

**Kristillisen sionismin poliittisen ja teologisen tulkinnan jännite:
Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison -
teoksen ja ei-supersessionistisen Israel-teologian systemaattinen
vertailu**

Katriina Reponen

Teologinen tiedekunta

Systemaattinen teologia / dogmatiikka

Kesäkuu 2026

Tiedekunta: Teologinen tiedekunta

Maisteriohjelma: Systemaattisen teologian maisteriohjelma

Opintosuunta: Dogmatiikka

Tekijä: Katriina Reponen

Työn nimi: Kristillisen sionismin poliittisen ja teologisen tulkinnan jännite:

Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison -teoksen ja ei-supersessionistisen Israel-teologian systemaattinen vertailu

Työn laji: Maisteritutkielma

Kuukausi ja vuosi: Kesäkuu 2026

Sivumäärä: 64

Avainsanat: kristillinen sionismi, Israel, Israel-teologia, supersessionismi, liitto, etiikka, Jumalan kansa

Säilytyspaikka: Helsingin yliopiston kirjasto

Tiivistelmä:

Tutkielmassa tarkastellaan kristillisen sionismin poliittisen ja teologisen tulkinnan välistä jännitettä. Tutkimuksen kohteena on Göran Gunnerin ja Robert O. Smithin toimittama artikkelikokoelma *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*, jota verrataan ei-supersessionistiseen Israel-teologiseen kirjallisuuteen. Tutkimuksen pääkysymys on, miten kristillisen sionismin teologinen Israel-tulkinta ja poliittinen Israel-kritiikki asettuvat aineistossa jännitteeseen suhteeseen ja missä sijaitsee se varsinainen hankauspiste, jonka vuoksi osapuolet puhuvat toistensa ohi.

Tutkimusmenetelmänä käytetään systemaattista analyysiä. Analyysi kohdistuu erityisesti käsitteisiin, väitteisiin, argumentaatioon ja taustaoletuksiin. Tutkielmassa tarkastellaan, miten käsitteet Israel, liitto, kirkko, maa, oikeus ja oikeudenmukaisuus saavat erilaisia merkityksiä poliittis-juridisessa ja dogmaattisessa tulkintakehyksessä. CCZ-teoksessa kristillinen sionismi jäsentyy pääosin poliittisesti ja normatiivisesti ongelmallisena ilmiönä, jossa Israelia tarkastellaan modernina valtiona, kansainvälisen oikeuden subjektina ja alueellisen konfliktin osapuolena. Ei-supersessionistisessa Israel-teologiassa Israel-kysymys puolestaan jäsentyy Jumalan liiton, lupausten, pelastushistorian sekä kirkon ja Israelin suhteen kautta.

Tutkimuksen johtopäätöksenä esitetään, että CCZ:n ja ei-supersessionistisen Israel-teologian välinen keskeinen jännite ei koske ainoastaan erilaisia johtopäätöksiä Israelista, vaan jo lähtökohtaisia kysymyksenasetteluja. CCZ:n argumentaatiossa etiikka, kansainvälinen oikeus ja poliittinen arviointi muodostavat tulkinnallisen kehyksen, jonka sisällä kristillisen sionismin teologiset väitteet

arvioidaan. Ei-supersessionistisessa Israel-teologiassa Israelin merkitys taas sijoittuu ensisijaisesti dogmaattiseen kokonaisuuteen, jossa ratkaisevaa on Jumalan uskollisuus Israelille ja liiton jatkuvuus. Tämän vuoksi samat käsitteet saavat eri aineistoissa erilaisen teologisen ja argumentatiivisen funktion. Tutkielma osoittaa, että kristillisen sionismin arviointi edellyttää sen teologisten taustaoletusten eksplikoimista ennen poliittista tai eettistä johtopäätöstä.

Sisällysluettelo

1 Johdanto	1
1.1 Keskeiset käsitteet ja tutkimuksen rajaus	2
1.2 Tutkimuskohde ja tutkimusongelma	3
1.3 Israel-teologinen konteksti ja aiempi tutkimus.....	7
1.4 Menetelmä: systemaattinen analyysi ja tutkimuksen kulku	9
2 Israel-teologinen keskustelukehys.....	10
2.1 Historiallinen ja teologinen tausta	10
2.2 Ei-supersessionistiset mallit	16
3 Liitto, kirkko, Israel ja Jumalan kansa käsitteinä kristillisen sionismin tulkintakehyksessä 21	
3.1 Kristillinen sionismi käsitteenä ja systemaattisena tulkintalinjana CCZ:ssa.....	21
3.2 Israel eri konteksteissa.....	24
3.3 Liitto	27
3.4 Jumalan kansan ja kirkon suhde lunastuksen näkökulmasta	29
3.5 Eettiset periaatteet: rauha, oikeudenmukaisuus ja lähimmäisenrakkaus	33
4 Kristillistä sionismia koskevat keskeiset väitteet ja niiden teologinen rakenne.....	35
4.1 Jumalan lupauksen ja modernin valtion suhde.....	35
4.2 Kristillinen sionismi nationalismin ja juridiikan ideologisessa tulkintakehyksessä.....	42
4.3 Israelin toimien juridinen ja moraalinen luonne.....	47
4.4 Israel ja etiikka.....	56
5 Johtopäätökset	61
5.1 Kristillinen sionismi CCZ:n kokonaiskuvassa.....	61
5.2 Teologiset implikaatiot ja jatkotutkimuksen mahdollisuudet.....	64
Lyhenneluettelo	65
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	65
Primaarilähteet.....	65
Sekundäärilähteet.....	66
Asiakirjalähteet, tunnustustekstit ja käännökset.....	67
Verkkoaineisto, raportit ja media-aineisto.....	68
Kirjallisuus.....	70

1 Johdanto

Israel-keskeinen teologia on tapa jäsentää suhdetta Jumalan liittoon, historiaan, politiikkaan, Israeliin ja juutalaisiin.¹ Tämä teologinen orientaatio ei kuitenkaan rajoitu abstraktiin oppihistoriaan, vaan sen seuraukset ovat läsnä kirkollisessa opetuksessa, julkisessa keskustelussa ja poliittisissa kannanotoissa. Erityisesti viime vuosien Lähi-idän konfliktien myötä kristillinen sionismi on noussut esiin ilmiönä, johon liitetään voimakkaita normatiivisia arvioita, mutta jonka teologinen rakenne selitetään usein poliittisilla päämäärillä.²

Kristillinen sionismi ei muodosta yhtenäistä liikettä, vaan se on monimuotoinen ja historiallisesti kerrostunut ilmiö. Sitä koskevissa määritelmässä risteävät erilaiset eksegeettiset, dogmaattiset, poliittiset, kansainvälisoikeudelliset ja profeettalliset näkökulmat.³ Kuten Gunner toteaa teoksen *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison* johdannossa, ilmiötä ei voi tyhjentävästi määritellä yhdellä käsitteellä ja yhden tradition kautta.⁴ Tämä näkyy myös tutkimuskirjallisuudessa, jossa kristillinen sionismi jäsennetään toisistaan poikkeavin ja keskenään kilpailevin tavoin.⁵

Tutkimuskentän hajanaisuus ja käsitteellinen epäselvyys eivät ole pelkästään terminologinen ongelma, vaan ne koskevat myös ilmiön teologista luonnetta: mitä kristillisen sionismin oletetaan teologisesti edellyttävän, millaisia argumentatiivisia rakenteita sen keskeiset väitteet hyödyntävät ja missä määrin nämä rakenteet ovat sidoksissa historiallisiin, poliittisiin ja juridisiin edellytyksiin. Juuri tämä käsitteellinen avoimuus ja tulkinnallinen monimuotoisuus tekevät ilmiöstä systemaattisesti kiinnostavan tutkimuskohteen. Tutkimuksen tavoitteena ei ole esittää normatiivista arviota kristillisestä sionismista, vaan analysoida se teologinen rakenne, jonka varaan ilmiö rakentuu. Samalla pyritään tunnistamaan keskustelun keskeinen jännitekohta. Systemaattisen analyysin näkökulmasta kyse ei ole vain vastakkaisista johtopäätöksistä, vaan siitä, että osapuolet jäsentävät keskeisiä käsitteitä eri tavoin, rakentavat niiden varaan erilaisia väitteitä, perustelevat niitä toisistaan poikkeavilla argumenteilla ja nojaavat osin erilaisiin taustaoletuksiin. Samat käsitteet, kuten Israel,

¹ Soulenin mukaan kristillinen teologia jäsentää suhteensa historiaan, politiikkaan ja juutalaisiin sen mukaan, miten se ymmärtää Israelin teologisen aseman. Ks. Soulen 1996, johdanto.

² Tutkielman lähteistä, etenkin analyysin kohteena olevasta teoksesta *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison* ilmenee, että kristilliseen sionismiin liitetään eksplisiittisiä ja normatiivisia väitteitä (Gunner & Smith 2014).

³ Ks. esim. Shapiro ja Stewart, jotka määrittelevät kristillisen sionismin niin, että se on Raamattuun perustuva vakaumus, jonka mukaan juutalaisilla on Jumalan antama erityinen asema ja lupaus palata maahansa. Israelin tukeminen on siten uskonnollinen velvollisuus (Shapiro 2014, 161–162; Stewart 2014, 257–258). Engberg 2014 määrittelee kristillisen sionismin enemmän kulttuurisen ja teologisen traditioympäristön kautta, jossa kristityillä on Israel-myönteinen orientaatio (Engberg 2014, 33–34, 58–59). Gunnerin ja Smithin mukaan kristillinen sionismi nousee radikaaliprotestanttisista, reformaation jälkeisistä liikkeistä, joissa korostuvat raamatullinen ennallistamiskäsitys sekä kritiikki kirkkoa kohtaan (Gunner & Smith 2014, 1–3).

⁴ Gunner 2014, 1.

⁵ Ks. tarkemmat määritelmät luvusta 2.

liitto, maa, oikeus ja oikeudenmukaisuus, sijoittuvat eri aineistoissa eri kysymyksenasetteluihin ja saavat siten erilaisen teologisen funktion. Systeme-immanenttisen tarkastelun mukaan nykykeskustelussa ilmeneviä kristillisen sionismin muotoja ei voida arvioida ilman, että niiden taustalla vaikuttavat teologiset oletukset ja sisäinen logiikka ensin eksplikoidaan.

1.1 Keskeiset käsitteet ja tutkimuksen rajaus

Tässä tutkielmassa erotetaan toisistaan sionismi ja kristillinen sionismi. Sionismi määritellään Merriam–Websterin sanakirjassa kansainväliseksi liikkeeksi, jonka alkuperäisenä tavoitteena oli juutalaisen kansallisen tai uskonnollisen yhteisön perustaminen Palestiinaan, ja jonka myöhemmän päämääränä on ollut modernin Israelin tukeminen.⁶ Kristillinen sionismi nykymuodossaan viittaa puolestaan kristilliseen orientaatioon, jossa juutalaisen kansan ja Israelin maan katsotaan kuuluvan Jumalan pelastussuunnitelmaan erityisellä tavalla ja jossa tämä teologinen näkemys saa myös poliittisia ja käytännöllisiä muotoja.⁷ Koska kristillinen sionismi on tutkimuskirjallisuudessa käsitteellisesti liukuva ja sisäisesti monimuotoinen ilmiö, sitä ei tässä tutkimuksessa käsitellä yhtenäisenä oppijärjestelmänä tai tarkkarajaisena liikkeenä. Sen sijaan sitä tarkastellaan teologisena ilmiökenttänä, jossa Israelin, liiton, maan, kansan, valtion ja pelastushistorian suhteita jäsennetään eri tavoin.⁸

Sosiologisesti kristillinen sionismi voidaan ymmärtää transnationaalisenä liikkeenä, jossa rakennetaan rukouksen, matkailun, taloudellisen tuen ja poliittisen vaikuttamisen kautta hengellisiä ja aineellisia yhteyksiä Israeliin.⁹ Historiallisesti ilmiö ylittää modernit rajaukset: sen juuria on etsitty eurooppalaisesta pietismistä, brittiläisestä restorationismista ja 1800-luvun profeetallisista tulkinnoista. Näihin kytkeytyi myös dispensationalismi, joka sai muotonsa John Nelson Darbyn Plymouth Brethren -liikkeen yhteydessä ja välittyi Yhdysvalloissa edelleen uuden premillennialistisen tulkinnan kautta laajemmaksi Israelia, kirkkoa ja pelastushistoriaa jäsentäväksi tulkintaperinteeksi.¹⁰

Kristillistä sionismia on usein ja varsinkin viime aikoina tarkasteltu ensisijaisesti poliittisena ilmiönä, mikä sivuuttaa teologian keskeisen roolin ja johtaa ilmiön kaventuneeseen tulkintaan. Westbrook korostaa, että kristillinen sionismi on historiallisesti kehittynyt, teologisesti monimuotoinen ilmiö, joka ilmenee erilaisina virtauksina eri aikoina ja konteksteissa. Näiden

⁶ Merriam-Webster (s.a.) Zionism.

⁷ Lewis 2021, 3.

⁸ Lewis 2021, johdanto.

⁹ Shapiro 2014, 162–165.

¹⁰ Ruether 2014, 179–183; Hummel 2023, 10–22. Dispensationalismi on Hummelin mukaan pelastushistoriallinen ja hermeneuttinen järjestelmä, joka jakaa historian Jumalan hallinnan eri aikakausiin ja käyttää tätä rakennetta koko Raamatun ja kristillisen opin jäsentämiseen.

virtausten taustalla olevat teologiset oletukset ovat muuttuneet ajan myötä, mikä tekee kristillisen sionismin systemaattisesta jäsentämisestä metodologisesti vaativaa.¹¹ Soulen taas lähtee toisenlaisesta näkökulmasta todeten, että Israel-teologia ei itsessään muodosta yhtenäistä sionismia, vaan sen piirissä edustetaan erilaisia tapoja ymmärtää Jumalan uskollisuutta, raamatullisia lupauksia ja historian teologista merkitystä.¹²

Tutkielman metodologinen ratkaisu seuraa edellä kuvatusta määrittelytilanteesta. Ilmiötä ei tässä työssä pyritä kattamaan koko historiallisessa ja teologisessa laajuudessaan, vaan tutkimus rajataan tarkastelemaan yhtä tunnistettavaa esiintymismuotoa, sellaista valtavirtaista tulkintakehystä, jossa kristillinen sionismi hahmotetaan ensisijaisesti poliittisesti ja normatiivisesti ongelmallisena ilmiönä ja jossa teologinen arviointi kytkeytyy läheisesti poliittis-juridisiin lähtökohtiin. Tätä tulkintakehystä verrataan ei-supersessionistisiin Israel-teologisiin näkökulmiin, joissa Israelin merkitys jäsentyy dogmaattisesti Jumalan liiton, lupauksen, pelastushistorian sekä kirkon ja Israelin välisen suhteen kautta. Vertailu tekee näkyväksi, ettei kyse ole vain kahdesta erilaisesta arviosta samasta ilmiöstä, vaan kahdesta osin erilaisesta kysymyksenasettelusta. Siinä missä toinen tarkastelee kristillistä sionismia poliittis-juridisena ongelmana, toinen lähestyy Israelia systemaattisen teologian peruskysymyksenä.

1.2 Tutkimuskohde ja tutkimusongelma

Edellä kuvattu rajaus konkretisoituu tarkastelemalla Gunnerin ja Smithin toimittamaa artikkelikokoelmaa *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*, joka kokoaa yhteen nykykeskustelussa toistuvia kristillisen sionismin tulkintoja. CCZ on syntynyt American Academy of Religionin piirissä järjestetyssä *Christian Zionism in Comparative Perspective* -seminaarissa vuosina 2009–2013.¹³ Teoksen eksplisiittisenä tavoitteena on jäsentää kristillistä sionismia moniulotteisena ilmiönä, jossa historia, teologia ja politiikka kietoutuvat toisiinsa vertailevan tutkimuksen valossa.¹⁴ Teos toimii tutkimuksen ensisijaisena analyysikohteena, koska se edustaa tulkintalinjaa, jossa kristillistä sionismia tarkastellaan johdonmukaisesti poliittisena ja normatiivisena ilmiönä, ei vain teologisena positiona.

¹¹ Lewis 2021, johdanto.

¹² Soulen 1996, 150–165.

¹³ Seminaarien teemat käsittelevät kristillisen sionismin teologisia ja raamatuntulkinnallisia lähtökohtia, niiden poliittisia implikaatioita sekä vaikutuksia juutalaisten, kristittyjen ja muslimien välisiin suhteisiin erityisesti Lähi-idässä, mutta myös muissa muslimi–kristillisen jännitteen konteksteissa. Erityistä huomiota kiinnitettiin kristillisen sionismin oppisisältöihin, raamatulliseen hermeneutiikkaan sekä sen merkitykseen palestiinalaisille kristityille ja nationalististen teologioiden muotoutumiselle (Gunner 2014, 2–3).

¹⁴ Gunner & Smith 2014, 1–4.

CCZ kokoaa yhteen kuudentoista nykykeskustelua muokkaavan tutkijan artikkelit ja jäsentää kristillistä sionismia koskevia keskeisiä tulkintalinjoja. Teoksen merkitys liittyy siihen, että sen kirjoittajat osallistuvat aktiivisesti kansainväliseen akateemiseen ja julkiseen keskusteluun, jossa kristillisen sionismin käsitteellinen ja teologinen hahmottaminen muotoutuu. Tästä syystä tutkimuksen kohteena eivät ole yksittäisten kirjoittajien näkemykset sinänsä, vaan teoksen tapa esittää kristillinen sionismi systemaattisena teologiana, sen käsitteellinen jäsennys sekä ne taustaoletukset, joiden varaan kristillistä sionismia koskeva arviointi rakentuu. Teos on katsaus siihen, miten kristillinen sionismi nähdään yleisesti akateemisessa keskustelussa. Kahta artikkelia lukuun ottamatta teoksessa kristillinen sionismi kuvataan poliittisesti problemaattisena kolonialistisena projektina, jonka teologinen itseymmärrys jää taustalle.¹⁵

Teos rakentuu pitkälti tapauskertomusten varaan: siinä tarkastellaan kristillistä sionismia sekä yksittäisten toimijoiden elämäntarinoiden että yhteisöjen, seurakuntien ja liikkeiden käytäntöjen kautta. Teoksen kirjoittajat toimivat institutionaalisissa ja kirkollisissa yhteyksissä, joissa tutkimuksellisia käsitteitä ja painotuksia tuotetaan ja vakiinnutetaan.¹⁶ Joidenkin kirjoittajien vaikutus näkyy erityisesti popularisoiduissa formaateissa, kuten podcasteissa, luennoissa, blogeissa ja mediakommenteissa.¹⁷ Yhteistä kirjoittajille on, ettei heidän merkityksensä rajoitu kristillisen sionismin kuvaamiseen tutkimuskohteena. He osallistuvat myös niiden käsitteellisten kehysten rakentamiseen, joiden kautta kristillistä sionismia sekä nykyistä Israel–Palestiina-konfliktia tulkitaan kirkollisessa, akateemisessa ja julkisessa keskustelussa.¹⁸ Systemaattisen analyysin kannalta juuri

¹⁵ Ariel painottaa reformoitujen ja pietististen protestanttien messiaanisia restauraatio-odotuksia sekä heidän tukeaan juutalaiselle paluulle Palestiinaan, vaikka hän huomioi myös eurooppalaiseen protestanttiseen Palestiina-toimintaan liittyneiden uskonnollisten, poliittisten, taloudellisten ja kolonialististen intressien limittymisen. Shapiro puolestaan tarkastelee aliyah-käsitystä kristillisen sionismin teologisenä ja transnationaalisenä restauraatiokertomuksena, jossa juutalaisten maahanmuutto Israeliin ymmärretään Jumalan liiton ja lupauksen täytymisen näkökulmasta. Ariel 2014, 199–210, 228–229; Shapiro 2014, 161–164.

¹⁶ Esim. yliopistot, kirkolliset tutkimusyksiköt ja kansainväliset seminaarit.

¹⁷ Kirjoittajien vaikutus ei rajoitu teoksen artikkeleihin, vaan osa heistä toimii myös julkisissa, kirkollisissa ja koulutuksellisissa keskusteluissa: ks. esim. Espoon seurakuntayhtymä 2026; Yle Areena 2025; Across the Divide Podcast 2024; The Thinking Muslim 2025; Alliance for Middle East Peace 2025; University of Groningen 2025; Duke Center for Jewish Studies 2026; Episcopal Divinity School 2026; Raheb 2025.

¹⁸ Gunner & Smith 2014. Teoksen artikkeleiden kirjoittajien taustat on avattu seuraavassa yleisellä tasolla siinä järjestyksessä kuin artikkelit esiintyvät CCZ:ssa:

Robert O. Smith – Kristillisen sionismin kriitikko, joka osallistuu aktiivisesti aihetta koskevaan julkiseen ja kirkolliseen keskusteluun.

Göran Gunner – Ruotsin kirkon tutkimusyksikön tutkija ja Uppsalan yliopiston dosentti, jonka tutkimus on keskittynyt kristilliseen sionismiin, Lähi-idän kristillisyyteen ja ihmisoikeuksiin.

Elizabeth C. Phillips – Yhdysvaltalainen kansalaisvaikuttaja ja säätiöjohtaja, tunnettu lasten suojelua koskevasta lainsäädäntötyöstä ja institutionaalisen vallankäytön kriittisestä tarkastelusta.

Aron Engberg – Tutkija, jonka vaikutus näkyy erityisesti opetuksessa laajasti käytettyjen tutkimus- ja luentomateriaalien kautta.

Matt Westbrook – Uskonnon ja sosiologian tutkija, jonka työ keskittyy nuorten uskonnolliseen identiteetinmuodostukseen.

Sean Durbin – Tutkija, joka käsittelee kristillistä sionismia poliittisena ilmiönä julkisissa luennoissa ja keskusteluissa.

tämä on tärkeää: teoksen kirjoittajat eivät ainoastaan arvioi kristillistä sionismia, vaan samalla määrittelevät sen, millaisena teologisena, eettisenä ja poliittisena ongelmana kristillinen sionismi ylipäänsä voidaan ymmärtää. Heidän työnsä osoittaa, miten kristillinen sionismi voidaan tulkita opillisen Israel-teologian sijasta konfliktia jäsentäväksi symboliseksi järjestelmäksi, joka vaikuttaa siihen, kenen kärsimys tulee näkyväksi, millainen toiminta näyttäytyy uskonnollisesti oikeutettuna ja millä ehdoilla Israelista voidaan puhua kirkollisessa julkisuudessa.

CCZ:n erityispiirre on, että kristillistä sionismia ei tarkastella vain teologisena ilmiönä, vaan osana kansainvälisen oikeuden ja globaalin politiikan viitekehystä. Israel–Palestiina-kysymystä koskeva kansainvälinen oikeus ei kuitenkaan muodosta yksiselitteistä tulkintakehystä, vaan on monitulkintainen ja normatiivisesti kiistanalainen kokonaisuus: käsitteiden kuten miehityksen, itsepuolustuksen, itsemääräämisoikeuden ja kansainvälisen humanitaarisen oikeuden soveltaminen riippuu aina oikeudellisista ja poliittisista lähtöoletuksista.¹⁹ CCZ nojaa yhteen tällaiseen, valikoituun kansainvälisoikeudelliseen tulkintalinjaan ja tekee siitä kristillisen sionismin arvioinnin lähtökohdan.

Tätä tulkintalinjaa voidaan tarkastella suhteessa toiseen, siitä selvästi poikkeavaan kehykseen, joka hahmottuu de Bloisin ja Tuckerin teoksessa *Israel on Trial* (2018).²⁰ Kyseinen teos analysoi sitä, miten kansainvälisen oikeuden kieltä ja normeja käytetään Israelia koskevassa poliittisessa ja moraalisisessa arvioinnissa, usein lawfare-käsitteen avulla.²¹ Kun CCZ:n tulkintalinjaa peilataan tähän vaihtoehtoiseen oikeudelliseen luentaan, voidaan tehdä näkyväksi sen argumentaation rakenne, sen oikeudellisesti muotoillut väitteet sekä ne normatiiviset ennakkoehdot, joiden varassa kristillistä sionismia koskevat teologiset arviot tulevat mahdollisiksi. Systemaattisen teologian näkökulmasta

William M. Girard – Kristillisen sionismin geopolitiittisia ulottuvuuksia analysoiva tutkija, jonka työtä on hyödynnetty myös akatemian ulkopuolisessa keskustelussa.

Curtis Hutt – Tutkija, joka tarkastelee pyhiinvaellusta ja uskonnollisen matkailun politisoitumista kirkollisissa ja akateemisissa yhteyksissä.

Faydra L. Shapiro – Juutalais–kristillisiin suhteisiin erikoistunut tutkija ja kouluttaja yleisöfoorumeissa.

Rosemary Radford Ruether – Laajasti vaikuttanut julkinen teologi, jonka ajattelu on muovannut kirkollista ja yhteiskunnallista keskustelua.

Mitri Raheb – Laajalti tunnustettu ja tuottelias palestiinalainen teologi, jonka työ yhdistää kristillisen teologian palestiinalaista identiteettiä, oikeudenmukaisuutta ja kulttuurista kestävyyttä koskevaan ajatteluun.

Yaakov Ariel – Juutalaisuuden ja kristillisen sionismin historian tutkija, jonka artikkeli käsittelee eurooppalaista kristillistä sionismia ja protestanttisia Palestiina-hankkeita.

Mae Elise Cannon – Yhdysvaltalainen pastori, kirjailija ja järjestöjohtaja, joka yhdistää kristillisen teologian Israel–Palestiina-kysymystä koskevaan rauhan- ja sovintotyöhön; toimii Churches for Middle East Peacen toiminnanjohtajana.

Timo R. Stewart – Suomessa valtamediassa esiintyvä tutkija, joka käsittelee Israel–Palestiina-kehystä ja kristillistä sionismia.

Gershon Greenberg – Juutalaisuuden ja uskonnonhistorian tutkija, joka toimii julkisten luentojen ja keskustelutilaisuuksien kautta.

George Faithful – Tutkija, jonka vaikuttaminen tapahtuu pääasiassa akateemisten konferenssien ja asiantuntijaverkostojen kautta. (Gunner & Smith 2014, 8–13.)

¹⁹ Ks. esim. Judge Rosalyn Higginsin (ICJ) eriävä mielipide (de Blois & Tucker 2018, 102).

²⁰ de Blois & Tucker 2018.

²¹ Lawfare: lain ja oikeudellisen kielen käyttö poliittisen ja ideologisen kamppailun välineenä (de Blois & Tucker 2018, 62–75).

vertailu on tärkeä, koska se auttaa erottamaan teologisen argumentaation sisällölliset väitteet niistä poliittis-juridisista oletuksista, jotka toimivat niiden implisiittisinä ennakkoehtoina.

Tutkielmassa huomio ei kohdistu kansainvälisen oikeuden sisällölliseen arviointiin, vaan siihen, miten juridisesti muotoiltu kritiikki toimii osana teologista kokonaisargumentaatiota. Erityisesti tarkastellaan, onko teoksen oikeudellinen argumentaatio sisäisesti johdonmukaista ja millä tavoin se vaikuttaa systemaattisen teologian analyysiin kristillisestä sionismista. Lähtökohtana on havainto, että osa kirjallisuudesta tarkastelee kristillistä sionismia ensisijaisesti historiallispoliittisena, kolonialismin, imperialismin ja kansainvälisoikeudellisen normatiivisuuden läpäisemänä ilmiönä, kun taas osa pitää Israelin valtiollista olemassaoloa legitiiminä oikeutuksena ja kiistää kolonialistisen rakenteen kiistanalaisilla alueilla.²²

Osa kirjallisuudesta lähestyy Israel-kysymystä ensisijaisesti poliittisena, juridisena ja eettisenä kysymyksenä, jossa ratkaisevaa on modernin Israelin valtion suhde kansainväliseen oikeuteen, nationalismiin, kolonialismiin, miehitykseen, ihmisoikeuksiin ja palestiinalaisten oikeuksiin. Osa kirjallisuudesta taas lähestyy Israel-kysymystä dogmaattisena ja Israel-teologisena kysymyksenä, jossa ratkaisevaa on Jumalan liitto, lupaukset, kirkon ja Israelin suhde sekä kristillisen kaanonin tulkinnallinen rakenne.²³ Tässä tutkielmassa tätä jännitettä tarkastellaan systemaattisen analyysin avulla, jotta voidaan tehdä näkyväksi, millä edellytyksillä CCZ ja Israel-teologinen, ei-supersessionistinen kirjallisuus ovat vertailtavissa.

Tutkimuksen pääkysymys on:

Miten kristillisen sionismin teologinen Israel-tulkinta ja poliittinen Israel-kritiikki asettuvat aineistossa jännitteeseen suhteeseen, ja missä sijaitsee se varsinainen hankauspiste, jonka vuoksi osapuolet puhuvat toistensa ohi?

Tätä täsmentävät seuraavat alakysymykset:

Millaisiin teologisiin, hermeneuttisiin ja metodologisiin lähtökohtiin Israelia koskevat nykyteologiset tulkinnat rakentuvat valitussa aineistossa?

²² Raheb 2014, 191–198; Ruether 2014, 179–186; Cannon 2014, 232–239. Raheb ja Ruether tulkitsevat kristillistä sionismia kolonialismin, imperialismin, miehityksen ja kansainvälisoikeudellisen kritiikin kehyksessä. Cannon puolestaan osoittaa, että amerikkalaisessa protestanttisessa keskustelussa Israelin perustamista pidettiin osin oikeudenmukaisena vastauksena juutalaispakolaisten tilanteeseen, vaikka tämä tuki tapahtui hänen mukaansa alkuperäisen arabiväestön kustannuksella. Shapiro 2014, 174–175; Stewart 2014, 271–273 käsittelevät vastaavasti sitä, miten Israelin valtio ja juutalaisten paluu maahan saivat kristillisessä sionismissa teologisen merkityksen.

²³ Barth 1957, 195–305; Kinzer 2005, 151–206; Soulen 1996, 1–22, 29–33, 109–116. Barthin kohdalla kyse on erityisesti *Church Dogmatics II/2*:n jaksosta “The Election of the Community”, jossa Israelin ja kirkon suhde käsitellään valinnan opin sisällä. Kinzerin teoksen keskeinen käsite on “bilateral ecclesiology in solidarity with Israel”, ja Soulenin teos rakentaa kristillisen supersessionismin kritiikkiä kaanonin, liiton, Israelin valinnan ja pelastushistorian kokonaisuuden kautta.

Miten nämä erilaiset lähtökohdat ohjaavat sitä, miten käsitteet kuten Israel, liitto, kirkko, maa, oikeus ja oikeudenmukaisuus ymmärretään ja argumentoidaan aineistossa?

1.3 Israel-teologinen konteksti ja aiempi tutkimus

Israelin asema toimii nykyisessä Israel-teologisessa keskustelussa eräänlaisena luotilankana: sen kautta tulee näkyviin, ymmärretäänkö Jumalan uskollisuus ensisijaisesti abstraktina universaalina periaatteena vai historiallisesti määräytyneenä liittouuskollisuutena Israelille ja Israelin kansalle.

Tämän tutkimuksen kannalta R. Kendall Soulenin teos *The God of Israel and Christian Theology* (1996) edustaa Israel-teologista tulkintaa ja muodostaa tässä tutkimuksessa keskeisen teologisen lähteen. Soulenin tutkimus on merkittävä, koska se nostaa Israelin aseman systemaattisen teologian rakenteelliseksi kysymykseksi ja tarkastelee kirkon ja Israelin suhdetta dogmaattisena haasteena, ei pelkästään historiallisen kehityksen näkökulmasta. Soulenin mukaan supersessionismi ei ole vain yksittäinen oppihistoriallinen harha-askel, vaan koko klassista länsimaista dogmatiikkaa läpäisevä rakenne, joka tekee juutalaisen kansan jatkuvasta olemassaolosta teologisesti toissijaisen. Hänen mukaansa vaarana on, että kristillinen puhe Jumalasta irtoaa juuri siitä historiallisesta ja pelastushistoriallisesta todellisuudesta, jossa Raamatun Jumala ilmoittaa uskollisuutensa Israelille, kansoille ja koko luomakunnalle.²⁴

Israel-teologista näkökulmaa on hyödyllistä täydentää Donald M. Lewisin teoksella, *A Short History of Christian Zionism* (2021), joka edustaa historiallispoliittista lähestymistapaa kristilliseen sionismiin. Lewis tarkastelee ilmiötä pitkänä historiallisena kehityskulkuna reformaatiosta nykypäivään. Hänen analyysinsä auttaa hahmottamaan, millä tavoin kristillisen sionismin eri muodot ovat syntyneet historian eri vaiheissa ja miksi ilmiön arviointi edellyttää sen historiallisen kerrostumisen tunnistamista.²⁵

Karl Barthin *Church Dogmatics* toimii tutkimuksessa dogmaattisena kokonaisesityksenä, jonka avulla Israelin, kirkon, liiton ja valinnan suhdetta tarkastellaan osana kristillisen opin kokonaisrakennetta. Barthia ei käytetä erillisenä Israel-teologina, vaan systemaattisen dogmatiikan edustajana: erityisesti *Church Dogmatics II/2* sijoittaa Israelin ja kirkon suhteen valinnan ja liiton teologiseen kokonaisuuteen. Barthille Israel ei ole kristillisen teologian ohitettava esivaihe, vaan sen pysyvä teologinen edellytys: kristinuskoa eikä kirkkoa voida ajatella ilman Israelia tai Israelista

²⁴ Soulen 1996, 4–5; 54–55. Ks. myös Levering 2021, erityisesti luku 6 ”Land”, jossa maa sijoitetaan osaksi laajempaa kristillistä Israel-opin rakennetta eikä pelkästään symboliksi tai puhtaasti poliittiseksi kysymykseksi.

²⁵ Lewis 2021.

erillään. Barthin ajattelussa Jumalan liitto Israelin kanssa ei lakkaa uuden liiton myötä, vaan säilyy ja saa täyttymyksensä ilman, että Israel menettää teologista olemustaan.²⁶

Barthin lisäksi tutkimusta ankkuroidaan kahteen dogmatiikan kokonaisuuteen, joiden tehtävänä on tarjota systemaattinen vertailupinta käsitteille kuten liitto, kirkko, Jumalan kansa, pelastus ja eskatologia. Louis Berkhofin *Systematic Theology* edustaa klassista reformoitua dogmatiikkaa, jossa Israel sijoittuu ennen kaikkea armon liiton historialliseen kehitykseen ja jossa Vanhan testamentin liittohistoria saa täyttymyksensä Kristuksessa ja kirkossa.²⁷ Wayne Grudem *Systematic Theology* puolestaan tarjoaa nykyisemmän evankelikaalisen dogmatiikan vertailukohdan, jossa Israelin, kirkon ja lopunaikojen kysymykset käsitellään osana raamatullisen opin kokonaisrakennetta.²⁸ Niiden avulla tarkastellaan, milloin keskustelu koskee kristillisen opin sisäisiä suhteita — esimerkiksi liiton, kirkon, Israelin ja eskatologian suhdetta — ja milloin teologinen kieli alkaa toimia poliittisen tai juridisen arvioinnin välineenä. Näin Berkhof ja Grudem auttavat osoittamaan, ettei modernin Israelin valtion, raamatullisen Israelin ja kirkon suhde ole dogmatiikassa itsestään selvä, vaan tulkinnallinen kysymys, joka on aina sijoitettava laajempaan oppikokonaisuuteen.²⁹

Tätä viitekehystä täydentävät Mark S. Kinzerin *Israel's Messiah and the People of God* (2011) sekä *Postmissionary Messianic Judaism: Redefining Christian Engagement with the Jewish People* (2005). Kinzer tarkastelee kirkon ja Israelin suhdetta ei-supersessionistisesta näkökulmasta ja korostaa Israelin teologisen merkityksen liittyvän Raamatun kokonaisrakenteeseen ja liiton jatkuvuuteen, jossa Israelin kutsumus ja Jumalan liitto pysyvät voimassa Kristuksen kautta.³⁰ Matthew Levering puolestaan kehittää systemaattista Israel-oppia teoksessa *Engaging the Doctrine of Israel; A Christian Israelology in Dialogue with Ongoing Judaism* (2021), jossa Israelin keskeiset raamatulliset ja teologiset realiteetit – luominen, exodus, Toora, temppeli, maa ja kuninkuus – jäsennetään osaksi kristillistä dogmatiikkaa ilman, että Israel redusoituu pelkäksi esivaiheeksi tai symboliseksi kategoriaksi.³¹ Yllä mainittujen lisäksi analyysiä täydennetään Daniel G. Hummelin teoksella *The Rise and Fall of Dispensationalism: How the Evangelical Battle over the End Times Shaped a Nation*. Se antaa tulkinnan dispensationalistisesta Raamatun lukutavasta, mikä auttaa purkamaan dispensationalismiin liittyviä käsityksiä ja erottamaan sen kristillisestä sionismista.³²

²⁶ Barth käsittelee Israelin ja kirkon suhdetta erityisesti valintaopin yhteydessä teoksessa *Church Dogmatics II/2: The Doctrine of God*. Ks. Barth 1957, 195–305.

