

Kuka johdattaa vihreille niityille?

Oppihistoriallinen ekskursio kuulumisen ja kuuliaisuuden poliittiseen teologiaan

MIKA LUOMA-AHO

ABSTRACT

Who Leads Beside
Quiet Waters?:
An Excursion into the
Political Theology of
Citizenship and
Obedience

This article exposes the theologico-political symbolism that gave rise to modern ideas of citizenship and civil obedience. It begins from apostolic texts, which articulate a peculiarly organicist idea of Christian society. This image became politicised by the later Middle Ages in Catholic theology as well as in the secular political thought of the time. The political theology of the late-mediaeval Roman church was based on a symbolic interpretation of the Two Swords that were presented to Jesus in the gospel of Luke. Martin Luther challenged this symbolism with his theology of the Sword and the Word. According to Luther, Christians belonged to the kingdom of God but owed their obedience to secular authority. These are the terms in which the modern, secular, and territorial state were, and continue to be, imagined.

1 Aluksi

Herra on minun paimeneni, ei minulta mitään puutu.

Hän vie minut vihreille niityille, hän johtaa minut vetten ääreen, siellä saan levätä.

Hän virvoittaa minun sieluni, hän ohjaa minua oikeaa tietä nimensä kunnian tähden.

Vaikka minä kulkisin pimeässä laaksossa, en pelkäisi mitään pahaa, sillä sinä olet minun kanssani. Sinä suojelet minua kädelläsi, johdatat paimensauvallasi.

Sinä katat minulle pöydän vihollisteni silmien eteen. Sinä voitelet pääni tuoksuvalla öljyllä, ja minun maljani on ylitsevuotavainen.

Sinun hyvyytesi ja rakkautesi ympäröi minut kaikkina elämäni päivinä, ja minä saan asua herran huoneessa päivieni loppuun asti.

(Ps. 23:1–6)¹

Tämä Daavidin psalmi luo kuvan Jumalasta, joka hyväntahtoisessa kaikkivoipaisuudessaan suojelee omiaan maailman vaaroilta ja vihollisilta, ravitsee ja palvelee. Psalmin sanat rohkaisevat pelokasta, lohduttavat surevaa ja valavat uskoa iankaikkiseen elämään. Kristillisessä uskossa oleville psalmin

kuvaaman Jumalan suojelus, palvelukset ja lupaus tuonpuoleisesta ovat epäilemättä todellisia. Mutta entäpä sitten ne, jotka eivät tähän usko? Ihmiset, joiden uskonnollisuus vaihtelee agnostisismista ateismiin, tapakristillisyydestä veropakanuuteen? Näitä meistä suomalaisista on varmaankin jonkinlainen enemmistö. Kuka lohduttaisi meitä?

Myös maailmanpolitiikassa puhutaan taas uskonnosta. Tähän on ainakin kaksi syytä. Yhtäältä 1990-luvulla käyty Jugoslavian hajoamissota osoitti maallistuneille länsivalloille, että uskonsotia voi edelleen syttyä. Toinen syy on tietenkin vuoden 2001 syyskuun 11. päivästä alkanut tapahtumaketju. Yhdysvaltojen ja ”terroristien” sodankäynti on väritetty uskonnollisesti tai kulttuurisesti² kristityn lännen ja islamilaisen idän väreillä. Konfliktia ja sen syitä ei voitane suoraan johtaa kristillisestä eikä islamilaisestakaan teologiasta. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että siinä missä kansallisuusaate oli poliittisesti 1900-luvun merkittävimpiä ilmiöitä, uskonnollinen fundamentalismi on jo lyönyt leimansa kuluvaan vuosisadan historiaan.

