yhteiskunnallisiin instituutioihin, jotta ne olisivat oikeudenmukaisia ja rakkaudellisia.”³¹ Tällainen ajattelu tulee selkeästi esiin, kun kokous totesi, että “Jumalan Henki toimii ihmisten ja kansojen kautta kun he ovat avoimia Jumalan johdatukselle ja etsivät rauhaa.”³²

Linjauksessa on selkeä muutos siihen kirkkokäsitykseen ja käsitykseen järjestäytyneen yhteiskunnan asemasta ja tehtävästä, joka oli ollut KMN:n yleiskokouksissa hallitsevana. Reformoidussa liittoajattelussa kirkko instituutiona suhteellistuu ja sen kanssa yhteismitallisiksi toimijoiksi nousevat kaikki ne toimijat, jotka ovat osallisia prosessista. Jumala ei ole sidoksissa kirkkoon eikä toimi vain sen kautta, vaan Hän toimii ihmisissä ja yhteiskunnassa eri elämäntasoilla. Näin myös eteenpäin suuntautuva prosessi sitoutuu ennen muuta ihmiseen eikä näin jätä kirkolle merkittävää asemaa.

Reformoidun teologian lisäksi voidaan Vancouverin ajattelusta löytää piirteitä vapautuksen teologian alhaalta nousevasta ajattelusta, jossa erityisesti Latinalaisen Amerikan teologit korostivat, että teologia on uskon reflektio, joka heijastuu elämän keskelle ja keskeltä. Kontekstuaalisuus ja koolla olevat ryhmät muovaavat tulkintaa ja ohjaavat ajattelua.³³

Kokonaisuutena Vancouver oli Kirkkojen maailmanneuvostolle taitekohta sekä periaatteellisesti että erityisesti yhteiskuntaeettisesti. Vaikka jo Nairobi oli avannut uudenlaisia linjoja, merkitsi Vancouverin kokous teologisesti selkeää linjamuutosta edeltäviin yleiskokouksiin nähden. Kysymys yhteiskuntaeettisestä ajattelusta oli ollut keskeinen koko maailmanneuvoston historian ajan, ja se oli hakenut muotoaan kuluneiden vuosikymmenten aikana. Nyt painopiste oli siis siirtynyt rakenteellisen yhteiskunnan merkityksestä yksilön asemaan ja vastuun korostamiseen.

Kokouksen ajattelussa on havaittavissa samaa reformoidun teologian esiintuloa, jota muun muassa Teinonen tarkasteli käsitellessään erityisesti Upsalan yleiskokouksen evankelioimistyöhön liittyntä teologista keskustelua.³⁴ Myös Ellingsenin on samalla linjalla todetessaan, että ajattelun taustalla on löydettävissä reformoitujen kirkkojen vaikutus, joka oli ollut nähtävillä jo yksittäisten kirkko- ja tunnustuskuntien varhaisemmissa kannanotoissa. Hänen mukaansa prosessiajattelu tarkoittaa uskoon sitoutumisen korostamista, sen ymmärtämistä tai tunnustamista. Uskoon sitoutumisen tuli vaikuttaa myös eettisiin ratkaisuihin. Uskon tuli synnyttää uusi ihminen, jonka yhteiskunnallisten ratkaisujenkin

³¹ Huovinen 1999b, 2-3.

³² Vancouver 1983, 73.

³³ Abraham 2002, 683-685; Vapautuksen teologiasta ks. myös esim. Saraneva 1991.

³⁴ Teinonen 1969.

pohjana oli kristillinen etiikka.³⁵ Koska yhteiskunta rakenteineen ei voi olla Jumalan rakkauden välikkappale, tulee rakkauden vaikutus yhteiskuntaan Kristuksen ihmisessä tekemän työn kautta. Yhteiskunnallisen muutoksen pohja ei ole rakenteissa vaan ihmisessä. Keskustelussa, jota Teinonen edellä mainitussa artikkelissaan käsittelee, on löydettävissä sama näkökulma. Kirkolla ei itsessään ole mitään erityistä asemaa ja funktiota. Teinonen puhuu reformoidusta ajattelusta, jossa kirkon ja maailman asema määrittyy perinteisestä regimenttiajattelusta poikkeavasti. Tämän takia “ekumenian on oltava avoinna maailmaan (*oikumene*) päin, ja koska maailmalla on tietty pelastushistoriallinen merkitys, on sen tutkimisella ja arvioinnilla, esimerkiksi sosiologialla, olennaista sanottavaa myös teologialle.”³⁶ Muutoksen ydin on ihmisessä ja ihmisten muodostamissa yhteisöissä, jotka yhdessä toimien tuovat uudenlaisen maailman. Teinonen puhuu tässä yhteydessä humanisaatiosta, jonka päämääränä on saada ihmiset jälleen aidosti ihmisiksi.³⁷

Linjauksessa on nähtävissä myös sama funktionaalisen kirkkokäsityksen esiintulo, jota jo Upsalan yleiskokous oli kritisoinut arvioidessaan vallankumousteologian teologisia taustoja. Esimerkiksi luterilaisille kirkkoille uusi linjaus oli vieras ja merkitsi teologista vastakkainasettelua. Kun luterilainen regimenttiajattelu lähtee kirkon ja yhteiskunnan sekä lain ja evankeliumin erottamisesta, tässä Vancouverin ja ORLE -prosessin ajattelussa on täysin toisenlainen lähtökohta. Laajemminkin strukturaalisen teologian kannalta on kysymys siitä, voidaanko ajatella, että kristillinen etiikka on siirrettävissä yhteiskunnalliseksi toiminnaksi synnin rikkomassa maailmassa, ja voiko yksittäisen ihmisen tai ihmisryhmien usko olla yhteiskunnallista toimintaa ohjaava ja muuttava. Strukturaalisen teologian vastaus tähän on kielteinen. Se lähtee synnin todellisuuden vaikutuksesta ja yhteiskunnallisen hallinnon ja rakenteen maallista vanhurskautta tuottavasta tehtävästä.

Myös Reuver arvioidessaan ORLE-prosessia korostaa sen taustalla olleen erityisesti Nairobin yleiskokouksessa käyty keskustelu. Muun vaikutuksensa lisäksi Nairobi oli lisäksi voimistanut kristillistä rauhanliikettä ja erityisesti erilaisten kansanliikkeitten asemaa. Tämä näkyi Reuverin mielestä Vancouverin julkilausumassa ja oli osaltaan vaikuttamassa uuteen prosessiin.³⁸ Perinteisen yhteisöllisen, struktuuria korostavan ajattelun sijaan tuli ORLE-prosessissa yksilöllisyyttä ja vaihtoehtoja korostava näkemys.

Kannanoton, jossa ORLE-prosessi nähtiin ehkä voimakkaimmin olemassaoleviin rakenteisiin liittyvänä kritiikkinä ja muutospaineena, esittivät saksalaiset teologit Ulrich

³⁵ Ellingsen 1993, 71-73.

³⁶ Teinonen 1969, 159.

³⁷ Teinonen 1969, 160.

³⁸ Reuver 1988, 61.

Duchrow ja Gerhard Liedke kirjassaan Shalom³⁹. Heidän ajattelussaan on löydettävissä jo 1960-luvulla esiin nousseiden ajatussuuntausten (sekulaari teologia, uusi humanismi ja vallankumouksen teologia) heijastumia. He nostivat esiin kaksi näkökulmaa, joissa kummassakin ORLE-prosessin synty liittyy yhteiskunnallisten rakenteitten, taloudellisen vallan ja voimankäytön epäoikeudenmukaisuuteen. Läntinen teollisuusmaailma, jolla on taloudellinen valta, käyttää sitä pönkittäääkseen asemaansa ja turvatakseen vaikutuksensa kolmannen maailman alueilla ja niiden hallitsemisessa energia- ja raaka-aineresursseissa. Samansuuntaisen näkemyksen esittää myös korealainen Oh Jae Shik artikkelissaan “Justice with Peace, from whose Perspective?”⁴⁰ Vastaavan ajattelun kuvaa Boyens olleen vallitsevana myös sosialististen maitten kirkkojen valmistautumisessa yleiskokoukseen.⁴¹

Erityisen ongelman Duchrow ja Liedke näkevät niin sanotussa länsimaisessa ajattelussa, joka suosii vapaata taloutta ja jossa voimankäyttö keskittyy harvoille. Vaikka heidän näkemyksensä formuloitui teologiseen ilmiösuun, se voidaan nähdä myös poliittisesti värittyneenä tulkintana. Tulkinnassa näkyy myös edellä mainittu instituution ja yksilön asemaa ja merkitystä koskeva jännite, joka muotoutui sittemmin käsitteeksi, jota tässä tutkimuksessa kutsutaan prosessiiviseksi ajatteluksi.⁴² Tärkeintä on prosessi ja päämäärä, ei prosessoija. Kun perinteisesti oli korostettu yhteiskunnallisen struktuurin funktiota ja vastuuta, Duchrow ja Liedke korostavat yksilön tai ruohonjuuritason ryhmän merkitystä.

Duchrowin ja Liedken mukaan prosessiivisessä ajattelussa muutos voi toteutua pienten, Jumalaan sitoutuvien ryhmien työn tuloksena, vaikka instituutiot eivät olisikaan mukana. Prosessi merkitsi tapaa, jolla ihmiset yksilöinä tai ruohonjuuritason ryhminä edustavat Jumalan toimintaa ja voivat yhteen tulollaan vaikuttaa muutoksen puolesta.⁴³ Muutos on tässä ajattelussa ensisijaisesti ihmisestä lähtevää muutosta. Siihen sitoutuminen on samalla irtautumista rakenteista. Duchrowille ja Liedkelle kysymys uudesta prosessista oli keskeinen ja se jakoi kannanottajat erittäin selkeästi. Pisimmälle kritiikissään he menevät antaessaan

³⁹ Duchrow and Liedke 1987.

⁴⁰ Shik 1992, 153-163.

⁴¹ Besier et al. 1999, 261-262.

⁴² Kirjoituksessaan “Justice, Peace and the Integrity of Creation” Roger Williamson tuo esiin Vancouveriin ja ORLE -prosessiin liittyen mielenkiintoisen esityksen, jonka tekivät silloisen Itä-Saksan edustajat. He esittivät KMN:stä erillistä ekumeenista rauhanfoorumia, johon liittyvät sitoutuvat tuomitsemaan kaiken sodan, johon kuuluu massatuhoaseita. Williamson pitää tätä esitystä yhtenä konsiliaarisen prosessin lähtökohtana. Williamson 1987, 407.

⁴³ Duchrow and Liedke 1987, 9-10; Tässä ajattelussa on löydettävissä samankaltaisuus vapautuksen teologian näkemyksiin, jossa ihminen ja hänen elämänsä on teologisen tarkastelun lähtökohta ja muutosvoima. Ks. esim. Saraneva 1991.

sivulauseessa ymmärtää, että prosessiin kielteisesti suhtautuvat ovat natsiajan Hitlerin tukijoiden eli “saksalaisten kristittyjen” kaltaisia.⁴⁴

Tulkinnassa nousee esiin sama kysymys kirkosta sekä sen ja sen sanoman statuksesta, jota jo edellä käsiteltiin. Kirkolle tulee tässä ajattelussa vain välineellinen funktio, eikä se edusta tässä mielessä mitään sitouttavaa.⁴⁵

Vancouverin lanseeraamassa uudessa prosessiivisessa mallissa instituutioilla tai rakenteilla ei siis ollut samanlaista statusta kuin KMN:n perinteisessä ajattelussa. Kokouksessa uuden mallin edustajat asettivat vastakohtiksi strukturaalisuuden ja prosessiivisuuden. Heille edellinen edusti historiaan kuuluvaa staattisuutta ja jälkimmäinen dynaamisuutta ja tulevaisuutta.

Koshy kuvaa Vancouverin ajattelun ja erityisesti ORLE-prosessin tuomaa uutta näkemystä seitsenkohtaisessa tarkastelussaan. Yksi keskeinen näkökohta Koshyn tulkinnassa on että ORLE merkitsee kokonaisempaa lähestymistä kuin KMN:n aiemmat kannanotot. Prosessissa ei ole kysymys vain yksittäisistä asioista, kuten oikeudenmukaisuudesta ja rauhasta, vaan kokonaisuudesta, jossa niin oikeudenmukaisuus, rauha kuin luomakunnan eheyskin ovat sidoksissa toisiinsa. Näin ymmärrettynä kysymyksenasettelu kulminoituu Koshyn mukaan luomistyön kokonaisvaltaiseen ymmärtämiseen. Kirkkojen sitoutumisen osalta Koshy katsoo, että Vancouverin linjaus merkitsee sitä, että olennaista eivät ole ohjelmat ja solidaarisuuden osoittaminen, vaan olennaista on uskon tunnustaminen. Kirkon on osoitettava riippumattomuuttaan ja uskoaan, kärsittävä ihmisten kanssa riippumatta poliittisista seurauksista.⁴⁶ Uskon tunnustaminen on tässä yhteydessä sitoutumista valintoihin ja toimintoihin. Usko ilmenee yksittäisissä ratkaisuissa. Ellingsen pitää tätä uskoon sitouttavaa ajattelua Vancouverin tulosten kannalta ajatuksellisesti ongelmia herättävänä.⁴⁷ Usko ja rationaaliset eettiset ratkaisut tulivat toisiinsa sidotuiksi nimenomaan uskontulkinnan ja ymmärtämisen kautta. On kyse teologisesti merkittävästä linjaerosta. Ellingsenin ajattelussa kysytään: jos kirkot voivat olla yhtä mieltä suuresta osaa kristillisen uskon perustavista kysymyksistä, mutta eivät yhteiskuntaetiikasta tai sen taustalla olevasta doktriinista, niin voiko etiikka olla erottava tekijä?

Solms korostaa uuden ajattelun ja samalla koko ORLE-prosessin laajan tulkinnan tärkeyttä. Hän katsoo, että kyse ei ole vain jonkin yksittäisen kysymyksen hoitamisesta, vaan prosessi on sisältönsä puolesta formuloitu muotoon, joka korostaa kristillisen uskon

⁴⁴ Duchrow and Liedke 1987, 36.