²⁷ Berkhof 1938.

²⁸ Grudem 2020.

²⁹ Berkhofia ja Grudemia käytetään tässä tutkimuksessa dogmatiikan kokonaisuutena, ei varsinaisina Israel-teologisina lähteinä. Berkhof 1938; Grudem 2020.

³⁰ Kinzer 2011, 18–27.

³¹ Levering 2021.

³² Hummel 2023.

Kristillisen sionismin tutkimus on jäsentynyt pääosin näiden kahden päälinjan varaan. Yhtäältä sitä on tarkasteltu teologisena kysymyksenä osana laajempaa Israel-teologista keskustelua. Tällöin huomio ei kohdistu ensisijaisesti liikkeen poliittisiin vaikutuksiin, vaan niihin dogmaattisiin ja pelastushistoriallisiin kysymyksiin, joita Israelin pysyvä asema, Jumalan liittouksellisuus ja supersessionismin ongelma kristilliselle teologialle asettavat.³³ Toisaalta kristillistä sionismia on tutkittu historiallispoliittisena ilmiönä, jonka muotoutumista on selitetty brittiläisen imperiumin,³⁴ amerikkalaisen evankelikaalisuuden³⁵ ja modernin geopolittisen järjestyksen yhteydessä³⁶. Tällöin painopiste siirtyy liikkeen poliittisiin seuraamuksiin, ideologisiin rakenteisiin ja yhteiskunnallisiin kytkeisiin.

Nämä tutkimussuunnat eivät kuitenkaan ole vain kaksi rinnakkaista näkökulmaa samaan ilmiöön, vaan ne jäsentävät kristillisen sionismin eri tasoilla. Ensimmäinen kysyy, mitä Israel merkitsee kristilliselle teologialle; jälkimmäinen, mitä kristillinen sionismi tekee politiikassa ja vallan rakenteissa. Juuri tästä syntyy tutkimuksen varsinainen ongelmakenttä. Edellä käsiteltyjen Israel-teologisten teosten — kuten Soulenin, Barthin, Kinzerin, Leveringin ja Lewisin — avulla voidaan hahmottaa se dogmaattinen, kirkkohistoriallinen ja käsitteellinen horisontti, jota vasten *CCZ:n* tulkintamallia peilataan. Ei-supersessionististen mallien tarkempi käsitteellinen jäsentäminen esitetään luvussa 2.2, jossa niitä hyödynnetään systemaattisen analyysin käsitteellisenä viitekehyksenä. Tämän vuoksi tutkimus kohdistuu erityisesti siihen, millaisiin edellytyksiin *CCZ:n* argumentaatio kytkeytyy.

1.4 Menetelmä: systemaattinen analyysi ja tutkimuksen kulku

Tässä tutkimuksessa käytetään Jari Jolkkosen systemaattisen analyysin perusmallia, jossa on neljä tasoa: käsitteiden, väitteiden, argumentaation ja edellytysten taso.³⁷ Jolkkosen mallissa systemaattinen analyysi tarkoittaa tekstin sisäisen maailman selvittämistä: tutkitaan käsitteitä, väitteitä, argumentteja ja niiden taustaoletuksia. Tavoitteena ei ole vain referoida lähdettä, vaan rekonstruoida sen ajattelun sisäinen logiikka ja esittää tulos johdonmukaisena kokonaisuutena. Analyysi on luonteeltaan systeemi-immanenttia, jossa tarkasteltavia ilmiöitä pyritään ymmärtämään niiden omista lähtökohdista käsin, ei ulkopuolisen normatiivisen arviointikehyksen kautta.³⁸

³³ Soulen 1996, 1–15.

³⁴ Ks. erityisesti Girard, Cannon ja Westbrook 2014.

³⁵ Durbin analysoi Christians United for Israel (CUFI) -liikettä uskonnollispoliittisena diskurssiliikkeenä, kun taas Phillips kuvaa amerikkalaisten evankelikaalisten seurakuntien Israel-suhdetta elettyinä uskontona (lived religion). Ks. Durbin 2014; Phillips 2014.

³⁶ Erityisesti Raheb, Phillips, Greenberg ja Cannon 2014.

³⁷ Jolkkonen 2007, 12.

³⁸ Jolkkonen 2007, 20–21.

Systemaattinen analyysi soveltuu hyvin *CCZ:n* määritelmälle kristillisestä sionismista, koska ilmiö koostuu samanaikaisesti historiallisista, juridisista, poliittisista ja kokemuksellisista elementeistä, joista osa toimii eksplisiittisinä lähtöoletuksina teologiselle argumentaatiolle. *CCZ:n* kristillistä sionismia koskeva lähestymistapa asetetaan tässä tutkimuksessa suhteeseen ei-supersessionistiseen teologiseen kehykseen, jotta sen oma teologinen rakenne tulisi näkyviin kirkkaammin. Näin tutkimus paikantaa sen varsinaisen rajapinnan, jossa aineiston eri osapuolet alkavat puhua toistensa ohi. Ero ei koske vain johtopäätöksiä, vaan jo niitä teologisia, hermeneuttisia ja metodologisia lähtökohtia, joiden varassa Israelin, liiton, maan ja valtion välinen suhde ylipäättään jäsennetään.

Analyysi etenee systemaattisen analyysin nelitasoisen mallin mukaisesti. Luvussa kolme käydään läpi teoksessa käytettyjä keskeisiä käsitteitä ja niiden merkityssisältöjä ja luvussa neljä analyysi kohdistuu väitteisiin, joita näiden käsitteiden varaan rakennetaan, sekä siihen, millaisia tulkinnallisia johtopäätöksiä niiden avulla tehdään. Samassa luvussa arvioidaan argumentaation luonnetta ja perustaa: mihin auktoriteetteihin teksti vetoaa ja millä tavoin. Samalla tarkastellaan, nojaako argumentointi ensisijaisesti Raamatun tulkintaan, historiallisiin tapahtumiin, kansainväliseen oikeuteen vai muihin normatiivisiin tai analyyttisiin kehyksiin. Neljännellä tasolla pyritään tunnistamaan ne implisiittiset ja eksplisiittiset taustaoletukset, jotka ohjaavat argumentaatiota ja rajaavat mahdollisia tulkintavaihtoehtoja. Analyysin tavoitteena ei ole ainoastaan yksittäisten väitteiden erittely, vaan myös sen teologisen kokonaisrakenteen eksplikoiminen, jonka varaan *CCZ* rakentaa kuvauksensa kristillisestä sionismista. Näin systemaattinen analyysi tekee näkyväksi ne teologiset ja metodologiset ratkaisut, jotka ohjaavat teoksen tulkintaa.

2 Israel-teologinen keskustelukehys

Kristillistä sionismia koskevat teologiset peruskysymykset koskevat Israelin asemaa pelastushistoriassa: onko Israelilla teologisesti jatkuva merkitys Kristuksen jälkeen, missä mielessä ”kirkko on Israel”, ja miten maan, kansan ja lupausten teemat liittyvät kristilliseen dogmatiikkaan? Nämä eivät ole kristillisen sionismin erityiskysymyksiä, vaan laajemman Israel-teologisen keskustelun perusasetelmia, joihin kristillinen sionismi tarjoaa yhden historiallisen ratkaisun.³⁹

2.1 Historiallinen ja teologinen tausta

Kristillisen sionismin juuret ulottuvat jo varhaiskirkon aikaan, jolloin Israel-teologiset mallit loivat toisella vuosisadalla rakenteen, joka määritteli Israelin roolia kristillisessä itseymmärryksessä.

³⁹ Soulen 1996, 34–48.

Varsinkin Justinuksen ja Ireneuksen teologiset mallit siirsivät Israelin pelastushistoriallisen aseman kristillisen kertomuksen marginaaliin.⁴⁰

Justinus Marttyyri (n. 100–165) edusti varhaisen kirkon siirtymävaiheen teologiaa, jossa kristillinen itseymmärrys muotoutui suhteessa sekä juutalaiseen traditioon että pakanalliseen ympäristöön. Hänen teologinen asemansa on tässä suhteessa kaksijakoinen. Yhtäältä hän pitää kristillisen seurakunnan pyhinä kirjoituksina samoja Israelin kirjoituksia, joita juutalainen traditio käyttää. Toisaalta hän kuuluu ensimmäisiin kristillisiin ajattelijoihin, jotka pyrkivät systemaattisesti perustelemaan kristillistä uskoa rationaalisesti ei-juutalaiselle yleisölle. Hänen apologeettinen projektinsa suuntautuu siten samanaikaisesti kahteen suuntaan: kristinuskon puolustamiseen pakanallista filosofiaa vastaan sekä kristillisen tulkinnan legitimoimiseen suhteessa juutalaiseen raamatuntulkintaan.⁴¹

Justinus Marttyyrin (n. 100–165 jKr.) keskeiset teokset – *Ensimmäinen apologia* (n. 150), *Toinen apologia* (n. 155) sekä *Dialogi Tryfon kanssa* (n. 160) – muodostavat kokonaisuuden, jossa Israelin kirjoitukset luetaan systemaattisesti Kristukseen suuntautuvana todistuksena. Näissä teksteissä Vanhan testamentin kertomukset, profetiat ja lain antaminen saavat merkityksensä ennen kaikkea suhteessa Kristuksen ilmestymiseen.⁴² Tällainen tulkintatapa ei vielä muodosta supersessionismia, mutta se rakentaa hermeneuttisen kehyksen, jossa Israelin historia alkaa jäsenyä osaksi laajempaa kristillistä pelastuskertomusta. Justinuksen ratkaiseva käsite on ”todellinen hengellinen Israel”, jonka hän eksplisiittisesti samaistaa kirkkoon. Kun Jumalan perimmäiset päämäärät määritellään universaaleiksi ja hengellisiksi, näyttää itsestään selvältä, että ”todellinen Israel” ei voi olla lihallinen, etninen yhteisö vaan hengellinen, maailmanlaajuinen kirkko.⁴³ Soulen kuvaa tätä ns. standardimalliksi, joka jäseni Israelin historian välivaiheeksi Kristuksen tulemisen historiassa.⁴⁴

Ireneus (n. 130–202 jKr.) syventää Justinus Marttyyrin raamatuntulkintaa kehittämällä ajatuksen Jumalan pelastustaloudesta (*oikonomia*), jossa pelastus etenee Jumalan suunnitelman mukaisina historiallisina vaiheina. Israelin historia näyttäytyy tässä mallissa valmistavana vaiheena, jonka tarkoituksena on johdattaa kohti Logoksen inkarnaatiota ja pelastuksen täyttymistä Kristuksessa. Heprealaiset kirjoitukset ovat näin osa yhtenäistä pelastushistoriaa, jossa vanha ja uusi liitto kuuluvat samaan jumalalliseen suunnitelmaan, mutta edustavat sen eri vaihteita.⁴⁵ Ireneuksen

⁴⁰ Soulen 1996, 34.

⁴¹ Soulen 1996, 34–40.

⁴² Dialogi Tryfon kanssa n. 160, luku 11.

⁴³ Soulen 1996, 34–40.

⁴⁴ Soulen 1996, 34–37.

⁴⁵ Jacobsen 2018. Ks. erityisesti Jacobsenin kuvaus Irenaeuksen teologian keskeisistä teemoista: Vanhan ja Uuden testamentin tulkinta, ilmoitus, Jumala ja Kristus sekä luomisen ja pelastuksen suhde.

mukaan Israelin historia säilyy välttämättömänä osana pelastuskertomusta, mutta sen jatkuva teologinen rooli jää toissijaiseksi suhteessa Kristuksessa toteutuvaan universaaliin pelastukseen.⁴⁶

Ireneus tulkitsee Mooseksen lain kolmesta näkökulmasta: luonnonlain ilmaisu, Kristukseen viittaavana profetiana ja kasvatuksellisenä välineenä, jonka kautta Jumala valmistaa Israelia vastaanottamaan Kristuksen. Vanhan ja Uuden liiton välillä vallitsee hänen mukaansa sisällöllinen jatkuvuus, mutta historiallinen epäjatkuvuus: Vanha liitto on esikuvallinen ja väliaikainen, kun taas Uusi liitto edustaa pelastuksen lopullista ja universaalia muotoa. Tämä ratkaisu mahdollisti Raamatun kaanonin ykseyden säilyttämisen ja vaikutti ratkaisevasti myöhempään kristilliseen teologiaan.⁴⁷

Myös Augustinus (354–430 jKr.) kiteyttää varhaiskirkossa kehittyneen tulkintalinjan, jossa kirkko ymmärretään varsinaisena Israelina. Augustinuksella tämä ei ole pelkkä eksegeettinen huomio, vaan kirkon itseymmärrystä kantava perusratkaisu: kristillinen kansa on se Israel, jossa Abrahamille annetut lupaukset saavuttavat varsinaisen täyttymyksensä. Augustinuksella juutalaisen kansan asema jäsentyy niin sanotun *witness doctrine* -näkömyksen kautta, jossa Israelin historiallinen jatkuvuus ei enää näyttäydy palautettavana pelastushistoriallisena todellisuutena, vaan kirkkoa palvelevana todistuksena kirjoitusten säilymisestä ja Jumalan tuomiosta.⁴⁸

Tämä kirkkoisien luoma hermeneuttinen tulkinta ei vielä luonut vastavoimana kristillistä sionismia, mutta se loi teologisen asetelman, johon myöhemmin Israel-keskeiset liikkeet pyrkivät tuomaan oman vastauksensa. Yksi näistä on Kinzerin edustama tulkinta, jossa Roomalaiskirjeen luvun 11 jalo öljypuu tulkitaan siten, että kristityt oksastetaan Israelille annettuihin lupauksiin, ei niiden tilalle.⁴⁹ Tämä hermeneuttinen lukutapa on yksi niistä kohdista, joissa teologinen perinne alkoi muuttua varhaiskirkon standardimallista kohti ei-supersessionistista ajattelua.

Näiden ratkaisujen pohjalta voidaan nähdä, että länsimaisessa kirkollisessa valtavirrassa Jumalan uskollisuus on jäsentynyt ennen muuta universaalisuuden horisontissa. Tällöin uskollisuus ei näyttäydy Jumalan liittouuskollisuutena Israelille, vaan yleispätevämpänä, koko ihmiskuntaa koskevana periaatteena. Israel-teologinen tutkimus ei siis ole neutraali kenttä, vaan siinä heijastuvat laajemmat, dogmaattiset ennako-oletukset Israelin jatkuvuudesta, kirkon asemasta ja maan lupausten merkityksestä.

Läntisen supersessionismin perinteen kannalta merkittävä välivaihe nähdään myös uskonpuhdistuksessa, jonka symboliseksi alkupisteeksi vakiintui vuosi 1517. Martti Luther (1483–

⁴⁶ Soulen 1996, 40–48.

⁴⁷ Soulen 1996, 40–48.

⁴⁸ Lewis viittaa Augustinuksen Psalmien selitykseen, jossa Augustinus tulkitsee kristillisen kansan Israeliksi: ”Kristillinen kansa on siis pikemminkin Israel, ja sama kansa on oikeammin Jaakobin huone; sillä Israel ja Jaakob ovat sama asia.” (Lewis 2021, 21). Cohen 2009, 564–578.

⁴⁹ Kinzer 2011, 25–33.

1546) ei tässä kysymyksessä irtautunut aiemmasta traditiosta vaan pikemminkin korosti sen jatkumista uudessa protestanttisessa muodossa. Luther tulkitsi Vanhan testamentin lupaukset pääosin kirkollisesti ja hengellisesti, jolloin Israelin konkreettinen historiallinen erityisyys menettää teologista painoarvoaan.⁵⁰

Stephensonin ja Brattonin mukaan Luther saattoi pitää Kanaanin maata raamatullisesti erityisenä ja jopa paikantaa paratiisin jälkiä sen alueelle, mutta tästä ei seurannut juutalaiselle kansalle pysyvää teologista oikeutta maahan. Päinvastoin: Lutherin hermeneutiikassa maa alistuu syntiinlankeemuksen, tuomion ja kristologisen täyttymyksen kokonaisuuteen ja historiallinen maa ei enää kanna itsenäistä pelastushistoriallista merkitystä, vaan Vanhan testamentin lupaukset luetaan kirkollishengellisessä kehyksessä. Tämän vuoksi Luther torjui ajatuksen juutalaisten tulevasta historiallisesta palautuksesta Jerusalemiin ja katsoi, ettei tällaiselle restauraatiolle ollut enää profeettallista lupautta. Näin uskonpuhdistuksen piirissä vahvistui tulkintalinja, jossa ”uusi Jerusalem” ymmärrettiin ennen kaikkea hengellisenä ja kirkollisena todellisuutena, eikä juutalaisen kansan konkreettisena tulevaisuutena historiassa. Tämä tekee Lutherista tärkeän dogmihistoriallisen välittäjän varhaiskirkollisen supersessionismin ja myöhemmän protestanttisen restauraatiokeskustelun välille.⁵¹

1600-luvun protestanttisessa Euroopassa tähän asetelmaan alkoi hahmottua restorationistinen tulkintalinja, joka kehittyi erityisesti reformoidun ja puritaanisen raamatunselityksen piirissä. Sen taustalla oli Room. 11:n kaltaisten tekstien lukeminen niin, ettei Israelin paatumus ollut lopullinen, vaan juutalaisilla nähtiin olevan eskatologinen tulevaisuus Jumalan suunnitelmassa. Geneven Raamatun Room. 11:n selityksissä tämä näkyy ajatuksena, ettei juutalaisten ”sokeus” ole yleinen eikä pysyvä, vaan tulee aika, jolloin he ottavat vastaan sen, minkä he nyt torjuvat. 1600-luvun puritaanisessa tulkinnassa tästä kehittyi edelleen ajatus juutalaisten paluusta Palestiinaan.⁵² Se syntyi ikään kuin vastavoimana Lutherin kirjoituksille, joissa Israel menetti teologisen aseman. Liikkeen edustajien mukaan Luther painotti liiaksi Augustinuksen ajattelua, jossa juutalaisuudelle ja Israelille ei jää pysyvää pelastushistoriallista merkitystä.⁵³ Liike raivasi tilaa Raamatun profetioiden kirjaimelliselle tulkinnalle ja odotti, että juutalaisten paluumuuton omaan maahan tulee

⁵⁰ Lutherin suhteesta juutalaisten palauttamisen ajatukseen ks. Lewis 2021, 31–32.

⁵¹ Stephenson & Bratton 2000, 9; 84–102.

⁵² Geneven Raamatun Room. 11:n selitys korostaa, ettei Jumala ole lopullisesti hylännyt juutalaisia: Room. 11:25:n kohdalla todetaan, ettei juutalaisten ”sokeus” ole yleinen eikä pysyvä, vaan tulee aika, jolloin he ”effectually embrace” sen, minkä he nyt torjuvat; Room. 11:28–29:n kohdalla juutalainen kansa nähdään edelleen ”not utterly cast off without hope of recovery”, koska Jumalan liitto ei raukea. Tämä ei vielä yksin merkitse myöhempää poliittista sionismia, mutta se tarjoaa reformoidussa raamatunselityksessä teologisen lähtökohdan, josta 1600-luvun puritaaninen restorationismi kehitti ajatuksen juutalaisten eskatologisesta palauttamisesta. Ks. *The 1599 Geneva Study Bible*, Room. 11:25, 28–29; Crome 2022.

⁵³ Lewis 2021, 88–103.

konkreettisesti tapahtumaan, eikä Raamattua pidä tulkita tässä kohtaa allegorisesti. Liikkeen varhaiset edustajat, kuten Thomas Brightman (1562–1607), Henry Finch (1558–1625) ja Joseph Mede (1586–1639) korostivat liiton peruuttamattomuutta ja Israelin merkitystä Jumalan kansana.⁵⁴

1800-luvulla Israel-teologia sai uudenlaisen muodon, dispensationalismin.⁵⁵ John Nelson Darby (1800–1882) oli irlantilainen anglikaanitaustainen teologi ja Plymouth Brethren -liikkeen keskeinen hahmo, jota pidetään dispensationalismin tärkeimpänä teologisena muotoilijana. Darby kehitti futuristisen eskatologisen järjestelmän, jossa pelastushistoria jäsentyi erillisiin aikakausiin eli dispensaatioihin, ja jossa Israelin ja kirkon roolit erotettiin toisistaan Jumalan suunnitelmassa. Hänen teologiansa keskeisiä piirteitä olivat ajatus seurakunnan välittömästä tempauksesta sekä näkemys Israelista Jumalan maallisena kansana ja kirkosta taivaallisena yhteisönä. Vaikka Darbyn ajattelu vaikutti myöhemmin voimakkaasti erityisesti amerikkalaiseen evankelikaalisuuteen, hänen oma teologiansa ei muodostanut varsinaista kristillistä sionismia.⁵⁶

Yksi keskeinen, mutta usein dispensationalismin varjoon jäänyt restorationistisen liikkeen hahmo oli Charles Spurgeon, 1800-luvun jälkipuoliskon vaikutusvaltainen baptistisaarnaaja Englannissa. Spurgeon oli premillennialisti ja piti juutalaisten historiallista ja konkreettista paluuta Palestiinaan teologisesti merkityksellisenä tapahtumana, mutta ei rakentanut tätä näkemystä järjestelmällisen profetiaopin tai tulevaisuuteen projisoitujen kaavioiden varaan. Spurgeonin Israel-näkemys sijoittuu näin laajempaan 1800-luvun evankelikaaliseen valtavirtaan, jossa Vanhan testamentin lupaukset Israelille ymmärrettiin yhä voimassa oleviksi, kuitenkin irrottamatta niitä kirkon kristologisesta ja pelastushistoriallisesta kehyksestä.⁵⁷

Vaikka Spurgeon ja Darby vaikuttivat suurin piirtein samoihin aikoihin, heidän dogmaattiset lähtökohtansa olivat hyvin erilaiset. Spurgeon oli kalvinistinen, reformoitu baptisti, joka ei

⁵⁴ Lewis 2021, 58–76.

⁵⁵ Ryrie määrittelee dispensationalismin näin: se on raamatuntulkinnallinen ja systemaattinen teologinen malli, jossa Jumalan pelastussuunnitelman nähdään etenevän historian aikana erillisinä mutta toisiinsa liittyvinä pelastustalouksina (*dispensaatioina*). Näillä tarkoitetaan Jumalan hallinnan tai talouden eri vaiheita, joissa Jumalan ilmoitus ja hänen toimintatapsansa ihmiskunnan kanssa jäsentyvät historiallisesti tunnistettaviin kokonaisuuksiin. Progressiivinen dispensationalismi korostaa lisäksi, että nämä historialliset vaiheet muodostavat yhtenäisen, Kristukseen keskittyvän pelastushistoriallisen kokonaisuuden, jossa myöhemmät vaiheet täydentävät ja syventävät aiempaa ilmoitusta. (Ryrie 1995, 29.)

⁵⁶ Hummelin mukaan Darbyn teologiaa ei ole täsmällistä kutsua vielä varsinaiseksi kristilliseksi sionismiksi, koska sen painopiste oli seurakunnan taivaallisessa identiteetissä, kirkon ja maailman erossa sekä lopunajan odotuksessa, ei modernin juutalaisvaltion poliittisessa tukemisessa. Hummel toteaa, että skolastinen dispensationalismi piti vahvasti kiinni apokalyptisestä irtautumisesta nykymaailmasta ja kavensi kristittyjen yhteiskunnallisen tehtävän lähinnä yksilöiden pelastamiseen. (Hummel 2023, 214.) Kristillinen sionismi muotoutuu selvemmin vasta myöhemmässä amerikkalaisessa vaiheessa, jossa esimerkiksi Douglas Youngin kaltaiset toimijat rakensivat kirjaimelliseen profetiatulkintaan nojaavan käytännöllisen ohjelman Israelin tukemiseksi (Hummel 2023, 225).

⁵⁷ Lewis 2021, 92–98.

hyväksynyt Darbyn seurakunnan ja Israelin jyrkkää erottelua, talouskausia, salaisen tempauksen ideaa eikä järjestelmällistä profetiakaaviota. Hän piti niitä epäraamatullisina innovaatioina.⁵⁸

Stewart toteaa, että kristillistä sionismia on tutkimuksessa usein samaistettu suoraan dispensationalismiin, erityisesti angloamerikkalaisessa kontekstissa. Tätä yksinkertaistusta ovat hänen mukaansa vahvistaneet tutkijat ja journalistit, jotka ovat keskittyneet populaareihin dispensationalistisiin teoksiin ja rakentaneet niiden varaan koko kristillisen sionismin tulkinnan.⁵⁹ Myöhemmät muodot, kuten progressiivinen dispensationalismi pehmentävät tiukkaa eroa Israelin ja kirkon välillä, mutta säilyttävät silti Israelin erityisaseman sekä teologiassa yleisesti että erityisesti Jumalan lopullisessa suunnitelmassa.⁶⁰

Kristillisen sionismin merkittävä murros tapahtui 1800-luvulla, kun sionistinen liike alkoi muotoutua.⁶¹ 1917 Britannian ulkoministeri Arthur Balfour antoi julistuksen, jonka mukaan Britannian hallitus tukee juutalaisten kansalliskodin perustamista Palestiinaan. Balfourin julistus sai kansainvälisoikeudellisen aseman San Remon konferenssissa 1920, jossa liittoutuneet päättivät entisten Osmanien alueiden mandaattijärjestelmästä.⁶² San Remossa juutalaisen kansalliskodin perustaminen sisällytettiin Palestiinan mandaattiin. Kansainliiton vuonna 1922 vahvistaman Palestiinan mandaatin johdannossa tunnustettiin juutalaisten historiallinen yhteys maahan ja heidän oikeutensa kansalliskodin jälleenrakentamiseksi siellä. Mandaatin artikla 6 velvoitti mandaattivallan edistämään juutalaisten maahanmuuttoa ja asutusta.⁶³

1948 Israelin valtion synnyn myötä myös teologinen keskustelu muuttui. Israel ei enää ollut ”abstrahoitu raamatullinen symboli”, vaan konkreettinen historiallinen todellisuus, joka vaati teologista tarkastelua. Huomio Israelin valtiota kohtaan vahvistui 1967 kuuden päivän sodan jälkeen etenkin evankelisessa maailmassa, jossa esimerkiksi dispensationalistinen perinne Darbyn ja Scofieldin johdolla tulkitsi Lähi-idän tapahtumia eskatologisesti ja profeettallisesti.⁶⁴ Tässä vaiheessa kristillinen sionismi alkoi jakautua useisiin eri suuntauksiin. Nämä suuntaukset erosivat toisistaan muun muassa siinä, kuinka jyrkästi ne erottivat Israelin ja kirkon toisistaan, mutta niitä kaikkia yhdisti

⁵⁸ Spurgeon 1869.

⁵⁹ Esimerkkeinä populaareista dispensationalistisista lopunajan teoksista voidaan mainita Lindsey & Carlsonin *The Late Great Planet Earth* (1970) sekä LaHayen ja Jenkinsin *Left Behind* -romaanisarja (1995–2007). Näitä teoksia ei tässä tutkimuksessa käytetä varsinaisina teologisina analyysilähteinä, vaan esimerkkeinä siitä populaariuskonnollisesta kirjallisuudesta, johon Stewartin kuvaama tutkimuksellinen ja journalistinen painotus on usein kohdistunut. Ks. myös WorldCat, *The Late Great Planet Earth*; Encyclopaedia Britannica, “Left Behind series”; Stewart 2015, 55–56.

⁶⁰ Blaising & Bock 1993, 48.

⁶¹ Lewis 2021, johdanto.

⁶² de Blois & Tucker 2018, 113–114.

⁶³ League of Nations 1922, Preamble, art. 6.

⁶⁴ Lewis kuvaa kristillistä sionismia liikkeenä, joka eteni ”pivotal events like the Balfour Declaration, Israeli Independence, and the 1967 Six-Day War” kautta. Hän myös korostaa Darbyn merkitystä dispensationalismin muotoilijana ja Scofield Reference Biblen keskeistä roolia dispensationalismin leviämisessä. (Lewis 2021, johdanto; 147.)

Israelin aseman teologinen keskeisyys.⁶⁵

Historiallinen tausta osoittaa, että kristillinen sionismi ei nouse pelkästään 1800-luvun ideologisista innovaatioista, vaan se edustaa vuosisatoja kestänyttä pyrkimystä ratkaista kristillisen teologian peruskysymys: miten Jumalan uskollisuus Israelille ymmärretään Kristuksen valossa? Tämän takia kristillistä sionismia on hyvä tarkastella myös teologisesti, systemaattisen analyysin pohjalta – ei vain poliittisen historian tai sosiologian näkökulmasta.

2.2 Ei-supersessionistiset mallit

Kristillisen sionismin teologista arviointia ei voida tehdä ilman täsmällistä käsitystä siitä, mitä kristillisessä teologiassa tarkoitetaan supersessionismilla ja sen vaihtoehdoilla. Tässä tutkimuksessa ei-supersessionistisia malleja tarkastellaan käsitteellisenä ja systemaattisena viitekehyksenä, jonka avulla voidaan analysoida, millaisiin teologisiin oletuksiin kristillistä sionismia koskevat tulkinnat erityisesti *CCZ:ssa* rakentuvat.

Supersessionismilla tarkoitetaan tässä yhteydessä teologista näkemystä, jonka mukaan Israel menettää Kristuksen tulon jälkeen erityisasemansa Jumalan liittokansana ja kirkko korvaa Israelin pelastushistoriallisena subjektina. Tällöin Vanhan testamentin Israelille annetut lupaukset tulkitaan ensisijaisesti kirkossa täyttyviksi, eikä Israelin historialliselle olemassaololle jää itsenäistä teologista merkitystä.⁶⁶

Soulenin mukaan supersessionistinen teologinen “standardimalli” vieraannuttaa evankeliumin sen oikeasta kontekstista Israelin kirjoituksissa ja historiassa, sekä alistaa Vanhan testamentin laajan kertomuksen pelkälle yleiselle synti–lunastuskehikolle. Tällöin Jumalan liittouuskollisuus ei enää kohdistu konkreettiseen, historiassa elävään Israeliin, vaan abstrahoituu yleiseksi pelastuksen ideaksi.⁶⁷ Soulenin mukaan standardimallin ongelman ydin ei koske yksittäisiä väitteitä, vaan itse teologista jäsentämistapaa: siinä Jumalan identiteetti Israelin Jumalana menettää merkityksensä, ja liitto Israelin kanssa jää teologisesti määräämättömäksi suhteessa Jumalan pysyviin tarkoituksiin luomisessa. Tämän seurauksena pelastus hahmottuu irtonaisena siitä historiasta, jossa Jumalan suhde Israeliin on kantava todellisuus.

⁶⁵ Lewis 2021, 2.

⁶⁶ Supersessionismi on teologinen näkemys, jonka mukaan kristillinen kirkko on korvannut Israelin Jumalan liittokansana siten, että Vanhan testamentin Israelille annetut lupaukset täyttyvät kirkossa eikä juutalaisella kansalla enää ole erityistä teologista asemaa pelastushistoriassa.

Systemaattisen teologian tutkimuksessa supersessionismi jaetaan usein kolmeen analyttiseen muotoon:

1. Rangaistussupersessionismi (punitive supersessionism) Israel menetti asemansa, koska hylkäsi Kristuksen.
2. Taloudellinen tai historiallinen supersessionismi (economic supersessionism) Israelin tehtävä oli väliaikainen vaihe pelastushistoriassa, joka päättyi kirkon syntyyn.
3. Rakenteellinen supersessionismi (structural supersessionism) Teologinen järjestelmä rakentuu niin, ettei Israelille jää itsenäistä teologista roolia, vaikka sitä ei eksplisiittisesti kiistettäisi (Soulen 1996, 29–31).

⁶⁷ Soulen 1996, 18; 31; 78–80; 104.

Soulenin mukaan standardimallissa on tässä mielessä kyse eräänlaisesta ”historian gnostilaisuudesta”. Ilmaus ei tarkoita gnostilaisuutta sen klassisessa oppihistoriallisessa merkityksessä, vaan kuvaa tapaa, jolla pelastus irrotetaan Israelin konkreettisesta historiasta ja siirretään yleiseksi, historiasta abstrahoiduksi hengelliseksi periaatteeksi.⁶⁸ Sama historiallinen konkretia koskee Soulenilla myös eskatologiaa. Kristuksen paluu ei merkitse pelastuksen irtoamista ajallisesta ja ruumiillisesta historiasta, vaan saman inkarnoituneen Kristuksen tulevaa ilmestymistä historian täyttymyksenä. Siksi Soulen tulkitsee Room. 11:25–27:n niin, ettei Paavali puhu Israelin pelastumisesta kirkkoon sulautumisen kautta, vaan Jumalan välittömästä eskatologisesta toiminnasta Israelin hyväksi ”kansojen täyden luvun” jälkeen. Näin Israelin historia ei jää vain kristinuskon menneeksi lähtökohdaksi, vaan kuuluu myös pelastushistorian tulevaan täyttymykseen.⁶⁹

Carter puolestaan auttaa nimeämään tämän siirtymän syvemmän ongelman. Carterin Irenaeus-tulkinnan mukaan gnostikkojen Kristukselta puuttuu ”juutalainen liha”, kun taas hänen mukaansa Irenaeus palauttaa Kristuksen ihmisyyden sen konkreettisessa juutalaisessa lihallisuudessa sekä kristillisen identiteetin että teologisen mielikuvituksen keskeiseksi piirteeksi. Tämä havainto tukee väitettä, että gnostinen tulkinta ei merkitse ainoastaan aineellisen todellisuuden väheksyntää, vaan myös pyrkimystä irrottaa Kristus hänen juutalaisesta, historiallisesta ja liitollisesta konkreettisuudestaan. Carterin mukaan Irenaeuksen vastaus kulkee päinvastaiseen suuntaan: hän sitoo Kristuksen ihmisyyden nimenomaan tämän juutalaiseen ruumiillisuuteen ja palauttaa näin kristillisen itseymmärryksen yhteyden historiaan, lihaan ja Israelin pelastushistorialliseen kehyykseen.⁷⁰

Soulenin ja Carterin argumenttien ydin on, että supersessionismi irrottaa pelastuksen Jumalan konkreettisista lupauksista Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin jälkeläisille, heikentää historian ja kansan teologista merkitystä ja siirtää uskon painopisteen ruumiillishistoriallisesta todellisuudesta

⁶⁸ Soulen käyttää gnostilaisuuskieltä analogisesti eikä väitä, että standardimalli edustaisi varsinaista ontologista gnostilaisuutta. Hänen mukaansa kyse ei ole ”olemisen gnostilaisuudesta” vaan ”historian gnostilaisuudesta”: pelastus ei merkitse vapautumista luomisesta sinänsä, vaan siitä historian muodosta, jossa Jumalan suhde juutalaiseen kansaan säilyy teologisesti keskeisenä (Soulen 1996, 16; ks. myös Soulen 1997, 415–416). Tätä voidaan taustoittaa gnostilaisuuden ja platonismin suhteella, mutta varoen liian yksinkertaistavaa väitettä, että gnostilaisuus olisi sellaisenaan vain platonismia. Williamsin mukaan ”gnostilaisuus” on ongelmallinen yleiskategoria, ja hän ehdottaa täsmällisemmäksi nimitykseksi ”biblical demiurgical traditions”, joissa luominen ja maailman hallinta asetetaan alemman jumalallisen toimijan yhteyteen; tällaiset traditiot hyödyntävät sekä juutalaiskristillistä raamatullista ainesta että platonisia rakenteita (Williams 1996, 51–52, 107). Tässä mielessä voidaan puhua kristillisen teologian sisään jääneestä ”gnostilaisesta reliikistä” vain analogisesti: kyse on taipumuksesta hengellistää tai mitätöidä Israelin maahan, kansaan ja historiaan liittyvät lupaukset sekä lukea Vanha testamentti ensisijaisesti taivaallisen todellisuuden varjokuvana. Tämä muistuttaa gnostilais-platonisoivaa jännitettä, jossa konkreettinen historia menettää teologista painoaan, vaikka kirkollinen normatiivinen teologia ei omaksukaan varsinaista gnostilaista luomis- tai jumalaoppia.