Nämä maailmanpolitiikan tapahtumat ole vielä saapuneet Suomeen – mainingit lyövät rantaan,

mutta sotalaivoja ei horisontissa näy. Kotisuomalaista politiikkaa tarkastellessa näyttää siltä, että uskonnolla on siinä vain marginaalinen rooli. Evankelis-luterilaisella ja ortodoksisella kirkolla on molemmilla oikeudellinen erityisasemansa, millä on toki jotakin merkitystä. Kummallakaan näistä kirkoista ei kuitenkaan ole institutionaalista roolia poliittisessa järjestelmässämme, kuten ei millään muullakaan kirkolla tai uskonnollisella liikkeellä. Puoluekentässämme on tietenkin kristillinen arvopuolue Kristillisdemokraatit, mutta sekin taistelee kannatuksesta pienpuolueiden joukossa. Suuremmat puolueet tyytyvät vain ylläpitämään hyviä suhteita kirkkoon, eli puoluepolitiikkamme antaa kertakaikkisen maallisen vaikutelman.

Voidaan siis hyvällä syyllä kysyä, onko uskonnolla mitään merkitystä politiikalle Suomessa? Tähän kysymykseen vastaaminen edellyttää ekskursion poliittiseen teologiaan. Poliittisella teologialla tarkoitetaan tavallisesti *kristillistä* poliittista teologiaa, mikä johtuu siitä yksinkertaisesta syystä, että käsitepari on alunperin määritelty ja keskustelua sen ympärillä jatkettu nimenomaan kristillisen teologian kontekstissa. William T. Cavanaughin ja Peter Scottin (2004, 2–4) mukaan poliittinen teologia eroaa muusta teologisesta ja poliittisesta keskustelusta siinä, että poliittisen teologian tarkoituksena on suhteuttaa diskurssi Jumalasta ihmisen hallintaan ajassa ja paikassa.

Poliittisella teologialla ei kuitenkaan ole olemassa yhtä yhteisesti sovittua merkitystä, vaan termiä käytetään ainakin kolmessa eri merkityksessä (Cavanaugh ja Scott 2004, 2–4). Yhtäällä poliittisella teologialla viitataan julkisen politiikan ja uskonnollisen elämän suhteeseen ja keskinäiseen vuorovaikutukseen – esimerkiksi valtion ja kirkon välillä. Toisaalla poliittinen teologia määritellään teologian poliittiseksi itsekritiikiksi, jonka tehtävänä on pohtia ja vastustaa uskonnon ja uskonnollisten instituutioiden itsensä tuottamaa ja ylläpitämää sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta. Kolmas merkitysten luokka eroaa edellisistä siinä, että se ei näe politiikkaa ja uskontoa autonomisina elämän piireinä tai piirteinä, vaan kietoo molemmat yhteen: kaikella politiikalla on teologinen ulottuvuutensa. Ensi silmäyksellä täysin maallisilta vaikuttavat poliittiset asiat sisältävät oman teologiansa, ovat ”uskonasioita”. Tämän artikkelin ekskursion suuntautuu typologian viimeiseen luokkaan ja sen oppihistorialliseen taustoittamiseen.

Suomi ei vaikuta tunnustukselliselta valtiolta.

Tarjolla on ennemminkin vaikutelma kansanvaltaisesta oikeusvaltiosta, jossa yhteiskunnallisia suhteita säätelee laki, eikä mikään tai kenenkään uskonto. Tässä artikkelissa aion kuitenkin haastaa tämän poliittisen *maallisjärjen* mielikuvitusta ankuroimalla valtioatteen kristillisen teologian poliittiseen mielikuvitukseen. Näin tekemällä haluan kertoa jotain ainakin kahdesta asiasta, jotka liittyvät tämän päivän valtioihin, nyky-Suomeenkin. Yhtäältä haluan jäljittää, kuinka ajatus ihmisen poliittisesta kuulumisesta valtioon, eli kansalaisuus, syntyi. Toisaalta haluan pohtia samoihin aikoihin syntyneitä ajatusta kansalaistottelevaisuudesta, kuuliaisuudesta valtiota kohtaan. Molemmat näistä ajatuksista artikuloitiin uskonpuhdistuksen kontekstissa ja ne kiteytyvät Martin Lutherissa. Molemmat asiat ovat tärkeitä ja erittäin ajankohtaisia: ilman kuuliaisia suomalaisia ei meillä olisi pitkään Suomeakaan.