⁴⁵ Ks. analogia Upsalassa käytyyn kirkon missiota koskevaan keskusteluun. Teinonen 1969.

⁴⁶ Koshy 1994, 37-38.

⁴⁷ Ellingsen 1993, 70.

ensisijaisuutta.⁴⁸ Sitoutuminen prosessiivisuuteen on sitoutumista uskontulkintaan. Samaa näkemystä edustaa myös Lewis S. Mudge. Hän korostaa, että Vancouver merkitsi moraalista uudelleenarviointia suhteessa kirkon elämään ja olemassaoloon. Vancouverin seurauksena ei hänen mukaansa kysytä, mitä kirkko sanoo, vaan mitä se on ja miten se elää. Prosessiivinen ajattelu merkitsee Mudgen mukaan sitä, että kirkko joutuu samaistumaan yhteiseen elämään ja tuomaan siihen oman sanomansa olemisensa kautta. Moraalinen uudelleenarviointi merkitsee omien toimien asettamista saman kriittisen tarkastelun kohteeksi, jota edellytetään hallituksilta niiden johtaessa yhteiskuntaa. Hän korostaa Vancouverin ajatteluun yhtyen, että kirkon on muutouduttava yhteiseksi, jossa koko sen elämä liturgiasta moraalisiin kysymyksiin nousee evankeliumin tulkinnasta.⁴⁹

Kokonaisuutena voi todeta, että Vancouverin yhteiskuntaeettinen linjaus merkitsi teologisesti vastakkainasettelua regimenttejä korostavan ja Kristuksen herruutta korostavan ajattelun välillä. Kirkkojen kannalta linjaus oli myös pitkällä tähtäimellä ongelmallinen, koska siihen sisältyy yksilökeskeinen lähtökohta, jossa kirkolla tai sen sanomalla ei ole kristillisen yhteisön sisälläkään mitään erityistä merkitystä, vaan yksilö ja hänen kulloinenkin tulkintansa on ensisijainen. Ongelmaksi tässä voi nousta tulkintojen historiallisen perspektiivin hämärtyminen ja kertaluontoiset näkemykset ilman kokonaisuuden luovaa kontekstia.

8.3. Yleinen turvallisuus

Käsitellessään aseellista voimankäyttöä osana yhteiskunnallista elämää Vancouverin kokous ei puhunut niinkään sodasta sinänsä, vaan kysymys voimankäytöstä liittyi edellä kuvatun ORLE-prosessin kokonaisuuteen. Väkivalta välineenä kohtaa ihmisen niin sodassa kuin kansallisen tai paikallisen - fyysisen, henkisen tai aineellisen - väkivallan muodossa. Esiin nostettiin kysymykset ihmisoikeuksista, naisen asemasta, etnisestä taustasta ja niistä ulottuvuuksista, joissa yksittäinen ihminen tai ihmisryhmä joutuu sarron ja alistamisen kohteeksi. Kokouksen yksiselitteinen kanta oli, että sellainen rauhantila, joka perustuu alistussuhteille, ei ole sitä mitä kristityt etsivät.⁵⁰ Vancouverin kokous oli samalla linjalla kuin edeltävä Nairobinkin kokous puhuessaan ihmisen turvallisuudesta, johon ulkoisen rauhan lisäksi liittyi olennaisesti myös kysymys talouden oikeudenmukaisesta jakautumisesta, ihmisten sosiaalisesta turvallisuudesta ja mahdollisuudesta elää ihmisarvoista ja ihmisoikeudet turvaavaa elämää. Kokouksen mukaan kyse ei ollut vain rikkaiden tai köyhien maiden ongelmasta, vaan kysymys oli

⁴⁸ Solms 1985, 130.

⁴⁹ Mudge 1988, 9-23.

⁵⁰ Vancouver 1983, 73.

yhteinen. Ihmisten kärsimys eri puolilla oli saavuttanut ennenkuulumattoman laajuuden. Tämän todellisuuden ymmärtäminen yhteiskuntaelämän yhtenä muuttujana oli keskeistä, koska sen seurauksena tilanne voi johtaa siihen, että ihmiset ovat pakotettuja tarttumaan aseisiin puolustaakseen itseään systemaattiselta väkivallalta.⁵¹ Puhuessaan ihmisoikeuksien ongelmista ja kehityksestä julkilausumassa kokous otti kantaa myös yksittäisiin kansainvälisiin alueisiin,⁵² mutta keskittyi tarkastelemaan kokonaisuutta valitsemastaan näkökulmasta.

Kirkkojen maailmanneuvosto oli yleiskokouksissaan korostanut, että todellinen rauha on muuta kuin sitä, että maailma ei ole sotatilassa. Nairobissa oli puhuttu kehityksestä rauhan uutena nimenä. Vancouver yhtyi edeltäviin kokouksiin ja totesi, että rauha on rakkauden, armeliaisuuden ja oikeudenmukaisuuden uudistamaa yhteyttä. Rauha perustuu aina oikeudenmukaisuuden toteutumiseen. Oikeudenmukaisuudella ymmärrettiin ihmisen luomiseen perustuvan tasavertaisuuden toteutumista sen kaikilla tasoilla. Kokous totesi kategorisesti, että maailmanneuvoston näkemys oli, että mikäli kaikki ihmiset kaikkialla eivät tule oikeudenmukaisesti kohdelluiksi, ei rauhaa ole olemassa. Epäoikeudenmukaisuuden kohtaaminen kärjistää ihmisten ja kansojen välisiä suhteita on jo itsessään väkivallan ilmentymä. Näin oikeudenmukaisuuden toteutuminen koko luomakunnan osalta ei ollut kokouksen ajattelussa vain yksi mahdollisuus muiden joukossa tiellä rauhaan, vaan se oli välttämättömyys.⁵³

Puhuessaan tällaisesta rauhasta Vancouverin kokous otti samalla kantaa aseelliseen maailmanhallintaan. Lähestymiskulmana oli yleinen turvallisuus. Lähtökohtana julkilausumassa oli jokaisen ihmisen oikeus turvattuun elämään, mutta myös jokaisen valtion laillinen oikeus oman turvallisuutensa puolustamiseen mahdollista ulkopuolista uhkaa vastaan kuitenkin niin, että tuo puolustaminen ei saa muodostua toisen valtion turvallisuutta uhkaavaksi tekijäksi. Tällä muotoilulla kokous ymmärsi kaikkia ihmisiä koskevaa taloudellista turvallisuutta ja oikeudenmukaisuutta sekä elämän kaikkinaista turvaamista politiikan suomin välinein.⁵⁴

Kansallisesta turvallisuudesta puhuessaan kokous satoi kantansa kaikinpuolisen oikeudenmukaisuuden toteutumiseen. Kansallisen turvallisuuden doktriinia tuli tarkastella sekä valtion rajoja ja ulkoista turvallisuutta uhkaavalta kannalta, mutta erityisesti ihmisten elämän ja sen kaikinpuolisen turvallisuuden kannalta. Kokous piti erityisen ongelmallisena kehitystä, jossa doktriini kansallisesta turvallisuudesta oli edistänyt valmistautumista sotaan. Militarismien kasvu oli merkinnyt kokouksen mukaan ihmisoikeuksia loukkaavan

⁵¹ Vancouver 1983, 131-132.

⁵² Vancouver 1983, 147-176.

⁵³ Vancouver 1983, 72-73, 132-133.

⁵⁴ Vancouver 1983, 73.

systemaattisen väkivallan kasvua⁵⁵ ja johtanut, kuten muun muassa Ellingsen toteaa, priorisointiin, jossa sotilaalliset arvot ohittivat ihmisen arvon ja hänen sosiaaliset ja henkiset tarpeensa.⁵⁶ Julkilausumassa Vancouverin yleiskokous liittyy militarismin myötä tapahtuneen aseistuksen lisääntymisen epäoikeudenmukaisen maailman luomiseen. Asevarustelu ei kokouksen mukaan ole vain joidenkin asia vaan sen heijastukset näkyvät myös niiden toimien vaikeutumisena, jotka pyrkivät kohti oikeudenmukaisempaa maailmaa. Kolmannen maailman sisällä militarisoituminen ohjasi taloudellisia resursseja valtaa pitävien aseman tukemiseen ja samalla yhteiskunnan kehityksen kannalta keskeiset tarpeet jäivät tyydyttämättä. Kokous kritisoi erityisesti suurvaltoja, jotka omien intressiensä kustannuksella toimivat maailmassa asevarustelun ja -kaupan sekä etupiirijattelun puitteissa niin, että heikompien asema entisestään heikkenee ja maailman polarisoituminen voimistuu. Kirkkojen tehtävä tämän vastakkainasettelun keskellä on edistää kaikkinaista siihen liittyvää tutkimusta ja toimia militaristisen kehityksen ehkäisijänä.⁵⁷ Kärjistyneimpänä tämä kehitys näkyi kokouksen mukaan tilanteissa, joissa suurvallat pyrkivät omia intressejään tukeakseen puuttumaan toisen valtion suvereniteettiin ja näin ylläpitämään epäoikeudenmukaisia yhteiskunnallisia oloja. Ongelma kärjistyi edelleen kun tätä intressiä perusteltiin peiteltyyn kansallisen turvallisuuden, lain ja oikeuden säilymisen, demokratian turvaamisen ja vapaa maailman nimissä.⁵⁸

Vancouverin yleiskokouksen ajattelussa sellainen kansallinen rauhantila, joka perustui aseellisen voimankäyttöön, oli epäoikeudenmukainen ja kestämaton. Se alistui ihmistä ja oli omiaan luomaan epäluuloa ja katkeruutta ja se provosoi sorrettuja, kuten asiakirja sanoi, viimeisenä käytettävissä olevana keinona tarttumaan oikeutetusti aseisiin puolustaessaan itseään systemaattiselta väkivallalta.⁵⁹

Eriytyisen merkittävä tämä asia oli kokouksessa monille kolmannen maailman maille. Niiden itsenäisyys ja sitä edeltänyt, usein aseiden avulla ylläpidetty, vieraan vallan alaisuus ja sen aseiden tuoma rauhanomainen tila olivat elävää lähihistoriaa, joka jatkui siinä taistelussa, jota Yhdysvallat ja Neuvostoliitto kävivät keskinäisessä taistelussa maailmanherruudesta. Tämä näkyi selvästi siinä ajattelussa, joka korosti toisen valtion koskemattomuuden kunnioittamista ja kritiikissä sitä hallintaa kohtaan, joka perustui ihmisen kaikkinaiseen

⁵⁵ Vancouver 1983, 73; KMN oli useissa eri yhteyksissä käsitellyt militarismin yhteiskunnallisia vaikutuksia. Ks. esim. Geneve 1978a; Geneve 1978b; Teemaan liittyen ks. myös *The Arms Trade Today* 1993; Huber 1978; Suter 1978.

⁵⁶ Ellingsen 1993, 72; Howell 1982, 30-38.

⁵⁷ Vancouver 1983, 74-75.

⁵⁸ Vancouver 1983, 74; Boyens tulkitsee tämän kehityksen ennen muuta poliittisena itä-länsi vastakkainasetteluna. Besier et al. 1999, 273-275.

⁵⁹ Vancouver 1983, 132.

alistamiseen ja sortoon. Sen mukaan militarismiin perustuva rauha ei voi olla kristittyjen toiminnan päämäärä.⁶⁰

Kokous ei hyväksynyt ajatusta, että jokin valtio hakee turvallisuutta toisten kustannuksella ja pyrkii siten puuttumaan toisen valtion sisäisiin asioihin tai hankkimaan siitä sotilaallisen yliotteen.⁶¹ Kokouksen näkemyksen mukaan kansallinen turvallisuus voidaan saavuttaa vain kansakuntien yhteisenä tavoitteena unohtamatta oikeudenmukaisuutta. Näin yleinen turvallisuus (common security) oli väistämättä sidottava yhteen ihmisten turvallisuuden (people's security) kanssa.⁶² Yleinen turvallisuus tavoitteli ulkoista rauhan tilaa, mutta ihmisten turvallisuus liittyy laajempaan luomisen ja lunastuksen korostukseen ihmisten elämässä. Tässä Vancouver nosti Nairobinkin yleiskokouksen tavoitteen esille ihmisoikeudet: oikeuden itse määrätä elämästään, sosiaalisen ja taloudellisen oikeudenmukaisuuden: näiden tuli koskettaa niin jokaista kansaa kuin ihmistäkin.

Tässä ajattelussaan kokous sitoutui yhtäältä luomisen teologiaan, joka puhuu jokaisen luodun ainutkertaisuudesta mutta toisaalta se samalla korostaa Kristuksen lunastustyön ja tulevan Jumalan valtakunnan merkitystä. Tässä se toi lähimmäisenrakkauden myös yhteiskunnallisen toiminnan kulmakiveksi.⁶³ Tavoitteena oli tie kohti Jumalan valtakuntaa, jota kohti Jumalan Henki johtaa ihmistä, joka pyrkii elämässään toteuttamaan kaipuuta rauhaan ja oikeudenmukaisuuteen.⁶⁴ Tämän takia, Vancouverin mukaan, ihmiset taistelevat uskon antaman oikeutuksen perusteella vakuuttaakseen elämällään todeksi tulevan Jumalan valtakunnan.⁶⁵

Keskusteluun yleisestä turvallisuudesta Vancouverin kokous liitti myös kysymyksen ydinaseista. Kokouksen yksiselitteinen kanta oli, että ottaen huomioon kokouksen teeman "Jeesus Kristus - maailman elämä" olisi kestävämpiä tukea ydinaseita ja doktriinia, joka oli uhka maailman tulevaisuudelle. Kokouksen näkemyksessä ydinpelote perustui aikomukseen käyttää ydinaseita, eikä sellaista voinut millään tavalla pitää hyväksyttävänä.⁶⁶ Pelotepolitiikan sijasta kansojen välisten suhteiden tuli rakentua keskinäiseen luottamukseen ja yhteiseen turvallisuuteen niin maailmanlaajuisesti kuin yksittäisen ihmisenkin osalta.⁶⁷ Kokous korosti,

⁶⁰ Vancouver 1983, 73-75.