⁶⁹ Soulenin mukaan Room. 11:25–27 ei tarkoita Israelin pelastumista kirkkoon kääntymisen kautta, vaan Jumalan välitöntä eskatologista toimintaa Israelin hyväksi ”kansojen täyden luvun” jälkeen. Tämä osoittaa kirkon eskatologiset rajat: lopullinen täyttymys ei kulje yksinkertaisesti kirkon kautta, vaan Jumalan uskollinen suhde Israeliin kuuluu myös pelastushistorian tulevaan päätökseen. Soulen 1996, 174–175.

⁷⁰ Carter 2008. Erityisesti luku ”Irenaeus as Anti-Gnostic Intellectual.”

hengelliseen universaaliin. Tällainen siirtymä ei enää vastaa Raamatun Jumalaa, joka sitoo nimensä, lupauksensa ja pelastustekonsa juuri historian keskelle eikä sen yläpuolelle.⁷¹ Fredriksenin mukaan ratkaiseva muutos tapahtui toisella vuosisadalla, kun pakanakristityt teologit, kuten Valentinus, Markion ja Justinus, alkoivat tulkita Israelin Jumalaa keskiplatonismin avulla. Tällöin Paavalille vielä itsestään selvä Jumalan juutalainen identiteetti alkoi väistyä: korkea Jumala ymmärrettiin Kristuksen Isäksi, mutta häntä ei enää samastettu samalla tavoin juutalaisten kirjoitusten aktiiviseen Jumalaan.⁷²

Ei-supersessionistista näkökulmaa jäsennetään tässä tutkimuksessa etenkin juuri Soulenin *The God of Israel and Christian Theology* (1996) teoksen kautta. Toisin kuin kristillinen sionismi, joka voidaan tulkita monimuotoiseksi ilmiöksi, Soulen näkee Israel keskeisen teologian vakiintuneena traditiona ja Jumalan identiteetin Israelin Jumalana. Tällöin Israel keskeisyys on kristillisen teologian rakenteellinen ydin. Hänen mukaansa Jumalan liitto ja uskollisuus Israelille eivät väisty Kristuksessa, vaan Kristuksen työ vahvistaa liiton ja avaa sen kansoille ilman, että Israel menettää teologista asemaa.⁷³

Soulenin lähtökohta on metodologisesti ratkaiseva; supersessionismi ei ole hänelle ensisijaisesti eettinen, poliittinen tai dialoginen ongelma vaan nimenomaan systemaattisen teologian ongelma, joka käsittelee kristillisen jumalakäsityksen sisäistä koherenssia.⁷⁴ Soulenin mukaan syntyy ristiriita, jos kristityt väittävät palvelevansa Israelin Jumalaa, mutta samalla opettavat, että Jumala on tullut välinpitämättömäksi Israelin kansan historiallista olemassaoloa kohtaan.⁷⁵

Ei-supersessionistinen teologia ei Soulenin mukaan tarkoita kahta erillistä pelastustietä, eikä Israelin automaattista pelastusta etnisyyden perusteella. Päinvastoin: hänen keskeinen teesinsä on, että Jumalan uskollisuus Israelille on teologinen lähtökohta, jonka sisällä ekklesiologiset ja kristologiset kysymykset tulee ajatella.⁷⁶ Kristillinen usko Jeesukseen ei kumoa Jumalan liittoa Israelin kanssa, vaan asettuu sen sisälle, kuten Paavali hahmottaa Roomalaiskirjeen luvuissa 9–11. Paavalille Jumalan Israelia koskeva valinta ja uskollisuus ovat täysin perustavia ja aksiomaattisia.

⁷¹ Soulen 1996, 4; 120–123.

⁷² Fredriksenin mukaan toisen vuosisadan pakanakristillisessä teologiassa tapahtui “double identity crisis”: Valentinus, Markion ja Justinus pitivät korkeaa Jumalaa Kristuksen Isänä, mutta eivät Paavalin tavoin samastaneet häntä juutalaisten kirjoitusten aktiiviseen Jumalaan. Tämän seurauksena juutalaisen tradition korkea Jumala omaksui filosofisen paideian korkean Jumalan radikaalin transsendenssin ja “ethnic featurelessness” -luonteen; Fredriksenin mukaan “God the Father lost his Jewish identity” (Fredriksen 2018, 209). Ks. myös Fredriksenin huomio siitä, että juutalaiset väittivät Jumalansa olevan yhtä aikaa etninen “Israelin Jumala”, joka toimii juutalaisessa historiassa, ja koko universumin Herra (Fredriksen 2011, 3).

⁷³ Soulen 1996, johdanto.

⁷⁴ Soulen 1996, 4–5.

⁷⁵ Soulen 1996, 4–6.

⁷⁶ Soulen 1996, x–xii; 109–111.

Yhtä aksiomaattinen Paavalille on evankeliumin universaali merkitys: se on Jumalan pelastava voima “juutalaiselle ensin, sitten myös kreikkalaiselle”.⁷⁷

Soulen korostaa, että juuri Paavalin ajattelu paljastaa supersessionistisen logiikan teologisen ongelmallisuuden. Jos Israelin olemassaolon merkitys Jumalan kansana lakkaa, samalla tehdään Jumalan uskollisuudesta ehdollinen ja peruutettavissa oleva.⁷⁸ Tämä murentaa kristillisen uskon perustan, sillä ”Jumalaa, joka antaa lahjansa ja kutsunsa peruuttamattomasti” (Room. 11:29), ei voida Soulenin mukaan uskottavasti julistaa Jumalaksi, joka hylkää aiemmat lupaukset.

Myös Kinzerin mukaan Uusi testamentti vahvistaa Israelin liiton pysyvyyden ja juutalaisen käytännön merkityksen, mutta myöhemmässä kristillisessä traditiossa tämä näkökulma korvautui tulkinnalla, jossa kirkko alkoi ymmärtää itsensä Israelin sijaisena. Tällöin juutalainen laki ja juutalainen elämäntapa tulkittiin joko väärin ymmärretyiksi tai pelastushistorian kannalta vanhentuneiksi, mikä johti juutalaisuuden teologisen merkityksen kaventumiseen kirkon itseymmärryksessä.⁷⁹

Kinzerin mukaan varhaiskristilliset kirjoittajat, kuten Barnabaan kirjeen ja Justinus Marttyyrin edustama traditio, pyrkivät selittämään kristinuskon identiteettiä korostamalla eroa juutalaisuuteen ja tulkitsemalla juutalaiset käytännöt hengellisesti tai niiden alkuperäisen tarkoituksen vastaisiksi. Tämä kehitys johti tilanteeseen, jossa juutalaisuus ja kristinusko alettiin nähdä toisensa poissulkevinä uskonnollisina järjestelminä, ja kirkon suhde juutalaiseen traditioon määrittyi yhä selvemmin kielteisen erottelun kautta. Kinzerin analyysissä kyse ei ole ainoastaan yksittäisistä teologisista väitteistä, vaan laajemmasta ekklesiologisesta muutoksesta, jossa kirkko menetti yhteytensä juutalaiseen perustaan ja samalla katkesi sen yhteys siihen historialliseen kontekstiin, jossa kristillinen usko oli syntynyt.⁸⁰

Samalla Kinzer korostaa, ettei tämä kehitys ollut yksiselitteinen tai välitön. Varhaisen kirkon kirjoituksissa on nähtävissä myös pyrkimyksiä säilyttää yhteys Israelin kirjoituksiin ja tunnustaa juutalaisen tradition merkitys, vaikka käytännössä kirkon identiteetti rakentui yhä selkeämmin eron varaan. Supersessionismi näyttäytyy näin ennen kaikkea historiallisena prosessina, jossa kirkon itseymmärrys muotoutui suhteessa juutalaisuuteen siten, että Israelin jatkuva teologinen merkitys jäi toissijaiseksi kirkon universaalin identiteetin rinnalla.⁸¹

Matthew Levering täydentää Soulenin ja Kinzerin näkemyksiä teoksessa *Engaging the Doctrine of Israel* (2021). Levering tekee kokonaisvaltaisen vertailun Israelin ja kirkon, vanhan- ja

⁷⁷ Soulen 1996, 172; Ap. t. 3:26; Matt. 15:24; Room. 1:16; Room. 3:3; Room. 9:4–5; Room. 11:29; Room. 15:8.

⁷⁸ Soulen 1996, 3–4, 168–170.

⁷⁹ Kinzer 2005, 181–187.

⁸⁰ Kinzer 2005, 188–193.

⁸¹ Kinzer 2005, 181–183.

uuden liiton välillä. Hänen lähtökohtansa on, että Israel ei ole kristillisen teologian yksi osa-alue muiden joukossa, vaan määrittelee koko dogmatiikan rakenteen: luomisen, liiton, lain, maan, temppelin ja kuninkuuden.⁸² Näin ollen kristillinen teologia ei voi puhua Jumalan uskollisuudesta, pelastushistoriasta tai Jumalan toiminnan jatkuvuudesta ottamatta kantaa siihen, mistä juurista kristinusko ammentaa. Samalla Levering varoittaa sekä liiallisesta jatkuvuudesta, ikään kuin eroa ei olisi, että liiallisesta katkoksesta juuriin, supersessionismista.⁸³

Levering kuvaa Tooran täyttymyksen Jeesuksessa ja muistuttaa, että Jumalaa opitaan tuntemaan tekstien, rituaalien ja historian rytmin läpi, ei abstrahoimalla Israel pois. Erityisen merkityksellinen tämän tutkimuksen kannalta on Leveringin tapa käsitellä exodusta.⁸⁴ Hänen mukaansa kristittyjen on hyvä oppia juutalaisilta, miten exodus rakentaa kansan ja pitää toivon suunnattuna kohti Jumalaa, vaikka Jeesuksen ristin ja ylösnousemuksen nähdään avaavan ”uuden exoduksen” eli vapautuksen synnistä ja kuolemasta. Levering painottaa myös maan (land) ja vallan (kingship) teemoja. Levering osoittaa selkeästi, että kristillisessä traditiossa maa ei ole koskaan ollut pelkästään symbolinen tai puhtaasti hengellinen käsite, mutta ei myöskään poliittinen oikeus.⁸⁵

Näin Levering täydentää Soulenin ja Kinzerin luomaa arviointikehystä tässä tutkimuksessa. Soulen palauttaa Israelin Jumalaa koskevan puheen ytimeen, Kinzer täsmentää kirkon ja Israelin suhteen ja Levering osoittaa, että nämä teemat läpäisevät koko kristillisen dogmatiikan ja osoittaa kristillisen sionismin oikean mittakaavan muistuttamalla, että Kristus on täyttymys, mutta Israel ei katoa Jumalan suunnitelmista.

Tätä kehystä vasten tarkastellaan systemaattisesti *CCZ:n* väitteiden, argumenttien ja lähtöoletusten teologista johdonmukaisuutta. Ei-supersessionistiset mallit eivät tässä tutkimuksessa toimi varsinaisina analyysin kohteina, vaan käsitteellisenä ja teologisena peilinä sille, miten *CCZ* jäsentää Israelin, kirkon ja Jumalan kansan suhteen kuvatessaan kristillistä sionismia. Tämä kysymys nousee erityisen näkyvästi esiin luvussa 3.4, jossa tarkastellaan teoksen tapaa määritellä kirkon ja Israelin keskinäinen asema.

⁸² Levering 2021, luvut 2–5, erityisesti 33–146, joissa Israelin rooli liitetään luomisen, lain ja pelastushistorian rakenteeseen.

⁸³ Levering 2021, 15–18, 147–160. Levering korostaa, että Israel-teologia ei ole lisä kristologiaan, vaan vaikuttaa siihen, miten Jumalan uskollisuus ja pelastuksen universaalisuus ymmärretään.

⁸⁴ Levering 2021, 224.

⁸⁵ Levering 2021, 161–192. Maa esitetään liittoteologisenä todellisuutena, jota ei voida redusoida modernin valtioteorian kategorioihin, mutta jota ei myöskään voida ”hengellistää” pois.

3 Liitto, kirkko, Israel ja Jumalan kansa käsitteinä kristillisen sionismin tulkintakehyksessä

Tässä luvussa tarkastellaan, millaisessa teologisessa tulkintakehyksessä CCZ jäsentää liiton, kirkon, Israelin ja Jumalan kansan välistä suhdetta. Erityinen huomio kohdistuu siihen, miten teoksessa kristillinen sionismi määritellään käsitteellisesti ja millaisia poliittisia, dogmaattisia, hermeneuttisia ja kansainvälisoikeudellisia oletuksia tämän määrittelyn taustalla vaikuttaa.

3.1 Kristillinen sionismi käsitteenä ja systemaattisena tulkintalinjana CCZ:ssa

Systeemi-immanenttisesti tarkasteltuna CCZ:n koherenssi ei perustu yhden normatiivisen Israelia, sionismia tai kristillistä sionismia koskevan opin esittämiseen. Se ei myöskään perustu siihen, että kirjoittajat pitäisivät kristillistä sionismia teologisesti legitimiinä Israel-tulkintana. Päinvastoin, useissa artikkeleissa kristillinen sionismi näyttäytyy tulkintamuotona, jossa teologinen kieli alkaa oikeuttaa poliittisia, eettisiä ja ekklesiologisia vääristymiä. Teoksen systemaattinen yhtenäisyys rakentuu siksi sen kysymyksen ympärille, millä edellytyksillä kristillinen sionismi liittää Raamatun Israelin, juutalaisen kansan, maan, modernin Israelin valtion ja poliittisen toiminnan samaan teologiseen kategoriaan — ja miksi juuri tämä liitos näyttäytyy monille kirjoittajille ongelmallisena.⁸⁶

CCZ kuvaa kristillistä sionismia ilmiönä, jossa raamatullinen Israel-kieli tuottaa toimijuutta, identiteettiä ja poliittista käytäntöä modernin Israelin valtion hyväksi. Teoksessa kristillinen sionismi on yhtä aikaa uskonnollinen itseymmärrys, poliittinen orientaatio ja kulttuurien käytäntö, joka saa erilaisia muotoja eri konteksteissa.⁸⁷ Johdannossa kristillinen sionismi kytketään nimenomaisesti raamatuntulkintaan, mutta perustelut sille rakentuvat kuitenkin erilaisten tapauskertomusten kautta, joissa kristillistä sionismia lähestytään niin yksilöllisten elämäntarinoiden, haastattelujen ja kokemusten kuin seurakuntien ja järjestötoimijoiden käytäntöjen kautta elettyinä uskontona.⁸⁸ Phillipsin analyysissä amerikkalainen seurakunta voi samanaikaisesti rukoilla rauhaa, mutta samalla tukea Israelin armeijaa ja Länsirannan siirtokuntia. Phillipsin mukaan Israelin sotilaat voidaan tulkita

⁸⁶ Esimerkiksi Phillips sanoo, että FBC:n eskatologia ja politiikka ovat “deeply problematic” ja että niiden raamatuntulkinta voi peittää Raamatun omat militarismin, nationalismin, väkivallan ja epäoikeudenmukaisuuden kritiikit (Phillips 2014, 30–31). Ruether taas näkee kristillisen sionismin kytkeytyvän länsimaiseen kristilliseen imperialismiin ja kritisoi sitä siitä, että Israel-kritiikki hiljennetään teologisen syyllisyys- ja katumuspuheen avulla (Ruether 2014, 185–187). Raheb menee vielä pidemmälle ja väittää, että kristillinen sionismi ohittaa ristin kärsivän Jumalan, demonisoi muita ryhmiä ja käyttää juutalaisia osana lopunajallista skenaariota (Raheb 2014, 196–197).

⁸⁷ Gunner 2014, 1–3. Lisäksi Ruetherin artikkelissa kristillinen sionismi sidotaan ajatukseen siitä, että lännen kansat ymmärtävät itsensä valittuina kansoina ja Jumalan Israelille antaman valinnan perillisinä. Samalla se liitetään väitteeseen, että Jumala antoi Palestiinan maan juutalaiselle kansalle pysyväksi ja yksinomaiseksi lahjaksi. Tällaiset muotoilut osoittavat, että Israel ei esiinny teoksessa vain poliittisena toimijana, vaan teologisesti erityisenä kansana, jonka asemaa määritellään nimenomaan raamatullishermeneuttisten ja opillisten oletusten varassa (Ruether 2014, 185).

⁸⁸ Gunner 2014, 2.

tulevan jumalallisen voiton edelläkävijöiksi ja siirtokuntalaiset profeetallisen täyttymyksen täyttäjiksi.⁸⁹

Sama rakenne toistuu Engbergin ja Durbinin kuvaamissa tapauksissa. Engbergin analyysissä ruotsalainen helluntailainen liittyy Israelin armeijaan, koska hän ymmärtää valitun kansan suojelemisen omaksi kutsumukseksi.⁹⁰ Durbinin analyysissä CUFI-liikkeen poliittinen lobbaus ja Irania koskeva turvallisuuspuhe rakentuvat poliittiseksi toiminnaksi, joka tulkitaan uskonnolliseksi kuuliaisuudeksi. Näin ollen *CCZ:n* kuvaama kristillinen sionismi ei ole vain oppi Israelista, vaan se rakentaa kristitylle tietyn roolin, jossa hänestä tulee Israelin puolustaja, esirukoilija, poliittinen tukija ja Jumalan suunnitelman toteuttamiseen osallistuva toimija.⁹¹

Termi kristillinen sionismi toimii teoksessa sekä itseidentifikaationa että tutkimuskategoriana. Itseidentifikaation tasolla se viittaa Israelia koskevaan teologiseen vakaumukseen; tutkimuskategoriana se puolestaan jäsentää ilmiötä kriittisenä poliittis-moraalisena kysymyksenä. Teoksen artikkeleita yhdistää tulkintalinja, jossa raamatulliset käsitteet, kuten liitto, maa ja Israelin valinta, saavat poliittisesti suuntautuneen merkityksen suhteessa Israelin valtion tukemiseen ja Palestiinan konfliktin tulkintaan. Näin kristillistä sionismia arvioidaan paitsi Israelia koskevana oppina myös sen eettisten, juridisten ja poliittisten seurausten kautta.⁹²

CCZ esittää, että kristillinen sionismi toimii uskonnollisena identiteettinä, jossa moderni Israel saa paikan Jumalan universaalissa lunastussuunnitelmassa ja jossa kristityille annetaan aktiivinen rooli suunnitelman edistäjänä. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että kristilliset sionistit oppivat ymmärtämään itsensä vartijoina muureilla, moderneina Estereinä ja Kyyroksina, Jumalan kansan suojelejoina ja Israelin siunaamisen toteuttajina.⁹³

Ruether laajentaa kristillisen sionismin käsitettä osoittamalla, että kristillisen sionismin nimeämättömiä muotoja esiintyy myös länsimaisissa valtakirjoissa. Hänen mukaansa nämä muodot ovat kytkeytyneet brittiläiseen ja amerikkalaiseen imperiaaliseen itseymmärrykseen. Tässä itseymmärryksessä länsimaiset kansakunnat ovat tulkinneet itsensä Jumalan valinnan perillisiksi ja nähneet juutalaisten palauttamisen Palestiinaan kristillisen imperiumin suojelutehtävänä. Ruetherin tulkinnassa kristillinen sionismi ei ole vain marginaalisen evankelikaalisen liikkeen ongelma, vaan osa laajempaa länsikristillistä poliittista mielikuvitusta.⁹⁴

⁸⁹ Phillips 2014, 30.

⁹⁰ Engberg 2014, 45.

⁹¹ Durbin 2014, 90-91.

⁹² Gunner 2014, 1-6; Durbin 2014, 87-88, 105-106, 124; Shapiro 2014, 161-162, 174-175; Ruether 2014, 179-188; Raheb 2014, 191-198; Stewart 2014, 257-258, 272-273.

⁹³ Engberg 2014, 37.

⁹⁴ Ruether 2014, 179.

Rahebin artikkeli kärjistää teoksen tulkintalinjaa palestiinalaiskristillisestä näkökulmasta. Hänen mukaansa kristillinen sionismi ei ole vain raamatuntulkinnallinen tai eskatologinen näkemys, vaan osa eurooppalaisen kolonialismin historiaa. Poliittisesti Raheb sijoittaa sen Israelin oikeistopolitiikan laidalle, jopa Likud-puolueen oikealle puolelle. Samalla hän kuvaa kristillistä sionismia taloudellisesti tuottoisana ilmiönä ja teologisesti ongelmallisena yrityksenä lukea Jumalan ilmoitusta modernin Israelin valtiollisesta todellisuudesta käsin.

Näin *CCZ:n* kokonaislinja ei ole neutraali käsitehistoriallinen kartoitus, vaan analyysi siitä, miten raamatullinen Israel-kieli saa poliittisen funktion.⁹⁵ Samalla analyysi rakentuu ennakkoletuksen varaan: teoksessa tietyt poliittiset ja kansainvälisoikeudelliset tulkinnat toimivat usein lähtökohtina, joiden varaan teologinen arvio rakentuu. Tällöin kristillisen sionismin ongelmallisuus ei nouse vain sen omista opillisista väitteistä, vaan myös siitä tulkintakehyksestä, jossa modernia Israelia, aluetta, oikeutta ja valtaa koskevat kysymykset on jo asetettu tietyllä tavalla. Tämä on systemaattisen analyysin kannalta olennainen huomio, koska osa teoksen vahvimista teologisista johtopäätöksistä nojaa premisseihin, jotka eivät ole kansainvälisoikeudellisessa tai poliittisessa keskustelussa yksiselitteisiä.⁹⁶

Kristillinen sionismi näyttäytyy teoksessa diskurssien risteyskohtana, mutta tätä ei tule ymmärtää vain hajanaisuutena. Päinvastoin juuri eri diskurssien — eskatologian, politiikan, kulttuurisen identiteetin, raamatuntulkinnan ja kansainvälisen oikeuden — yhteenliittyminen muodostaa *CCZ:n* rakenteen. Teologinen tulkinta ei ole tässä rakenteessa irrallinen lisä poliittiseen ilmiöön, vaan se on se mekanismi, jonka kautta poliittinen toiminta saa uskonnollisen merkityksen.⁹⁷ Tätä kautta teos ei ainoastaan kuvaa kristillistä sionismia, vaan osallistuu aktiivisesti sen määrittelyyn ensisijaisesti kriittisen tutkimuksen viitekehyksessä.

⁹⁵ Raheb 2014, 192.

⁹⁶ Ks. erityisesti Raheb, joka pitää Israelin toimintaa miehityillä alueilla yksiselitteisesti kansainvälisen oikeuden vastaisena: “mitä Israel tekee miehityillä alueilla, on laitonta” ja katsoo kristillisen sionismin puolustavan tällaista politiikkaa vetoamalla jumalalliseen oikeuteen kansainvälisen oikeuden sijasta. Raheb kirjoittaa myös, että “kansainväliset lait eivät ole tärkeitä, koska jumalallisia lakeja tulee noudattaa.” (Raheb 2014, 197–198.) Vrt. Ruetherin analyysi, jossa kristillinen sionismi kytketään länsimaiseen imperiaaliseen itseymmärrykseen: “syvästi kietoutunut länsimaiseen kristilliseen imperialismiin Lähi-idässä” sekä brittiläiseen ja amerikkalaiseen ajatukseen valitusta kansakunnasta (Ruether 2014, 179–180). Tulkintakehyksen yksiselitteisyyttä voidaan kuitenkin problematisoida kansainvälisoikeudellisesta näkökulmasta. De Blois ja Tucker katsovat, että YK:n päätöslauselmiin rakentuva “pakollinen kahden valtion ratkaisun paradigma” esittää kahden valtion ratkaisun yhä useammin oikeudellisena velvoitteena eikä poliittisena vaihtoehtona. Heidän mukaansa “nämä päätöslauselmat eivät puhu kahden valtion ratkaisusta poliittisena vaihtoehtona” vaan “oikeudellisena vaatimuksena”. Lisäksi he toteavat, että erilaiset poliittiset ratkaisut ovat kansainvälisen oikeuden puitteissa mahdollisia. (de Blois & Tucker 2018, 22–27.) Vastaavasti Altman kiistää kolonisaatiokehityksen lähtökohdan. Hänen mukaansa kolonialismi edellyttää kolonisoivan väestön vierautta suhteessa maahan, mutta juutalaisilla on muinainen historiallinen, uskonnollinen, kielellinen ja kulttuurinen yhteys Israelin maahan. Altmanin mukaan Israel ei syntynyt vieraan imperiumin siirtokuntana eikä eurooppalaisen vallan rikastuttamiseksi, vaan juutalaisen alkuperäiskansan suvereniteetin palautumisena. Tästä syystä hän tulkitsee Israelin syntymisen kolonisaation sijasta dekolonisaatioksi. (Altman 2026.)

⁹⁷ Gunner 2014, 1–3.

Juuri tässä käy näkyväksi myös *CCZ:n* sisäinen metodologinen haaste. Kristillistä sionismia käsitellään useissa teoksen luvuissa ikään kuin se olisi yksi ja sama suure, jolla olisi yksi hermeneutiikka, yksi eskatologia ja yksi poliittinen intentio. Mutta samalla teoksen oma rakenne asettuu tätä oletusta vastaan. Se rakentuu pitkälti tapauskertomusten varaan: yksittäisten toimijoiden elämäntarinoiden, haastattelujen ja paikallisten käytäntöjen kuvaukseen. Ruotsalaisen Jacobin kertomus, FBC-seurakunnan Cheryl ja pastori George sekä Shapiro analysoima pastori Smith⁹⁸ eivät muodosta yhtä yhtenäistä teologista kokonaisuutta, vaan hajanaisen kokemuksellisen aineiston, joka tuottaa omanlaisen hermeneuttisen näkemyksen kristillisestä sionismista. Tästä seuraa hermeneuttinen jännite. Se, mikä on luonteeltaan yksittäistä, kokemuksellista ja narratiivista, alkaa toimia yleisen tulkinnan perustana. Näin sama nimitys kokoaa yhteen toisistaan poikkeavia, jopa keskenään jännitteisiä tulkintamuotoja: dispensationalistisen ja profeettallisen raamatunluennan, karismaattisen Israel-sympatian sekä poliittis-juridisen Israel-kritiikin.⁹⁹

Tästä huolimatta *CCZ* ei ole systemaattisesti käyttökelpoton aineisto. Sen koherenssi on löydettävissä juuri näiden erojen alta. Teoksen artikkeleita yhdistää kysymys siitä, millä edellytyksillä moderni Israel voi saada kristillisessä ajattelussa teologisen merkityksen ja millaisia poliittisia seurauksia tästä merkityksenannosta seuraa. Siksi *CCZ* voidaan asettaa Israel-teologian rinnalle vain rajatussa mielessä: se ei ole Israel-teologiaa dogmaattisena oppina, mutta se on systemaattisesti analysoitava tulkinta kristillisen sionismin teopoliittisesta logiikasta. Ongelmalliseksi tilanne muuttuu silloin, kun dogmaattinen arvio ei nouse Raamatun sanan ja sen todistusluonteen ääreltä, vaan rakentuu näiden yksittäisten tulkintojen ja kertomusten varaan. Tällöin dogmatiikka ei enää koettele tulkintaa, vaan tulkinta alkaa määrätä dogmatiikan suuntaa.

3.2 Israel eri konteksteissa

Israel toimii *CCZ:ssa* usealla toisiinsa limittyvällä merkitystasolla. Ensinnäkin Israel esiintyy teologisena kategoriana erityisesti kristillisen sionismin itseymmärryksen kuvauksissa, joissa se ymmärretään Jumalan lupauksen kohteena ja pelastushistorian merkinä. Tällöin Israel ei viittaa ensisijaisesti moderniin valtioon, vaan raamatulliseen kertomukseen Jumalan liitosta ja historian teologisesta merkityksestä. Toiseksi Israel näyttäytyy juridisepoliittisena toimijana, modernina kansallisvaltiona, jonka toimintaa tarkastellaan kansainvälisen oikeuden, poliittisen vallankäytön ja

⁹⁸ Ks. Engberg 2014, 30–34; Phillips 2014, 15–17; Shapiro 2014, 170. Esimerkit osoittavat, että *CCZ:n* kuva kristillisestä sionismista rakentuu osin tapauskertomusten ja kokemuksellisen aineiston varaan, ei yhtenäisen dogmaattisen määritelmän kautta.

⁹⁹ Määritelmän monimuotoisuudesta ks. erityisesti Durbin 2014, 88–95. Israelin poliittis-juridisesta puolustamisesta ks. Durbin 2014, 110; Hutt 2014, 155. Kristillinen sionismi ei ole sama kuin dispensationalismi ja toisaalta: dispensationalismi eroaa karismaattisesta uusapostolisesta reformaatioliikkeestä (Westbrook 2014, 79–80). Lisäksi messiaaninen juutalaisuus on oma, erillinen ja sisäisesti monimuotoinen kenttensä (Hutt 2014, 156–157).

eettisen arvioinnin näkökulmista. Kolmanneksi Israel toimii teoksessa myös hermeneuttisena kategoriana: se muodostaa tulkinnallisen viitepisteen, jonka kautta raamatullisia tekstejä, historiallisia tapahtumia ja nykyhetken poliittista todellisuutta luetaan samassa tulkinnallisessa kehyksessä ilman, että näiden tasojen välistä rajaa aina eksplisiittisesti määritellään.¹⁰⁰

Tällä on merkittäviä seurauksia. Kun Israelista puhutaan samanaikaisesti teologian, politiikan ja kansainvälisen oikeuden tasolla, vaarana on, että poliittis-juridisista oletuksista tulee huomaamatta teologisia premissejä. Tällöin Israel ei enää näyttäydy analyysin kohteena vaan ennakolta normitettuna käsitteenä, jonka varaan rakennetaan sekä kolonialismia koskevia moraalisia arvioita että kristillistä sionismia koskevia dogmaattisia johtopäätöksiä.¹⁰¹ Dogmaattisesti on ongelmallista, että Israelin valtion olemassaoloa käsitellään teologisena erityistapauksena tavalla, jota ei sovelleta muihin valtioihin. Siinä missä muiden kansakuntien oikeus poliittiseen olemassaoloon oletetaan valtio-oikeudellisesti itsestään selväksi, Israelin kohdalla keskustelu siirtyy usein teologiseen perusteluun.¹⁰² Jos Israelin valtion oikeudellinen ja historiallinen olemassaolo tulkitaan jo lähtökohtaisesti laittomaksi, myös Israelin teologinen käsittely rakentuu väistämättä toisenlaiselle perustalle kuin silloin, kun Israelin valtiollinen olemassaolo ymmärretään samassa maallisessa kategoriassa kuin muidenkin kansakuntien.¹⁰³ Systemaattinen kysymys ei siis ole, onko Israelin politiikka oikeaa vai väärää, vaan millä tavalla Israelin teologinen merkitys sidotaan Israelin valtion olemassaoloon ja onko tämä sidonta teologisen tulkinnan olennainen osa? Käsitteet vaihtavat siis

¹⁰⁰ Phillips kuvaa, kuinka Israel toimii pelastushistoriallisena viitepisteenä kristillisen sionismin itseymmärryksessä (Phillips 2014, 19). Gunner kuvaa kuinka Israel kytkeytyy teoksessa suvereniteettiin, politiikkaan ja kansainvälisiin kysymyksiin eikä toimi pelkkänä dogmaattisena käsitteenä (Gunner 2014, 2). Smith kuvaa sitä, kuinka Israel kytkeytyy teoksessa suvereniteettiin, politiikkaan ja teologiaan (Smith 2014, 328).

¹⁰¹ Poliittiset näkemykset Israelista ankkuroituvat teologiseen vakaumukseen Jumalan lupauksista. Se, mikä saattaa näyttäytyä 'vain' poliittisena sitoutumisena Israeliin, onkin ilmaus syvälle juurtuneesta uskonnollisesta vakaumuksesta (Shapiro 2014, 196). Kristillisestä sionismista tulee ideologinen liima, joka antaa kolonialistisille pyrkimyksille jumalallisen tarkoituksen (Raheb 2014, 293). Poliittinen toiminta voi tiettyjen diskursiivisten käytäntöjen kautta uudelleen muotoutua 'uskonnollisen' omistautumisen teoiksi (Durbin 2014, 89).

¹⁰² Israelilta vaadittavan erityisen teologis-moraalisen oikeutuksen ongelmasta ks. Soulen 1996, 1–15, 54–55; Israelin valtiollista legitimeettia koskevasta kansainvälisoikeudellisesta argumentaatiosta ks. de Blois & Tucker 2018, 62–75, 102–114.

¹⁰³ Tässä ei ratkaista Israelin valtiollisen olemassaolon oikeudellista perustaa, vaan osoitetaan, että valittu oikeudellinen lähtöoletus muuttaa myös teologista argumentaatiota: jos Israelin valtiollisuus ymmärretään lähtökohtaisesti illegitiimiksi, Israel-teologia alkaa rakentua eri kysymyksen varaan kuin silloin, kun Israelia tarkastellaan yhtenä modernina kansallisvaltiona muiden joukossa. Israelin valtiollista legitimeettia ja siihen liittyvää kansainvälisoikeudellista argumentaatiota ks. de Blois & Tucker 2018, 102–114; Israelin teologisen jatkuvuuden dogmaattisesta merkityksestä ks. Soulen 1996, 1–15, 54–55; Levering 2021, erityisesti luku "Land".

merkitystä teoksessa erityisesti silloin, kun teologinen kieli alkaa määritellä poliittista todellisuutta.¹⁰⁴

Tämä käsitteellinen painotus eroaa oleellisesti siitä Israel-teologisesta kehikosta, jonka esimerkiksi Soulen on esittänyt. Soulenin mukaan Israel ei ole poliittinen realiteetti, vaan Jumalan valinnan pysyvä subjekti, jonka kautta Jumalan identiteetti tulee ymmärretyksi.¹⁰⁵ Israel ei tällöin ole analyysin kohde, vaan teologinen lähtökohta, joka asettaa rajat kirkon itseymmärrykselle ja estää Israelin redusoimisen poliittiseen ilmiöön. Samansuuntaisesti Kinzer määrittelee Israelin implisiittisesti pelastushistoriallisessa merkityksessä. Hänen mukaansa Israel on ennen kaikkea liittosuhteessa oleva historiallinen kansa, jonka identiteetti ja tehtävä jatkuvat osana pelastushistoriaa.¹⁰⁶

Vatikaanin vuoden 2015 juutalaiskatolinen asiakirja *The Gifts and the Calling of God are Irrevocable* edustaa katolisen kirkon ei-supersessionistista linjaa. Asiakirja nojaa erityisesti Paavalin Roomalaiskirjeen kohtiin, joissa todetaan, ettei Jumala ole hylännyt kansaansa ja että Jumalan armolahjat ja kutsu ovat peruuttamattomat. Tämän perusteella asiakirja korostaa, että Jumalan liitto Israelin kanssa on peruuttamaton: uusi liitto Kristuksessa ei mitätöi aiempia liittoja, vaan kristillisen tulkinnan mukaan täyttää ne. Näin katolinen kirkko torjuu ajatuksen, että Israel olisi menettänyt teologisen asemansa kirkon syntymisen myötä, vaikka se samalla pitää kiinni Kristuksen pelastustyön universaalista merkityksestä. Vatikaanin asiakirjan merkitys Israel-teologiassa keskustelussa on juuri tässä jännitteessä: Israelin kutsumus ja Jumalan liittouuskollisuus säilyvät, mutta ne tulkitaan katolisessa teologiassa suhteessa Kristukseen ja uuteen liittoon.¹⁰⁷

Näiden lähestymistapojen välinen ero on systemaattisen analyysin kannalta ratkaiseva. *CCZ:n* teologinen kritiikki kohdistuu helposti Israeliin poliittisena toimijana, mutta samalla se saa dogmaattisen painon. Soulenin, Kinzerin ja Vatikaanin asiakirjan Israel-teologiassa suunta on taas päinvastainen: Israelin teologinen merkitys ei johdu poliittisesta todellisuudesta, vaan toimii teologisena lähtökohtana, joka estää teologian samastumisen mihinkään yksittäiseen historialliseen tai valtiolliseen muotoon.

¹⁰⁴ Smithin mukaan kristillinen sionismi sijoittuu *CCZ:ssa* uskonnon ja politiikan leikkauspisteeseen, jossa raamatuntulkinta, evankelikaalisuus ja poliittinen Israel-tuki kietoutuvat toisiinsa. Phillips täydentää tätä analyysillä, jossa eskatologia alkaa tuottaa poliittista normatiivisuutta Israelin militarismien ja miehityksen yhteydessä, sekä Rahebin tulkinta, jossa kristillinen sionismi nähdään modernin Israelin politiikan, miehityksen ja kansainvälisen oikeuden sivuuttamisen teologisena legitimaationa. Näin systemaattinen kysymys ei koske vain Israelin politiikan oikeellisuutta, vaan sitä, millä tavalla Israelin teologinen merkitys sidotaan modernin Israelin valtiolliseen ja poliittiseen todellisuuteen. Smith 2014, 328–334; Phillips 2014, 30–31; Raheb 2014, 194–198; ks. myös Gunner 2014, 1–4.