⁶¹ Vancouver 1983, 73.

⁶² Vancouver 1983, 134.

⁶³ Vancouver 1983, 139.

⁶⁴ Vancouver 1983, 73.

⁶⁵ Vancouver 1983, 85.

⁶⁶ Vancouver 1983, 75-76.

⁶⁷ Solms tuo mielenkiintoisen näkökulman liittäessään pelotepolitiikan perinteiseen oikeutetun sodan oppiin.

vedoten KMN:n aiempiin kannanottoihin, että niin ydinaseiden tuotanto, kehittäminen kuin käyttäminen olivat rikos ihmisyyttä vastaan ja ne oli tuomittava niin eettisesti kuin teologisestikin.⁶⁸ Globaalin rauhan ja oikeudenmukaisuuden lähtökohta oli yhteiskunnan rakenteellinen stabiliteetti niin sisäisesti kuin ulkoisestikin.

Koshyn näkemys Vancouverin keskusteluista on, että ORLE-prosessi ei tuonut uudenlaista näkökulmaa sodan ja väkivallan mahdollisuuteen muutoin kuin nivomalla kysymyksen entistä tiiviimmin luomisen ja uskon tunnustamisen yhteyteen.⁶⁹ Se, että kokous korostetusti lähti ajattelussaan liikkeelle uskosta, merkitsi, kuten jo yhteiskuntaeettisen ajattelun muutosta käsiteltäessä todettiin, kuitenkin teologisesti uudenlaista näkökulmaa. Uskon korostaminen merkitsi näkemystä, että maailman muuttuminen oli sidoksissa evankeliumiin ja sitä kautta yksilön muutokseen, kun perinteisesti oli korostettu synnin alaisuudessa olevan maailman ja miekan suhdetta.

Kokouksen julkilausumassa asetettiin edellä kuvattu aseisiin turvaava politiikka ja kansojen välinen oikeudenmukaisuus vastakkain. Julkilausuman hengen mukaisesti nämä kaksi olivat sovittamattomassa ristiriidassa keskenään. Kansainvälinen oikeudenmukaisuus loi luottamusta ja oli omiaan lisäämään turvallisuutta. Asepelotepolitiikka kasvatti militarismia, toi valtioiden johtoon sotilaita ja loi ympärilleen epävarmuutta.⁷⁰ Kirkkojen tehtävänä tässä, kuten Koshy toteaa, oli Vancouverin ajattelun mukaan toimia uskollisena evankeliumille. Tämä merkitsisi toimimista uskosta käsin, jolloin huomioon ei otettaisi toimien mahdollisia poliittisia vaikutuksia.⁷¹ Kirkkojen rooli poliittisessa todistuksessaan oli sekä julistuksensa että oman elämänsä kautta tuoda esiin oikeudenmukaisuutta ja rauhaa niitten raamatullisessa merkityksessä. Julkilausumassaan yleiskokous satoi evankeliumin ja uskontulkinnan tiiviisti maailman tulevaisuuden kysymykseen. Ehkä merkittävin linjaus on ”rauhaa ja oikeudenmukaisuutta” koskevassa julkilausumassa. Siinä todettiin, että suhtautuminen sotaan ja erityisesti ydinsotaan ei ole eettinen ratkaisu, vaan uskon kysymys.⁷²

Hän katsoo, että koska siinä sota jää olemaan viimeisenä mahdollisuutena, se tukee pelotepolitiikan olemassaoloa. Tämän yhteyden purkaminen on kirkkojen kannalta tehtävä pikaisesti. Solms 1985, 127.

⁶⁸ Vancouver 1983, 75.

⁶⁹ Koshy 1994, 36-38.

⁷⁰ Vancouver 1983, 133; Veermaat, joka pitää KMN:ää pitkälle itäisen Euroopan käskyläisenä, näkee nämä ajatukset poliittisina, sosialististen maitten sisällä syntyneinä kannanottoina, joissa ei pyritäkään objektiivisuuteen. Veermaat 1989, 92-94.

⁷¹ Koshy 1994, 37.

⁷² Vancouver 1983, 137-138; KMN oli jo Kingstonissa pidetyssä keskuskomitean kokouksessa puhunut rauhasta samaan sävyyn käyttäen termiä ”lämmin rauha.” Kingston 1979, 49-52.

Vaikka edellä kuvatussa onkin liittymä KMN:n traditioon, näkee muun muassa Ellingsen, siinä ongelmia. Jos suhtautuminen sotaan nähdään uskon asiana, nousee siitä hänen mukaansa väistämättä esiin ongelmia, joiden voisi katsoa erottavan kirkkoja toisistaan. Jos jokin kirkko- tai tunnustuskunta näkee oikeutetun sodan mahdollisuuden ottamatta kuitenkaan kielteistä kantaa ydinsotaan, onko sen ajattelu silloin sovittamattomassa ristiriidassa Vancouverin julkilausumien uskontulkintaan sitouttavan näkemyksen kanssa? Jos tähän kysymykseen eritavalla suhtautuvat kirkot kuitenkin voivat olla yksimielisiä muutoin laajalti evankeliumin sanomasta, voiko tämä ratkaisu muodostua niitä jakavaksi?⁷³ Ellingsenin näkemyksen kulmakivenä on ajatus, että jos yhteiskunnallisen elämän ratkaisujen lähtökohdaksi otetaan usko, joudutaan vääjäämättä ristiriitaan. Yhteiskuntaeettisistä kysymyksistä muodostuu näin kirkkoa ja uskoa jakava kokonaisuus.

Korostaessaan kansainvälisen turvallisuuden perusteita kokous nosti esiin seitsemänkohtaisessa lausumassaan yksityisen ihmisen ja valtion oikeudet sekä kansainvälisen yhteistyön, ja toi tukensa YK:lle ja kaikille kansainvälisten kriisien rauhanomaisille ratkaisuille.⁷⁴ Niin näissä yksittäisissä asiakohdissa kuin koko kokouksen näkemyksessä yleisestä turvallisuudesta korostuu kielteisyys aseelliseen voimankäyttöön kansainvälisissä suhteissa.

Samalla kokouksen turvallisuusajattelua kuitenkin hallitsi kaksijakoinen näkökulma, jossa yksittäistä valtiota käsitellään sekä yhtenä valtiona kansakuntien joukossa että yksittäisenä yksikkönä suhteessa itseensä. Kansakuntien kokonaisuudessa valtioiden turvallisuus ja tulevaisuus perustui keskinäiseen luottamukseen ja yhteistyöhön. Yksittäisen valtion oma turvallisuus saattoi sitä vastoin perustua sotilaallisen voiman luomaan turvallisuuteen. Tässä yhteydessä kokous kuitenkin rajasi aseellisuuden vain oman suvereniteetin säilyttämiseen. Oli kysymys hallitsijan mahdollisuudesta ja välineistä turvata oikeudenmukaisuuden ja rauhan toteutuminen jokaisen kohdalla.

⁷³ Ellingsen 1993, 70-71.

⁷⁴ Vancouver 1983, 74.

9. Loppukatsaus

Tämän tutkimuksen tehtävänä on ollut kuvata ja analysoida Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokousten julkilausumissa ilmaistut kannanotot, jotka koskevat sota ja sodan mahdollisuutta kansainvälisten ongelmien ratkaisuisissa. Perusoletuksena oli, että kanta sotaan määrittäyty näkemyksestä esivallan tehtävästä ja asemasta, joka tulee esiin muun muassa niiden yhteiskuntaeettisessä ajattelussa.

Tutkimuksen ajanjakso alkaa Amsterdamin yleiskokouksesta vuonna 1948 ja päättyy Vancouverin yleiskokoukseen vuonna 1983. Ajanjakso vuodesta 1948 vuoteen 1983, 35 vuotta, sisältää erityisesti eurooppalaisessa todellisuudessa, mutta myös koko maailmaa ajatellen, merkittävän historiallisen ajanjakson maailmanpoliittisesta vastakkainasettelusta orastavaan rinnakkaiseloon. Tutkimuksen aikajakso on kylmän sodan aikaa, mikä seikka samalla toimi tutkimuksen ajanjakson rajaajana. Lähdeaineistona on käytetty KMN:n yleiskokousten virallisia raportteja.

Aiheen käsittelyn kannalta oli tarpeellista perehtyä kristillisen kirkon historian aikana esiintyneisiin linjauksiin, jotka liittyvät tutkimuksen aihepiiriin. Nämä linjaukset ovat olleet vaikuttamassa sittemmin 1900-luvun ekumeenisen toiminnan sisällä. Näitä ovat esimerkiksi oppi oikeutetusta sodasta ja regimenttioppi sekä toisaalta reformoidun teologian edustama yhteiskunta-ajattelu. Tämä kokonaisuus on tehty yleistä teologista kirjallisuutta hyväksikäyttäen.

Sota eri muodoissaan on asettanut myös kirkon tilanteisiin, joissa se on joutunut ottamaan kantaa. Kristittyjen kesken kahden ensimmäisen vuosisadan aikana kysymykseen sodasta tai hallitsijan tehtävästä ei sisältynyt kirkolle akuuttia ongelmaa. Kuitenkin jo 200-luvun lopulta alkaen myös kirkko on ilmaissut oman kantansa. Selvimmin sekä vaikuttavimmin tuo kanta tuli ilmaistua, kun kirkkoisä Augustinus loi opin oikeutetusta sodasta. Opissaan hän myös määritteli hallitsijan aseman ja tehtävät rauhan ja oikeudenmukaisuuden toteuttajana. Hänen mukaansa sodankäynti on oikeutettua vain hallitsijan johdolla ja sen päämääränä on aina rauhan ja oikeudenmukaisuuden toteutuminen. Sittemmin oppia kehittivät Tuomas Akvinolainen ja Martti Luther. Luterilaisen ajattelun kannalta oli merkittävä Lutherin muotoilema regimenttioppi, joka on osaltaan ohjannut ajattelua. Vastaavasti Calvinin myötä näkökulmaksi muotoutui Kristuksen hallintavaltaa ja uskoon sitoutuvaa evankeliumin muutosvaikutusta korostava ajattelu, jossa kirkon funktio määrittäyty selkeästi luterilaisuudesta poikkeavalla tavalla.

Niin kauan kuin kansallisvaltiot eivät olleet keskeinen yhteiskuntarakenteen ilmenemismuoto myöskään oppi sodasta ja oikeudesta siihen ei ollut kirkoille samalla tavalla ongelmallinen kuin myöhemmin. Nationalismin myötä, ja erityisesti 1900-luvulle tultaessa, kirkot joutuivat uuden todellisuuden eteen.

Vuosisadan alun kirkkojen väliset yhteyspyrkimykset joutuivat ongelmiin ensimmäisen maailmansodan aikana. Sotaa käyvien maiden kirkot julistivat oman valtionsa asian oikeaksi lojaaleina omille valtioilleen ja hallitsijoilleen. Ne antoivat tukensa maansa toimille myös sodankäynnissä. Universaalisuus joutui vastatusten kontekstuaalisuuden kanssa.

Ongelmallisimmaksi kirkon ja valtion suhde muotoutui 1930-luvulla natsien hallitsemassa Saksassa. Osan kirkkoa sanoutuessa irti natsien tukemisesta osa antoi natseille ja heidän politiikalleen täyden tukensa. Sokea regimenttijaattelu yhdistyneenä kansallisromanttiseen ajatteluun kansan ja rodun jumalallisesta säätämyksestä sitoi kirkon kaikkeen siihen, mitä natsivaltio teki.

Itse tutkimusajanjaksolta nousee esiin kolme selvästi erottuvaa ajanjaksoa ja niihin sisältyvää taitekohtaa. Nämä ajanjaksot, mutta aivan erityisesti tietyt taitekohdat, liittyvät tutkimushypoteesin mukaisesti sekä teologiseen tarkastelun uudelleenarviointeihin että maailmanpoliittisiin tapahtumiin.

Ensimmäinen jakso alkaa KMN:n ensimmäisestä yleiskokouksesta Amsterdamista ja kattaa myös sekä Evanstonin että New Delhin yleiskokoukset. New Delhin kokous ja sitä seurannut ajanjakso ilmensivät jo muutospaineiden kasvua myös ekumeenisen liikkeen sisällä. Muutospaineita KMN:n yhteiskuntaeettisiin linjauksiin voidaan nähdä jo 1950-luvun loppupuolelta aina 1960-luvulle saakka, mutta varsinainen kulminaatiopiste KMN:n kannalta oli Upsalassa pidetty yleiskokous ja sen jälkeinen aika.

Ensimmäisen yleiskokouksen synty sijoittuu aikaan, jolloin yhtäältä toinen maailmansota oli vielä elävänä ihmisten mielissä, mutta toisaalta oli jo nähtävissä entisten liittoutuneiden ajautumista poliittiseen vastakkainasetteluun. Puhuttiin kylmästä sodasta. Tuossa historiallisessa tilanteessa KMN koki tärkeäksi, että olisi käytettävissä sellainen yhteiskuntaeettinen malli, joka olisi poliittisesti neutraali ja toisi kristilliselle kirkolle mahdollisuuden arvioida yhteiskunnan toimintaa. Tämä malli loisi pohjan myös näkemykselle sodasta.

Päättynyt maailmansota seurauksineen vaikutti selkeästi Amsterdamin yleiskokouksen sotaa koskevaan kannanottoon. Kokouksen periaatteellinen kanta oli, että nykymuotoista sotaa ei voida mitenkään pitää oikeutettuna tai hyväksyttävänä. Sanaa ”nykymuotoinen” ei tarkemmin määritelty, mutta asiayhteyksistä sen voi tulkita merkitsevän sekä atomipommien käyttöä että konventionaalisten aseiden käytyä suursotaa. Ne kokous tuomitsi.

Kuitenkin suhteessa sotaan julkilausuma pitäytyi erityisesti suurten kirkkojen traditiossa. Sen mukaan sota äärimmäisenä keinona rauhan ja oikeudenmukaisuuden turvaajana on mahdollinen ja oikeutettu. Kokouksessa vain perinteiset rauhankirkot irtisanoutuivat tästä linjasta. Näin kokouksen kannanotostakin tuli ikään kuin kompromissi näiden näkemysten välillä.

Vaikka kannat olivat näinkin vastakkaiset perinteisten rauhankirkkojen ja muiden kirkko- ja tunnustuskuntien välillä, katsoi muun muassa Ellingsen, ettei vastakkainasettelu, kuten ei

myöhempikään kehitys, jakanut Kirkkojen maailmanneuvostoa niin, että jako olisi tullut esteeksi ekumeeniselle toiminnalle. Kysymys oli hänen mukaansa lähestymiskulmasta.

Kysymys sodan syistä sai Amsterdamin kokouksessa aikaan keskustelun, jonka puheenvuoroista osa oli sisällöltään puhtaasti suurvaltapolitiittisia. Amerikkalainen John Foster Dulles ja tsekki Josef Hromadka kävivät keskustelun, jossa kylmän sodan hyytävyyksi oli kirkkaasti nähtävissä. Kysymys sodasta ja rauhasta nähtiin ensisijaisesti poliittiseen arvomaailmaan kuuluvaksi. Lännen näkökulmasta ongelma nähtiin kommunismin totalitaarisuuteen liittyvänä. Sosialistisesta idästä ongelma oli lännen kapitalismin vallanhalu.

Se, että kokouksen julkilausumassa sota hyväksyttiin periaatteelliselle tasolla, perustui strukturaalisen teologian mukaiseen ajatteluun maailmasta. Jumala toimii luomakunnassaan, ja yhteiskunnallinen rakenne edustaa ajassa Jumalan lahjoittavaa rakkautta. Maailma itsessään on synnin seurauksena jatkuvassa hyvän ja pahan taistelussa. Ihminen itsessään etsii omaa hyvänsä. Yhteiskunnan on kuitenkin turvattava kaikkien jäsentensä elämä ja olemassaolo. Tämän pohjalle syntyi kokouksessa ajatus vastuullisesta yhteiskunnasta, josta muotoutui myös koko KMN:n yhteiskuntaeettistä ajattelua strukturoiva periaate.

Amsterdamin kokous näki vastuullisen yhteiskunnan mallin poliittisesti neutraaliksi. Julkilausuma suhtautui kriittisesti niin kapitalismiin kuin kommunisminkin mahdollisuuksina pysyviin muutoksiin. Tässä mielessä muotoutunut doktriini otettiin myönteisesti vastaan, kuten muun muassa Paul Abrecht toteaa. Se oli uusi sosiaalieettinen lähtökohta, jossa kirkkojen voi katsoa perustavan ajattelunsa uskontulkintaansa ja omaan traditioon. Sellaisena vastuullinen yhteiskunta oli vaihtoehto kapitalismille ja kommunismille. Bock korostaa kokouksen näkemystä siitä, että ei ole olemassa sinänsä mitään kristillistä sosiaalista järjestelmää, ja että mitään näistä järjestelmistä ei tulisi myöskään yhdistää Jumalan valtakunta-ajatukseseen. Bock kuitenkin katsoo, että kokouksen ajatuksen mukaan on olemassa sellaisia oikeudenmukaisen yhteiskunnan tulkintoja, joita kristittyjen tulisi kotimaissaan pyrkiä edistämään. Samalla korostuu näkemys siitä, että näin doktriini ja lähestymiskulma yhteiskunnallisiin kysymyksiin voi vaihdella riippuen kulloisenkin alueen tilanteesta.

KMN:n toinen yleiskokous Evanstonissa sijoittui aikaan, jolloin takana oli Korean sota. Edeltäneinä vuosina myös aseteknologian tutkimus- ja kehitystoiminta oli voimistunut. Voimakkaimmin tämä näkyi asevarustelun kiihtymisessä, jota edustivat muun muassa ydinaseilla suoritettavat kokeet. Tästä johtuen juuri ydin- ja atomiaseet nousivat kokouksessa keskustelun polttopisteeseen.

Evanstonin kokouksen taustavaikuttajana on pidetty voimakasta poliittisen idän ja lännen vastakkainasettelua. Esimerkiksi Boyens korostaa kylmän sodan vaikutusta Yhdysvalloissa, jossa lähes noitavainojen tapaan etsittiin anti-amerikkalaisuutta. Tämä ilmapiiri heijastui voimakkaana myös Evanstonin yleiskokoukseen, jossa keskustelut kulminoituivat kommunistisen ja ei-kommunistisen maailman välille. Vastakkainasettelun kärkevyttä kuvaa myös Bock nostaessaan esiin erityisesti Itä-Euroopan edustajiin liittyneet huhut ja epäluulot.

Keskustelu osallistujista ja heidän taustastaan liitti kokouksen valmisteluun selkeän poliittisen ulottuvuuden. Evanstonissa kohtasi kaksi poliittista ideologiaa.

Evanstonin yleiskokouksessa 1954 poliittinen vastakkainasettelu ja erityisesti ydinasekoheet niiden ilmentymänä tulivat ensi kerran selkeänä kokonaisuutena käsitteilyyn. Kokous toi esiin kokeisiin liittyvät vaaratekijät, mutta ei kuitenkaan puhunut kokeiden kieltämisestä. Kokous korosti, että asevarustelu ei voi millään muotoa olla rauhan tae. Aseilla ei voida taata pysyvää rauhaa. Tämän takia on kaikki atomi-, ydin- ja joukkotuhoaseet kiellettävä.

Teologisesti Evanstonin kokous merkitsi muutosta niihin perusteisiin, joilla KMN puhui vastuullisesta yhteiskunnasta. Nyt esille nousi reformoidun teologian korostus. Jumala ei toimi luomakunnassa, eikä se näin voi millään tavalla toimia Jumalan rakkauden turvaajana. Jumala toimii vain seurakunnassaan yksittäisen ihmisielen kautta ja tämän toiminnan tulee Pyhän Hengen vaikutuksesta heijastua myös yhteiskuntaan, jotta se olisi oikeudenmukainen. Usko ja evankeliumin vaikutus tulivat entisen rakenteeseen ja rakkauteen pakottavan miekan sijalle.

New Delhissä vuonna 1961 pidetty KMN:n kolmas yleiskokous yhtyi KMN:n aiempiin kannanottoihin sodan ongelmallisuudesta todetessaan sodan olevan koko ihmiskunnan vihollinen. Kysymys sodasta sai perinteistä aseellista voimankäyttöä laajemman näkökulman, kun käsitteilyyn nousivat uusien itsenäistyvien ja kolonialismin alta vapautuvien valtioiden myötä kysymykset yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden jakautumisesta. Oli kysymys sekä sosiaalisesta että taloudellisesta oikeudenmukaisuudesta. New Delhissä kirkkojen tehtäväksi nähtiin pyrkimys universaalisuuteen myös sosiaalieettisissä kysymyksissä. Kirkkojen tulisi pyrkiä sillonrakentajaksi erilaisten poliittisten ja valtiollisten intressien välille.

Vaikka New Delhin julkilausuma puhui myös sosiaalisten kysymysten ongelmallisuudesta, se nosti esiin ydinkoheet. Näitä kokeita pidettiin sodan valmisteluun liittyvinä toimina, joita ei voitu hyväksyä. Kokonaisuutena New Delhin kokous kritisoi aseteknologian voimakasta kehitystä ja katsoi, että se kääntää yhteiskunnassa huomion väärään suuntaan. Taloudelliset resurssit ohjautuvat ihmisten sijasta ulkoista turvaa luoviin järjestelmiin, jolloin ulkoisen turvallisuuden puolustaminen nousee ihmisen turvallisuuden edelle.

Kokouksen kanta oli että globaalina tavoitteena tulee olla aseistariisunta. New Delhi puhui jopa yksipuolisen aseistariisunnan mahdollisuudesta. Kokous yhtyi edeltäviin yleiskokouksiin todetessaan, että sota on synti Jumalaa vastaan ja hyökkäys luomistyötä kohtaan.

Yhteiskuntaeettisesti merkittävä näkökulmamuuutos oli siis sosiaalisten ongelmien tuominen keskusteluun, kun puhuttiin sodan vaatimista taloudellisista resursseista. Turvallisuus ihmisen kannalta sai uutta ulottuvuutta. Ei puhuttu enää vain sodasta ja sen suoranaista seurauksista, vaan myös taloudellisten vaikutusten heijastumista määrärahojen kohdentuessa sosiaalisen hyvinvoinnin sijasta aseisiin. Kokonaisuudessaan kanta sotaan tiukentui New Delhin kokouksessa.

Teologisesti New Delhin kokouksen painopiste oli Amsterdamin tavoin strukturaalisessa teologiassa. Yhteiskunta turvaa rakenteidensa ja tarvittaessa voiman avulla rauhan ja oikeudenmukaisuuden. Strukturaalisella teologialla tarkoitetaan tässä tutkimuksessa käsitystä,

joka korostaa yhteiskunnan rakenteiden myönteistä merkitystä. Käsitys lähenee luterilaista regimenttioppia ja on kriittinen reformaation ajattelukulkuun.

Keskustelu KMN:n yhteiskuntaeettisestä mallista jatkui koko 1960-luvun alun saaden vaikutteita sekä kolmannen maailman maiden aktivoitumisesta että sosialististen aatteiden noususta. Taustavaikuttajana keskustelulle olivat myös 1960-luvun maailmanpoliittiset tapahtumat kuten vuonna 1964 syttynyt Vietnamin sota sekä yleinen poliittinen polarisaatio kommunistisen ja kapitalistisen ideologian välillä. Voimakkaimman kritiikin KMN:n yhteiskuntaeettinen vastuullisen yhteiskunnan ajatus kohtasi Genevessä 1966 pidetyssä "Kirkko ja yhteiskunta" -konferenssissa. Kritiikin ydin oli se, että koko vastuullisen yhteiskunnan oppi on syntynyt länsimaisessa maailmassa. Kritiikin mukaan vastuullisen yhteiskunnan kannattajat olivat sitoutuneet liiaksi länsimaiseen maailmankuvaan ja poliittisiin tarkoitukseen, mistä osuvana esimerkkinä pidettiin kirkkojen toimintaa edellisten sotien yhteydessä.

Ongelmaksi nähtiin, että vastuullisen yhteiskunnan kannattajat pyrkivät säilyttämään olemassa olevat rakenteet ikään kuin itseisarvoina. Samalla kritiikki esitti, että ajatusta vastuullisesta yhteiskunnasta ei voida soveltaa esimerkiksi kolmannen maailman maihin. Vastuullisen yhteiskunnan ajattelua esitettiin korvattavaksi vallankumousteologialla.

Uuden linjan edustajat halusivat kirkolle aktiivisempaa ja kantaottavampaa roolia. Puhuttiin uuden dynaamisemman doktriinin välttämättömyydestä ja globaalin ajattelun tuomisesta perinteisen länsiorientoituneen rinnalle. Nämä 1960-luvun New Delhin kokouksen jälkeiset tapahtumat heijastuivat tämän tutkimuksen toisen eli Upsalan yleiskokouksesta alkaneen vaiheen kehityksessä.

Yhteenvetona ensimmäisestä jaksosta voidaan todeta, että kirkkojen asennoituminen moderniin sotaan ja varustautumiseen oli varauksellinen ja osin sen kieltäväkin. Vastuullisen yhteiskunnan ajattelun mukaisesti ne puhuivat rauhan ja oikeudenmukaisuuden ensisijaisuudesta ja korostivat doktriinin ideologista sitoutumattomuutta. 1960-luku muutoksineen toi myös kritiikin, jonka tavoitteena oli syrjäyttää vastuullisen yhteiskunnan ajatus vallankumousteologialla. Uuden mallin kannattajille olemassa olevat rakenteet edustivat läntisen teollisuusmaailman epäoikeudenmukaisuutta, ja ne tuli syrjäyttää vaikka sotilaallista voimaa hyväksikäyttäen.

Merkittävä muutos tultaessa 1960-luvulle oli aseteknologian ja yhteiskunnallisen kehityksen sekä sosiaalisen hyvinvoinnin nivoutuminen yhteen.

Upsalan yleiskokouksesta alkanut uusi ajanjakso merkitsi yhtäältä edellä kuvattujen 1960-luvun ja erityisesti Geneven 1966 "Kirkko ja yhteiskunta" -kokouksen haasteen käsittelyä. Suhde sotaan ja sotateknologian kehittelyyn pysyi pitkälle perinteisillä linjoilla. Aseteollisuuden ja -kaupan aktiivisuus ja aseiden leviäminen yhä laajempiin yhteyksiin nähtiin sotaan valmistautumisena eikä sitä voitu hyväksyä. Aseiden leviäminen nähtiin ongelmana myös sikäli, että se on omiaan korostamaan militarististen arvojen merkitystä ja vahvistamaan niiden asemaa valtioiden johdossa. New Delhin tavoin Upsala korosti yhteiskunnan

taloudellisten voimavarojen oikeudenmukaisen suuntaamisen tärkeyttä. Kysymys kulminoitui entistä selkeämmin akselille:” aseet vai sosiaalinen hyvinvointi ja turvallisuus.” Upsala toi yleiskokousta ensimmäisen kerran esille sodan ja väkivallan laajemman näkökulman. Ihminen kohtaa väkivallan myös yhteiskunnassa sosiaalisena ja taloudellisena kysymyksenä, ja tämä on otettava keskustelussa huomioon.