¹⁰⁵ Soulen 1996, 1–5, 25–33.

¹⁰⁶ Kinzer 2005, luku 4.

¹⁰⁷ Pontifical Commission for Religious Relations with the Jews 2015, kohdat 33–36, 39.

3.3 Liitto

CCZ:ssa liittoteologia muodostaa keskeisen, mutta usein implisiittiseksi jäävän käsitteellisen taustan, jossa liitto näyttäytyy ennen kaikkea maan, vallan ja historiallisen etuoikeuden legitimoijana. Useissa teoksen artikkeleissa oletetaan implisiittisesti, että kristillinen sionismi sitoo Jumalan liiton moderniin valtiolliseen projektiin.¹⁰⁸ Tällöin liitto ei enää toimi avoimena pelastushistoriallisena tulkintakehyksenä, vaan alkaa jäsentää historiallista ja poliittista todellisuutta. Liiton käsite ei siis toimi *CCZ:ssa* ensisijaisesti dogmaattisena oppina Jumalan ja Israelin suhteesta, vaan tulkinnallisena välineenä, jonka kautta teologinen väite kytketään poliittiseen arvioon. Tällöin keskeiseksi kysymykseksi nousee se, käytetäänkö liittoa Israelin valtion tai sen poliittisen toiminnan oikeuttamiseen.¹⁰⁹ Shapiro sanoittaa tämän hyvin suoraan: se, mikä näyttää vain poliittiselta Israelin tukemiselta, onkin ilmaus uskosta Jumalan säätämään yhteyteen juutalaisen kansan ja maan välillä.¹¹⁰ *CCZ* ei systemaattisesti erittele, millaisena liitto tulisi teologisesti ymmärtää — esimerkiksi onko se ehdollinen vai ehdoton tai miten sen historiallinen ja eskatologinen ulottuvuus suhteutuvat toisiinsa.¹¹¹

Toisaalta *CCZ* tulkitsee liiton sellaisena teologisena väitteenä, joka poissulkee muiden kansojen vastaavat oikeudet ja kokemukset.¹¹² Tämä liittokäsitys eroaa vahvasti niistä ei-supersessionistisista liittokäsityksistä, joita Soulen ja Kinzer esittävät. Soulenin tulkinnan mukaan Jumala erottaa Israelin, mutta tämä erotus palvelee yhteistä hyvää. Liitto ei tarkoita toisten poissulkemista, vaan osallistamista Israelin kautta. Soulen kuvaa tätä ”vastavuoroisena siunaustaloutena” Israelin ja muiden kansojen välillä.¹¹³ Jumala toimii historiassa nimenomaan tämän eron kautta – ei poistamalla sitä. Näin Soulenin mukaan Jumalan liitto Israelin kanssa on teologian hermeneuttinen perusta.¹¹⁴

¹⁰⁸ Shapiro 2014, 161–162; Faithful 2014, 313–315; Cannon 2014, 239–240; Raheb 2014, 191–199.

¹⁰⁹ Ks. esim. Ariel 2014, 200; Shapiro 2014, 169; Smith 2014, 328.

¹¹⁰ Shapiro 2014, 162–163, 177–178; Shapiro tulkitsee kristillissionistisen Israel-tuen rukouksen, taloudellisen tuen, poliittisen aktivismin ja aliyahin edistämisen kautta rakentuvaksi transnationaaliseksi ja teologiseksi suhteeksi Israeliin, ei vain Israelin valtiopolitiikan kannattamiseksi.

¹¹¹ *CCZ:n* tarkastelutapa alkaa poliittisista implikaatioista, ei liittoteologian sisäisestä systemaattisesta typologiasta (Gunner 2014, 2); Liitto/maanlupaus toimii kriittisen analyysin taustalla olevana oletuksena, jonka poliittisia seurauksia arvioidaan (Ruether 2014, 185); Ruether kehystää restorationismin funktionaalisesti, ei systemaattis-dogmaattisesti (Ruether 2014, 180). Shapiro näyttää, miten kristilliset sionistit itse käyttävät liittokieltä (Shapiro 2014, 169).

¹¹² *CCZ:n* liittotulkinnan kriittinen rakenne näkyy erityisesti Shapiron ja Ruetherin artikkeleissa. Shapiron mukaan kristilliset sionistit katsovat, että Jumala on antanut juutalaisille erityisen roolin ja aseman, joka on sinetöity ikuisessa liitossa ja johon kuuluu lupaus heidän palauttamisestaan maahan: ”Jumala on säätänyt juutalaisille erityisen roolin ja aseman, joka on sinetöity ikuisessa liitossa ja johon liittyy lupaus palauttaa heidät maahansa.” (Shapiro 2014, 161–162.) Shapiro kuvaa myös, miten kristillinen sionismi tulkitsee juutalaisten paluun Israeliin osaksi Jumalan suunnitelmaa ja liiton toteutumista, ei vain poliittiseksi maahanmuutoksi (Shapiro 2014, 161–172). Ruether problematisoi eksplisiittisesti tällaisen raamatullisen maavaateen eksklusiivisuuden. Hänen mukaansa monet amerikkalaiset kristityt hyväksyvät väitteen, että Jumala on antanut Palestiinan maan juutalaisille ”pysyvänä ja yksinomaisena lahjoituksena”, ja Ruether lisää, että tämä raamatulliseksi oletettu maavaatimus ”käytännössä riistää palestiinalaisilta kaikki kansalliset oikeudet maahan.” (Ruether 2014, 184–185.)

¹¹³ Soulen 1996, 121: ”Economy of mutual blessing”.

¹¹⁴ Soulen 1996, 48–55.

Kinzer taas korostaa, että liitto Israelin kanssa ei kumoa kirkon universaaliala olemusta, vaan se on sille edellytys; kirkon identiteetin tulisi rakentua Israelin liitolle, ei sen korvaamiselle.¹¹⁵ Hänen mukaansa juutalaisille Jeesusta tunnustaville liittoidentiteetti pysyy juutalaisena, mutta pakanat tulevat osallisiksi liitosta ilman, että heidän täytyy muuttua juutalaisiksi. Tämä antaa pakanakristilliselle haaralle mahdollisuuden jakaa Israelin elämän ja siunaukset ilman supersessionismiin sortumista.¹¹⁶

Levering pitää koossa kaksi väitettä yhtä aikaa: Kristus täyttää liitot, mutta ei mitätöi Israelia. Hän sanoo, että Kristus toteuttaa Jumalan lupaukset Israelille, ei korvaa niitä.¹¹⁷ Barth tarjoaa tähän kohtaan myös tärkeän näkökulman. Barthille liitto ei ole ensisijaisesti maan, vallan tai historiallisen etuoikeuden teologinen oikeutus, vaan Jumalan valinnan ja ilmoituksen rakenne, jossa Israelia ja kirkkoa ei saa irrottaa toisistaan. Barthin mukaan Uusi testamentti ei kumoa Vanhaa, eikä korvaa Israelia, vaan kirkko voidaan ymmärtää vain sen “sisällyttämisenä yhteen liittoon”. Tästä seuraa, että Israel ei ole kirkon ohitettava esivaihe, eikä myöskään modernin valtiollisen projektin teologinen synonyymi, vaan kirkon oman olemassaolon pysyvä teologinen edellytys. Juuri siksi Barthin ajattelussa liittoa ei voida ajatella ilman Israelia tai Israelista erillään.¹¹⁸ Barth, Kinzer ja Levering siis tukevat Soulenin ajatusta, että liiton tarkoitus ei ole perustella etuoikeutta, vaan jäsentää Jumalan pelastushistoriallista ajatusta, jossa Israelin kutsumus avautuu toisten hyväksi. Kirkko ei ole uusi liittoyhteisö Israelin tilalla, vaan Israelin liitto määrittää kirkon olemassaolon muodon. Kirkko siis ymmärretään liiton seurauksena, ei liiton korvaajana.¹¹⁹

Berkhof tarkastelee liittoa ennen kaikkea armonliiton näkökulmasta: Jumalan liittohistoria jäsentyy lupauksen, täyttymyksen ja Kristuksessa saavutetun pelastuksen kautta. Siksi Abrahamin liittoon sisältyvä maan lupaus ei itsenäisty poliittiseksi periaatteeksi, vaan kuuluu laajempaan pelastushistorialliseen kokonaisuuteen. Liitto ei Berkhofilla häviä historiasta, mutta sen merkitys ei myöskään palaudu maan, vallan tai poliittisen suvereniteetin oikeuttamiseen.¹²⁰

Tähän nähden CCZ tarkastelee liittokäsitettä ensisijaisesti kriittisen analyysin kohteena. Engberg toteaa, että monet kristillistä sionismia käsittelevät kirjoitukset ovat korostaneet liikkeen teologista etäisyyttä kristillisestä traditiosta juuri siksi, että se painottaa juutalaisen liiton jatkuvaa voimassaoloa, dispensationalistista raamatuntulkintaa ja Israelin valtion tukemista kristillisillä

¹¹⁵ Kinzer 2011, 135–152.

¹¹⁶ Kinzer 2011, johdanto.

¹¹⁷ Levering 2021, 31; 167.

¹¹⁸ Lindsay 2020, 325, 332–334.

¹¹⁹ Seuraten Paavalia Galatalaiskirjeessä 3:28 Kinzer käsittelee juutalaisen ja ei-juutalaisen välistä yhteyttä analogisena miehen ja naisen väliselle yhteydelle avioliitossa. Kinzer väittää, että ‘juutalaisen ja ei-juutalaisen ykseys ei merkitse kaikkien heidän välisten erojensa poistumista, sen enempää kuin aviomiehen ja vaimon ykseys poistaa sukupuolten välisen eron. (Kinzer 2011, 170.)

¹²⁰ Berkhof 1938, 262–301. Ks. erityisesti Berkhofin käsittely armonliitosta ja sen suhteesta Abrahamin liittoon.

teologisilla perusteilla. Engberg kuitenkin varoittaa yleistämästä kristillistä sionismia liian yksioikoisesti, koska yksittäisille toimijoille sionismi voi näyttäytyä osana heidän kristillistä identiteettiään eikä siitä irrallisena ideologiana.¹²¹ Tämä on kuitenkin jännitteisessä asemassa sen Israel-teologisen kirjallisuuden kanssa, missä Leveringin, Soulenin ja Kinzerin ei-supersessionistiset liittomallit ymmärtävät liiton teologisenä rakenteena, joka säilyttää Israelin erityisyyden, mutta samalla avaa sen universaaliin osallistumiseen. Levering, Soulen ja Kinzer pitävät kirkon ja Israelin suhdetta rakentavana, ei erottavan lähtökohtana. Juuri tässä sijaitsee *CCZ:n* systemaattinen puute määritellä liitto: se näyttää, mitä liitolla tehdään poliittisessa mielessä, mutta ei riittävästi kysy, mikä liitto on ja miten Israel-teologit sen kirjallisuudessa määrittelevät.

3.4 Jumalan kansan ja kirkon suhde lunastuksen näkökulmasta

Edellä tarkastellut ei-supersessionistiset mallit, erityisesti Soulenin ja Barthin näkemykset, tarjoavat vertailukehyksen sille, miten *CCZ* asemoi kirkon ja Israelin suhteen. Tämän vuoksi on tarpeen tarkastella erikseen, millaisena Jumalan kansan ja kirkon teologinen rakenne eri teoksissa hahmottuu.

Grudemin kirkko-opissa kirkko ymmärretään Jumalan kansaksi, johon kuuluvat kaikki Kristukseen uskovat kaikkina aikoina. Samalla Israelin ja kirkon suhde liittyy Grudemilla eskatologiaan, koska evankelikaalisessa teologiassa kysymys Israelin tulevaisuudesta, lupausten täyttymyksestä ja kirkon asemasta jakaa dispensationalistisia ja ei-dispensationalistisia tulkintoja.¹²² Grudemin mukaan kirkko ei ole vain helluntaista alkanut kokonaan uusi yhteisö, joka olisi erillään Vanhan testamentin Jumalan kansasta. Hän katsoo, että kirkkoon kuuluvat sekä Vanhan testamentin uskovat että Uuden testamentin uskovat yhdessä Kristuksen ruumiissa. Tästä syystä hän torjuu ajatuksen, että Israel ja kirkko olisivat kaksi eri pelastettua kansaa kahdessa eri Jumalan suunnitelmassa. Samalla Grudem ei kiellä juutalaisen kansan tulevaa merkitystä. Hän viittaa Room. 11:n ajatukseen siitä, että juutalaiset voidaan “oksastaa takaisin” omaan öljypuuhunsa. Tärkeää on kuitenkin se, että Grudem ei pidä tätä erillisenä pelastusyhteisönä kirkon rinnalla, vaan juutalaisten tuleva kääntäminen merkitsisi heidän liittymistään samaan yhteen Jumalan kansaan.¹²³

¹²¹ Engberg toteaa, että monet kristillistä sionismia käsittelevät kirjoitukset ovat korostaneet ”tämän maailmankuvan ja kristillisen tradition välistä teologista etäisyyttä” ja sitä, miten kristillinen sionismi ”on poikennut kristinuskosta korostamalla juutalaisen liiton jatkuvaa voimassaoloa, dispensationalistista raamatuntulkintaa ja tukemalla Israelin valtiota kristillisillä teologisilla perusteilla” (Engberg 2014, 57). Engberg kuitenkin lisää, että tällainen tulkinta voi liittyä kirjoittajien omiin normatiivisiin käsityksiin siitä, mitä kristinuskko on ja mitä sen tulisi olla, ja varoittaa samalla ilmiön liiallisesta yksinkertaistamisesta (Engberg 2014, 57).

¹²² Grudem määrittelee kirkon ”kaikkien todellisten uskovien yhteisö kaikkina aikoina” ja käsittelee kirkkoa Jumalan kansan kokonaisuutena. Israelin ja kirkon suhde liittyy hänen dogmatiikassaan myös eskatologisiin tulkintavaihtoehtoihin, erityisesti dispensationalististen ja ei-dispensationalististen mallien väliseen eroon. (Grudem 2020, luku 44; ks. myös luvut eskatologiasta.)

¹²³ Grudem 2020, 1084–1088.

CCZ:ssa kristillisen sionismin katsotaan asettavan Israelin kirkon edelle tai rinnalle tavalla, joka heiluttaa kirkon teologista universaaliutta. Kirkko näyttäytyy tällöin universaalien pelastuksen ja eettisen vastuullisuuden kantajana, kun taas Israel liitetään tiettyyn historialliseen ja poliittiseen projektiin, jonka etiikka kyseenalaistetaan.¹²⁴ CCZ:ssa keskeinen vastakkainasettelu syntyy kirkon tehtävän ja Israelin roolin välille. Sen mukaan kristillinen sionismi muuttaa kirkon tehtävän, joka ei määräydy ensisijaisesti evankeliumin, oikeuden ja rauhan todistamisesta käsin, vaan suhteessa siihen, miten se tukee Israelia Jumalan suunnitelman välineenä.¹²⁵

Levering näkee asian toisin. Hänen teologiassaan kirkon ja Israelin suhde ei muodostu tästä vastakkainasettelusta käsin, vaan Kristuksessa tapahtuvasta liiton täyttymyksestä. Hän painottaa, että teologiassa kirkon ja Israelin suhde ei muodostu vastakkainasettelun logiikasta käsin, vaan Kristuksessa tapahtuvasta liiton eskatologisesta täyttymyksestä. Siinä kristillisen teologian on pidettävä yhtä aikaa kiinni sekä Kristuksen universaalista pelastavasta merkityksestä että Israelin pysyvästä asemasta Jumalan kansana, sillä kumpikaan näistä totuuksista ei ole toisen kustannuksella neuvoteltavissa.¹²⁶

Samaa mallia tuo esille Barth. Hänen mukaansa juutalaiset ja kirkko tulee nähdä rinnakkaisina, mutta toisistaan erottamattomina Jumalan kansan muotoina.¹²⁷ Barthille Israel ei tarkoita ensisijaisesti modernia Israelin valtiota, vaan juutalaista kansaa Jumalan valittuna liittokansana. *Church Dogmatics II/2*:n valintaoppia koskevassa jaksossa Israel ja kirkko muodostavat yhdessä Jumalan yhden valitun yhteisön kaksi muotoa. Israel on tässä yhteydessä Jumalan kansa, kun taas kirkko on Kristuksessa koolle kutsuttu seurakunta; yhdessä ne todistavat samasta Jumalan liitosta. Barth ei siis yksinkertaisesti samaista Israelia kirkkoon eikä myöskään ajattele, että kirkko korvaisi Israelin siinä mielessä, että Jumalan valinta olisi Israelin kohdalla kumoutunut. Päinvastoin Israelin valinta on hänelle pysyvä ja peruuttamaton. Samalla Barth tulkitsee Israelin kuitenkin vahvasti

¹²⁴ Gunner 2014, 1–14.

¹²⁵ CCZ:n johdannossa kristillinen sionismi määritellään nykyisessä muodossaan “uskoon perustuvaksi kristilliseksi poliittiseksi tueksi Israelin valtiolle”. Durbinin analyysissä tämä suhde saa kirkko-opillisen muodon: kristillissionistisessa Esther-tulkinnassa kertomus ei ole vain vertaus, vaan “historiallinen kertomus, joka tyypittää modernia kirkkoa” ja jonka kirkon tulee “esittää uudelleen”, jos se tahtoo alistua Jumalalle ja pysyä uskollisena hänen tarkoituksilleen. Durbin toteaa myös, että kristillisten sionistien poliittinen työ liitetään “Jumalan maailmaa koskevien suunnitelmien” laajempaan kokonaisuuteen. (Gunner 2014, 2; Durbin 2014, 111–112.)

¹²⁶ Levering sitoo Kristuksen universaalien pelastustehtävän ja Israelin pysyvän aseman toisiinsa niin, ettei kumpaakaan voi relativisoida toisen hyväksi. Hän siteeraa Pontifikaalikomission ohjelmallista toteamusta “Koska Jumala ei ole koskaan peruuttanut liittoaan kansansa Israelin kanssa, ei voi olla erilaisia teitä tai lähestymistapoja Jumalan pelastukseen. Kristillinen usko julistaa, että Kristuksen pelastustyö on universaali ja koskee koko ihmiskuntaa.” (Levering 2021, 33). Tästä seuraa, että kristologinen universaalisuus ja Israelin liiton pysyvyys on pidettävä yhtä aikaa voimassa, vaikka niiden välinen jännite jää teologisesti avoimeksi.

¹²⁷ Kinzer 2011, 182–201.

Kristuksesta käsin: Israelin liitto, historia ja kutsumus löytävät täyttymyksensä Kristuksessa. Tästä syntyy Barthin Israel-opin keskeinen jännite.¹²⁸

Myös Moltmann yrittää ajatella Israelin ja kirkon suhteen ilman korvaamista. Hänen mukaansa juutalaisen Jeesuksen tähden kirkon ja Israelin välillä ei ole lopullista eroa. Evankeliumin tähden ei toistaiseksi myöskään ole sulautumista eskatologiseen tulevaisuuteen. Mutta on toiveikkaiden pyhiinvaeltajayhteys. Tämä on ehkä tunnetuimpia yrityksiä ajatella universaalius ja erityisyys rinnakkain. Moltmannin vahvuus on, että hän torjuu sekä yksinkertaisen korvausmallin että helpon relativismin. Hänen heikkoutensa taas on se, että malli jää tarkoituksella jännitteiseksi: se ei täysin ratkaise, miten Kristuksen universaali pelastusmerkitys ja Israelin oma kutsumus asettuvat dogmaattisesti toisiinsa.¹²⁹

Vaikka CCZ ei käsittele lunastusta omana dogmaattisena oppikohtanaan, sen kristillistä sionismia koskeva kritiikki rakentuu toistuvasti oletukselle siitä, millä tavalla Jumala vie pelastavaa tahtoaan eteenpäin historiassa. Phillips kuvaa eskatologiaa paljon laajemmaksi kuin vain lopun aikojen tapahtumien aikatauluksi. Hänen mukaansa kristillisessä sionismissa on kyse Jumalan päämääristä koko ihmiskuntaa ja koko luomakuntaa varten. Siksi politiikkaa arvioidaan sen perusteella, edistääkö se Jumalan tarkoituksia maailmassa.¹³⁰ Tästä seuraa Phillipsin mukaan pelastusteologinen ongelma. Hän tulkitsee, että kristillisessä sionismissa Israelin kokoaminen, valtion säilyminen ja eskatologiset tapahtumat nähdään Jumalan pelastussuunnitelman historiallisina vaiheina. Tällöin väkivallan käyttö, sotilaallinen voima ja kansallinen herruus voivat näyttäytyä osana Jumalan toiminnan toteutumista. Phillipsin arvion mukaan lunastus saa näin historiallisen ja eskatologisen merkityksen, joka syrjäyttää syntien sovituksen pelastuksen ytimenä.¹³¹

Sama rakenne tulee vielä jyrkemmin esiin Rahebin artikkelissa. Raheb ei ainoastaan väitä, että kristillinen sionismi tukee vääriä poliittisia ratkaisuja, vaan että se tavoittelee vääränlaista jumalakuvaa. Hänen mukaansa kristillinen sionismi etsii historiasta ennen kaikkea voimansa näyttävää Jumalaa, ja juuri siksi se menettää näkyvistään ristin Jumalan, joka ilmoittaa itsensä kärsimyksessä eikä vallan triumfissa. Tässä kehyksessä ongelma ei ole vain väärä politiikka, vaan väärä käsitys lunastuksen muodosta: kristillinen sionismi tulkitaan yritykseksi nähdä Jumalan

¹²⁸ Barth käsittelee Israelia ja kirkkoa erityisesti valintaoppinsa yhteydessä luvussa ”yhteisön valinta”, jossa Israel ja kirkko muodostavat yhden valitun yhteisön kaksi muotoa (Barth 1957, §34). Soulenin mukaan Barth torjuu ajatuksen Israelin hylkäämisestä ja pitää Israelin valintaa pysyvänä, mutta hänen kristosentrinen rakenteensa jättää Israelin jatkuvan teologisen merkityksen jännitteiseksi (Soulen 1997, 413–426).

¹²⁹ Lapide & Moltmann 1981, 82–83.

¹³⁰ Phillips 2014, 31.

¹³¹ Kristilliset sionistit uskovat auttavansa Jumalan valittua kansaa käyttämään väkivaltaa sen sijaan, että tämä joutuisi muiden väkivallan kohteeksi. Tästä syystä yksi keskeisistä tavoista, joilla he pyrkivät osallistumaan tulevan tuhatvuotisen valtakunnan todellisuuteen, on Israelin armeijan tukeminen. Lisäksi: Phillipsin mukaan kristillisen sionismin eskatologinen rauhanvisio liittyy koko luomakunnan lunastuksen toivoon, mutta vääristyy, kun Jumalan tulevaisuuden ajatellaan toteutuvan militarismin, nationalismin ja miehityksen kautta. (Phillips 2014, 22–23, 31.)

pelastava työ sotien, vallankäytön ja historian voittajien kautta. Samalla ihmiset alkavat näyttäytyä vain välineinä suuremman lopunajan suunnitelmassa, eivät kärsivinä lähimmäisinä, joiden kohdalla teologian olisi ensin pysähdyttävä.¹³²

Ruether vahvistaa tätä taustarakennetta omasta näkökulmastaan osoittamalla, että kristillisen sionismin restorationistinen logiikka ei jää pelkäksi kansalliseksi ohjelmaksi, vaan liittää juutalaisten palauttamisen maahan osaksi laajempaa lunastushistoriallista visiota. Hänen analyysissään universaalin pelastuksen ja Israelin erityisyyden suhde ratkaistaan niin, että juutalaisen kansan kansallinen palauttaminen saa tehtävän kristillisen imperiumin laajemmassa pelastushistoriallisessa draamassa. Näin teoksen kritiikki kohdistuu kristilliseen sionismiin viime kädessä siksi, että se nähdään pelastusteologisesti vääristyneenä tapana yhdistää Jumalan toiminta historiaan, kansaan, maahan ja poliittiseen valtaan.¹³³

Klassisen dogmatiikan mukaan lunastus ei ole irrallinen käsite, vaan se kytkeytyy erottamattomasti armoon, sovitukseseen ja vanhurskauttamiseen. Armo viittaa Jumalan vapaaseen ja ansaitsemattomaan toimintaan ihmisten hyväksi. Sovitus tarkoittaa Jumalan ja ihmisten välisen suhteen eheyttämistä ja lunastus on Jumalan vapauttava teko pelastushistoriassa, josta seuraa vanhurskauttaminen, ihmisen lunastettu asema Jumalan edessä. Klassisesti nämä kohdat eivät muodosta erillisiä ”opinkohtia”, vaan yhden pelastusteologisen kokonaisuuden.¹³⁴

CCZ:n kuvaama kristillisen sionismin lunastuksen logiikka jää kuitenkin usein taka-alalle, kun huomio kiinnitetään ensisijaisesti juridisiin ja eettisiin arvoihin. Tällöin pelastus ymmärretään epäsuorasti: sitä ei nähdä Jumalan toiminnaksi historiassa, vaan sille annetaan normatiivinen kriittinen konnotaatio moraalien korjaamiseksi.¹³⁵ Tämä näkyy erityisesti siinä, että teoksessa lunastus kehystyy usein palestiinalaisten kärsimyksen kautta. Palestiinalaisten kärsimys asetetaan eräänlaiseksi eettiseksi mittapuuksi, jonka avulla kristillisen sionismin teologiaa arvioidaan.¹³⁶

Kärsimys näyttäytyy tällöin ensisijaisesti poliittishistoriallisena vääryytenä palestiinalaisia kohtaan. Tällainen kärsimyksen määritelmä valmistelee väitettä, jossa kristillinen sionismi näyttäytyy rakenteellisenä väkivaltana, mutta jättää avoimeksi kysymyksen siitä, miten Jumala toimii historian keskellä myös epäoikeudenmukaisuuden, synnin ja konfliktin keskellä.¹³⁷ Samalla lunastuskäsite

¹³² Raheb 2014, 197.

¹³³ Ruether 2014, 185.

¹³⁴ Katolisen kirkon katekismus 2005, §§1987–1996.

¹³⁵ Phillips 2014, 31.

¹³⁶ Ruether toteaa, että palestiinalaisille vaadittu oikeus on joko ”täysin hiljennetty” tai vesitetään kompromissiksi, joka poistaa vaatimuksen todellisesta muutoksesta miehityksen ja maankonfiskaation rakenteisiin, ja että konfliktia on tarkasteltava ennen kaikkea ”oikeus ja epäoikeus” -akselilla (Ruether 2014, 185–188). Raheb puolestaan arvostelee kristillistä sionismia siitä, että se ohittaa ”Jumalan, joka paljastaa itsensä kärsivänä ristillä”, eikä se kuuntele muiden kärsimystä (Raheb 2014, 196–197).

¹³⁷ Raheb 2014, 191–198.

osoittaa, miksi kansainvälisoikeudellinen kehys ei voi toimia dogmatiikan korvaajana. Kansainvälisoikeudelliset käsitteet, kuten laittomuus ja ihmisoikeudet koskevat poliittista vastuuta ja moraalista arviointia, mutta ne eivät sellaisenaan määritä Jumalan pelastavaa toimintaa historiassa. Näin ollen: kun juridinen kieli alkaa toimia lunastuksen ja sovituksen tulkinnan kehyksenä, teologia muuttuu reaktiiviseksi.¹³⁸

Systemaattisesti tarkasteltuna lunastuksen käsite toimii siis avaimena väitteiden analyysin ymmärtämiseen. Se paljastaa, missä kohdin *CCZ:n* kritiikki nojaa implisiittiseen pelastuskäsitykseen, jossa historia on ensisijaisesti vallan ja kärsimyksen kautta hahmotettu, ja missä kohdin vaihtoehtoiset Israel-teologiat mahdollistavat toisenlaisen tulkinnan: sellaisen, jossa Jumalan armo, pelastus, sovitus ja lunastus eivät poistu historiasta, vaan tekevät siitä teologisesti merkityksellisen ilman, että epäoikeudenmukaisuus tai vastuu katoavat.¹³⁹

3.5 Eettiset periaatteet: lähimmäisenrakkaus, oikeudenmukaisuus ja rauha

CCZ tarkastelee etiikkaa kristillisen sionismin kontekstissa ennen kaikkea poliittis-eettisen kritiikin näkökulmasta. Sen sijaan Barthin ja Soulenin kaltaisissa ei-supersessionistisissa malleissa etiikkaa ei voida erottaa dogmaattisesta peruskysymyksestä, joka koskee Jumalan uskollisuutta Israelille, kirkon paikkaa suhteessa Israeliin sekä pelastushistorian rakennetta. Tällöin etiikka ei muodosta liitolle ulkoista arvioinnin mittaa, vaan sen tulee avautua liiton, valinnan ja Jumalan historiallisen toiminnan sisältä.¹⁴⁰ Tästä seuraa, että samaa käsitteistöä – lähimmäisenrakkautta, oikeudenmukaisuutta ja rauhaa – voidaan käyttää kahdessa eri teologisessa grammatiikassa. Yhdessä ne toimivat universaalin moraalisen arvioinnin kategorioina, joiden valossa Israelin erityisyyttä koetellaan normatiivisesti. Toisessa ne ymmärretään Jumalan oman uskollisuuden muotoina, jolloin ne eivät kumoa Israelin pysyvää teologista merkitystä vaan jäsentävät sitä.

Etiikka on myös kulttuurisidonnaista. Peran ja Ratzingerin analyysin valossa moderni länsi käyttää edelleen kristillisestä etiikasta nousevia käsitteitä, kuten ihmisoikeus, ihmisarvo, vastuu ja vapaus, mutta yhä useammin ilman niiden metafyyssistä ja teologista perustaa. Tällöin normatiiviset käsitteet säilyvät käytössä, mutta niiden ontologinen ja teologinen perusta hämärtyy. Tämän vuoksi

¹³⁸ Esim. Raheb väittää, että kristityt sionistit eivät välitä siitä, mitä ihmisoikeuskirja sanoo, koska jumalalliset oikeudet asetetaan kaikkien muiden oikeuksien yläpuolelle. Kansainvälisellä oikeudella ei katsota olevan ratkaisevaa merkitystä, koska jumalallista lakia on liikkeen mukaan noudatettava ensisijaisesti. (Raheb 2014, 198.)

¹³⁹ Soulen 1996, 1–5.

¹⁴⁰ Barthin etiikasta sanotaan, että dogmatiikka ei ole täydellinen ilman etiikkaa ja että teologisen etiikan tehtävä on ymmärtää Jumalan sana Jumalan käskyksi; etiikka siis nousee liitto- ja valintarakenteen sisältä eikä ulkoisena mittana (McKenny 2020, 483, 488–489). Soulen puolestaan esittää, että ei-supersessionistinen teologia alkaa Jumalan uskollisuudesta juutalaiselle kansalle ja että supersessionismin hylkääminen pakottaa arvioimaan uudelleen koko kristillisen teologian rakenteen; kysymys on siis juuri kirkon suhteesta Israeliin ja pelastushistorian kokonaismuodosta. (Soulen 1996, 3–4, 12–13.)

CCZ:n normatiivisessa kehyksessä on systemaattisesti merkittävää, että se käyttää kristillisestä traditiosta nousevia käsitteitä — ihmisarvoa, vastuuta, oikeudenmukaisuutta ja lähimmäisenrakkautta — ikään kuin ne olisivat teologisesti neutraaleja arviointiperiaatteita.

Peran ja Ratzingerin näkökulmasta ongelma voidaan tiivistää siihen, että liberaali järjestys käyttää kristillisestä traditiosta periytyviä moraalikäsitteitä, vaikka se ei enää kykene perustelemaan niitä niiden alkuperäisestä teologisesta ja metafyyysisestä perustasta käsin. Tällöin kristinuskko ei näyttäyty ensisijaisesti todellisuutta koskevana totuusväitteenä, vaan arvojen ja käsitteiden kulttuurisena varantona.¹⁴¹

Juuri tällainen siirtymä auttaa sanoittamaan myös *CCZ:n* eettistä rakennetta. Rauha, oikeudenmukaisuus ja lähimmäisenrakkaus eivät teoksessa toimi ensisijaisesti liitosta avautuvina teologisina käsitteinä, vaan yleispätevinä normatiivisina kategorioina, joiden avulla kristillistä sionismia arvioidaan ulkoapäin. Tällöin etiikka alkaa toimia liittoa korjaavana eikä liitosta nousevana rakenteena. Samalla Israel siirtyy vähitellen dogmaattisesta kategoriasta poliittis-eettiseksi ongelmaksi: kysymys ei enää koske ensi sijassa Jumalan uskollisuutta, valintaa ja pelastushistoriaa, vaan valtaa, oikeuksia, väkivaltaa ja kärsimyksen jakautumista.

Barthin etiikan valossa kristillistä etiikkaa ei kuitenkaan voida rakentaa ensisijaisesti rauhan, oikeudenmukaisuuden ja lähimmäisenrakkauden yleisten käsitteiden varaan ikään kuin ne olisivat dogmatiikasta irrallisia arviointiperiaatteita. Teologisen etiikan tehtävä on pikemminkin ymmärtää Jumalan sana Jumalan käskynä: sama sana, joka evankeliumina ilmoittaa, mitä Jumala tekee Kristuksessa, myös kutsuu ihmistä elämään tämän armon mukaisesti. Tällöin lähimmäisenrakkaus, oikeudenmukaisuus ja rauha eivät ole liittoa korjaavia ulkoisia normeja, vaan Jumalan käskyn konkreettisia muotoja. Ne eivät myöskään oikeuta teologiaa korvaamaan Jumalan tekoa moraalisella ohjelmalla, sillä kristillinen toiminta ei Barthin mukaan jatka eikä toista sitä, minkä Jumala on jo tehnyt, vaan todistaa siitä analogisesti.¹⁴² Tästä seuraa, että rauha, oikeudenmukaisuus ja

¹⁴¹ Ratzingerin mukaan relativismi on modernin ihmisen keskeinen ongelma, koska totuusväitteet alkavat näyttäytyä fundamentalistisina; Pera tiivistää tästä seuraavan ongelman: jos perustavia totuuksia ei ole, relativismi ei voi itse toimia demokratian perustana, eikä kristillinen usko voi säilyä ilman totuusväitettä. (Pera & Ratzinger 2006, 22–27.) Ratzingerin mukaan perusoikeudet eivät ole lainsäätäjän luomia vaan ihmisarvoon perustuvia arvoja; Pera puolestaan katsoo, että länsimainen vapaus ja demokratia nojaavat yhä kristilliseen moraaliseen perintöön, vaikka tämä perusta usein torjutaan julkisessa kulttuurissa. (Pera & Ratzinger 2006, 74–75, 108–109.)

¹⁴² Barthin etiikka edustaa reformoitua jäsennyötä, jossa etiikka kuuluu dogmatiikan sisään Jumalan käskyn oppina: sama Jumalan sana, joka ilmoittaa armon, myös kutsuu ihmistä elämään armon mukaisesti. Luterilaisessa etiikassa painotus jäsentyy selvemmin lain ja evankeliumin erottamisen, kutsumuksen ja lähimmäisen palvelemisen kautta. Hyvät teot eivät perusta ihmisen suhdetta Jumalaan, vaan seuraavat uskosta ja kohdistuvat lähimmäisen hyväksi. Ero ei siis ole siinä, etteikö kristillinen elämä olisi molemmissa vastausta Jumalan armoon, vaan siinä, miten etiikan suhde dogmatiikkaan, lakiin ja evankeliumiin rakennetaan. Ks. Barth 1957, §36; Wingren 1957, 12–13.

lähimmäisenrakkaus ovat teologisesti kestäviä arviointikäsitteitä vain silloin, kun ne ymmärretään vastauksena Jumalan omaan toimintaan, eivät sen sijaisina.¹⁴³

Juuri tässä kohdin avautuu tutkimuskysymyksen varsinainen jännite. Kun Israelia koskeva teologinen todellisuus redusoidaan poliittis-eettiseksi ongelmaksi, menetetään samalla ne kategoriat, joissa kysymys voitaisiin ylipäättään esittää vertailukelpoisesti. Tällöin kyse ei ole enää vain sisällöllisestä ristiriidasta *CCZ:ssa* kuvatun kristillisen sionismin ja ei-supersessionististen mallien välillä, vaan kategorisesta jännitteestä kahden eri teologisen grammatiikan välillä. Systemaattisen analyysin kannalta nämä jännitteet ovat oleellisia, sillä sen tehtävänä ei ole kysyä, kuka on syyllinen, vaan selvittää Jumalan uskollisuuden, oikeudenmukaisuuden ja lähimmäisenrakkauden määritelmien teologinen ja systemaattinen rakenne.

CCZ:ssa eettisellä kehyksellä on erityinen painoarvo: se rajaa tulkintavaihtoehtoja ja määrittää siten etiikan arvioinnin perustan. Tämän vuoksi analyysin seuraava askel on siirtyä käsitteellisestä tasosta väitteiden tasolle ja tarkastella, miten tämä normatiivinen orientaatio ilmenee teoksen keskeisissä teesimuotoiluissa.

4 Kristillistä sionismia koskevat keskeiset väitteet ja niiden teologinen rakenne

Luvussa 3 tarkasteltiin kristillisen sionismin käsitteellistä sanastoa sekä Israelin teologista merkitystä *CCZ:n* ja ei-supersessionististen tulkintojen kategorioissa. Tässä luvussa huomio siirtyy teoksen keskeisiin kristillistä sionismia koskeviin väitteisiin ja siihen, millaiselle teologiselle ajattelulle nämä tulkinnat rakentuvat.

Seuraavissa alaluvuissa analysoidaan Jumalan lupauksen ja modernin valtion suhdetta, kristillisen sionismin tulkintaa imperialistisena projektina, juridisen argumentaation käyttöä teologisessa keskustelussa, Israelin puolustamisen eettistä problematiikkaa, kansainvälisoikeudellisen normatiivisuuden teologista priorisointia sekä syvemmin Israelin ja etiikan taustalla olevia edellytyksiä. Näiden teemojen kautta pyritään osoittamaan, millä tavoin teologinen kieli, poliittinen tulkinta ja moraalinen arviointi limittyvät toisiinsa *CCZ:n* analyysissä kristillisestä sionismista.

4.1 Jumalan lupauksen ja modernin valtion suhde

Raamatullisen maalupauksen ja modernin Israelin valtion suhde ei ole Berkhofilla, Grudemilla eikä Barthilla yksiselitteinen. He eivät rakenna dogmatiikassaan oppia, jossa Vanhan testamentin Israelille annetut lupaukset muuttuisivat sellaisenaan modernin valtion poliittisen legitimitietin perusteeksi.

¹⁴³ McKenny 2020, 482-485.

Berkhofin dogmatiikassa Kanaanin maa kuuluu Aabrahamin liittoon liittyviin ajallisiin siunauksiin, mutta hän ei käsittele maalupauستا modernin Israelin valtion oikeutuksena. Maa, kansa ja Israelin historia sijoittuvat hänen ajattelussaan pelastushistorian kokonaisuuteen, joka saa täyttymyksensä Kristuksessa ja jatkuu kirkossa. Tästä syystä Berkhofin mallissa raamatullinen maalupaus ei muodosta erillistä poliittista oppia modernin valtion asemasta.¹⁴⁴

Grudemin evankelikaalinen dogmatiikka johtaa samansuuntaiseen johtopäätökseen. Grudem ei samasta Jumalan lupauksia suoraan moderniin Israelin valtioon, vaan käsittelee Israelin ja kirkon suhdetta kirkko-opin ja eskatologian yhteydessä. Hän torjuu klassisen dispensationalistisen mallin, jossa Israelille ja kirkolle olisi kaksi erillistä Jumalan suunnitelmaa, ja korostaa Vanhan ja Uuden testamentin uskovien kuulumista yhteen Jumalan kansaan. Samalla hän jättää avoimeksi juutalaisen kansan tulevan eskatologisen merkityksen, mutta ei tee siitä modernin valtion poliittisen legitimitetin oppia.¹⁴⁵

Barthin teologia vahvistaa tätä erottelua toisesta suunnasta. Barthille Jumalan sana ei ole yleinen uskonnollinen tai poliittinen periaate, jonka ihminen voisi ottaa oman ohjelmansa perustaksi. Jumalan ilmoitus pysyy Jumalan vapaana sanana, joka kohtaa ja arvioi myös kirkon, kansat ja poliittiset yhteisöt. Tästä näkökulmasta raamatullisia lupauksia ei voida suoraan siirtää modernin valtion poliittisen legitimitetin perustaksi. Jos näin tehdään, vaarana on, että Jumalan sana alistetaan poliittisen tarkoituksen välineeksi. Barthin näkökulmasta *CCZ:n* kritiikki voidaan ymmärtää varoituksena tällaisesta teologis-poliittisesta siirtymästä. Ongelma ei ole vain siinä, että Israelille annetuilla lupauksilla nähdään teologinen merkitys, vaan siinä, jos nämä lupaukset alkavat toimia modernin valtion poliittisen toiminnan oikeuttajana. Tällöin ilmoituksesta tulee poliittisen legitimoinnin väline, eikä Jumalan sana enää ensisijaisesti arvioi poliittista todellisuutta, vaan sitä käytetään poliittisen todellisuuden vahvistamiseen.¹⁴⁶

CCZ:ssa kristillistä sionismia tarkastellaan erityisesti suhteessa siihen, miten Jumalan lupauksia koskeva raamatullinen tulkinta yhdistetään modernin Israelin valtiolliseen olemassaoloon. Mikäli muiden valtioiden tunnustamisessa ja poliittisessa arvioinnissa riittävät valtio-opilliset ja kansainvälisoikeudelliset perusteet, Israelin kohdalla vaatimus erillisestä raamatullisesta perustelusta paljastaa itse keskustelun asymmetrian. Tällöin Israelia ei arvioida ensisijaisesti samassa poliittisoikeudellisessa kategoriassa kuin muita valtioita, vaan siltä edellytetään teologista lisälegitimaatiota. Tämä tekee Israel-kysymyksestä poikkeustapauksen: modernin valtion

¹⁴⁴ Berkhof käsittelee armon liiton Vanhan testamentin vaiheita erityisesti Aabrahamin liiton, Israelin kansan ja Kristuksessa täyttyvän liittohistorian näkökulmasta. Berkhof 1938, 262–301, 325–331.

¹⁴⁵ Grudem 2020, 1084–1088.

¹⁴⁶ Barth 1957, §36. Soveltaen Barthin käsitystä etiikasta Jumalan käskynä Jumalan sanaa ei voida käsitellä yleisenä uskonnollisena tai poliittisena periaatteena, jonka ihminen voisi ottaa oman poliittisen ohjelmansa perustaksi.

olemassaolo ei riitä poliittiseksi tosiasiaksi, vaan sen on ikään kuin vastattava myös raamatullisen Israelin merkityksestä.¹⁴⁷

Tätä asymmetriaa voidaan täsmentää tarkastelemalla Israelin valtiollisen syntymisen historiallis-oikeudellista kehystä. Modernin Israelin perustaminen ei tapahtunut siten, että raamatullinen maalupaus olisi sellaisenaan muutettu kansainvälisoikeudelliseksi normiksi. De Blois'n ja Tuckerin mukaan Israelin valtiollinen synty sijoittuu pikemminkin moderniin historiallispoliittiseen ja kansainvälisoikeudelliseen kehitykseen, joka eteni Balfourin julistuksesta Kansainliiton Palestiinan mandaattiin ja edelleen vuoden 1948 itsenäisyystunnustukseen. Palestiinan mandaatti tunnusti juutalaisen kansan historiallisen yhteyden alueeseen ja loi oikeudellisen kehyksen kansalliselle kodille, mutta tämä ei merkinnyt raamatullisen lupauksen muuttamista suoraksi juridiseksi mekanismiksi. Lisäksi Israel täytti itsenäistyttyään klassiset valtiollisuuden tunnusmerkit, jotka Montevideon yleissopimuksessa liitetään valtioon: pysyvä väestö, määritelty alue, hallitus ja kyky kansainvälisiin suhteisiin. Näin Israelin valtiollisen olemassaolon puolustaminen ei edellytä sitä, että Raamatun lupaus muutetaan poliittiseksi oikeutusperustaksi. Juuri tämä tekee CCZ:n kritiikistä systemaattisesti kiinnostavan: jos Israelin olemassaolo voidaan valtio-opillisesti jäsentää samoin kuin muidenkin valtioiden olemassaolo, miksi sen poliittinen legitimitetti asetetaan toistuvasti raamatullisen oikeutuksen tai sen purkamisen ehdoksi?¹⁴⁸

Systemaattisen analyysin kannalta juuri tämä on ratkaisevaa. Jos Israelin valtiollinen olemassaolo tehdään riippuvaiseksi raamatullisesta perustasta tavalla, jota ei sovelleta muihin kansallisvaltioihin, keskustelu ei enää koske pelkästään valtio-oikeutta, suvereniteettia tai kansainvälistä tunnustamista. Se koskee sitä, millaisin ehdoin juutalaisen kansan poliittinen itseymmärrys saa tulla hyväksytyksi kristillisessä teologisessa puheessa. Kysymys ei siis ole vain siitä, voiko modernia Israelia perustella Raamatulla, vaan myös siitä, miksi juuri Israelilta vaaditaan tällaista perustelua.

Tässä kohden teologinen kritiikki voi huomaamattaan toistaa sen, mitä se pyrkii torjumaan. Se vastustaa Israelin valtion suoraa samastamista raamatulliseen Israeliin, mutta säilyttää silti oletuksen, että Israelin valtiollinen merkitys on ratkaistava ennen kaikkea raamatullis-teologisesti. Näin moderni Israel pysyy erityiskohteena myös silloin, kun sitä pyritään palauttamaan tavallisen politiikan piiriin. Juuri tämä tekee Israel-teologisesta kysymyksestä vaikean: ongelma ei ole ainoastaan siinä,

¹⁴⁷ Ks. Shapiro 2014, 161–168; Engberg 2014, 33–34, 51–52; Raheb 2014, 194–195. Shapiro liittää kristillisen sionismin Jumalan sanasta johdettuun juutalaisten erityisasemaan, ikuisen liittoon ja lupauksen maahan palauttamisesta; Engberg käsittelee modernin Israelin valtion tukemista dispensationalistisen eskatologian yhteydessä; Raheb puolestaan analysoi kriittisesti Israelin valtion merkitsemistä ”raamatulliseksi Israeliksi” vuoden 1967 jälkeen.

¹⁴⁸ De Blois & Tucker 2018, 113–131; Montevideon yleissopimuksen valtiollisuuden tunnusmerkeistä ja Israelin valtiollisesta asemasta ks. de Blois & Tucker 2018, 39–42, 133–135.

annetaanko Israelin valtiolle raamatullinen oikeutus, vaan myös siinä, että sen poliittinen olemassaolo asetetaan jatkuvasti raamatullisen oikeutuksen tai sen kiistämisen ehdoksi.¹⁴⁹

CCZ:n oma tapa kuvata kristillistä sionismia tukee tätä havaintoa. Teoksessa Israelin valtion tukemista ei jäsennetä ensisijaisesti valtio-opillisena tai kansainvälisoikeudellisena kysymyksenä, vaan raamatullis-teologisesti motivoituneena poliittisena toimintana. Gunnerin johdannossa nykyinen kristillinen sionismi määritellään nimenomaan uskonnollisesti perustelluksi kristilliseksi poliittiseksi tueksi Israelin valtiolle. Phillipsin analyysissä tämä näkyy 1. Moos. 12:3:n tulkintana, jossa Israelin ”siunaaminen” laajenee Israelin armeijan ja miehityksen tukemiseksi osana Jumalan tarkoitusten toteutumista. Engbergin kuvaamassa tapauksessa Israelin armeijaan liittyminen tulkitaan kristilliseksi kutsumukseksi suojella valittua kansaa. Stewart puolestaan kysyy, miksi kukaan ei nimenomaisesti kyseenalaistanut käytäntöä, jossa raamatulliset lupaukset samaistetaan nykypäivän poliittisiin tapahtumiin.¹⁵⁰

Shapiron mukaan kristilliset sionistit liittyvät modernin Israelin valtion suoraan Jumalan liittoon ja maahan palauttamisen lupaukseen.¹⁵¹ Lupaus on ennemminkin geopolittinen kuin teologinen. Ruether jatkaa tätä ajattelua sanomalla, että useimmat amerikkalaiset kristityt olisivat yhtä mieltä väitteestä, että Jumala antoi Palestiinan maan juutalaiselle kansalle pysyvänä ja yksinomaisena lahjoituksena. Tätä seuraa välitön normatiivinen johtopäätös: ”Tämä oletettavasti raamatullinen väite riistää käytännössä palestiinalaisilta kaikki kansalliset oikeudet kyseiseen maahan.”

Näin Ruether itse asiassa liittää lupauksen eskatologiseen kehykseen, jossa lupaus toimii eksklusiivisena, Palestiinan poissulkevana oikeutuksena. Kyse ei ole enää vain siitä, mitä uskotaan, vaan siitä, mitä tällainen uskomus tekee poliittiselle todellisuudelle. Argumentti on näin ollen normatiivinen ja retorisesti voimakas. Väite ei myöskään jää implisiittisesti rivien väliin, vaan se ilmaistaan eksplisiittisenä seurausväitteenä, mikä tekee siitä poleemisen sellaisiin tulkintoihin, joissa

¹⁴⁹ Ks. valtion tunnusmerkeistä klassisesti Montevideon sopimus 1933, artikla 1; Brownlie 2008, 70–72; Crawford 2006, 37–95. Israelin kohdalla kysymys kuitenkin siirtyy usein valtio-opillisesta tunnustamisesta teologiseen oikeutukseen, jolloin modernin valtion ja raamatullisen Israelin suhde tulee erityisen tulkinnalliseksi ongelmaksi; vrt. Levering 2021, 91–118; Soulen 1996, 111–132; Kinzer 2005, 215–250.

¹⁵⁰ Stewart 2014, 271.

¹⁵¹ Shapiron mukaan ”Jumala on säätänyt juutalaisille erityisen roolin ja aseman, joka on sinetöity ikuisessa liitossa ja johon liittyy lupaus palauttaa heidät maahansa.” Samassa yhteydessä Shapiro toteaa, että kristilliset sionistit näkevät solidaarisuutensa juutalaisia ja modernia Israelin valtiota kohtaan kunnianosoituksena Israelin Jumalalle. (Shapiro 2014, 161–162.) Durbinin analyysissä modernin Israelin valtion historia, koettelemukset ja säilyminen näyttäytyvät kristillisille sionisteille näkyvänä merkinä Jumalan työstä historiassa. (Durbin 2014, 98–99.) Ruether puolestaan osoittaa, miten raamatulliseksi ymmärretty maavaatimus siirtyy poliittisoikeudelliselle tasolle: hänen mukaansa väite, että Jumala on antanut Palestiinan maan juutalaisille ”pysyvänä ja yksinomaisena lahjoituksena”, käytännössä riistää palestiinalaisilta kansalliset oikeudet maahan. (Ruether 2014, 184–185.) Smithin päätösluku tekee tämän jännitteen eksplisiittiseksi määriteltessään kristillisen sionismin poliittiseksi toiminnaksi, jota ohjaavat kristilliset sitoumukset ja jonka tarkoituksena on edistää tai säilyttää juutalainen kontrolli nykyisen Israelin ja Palestiinan muodostamalla alueella; hänen mukaansa kristillinen sionismi on yhtä paljon teologista kuin poliittista eli ”teopoliittista”. (Smith 2014, 327–328.)

lupaus ei ole sama asia kuin juridinen oikeutus. Samassa yhteydessä Ruether lisää: “Amerikkalaisten kristittyjen uskonnollinen samaistuminen Israeliin juutalaisena valtiona on syvälle juurtunut. Juuri tämä eksklusiivinen maateologia muodostaa amerikkalaisen kristillisen Israel-samaistumisen keskeisen perustan.”

Tämä väite ei ole pelkkää vanhurskasta symboliikkaa, vaan se toimii kristillisen sionismin identifikaationa ja poliittisen sitoutumisen perustana. Ruether rajaa väitettään edelleen osoittamalla, että eksklusiivinen maa-lupausargumentti liittyy teoksessa toistuvasti myös eskatologiseen odotukseen, jossa millenaristiset evankelikaalit nähdään kiinnostuneina yksinomaisen maavaatimuksen ja sellaisen odotuksen yhdistelmästä, jonka mukaan juutalaisten palauttaminen on välittömästi käynnistämässä tuhatvuotisen valtakunnan.¹⁵²

Tämä kytkentä tekee väitteestä painavan. Kun restauraatio ja tuhatvuotinen valtakunta asetetaan samaan loogiseen ketjuun valtiollisen maavaatimuksen kanssa, lupaus ei enää toimi ensisijaisesti Jumalan uskollisuuden teologiana, vaan tulevaisuuden poliittisena ehtona. Tällöin vallankäyttö normalisoidaan pelastushistoriallisen järjestyksen sisäisenä välttämättömyytenä, ei moraalisen harkinnan kohteena. Myös Cannon väittää, että kristillinen sionismi tarjoaa Israelille jumalallisen perusteen syrjäyttää palestiinalaiset tai ainakin asettaa Jumalan suunnitelman ihmisoikeuksien edelle. Kristillinen sionismi antaa siis kirjoittajien mukaan “jumalallisen oikeuden” Israelin valtiolle.¹⁵³

Systemaattisen analyysin näkökulmasta väite edellyttää kuitenkin historiallista täsmennystä, jota CCZ ei käsittele. Israel ei perustamisessaan (1948) rakentanut kansallisuutta etnisen eksklusion varaan, vaan sisällytti arabiväestön täysien kansalaisoikeuksien piiriin, kuten luvussa 3.5 todettiin.¹⁵⁴ Tämän tosiasian valossa teesi puhtaasti ”yksipuolisesta” maalupauksesta saa monisyisemmän ulottuvuuden. Lupaus ei realisoitunut juridisena oikeutena, joka poissulkee toisten valtiolliset oikeudet, vaan järjestelmänä, jossa eri ryhmillä on yhtäläinen kansalaisasema.

Väite perustuu pitkälti myös olettamukselle, että palestiinalaiset ovat alueen alkuperäiskansaa, joilla on tämän perusteella oikeus palata maahansa.¹⁵⁵ Palestiinalaisten alkuperäisyydestä on

¹⁵² Ruetherin mukaan useimmat amerikkalaiset kristityt hyväksyisivät väitteen, että Jumala antoi Palestiinan maan juutalaiselle kansalle pysyvänä ja yksinomaisena lahjoituksena. Hänen mukaansa tällainen oletettavasti raamatullinen väite riistää käytännössä palestiinalaisilta kaikki kansalliset oikeudet kyseiseen maahan, ja juuri tämä eksklusiivinen maaväite muodostaa amerikkalaisen kristillisen Israel-samaistumisen ensisijaisen perustan. Ruether lisää, että millenaristisia evankelikaaleja vetää puoleensa tämän eksklusiivisen maavaatimuksen ja sellaisen odotuksen yhdistelmä, jonka mukaan juutalaisten palauttaminen on käynnistämässä lunastuksen tuhatvuotisen valtakunnan. (Ruether 2014, 184–185.)

¹⁵³ Cannon 2014, 240.

¹⁵⁴ Israelin arabikansalaisista ja kansalaisoikeuksien peruskuvauksesta ks. de Blois & Tucker 2018, 20–21; Israelin valtion syntyä ja mandaattikauden jälkeistä oikeudellista kontekstia koskevasta tarkastelusta ks. de Blois & Tucker 2018, 270–290.

¹⁵⁵ Raheb 2014, 193.

moninaisia näkemyksiä, jotka ovat keskenään ristiriidassa.¹⁵⁶ Lisäksi palestiinalainen identiteetti muodostui historiallisen tutkimuksen mukaan pääosin 1900-luvun puolivälin poliittisten prosessien seurauksena, erityisesti PLO:n syntyessä 1960-luvulla.¹⁵⁷ Tämä ei vähennä palestiinalaisten kärsimyksiä eikä heidän poliittisia oikeuksiaan, mutta se problematisoi väitteen siitä, että maalupaus olisi alusta saakka toiminut pelkästään poissulkevana kolonialistisena narratiivina. Näin ollen *CCZ:n* väite lupauksen yksipuolisuudesta jää puutteelliseksi, jos se ei huomioi jaetun kansalaisuuden historiallista todellisuutta eikä liiton teologista moniulotteisuutta. Väitteessä on ensisijaisesti kirjoittajien omat normatiiviset arviot, eivät neutraalit historiankuvaukset.¹⁵⁸

Tässä kohtaa Soulenin ja Kinzerin tulkinnat avaavat vaihtoehdon *CCZ:n* analyysille. Soulen korostaa, että Jumalan uskollisuus Israelille ei tee Israelista moraalisen arvioinnin ulkopuolista, mutta se ei myöskään salli, että liitto kumotaan yksinomaan poliittisen kritiikin perusteella.¹⁵⁹ Soulenin mukaan Israelin väistymisestä seuraa myös Jumalan identiteetin hämärtyminen: jos Israel katoaa, voidaan kysyä, kuka on ”kristinuskon Jumala”?¹⁶⁰

Kinzer puolestaan näkee Israelin sekä teologisena että historiallisena subjektina, jonka olemassaolo ei poissulje muita, vaan asettuu Jumalan pelastushistorian kokonaisuuteen.¹⁶¹

Kysymys jää avoimeksi. Pyritäänkö tässä pitämään yhdessä liitto, Israelin jatkuvuus ja palestiinalaisten poliittiset oikeudet siten, ettei mikään näistä kumoa toistaan? Vai muuttuuko kristillinen sionismi lopulta yksipuoliseksi maa-alueen teologiaksi? Tällöin Israelin olemassaolon valtio-opilliset perusteet työnnetään syrjään, ja samalla torjutaan mahdollisuus ajatella, että Jumalan uskollisuus Israelille ja palestiinalaisten poliittiset oikeudet voisivat kuulua samaan todellisuuteen.

CCZ siis edellyttää implisiittisesti ilmoituskäsitystä, jossa Jumalan lupaukset ymmärretään ensisijaisesti tekstuaalisina ja normatiivisina väitelauseina, joilla on suora ja välitön relevanssi historiallisiin ja poliittisiin rakenteisiin. Lupaus näyttäytyy ikään kuin teologisena premissinä, josta

¹⁵⁶ Palestiinalaisten alkuperästä ja identiteetistä on esitetty toisistaan poikkeavia tulkintoja, joissa korostuvat vuoroin muinainen levantilais-kaanaanilainen jatkuvuus, arabialais-islamalainen identiteetti, paikallinen palestiinalainen kiinnittyminen maahan sekä modernin nationalismin rakentuminen. Ks. Khalidi 2010, 9–20, 145–146; Kimmerling & Migdal 2003 1–12; Arnaiz-Villena ym. 2001, 889–891, 897–898.

¹⁵⁷ de Blois & Tucker 2018, 270–290.

¹⁵⁸ Maalupaus kuvataan ”riistoksi” (Ruether 2014, 185); väitetään, että palestiinalaiset eivät olleet ”oikeita ihmisiä” (Raheb 2014, 195).

¹⁵⁹ ”Jumalan tuomio Israelin ylle, vaikka se on todellinen, on harvoin profeettojen viimeinen sana Jumalan suhtautumisesta ja toiminnasta Israelia kohtaan... Kuinka vakava Israelin synty sitten onkin, Jumala on edelleen valmis ottamaan sen takaisin luokseen... Juuri Jumalan valmiuden suhteen lunastaa Israel sen synneistä näyttää mahdottomalta asettaa rajoja sille, kuinka pitkälle Jumala on valmis menemään.” (Soulen 1996, 152).

¹⁶⁰ Soulen 1996, 16–17.

¹⁶¹ ”Juutalainen kansa kokonaisuutena säilyttää asemansa Jumalan valitsemana ja rakastamana yhteisönä. Vaikka Israel on Paavalin kieltä käyttäen kokenut ’osittaisen paatumuksen’, se pysyy silti pyhänä kansana, joka on erotettu Jumalalle ja Jumalan tarkoituksia varten.” (Kinzer 2005, 151–152.)

voidaan johtaa juridisia ja eettisiä seurauksia.¹⁶² Tästä seuraa, että lupaus tulkitaan niin, että poliittinen oikeutus nähdään eksklusiivisena oikeutena ja päinvastoin: jos poliittinen todellisuus arvioidaan epäoikeudenmukaiseksi, myös lupaus tulkitaan teologisesti ongelmalliseksi. Tämä lähtökohta poikkeaa klassisesta liittoteologiasta, jossa lupaus ymmärretään ennen kaikkea Jumalan uskollisuuden tapahtumana, ei oikeudellisena tai poliittisena mekanismina.¹⁶³

De Blois ja Tucker osoittavat, että Israelin valtion synty ei liity teologiaan, vaan moderniin kansainvälisoikeudelliseen ja historiallispoliittiseen kehykseen, joka rakentui vähitellen Balfourin julistuksesta Kansainliiton Palestiinan mandaattiin 1922. Palestiinan mandaatti loi perustan itsenäisyystunnustukselle 1948. Lisäksi Israel täytti heti itsenäistyttyään kaikki Montevideon yleissopimuksen valtiolliset kriteerit.¹⁶⁴ Israelin perustaminen ei ollut teologinen toimenpide, vaan oikeudellisesti tunnustettu historiallinen prosessi. Näin ollen Israelin valtiollisen olemassaolon puolustaminen ei edellytä Raamatun lupauksen muuttamista poliittiseksi normiksi tai oikeudelliseksi mekanismiksi. Tämä asettaa *CCZ:n* kritiikille edellytyskysymyksen: jos raamatullinen maalupaus ei historiallisesti ole toiminut Israelin oikeudellisena perustana, millä perusteella sen oletetaan toimivan kristillisen sionismin poliittisen vallankäytön ensisijaisena legitimaationa?

Väite siitä, että raamatullinen maa- ja kansanlupaus tulkitaan siten, että se toimii nykyisen Israelin valtion poliittisen todellisuuden ensisijaisena oikeutusperustana, edellyttää myös ontologista lähtökohtaa. Siinä poliittinen todellisuus – valtio, rajat, turvallisuus, hallinta – nähdään ensisijaisena näyttämönä, jolla teologiset käsitteet joko oikeuttavat tai vastustavat vallankäyttöä. Tästä seuraa oletus, jonka mukaan aina, kun teologia kytkeytyy valtiollisuuteen, se toimii väistämättä vallan palveluksessa. Israel näyttäytyy teoksessa ensisijaisesti poliittisena osapuolena, jonka arviointi tapahtuu juridisten ja eettisten kategorioiden kautta, ja vasta toissijaisesti teologisena subjektina. Näin ollen *CCZ* edellyttää tietynlaista liiton ja etiikan järjestystä. Siinä etiikka laitetaan usein liiton yläpuolelle. Kun lupaus kuvataan eksklusiivisena, etiikka näyttäytyy väistämättä vastinparina. Liitto ja oikeudenmukaisuus asetetaan jännitteeseen, jossa etiikka toimii tuomarina.

Soulenin mukaan tämä järjestys on ongelmallinen. Hänelle etiikka ei korvaa liittoa, vaan nousee siitä. Liitto, tuomio ja armo kuuluvat historiaan ja jos historia irrotetaan teologiasta, seurauksena on hänen mukaansa teologian vääristymä.¹⁶⁵ De Blois ja Tucker tukevat tätä kritiikkiä osoittamalla, että

¹⁶² *CCZ* ei esitä systemaattista ilmoitusoppia, mutta sen analyysissä kristillinen sionismi näyttäytyy raamatuntulkintana, jossa Jumalan maa- ja liittolupaukset saavat välittömän poliittisen ja juridisen merkityksen. Hutt kuvaa “Land Promise”-teologiaa käsityksenä, jossa Kanaanin maa on annettu juutalaisille kaikkia aikoja varten; Shapiro liittää tämän ikuiseen liittoon ja lupauksen palauttaa juutalaiset maahansa; Raheb puolestaan kritisoi asetelmaa, jossa jumalalliset lait asetetaan kansainvälisen oikeuden edelle. (Hutt 2014, 149–156; Shapiro 2014, 161–162; Raheb 2014, 197–198.)

¹⁶³ Soulen 1996, 4–5.

¹⁶⁴ de Blois & Tucker 2018, 39–43.

¹⁶⁵ Soulen 1996, esipuhe.

Israelin olemassaolon kyseenalaistaminen eettisin perustein johtaa helposti tilanteeseen, jossa etiikasta tulee absoluuttinen, mutta historiasta erotettu normi, jota sovelletaan valikoivasti.¹⁶⁶ He huomauttavat, että Israelia arvioidaan yleensä kriteereillä, joita ei sovelleta muihin valtioihin vastaavissa konflikteissa, mikä itsessään herättää kysymyksen etiikan johdonmukaisuudesta.¹⁶⁷

Yhteenvedona voidaan todeta, että väite maalupauksen eksklusiivisuudesta ja sen keskeisestä roolista Israelin politiikan oikeuttajana kristillisessä sionismissa on *CCZ:n* argumentaatioissa eksplisiittinen, normatiivinen ja paikoin poleeminen. Sen argumentaatio nojaa osittain kuvailevaan analyysiin kristillisestä sionismista, mutta sen johtopäätökset edellyttävät vahvoja, fundamentaaliteologisia oletuksia, kuten lupauksen politisoitumista ja etiikan asettamista liiton yläpuolelle.

4.2 Kristillinen sionismi nationalismin ja juridiikan ideologisessa tulkintakehyksessä

CCZ:n useissa artikkeleissa kristillinen sionismi asetetaan laajempaan historiallispoliittiseen kehykseen, jossa se ei näyttäydy ensisijaisesti vain raamatuntulkintana tai kirkollisena oppisuuntana, vaan ideologisena mekanismina. Se sijoitetaan kolonialismin, imperialismin, nationalismin sekä kansainvälisen oikeuden ja ihmisoikeusdiskurssin risteyskohtaan. Tässä kehyksessä teologian tehtävä ei ole ensisijaisesti artikuloida Israelin asemaa pelastushistoriassa, vaan selittää, miten teologinen kieli toimii poliittisen todellisuuden legitimoijana tai kritiikin kohteena.¹⁶⁸

Jälkimmäistä luentaa korostaa erityisesti Raheb, joka näkee kristillisen sionismin kietoutuneen historiallisesti brittiläisen imperiumin strategiaan tavoitteisiin. Rahebin mukaan Jumalan suunnitelma ja imperiaalinen politiikka sulautuvat toisiinsa tavalla, jossa teologia alkaa toimia kolonialistisen vallankäytön pyhittämisen välineenä, jossa kristillisestä sionismista tulee ideologista liimaa.¹⁶⁹

Rahebin tulkinta konkretisoituu hänen analyysissään lordi Shaftesburystä, jonka ajattelu toimii esimerkkitapauksena kristillisen sionismin sijoittamisesta nationalistiseen ja imperiaaliseen tulkintakehykseen. Rahebin mukaan Shaftesbury tulkitsee Osmanien valtakunnan heikkenemisen geopoliittiseksi mahdollisuudeksi, jossa Lähi-idän alueet näyttäytyvät hallinnollisesti tyhjiönä. Tässä kontekstissa Shaftesbury esittää ratkaisuksi juutalaisten palauttamista Palestiinaan, mutta ei ensisijaisesti heidän oman kansallisen itseymmärryksensä pohjalta, vaan osana laajempaa järjestyksen uudelleenorganisointia. Raheb ei tulkitse neutraalisti ajatusta “maasta ilman kansaa” ja

¹⁶⁶ de Blois & Tucker 2018, 62-75.

¹⁶⁷ de Blois & Tucker 2018, 20-21.

¹⁶⁸ Ks. esim. Ruether 2014, 179-180; Raheb 2014, 192-193; Westbrook 2014, 82.

¹⁶⁹ Raheb 2014, 193.

“kansasta ilman maata”, vaan näkee sen retorisena konstruktiona, joka sivuuttaa alueen olemassa olevan väestön ja mahdollistaa territoriaalisen uudelleenjaon imperiaalisen logiikan mukaisesti. Rahebin tulkinnassa Shaftesburyn ajattelussa teologinen restorationismi, brittiläinen strateginen intressi ja orientalistinen aluekäsite muodostavat yhtenäisen kokonaisuuden, jossa raamatullinen kieli toimii poliittisen projektin legitimoivana kehikkona. Näin kristillinen sionismi näyttäytyy ensisijaisesti nationalistis-imperiaalisen ajattelun teologisena artikulaationa, eikä itsenäisenä dogmaattisena reflektiona Israelin teologisesta merkityksestä.¹⁷⁰

Systemaattisesti tarkastellen tämä väite nojaa kahteen liikkeeseen. Yhtäältä teoksessa esitetään, että kristillinen sionismi on historiallisesti syntynyt ja kasvanut ”imperiumin sisällä” Britanniassa ja Yhdysvalloissa. Toisaalta sanotaan, että se tuottaa normatiivista sitoutumista siten, että poliittinen valta ja eskatologia vahvistavat toisiaan.¹⁷¹ Rahebin argumentin paino on lähtöasetelmassa, jossa alkuperäiskansan syrjäyttäminen, maan haltuunotto ja vallan keskittäminen asetetaan tulkinnan avaimiksi. Siitä käsin kristillisen sionismin teologia luetaan ensisijaisesti valtasuhteiden kieleksi. Tässä luennassa juridis-moraalinen diagnostiikka (miehitys on laiton) alkaa määrittämään sitä, millä ehdoilla Israelia voidaan ylipäättään teologisesti ajatella. Poleemiseksi tämän tekee jo pelkästään väite palestiinalaisten asemasta alkuperäiskansana, joka käsiteltiin luvussa 4.1.¹⁷²

Rahebin analyysissä argumentaatio rakentuu eksplisiittisesti. Teksti ei jää vihjailevaksi, vaan antaa suoran tulkinnan siitä, miten uskonnollinen puhe palvelee imperialistista projektia.¹⁷³ Rahebin perusteluketjussa kristillinen sionismi saa voimansa kyvystä kääntää uskonnollinen symboliikka poliittisiksi johtopäätöksiksi. Hänen mukaansa vuoden 1967 jälkeisessä kristillissionistisessa diskurssissa palestiinalaiset esitetään kanaanilaisina, joiden maa Israelin tulee ottaa haltuunsa. Samalla Israelin alueellinen laajeneminen liitetään Jumalan lopunajan suunnitelmaan. Rahebin mukaan kristillinen sionismi ei ole kiinnostunut ihmisistä itsessään, vaan heistä ”osana jumalallista suunnitelmaa” ja ”välineenä Jumalan lopunajan skenaariossa”. Tästä seuraa, että eskatologinen toivo muuttuu poliittiseksi ohjelmaksi ja liitto nähdään valtapolitiikan välineenä. Teologia ei tällöin jää reflektiiviseksi keskusteluksi kirkon, Israelin ja Jumalan suhteesta, vaan sulautuu Rahebin tulkinnassa

¹⁷⁰ Raheb 2014, 193–194.

¹⁷¹ Esim. Durbin 2014, 88.

¹⁷² Ks. Gunner 2014, 10–11, jossa Rahebin työn taustaksi kuvataan ”vapautuksen hermeneutiikka Israelin palestiinalaismaan miehityksen kontekstissa”. Raheb 2014, 194–198 tulkitsee kristillistä sionismia tästä lähtökohdasta: hän kuvaa, miten vuoden 1967 jälkeisessä keskustelussa ”alkuperäiset palestiinalaisväestöt” nähtiin kanaanilaisina, joiden maa Israelin tuli ottaa haltuunsa, ja katsoo myöhemmin, että Israelin toiminta miehityksellä alueilla on kansainvälisen oikeuden vastaista. Samassa yhteydessä hän väittää kristillisen sionismin sivuuttavan ihmisoikeudet ja kansainvälisen oikeuden, koska jumalalliset oikeudet asetetaan niiden edelle. (Raheb 2014, 194–198.)

¹⁷³ Raheb toteaa, että imperiaalinen agenda punottiin yhteen uskonnollisen retoriikan kanssa: tavoitteena oli selvästi Turkin imperiumin syrjäyttäminen ja herruuden vaatiminen Syyriasta (Raheb 2014, 192).

kolonialistisen vallan legitimaatioksi.¹⁷⁴ Rahebin väite edellyttää myös implisiittistä binääristä asetelmaa, jossa Israelin erityisyys on uhka kirkon universaalille kutsulle. Tällöin Israelin teologinen paino siirtyy helposti nationalismin kielelle ja kristillinen sionismi näyttäytyy väistämättä ”kirkon universaaliuden” vastaisena identiteettipolitiikkana.¹⁷⁵

Faithful syventää Rahebin väitettä, mutta tekee sen yksinomaan kansallisen identiteetin näkökulmasta. Hänen mukaansa kristillinen sionismi rakentui Saksan nationalismiliikkeen varaan 1950-luvulla. Lisäksi hänen mukaansa kristityt edistivät juutalaisten hyvinvointia osana Jumalan suunnitelmaa maan päällä.¹⁷⁶ Faithfulin väite on eksplisiittinen, sillä hän sanoo suoraan, että nationalismilla oli perustava rooli. Faithful vahvistaa omaa väitettään sanomalla jo tekstin alussa, että hän aikoo todistaa tämän.