Tässä Upsalan voi nähdä vastanneen Geneven vuoden 1966 kokouksen kritiikille, joka kohdistui vastuullisen yhteiskunnan ajatteluun. Upsalan kokous ei yhtynyt Genevssä esitettyyn kritiikkiin eikä katsonut, että vastuullisen yhteiskunnan ajatus olisi ollut edesauttamassa sitä kehitystä, josta 1960-luvun kritiikissä puhuttiin. Upsalan kokous korosti, että vastuullinen yhteiskunta ei millään tavalla tue status quota itseisarvona. Sen lähtökohta nähtiin myös muuttuneessa maailmantilanteessa eläväksi ja oikeudenmukaisuutta turvaavaksi. Jos yhteiskunnallinen rakenne ei turvaa ihmisten elämää, on haettava muutosta. Ensisijaisesti muutoksen on kuitenkin oltava rauhanomainen, ja siihen on pyrittävä keskinäistä luottamusta kehittämällä. Kokouksen linjaus oli, että vastuullinen yhteiskunta mallina on edelleen toimivin. Keskustelun vaikutuksesta vastuullisen yhteiskunnan sisältöä haluttiin kuitenkin avata, ja sitä kuvaamaan nousivat käsitteet oikeudenmukaisuus ja tasa-arvoisuus.

Muutos suhteessa Kirkkojen maailmanneuvoston kahteen ensimmäiseen vuosikymmeneen oli tapahtunut. Yhteiskunnallinen ajattelu ja keskustelu oli tullut voimakkaammin uuden hakemista korostavaksi. Näin vastakkainasettelu uuden ajattelun syntymisen ja vanhan, vastuullisen yhteiskunnan konseptin osalta jäi elämään. Tämä kehitys keskustelun sisällössä tuli esiin, kun KMN:n yleiskokous pidettiin Nairobissa 1975. Militaristinen kehitys erityisesti kolmannen maailman maissa oli voimistunut ja näin esiin nousivat samat taloudellista ja sosiaalista oikeudenmukaisuutta korostaneet kysymykset kuin jo Upsalassa.

Koko Nairobin raportin yksi keskeisin sisältö oli huoli militarismin kasvusta maailmassa. Ajatusta rauhasta pelon tasapainon seurauksena pidettiin kokouksessa mahdottomana. Sen nähtiin vain johtavan entisestään kasvavaan varustelukierteeseen. Koko ongelmakenttä miellettiin monitahoiseksi ja todettiin, että muun muassa teollisuusmaiden kehitys on monilta osin sitoutunut aseteknologian kehitykseen ja aseteollisuuden jatkuvaan kasvuun ja kehittymiseen. Tämän kokous näki myös entisestään vääristävän yhteiskunnan tasapainoista toimintaa. Nairobissa keskustelun painopiste siirtyi entistä voimakkaammin tarkastelemaan väkivallan yhteiskunnallisia ulottuvuuksia. Lähtökohtana tuli olla inhimillinen kehitys, jota tuli tarkastella ihmisoikeuksien, rodun, uskonnollisen tai etnisen taustan ja sukupuolen näkökulmista sekä taloudellisen vallan jakautumisen kautta.

Kristityille antamassaan vetoomuksessa Nairobin yleiskokous kehottaa ottamaan yksiselitteisen kielteisen kannan aseisiin rauhan ja turvallisuuden ylläpitäjänä. Kehotuksesta oli luettavissa ajatus siitä, että kristittyjen olisi toimittava esimerkinomaisesti ja näin osoitettava olevansa valmiita elämään ilman aseiden luomaa rauhaa. Käsmann toteaa, että vaikka Nairobiin tultaessa oli vallalla Genevestä 1966 alkanut vallankumouksellinen henki, Nairobin

kokouksen osanottajat olivat valmiita kulkemaan kohti yhteiskuntaa, jonka turvallisuus ei perustu aseiden voimaan.

Kokous teki myös esityksen siitä, että KMN:n keskuskomitean olisi pyrittävä aktiivisesti vaikuttamaan aserajoituksia käsittelevän kokouksen pitämiseen mahdollisimman pian. Nairobin kokous ei tyytynyt vain esittämään vaatimusta kokouksen pitämiseksi. Se esitti myös näkemyksensä kokouksen sisällöksi. Tähän kuului muun muassa vaatimus sellaisten yhteiskunnallisten toiminnan muotojen luomisesta, jotka ehkäisivät militarismin kasvua maailmassa, sekä teologisesta pohdinnasta sodan ja rauhan kysymyksessä.

Teologisesti Nairobi merkitsi vastuullisen yhteiskunnan ajatuksen syrjäytymistä. Laajentunut maailma tarvitsi kokouksen mukaan laajemmin hyväksyttävissä olevan yhteiskuntaeettisen mallin. Vastuullisuus sinänsä jäi edelleen kantavaksi näkökulmaksi, mutta vanha malli ja nimi haluttiin hylätä, koska niiden katsottiin olevan liiaksi läntisen teollisuusmaailman lähtökohtiin sitoutuvia.

Uuden ajattelun perustaksi muotoutui malli, jota määriteltiin käsitteillä "oikeudenmukainen, osallistuva sekä kestävä kehityksen yhteiskunta", (JPSS, just, participatory and sustainable society). Itse JPSS-mallista ei itsestään ole löydettävissä mitään selkeää teologista linjaa, vaan se edustaa niitä näkökulmia, joita pidettiin keskustelun ja yhteiskuntaeettisen ajattelun kannalta olennaisina.

Yhteenvetona Upsalasta alkaneesta yleiskokouskaudesta voidaan todeta yhtäältä Kirkkojen maailmanneuvoston yhteiskuntaeettiseen ajatteluun liittyvään kritiikkiin paneutuminen, ja toisaalta kolmannen maailman maitten mukaantulon luomat uudet näkökulmat. Vaikka paine vastuullisen yhteiskunnan doktriinin syrjäyttämiseksi oli ilmeinen, ei Upsalan kokous kuitenkaan vielä ollut valmis hylkäämään sitä. Upsalan ratkaisu oli määritellä vastuullista yhteiskuntaa laajemmin.

Militarismin kasvua erityisesti kolmannen maailman maissa sekä aseellisuuden ja -kaupan vaikutuksen leviämistä ja sen sosiaalisia vaikutuksia ei KMN:n ajattelussa katsottu voitavan ehkäistä vallankumouksen teologian tuomin ajatuksin. Muuttunut maailmantilanne ja laajentunut KMN edellytti kuitenkin perinteisen yhteiskuntaeettisen ajattelun uudelleen arvioimista. Nairobin kokous muodostui vedenjakajaksi. Vastuullinen yhteiskunta sai väistyä ja tilalle tuli JPSS-ajattelu. Muuttunut maailma tarvitsi uudenlaisen lähtökohdan.

Tutkimuksen kolmas ajanjakso liittyy Vancouverissa vuonna 1983 pidettyyn kuudenteen yleiskokoukseen ja sitä edeltäneiden vuosien muutoksiin. Suhteessa sotaan kokous pitäytyi niissä linjauksissa, jotka olivat olleet jo aiemmin vallalla. Kullakin valtiolla on oikeus puolustaa olemassaoloaan ja ylläpitää siihen tarvittavaa asearsenaalia. Aseelliseen voimaan perustuva maailmanhallinta ei voi olla kirkkojen hyväksymä. Vancouver korosti edeltäneiden yleiskokousten tavoin sitä, että sotaa ja väkivaltaa on tarkasteltava kokonaisvaltaisesti ihmisyttä uhkaavana kysymyksenä. Tähän ajatteluun kokous liitti kysymyksen militarismin ja militaristisen arvomaailman voimistumisesta. Kokouksen mukaan militarismi ei voi olla tulevaisuuden lähtökohta. Toinen keskeinen näkökohta oli, että kansallisesta turvallisuudesta

ei voi puhua, jos se ei pidä sisällään myös valtion ulkoisen turvallisuuden rinnalla myös ihmisten turvallisuutta (people's security).

Teologisesti Vancouverin kokous oli perinteisen regimenttejä korostavan strukturaalisen teologian ja evankeliumin ymmärtämistä korostavan reformoidun teologian erilaisten näkökulmien kohtaamispaikka. Toimiiko Jumala yhteiskunnassa sen rakenteitten ja ihmisten kautta vain seurakunnassa muuttaen ihmissydäntä, joka on kaiken yhteiskunnallisen muutoksen ydin?

Vancouverin yleiskokouksessa uutena tarkastelukulmana yhteiskunnan kehitykseen ja eettisiin ratkaisuihin tuotiin malli, joka muotoutui ORLE-prosessiksi (oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys). Olennaista uudessa prosessiajattelussa oli, että se merkitsi haastetta KMN:n koko aiemmalle yhteiskuntaeettiselle perustalle. Osin se liittyi siihen keskusteluun, jota Nairobissa oli käyty JPSS-mallin yhteydessä.

Vancouverin ajattelussa yhteiskunnallisen muutoksen ydin on ihminen, joka Pyhän Hengen voimasta saa uuden elämän mallin. Tämä muutos, joka Pyhä Hengen kautta muuttaa myös yhteiskuntaa oikeudenmukaiseksi, on tie todelliseen muutokseen. Uuden ajattelun myötä Vancouver kutsui kirkot, pienryhmät ja yksittäiset kristityt liittoon, jossa he sitoutuvat prosessiin kohti uutta.

Tässä ajattelussa on selkeä reformoidun teologian lähtökohta. Yhteiskunta ei ole Jumalan toiminnan alue. Jumala ei toimi luomakunnassa eikä sen rakenteissa, joten ne eivät voi mitenkään toimia Jumalan työn välikappaleina. Jumalan toiminta tapahtuu ihmissielussa ja muutos lähtee vain siitä muutoksesta.

Toinen prosessiivisen ajattelun taustalla vaikuttava näkökulma on vapautuksen teologia ja sen korostus alhaalta nousevan raamatullisen tulkinnan merkityksestä. Prosessiivisuuden taustalta on löydettävissä myös yhteiskunnalliseen tai poliittiseen rakenteeseen liittyviä näkökulmia. Ei siis ollut kyse vain teologisesta linjaerosta. Jo pitkään jatkunut rikkaan pohjoisen ja köyhän etelän välinen keskustelu sai laajemman tuen myös yhteiskunnallisesta kontekstista.

Esimerkiksi Duchrow ja Liedke korostavat JPIC-prosessin syntyyn liittyvinä seikkoina yhteiskunnallisten rakenteitten, taloudellisen vallan ja voimankäytön epäoikeudenmukaisuutta. Erityisen ongelman he näkevät niin sanotussa länsimaisessa ajattelussa, joka suosi vapaata taloutta, ja jossa voimankäyttö keskittyi harvoille. Samanlaisen ajattelun kuvaa Boyens olleen vallitsevana myös sosialististen maitten kirkkojen valmistautumisessa yleiskokoukseen.

Uudessa ORLE-mallissa olemassaolevilla instituutioilla tai rakenteilla ei ollut samanlaista statusta kuin KMN:n linjauksissa aiemmin. Vancouverissa uuden mallin edustajat asettivat vastakohtiksi strukturaalisuuden ja prosessiivisuuden. Heille edellinen edustaa historiaan kuuluvaa staattisuutta, jälkimmäinen dynaamisuutta ja tulevaisuutta.

Prosessin puolestapuhujien mukaan uudessa ajattelussa ei ollut kysymys vain yksittäisistä asioista, kuten oikeudenmukaisuudesta ja rauhasta, vaan kokonaisuudesta, jossa niin

oikeudenmukaisuus, rauha kuin luomakunnan eheyskin ovat sidoksissa toisiinsa. Vancouverin linjaus merkitsi sitä, että olennaista eivät ole ohjelmat ja solidaarisuuden osoittaminen, vaan kysymys liittyy uskon tunnustamiseen. Tässä kirkon on osoitettava riippumattomuuttaan ja uskoaan, kärsittävä ihmisten kanssa riippumatta poliittisista seurauksista. Uskon tunnustaminen on sitoutumista valintoihin ja toimintoihin. Usko ilmentyy näin yksittäisissä ratkaisuisa. Tätä uskon sitouttavaa ajattelua on pidetty monella tavoin ongelmallisena ekumeenisen yhteyden kannalta.

Yhteenvetona kolmannesta ajanjaksosta eli Vancouverin yleiskokouksesta voidaan nostaa esiin uuden yhteiskuntaeettisen ajattelun syntyminen. Vancouverissa reformoidun teologian ajatusmaailma muotoutui KMN:n yhteiskuntaeettistä ajattelua ohjaavaksi ORLE-malliksi. Osavaikuttajana malliin voidaan pitää myös vapautuksen teologian sanomaa.

Uusi prosessiivinen ajattelu korosti laajan, kaikille osallistumis- ja vaikuttamismahdollisuuden luovan tapahtumaorientoituvan ajattelun ensisijaisuutta. Kirkon kannalta merkittävänä on pidettävä sitä, että prosessiivisuus avasi keskusteluyhteyden siten, että se samalla sijoitti kirkon yhdeksi toimijaksi muiden rinnalle. Kirkolla ei ole mitään erillisasemaa eikä sen dogmalla ole muita sitovaa merkitystä. Näkökulma sotaan ja väkivaltaan määrittyi Vancouverissa valitun ORLE-mallin myötä korostamalla ihmislähtöistä maailmaa. Kansallinen turvallisuus ei voi ohittaa ihmisen turvallisuutta.

Yhtenä erilliskeskusteluna koko tutkimuksen aikajaksolla oli aina välillä esiin noussut kysymys oikeudesta kieltäytyä aseellisesta palveluksesta. Kysymys herätti voimakkaitakin tunteita. Kieltäytymisen mahdollisuutta vastustavien tahojen erityinen näkemys perustui ajatukseen vastuullisuudesta yhteiskunnallisen järjestyksen ja rauhan ylläpitäjänä. Vastuullisuus kuuluu kaikille. Yhteiskunnassa ei voi olla vapaamatkustajia.

Myös tässä asiassa syntyi kompromissi, jossa jäi tilaa niin aseista kieltäytymiseen kuin niiden kantamiseenkin. Hallitsevana näkemyksenä voidaan pitää kantaa, että kristityn ensisijainen tehtävä on tarvittaessa puolustaa maataan myös asein. Näkemystä tukee se, että keskustelun lähtökohtana oli kristittyjen oikeus kieltäytyä asepalveluksesta, ei kristityn oikeus tarttua aseeseen.