Greenberg puolestaan tarkastelee kristillistä sionismia teologisesti holokaustin valossa. Hän osoittaa, että osa kristillisistä tulkinnoista luki holokaustin ja Israelin synnyn yhdeksi pelastushistorialliseksi jatkumoksi. Toisin kuin Faithful, Greenberg ei väitä, että kristillinen sionismi olisi kolonialistinen tai nationalistinen ideologia. Hän kuitenkin osoittaa, että holokausti, historiallinen katastrofi luettiin osaksi Jumalan pelastushistoriaa ja että kristityt ja juutalaiset tulkitsevat historiaa Jumalan johdatuksen kautta.¹⁷⁷ Se on deskriptiivinen väite, jonka seuraukset ovat teologisesti painavia, sillä politiikka muuttuu osaksi pelastushistoriaa ja poliittiset päätökset voidaan tulkita Jumalan tahtona. Tulkinnassa on mukana myös kärsimyksenteologiaa, missä Holokausti oli kärsimys, jota Jumala käytti johdattaakseen Israelia. Jos nyt siis Israelin historia ymmärretään Jumalan pelastushistorian keskiöksi, se muuttuu tulkinnan keskiöön kristillisessä teologiassa. Tämä vaikuttaa suoraan eskatologiaan. Tässä ilmoituskäsityksessä eskatologiset tapahtumat kuten restauraatio, lopunajat ja tuhatvuotinen valtakunta ymmärretään poliittisesti operatiivisiksi tapahtumiksi, jotka ohjaavat valtion toimia. Tämä on jännitteisessä asemassa klassisen eskatologian kanssa, joka asettaa kaikki valtiolliset projektit Jumalan tuomion alle.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Raheb liittää kristillisen sionismin eurooppalaiseen kolonialistiseen historiaan ja vuoden 1967 jälkeiseen Israelin alueelliseen laajenemiseen. Hänen mukaansa post-1967-diskurssissa palestiinalaiset esitettiin kanaanilaisina, joiden maa Israelin tuli ottaa haltuunsa. Lisäksi hän katsoo, että kristilliset sionistit näkevät ihmiset ennen kaikkea ”osana jumalallista suunnitelmaa” ja ”välineenä Jumalan lopunajan skenaariossa”, jolloin kansainvälinen oikeus voi väistyä jumalallisten oikeuksien tieltä. (Raheb 2014, 194–198.)

¹⁷⁵ Rahebin artikkelissa tämä binäärinen asetelma näkyy siinä, että kristillinen sionismi kuvataan palestiinalaiskristillisestä näkökulmasta ideologiana, joka ei kuuntele toisten kärsimystä vaan pyrkii näkemään Jumalan suunnitelman toteutuvan hinnalla millä hyvänsä. Israelin erityisyys muuttuu Rahebin analyysissä kirkon universaalien kuuntelemisen, kärsimyksen tunnistamisen ja eettisen vastuun vastakohdaksi. (Raheb 2014, 196–197.)

¹⁷⁶ Faithful 2014, 302.

¹⁷⁷ Greenberg 2014, 275.

¹⁷⁸ Ks. Greenberg 2014, 278–279, 284, jossa natsivaino, juutalaisten paluu Palestiinaan, ahdistuksen aika ja tuhatvuotinen valtakunta kuvataan kristillissionistisessa tulkinnassa osaksi apokalyptista pelastushistoriaa. Greenbergin mukaan Hitlerin vaino ”kuului apokalyptiseen draamaan” ja juutalaisten paluu maahan tulkittiin profetian täyttymykseksi. Vrt. Phillips 2014, 29–31, jossa kristillissionistisessa teopolitiikassa Israelin armeija ja siirtokunnat toimivat profeettallisen täyttymyksen edelläkävijöinä. Phillipsin mukaan tällainen tulkinta voi antaa nykyiselle militarismille ja miehitykselle

Dogmaattisesti ratkaiseva avoin kysymys on, tuleeko kristillisessä sionismissa Jumalan nimeen vedoten oikeutetuksi nationalistinen, kolonialistinen ja imperialistinen projekti, vai onko kyse siitä, että kristillistä sionismia luetaan alun perin sellaisen kansainvälisoikeudellisen ja historiallisen tulkintahorisontin läpi, jossa sen tuomitseminen on käytännössä jo ratkaistu etukäteen. Jälkimmäisessä näkökulmassa ei oteta huomioon Israelin olemassaolon legitimoivia asiakirjoja ja siksi väite olettaa, että kristityt sionistit oikeuttavat imperialistiset tavoitteet Jumalan suunnitelmalla.¹⁷⁹ Valtio-opillisesti tämä tarkoittaisi, että Israelin olemassaolon oikeudelliset perustavat asiakirjat pitäisi mitätöidä Balfourin julistuksesta lähtien.

Tämä tulkintakehys tulee erityisen näkyväksi Kairos Palestiina II -asiakirjassa. Dokumentti jäsentää Israelin ja sionismin avoimesti kategorioilla kuten kolonialismi, apartheid, etninen puhdistus ja kansanmurha, eikä kykene "konfliktin" käsitteen neutraaliin tilannekuvaukseen. Lisäksi se kytkee oikeudenmukaisuuden vaatimuksen palestiinalaisten paluuoikeuteen ja vaatii siksi Balfourin julistuksen purkamista.¹⁸⁰ Tässä mielessä Kairos Palestiina II tekee näkyväksi sen normatiivisen sanaston, joka *CCZ:ssa* toimii akateemisesti jäsenettynä.¹⁸¹

Ei-supersessionistisessa Israel-teologiassa lähtökohta on toinen. Soulenin mukaan Israel ei ole ideologinen väline vaan Jumalan uskollisuuden tunnus.¹⁸² Kinzer sanoo, että Israel on teologinen ja historiallinen subjekti, ei kolonialistinen projekti.¹⁸³ Levering arvioi, että Israelin valtiolla voi olla teologinen merkitys ilman, että sitä samaistetaan lupausten täyttymykseen.¹⁸⁴ Näissä malleissa teologia ei synny politiikan sisältä, vaan politiikka arvioidaan teologian sisällä.

eettisen normatiivisuuden ja peittää Raamatun oman militarismin, nationalismin, väkivallan ja epäoikeudenmukaisuuden kritiikin.

¹⁷⁹ Israelin legitimitetti perustuu mm. Balfourin julistukseen, Kansainliiton Palestiinan mandaattiin sekä Israelin itsenäisyysjulistukseen (Balfour 1917; League of Nations 1922; State of Israel 1948; Raheb 2014, 182).

¹⁸⁰ Kairos Palestine 2025.

¹⁸¹ Ks. Raheb 2014, 191–198, jossa kristillinen sionismi liitetään eurooppalaiseen kolonialistiseen historiaan, Israelin miehitykseen ja kansainvälisen oikeuden sivuuttamiseen. Vrt. Ruether 2014, 179–187, jossa kristillinen sionismi kytketään länsimaiseen kristilliseen imperialismiin ja palestiinalaisten oikeuksien kaventumiseen, sekä Cannon 2014, 242–243, jossa Balfourin julistusta ja brittiläistä mandaattipolitiikkaa tarkastellaan suhteessa Palestiinan alkuperäisen arabiyhteisön asemaan. Näin *CCZ:n* akateemisessa analyysissä on jo nähtävissä se normatiivinen sanasto, joka Kairos Palestiina II:ssa saa eksplisiittisemmän poliittisen muodon.

¹⁸² Soulenille Israelin pysyvä merkitys perustuu Jumalan uskollisuuteen juutalaista kansaa kohtaan. Supersessionismi on teologinen ongelma, koska se tekisi juutalaisen kansan olemassaolosta Jumalalle yhdentekevän. (Soulen 1996, x–xi, 2–4, 123.)

¹⁸³ Kinzerin mukaan messiaaniset juutalaiset eivät seiso Israelin kansan ulkopuolella tai sitä vastaan, vaan samaistuvat sen monimutkaiseen historiaan ja jatkuvaan vaellukseen. Israel säilyttää asemansa Jumalan valitsemana ja rakastamana yhteisönä, eikä kirkko korvaa sitä. (Kinzer 2011, xii–xvii, xxi.)

¹⁸⁴ Levering seuraa David Novakin erottelua, jonka mukaan Israelin valtion olemassaololla voi olla teologista merkitystä juutalaisen kansan liittohistorian ja maan lupauksen näkökulmasta, mutta valtiota ei tule samaistaa itse maahan, kansaan eikä eskatologiseen täyttymykseen. Kristillisellä teologialla voi olla perusteita tukea juutalaista valtiota Israelin maassa, mutta Israelin valtio on historiallinen ja poliittinen valtio, ei Jumalan lupausten suora sakralisoitu täyttymys. (Levering 2021, 166–167.)

Dogmaattisesti avoimeksi jää, onko kristillinen sionismi itsessään kolonialistista, nationalistista ja imperialistista projektia teologisesti legitimoiva ideologinen muodostuma, vai syntykö tämä määrittely vasta sellaisessa tulkinnassa, joka lukee sitä ennalta annetun kriittisen kehyksen läpi. Tällöin ratkaisevaksi ei muodostu vain se, mitä kristillinen sionismi sanoo itsestään, vaan myös se, missä määrin sen määritelmä määräytyy tulkitsijan oman position perusteella. Siksi väite, että kristillinen sionismi palvelee kolonialistista projektia ja on luonteeltaan nationalistinen projekti, ei dogmaattisesti ole itsestään selvä vaan tulkinnallisesti kiistanalainen.

Juuri tässä kohdin ratkaistaan myös se, miten kristillisen sionismin katsotaan suhteutuvan Jumalan hyvytyteen ja oikeudenmukaisuuteen.¹⁸⁵ CCZ:n väite kristillisestä sionismista ideologisena liimana imperialismiin, kolonialismiin, nationalismiin ja eskatologian välillä on implisiittisesti muissakin teoksen luvuissa kuin vain Rahebin suorana eksplisiittisenä väitteenä.¹⁸⁶

CCZ osoittaa, että kristillinen sionismi on historiallisesti kytkeytynyt imperialismiin, kolonialismiin ja suurvaltapolitiikkaan, mutta se ei osoita, että nämä poliittiset muodot seuraisivat loogisesti ja teologisesti itse opista. Vanhoozer haastaa tämän ajatuksen. Hänen mukaansa tällaiset väitelauseet pitäisi osoittaa dogmaattisen rakenteen perusteella, eikä vain historiallisten vaikutusten kautta. Tätä voisi käyttää tukemaan ajatusta, että jos kristillisestä sionismista väitetään seuraavan imperialismi, pitäisi osoittaa yhteys itse opillisiin premisseihin.¹⁸⁷ Väite edellyttää, että kristillisen sionismin keskeiset teologiset käsitteet, kuten liittoteologia, eskatologia ja Raamatun lupausteksti, ovat luonteeltaan ideologisia siinä mielessä, että ne ensisijaisesti palvelevat vallankäyttöä. Tämä edellytys jää kuitenkin eksplikoimatta.

Jos halutaan sanoa, että kristillinen sionismi johtaa väistämättä imperialismiin, täytyy olettaa, että liitto-oppi on vallankäytön väline, eskatologia on poliittinen ohjelma ja lupaustekstit tukevat territorialistista ideologiaa. Webster taas korostaa, että dogmaattinen analyysi kysyy, mitä oppi

¹⁸⁵ Ruether liittää kristillisen sionismin länsimaiseen kristilliseen imperialismiin, Faithful sijoittaa sen nationalistisen ajattelun jatkumoon ja Raheb tulkitsee sen kolonialistisen historian, miehityksen ja kansainvälisen oikeuden sivuuttamisen kehyksessä. Engberg taas varoittaa yleistämisestä kristillistä sionismia liian nopeasti ideologiaksi. Hänen mukaansa eletty kristillinen sionismi voi toimijoilleen näyttäytyä olennaisena osana kristillistä identiteettiä, ei siitä irtautuneena poliittisena ideologiana. Tätä dogmaattista avoimuutta vahvistavat Soulenin, Kinzerin ja Leveringin Israel-teologiset mallit, joissa Jumalan uskollisuus Israelille, Israelin liittohistoriallinen jatkuvuus ja Israelin valtion mahdollinen teologinen merkitys eivät istu kolonialismin tai nationalismiin kategorioihin. (Ruether 2014, 179–187; Faithful 2014, 301, 322–323; Raheb 2014, 191–198; Engberg 2014, 56–57; Soulen 1996, 156–177; Kinzer 2011, xii–xvii, xxi; Levering 2021, 166–167.)

¹⁸⁶ Ruether kirjoittaa, että kristillinen sionismi on “syvästi kietoutunut länsimaiseen kristilliseen imperialismiin” ja että juutalaisten palauttamista Palestiinaan ajatellaan “globaalin kristillisen imperiumin suojeluksessa”. Lisäksi hän sitoo restorationismin brittiläiseen ja amerikkalaiseen valta-asemaan sekä eskatologiseen millenniumiin. (Ruether 2014, 179–185.) Phillips kuvaa, kuinka eskatologia muodostaa kristillissionistisen politiikan ytimen ja voi legitimoida “militaristista ja nationalistista väkivaltaa ja herruutta oikeuttava” (Phillips 2014, 30–31). Faithful taas sanoo eksplisiittisesti, että Saksan nationalismi muodosti perustan saksalaiselle kristilliselle sionismille ja että siinä kristillinen sionismi oli “hengellinen sitoumus, joka on muotoutumassa ideologiaksi” (Faithful 2014, 302).

¹⁸⁷ Vanhoozer 2005, 78.

väittää Jumalasta, maailmasta ja pelastushistoriasta, eikä tyydy pelkkiin sosiaalisiin tai ideologisiin luentoihin. Hänen mukaansa liittoteologiaa, eskatologiaa ja lupaustekstejä pitää analysoida niiden omassa teologisessa muodossa.¹⁸⁸

Tähän peilattuna CCZ ei systemaattisesti osoita, mikä tekee niiden poliittisista sovelluksista teologisesti välttämättömiä eikä kontingentteja. Jos poliittinen imperialismi olisi kristillisen sionismin looginen seuraus, pitäisi osoittaa myös se, että liittoteologia sisältää sisäsyntyisen eksklusiivisen valtateorian, eskatologia edellyttää geopolittista dominanssia ja lupaustekstit ovat rakenteellisesti vallankäytöllisiä. CCZ ei kykene osoittamaan, missä kohdin kristillisen sionismin poliittiset ilmenemismuodot nousevat välttämättä itse opillisista premisseistä ja missä kohdin kyse on historiallisesti määräytyneistä tulkinnoista ja vallankäytön strategioista. Niin kauan kuin tätä erottelua ei tehdä, ideologikritiikki jää korvaamaan dogmaattisen analyysin eikä teos kykene perustelemaan väitettään kristillisen sionismin teologisesti sisäsyntyisestä imperialismista.

4.3 Israelin toimien juridinen ja moraalinen luonne

CCZ:n kolmas suuri väitelinjaus koskee Israelin toimien juridista ja moraalista luonnetta. Teoksessa käytetyt termit: miehitys, apartheid ja laittomuus eivät toimi teoksessa ainoastaan kansainvälisoikeudellisina kuvauksina, vaan niistä tulee teoksessa välineitä, joiden kautta kristillisen sionismin teologia arvioidaan.¹⁸⁹ Tällöin kansainvälisoikeudellisista käsitteistä tulee hermeneuttinen kehys, jonka kautta määritellään, mikä on ”oikea” tai ”väärä” teologia.

Peran ja Ratzingerin mukaan tässä kohdassa näkyy laajempi modernin länsimaisen ajattelun ongelma: normatiivinen järjestys alkaa kantaa sellaista perustavaa tehtävää, joka klassisesti kuuluu teologialle. Kun kansainvälisoikeudellinen normatiivisuus asetetaan teologisen arvioinnin ensisijaiseksi kehykseksi, se toimii ikään kuin metafyyssisenä perustana ilman, että sen omia ontologisia edellytyksiä eksplikoidaan. Oikeudellinen kieli ei tällöin ole enää vain väline yksittäisten tekojen arviointiin, vaan siitä tulee rakenne, joka määrittää jo ennalta, millainen teologia voi näyttäytyä hyväksyttävänä.¹⁹⁰

Tämä johtaa lähdekriittiseen kysymykseen: kansainvälinen oikeus on tulkinnanvarainen ja poliittisesti kiistanalainen kenttä, eikä ”miehityksen laittomuus” toimi kaikissa oikeusopillisissa luennoissa yksiselitteisenä faktana. de Blois ja Tucker osoittavat, että tällainen tulkinta edellyttää tiettyjen oikeudellisten kehysten valikointia samalla, kun vaihtoehtoiset, historiallisesti ja juridisesti

¹⁸⁸ Webster 2003, 71.

¹⁸⁹ Gunner & Smith 2014, johdanto.

¹⁹⁰ Pera ja Ratzinger käsittelevät modernin lännen normatiivisen järjestyksen perustakriisiä: moraaliset ja oikeudelliset arvot säilyvät käytössä, vaikka niiden kristillis-metafyyssinen perusta hämärtyy. Tässä tutkimuksessa tätä sovelletaan kansainvälisoikeudellisen normatiivisuuden asemaan teologisen arvioinnin kehyksenä. Ks. Pera & Ratzinger 2006, 12–26, 74–76, 128–130.

merkittävät tulkinnat jätetään systemaattisesti huomiotta. Näihin kuuluvat erityisesti YK:n peruskirjan artikla 80, jonka on tulkittu turvaavan Palestiinan mandaattijärjestelmän oikeudellisen jatkuvuuden, *uti possidetis juris* -periaate sekä Yhdysvaltain ulkoministeriön ns. Pompeo-doktriinina tunnettu tulkintalinja, jonka mukaan Länsirannan israelilaisten siviilisiirtokuntien perustaminen ei ole sellaisenaan kansainvälisen oikeuden vastaista.¹⁹¹ Tietyissä oikeudellis-poliittisissa tulkinnoissa miehitystä tai siihen liittyvää siirtokuntatoimintaa ei pidetä automaattisesti ja kokonaisuudessaan laittomana, vaan oikeudellisten arvioiden taustalla ovat myös strategiset ja historiallis-poliittiset harkinnat.¹⁹²

Kansainvälinen oikeus ei pidä miehitystä sinänsä automaattisesti laittomana, sillä vuoden 1967 jälkeen kysymys ei koskenut suvereenin valtion alueen valtaamista, vaan kiistanalaista aluetta, jonka oikeudellinen asema oli jo ennestään epäselvä. Ongelmalliseksi muodostuu myös Geneven sopimuksen tulkinta. Geneven neljännen sopimuksen 49(6) artiklaa on käytetty keskeisenä oikeudellisena perusteluna väitteelle, jonka mukaan Israelin siirtokuntapolitiikka on kansainvälisen oikeuden vastainen. Artiklan historiallinen tarkoitus liittyi väestön pakkosiirtoihin toisen maailmansodan kontekstissa Saksassa, eikä sen soveltaminen Länsirannan tilanteeseen ole oikeusopillisesti yksiselitteinen. Oikeusopissa on esitetty kilpailevia tulkintoja 49(6):n soveltamisalasta ja ‘transfer’-käsitteen sisällöstä, vaikka kansainvälisen yhteisön valtavirta (esim. ICJ/YK-linja) tulkitsee kiellon kattavan siirtokuntapolitiikan.¹⁹³ Tästä huolimatta CCZ käyttää miehityksen ja laittomuuden käsitteitä usein ikään kuin niiden oikeudellinen sisältö olisi yksiselitteinen ja kiistaton.¹⁹⁴ Professori Julius Stone on todennut, että on irvokasta, että tätä Geneven sopimuksen kohtaa käytetään nyt juutalaisia vastaan, kun sen alkuperäinen tarkoitus oli suojella juutalaisia holokaustin jaloissa.¹⁹⁵ Tässä tulkinnassa sivuun jää myös Oslon sopimusten jälkeinen hallinnollinen todellisuus, jossa Länsiranta jaettiin A-, B- ja C-alueisiin ja jossa Israelille jäi erikseen

¹⁹¹ *Uti possidetis juris* on kansainvälisen oikeuden periaate, jonka mukaan uuden valtion rajat määräytyvät lähtökohtaisesti sen aikaisempien hallinnollisten rajojen mukaan silloin, kun valtio itsenäistyy. Periaatteen tarkoitus on estää rajakiistoja ja alueiden uudelleenjakamista itsenäistymisen jälkeen. Sitä on käytetty erityisesti siirtomaiden itsenäistymisen yhteydessä Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa: vanhoista siirtomaahallinnon rajoista tuli uusien valtioiden kansainvälisiä rajoja. Kun Israel itsenäistyi vuonna 1948, sen rajojen oikeudellisena lähtökohtana ei olisi pelkästään vuoden 1947 YK:n jakosuunnitelma tai vuoden 1949 aselepolinjat, vaan koko aiempi Palestiinan mandaattialue siltä osin kuin siitä muodostui juutalaiselle kansalliselle kodille tarkoitettu alue. Tämän tulkinnan mukaan *uti possidetis juris* tukisi ajatusta siitä, että Israelilla olisi oikeudellinen suvereniteettiväite myös sellaisiin alueisiin, joita myöhemmin alettiin pitää kiistanalaisina. de Blois & Tucker 2018, 46–47, 121–128.

¹⁹² de Blois & Tucker 2018, luvut “6.5 The League of Nations mandate system,” “9.3.3 Continuation of the Territorial Rights of Israel and the Jewish People after 1948” ja “9.4.3 The application of the principle of ‘*uti possidetis juris*’ to the Palestine mandate.”

¹⁹³ Ks. Roberts 1990, 44–103; Geneva Convention IV 1949, art. 49(6).

¹⁹⁴ Ks. esim. Raheb 2014, 197–198; Ariel 2014, 222; Phillips 2014, 27–28.

¹⁹⁵ Stone 1981, 127–130.

määriteltyä toimivaltaa erityisesti C-alueella israelilaisia koskevissa kysymyksissä.¹⁹⁶ Tämän vuoksi Israelin läsnäolon kuvaaminen yksinomaan kolonialistiseksi miehitykseksi ei ole pelkkä neutraali oikeudellinen toteamus, vaan tulkinnallinen ratkaisu. Dogmaattisen analyysin kannalta olennaista on, että CCZ:n teologinen kritiikki rakentuu usein tämän tulkinnan varaan.

Ongelma ei siis ole siinä, että kansainvälisen oikeuden tulkintaa käytetään teologisen arvioinnin apuvälineenä. Ongelma syntyy silloin, kun oikeudellisesta normistosta tulee teologisen arvioinnin ylin kriteeri. Tällöin oikeus ei enää toimi rajattuna ja kriittisesti arvioitavana diskurssina, vaan se saa lähes itsestään selvän auktoriteetin. Se, mikä klassisessa teologiassa kuuluisi kysymykseen Jumalan totuudesta, liitosta ja historiassa ilmenevästä uskollisuudesta, siirtyy juridisen normiston ratkaistavaksi. Peran ja Ratzingerin näkökulmasta juuri tässä tapahtuu ratkaiseva siirtymä: laki, oikeudet ja poliittiset instituutiot eivät voi itse perustaa omaa normatiivista voimaansa, vaan ne tarvitsevat niitä edeltävän käsityksen ihmisarvosta, totuudesta ja hyvästä. Jos tämä perusta katoaa, oikeudellinen kieli ei enää vain suojaa moraalista todellisuutta, vaan alkaa määrittää, mitä todellisuudesta saa ylipäättään sanoa. Näin teologinen kysymys ei katoa, vaan se alistetaan ennalta valitulle juridiselle kehykselle. Jumalan uskollisuutta Israelille ei tällöin arvioida ensisijaisesti dogmaattisena kysymyksenä, vaan sen hyväksyttävyys ratkaistaan sen perusteella, miten se sopii jo valmiiksi omaksuttuun oikeudellispoliittiseen tulkintaan.¹⁹⁷

Joidenkin oikeustieteilijöiden mukaan miehitys lasketaan de facto -tilanteeksi, johon sovelletaan belligerent occupation -oikeutta, mutta se ei automaattisesti tarkoita, että itse miehitys olisi kansainvälisen oikeuden mukaisesti kielletty.¹⁹⁸ Esimerkiksi Kontorovichin mukaan Länsirannan tilannetta ei voida yksiselitteisesti tulkita klassiseksi miehitykseksi, koska alue ei ollut suvereenin valtion hallinnassa ennen vuotta 1967, minkä vuoksi neljännen Geneven sopimuksen soveltaminen – erityisesti sen siirtokuntia koskeva artikla 49(6) – ei ole hänen mukaansa juridisesti yksiselitteistä vaan kiistanalaista.¹⁹⁹

¹⁹⁶ De Blois ja Tucker korostavat, että Oslon sopimusten käynnistämä poliittinen prosessi oli tarkoitettu johtamaan neuvoteltuun ratkaisuun, mutta prosessi on jäänyt pysähdyksiin. Heidän mukaansa Israelilla ei ole yksinkertaista velvollisuutta vetäytyä alueilta ilman rauhansopimusta, ja erilaiset poliittiset ratkaisut voivat olla kansainvälisen oikeuden puitteissa mahdollisia. Tätä taustaa vasten CCZ:n miehityskielen ongelmaksi jää, että se ei avaa Oslon jälkeistä hallinnollista todellisuutta, jossa Länsirannan toimivaltakysymykset järjestettiin A-, B- ja C-alueiden kautta. Tarkka A-, B- ja C-aluejako perustuu Oslo II -sopimukseen, mutta de Blois ja Tuckerin analyysi tukee väitettä siitä, ettei Länsirannan oikeudellista asemaa tule käsitellä yksiselitteisenä ja sopimuksellisesta historiasta irrallisena kategoriana. (de Blois & Tucker 2018, 26–27; Israeli-Palestinian Interim Agreement 1995, arts. XI, XVII.)

¹⁹⁷ Pera & Ratzinger 2006, 11–13, 74–76, 129–130.

¹⁹⁸ Miehitys voi olla kansainvälisessä oikeudessa ensin tosiasiallinen tila, ei vielä itsessään moraalinen tai oikeudellinen tuomio. Jos valtio käyttää tehokasta määräysvaltaa alueella, joka ei kuulu sen tunnustettuun suvereeniteettiin, tilanteeseen voidaan soveltaa belligerent occupation -oikeutta eli sotilaallista miehitystä koskevaa oikeutta. (Smuha 2013–2014, 946.)

¹⁹⁹ Kontorovich 2017, 285–328.

Toinen esimerkki tästä tulkintakentästä on Levy-raportti, jossa todetaan, että perinteiset belligerent occupationin säännökset eivät sovellu sellaisenaan Israelin tilanteeseen ja että siirtokuntien perustaminen ei välttämättä ole kansainvälisen oikeuden vastaista sinänsä. Raportin mukaan kysymys vaatii oikeudellista ja historiallista analyysiä siitä, miten ja missä määrin sopimukset, kuten neljäs Geneven sopimus, soveltuvat juuri tähän tapaukseen.²⁰⁰

Tulkintakentän kiistanalaisuus johti myös siihen, että ICJ:n varapuheenjohtaja Julia Sebutinde esitti vuoden 2024 neuvoa-antavasta lausunnosta eriävän mielipiteen, jossa kyseenalaistetaan se, että Israelin läsnäolo Länsirannalla voitaisiin yksiselitteisesti kuvata vuodesta 1967 alkaen laittomaksi miehitykseksi.²⁰¹ Kun siis CCZ rakentaa teologisen kritiikin oletukselle, että Israelin poliittinen asema Länsirannalla on jo lähtökohtaisesti juridisesti laitton, se sitoutuu implisiittisesti yhteen kansainvälisen oikeuden tulkintalinjaan. Tämä tekee teologiasta reaktiivista: se ei arvioi poliittista todellisuutta dogmatiikan sisältä käsin, vaan omaksuu poliittis-juridisen kehyksen ja antaa sille teologisen merkityksen.

Kun kehys on valittu, teologinen arvio siitä, mikä on kristillisen etiikan vastaista, seuraa usein kehystä, eikä päinvastoin. Juridinen luenta sivuuttaa tässä lawfare-ulottuvuuden. De Blois ja Tucker haastavat tämän ontologisen oletuksen osoittamalla, että lain käyttö sodankäynnin aseena eli ”lawfare” on yleistä, sillä maat toimivat strategisesti omien etujensa ja tavoitteidensa suhteen.²⁰²

Tätä voidaan tämentää myös asymmetrisen sodankäynnin tutkimuksen näkökulmasta. Hagstromin mukaan asymmetrisessä sodankäynnissä vastapuolten ero ei koske vain sotilaallisia resursseja, vaan myös konfliktin merkitystä, moraalista kehystämistä, tiedon tuottamista ja oikeudellista kieltä. Hänen mukaansa viimeaikainen lawfare-keskustelu osoittaa, että oikeudesta itsestään voi tulla osa asymmetrisen konfliktin keinovalikoimaa: heikommat toimijat voivat käyttää kansainvälistä oikeutta, sotarikossyytöksiä, boikottivaatimuksia ja divestointia vahvempien valtioiden painostamiseen.²⁰³

Tämä luo asetelman, jossa etiikka muuttuu helposti ulkopuoliseksi tuomion kieleksi sen sijaan, että se toimisi liiton sisäisenä ohjauksena. Tähän liittyy normatiivinen lähdehierarkia: YK:n raportit

²⁰⁰ Levy Commission 2012, 179-180.

²⁰¹ Ks. ICJ:n varapuheenjohtaja Julia Sebutinden eriävä mielipide 19.7.2024 annetussa neuvoa-antavassa lausunnossa *Legal Consequences arising from the Policies and Practices of Israel in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem*. Sebutinden mukaan Länsirannan miehitys ei ole yksiselitteinen ilman laajempaa historiallisoikeudellista analyysiä Israelin rajoista, suvereniteettivaatimuksista ja uti possidetis juris -periaatteen mahdollisesta merkityksestä. Hänen eriävä mielipiteensä ei edusta ICJ:n enemmistökantaa, mutta se osoittaa, että miehityksen, laittomuuden ja alueellisen suvereniteetin käsitteet eivät ole tässä kysymyksessä pelkästään kuvailevia vaan tulkinnallisia oikeudellisia kategorioita. Ks. erityisesti eriävän mielipiteen kohdat E, K ja M. (International Court of Justice 2024, Dissenting opinion of Vice-President Sebutinde, Advisory Opinion, 19 July 2024.)

²⁰² de Blois & Tucker 2018, 62–75.

²⁰³ Asymmetrisessä sodankäynnissä vastapuolten ero ei koske vain sotilaallista voimaa, vaan myös konfliktin merkityksen, informaation ja oikeudellisen kielen hallintaa. Hagstrom 2025, 7, 76–78.

ja selektiiviset ihmisoikeusjärjestöjen raportit saavat vahvemman painoarvon kuin esimerkiksi miehityksen laittomuuden kyseenalaistavat raportit ja terrorismin tutkinnalliset raportit.²⁰⁴ Tällöin lähteiden valinta ei ole vain tekninen kysymys, vaan osa sitä normatiivista rakennetta, jonka varassa kristillistä sionismia arvioidaan.

Kansainvälinen oikeus ei voi toimia oikeusvaltioperiaatteen mukaan, eikä kansainvälistä lakia voida sellaisenaan rinnastaa sisäiseen oikeusjärjestykseen, jossa oikeudellinen prosessi on kiinteämmin sidottu esimerkiksi vallan kolmijakoon. Lisäksi oikeudellista kieltä voidaan kansainvälisessä laissa käyttää strategisesti poliittisten päämäärien edistämiseksi, mikä tässä tulkintakehyksessä on ilmeistä.²⁰⁵

CCZ:ssa jää analysoimatta myös se, että Palestiinan kansallissopimus jäsentää koko mandaattiaikaisen Palestiinan jakamattomaksi palestiinalaiseksi alueeksi ja torjuu Israelin valtion oikeudellisen legitimitetin.²⁰⁶ Tämä on merkittävä puute, koska Israelin valtiollista asemaa voidaan tarkastella myös niiden kansainvälisten asiakirjojen kautta, jotka loivat ja suojasivat juutalaisen kansalliskodin oikeudellista kehystä Palestiinassa. Tähän keskusteluun liittyy myös YK:n peruskirjan 80 artikla, jonka on tulkittu säilyttäneen aiempien mandaattijärjestelmään liittyvien oikeuksien vaikutuksen siihen saakka, kunnes muuta erikseen sovittaisiin.²⁰⁷

Tämän oikeudellisen taustakehyksen sivuuttaminen on analyttisesti merkittävää, mikäli CCZ:n tavoitteena on arvioida Israelin valtion luonnetta neutraalisti eettisestä ja oikeudellisesta näkökulmasta. Kun Israelin oikeudellinen legitimitetti jää tarkastelematta, arvio rakentuu helposti epäsymmetrisesti: palestiinalainen kansallinen itseymmärrys ja kärsimyshistoria saavat tilaa, mutta Israelin valtiollista syntyä tukenet oikeudelliset ja historialliset perusteet jäävät taustalle.

Samaa epäsymmetriaa voidaan havaita myös Phillipsin analyysissä amerikkalaisesta kristillissionistisesta seurakunnasta. Phillips kuvaa seurakuntaa, joka kykenee yhdistämään rauhan rukouksen Israelin armeijan ja Länsirannan siirtokunnan tukemiseen. Ruether puolestaan sijoittaa

²⁰⁴ Amnesty apartheid-raportissa on 280 sivua, mutta palestiinalainen terrorismi mainitaan siinä vain lyhyesti. Kritiikkiä on aiheuttanut myös turvallisuustoimien tulkitseminen rotusorron kautta sekä apartheid-käsitteen laajentaminen Etelä-Afrikan historiallista mallia laajemmaksi. Vastakkaista tai täydentävää aineistoa edustavat esimerkiksi Pompeon vuoden 2019 siirtokuntalinjaus, de Blois'n ja Tuckerin oikeudellinen kritiikki, Levy-komission raportti sekä UN Watchin UNRWA- ja terrorismiaiheiset raportit. (Amnesty International 2022; Pompeo 2019; U.S. Department of State 2020; de Blois & Tucker 2018; Levy Commission 2012; UN Watch 2023.)

²⁰⁵ de Blois & Tucker 2018, 62–79.

²⁰⁶ Palestiinan kansallissopimuksen vuoden 1968 versiossa mandaattiaikainen Palestiina määritellään jakamattomaksi alueelliseksi kokonaisuudeksi: "Palestine, with the boundaries it had during the British Mandate, is an indivisible territorial unit" (art. 2). Israelin valtion oikeudellinen legitimitetti torjutaan nimenomaisesti artiklassa 19, jonka mukaan vuoden 1947 jakosuunnitelma ja Israelin valtion perustaminen ovat "entirely illegal, regardless of the passage of time". Artikla 20 puolestaan julistaa Balfourin julistuksen, Palestiinan mandaatin ja kaiken niihin perustuvan "null and void" sekä kiistää juutalaisten historialliset tai uskonnolliset siteet Palestiinaan valtiollisen oikeutuksen perustana. Näin vuoden 1968 kansallissopimus jäsentää koko mandaattiaikaisen Palestiinan palestiinalaisarabien jakamattomaksi kotimaaksi ja torjuu Israelin valtion perustamisen oikeudellisen legitimitetin. (Palestinian National Charter 1968, art. 2, 19–20.)