Kantavana näkemyksenä maailmanneuvoston kannanotoissa koko tutkimusjakson ajan oli sodan ensisijaisuuden tuomitseminen. Vaikka ajatusta oikeutetusta sodasta ei missään lopullisesti hylätty kirkon ajatteluun kuulumattomana, nykymuotoinen sota katsottiin kuitenkin mahdottomaksi. Monissa kannanotoissa korostui sodankäynnissä tapahtunut muutos. Nykyaikaisen sodan tuho ja hävitys katsottiin niin suhteettomiksi mahdolliseen hyötyyn nähden, että jo se tekee sodan mahdottomaksi. Tutkimusjakson loppuosa merkitsi myös sota-käsitteen laajentamista väkivalta-käsitteiksi. Tarkastelukulmaksi nousi perinteisen sodan rinnalla yhteiskunnallinen elämä ja ihmisen kokema fyysinen, henkinen ja aineellinen väkivalta.

Tämän näkemyksen pohjalta kansojen toiminnan toivottiin kehittyvän suuntaan, jossa neuvottelut ja keskinäinen luottamus rakentavat yhteiskuntarauhaa. Vasta viimeisenä

mahdollisuutena on aseellinen voimankäyttö, mutta sekin on sallittu vain rauhan ja oman olemassaolon turvaamiseksi. Oman elinpiirin laajentaminen tai vaikutusvallan kasvattaminen asevoimin sai kielteisen kannan.

Julkilausumissa korostettiin myös kirkkojen objektiivisuuden ja sitoutumattomuuden ensisijaisuutta. Yhteisesti hyväksyttiin se, että kirkot eivät saa millään muotoa antaa itseään poliittisen toiminnan välineeksi. Läpi tutkimusjakson kirkot haluttiin nähdä osana universaalia yhteisöä. Olemuksensa kautta ne voivat toimia sillanrakentajana yli erilaisten poliittisten raja-aitojen. Tämä periaate jäi silti ongelmalliseksi läpi koko tutkimusjakson. Korostetuimmin se tuli esiin Amsterdamin yleiskokouksessa sodan syistä käydyssä keskustelussa. Kyseinen keskustelu oli voimakkaasti maailmanpoliittisen blokiajattelun sävyttämää, ja käytetyissä puheenvuoroissa kirkot nähtiin poliittisia vastakkainasetteluja tukevana instituutioina. Lisäksi 60-luku vei perinteisen itä-länsi-ajattelun myös uudelle akselille jossa vastakkain olivat hyvinvoiva pohjoinen ja kehittyvä etelä. Nämä ristiriitaiset näkökulmat heijastuivat julkilausumiin.

KMN:n tie on kulkenut Amsterdamin kristillisestä viitekehyksestä lähtevästä keskustelijasta useiden taitekohtien kautta Vancouverin prosessiiviseen ajatteluun, jossa muun muassa kirkon asema suhteellistuu. Ilmaan jää useita kysymyksiä. Mitä prosessiivisuus ja kirkon aseman hiipuminen merkitsee keskustelun tulevaisuudelle? Mikä on kirkon asema ja sen suhde yhteiskuntaan? Mikä on regimenttiopin tulevaisuus? Merkitseekö mahdollinen muutos sosiaalieettisen ajattelun perusteissa myös uutta tulkintaa kirkkokäsityksessä? Onko struktuuri kirkolle voima vai rasite?

Myöhemmän tutkimuksen tehtäväksi jää näiden kysymysten ja niiden herättämän keskustelun vaikutusten analysointi KMN:n puitteissa. Tämän tutkimuksen aikajakson jälkeinen aika merkitsi jopa KMN:n sisäistä kriisiä. Puhuttiin eroamisista ja talouden ongelmista. Nämä seikat eivät enää kuulu tämän tutkimuksen kysymyksenasettelun piiriin.

10. Lyhenteet

CCIA	Commission of Churches on International Affairs
CPC	Christian Peace Conference
ER	Ecumenical Review
JPIC	Justice, Peace and Integrity of Creation
JPSS	just, participatory and sustainable society
KMN	Kirkkojen maailmanneuvosto
LML	Luterilainen maailmanliitto
NATO	North Atlantic Treaty Organisation
ORLE	Oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys
PCR	Programme to Combat Racism
SALT	Strategic Arms Limitation Talks
SIPRI	Stockholm International Peace Research Institute
TA	Teologinen aikakauskirja
WEU	Western European Union
YK	Yhdistyneet kansakunnat

11. Lähteet ja kirjallisuus

I Primaarilähteet

Amsterdam 1948 The First Assembly of the World Council of Churches. The official Report. Ed. by Visser 't Hooft, W.A. (ed). London: SCM Press Ltd.

Evanston Speaks 1954

Reports from the Second Assembly of the World Council of Churches. Geneva: WCC.

Evanston 1954 The Evanston Report. The second Assembly of the World Council of Churches 1954. Ed. by Visser 't Hooft, W.A. 1955. London: SCM Press Ltd.

New Delhi 1961 The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches 1961. 1962. London: SCM Press Ltd.

Uppsala 1968 The Uppsala Report 1968. Official report of the fourth Assembly of the World Council of Churches Uppsala July 4-20 1968. Ed. by Goodall, Norman 1968. Geneva: WCC.

Nairobi 1975 Breaking barriers, Nairobi 1975: the official re-port of the fifth Assembly of the World Council of Churches. Nairobi, 23 November - 10 December 1975. Ed. by Paton, David M. Geneva: SPCK.

Vancouver 1983 Gathered for Life. Official Report, VI Assembly, World Council of Churches. Vancouver, Canada, 24 July - 10 August 1983. Ed. by Gill, David 1983. Geneva: WCC Publications.

II Sekundaarilähteet

Painetut lähteet

Toronto 1950

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Committee. Toronto July 9-15, 1950. Geneva 1950: WCC.

Statement 1950

Central Committee. Statement concerning the theme of the second assembly of the World Council of Churches. ER 1/ 1950.

Davos 1955

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Eighth Meeting of the Central Committee. Davos, Switzerland August 2-8, 1955. Geneva 1955: WCC.

Galyatető 1956

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Ninth Meeting of the Central Committee. Galyatető, Hungary, July 28 - August 5, 1956. Geneva 1956: WCC.

New Haven 1957

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Tenth Meeting of the Central Committee. New Haven, Conn., USA, July 30 - August 7, 1957. Geneva 1957: WCC.

Nyborg 1958

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Eleventh Meeting of the Central Committee. Nyborg Strand, Denmark August 21-29, 1958. Geneva 1958: WCC.

Paris 1962

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Sixteenth Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches. Paris, France, August 7-16, 1962. Geneva 1962: WCC.

Rochester 1963

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Seventeenth Meeting of the Central Committee. Rochester, New York, U.S.A., August 26 - September 2, 1963. Geneva 1963: WCC.

Enugu 1965

World Council of Churches, Central Committee of the World Council of Churches. Minutes and Reports of the Eighteenth Meeting. Enugu, Eastern Nigeria, Africa, January 12th to 21st, 1965. Geneva 1965: WCC.

Geneve 1966

World Council of Churches, Central Committee of the World Council of Churches. Minutes of Nineteenth Meeting. Geneva February 8th to 17th, 1966. Geneva 1966: WCC.

Heraklion 1967

World Council of Churches, Central Committee of the World Council of Churches. Minutes and Reports of the Twentieth Meeting. Heraklion, Crete, Greece. August 15th - 26th, 1967. Geneva 1967: WCC.

Geneve 1969

World Council of Churches, Central Committee of the World Council of Churches. Minutes and Reports of the Twenty-Third Meeting. Canterbury, Great Britain. August 12th - 22nd 1969. Geneva 1969: WCC.

Canterbury 1969 World Council of Churches, Central Committee of the World Council of Churches. Minutes and Reports of the Twenty-Third Meeting. Canterbury, Great Britain. August 12th - 22nd 1969. Geneva 1969: WCC.

Addis Abeba 1971

World Council of Churches, Central Committee of the World Council of Churches. Minutes and Reports of the Twenty-Fourth Meeting. Addis Ababa, Ethiopia. January 10th - 21st 1971. Geneva 1971: WCC.

Utrecht 1972

World Council of Churches, Central Committee. Minutes and Reports of the Twenty-Fifth Meeting. Utrecht, Netherlands, August 12th - 23rd 1972. Geneva 1972: WCC.

Geneve 1973a

World Council of Churches, Central Committee. Minutes and Reports of the Twenty-Sixth Meeting. Geneva, Switzerland. 22-29 August 1973. Geneva 1973: WCC.

Geneve 1973b

Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice. A statement commended by the Central Committee of the World Council of Churches. Geneva 1973: WCC.

Geneve 1976

World Council of Churches, Central Committee. Minutes of the Twenty-Ninth Meeting. Geneva, Switzerland. 10-18 August 1976. Geneva 1976: WCC.

Geneve 1977

World Council of Churches, Central Committee. Minutes of the Thirtieth Meeting. Geneva, Switzerland. 28 July - 6 August 1977. Geneva 1977: WCC.

Geneve 1978a

CCIA background information 1978/2. Geneva 1978: WCC.

Geneve 1978b

CCIA background information 1978/4. Geneva 1978: WCC.

Kingston 1979

World Council of Churches, Central Committee. Minutes of the Thirty-first Meeting. Kingston Jamaica 1-11 January 1979. Geneva 1979: WCC.

Geneve 2000a

www.wcc-coe.org/wcc/who/selvice-e.html

Geneve 2000b

www.wcc-coe.org/wcc/who/cuv-e.html

Painamaton lähde

Rolle 1951

Christian stand for peace. Commission of the Churches on International affairs. Rolle Switzerland.

III Kirjallisuus

Abraham, K. C.

2002 Liberation. -Dictionary of the ecumenical movement. Ed. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb. Geneva: WCC Publications.

Abrecht, Paul

1953 Social questions - the Responsible society in a world perspective. ER 1.

1961 The churches and rapid social change. New York: Doubleday & Company, Inc.

1966 The Development of Ecumenical Social Ethics. - Christian social ethics in a changing world: an ecumenical theological inquiry. Bennett John C. (ed). New York, NY: Association Press.

1970 The Development of Ecumenical Social Thought and Action. - The ecumenical advance. A history of the ecumenical movement, Volume 2:1948-1968. Fey, Harold E. (ed.). London: S.P.C.K.

1980 Faith and science in an unjust world: report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, USA, 12-24 July 1979. Volume 2: Reports and Recommendations. Geneva. WCC.

1991 The Predicament of Christian Social Thought after the Cold War. ER 3.

Alaja, Osmo

1944. Piirteitä Tertullianuksen pyhityskäsityksestä. Helsinki: Oy Sitomo Ab.

Apunen, Osmo

1998 Murrosaikojen maailmanpolitiikka. Tampere: Tampereen yliopisto. Studia politica Tamperensis: 3.

The arms trade today

1993 Arms transfers and proliferation: a CCIA consultation, January 1993. Geneva.

Asheim, Ivar (ed)

1970 Christ and humanity. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Augsburgin tunnustus
1980 Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy.

Bainton, Roland H.
1960 Christian attitudes toward war and peace: a Historical survey and critical reevaluation. London.

Bates, M. Searle
1945 Religious liberty: an inquiry. New York: Harper and Brothers.

Bennett, John C.
1985 The Geneva Conference of 1966 as a Climatic event. Er 1.

Bennett John C. and Abrecht Paul
2002 Cold war. -Dictionary of the ecumenical movement. Ed. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb. Geneva: WCC Publications.

Bent, Ans J. van der
1981 Major studies and themes in the ecumenical movement. Geneva: WCC Publications.

1986 Christian Response in a World of Crisis: a brief history of the WCC's Commission of the Churches on International Affairs. Geneva: WCC Publications.

1995 Commitment to God's world: a concise critical survey of ecumenical social thought. Geneva: WCC Publications.

Besier, Gerhard, Boyens, Armin und Lindeman Gerhard
1999 Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung: Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945-1990). Berlin: Duncker & Humblot.

Biggar, Nigel
2000 Etiikka. - Modernin teologian ensyklopedia. Alister E. McGrath (toim.).Helsinki. Kirjapaja.

Blake, Eugene Carson

1970 Uppsala and Afterwards. -The ecumenical advance. A history of the ecumenical movement, Volume 2:1948-1968. Fey, Harold E. (ed.). London: S.P.C.K.

Bock, Paul

1974 In search of a responsible world society: the social teaching of the World Council of Churches. Philadelphia: Westminster Press.

Ett brev från biskoparna i fredsfrågan

1984 Biskopsmötet i Uppsala. Uppsala: Verbum.

Cadoux, John C.

1919 The early christian attitude to war: a contribution to the history of christian ethics. London: Headley Bros. Publishers, LTD:

Christensen, Torben - Göransson Sven

1974 Kirkkohistoria 1-2. Tapiola: Oy Gaudeamus Ab.

Cleve, Fredric

1973 Det rättfärdiga kriget i kristen belysning: en studie i Paul Ramseys etiska tänkande. Åbo: Församlingsförbundet.

Duchrow, Ulrich and Liedke, Gerhard

1987 Shalom: biblical perspectives on creation, justice and peace. Geneva: WCC Publications.

Duff, Edward

1956 The social thought of the World Council of Churches. London: Longmans, Green and Co. LTD.

1971 The Common Christian Concern. - Technology and social justice: an International Symposium on the Social and Economic Teaching of the World Council of Churches from Geneva 1966 to Uppsala 1968. Preston Ronald H (ed.).London: SCM Press LTD.

Dulles, John Foster

2004 [Http://en.wikipedia.org/wiki/John_Foster_Dulles](http://en.wikipedia.org/wiki/John_Foster_Dulles).