²⁰⁷ de Blois & Tucker 2018, 24–26; United Nations 1945, art. 80.

kristillisen sionismin länsimaisen kristillisen imperialismin jatkumoon ja katsoo, että raamatulliseksi oletettu maavaatimus käytännössä riistää palestiinalaisilta kansalliset oikeudet maahan. Smithin päätösluvussa sama logiikka muotoillaan laajemmin poliittisen teologian kielellä. Näin kristillinen sionismi näyttäytyy *CCZ:ssa* teopoliittisena tulkintajärjestelmänä, joka antaa uskonnollisen kielen militarismille, siirtokunnille ja palestiinalaisten oikeuksien sivuuttamiselle.²⁰⁸ Tämä lähtöoletus ei pelkästään kehystä poliittista keskustelua, vaan alkaa vähitellen ohjata myös teologisia johtopäätöksiä, minkä seurauksena kirkko asetetaan Israelin teologisen arvioinnin mittapuuksi ja kansainvälisoikeudellisista käsitteistä tulee välineitä, joiden avulla Israel sijoitetaan teologisesti kirkon alapuolelle tai sitä vastaan.²⁰⁹

Samalla tähän oikeudelliseen kehykseen sisältyy ratkaiseva toimijuutta koskeva epäsymmetria, mikä tekee väitteestä poleemisen. Palestiinalaisten kärsimys saa analyysissä vahvan moraalisen näkyvyyden, mutta heidän toimijuutensa jää täysin käsittelemättä. Israel näyttäytyy ensisijaisena toimijana, joka käyttää valtaa, kun taas palestiinalaiset näyttäytyvät ennen muuta kärsivänä osapuolena, jonka asema selitetään lähes yksinomaan ulkoisten rakenteiden kautta. Seurauksena on, että kärsimys tulee näkyväksi, mutta vastuu yksipuolistuu.²¹⁰

Tämä toimijuuden häivytyks ei ole vain eettinen vaan jo juridishermeneuttinen ongelma. Jos konfliktin oikeudellisessa kuvauksessa ei tarkastella palestiinalaisten omaa poliittista, sotilaallista ja ideologista toimijuutta, oikeudellinen kehys alkaa tuottaa kuvaa, jossa Israel on lähes yksin oikeudellisesti relevantti toimija ja palestiinalaiset ensisijaisesti suojelun kohde. Tällöin myös teologinen arvio rakentuu asetelmalle, jossa oikeus seuraa valmiiksi rajattua agenttijakoa.²¹¹ Tämä näkyy erityisesti siinä, miten aseelliset ryhmät jäävät helposti analyysin ulkopuolelle. Hamas, PIJ, PFLP ja muut aseelliset toimijat eivät ole vain ulkoisia häiriötekijöitä, vaan osa konfliktin oikeudellista, poliittista ja sotilaallista todellisuutta.²¹² Jos niiden roolia ei tarkastella konfliktin

²⁰⁸ Phillips 2014, 15–31; Ruether 2014, 179–187; Smith 2014, 333–334.

²⁰⁹ Gunner 2014, 2–3; Ruether 2014, 185–190; Raheb 2014, 191–193.

²¹⁰ Hamas mainitaan *CCZ:ssa* vain kahdesti, kun taas PIJ, Fatah ja Palestinian Authority eivät esiinny lainkaan. PLO esiintyy 59 kertaa, mutta pääosin historiallispoliittisessa yhteydessä eikä nykyisen aseellisen toimijuuden analyysinä. (Gunner & Smith 2014.)

²¹¹ *CCZ* ei mainitse kertaakaan Palestiinan kansallissopimusta, joka on Palestiinan poliittisen, strategisen tai sotilaallisen toimijuuden ydin.

²¹² Hamas: islamistinen poliittinen ja sotilaallinen liike, jonka aseellinen siipi on Izz al-Din al-Qassam-prikaatit. Palestinian Islamic Jihad (PIJ): Iranin tukema islamistinen aseellinen järjestö, jonka aseellinen siipi on al-Quds-prikaatit. PFLP, Popular Front for the Liberation of Palestine: marxilais-leniniläinen palestiinalaisjärjestö, jolla on aseellinen historia. PFLP-GC, Popular Front for the Liberation of Palestine – General Command: PFLP:stä irtautunut palestiinalainen aseellinen ryhmä. Al-Aqsa Martyrs’ Brigades: toisen intifadan aikana syntynyt, Fatahiin kytkeytynyt mutta hajautetusti toiminut aseellinen verkosto. Palestine Liberation Front (PLF): pieni aseellinen palestiinalainen ryhmä, joka on kytkeytynyt PLO:n historiaan. Nämä toimijat ovat eri tavoin EU:n, Yhdysvaltojen, Britannian ja/tai Kanadan terroristilistauksissa. (U.S. Department of State s.a.; Home Office 2026; Public Safety Canada 2026; Council of the European Union 2026.)

sisäisenä tekijänä, väkivalta alkaa näyttäytyä lähes yksinomaan Israelin vallankäytön seurauksena, vaikka kyse on myös ideologisesti perustellusta ja institutionaalisesti ylläpidetystä toiminnasta.

Sama epäsymmetria näkyy yleisessä turva-aidan arvioinnissa. Jos aidan oikeudellinen tarkastelu erotetaan sitä edeltäneestä itsemurhaterrorin aallosta, oikeudellinen tulkinta kaventuu liikkumisvapauden kysymykseksi ja turvallisuuskonteksti siirtyy syrjään. Toisen intifadan väkivalta huipentui maaliskuussa 2002, jolloin israelilaisuhrit nousivat poikkeuksellisen korkeiksi; esimerkiksi Ron Schleifer mainitsee maaliskuun 2002 uhriluvuksi 131 israelilaista. Myöhemmässä kansainvälisoikeudellisessa käsittelyssä huomio kohdistui kuitenkin erityisesti turva-aidan oikeudellisiin seurauksiin miehitetyllä alueella, etenkin palestiinalaisten liikkumisvapauden suojaamiseen.²¹³ Tämän seurauksena voidaan argumentoida, että oikeudellisessa arvioinnissa palestiinalaisten oikeuksien rajoitukset jäsentyivät näkyvämmiin kuin Israelin turvallisuusuhan asema arvioinnin lähtökohtana. ICJ:n neuvoa-antavan lausunnon logiikka vahvisti tätä asetelmaa, koska uhka rajattiin pois valtiollisen hyökkäyksen ulkopuolelle. Tällöin juuri se seikka, että Israel kohtasi väkivaltaa ei-valtiollisilta palestiinalaisryhmiltä, heikensi sen turvallisuusargumentin asemaa oikeudellisessa arvioinnissa. Hermeneuttinen seuraus on merkittävä: palestiinalainen toimijuus esiintyy kärsimyksen kautta, mutta ei samassa määrin turvallisuusuhkana, joka vaikuttaisi normatiivisen kehyksen rakentumiseen.²¹⁴

Sama koskee palestiinalaisten sisäistä mobilisaatiota ja kasvatuksellisia rakenteita. Mikäli UNRWA-koulujen, marttyyriuden normalisoinnin, väkivallan ihannoinnin tai jihadistisen mobilisaation merkitystä ei tarkastella, kärsimys alkaa näyttäytyä lähes yksinomaan ulkoisen sorron seurauksena. Tällöin oikeudellinen ja moraalinen kehys sulkee ulos sen, että yhteisöä voidaan myös sisäisesti muovata konfliktiin, sen oikeutukseen ja sen jatkumiseen.²¹⁵ Myös Palestiinan kansallissopimuksessa painotettua “right to return” esitetään yksinomaan palestiinalaisten oikeutena ilman sen demografisia ja valtiollisia seurauksia, jolloin sen poliittinen sisältö jää osittain piiloon.²¹⁶

Tätä oikeudellisen tulkinnan monitasoisuutta voidaan täsmentää erottamalla toisistaan *jus ad bellum* ja *jus in bello*. *Jus ad bellum* koskee sitä, millä edellytyksillä valtio saa turvautua aseelliseen voimaan, esimerkiksi itsepuolustukseen tai YK:n turvallisuusneuvoston valtuutukseen. *Jus in bello* puolestaan koskee aseellisen konfliktin aikaista toimintaa: siviilien suoja, suhteellisuutta, erotteluperiaatetta ja sallittuja sodankäynnin keinoja. Systemaattisen analyysin kannalta ero on

²¹³ Schleifer 2015, 121–152.

²¹⁴ International Court of Justice 2004.

²¹⁵ UN Watch 2023. *UNRWA: Hate Starts Here*–raportti, jossa sanotaan UNRWA:n oppimateriaalien sisältävän vihapuhetta ja väkivaltaa legitimoivia elementtejä.

²¹⁶ Palestiinan kansallissopimuksen artiklan 3 mukaan palestiinalaisilla arabeilla on “laillinen oikeus kotimaahansa” ja oikeus määrätä kohtalostaan maan vapauttamisen jälkeen. (Palestinian National Charter 1968, art. 3.)

merkittävä, koska Israelia koskevassa teologisessa kritiikissä nämä tasot voivat liukua yhteen. Tällöin valtion voimankäytön oikeutusta, yksittäisten sotatoimien laillisuutta ja koko Israel-myönteisen teologian moraalista arviointia käsitellään ikään kuin samana kysymyksenä. Tämä hämärtää sitä, milloin arvio koskee sodan aloittamisen oikeutusta, milloin sodankäynnin sääntöjen noudattamista ja milloin teologista tulkintaa Israelin asemasta.²¹⁷

Kuten edellä luvussa 4.1 todettiin, Israelin valtiollinen synty voidaan jäsentää modernin kansainvälisoikeudellisen ja historiallispoliittisen kehityksen kautta ilman, että sen olemassaolo tehdään riippuvaiseksi raamatullisen maalupauksen juridisesta soveltamisesta. Tässä luvussa kysymys siirtyy kuitenkin toiselle tasolle: *CCZ* ei ainoastaan arvioi Israelin olemassaolon teologista legitimointia, vaan lukee kristillistä sionismia myös teologiana, joka antaa moraalisen suojan Israelin vallankäytölle. Tämä ero on systemaattisesti tärkeä, koska Israelin olemassaolon legitimitetti, Israelin yksittäisten toimien juridinen arviointi ja kristillisen sionismin teologinen arviointi voivat *CCZ:n* argumentaatiossa liukua yhteen.²¹⁸

CCZ:ssa kristillistä sionismia luetaan ensisijaisesti teologiana, joka antaa moraalisen suojan Israelin vallankäytölle. Tällöin sivuun jää kuitenkin toinen historiallisesti merkittävä kristillisen sionismin itseymmärrys, jossa kristillinen sionismi ei esiinny väkivallan teologisena oikeutuksena, vaan usein näkemyksenä, jonka mukaan juutalaisen kansan poliittinen olemassaolo, turva ja valtiollinen järjestäytyminen kuuluvat historian moraaliseen järjestykseen, joka perustuu edellä esitettyyn kansainvälisen lain tulkintaan ja symmetriseen osapuolten toimijuuteen.

Schmittin mukaan poliittinen järjestys ei koskaan perustu puhtaasti teknisiin tai muodollisiin normeihin, sillä jokainen poliittinen järjestys sisältää väitteen siitä, mikä tai kuka viime kädessä ratkaisee ja millä oikeudella. Tässä mielessä modernin valtioteorian keskeiset käsitteet ovat hänen mukaansa sekularisoituja teologisia käsitteitä: poliittinen oikeutus ei siis ole koskaan täysin “maallista”, vaan kantaa mukanaan käsitystä korkeimmasta auktoriteetista, poikkeuksesta ja järjestyksen perustasta. Israelin kohdalla tämä merkitsee, ettei valtion olemassaolon kysymys tyhjene siihen, miten jokin yksittäinen oikeudellinen tulkinta sitä arvioi, vaan taustalla on aina syvempi kysymys siitä, millä perusteella poliittinen yhteisö ylipäättään tunnustetaan oikeutetuksi.²¹⁹

²¹⁷ Jus ad bellum koskee voimankäytön aloittamisen oikeutusta, esimerkiksi itsepuolustusta tai YK:n turvallisuusneuvoston valtuutusta; jus in bello puolestaan säätelee aseellisen konfliktin aikaista sodankäyntiä, kuten siviilien suojaa, erotteluperiaatetta ja suhteellisuutta. Erottelusta ks. Sassòli 2019; jus ad bellum -kehyksestä ja itsepuolustuksesta ks. Dinstein 2017; tiiviisti myös International Committee of the Red Cross 2015.

²¹⁸ Ks. de Blois & Tucker 2018, 39–42, 113–131, 133–135. *CCZ:n* tavasta liittää kristillinen sionismi Israelin vallankäytön, miehityksen ja palestiinalaisten oikeuksien teologiseen oikeuttamiseen ks. Raheb 2014, 191–198; Ruether 2014, 179–186; Phillips 2014, 129–157; Cannon 2014, 232–239.

²¹⁹ Schmitt 2005, 36. Schmitt osoittaa modernin valtion oikeutus- ja suvereniteettikäsitteiden sisältävän sekularisoituneen teologisen rakenteen: poliittinen järjestys ei ole pelkkää normitekniikkaa, vaan sisältää väitteen viimekätisestä auktoriteetista ja järjestyksen perustasta.

Tästä seuraa poliittisen ja teologisen legitimaation synteesi, jossa juutalaisen valtion olemassaoloa tarkastellaan moraalisen poikkeuksena muiden valtioiden joukossa, joilla on oikeus poliittiseen järjestäytymiseen, turvallisuuteen ja jatkuvuuteen. Israelin kontekstissa tämä tarkoittaa, ettei sen valtiollista olemassaoloa voida ymmärtää neutraalina tai pelkästään juridisena tosiasiana, vaan sen olemassaoloon vaaditaan teologisia perusteluja.

Augustinus tarjoaa tähän klassisen erottelun. *De civitate Dei* -teoksessa maallinen valtio ei ole Jumalan valtakunnan ilmentymä, eikä mikään historiallinen poliittinen yhteisö ole moraalisesti puhdas. Maallinen järjestys kuuluu langenneen maailman todellisuuteen, jossa valta, konflikti ja epätäydellisyys ovat väistämättä läsnä. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että valtio olisi vailla oikeutusta. Päinvastoin: Augustinukselle maallisella järjestyksellä on oma suhteellinen tehtävänsä, joka liittyy rauhan, järjestyksen ja yhteiselämän ylläpitämiseen.²²⁰ Tästä näkökulmasta myös Israelia tulee tarkastella valtiona muiden valtioiden joukossa: se ei ole moraalisesti täydellinen, mutta täydellisyyttä ei edellytetä miltään muultakaan valtiolta sen olemassaolon ehdoksi.

Juuri siksi Goldstonin mukaan Israelin olemassaolon arvioiminen ikään kuin tavallista korkeammalla moraalisella kynnyksellä merkitsee helposti sitä, että sen valtiollinen oikeutus asetetaan poikkeuksellisesti ehdonalaiseksi.²²¹ Milbank puolestaan tekee näkyväksi sen, että sekulaari politiikka ei ole lainkaan katsomuksellisesti neutraalia. Hänen mukaansa myös moderni yhteiskuntateoria ja poliittinen järjestys rakentuvat aina tiettyjen, usein peittyneiden metafyyssisten ja teologisten oletusten varaan. Sekulaari kieli ei siis poista teologisia rakenteita, vaan pikemminkin kätkee ne näkyvistä.²²² Tämän vuoksi myös Israelin valtiollisen olemassaolon arvioinnissa on harhaanjohtavaa olettaa, että juridinen tai poliittinen kieli olisi täysin neutraali kehys. Sen taustalla vaikuttavat aina jo tietyt käsitykset historiasta, oikeudenmukaisuudesta, kansasta ja vallan oikeutuksesta. Tässä mielessä kysymys Israelin valtiosta ei palaudu pelkäksi oikeudelliseksi kiistaksi, vaan koskee laajemmin poliittisen järjestyksen teologista legitimaatiota: millä perusteella juuri tämän kansan poliittinen olemassaolo tunnustetaan tai asetetaan kyseenalaiseksi.

Juuri näiden rakenteiden häviäminen johtaa siihen, että kristillinen sionismi näyttäytyy yksinomaan väkivaltaa legitimoivana ideologiana. Kun sekulaari lain tulkinta, poliittisen olemassaolon oikeutus ja eettinen arvio sulautetaan yhdeksi tasoksi, yksittäisten tekojen moraalinen kritiikki alkaa toimia koko teologisen position kumoajana. Tällöin kysymys ei enää ole siitä, miten Israelin toimintaa tulee arvioida, vaan siitä, voidaanko Israelin poliittista olemassaoloa ylipäättään

²²⁰ Schaff s.a., 923.

²²¹ Goldston 2024.

²²² Milbank 2006, 27–29.

pitää oikeutettuna. Näin CCZ:n raja politiikkakritiikin ja valtiollisen legitimaation kritiikin välillä hämärtyy, vaikka nämä ovat systemaattisesti eri kysymyksiä.²²³

4.4 Israel ja etiikka

Kuten luvussa 3.5 todettiin, CCZ:n eettinen arviointi rakentuu rauhan, oikeudenmukaisuuden ja lähimmäisenrakkauden kaltaisten käsitteiden varaan. Tässä luvussa tarkastelu siirtyy käsitteellisestä tasosta väitetasolle: kysymys on siitä, miten nämä eettiset periaatteet toimivat teoksen argumentaatiossa suhteessa Israeliin, kristilliseen sionismiin ja Israel–Palestiina-konfliktiin.

CCZ:n väitelinjauksissa rakentuu implisiittinen, mutta selvästi näkyvissä oleva argumentaatio.²²⁴ Sen mukaan Israelin valtion puolustaminen, erityisesti sen turvallisuustoimien ja siirtokuntapolitiikan oikeuttaminen asetetaan jännitteeseen kristillisen etiikan keskeisten periaatteiden - rauhan, oikeudenmukaisuuden ja lähimmäisenrakkauden - kanssa. Tällöin kristillinen sionismi ei näyttäydy neutraalina teologisena tulkintana, vaan moraalisesti problemaattisena poliittisteologisena projektina. CCZ:ssa kristillisestä etiikasta muodostetaan mittapuu, jonka mukaan kristillinen sionismi asetetaan kyseenalaiseksi. Etenkin rauha ja oikeudenmukaisuus kytketään teoksessa suoraan Lähi-idän konfliktiin ja vedotaan palestiinalaisten kärsimykseen. Rauha ymmärretään lähinnä konfliktin poissaolona ja oikeudenmukaisuus historiallisten vääryyksien korjaamisena.²²⁵

Ilman tätä taustaoletusta teoksen eettinen rakenne ei pysyisi koossa. Siksi ongelma ei ole vain siinä, että etiikka asetetaan liiton rinnalle, vaan siinä, että etiikka alkaa määrittää jo ennalta, millainen liittoteologia voidaan hyväksyä. Tällöin teologinen totuus redusoituu hyväksyttävien arvojen kieleksi. Ratzingerin termin kristinusko ei enää näyttäydy todellisuutta koskevana totuusväitteenä, vaan kulttuurisesti hyödyllisten arvojen varantona. Näin teologinen kysymys ei enää pysy teologisena kysymyksenä, vaan alkaa palvella poliittista johtopäätöstä.²²⁶

Peran ja Ratzingerin analyysissä Euroopan sekulaari ihmisoikeus- ja arvopuhe elää edelleen kristillisen perinnön varassa: ihmisarvo, tasa-arvo, vapaus, solidaarisuus ja lähimmäisenrakkaus ovat

²²³ Analyysi siirtyy paikoin Israelin konkreettisten toimien kritiikistä sen historiallisen ja kansallisen oikeutuksen problematisointiin (Raheb 2014, 192); politiikkakritiikki laajenee rakenteelliseksi arvioksi, jossa kyseenalaistetaan myös valtion perustana olevat kansalliset oikeudet (Ruether 2014, 183).

²²⁴ Phillips 2014, 29–31. Phillips asettaa vastakkain rauhan ja militarismin sekä siirtokunnat. Cannon 2014, 255. Cannon asettaa oikeudenmukaisuuden ja rauhan vastapareiksi. Ruether asettaa turvallisuuden ja palestiinalaisten oikeudenmukaisuuden jännitteeseen suhteeseen (Ruether 2014, 185–186). Raheb kuvaa kristillisen sionismin Israelin politiikan puolustajana (Raheb 2014, 197–198).

²²⁵ Phillips kuvaa kriittisesti sitä, miten ”rauhan puolesta rukoileminen” ei tarkoita konfliktin päättymisen toivomista, vaan sotilaallisen tilanteen hyväksymistä osana Jumalan suunnitelmaa (Phillips 2014, 17–18); Ruether kuvaa, kuinka oikeudenmukaisuuspuhe (Palestiinan tilanteen kritiikki) kehystetään moraalisesti antisemitistiseksi (Ruether 2014, 188); Raheb määrittelee oikeudenmukaisuuden historiallisten vääryyksien korjaamisena ja kansallisten oikeuksien tunnustamisena (Raheb 2014, 192).

²²⁶ Pera & Ratzinger 2006, 34–37, 74–76, 108–109, 127–128.

saaneet muotonsa kristillisessä käsityksessä ihmisestä Jumalan kuvana ja persoonana. Jos nämä käsitteet irrotetaan kokonaan juuristaan, niistä tulee helposti abstrakteja arvoja, joiden sisältö määrittyy kulloisenkin poliittisen konsensuksen mukaan.²²⁷

Tämän vuoksi CCZ:n etiikkakieli on systemaattisesti kaksijakoinen. Yhtäältä se vetoaa kristillisen tradition ydinkäsitteisiin, kuten rauhaan ja lähimmäisenrakkauteen. Toisaalta se käyttää näitä käsitteitä usein julkisen moraalin kielenä, jossa niiden dogmaattinen perusta jää taka-alalle. Pera ja Ratzinger korostavat, ettei kristillinen totuus ole vain dialogin metodi tai yhteiselämän sosiaalinen väline, vaan väite todellisuudesta. Jos etiikka irrotetaan tästä totuusulottuvuudesta, siitä voi tulla väline, jolla teologinen erityisyys, kuten Israelin valinta ja liitto, asetetaan ennalta epäilyksenalaiseksi.²²⁸

CCZ:ssa jää kuitenkin vähemmälle huomiolle se institutionaalinen ja oikeudellinen näkökulma, jonka mukaan Israelin arabikansalaisilla on Israelin valtion sisällä samat kansalaisoikeudet kuin muillakin kansalaisilla. Heillä on äänioikeus ja vaalikelpoisuus Israelin parlamentissa, ja arabitaustaisia poliittisia edustajia toimii parlamentaarisessa järjestelmässä. Lisäksi arabitaustaisia tuomareita on nimitetty Israelin korkeimpaan oikeuteen, mikä osoittaa osallistumista myös oikeusvaltiollisen järjestelmän ylimmälle tasolle. Eettisestä näkökulmasta on myös relevanttia huomioda, että Israelin arabikansalaisilla on pääsy julkisiin palveluihin, kuten koulutukseen ja terveydenhuoltoon, sekä valtion tarjoamiin etuuksiin. Tämä ei poista Israelia koskevaa eettistä kritiikkiä, mutta se monipuolistaa kuvaa, jossa Israelin valtiollista luonnetta arvioidaan kokonaisuutena.²²⁹

Kuitenkin esimerkiksi Cannonin analyysissä kuvataan kristittyjen poliittisen tuen Israelille synnyttäneen tilanteita, joissa teologinen motivaatio alkoi legitimoida väkivaltaa. Cannon siteeraa *The Christian Century* -lehden arvioita 1940-luvulta, jossa kristillinen sionismi ajoi poliittista agendaa, jota hän kutsuu ”mischief-making”-ilmiöksi. Lehti toteaa, ettei kyse ollut ”lieventävästä tekijästä tällaisessa tahallisessa vahingonteossa”.²³⁰ Cannon vahvistaa väitettään toteamalla, että lehden kristilliset kirjoittajat tukevat juutalaisten paluumuuttoa Israeliin kaikin keinoin, jopa

²²⁷ Pera & Ratzinger 2006, 36–37.

²²⁸ Pera & Ratzinger 2006, 27–32.

²²⁹ de Blois & Tucker 2018, 211–213; Basic Law: The Knesset s.a.; The Knesset s.a.; Supreme Court s.a.; State of Israel 1994; OECD 2012; Freedom House 2025. Israelin poliittisessa ja oikeudellisessa järjestelmässä toimii arabipuolueita, arabitaustaisia kansanedustajia ja arabituomareita, ja National Health Insurance Law takaa universaalien sairausvakuutuksen Israelin asukkaille. OECD käsittelee Israelia universaalien terveydenhuoltojärjestelmän maana, ja Freedom House luokittelee Israelin vapaaksi valtioksi, vaikka se tunnistaa myös arabivähemmistöön ja miehittyihin alueisiin liittyviä jännitteitä.

²³⁰ Cannon 2014, 236.

väkivallalla. Tällöin eettiset periaatteet kuten rauha, oikeudenmukaisuus ja rakkaus asettuvat Israelin puolustamista vastaan.²³¹

Cannonin väite on eksplisiittinen, normatiivinen ja osittain rajaamaton. Sen mukaan kristillinen tuki Israelille nähdään moraalisesti ja eettisesti vahingollisena. Samalla se kuitenkin nostaa esiin tärkeän kysymyksen: mitä tapahtuu, jos teologia alkaa kantaa poliittista ja kansainvälisoikeudellista vastuuta? Tämä avautuu, kun tarkastellaan kansainvälistä oikeutta hermeneuttisena välineenä. Se ei korvaa teologiaa, mutta paljastaa, miten juridiset syytökset muokkaavat kristillisen sionismin teologisia syytöksiä.

Näin ollen *CCZ:n* eettinen kehys jää ongelmallisen epäsymmetriseksi. Uskonnollinen motivaatio tunnistetaan tarkasti silloin, kun se tukee Israelin valtiota ja sen poliittista ja sotilaallista toimintaa, mutta palestiinalaista poliittista ja uskonnollista motivaatiota sekä väkivaltaa oikeuttavia perusteluja ei analysoida samalla systemaattisella tarkkuudella. Tällöin moraalinen arviointi kohdistuu epätasaisesti, ja analyysi rakentuu yksipuolisesti Israelin turvallisuuden, raamatullisen maanomistusajattelun ja sitä tukevan teologian ympärille.²³²

Lisäksi, jos väite ei ota vakavasti sitä, että palestiinalaisten väkivaltaa voidaan sosiaalistaa tai normalisoida koulumateriaalin, julkisen symboliikan ja marttyyriretoriikan kautta, kärsimys tulkitaan automaattisesti yksisuuntaiseksi. Tämä on edellytys ”kärsimys ilman vastuuta” -rakenteelle.²³³ Lisäksi edellytyksenä on, että tietyt ensisijaiset tekstit voidaan pitää analyysin ulkopuolella. Näitä ovat mm. Hamasin peruskirjan (1988) juutalaisvihamotiivit ja väkivaltaa legitimoivat kohdat²³⁴, jihadistisen tulkintaperinteen käyttö poliittisessa mobilisaatiossa sekä Koraanin sotajakeiden poliittiset tulkinnat nykyliikkeissä.²³⁵ Jos tämä teologinen aineisto suljetaan analyysin ulkopuolelle, se johdattelee moraalista johtopäätöstä ja vaikuttaa niin väitteeseen, jonka mukaan kristillinen sionismi on etiikan vastaista.

Samankaltainen eettinen kehys näkyy myös esimerkiksi Kairos Palestiina II -asiakirjassa, joka alkaa jäsentää myös kirkollisen yhteyden rajoja. Sen nostaminen tähän yhteyteen ei ole irrallinen siirtymä, vaan osoittaa, kuinka *CCZ:ssä* näkyvä kristillisen sionismin eettinen torjunta jatkuu laajemmassa palestiinalaiskristillisessä teologisessa diskurssissa. Tätä jatkumoa vahvistaa myös se,

²³¹ Cannon 2014, 235–236.

²³² Ruether osoittaa analyysin yksipuolisuuden suoraan (Ruether 2014, 185–187); Raheb puhuu siitä, miten palestiinalaiset jäävät tällaisessa kehityksessä toissijaiseksi (Raheb 2014, 193–195); Konkreettisenä esimerkkinä Phillips kuvaa seurakuntaa, jossa uskonnollinen motivaatio kohdistuu Israeliin (Phillips 2014, 17).

²³³ UN Watch 2023.

²³⁴ Hamasin vuoden 1988 peruskirjan juutalaisvihamotiiveista ja väkivaltaa legitimoivista kohdista ks. Hamas 1988, art. 7, 8, 11, 13, 15, 22 ja 32.

²³⁵ Ks. Koraani 1995, 2:191; 8:12; 9:5. Jakeessa 2:191 väkivalta liitetään fitna-käsitteeseen, joka voidaan kääntää esimerkiksi koettelemukseksi, vainoksi, sekasoroksi tai uskonnolliseksi viettelykseksi. Joissakin radikaaleissa tulkinnoissa fitna on ymmärretty islamin vastaiseksi poliittiseksi järjestykseksi tai ei-islamilaiseksi suvereniteetiksi, jolloin väkivalta voidaan esittää järjestystä palauttavana ja puhdistavana toimintana.

että esimerkiksi Raheb on ollut mukana alkuperäisen Kairos Palestiina -asiakirjan laatijoissa ja samalla kuuluu niihin palestiinalaiskristillisiin teologeihin, joiden tuotannossa kristillinen sionismi näyttäytyy kolonialistisena ja teologisesti vääristyneenä raamatuntulkintana. Kairos Palestiina II:ssa tämä argumentaatiotapa kärjistyy kirkollisen yhteyden kysymykseksi. Asiakirja jakaa toimijat pelastushistoriallisesti oikeisiin ja väärin. Juutalaisuuden ja sionismin välinen ero viedään siinä niin jyrkäksi, että hyväksyttävän juutalaisuuden muodoksi jää käytännössä vain ei-sionistinen juutalaisuus, kun taas palestiinalaiskristityt esitetään alkuseurakunnan todellisina jatkajina, maahan lähes orgaanisesti kuuluvana todistavana yhteisönä. Tällöin kristillinen sionismi ei näyttäydy enää yhtenä tulkintalinjana muiden joukossa, vaan teologisesti vääristyneenä ja moraalisesti turmeltuneena puheena, jonka kanssa kirkollinen yhteys käy mahdolliseksi vain parannuksen kautta: ellei Gazan todellisuutta tunnusteta kansanmurhaksi ja ellei tästä teologiasta luovuta, velvollisuudeksi jää syyllisyyden nimeäminen, yhteyden katkaiseminen ja boikotti.²³⁶ Tässä yhteydessä on kuitenkin huomioitava, että Israelia ei ole tuomittu kansanmurhasta kansainvälisessä rikostuomioistuimessa tilanteessa toukokuussa 2026.²³⁷

CCZ:ssa kristillistä sionismia kritisoidaan myös apokalyptisen teologian poliittisista seurauksista. Sen mukaan apokalyptinen ja profeetallinen teologia siirtävät huomion pois Israelin eettisestä vastuusta ja oikeudenmukaisuuden vaatimuksista tässä ajassa. Cannon, Durbin, Girard, Hutt ja Westbrook osoittavat, että apokalyptinen ja profeetallinen retoriikka muokkaa konfliktin luonnetta.²³⁸ Heidän mukaansa Israelin ja Palestiinan historia kulkee kohti ”viimeisiä aikoja”, ja siksi

²³⁶ Kairos Palestiina II -asiakirja kysyy, kuinka ”kristillinen yhteys tai ehtoollisyhteys” voi säilyä siellä, missä jatketaan ”kansanmurhan kieltämistä, tukemista, oikeuttamista tai siitä vaikenemista” (§3.4). Tästä käsin kristillinen sionismi nimetään suoraan ”teologiseksi vääristymäksi ja moraalisesti turmeltuneisuudeksi” (§3.7), siis puheeksi, joka vääristää sekä evankeliumin totuuden että moraalisesta harkinnasta. Asiakirja vaatii ”todellista parannusta” (§3.7); ja missä tätä ei tapahdu, ”moraalinen, kirkollinen ja teologinen vastuu edellyttää, että heidät saatetaan vastuuseen ja että heidän ideologiansa torjutaan ja asetetaan boikottiin” (§3.7). Kirkkoja kehoitetaan ”erottamaan dialogi juutalaisten kanssa dialogista sionismin kanssa” (§3.12). Positiivinen liittolaisuus avautuu näin ennen muuta niihin ”profeetallisiin juutalaisiin ääniin, jotka kutsuvat oikeudenmukaisuuteen ja totuuteen” (§3.12), kun taas palestiinalaiskristityt itse esitetään pyhän maan todistavaksi kirkoksi, ”eläviksi kiviksi” (§3.13), joiden olemassaolo ei ole vain historiallista vaan juurtunutta, sillä he ”uudistavat kuulumisensa tähän maahan ja juurtuneisuutensa siihen” (§2.6) ja vetoavat ”oikeuteen, jonka Jumala on heille antanut elää arvokkaasti omalla maallaan ja esi-isänsä maassa” (§4.1). Tässä yhteydessä maa ei ole pelkkä tausta vaan ilmoituksen ja todistuksen paikka, ”inkarnaation maa”, josta ”usko levisi maan ääriin” (§3.1, 4.1), niin että koko asiakirjan kieli toimii erottelevana sanana: se jakaa oikean ja väärän, uskollisuuden ja luopumuksen, todellisen kirkollisen todistuksen ja turmeltuneen teologian. (Kairos Palestine 2025.)

²³⁷ 29.5.2026 mennessä ICJ ei ole antanut lopullista ratkaisua siitä, onko Israel syyllistynyt kansanmurhaan. Ks. International Court of Justice s.a.

²³⁸ Cannon toteaa, että esimerkiksi amerikkalaiset kristilliset sionistit edistävät Israelin valtioprojektia tavalla, joka sivuuttaa tai vahingoittaa arabiväestöä (Cannon 2014, 234). Durbinin mukaan poliittinen toiminta nähdään keinona toteuttaa Jumalan tahtoa lopun aikojen kontekstissa ja siksi politiikasta tulee uskonnollista toimintaa (Durbin 2014, 124). Girard osoittaa, kuinka eskatologinen manikealaisuus jäsentää Israelin ja palestiinalaiset osaksi kosmista vastakkainasettelua, jossa jälkimmäiset esitetään hengellisenä vastavoimana Jumalan suunnitelmalle (Girard 2014, 103–134). Hutt osoittaa, kuinka kristillissionistinen pyhiinvaellus siirtää pyhyiden painopisteen tulevaan kolmannen temppelin eskatologiseen toteutumiseen samalla kun palestiinalaisten kristillinen kokemus marginalisoituu (Hutt 2014, 147–154). Westbrookin mukaan verkkomediat hyödyntävät sitä, että niiden yleisöön vetoaa apokalyptinen odotus (Westbrook 2014, 76).

nykyhetken vääryydet saavat luvan olla väistämättömiä. Kritiikin ydin on se, että tällainen hermeneutiikka voi ohittaa eettisen vastuun.

Kärsimyksen hengellistäminen liittyy tässä tulkintatavassa vahvasti palestiinalaisten kokemuksen näkymättömyyteen. Usean *CCZ:n* artikkelin mukaan kristillinen sionismi rakentaa teologisen kertomuksen, jossa palestiinalaisten kokemus, oikeudelliset vaatimukset ja kärsimys jäävät toissijaisiksi.²³⁹ Cannon tarkastelee tätä erityisesti amerikkalaisen protestanttisuuden historiassa.²⁴⁰ Hänen mukaansa kristilliset sionistit sitoutuvat vahvasti juutalaisen valtion rakentamiseen, jonka he näkevät moraalisenä ja teologisenä velvoitteena. Tämän tulkinnan mukaan kristillinen sionismi ei ainoastaan unohda palestiinalaisia, vaan tuottaa rakenteellisesti sellaisen perspektiivin, jossa heidät on mahdollista sivuuttaa.²⁴¹

Tästä nousee laajempi käsitys kristillisen etiikan valikoivuudesta. Useiden *CCZ:n* kirjoittajien mukaan kristillinen sionismi soveltaa lähimmäisenrakkautta, rauhaa ja oikeudenmukaisuutta epäsymmetrisesti.²⁴² Väite edellyttää etiikan normatiivista ensisijaisuutta eskatologiaan nähden: nykyhetken moraalinen arviointi määrittyy teologian keskeiseksi mittapuuksi, eikä tulevaisuuteen suuntautuva pelastushistoriallinen tulkinta saa relativisoida vastuuta tässä ajassa. Tällainen lähtökohta heijastaa usein augustinolais-tomistista traditiota, jossa luonnollinen moraalijärjestys säilyttää pätevyytensä historian kaikissa vaiheissa²⁴³, tai protestanttista kaksivaltakunta- ja luonnonoikeusajattelua, jossa poliittinen todellisuus arvioidaan yleispätevin eettisin kriteerein. Kaksivaltakuntaopin ansiosta maallinen laki irrotetaan kirkon välittömästä hallinnasta, mutta ei moraalista: valtio toimii omalla alueellaan, mutta sen oikeutus riippuu siitä, kuinka hyvin se toteuttaa yleispäteviä oikeudenmukaisuuden periaatteita.²⁴⁴

Tässä kohdin *CCZ:n* eettinen kritiikki kohtaa kuitenkin dogmaattisen vastakysymyksen. Jos etiikan universaalisuus ymmärretään siten, että se sulkee pois kaiken teologisen erityisyyden, Israelin valinta näyttäytyy väistämättä eettisenä ongelmana. Ei-supersessionistisessa teologiassa kysymys

²³⁹ Engberg kuvaa, kuinka kristillisen sionismin kertomuksessa kristityn rooli nähdään Israelin ja juutalaisten tukemisena. Tässä kehyksessä palestiinalaiset eivät ole varsinaisia toimijoita, vaan ongelma tai este profeettalliseen suunnitelmaan (Engberg 2014, 52). Rahebin mukaan kristillinen sionismi tarkastelee palestiinalaisia, myös kristittyjä, lähinnä Jumalan lopunajan suunnitelman välineinä, jolloin heidän kärsimyksensä sivuutetaan (Raheb 2014, 197). Durbinin mukaan osallistumalla Israelin aktiiviseen ”vartioimiseen”, kristilliset sionistit tulkitsevat Jumalan toimivan yhä historiassa, mikä vahvistaa heidän uskoaan ja identiteettiään siitä, että Jumala pitää lupauksensa myös heille (Durbin 2014, 106).

²⁴⁰ Cannon 2014, 230–246.

²⁴¹ Cannon 2014, 234.

²⁴² Tämä näkyy erityisesti Phillipsin, Westbrookin, Girardin, Ruetherin, Rahebin, Cannonin ja Smithin artikkeleissa. (Phillips 2014, 29–31; Westbrook 2014, 75–82; Girard 2014, 127–128, 137; Ruether 2014, 185–190; Raheb 2014, 197–198; Cannon 2014, 236–254; Smith 2014, 333–334.)

²⁴³ Augustinuksen kahden kaupungin erottelusta sekä ajallisen rauhan ja järjestyksen suhteellisesta mutta todellisesta merkityksestä ks. Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.11–17; Schaff s.a. Porter osoittaa, kuinka tomistinen luonnonlaki ymmärtää moraalijärjestyksen historiallisesti muuttuvissa olosuhteissa pysyvästi normatiiviseksi – ilman että eskatologinen päämäärä relativisoi sitä (Porter 2005, 49, 66–67, 162, 170, 176).

²⁴⁴ Witte 2002, 110.

asetetaan kuitenkin toisin: Israelin erityisyys ei ole poikkeus Jumalan oikeudenmukaisuudesta, vaan yksi tapa, jolla Jumalan uskollisuus tulee historiassa näkyväksi. Raamatullinen ilmoitus sisältää liittouskollisuuden, jossa Jumalan toiminta kohdistuu erityisellä tavalla valittuun kansaan ilman, että tämä erityisyys kumoo Jumalan universaalia pelastustahtoa. Tällainen liitollinen erityisasema ei välttämättä ole eettinen poikkeus, vaan osa pelastushistoriallista rakennetta.²⁴⁵ Näin kysymys ei ole yksinomaan universaalien ja partikulaarisen vastakkainasettelusta, vaan niiden keskinäisestä järjestyksestä ja tulkinnasta. Siinä teologinen Israel-kieli ei jää dogmaattiseksi kysymykseksi, vaan alkaa määrittää kirkon, valtion ja poliittisen vastuun suhdetta.

5 Johtopäätökset

Tässä luvussa esitetään tutkimuksen keskeiset johtopäätökset kahdessa osassa. Ensin tarkastellaan, millaisena kristillinen sionismi näyttäytyy *CCZ:ssä* kokonaisuutena ja millaisiin käsitteellisiin lähtöoletuksiin teoksen tulkinta rakentuu. Tämän jälkeen pohditaan tutkimuksen teologisia implikaatioita sekä jatkotutkimuksen mahdollisuuksia.

5.1 Kristillinen sionismi *CCZ:n* kokonaiskuvassa

Systemaattisen analyysin mukaan *CCZ* ei pyri esittämään kristillisestä sionismista yhtä yhtenäistä teologista määritelmää. Teoksen keskeinen opillinen painotus on pikemminkin siinä, miten kristillisen sionismin teologinen kieli saa poliittisen funktion: Israelia, liittoa, maata ja lupasta koskevat raamatulliset käsitteet alkavat määrittää modernia valtiollisuutta, poliittista vastuuta ja moraalista arviointia.

Kristillinen sionismi rakentuu teoksessa liittoteologisena tulkintana, jossa Raamatun Israelille annetut lupaukset ulotetaan koskemaan modernia Israelin valtiota tavalla, johon sisältyy vahva normatiivinen arvio kristillisen sionismin etiikasta. Liitto toimii tällöin hermeneuttisena avaimena, jonka avulla raamatullinen kertomus ja moderni poliittinen todellisuus liitetään toisiinsa. Teoksen omassa rakenteessa liiton teologinen merkitys ei kuitenkaan avaudu ensi sijassa dogmaattisena kysymyksenä, vaan legitimointisuhteena: liittokieli näyttäytyy mekanismina, jonka kautta poliittinen valta ja territoriaalinen suvereniteetti saavat teologisen oikeutuksen. Näin vaihtoehtoisen dogmaattisen mallin sisäinen normatiivisuus jää pitkälti arvioimatta, koska liitto tulkitaan jo lähtökohtaisesti poliittisen seuraamuksensa valossa.

Toiseksi teoksessa kristillinen sionismi jäsentyy eskatologisena narratiivina. Israelin valtion syntyä ja juutalaisten paluuta Lähi-itään luetaan osana pelastushistoriallista kehystä, jossa moderni

²⁴⁵ Isseroff tarkastelee Jumalan valintaa Israelia koskevana erityisenä ja kontingenttina valintana sekä liiton välittymistä patriarkkojen jälkeläisyyden kautta. Hän ei kuitenkaan käsittele tässä yhteydessä varsinaisesti Jumalan universaalia pelastustahtoa, joten kyseinen johtopäätös on tehtävä erillisenä systemaattisena sovelluksena. Ks. Isseroff 2023, 775–783.

historia ymmärretään raamatullisten profetioiden täyttymyksenä. Samalla maa näyttäytyy suvereeniteettia koskevana kysymyksenä, jossa territoriaalinen hallinta tulkitaan osaksi lupausten historiallista toteutumista. Pelastushistoriallinen kieli siirtyy näin geopolittisen todellisuuden tulkinnaksi, jossa "Israel" toimii yhtä aikaa liittosubjektina, historiallisena kansana ja modernina valtiollisena toimijana. Kun nämä tasot kytkeytyvät toisiinsa ilman tarkkaa erottelua, poliittisen arvioinnin kategoriat alkavat ohjata sitä, miten teologisen Israel-käsitteen merkitys määrittyy. *CCZ:n* mukaan juuri tämä siirtymä kuuluu kristillisen sionismin teologiseen ytimeen, minkä vuoksi sitä luonnehditaan "käänteiseksi supersessionismiksi": Israel ei enää korvautu kirkolla, vaan kirkko alistetaan Israelin eskatologiseen ja imperiaaliseen kertomukseen. Teos ei kuitenkaan erikseen perustele, miksi juuri tämä juridinen tulkintalinja toimii normatiivisena kehikkona tai millä tavoin valittu tulkintalinja suhteutuu teologiseen auktoriteettiin. Koska Israelin politiikka arvioidaan normatiivisesti epäeettiseksi, kristillinen sionismi tulkitaan laittoman siirtokuntatoiminnan hyväksyväksi teologiaksi.

CCZ ei kuitenkaan systemaattisesti erittele, millä tavoin Israelin erityinen valinta ja universaali pelastushistoria voivat liittyä toisiinsa ilman, että jompikumpi redusoituu toisen funktioksi. Systeemi-immanenttisesti ilmaistuna teos pitää universalismin kristologisena perusratkaisuna, mutta jättää osin määrittelemättä, miten universaalin pelastuksen ja Israelin erityisen liittostatuksen dogmaattinen yhteensovittaminen olisi mahdollista ilman, että erityisyys näyttäytyy vallan rakenteena.

Tähän liittyy myös teoksen argumentaation normatiivinen järjestys. Kristillisen sionismin teologinen legitimitetti ratkaistaan viime kädessä sen poliittisten seurausten perusteella. Poliittisia seurauksia tulkitaan yksinomaan Israelin politiikan näkökulmasta ja Palestiinan poliittiset valinnat jätetään analysoimatta. Näin etiikka toimii arvioinnin viimekätisenä koetinkivenä. Liittoteologisesta näkökulmasta järjestys olisi kuitenkin päinvastainen: liitto ei ole etiikan kohde ulkoisessa mielessä, vaan se synnyttää etiikan omista teologisista lähtökohdistaan käsin. Teoksen omassa rakenteessa oikeudellinen ja moraalinen kehys ei jää taustalle, vaan saa argumentaation rakennetta ohjaavan aseman.

Tämän perusteella voidaan päätellä, että *CCZ* rakentaa kristillisestä sionismista vahvasti kristinuskosta vieraan profiilin. Sen sisäinen logiikka perustuu siihen, että liittokieli luetaan poliittisen legitimoinnin kielenä, eskatologia geopolittisen orientaation muotona ja Israel-kysymys ensi sijassa eettispoliittisen vastuun näkökulmasta. Tähän liittyy myös kansainvälisoikeudellinen ennakkokehys: juridinen kieli ei toimi teoksessa pelkkänä taustakuvauksena, vaan se tarjoaa valmiin tulkintamatriisin, jonka kautta Israelin poliittinen asema, siirtokunnat ja miehityskysymys jäsennetään moraalisesti ongelmallisiksi. Näin kansainvälinen oikeus ei esiinny vain neutraalina normatiivisena viitepisteenä, vaan yhtenä hermeneuttisena välineenä, joka ohjaa sitä, millaiseksi

kristillisen sionismin teologinen merkitys lopulta muodostuu. Systeemi-immanenttinen analyysi osoittaa kuitenkin, että tällainen rakenne jättää osan niistä dogmaattisista kysymyksistä avoimiksi, joihin teoksen kritiikki implisiittisesti kohdistuu. Juuri tämä määrittelemättömyys näyttää kuitenkin olevan myös teoksen kritiikin edellytys: koska Israelin, liiton ja kirkon suhdetta ei määritellä dogmaattisesti täsmällisesti, kristillistä sionismia voidaan arvioida ennen kaikkea eettisten seurausten näkökulmasta. Näin etiikasta tulee koko argumentaatiota koossa pitävä tekijä.

Israel-teologiassa Israelia ei tarkastella vain valtiona, kansana tai raamatullisena symbolina, vaan näiden suhteena. Soulen korostaa Israelin pysyvää paikkaa Jumalan liitto- ja siunaustaloudessa, Kinzer juutalaisen kansan ja messiaanisen juutalaisuuden jatkuvaa liittoidentiteettiä, Levering Kristuksessa tapahtuvaa täyttymystä ilman Israelin mitätöintiä ja Lewis kristillisen sionismin historiallista kehitystä restorationismista modernin Israelin tukemiseen. Tämä tekee Israel-kysymyksestä teologisesti moniulotteisen: kyse ei ole vain siitä, mitä kristityt ajattelevat Israelin valtiosta, vaan siitä, miten he ymmärtävät Jumalan liiton, juutalaisen kansan jatkuvuuden, kirkon identiteetin ja Kristuksen suhteen Israelin lupauksiin.²⁴⁶

Tämän tutkimuksen perusteella *CCZ:n* ja ei-supersessionistisen Israel-teologisen kirjallisuuden välinen hankaus ei johdu vain vastakkaisista johtopäätöksistä, vaan siitä, että ne jäsentävät koko kysymyksen eri tasoilla. *CCZ:ssa* kristillinen sionismi näyttäytyy ensisijaisesti historiallispoliittisena ja eettisesti arvioitavana ilmiönä, kun taas Israel-teologisessa kirjallisuudessa tarkastelun kohteena on Israelin asema dogmatiikan ja pelastushistorian sisällä.

Lopullinen hankauspiste voidaan analysoida suhteessa Peran ja Ratzingerin esittämään modernin lännen diagnoosiin. Heidän mukaansa ongelmana ei ole ainoastaan se, että teologisiin kysymyksiin annetaan erilaisia vastauksia, vaan se, että itse kysymys asetetaan eri tasoille. Moderni keskustelu operoi ensi sijassa eettispoliittisilla tasoilla, kuten oikeudella, ihmisarvolla ja vastuulla, kun taas klassinen teologia operoi ontologisilla ja dogmaattisilla kategorioilla, kuten liitolla, ilmoituksella, valinnalla ja Jumalan uskollisuudella. Tällöin Israel-kysymyksen systemaattinen ongelma ei koske vain sisällöllisiä eroja, vaan sitä, että teologinen todellisuus redusoituu helposti poliittis-eettiseksi ongelmaksi. Tässä mielessä *CCZ:n* ja ei-supersessionistisen Israel-teologian välinen jännite ei ole vain erimielisyyttä johtopäätöksistä, vaan myös erimielisyyttä siitä, mikä ylipäätään on teologisesti ensisijainen kysymys.

²⁴⁶ Israel-teologian moniulotteisuudesta ks. Soulenin liitto- ja siunaustalous sekä Israelin pysyvä tehtävä kansojen siunauksen välittäjänä (Soulen 1996, 121, 145–146); Kinzerin messiaaninen juutalaisuus, juutalainen liittouskollisuus ja Israelin ja kirkon välinen yhteys (Kinzer 2011, xii–xiii, xxii, 179–180); Leveringin kristologinen täyttymys ilman Israelin korvaamista sekä maan ja juutalaisen liittoelämän huomioiminen (Levering 2021, 31, 164, 224); Lewisin kuvaus kristillisen sionismin historiallisesta kehityksestä restorationismista modernin Israelin tukemiseen (Lewis 2021, 1–2, 91–113).

5.2 Teologiset implikaatiot ja jatkotutkimuksen mahdollisuudet

Tutkimuksen teologinen johtopäätös on, että CCZ:n ja ei-supersessionistisen Israel-teologian välinen jännite ei koske erimielisyyttä Israelin valtiosta, siirtokunnista, palestiinalaisten oikeuksista tai kristittyjen poliittisesta vastuusta. Varsinainen hankauspiste on syvemmällä: kyse on siitä, millä tasolla Israel-kysymys ylipäättään asetetaan. CCZ:ssa kristillinen sionismi tulee arvioitavaksi ensisijaisesti poliittisena ja eettisenä ilmiönä, kun taas ei-supersessionistisessa Israel-teologiassa Israelin merkitys sijoittuu dogmatiikan, liiton, valinnan ja pelastushistorian sisälle.

Tämä ero selittää, miksi keskustelun osapuolet puhuvat helposti toistensa ohi. Poliittis-eettinen kritiikki kysyy, mitä kristillinen sionismi tekee Israel–Palestiina-konfliktissa. Israel-teologinen kysymyksenasettelu taas kysyy, mitä Israelin sivuuttaminen tekee kristilliselle opille Jumalan uskollisuudesta, liitosta ja kirkon identiteetistä. Molemmat kysymykset ovat teologisesti merkittäviä, mutta ne eivät ole sama kysymys. Jos niitä ei eroteta, kristillisen sionismin arviointi jää joko poliittiseksi kritiikiksi ilman dogmaattista analyysiä tai dogmaattiseksi puolustukseksi ilman riittävää eettistä vastuuta.

Tämän tutkimuksen perusteella kristillisen sionismin analyysi edellyttää siksi kaksinkertaista tarkkuutta. Yhtäältä on tunnistettava, milloin Israelia koskeva teologinen puhe muuttuu poliittisen legitimoinnin välineeksi. Toisaalta on vältettävä sitä, että kaikki Israelin teologista merkitystä koskeva puhe redusoidaan jo lähtökohtaisesti poliittiseksi oikeutukseksi. Juuri tämä erottelu on systemaattisen teologian kannalta ratkaiseva, koska se mahdollistaa sekä kristillisen sionismin kritiikin että Israel-teologisen kysymyksen vakavan käsittelyn.

Jatkotutkimuksen kannalta tämä avaa ainakin kolme suuntaa. Ensinnäkin olisi tarpeen analysoida tarkemmin, millä tavoin ei-supersessionistinen Israel-teologia voi käsitellä modernia Israelin valtiota ilman, että raamatullinen Israel, juutalainen kansa ja nykyvaltio samastetaan toisiinsa. Toiseksi olisi syytä tutkia, millainen suhde liittoteologialla on poliittiseen etiikkaan: synnyttääkö liitto erityisen eettisen vastuun, ja jos synnyttää, kohdistuuko tämä vastuu Israeliin, kirkkoon, kansoihin vai kaikkiin osapuoliin eri tavoin. Kolmanneksi kansainvälisoikeudellisen argumentaation teologinen käyttö ansaitsisi oman tutkimuksensa, koska Israel–Palestiina-keskustelussa oikeudellinen kieli toimii usein samalla kertaa juridisena, moraalisena ja teologisena auktoriteettina.

Lopulta tutkimus osoittaa, että kristillisen sionismin kysymys on kysymys kristillisen teologian omasta järjestyksestä. Onko etiikka teologian ulkoinen mittapuu vai nouseeko se dogmaattisesta kokonaisuudesta? Voidaanko Israelin erityisyys ymmärtää ilman, että se muuttuu poliittiseksi ylemmyydeksi? Ja voiko universaali kristillinen pelastusoppi säilyttää Israelin konkreettisen historian osana omaa rakennettaan ilman, että Israel joko korvataan kirkolla tai asetetaan kirkon yläpuolelle?

Lyhenneluettelo

CCZ *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison* -teos

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Primaarilähteet

- Ariel, Y. (2014). From the Institutum Judaicum to the International Christian Embassy: Christian Zionism with a European Accent. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Cannon, M. E. (2014). Mischief Making in Palestine: American Protestant Christian Attitudes toward the Holy Land, 1917–1949. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Durbin, S. (2014). Walking in the Mantle of Esther ‘Political’ Action as ‘Religious’ Practice. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Engberg, A. (2014). A Fool for Christ: Sense-Making and Negotiation of Identity in the Life Story of a Christian Soldier. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Faithful, G. (2014). Inverting the Eagle to Embrace the Star of David: The Nationalist Roots of German Christian Zionism. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Girard, W. M. (2014). Christian Zionism at Jerusalén Church in Copán Ruinas, Honduras, an ‘Out-of-the-Way’ Place. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Greenberg, G. (2014). The Rise of Hitler, Zion, and the Tribulation: Between Christian Zionism and Orthodox Judaism. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gunner, G. (2014). Christian Zionism in Comparative Perspective: An Introduction. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gunner, G. & Smith, R. O. (toim.) (2014). *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hutt, C. (2014). Christian Zionist Pilgrimage in the Twenty-First Century: The ‘Holy’ in the ‘Holy Land’. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Phillips, E. C. (2014). Saying ‘Peace’ When There Is No Peace: An American Christian Zionist Congregation on Peace, Militarism, and Settlements. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.

- Raheb, M. (2014). Palestinian Christian Reflections on Christian Zionism. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ruether, R. R. (2014). Christian Zionism and Mainline Western Christian Churches. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Shapiro, F. L. (2014). Living in the Hour of Restoration: Christian Zionism, Immigration, and Aliyah. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Smith, R. O. (2014). The Quest to Comprehend Christian Zionism. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Soulen, R. K. (1996). *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Stewart, T. R. (2014). Israelis, Israelites, and God's Hand in History: Finnish Christian Attitudes toward the Creation of the State of Israel. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.
- Westbrook, M. (2014). Broadcasting Jesus' Return: Televangelism and the Appropriation of Israel through Israeli-Granted Broadcasting Rights. Teoksessa G. Gunner & R. O. Smith (toim.), *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*. Minneapolis: Fortress Press.

Sekundäärilähteet

- Barth, K. (1957). *Church Dogmatics II/2: The Doctrine of God*. Toim. G. W. Bromiley & T. F. Torrance. Käänt. G. W. Bromiley et al. Edinburgh: T&T Clark.
- Berkhof, L. (1938). *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Blaising, C. A. & Bock, D. L. (1993). *Progressive Dispensationalism*. Wheaton, IL: BridgePoint.
- Grudem, W. (2020). *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. 2. painos. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic.
- Hummel, D. G. (2023). *The Rise and Fall of Dispensationalism: How the Evangelical Battle over the End Times Shaped a Nation*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Kinzer, M. S. (2005). *Postmissionary Messianic Judaism: Redefining Christian Engagement with the Jewish People*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.
- Kinzer, M. S. (2011). *Israel's Messiah and the People of God: A Vision for Messianic Jewish Covenant Fidelity*. Toim. J. M. Rosner. Cambridge: The Lutterworth Press.
- Levering, M. (2021). *Engaging the Doctrine of Israel: A Christian Israelology in Dialogue with Ongoing Judaism*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Lewis, D. M. (2021). *A Short History of Christian Zionism: From the Reformation to the Twenty-First Century*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Ryrie, C. C. (1995). *Dispensationalism*. Chicago: Moody Press.

Asiakirjalähteet, tunnustustekstit ja käännökset

Balfour, A. J. (1917). *The Balfour Declaration*. Avalon Project, Yale Law School.
https://avalon.law.yale.edu/20th_century/balfour.asp (luettu 16.4.2026).

Basic Law: The Knesset (s.a.). Government of Israel.
<https://www.gov.il/en/departments/general/basic-law-the-knesset> (luettu 20.2.2026).

Geneva Convention relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War (1949). 75 U.N.T.S. 287.

Hamas (1988). *Hamas Covenant 1988: The Covenant of the Islamic Resistance Movement*. The Avalon Project, Yale Law School. https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (luettu 10.6.2026).

International Court of Justice (2004). Legal consequences of the construction of a wall in the Occupied Palestinian Territory: Advisory opinion. <https://www.icj-cij.org/case/131/advisory-opinions> (luettu 15.5.2026).

International Court of Justice (2024). Dissenting opinion of Vice-President Sebutinde. Teoksessa *Legal consequences arising from the policies and practices of Israel in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem: Advisory opinion*. <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/186/186-20240719-adv-01-02-en.pdf> (luettu 15.5.2026).

International Court of Justice (s.a.). Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel). <https://www.icj-cij.org/case/192> (luettu 16.4.2026).

Israeli-Palestinian Interim Agreement on the West Bank and the Gaza Strip. 1995. Washington, D.C., 28.9.1995. Government of the State of Israel and Palestine Liberation Organization. United Nations, A/51/889–S/1997/357.

Kairos Palestine (2025). *Kairos Palestine II: A moment of truth: Faith in a time of genocide*. https://www.kairospalestine.ps/images/KP_2_Final_English.pdf (luettu 16.4.2026).

Katolisen kirkon katekismus (2005). *Katolisen kirkon katekismus*. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

Koraani (1995). J. Hämeen-Anttila (suom.). Helsinki: Basam Books.

League of Nations (1922). *Mandate for Palestine and Memorandum by the British Government Relating to Its Application to Transjordan*. Geneva: League of Nations.

Levy Commission (2012). Conclusions and recommendations. Official English translation, Israeli Prime Minister's Office. *Journal of Palestine Studies*.
https://ciaotest.cc.columbia.edu/journals/jps/v42i1/f_0027267_22284.pdf (luettu 15.5.2026).

Montevideo Convention on the Rights and Duties of States (1933).
https://avalon.law.yale.edu/20th_century/intam03.asp (luettu 10.5.2026).

Palestinian National Charter / Palestinian National Covenant (1968). Avalon Project, Yale Law School. https://avalon.law.yale.edu/21st_century/plocov.asp (luettu 7.4.2026).

- Pompeo, M. R. (2019). *Secretary Michael R. Pompeo Remarks to the Press*. U.S. Department of State. <https://2017-2021-translations.state.gov/2019/11/18/secretary-michael-r-pompeo-remarks-to-the-press/> (luettu 10.6.2026).
- Pontifical Commission for Religious Relations with the Jews (2015). The gifts and the calling of God are irrevocable (Rom. 11:29): A reflection on theological questions pertaining to Catholic-Jewish relations on the occasion of the 50th anniversary of Nostra aetate (No. 4). Dicastery for Promoting Christian Unity. <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/en.html> (luettu 15.5.2026).
- Schaff, P. (toim.) (s.a.). *NPNF1-02: St. Augustine's City of God and Christian Doctrine*. Christian Classics Ethereal Library. <https://ccel.org/ccel/s/schaff/npnf102/cache/npnf102.pdf> (luettu 20.4.2026).
- State of Israel (1948). Declaration of the establishment of the State of Israel. <https://www.gov.il/en/departments/general/declaration-of-establishment-state-of-israel> (luettu 16.4.2026).
- State of Israel (1994). National Health Insurance Law, 5754–1994. <https://www.gov.il/en/pages/national-health-insurance> (luettu 10.6.2026).
- The 1599 Geneva Study Bible (1599). Commentary on Romans 11*. StudyLight.org. <https://www.studylight.org/commentaries/eng/gsb/romans-11.html> (luettu 15.5.2026).
- United Nations (1945). Charter of the United Nations, art. 80. <https://legal.un.org/repertory/art80.shtml> (luettu 7.4.2026).
- U.S. Department of State (2020). *Digest of United States Practice in International Law 2019*. U.S. Department of State. <https://www.state.gov/digest-of-united-states-practice-in-international-law-2019> (luettu 10.4.2026).

Verkkoaineisto, raportit ja media-aineisto

- Across the Divide Podcast (2024). The roots of Christian Zionism with Robert O. Smith—Christian Zionism Series #1. Spotify. <https://open.spotify.com/episode/77RC89XmsYdRSLDTP93KXN> (luettu 6.6.2026).
- Alliance for Middle East Peace (2025). Peacebuilding lessons from the Middle East with The Rev'd Mae Elise Cannon, PhD—Churches for Middle East Peace (CMEP). <https://www.allmep.org/all-events/peacebuilding-lessons-from-the-middle-east-with-the-revd-mae-elise-cannon-phd-churches-for-middle-east-peace-cmep/> (luettu 6.6.2026).
- Altman, R. (2026). *Israel's Creation: The Ultimate 'Decolonisation' Project*. Quillette. <https://quillette.com/2026/05/07/israels-creation-the-ultimate-decolonisation-project/> (luettu 10.5.2026).
- Amnesty International (2022). *Israel's Apartheid against Palestinians: Cruel System of Domination and Crime against Humanity*. Amnesty International. <https://www.amnesty.org/en/documents/mde15/5141/2022/en/> (luettu 11.11.2025).

- Council of the European Union (2026). Sanctions against terrorism. <https://www.consilium.europa.eu/en/policies/sanctions-against-terrorism/> (luettu 15.5.2026).
- Duke Center for Jewish Studies (2026). Christian Zionism in the twenty-first century. Duke University. <https://jewishstudies.duke.edu/events/christian-zionism-twenty-first-century> (luettu 6.6.2026).
- Encyclopaedia Britannica (s.a.). *Left Behind series*. <https://www.britannica.com/topic/Left-Behind-book-series-by-Lahaye-and-Jenkins> (luettu 10.5.2026).
- Episcopal Divinity School (2026). Palestinian liberation theology: An introduction. <https://eds.edu/programs/621/palestinian-liberation-theology-an-introduction> (luettu 6.6.2026).
- Espoon seurakuntayhtymä (2026). Teologinen opintopiiri: Mitä tapahtuu, kun uskonto kohtaa vallan? STT Info. <https://www.sttinfo.fi/tiedote/71698520/teologinen-opintopiiri-mita-tapahtuu-kun-uskonto-kohtaa-vallan?lang=fi&publisherId=69819767> (luettu 6.6.2026).
- Freedom House (2025). Israel: Freedom in the World 2025 country report. Freedom House. <https://freedomhouse.org/country/israel> (luettu 15.5.2026).
- Home Office (2026). Proscribed terrorist groups or organisations. <https://www.gov.uk/government/publications/proscribed-terror-groups-or-organisations--2> (luettu 15.5.2026).
- International Committee of the Red Cross (2015). What are jus ad bellum and jus in bello? <https://www.icrc.org/en/document/what-are-jus-ad-bellum-and-jus-bello-0> (luettu 1.2.2026).
- Merriam-Webster (s.a.). Zionism. Merriam-Webster.com Dictionary. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Zionism> (luettu 15.5.2026).
- OECD (2012). *OECD Reviews of Health Care Quality: Israel 2012: Raising Standards*. OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9789264029941-en> (luettu 20.2.2026).
- Public Safety Canada (2026). Currently listed entities. <https://www.publicsafety.gc.ca/cnt/ntnl-scr/cntr-trrrsm/lstd-ntts/crrnt-lstd-ntts-en.aspx> (luettu 15.5.2026).
- Raheb, M. (2025). Liberation theology in Palestine. Mitri Raheb Official Website. <https://www.mitriraheb.org/en/article/1748848153> (luettu 6.6.2026).
- Supreme Court (s.a.). Judicial Authority. <https://supreme.court.gov.il> (luettu 20.2.2026).
- The Knesset (s.a.). The Knesset. <https://knesset.gov.il> (luettu 20.2.2026).
- The Thinking Muslim (2025). Ep. 263: How Christian Zionism hijacked Christianity with Reverend Robert Owen Smith. <https://www.thinkingmuslim.com/podcast/reverend-robert-smith-7-xawn8> (luettu 6.6.2026).
- UN Watch (2023). *UNRWA: Hate starts here*. https://unwatch.org/wp-content/uploads/2023/11/UNW_119_UNRWA_Report_2023_November_2023-11-05_web.pdf (luettu 1.4.2026).
- University of Groningen (2025). Christian Zionism in global perspective: Politics, religion, identity, and heritage. <https://www.rug.nl/research/centre-for-religious-studies/research-centres/centre-religion-heritage/events/2025/christian-zionism-in-global-perspective?lang=en> (luettu 6.6.2026).

- U.S. Department of State (s.a.). Foreign terrorist organizations. <https://www.state.gov/foreign-terrorist-organizations> (luettu 15.5.2026).
- WorldCat (s.a.). *The Late Great Planet Earth*. OCLC. <https://search.worldcat.org/title/late-great-planet-earth/oclc/000086624> (luettu 10.5.2026).
- Yle Areena (2025). Timo R. Stewart: Historia vaikuttaa eri maiden suhtautumiseen Israel-Palestiina-konfliktiin. <https://areena.yle.fi/1-76073242> (luettu 6.6.2026).

Kirjallisuus

- Arnaiz-Villena, A., Elaiwa, N., Silvera, C., Rostom, A., Moscoso, J., Gómez-Casado, E., Allende, L., Varela, P. & Martínez-Laso, J. (2001). The origin of Palestinians and their genetic relatedness with other Mediterranean populations. *Human Immunology*, 62, 889–900.
- Brownlie, I. (2008). *Principles of Public International Law*. 7. painos. Oxford: Oxford University Press.
- Carter, J. K. (2008). Prelude on Christology and Race: Irenaeus as Anti-Gnostic Intellectual. Teoksessa *Race: A Theological Account*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195152791.003.0002> (luettu 15.3.2026).
- Cohen, J. (2009). Revisiting Augustine's Doctrine of Jewish Witness. *The Journal of Religion*, 89(4). <https://doi.org/10.1086/600873> (luettu 1.6.2026).
- Crawford, J. (2006). *The Creation of States in International Law*. 2. painos. Oxford: Oxford University Press.
- Crome, A. (2022). Christian restorationism prior to 1900. Teoksessa J. Crossley & A. Lockhart (toim.), *Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements*. Centre for Critical Study of Apocalyptic and Millenarian Movements. <https://www.cdamm.org/articles/christian-restorationism-prior-to-1900> (luettu 15.5.2026).
- de Blois, M. & Tucker, A. (2018). *Israel on Trial: How International Law Is Being Misused to Delegitimize the State of Israel*. The Hague: The Hague Initiative for International Cooperation.
- Dinstein, Y. (2017). *War, Aggression and Self-Defence*. 6. painos. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fredriksen, P. (2011). Augustine on Jesus the Jew. *Augustinian Studies*, 42(1). <https://doi.org/10.5840/augstudies20114211> (luettu 1.4.2026).
- Fredriksen, P. (2018). How Jewish is God? Divine ethnicity in Paul's theology. *Journal of Biblical Literature*, 137(1). <https://doi.org/10.15699/jbl.1371.2018.342426> (luettu 1.4.2026).
- Goldston, J. A. (2024). International crimes and double standards. *Journal of International Criminal Justice*, 22(2). <https://doi.org/10.1093/jicj/mqae028> (luettu 20.4.2026).
- Gunner, G. (1996). *När tiden tar slut: Motivförskjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel*. Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning.
- Hagstrom, J. (2025). *Asymmetric Warfare: Politics and Cultures of Violence in the Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009567633> (luettu 13.3.2026).

- Isseroff, J. (2023). Election, Favoritism, and Freedom: Towards a Modern Jewish Theology of Matrilineal Descent. *Modern Theology*, 39(4), 775–795. <https://doi.org/10.1111/moth.12863> (luettu 10.2.2026).
- Jacobsen, A.-C. (2018). Irenaeus of Lyon. Aarhus University. <https://pure.au.dk/portal/en/publications/irenaeus-of-lyon> (luettu 9.6.2026).
- Jolkkonen, J. (2007). *Metodiopas: Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina*. Joensuu: Joensuun yliopiston teologinen tiedekunta.
- Justinus Marttyyri (n. 160). Dialogi Tryfon kanssa, luku 11.
- Khalidi, R. (2010). *Palestinian identity: The construction of modern national consciousness*. Columbia University Press.
- Kimmerling, B. & Migdal, J. S. (2003). *The Palestinian people: A history*. Harvard University Press.
- Kontorovich, E. (2017). Unsettled: A global study of settlements in occupied territories. *Journal of Legal Analysis*, 9(2). <https://doi.org/10.1093/jla/lax004> (luettu 1.6.2026).
- LaHaye, T. & Jenkins, J. B. (1995–2007). *Left Behind -sarja*. Wheaton: Tyndale House Publishers.
- Lapide, P. & Moltmann, J. (1981). *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine: A Dialogue*. Philadelphia: Fortress Press.
- Lindsay, M. (2020). Israel. Teoksessa P. D. Jones & P. T. Nimmo (toim.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199689781.013.21> (luettu 15.5.2026).
- Lindsey, H. & Carlson, C. C. (1970). *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids: Zondervan.
- McKenny, G. (2020). Ethics. Teoksessa P. D. Jones & P. T. Nimmo (toim.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi-org.libproxy.helsinki.fi/10.1093/oxfordhb/9780199689781.013.31> (luettu 16.4.2026).
- Milbank, J. (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2. painos. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Pera, M. & Ratzinger, J. (2006). *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*. New York: Basic Books.
- Porter, J. (2005). *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Roberts, A. (1990). Prolonged military occupation: The Israeli-occupied territories since 1967. *American Journal of International Law*, 84(1). <https://doi.org/10.2307/2203016> (luettu 9.6.2026).
- Sassòli, M. (2019). *International Humanitarian Law: Rules, Controversies, and Solutions to Problems Arising in Warfare*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Schleifer, R. (2015). The Second Intifada (2000–2005). Teoksessa *Psychological Warfare in the Arab-Israeli Conflict*. London: Palgrave Macmillan.

- Schmitt, C. (2005). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Käänt. G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press. (Alkuteos julkaistu 1922.)
- Smuha, N. (2013–2014). The international law of occupation in the Israeli-Palestinian conflict. *Jura Falconis*, 50(4). <https://www.law.kuleuven.be/apps/jura/public/art/50n4/smuha.pdf> (luettu 14.4.2026).
- Soulen, R. K. (1997). Karl Barth and the future of the God of Israel. *Pro Ecclesia*, 6(4). <https://doi.org/10.1177/106385129700600407> (luettu 1.6.2026).
- Spurgeon, C. H. (1869). Jesus Christ immutable. Teoksessa *The Metropolitan Tabernacle Pulpit Sermons*, vol. 15, sermon 848. London: Passmore & Alabaster.
- Stephenson, B. & Bratton, S. P. (2000). Martin Luther's understanding of sin's impact on nature and the unlanding of the Jews. *Ecotheology*, 9. <https://doi.org/10.1558/ecotheology.v5i2.84> (luettu 30.5.2026).
- Stewart, T. R. (2015). *Ja sana tuli valtioksi: Suomalaisen kristillisen sionismin aatehistoria*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/items/abd9f8a5-6dbc-4eb1-bb24-f03b4055f411> (luettu 5.10.2025).
- Stone, J. (1981). *Israel and Palestine: Assault on the Law of Nations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Vanhoozer, K. J. (2005). *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Webster, J. (2003). *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, M. A. (1996). *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wingren, G. (1957). *Luther on Vocation*. Philadelphia: Muhlenberg Press.
- Witte, J. J. (2002). *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.