- Durland, William R.
1975 *No king but Caesar?* Scottdale, Pennsylvania: Herald Press.
- Durnbough, Donald F.
1978 *On earth peace*. New York.
- Edwards David L.
1970 *Signs of Radicalism in the Ecumenical Movement*. -
The ecumenical advance. A history of the ecumenical movement, Volume 2:1948-1968.
Fey, Harold E. (ed.). London: S.P.C.K.
- Ellingsen, Mark
1993 *The Cutting Edge: how churches speak on social issues*. Grand Rapids, MI:
Eerdmans.
- Ellul, Jacques
1970 *Violence: reflections from a Christian perspective*. London: SCM Press.
- Elshtam, Jean Bethke
1992 *Just war theory*. Oxford.
- Escobar, Samuel
2000 *Vapautuksen teologia. - Modernin teologian ensyklopedia*. Alister E. McGrath
(toim.).Helsinki. Kirjapaja.
- Ferguson, Everett, ed.
1990 *Encyclopedia of early Christianity*. New York, NY: Garland.
- Gerholm Tor Ragnar, Magnusson Sigvard
1972 *Ajatus, aate ja yhteiskunta: länsimaisten aatteiden ja tieteitten, poliittisten ja
yhteiskunnallisten järjestelmien vuorovaikutus antiikista nykyaikaan*. Helsinki: WSOY.
- Grenholm, Carl-Henric
1973 *Christian social ethics in a revolutionary age: an analysis of the social ethics of John
C. Bennet, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull*. Acta Universitatis Upsaliensis.
- 2002 *Responsible society. - Dictionary of the ecumenical movement*. Ed. Nicholas Lossky,
José Míguez Bonino, John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb.
Geneva: WCC Publications.

de Gruchy, Steve

2001 Theology and development programme.

[<http://www.hs.unp.ac.za/theology/article05.htm>]

Haikola, Lauri

1981 Usus legis. Helsinki: Luther-Agricolaseura.

von Harnack, Adolf

1963 Militia Christi: die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hauerwas, Stanley

1983 The Peaceable Kingdom: a primer in Christian ethics. London: SCM Press.

Heinonen, Reijo

1985 Kirkot kolmannessa valtakunnassa. TA 2.

1988 Barmenin teologisen julistuksen synty. TA 1

Hittinger Russel

2000 Luonnnonoikeus. - Modernin teologian ensyklopedia. Alister E. McGrath (toim.). Helsinki. Kirjapaja.

Hjelm, Norman A.

2004 Evanston after fifty years.

[<http://www.wfn.org/2004/09/msg00137.html>.]

Holmqvist, Hjalmar

1928 Kirkkohistoria I-III. Porvoo: WSOY.

Holsti, Kalevi J.

1991 Peace and war: armed conflicts and international order 1648-1989. Cambridge University Press.

Howell, Leon

1982 Acting in faith: the World Council of Churches since 1975. Geneva: WCC Publications.

Huber, Wolfgang

1978 Militarism - Some theological perspectives. ER 2.

1980 Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. München: Kaiser.

Hudson, Darril

1966 The ecumenical movement in world affairs. London: Weidenfeld and Nicholson.

1977 The World Council of Churches in international affairs. Leighton Buzzard: Faith Press.

Huovinen, Eero

1999a Ei on kyllä: Karl Berthin filosofisteologinen lähtökohta. Helsinki: Kirjapaja.

1999b Kristillisiä lähestymistapoja yhteiskuntaelämään Euroopassa.

[[Http://www.evl.fi./tkli/helsinki/eheurksu/html.](http://www.evl.fi./tkli/helsinki/eheurksu/html.)]

Itty C.I.

2002 Just, participatory and sustainable society. -

Dictionary of the ecumenical movement. Ed. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb. Geneva: WCC Publications.

Johnson, James Turner

1981 Just war tradition and the restraint of war: a moral and historical inquiry. Princeton University Press.

1987 The quest for peace: three moral traditions in western cultural history. Princeton University Press.

2000 Oikeutettu sota.

Modernin teologian ensyklopedia. Alister E. McGrath (toim.). Helsinki. Kirjapaja.

Juva, Mikko

1969 Vallankumouksen teologia ja väkivallan käyttö. TA 3.

Kelsay, John and Johnson, James Turner (ed)

1988 Just war and jihad: historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions. New York, NY: Greenwood Press.

Kirjavainen, Heikki

1996 Moraali, motivaatio ja yhteiskunta: johdatus eräisiin motivaatioteoreettisen sosiaalietiikan keskeisiin ongelmiin. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Kondziela, Joachim

1987 Catholic perspectives on life in peace. Bulletin of Peace Proposals. Vol. 18, No. 3, 1987.

Koshy, Ninan and Schotte, Jan P.

1982 Peace and disarmament. Geneva: WCC Publications.

Koshy, Ninan

1994 Churches in the world of nations: international politics and the mission and ministry of the church. Geneva: WCC Publications.

Koskinen, Lennart

2000 Kannattaako etiikka? Helsinki: Like.

Käkönen, Jyrki

1995 Konfliktit, turvallisuus ja ympäristö: modernisaation kriisi. Jyväskylä: Atena.

Kärkkäinen, Pekka (toim.)

2002 Johdatus Lutherin teologiaan. Helsinki: Kirjapaja.

Kässmann, Margot

1998 Overcoming violence: the challenge to the churches in all places. Geneva: WCC Publications.

Latvus, Kari

2002 Arjen teologia: johdatus kontekstuaaliseen raamatuntulkintaan. Helsinki: Kirjapaja.

Lazareth, William H.

1966 Luther's "Two Kingdoms". - Christian social ethics in a changing world: an ecumenical theological inquiry. Bennett John C. (ed.). New York, NY: Association Press.

Laulaja, Jorma Oikeutettu sota.

2004 Ihmisestä on kysymys: arvot väkivallan maailmassa. Niskanen Hannu ja Ahonen Seppo (toim.).Helsinki: Kirjapaja.

Lehtonen, Risto

1998 Story of a storm: the ecumenical student movement in the turmoil of revolution, 1968 to 1973. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans.

Lindqvist, Martti

1974 Valta ja väkivalta. Vartija 3.

Lochman J. M.

1966 The Service of the Church in a Socialist Society. - Christian social ethics in a changing world: an ecumenical theological inquiry. Bennett John C. (ed.).New York, NY: Association Press.

Lorenz, Eckehart (Hrsg)

1983 Kirchen für den Frieden: internationale lutherische Beiträge zur Friedensethik. Stuttgart: Kohlhammer.

Luther, Martti

1959 Martti Luther, Valitut teokset I-III. Pinomaa, Lennart (toim.). Porvoo: WSOY. Mannermaa, Tuomo

1980 Kontrapunkteja: teologisia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

1982 Ekumeniikka ja kultainen sääntö. TA 4.

1994 Uskonto olkoon uskontoa. TA.

Martikainen,Eeva

1984 Regimenttioppi Lutherin ajattelussa ja sen myöhempi tulkinta. TA 3.

1985 Doctrina evangelii: luterilainen opinkäsitys ja sen tulkinta. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Martikainen, Jouko

1970 Kirkkojen rauhantyon teologinen perusta. TA 5.

Mudge, Lewis S.

1988 The church as moral community: ecclesiology and ethics in ecumenical debate.

Geneva: WCC Publications.

Murtorinne, Eino

1972 Risti hakaristin varjossa: Saksan ja Pohjoismaiden kirkkojen suhteet Kolmannen valtakunnan aikana 1933-1940. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

1973 Kansallissosialistien kirkkopoliittikka Saksassa 1933. TA 1.

1981 Pohjolan kirkot toisessa maailmansodassa. TA 6.

Niinivaara, Erkki

1948 Kirkon riippumattomuudesta. Vartija 4/1948.

Niiranen Pekka

2000 Kekkonen ja kirkko: tasavallan presidentti Urho Kekkonen ja Suomen evankelisluterilaisen kirkon suhteet vuosina 1956-1981. Helsinki: Kirjapaja.

Nikolainen, Aimo T., Janhonen, Anneli, Cantell, Risto (toim.)

1976. Rajaitoja murtamassa: Nairobi 1975: Kirkkojen maailmanneuvoston 23.11.-10.12.1976 Nairobissa Keniassa pidetyn viidennen yleiskokouksen asiakirjoja. Helsinki: Kirjaneliö.

Niles, D. Preman

2002 Justice, peace and the integrity of Creation.

-Dictionary of the ecumenical movement. Ed. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb. Geneva: WCC Publications.

Nolde Frederick O.

1970 Ecumenical Action in International Affairs. -The ecumenical advance. A history of the ecumenical movement, Volume 2:1948-1968. Fey, Harold E. (ed.). London: S.P.C.K.

O'Connor, D.J.

1969 Tuomas Akvinolainen ja luonnollinen moraalilaki. Helsinki: Kirjapaja.

O'Donovan Oliver

2000 Sota ja rauha. Modernin teologian ensyklopedia. Alister E. McGrath (toim.).Helsinki. Kirjapaja.

Parmar, Samuel L

1971 Reflections of a Lay Economist from a Developing Country. - Technology and social justice: an International Symposium on the Social and Economic Teaching of the World Council of Churches from Geneva 1966 to Uppsala 1968. Preston Ronald H (ed.).London: SCM Press LTD.

For peace and co-operation among nations.

1969 Conference of representatives of all religious faiths in the USSR. Zagorsk.

Pirinen, Kauko Kirkkojen rauhankaipuu uudella ajalla.

1970 Rauhanajatus historiassa. Suolahti, Jaakko, Vehviläinen, Olli, Järvinen,Markku (toim.)Porvoo: WSOY.

Preston, Ronald H.

1983 Church and Society in the Late Twentieth Century: The Economic and Political Task. London: SCM Press LTD.

2000 Jumalan valtakunta poliittisessa ja sosiaalisessa teologiassa. - Modernin teologian ensyklopedia. Alister E. McGrath (toim.).Helsinki. Kirjapaja.

Pöhlmann, Horst Georg

1974 Dogmatiikan pääkohdat. Helsinki: Kirjaneliö.

Ramsey,Paul

1961 War and the Christian conscience: from Augustine to Martin Luther King Jr. Durham.

1968 The just war: force and political responsibility. New York, NY: Schribner´s Sons.

Rauha, kehitys ja ihmisoikeudet.

1982 Suomen ev.lut. kirkon kansainvälisen vastuun toimintalinjat. Piispainkokouksen 10.2.1982 hyväksymät suositukset. Mikkeli: Länsi-Savo Oy.

Raunio, Antti

1999a Tämän maailman lait ja rakkauden vaatimus - yhteiskuntakäsitykset saksalaisessa ja pohjoismaisessa luterilaisuudessa. - Rahan teologia ja Euroopan kirkot, lopunajan sosiaalietiikka. Jaana Hallamaa (toim.), Simo Knuuttila, Matti Kotiranta, Antti Raunio. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy.

1999b Kunnia jumalalle ja tasa-arvo ihmisten kesken - reformoidun teologian yhteiskuntaeettisiä lähtökohtia. - Rahan teologia ja Euroopan kirkot, lopunajan sosiaalietiikka. Jaana Hallamaa (toim.), Simo Knuuttila, Matti Kotiranta, Antti Raunio. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy

Reuver, Marc

1988 Christians as peacemakers. Peace movements in Europe and USA. Geneva.

Rintala, Esko, Virkkunen, Riitta, Mannermaa, Tuomo (toim.)

1967 Kirkko ja yhteiskunta. Genevessä 12.-26.7. pidetyn konferenssin asiakirjoja. Helsinki: Suomen Ekumeeninen Neuvosto.

Robertson, Edwin

1987 Dietrich Bonhoeffer: elämä ja julistus. Lohja: Karas-Sana.

Rogers, Barbara

1980 Race: no peace without justice: churches confront the mounting racism of the 1980s. Geneva: WCC Publications.

Ruokanen, Miikka

1982 Ja maassa rauha. Helsinki: Kirjapaja.

1987 Näkökulmia politiikan teologiaan: Augustinus ja Luther. TA 2.

Rusama, Jaakko

1986 Unity and compassion: moral issues in the life and thought of George K.A. Bell. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

Rusi, Alpo

2004 Myrskyjen aika. Jyväskylä: Atena.

Saarinen, Risto

1994 Johdatus ekumeniikkaan. Helsinki: Kirjaneliö.

1998 Ekumeeninen työkirja: kirkkojen tekstejä 1973-1997. Helsinki. Luther-Agricola-seura.

Saraneva, Tapio

1991 Oikeudenmukaisuuden nälkä: vapautuksen teologian haaste meille. Helsinki: Kirjapaja.

Schmémann, Alexander

1971 Theology or Ideology? - Technology and social justice: an International Symposium on the Social and Economic Teaching of the World Council of Churches from Geneva 1966 to Uppsala 1968. Preston Ronald H (ed.).London: SCM Press LTD.

Shik, Oh Jae

1992 Justice with Peace. From whose perspective? - Between the flood and the rainbow: interpreting the conciliar process of mutual commitment (covenant) to justice, peace and the integrity of creation. Niles, D. Preman (ed.). Geneva: WCC Publications.

Shinn, Roger L.

2002 Revolution. - Dictionary of the ecumenical movement. Ed. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb. Geneva: WCC Publications.

Sihvola, Juha

2005 Maaillmankansalaisen etiikka. Helsinki: Otavan kirjapaino Oy.

Simojoki, Martti

1973 Kantaottavaa puhetta. Helsinki: Kirjapaja.

Sinnemäki, Maunu

1986 Kirkot etsivät rauhaa. Helsinki: Otava.

Sipiläinen, Ilkka, Kantanen, Marja

1985 Rauhaa rakentamassa: seurakunnan aikuistyön rauhankasvatusaineisto. Helsinki: Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliitto.

Smit D. J.

2002 Liberty / freedom. - Dictionary of the ecumenical movement. Ed. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb. Geneva: WCC Publications.

Solms, Friedhelm

1985 Beyond Deterrence: Elements of a New Ecumenical Conceptualization of Peace Politics. ER 1.

Stransky Thomas

1998 The history of the RCC/WCC Joint Working Group.
[<http://www.wccco.org/wcc/what/ecumenical/jwghe.html>]

2002 Sodepax. - Dictionary of the ecumenical movement. Ed. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb. Geneva: WCC Publications.

Suistola, Jouni

1994 Kylmä sota paleltaa: kylmän sodan alku Suomen johtavassa sanomalehdistössä. Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys.

Sundman, Per

1996 Human rights, justification and Christian ethics. Academiae Upsaliensis.

Suter, Keith D.

1978 The Christian and Militarism. ER 2.

Söe, N. H.

1966 Natural Law and Social Ethics. - Christian social ethics in a changing world: an ecumenical theological inquiry. Bennett John C. (ed). New York, NY: Association Press.

Tapanainen, Maippi

2004 Kuuban sosialismi pakotteiden puristuksessa.

[[Http://global.finland.fi/konflikti/uudistus2004/kuuba.html](http://global.finland.fi/konflikti/uudistus2004/kuuba.html)]

Teinonen, Seppo A.

1958 Kirkot ja ydinaseet. Helsinki. Suomen yleiskirkollinen toimikunta.

1960 Kirkkojen yhteistyö ja kansainvälinen politiikka. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

1969 Funktionalismi ja morfologinen fundamentalismi. TA 74.

1972 Uudistuva kirkko: johdatus ekumeniaan. Helsinki. Kirjaneliö.

Thomas, M. M., Abrecht, Paul (ed)

1967 Christians in the technical and social revolutions of our time: World Conference on Church and Society. Geneva, July 12-26, 1966: the official report/ with description of the conference. Geneva: WCC Publications.

Thorkelson, Willmar

1998 WCC to celebrate 50th anniversary. [[Http://www.thelutheran.org/9812/page48.html](http://www.thelutheran.org/9812/page48.html)]

Thunberg Anne-Marie och Lars, (red)

1968 Dokument från Uppsala. Falköping.

Tillich, Paul

1983 Muuttuvan maailman moraali. Helsinki: Kirjapa.

Toiviainen, Kalevi

1971 Tertullianus ja kristityn asepalvelus. TA 4.

1972a Aseistakieltäytyminen ekumeenisessa keskustelussa. Helsinki: Kirjapaja.

1972b Oikeudenmukaisuus ja väkivalta luterilaisen sosiaalietiikan valossa. TA 4.

Tooke, Joan D.

1965 The just war in Aquinas and Grotius. London: S.P.C.K.

Veermaat Emerson J.A.

1989 The World Council of Churches and politics. New York.

Welch, David A.

1993 Justice and the genesis of war. New York.

Wendland, Heinz-Dietrich

1966a The Church and Revolution. ER 4/ 1966.

1966b The Theology of the Responsible Society. - Christian social ethics in a changing world: an ecumenical theological inquiry. Bennett John C. (ed.).New York, NY: Association Press.

1973 Vastuullinen yhteiskunta: johdatus sosiaalietikkaan. Lapua: Herättäjähdistys.

VieraGallo, José-Antonio (ed)

1982 The security trap: arms race, militarism and disarmament: a concern for christians. Rome: IDOC International/ WCC.

Wight Martin

1948 The Church, Russia and the West. ER 1/1948.

Vikström, John

1968 Krig och fred i kristet tänkande. Helsingfors: Förbundet för svensk församlingsarbete.

Wilenius, Reijo

1988 Sodan ja rauhan filosofia.Jyväskylä. Jyväskylän yliopisto.

Villa-Vicencio Charles

2002 Just war. - Dictionary of the ecumenical movement. Ed. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino,John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb. Geneva: WCC Publications.

Williamson, Roger

1987 Justice, peace and the integrity of creation. The message of the World Council of Churches. Bulletin of peace proposals, Vol. 18, No. 3, 1987.

Windass, Stanley

1964 Christianity versus violence. A social and historical study of war and Cristianity. London: Sheed and Ward.

Vischer Lukas

1993 The Theme of Humanity and Creation in the Ecumenical Movement.

[<http://www.jaysquare.com/resources/growthdocs/grow10.htm>]

Visser 't Hooft W.A.

1982 The genesis and formation of the World Council of Churches. Geneva: WCC.

1985 Oldham`s Method in Abrecht`s Hands. ER 1.

1987 Memoirs. Geneva: WCC Publications.

de Vries, Egbert

1971 The Background of the Text in Ecumenical Ethics. - Technology and social justice: an International Symposium on the Social and Economic Teaching of the World Council of Churches from Geneva 1966 to Uppsala 1968. Preston Ronald H (ed.).London: SCM Press LTD.

Väyrynen, Raimo

1982 Ydinaseet ja suurvaltapolitiikka. Helsinki: Tammi.

Yarnold Edward

2000 Ekumenia. Modernin teologian ensyklopedia. Alister E. McGrath (toim.).Helsinki. Kirjapaja.

Yeago, David S.

2001 Just war: reflections from the lutheran tradition in a time of crisis. Pro Ecclesia, volume x, Fall 2001, Number 4.

Yoder, John Howard

1987 The Politics of Jesus: vicit agnus noster. Grand Rapids, Michican: Wm.B.Eerdmans Carlisle: Paternoster Press.

12. Henkilöhakemisto

Abraham K. C. 158
Abrecht Paul, 14, 39, 42, 44, 57, 59-60, 71, 72, 77, 78, 105, 110, 111, 115-121, 123, 151, 155, 170
Ajatolla Khomeini 150
Alaja Osmo 22
Apunen Osmo 14, 30, 51, 53, 69, 74, 76-77, 94-95, 112-113, 115, 134-135, 150-151
Asheim Ivar 21
Athanasios 24
Athenagoras 76
Augustinus 24, 26-27, 58, 168
Bainton Roland H. 21, 24
Baker J. Allen 39
Barth Karl 42-43, 46-49, 59, 80, 89
Bates M. Searle 23
Basileios Suuri 24
Bell George 19, 25, 28, 43, 61, 65-66, 72, 74, 77, 91, 93
Bennett John C. 14, 56, 59, 116
Bent Ans J van der 18, 41, 117, 41, 49, 53, 70, 81, 115, 117, 136, 138
Bereczky 75
Berggrav Eivind 47, 76
Besier Gerhard 14, 18, 49-50, 71-72, 74-75, 77-78, 93-94, 103, 114-118, 120, 123, 128, 138, 147, 160, 164
Biggar Nigel 25
Blake Eugene Carson 127-128
Bock Paul 19, 41-45, 52, 59, 64, 70-71, 78, 93, 98, 112, 114-116, 118-119, 123, 130
Bonhoeffer Dietrich 46, 80
Borovoy Vitali 142
Boyens Armin 18, 71, 77-78, 93-94, 115, 117-118, 128, 147, 160, 164, 170, 175
Brandt Willy 134
Brunner Emil 43
Bulganin Nikolai 13
Cadoux John C. 21, 23
Calvin Jean 35, 168
Carter Jimmy 151
Castro Fidel 112

Christensen Torben 23, 35
Churchill Winston, 53
Cicero 22, 26
Cleve Fredric 11, 19
Dibelius Otto 47
Duchrow Ulrich 10, 160-161, 175
Duff Edward 58-59, 61, 67, 71, 81, 83-84, 131-132
Dulles John Foster, 70-72, 170
Durland William R. 21
Durnbough Donald F. 44-45
Ehrenström Nils 78
Edwards David L. 93, 104
Eisenhower Dwight D 70, 74
Ellingsen Mark 19-20, 45, 60-61, 68, 90, 158-159, 161, 164, 167
Ellul Jacques 122
Elshtam Jean Bethke 28
Escobar Samuel 43, 120
Ferguson Everett, 20
Fey Harold E. 18
Gerholm Tor R. 61
Gollwitzer Helmut 18, 120
Grenholm Carl-Henric 18, 43-44, 49, 56, 59-61, 78, 81-82, 108-110, 115-117, 119, 143
Grotius Hugo 30
de Gruchy Steve 123
Gulin Elis 12
Göransson Sven 23, 35
Haikola Lauri 31, 33
von Harnack Adolf 20-21, 23
Hauerwas Stanley 11, 37
Heinonen Reijo 46
Hippolytus 22
Hitler Adolf 45-46, 80, 161
Hittinger Russel 28, 48
Hjelm Norman A 13, 29, 39-40, 72, 78, 81, 155, 161
Holmqvist Hjalmar 23
Holsti Kalevi J. 11
Howell Leon 164
Hromadka Josef L. 13, 70-72, 75, 93-94, 104, 120, 170
Hrushtshev Nikita 122

Huber Wolfgang 43, 152, 164
Hudson Darril 18, 86, 91-92, 103, 111, 118, 128, 137-139, 145-146
Huovinen Eero 48, 81, 157-158
Hussein Saddam 150
Itty C. I. 124, 131, 143-144
Janhonen Anneli 142
Johnson James Turner 19-21, 23-27
Johnson Lyndon B. 134
Juva Mikko 118
Kant Immanuel 31, 36, 38
Kantanen Marja 21
Kekkonen Urho 12-13, 115
Kelsey John 21-22, 25-26
Kennedy John F. 112
King Martin Luther 113
Kirjavainen Heikki 48, 89
Konstantinus Suuri 23
Kondziela Joachim 25, 27-28
Koshy Ninan 13-14, 18, 38, 41-42, 45, 51-52, 54, 60, 86, 91, 96-97, 99, 118, 143, 156, 161, 166
Koskinen Lennart 31
Kosygin Alexei 134
Käkönen Jyrki 40, 57, 65, 151
Kärkkäinen Pekka 31
Kässmann Margot 53-54, 63-64, 122, 127, 148, 173
Künneht Walter 46
Latvus Kari 11
Lazareth William H. 46-48
Laulaja Jorma 22, 25-27
Le Quesne Charles, 65
Lehtonen Risto 40, 113
Liedke Gerhard 10, 160-161, 175
Lilje Hans 46
Lindeman Gerhard 18, 94, 138
Lindqvist Martti 12
Lochman J. M. 115, 117
Locke John 36
Lorenz Eckehart 54, 67
Luther Martti 18, 27, 30-35, 47-48, 55, 58, 113, 168

Mannermaa Tuomo 4, 17, 30-31
Mao Tse Tung 135
Magnuson Sigvard, 61
Martikainen Eeva 31, 33, 47
Martikainen Jouko 32, 107
Massa Yrjö 107
McCarthy Joseph 77
Mott J. R. 39
Mudge Lewis S. 162
Murtorinne Eino 46-47
(Abdel-)Nasserin Gamal 94
Niebuhr Reinhold 44
Niemöller Martin 46
Niinivaara Erkki 72
Niiranen Pekka 12, 125
Nikolainen Aimo T. 142
Niles D. Preman 156
Nixon Richard 135
Nolde Frederick 32, 46
O'Connor D. J. 30
O'Donovan Oliver 36, 38
Oldham J. H 39, 43-44, 58
Ordas 78
Origenes 22
Paavali 20, 23, 58, 88
Parmar Samuel L. 110
Pirinen Kauko 30, 35-39, 41
Platon 24
Potter Philip 139
Preston Ronald H 18, 30, 35, 79-80, 122, 131-132, 143
Pöhlman Horst Georg 118
Ramsay Paul 19
Raunio Antti 4, 31-32, 35, 37-38, 47-48
Reuver Marc 14, 39, 49, 50, 148, 159
Rintala Esko 119-120
Robertson Edwin 46
Rogers Barbara 155
Roosevelt Franklin D. 53, 68
Ruokanen Miikka 10, 27, 35, 63

Rusama Jaakko 4, 19, 43, 61, 65, 67, 71-72, 74-75, 77, 86-88, 91
Saarinen Risto 13, 17-18, 41-43, 46, 59, 124, 143-144, 155-156
Sadat Anwar 151
Saraneva Tapio 120, 157-158, 160
Schotte Jan P. 18, 54, 86, 91, 99, 121
Schian Martin 41
Scheméman Alexander 134
Shaull Rickard 20, 18, 119-120
Shik Oh Jae 160
Shinn Roger L. 118
Sihvola Juha 24-26
Simojoki Martti 122, 124, 128, 140
Sinnemäki Maunu 36, 66, 103
Sipiläinen Ilkka 21
Smit D. J. 56, 124, 137, 158
Solms Friedhelm 23, 26, 161-162, 165-166
Stalin Joseph 53, 60, 72
Stransky Thomas 123
Suistola Jouni 15, 51, 53, 70-71
Sundman Per 30
Suter Keith 164
Söderblom Nathan 40-41
Søe N. H. 30
Tapanainen Maippi 112
Taylor Thomas 91-93, 127
Teinonen Seppo A. 19, 39-40, 45, 74, 107, 110, 115-116, 158-159, 161
Temple William, 52
Tertullianus 21
Thunberg Anna-Marie 113
Thunberg Lars 113
Thomas M. M. 116, 118-120, 122, 138
Thorkelson Willmar 96
Tillich Paul 30
Toiviainen Kalevi 19, 21, 24-25, 28-29, 33, 41, 47-49, 62, 64, 66, 89, 92, 99, 103, 112, 118, 123
Tolstoi Leo 38
Tooke Joan D. 27-28, 30
Truman Harry S. 68-69, 76
Tuomas Akvinolainen 26, 28, 168

Varro 22, 26
Veermaat Emerson 152, 166
Welch David S. 25
Wendland Heinz-Dietrich 18, 60-61, 119-122, 126
VieraGallo José-Antonio, 53-54, 137, 145
Wight Martin 73
Vikström John 20-22, 24, 34
Wilenius Reijo 11-12, 23, 37
Villa-Vicencio Charles 26, 145
Williamson Roger 160
Windass Stanley 19-22, 24, 28
Vischer Lukas 114, 155
Visser 't Hooft W. A. 43-44, 51, 70, 72, 75, 81, 93, 117, 128, 140
de Vries Egbert 111, 131
Väyrynen Raimo, 62
Yarnold Edward 39
Yeago David S. 28, 32, 34
Yoder John Howard 11, 37

ISBN: 952-92-0159-1 (nid.)

ISBN: 952-10-3068-2 (PDF)

Yliopistopaino

Helsinki 2006



YLIOPISTOPAINO