2 Burken ja Schmittin poliittinen teologia

Ennen ekskursiontamme kiedon politiikan ja uskonnon yhteen. Tässä ponnistan kahden politiikan teorian jättiläisen, irlantilaisen Edmund Burken ja saksalaisen Carl Schmittin, olkapäiltä. Burkelta lainaan heuristisen käsityksen alkuperäisestä valtiosta ja sen suhteesta uskontoon. Schmittin puolestaan annan tarkentaa tätä käsitystä ja valtioatteen historiaa yhteen pääuskontoon eli kristinuskoon liittyen.

Vuonna 1756 julkaisemassaan teoksessa *Vindication of Natural Society* Edmund Burke kertoo tarinan hobbesilaisesta luonnontilasta, jonne Jumala on luonut luonnostaan uskonnollisen ja sosiaalisen ihmisen. Ihmiselle tämä ei kuitenkaan ole riittänyt, vaan hän on pyrkinyt keinotekoisesti jatkaamaan luojaansa työtä: luonnollista uskonnollisuutta tyydyttämään hän on perustanut kirkollisia instituutioita ja luonnollisen yhteisöllisyyden hän on valjastanut poliittisen yhteisön eli valtion käyttövoimaksi. Tästä on seurannut, että ”uskonnon ja valtio-opin ajatukset ovat lähellä toisiaan, ja vaikka me otamme valtion vastaan välttämättömänä, oman hyvinvointimme kannalta jopa hyödyllisenäkin asiana, me siitä huolimatta saamme, väistämättömästi mutta valitettavasti, sen mukana myös jonkinlaisen keinotekoisin uskonnon” (Burke 1803, 14, suom. Mika Luoma-aho).

Valitettavaa tämä oli siksi, että Burken mukaan valtiouskonnon tyrannia oli kamalampaa kuin min-

kään kirkollisen instituution koskaan: ”Näytä minulle mikä tahansa teologioiden hulluudesta tai pahuudesta johtuva ilkeytyö, niin minä näytän sinulle sata, jotka ovat seurausta valloittajien ja valtiomiesten kunnianhimoista ja konnamaisuudesta. Näytä minulle naurettavuus uskonnosta, niin minä kerään sinulle sata yhtä vastaan poliittisissa laeissa ja instituutioissa.” (ibid., 10–11). Burke syyttääkin valtiota suurimmasta osasta siitä kurjuudesta ja pahuudesta, mikä ihmiskuntaa vaivaa³. Hän julistaa, että mihin tahansa valtio oli ensimmäisestä päivästäan lukien ryhtynyt parantaakseen tai lievittääkseen maallisia kärsimyksiämme, on se onnistunut vain luomaan uusia tai pahentamaan vanhoja vahinkoja: ”Joka päivä se keksii jonkun uuden keinotekoisien säännön ohjaamaan luontoa, joka itse itselleen olisi paras ja varmin oppaansa. Se löytää kuvitteellisia olentoja säätämään kuvitteellisia lakeja; ja sitten se herättää alamaisiinsa kuvitellun kauhun, jotta olentoihin uskottaisiin ja lakeja noudatettaisiin.” (ibid., 10–11). Burkelle valtio on vallanhimoisen ihmisen itsensä ja itselleen rakentama temppele, jonka poliittiselle uskonnolle ”vulgaarit olivat aina vapaaehtoisia orjia, ja jonka vaikutukselle jopa ymmärrykseltään yliveritaiset aika ajojen tahtomattaan alistuvat” (ibid., 14–15).

Vuonna 1922 julkaisemassaan teoksessa *Politische Theologie* Carl Schmitt julistaa, että ”[k]aikki modernin valtio-opin merkittävät käsitteet ovat sekularisoituneita teologisia käsitteitä” (Schmitt 1997, 82). Tällä Schmitt tarkoittaa, että ne käsitteet, jotka auttavat meitä ymmärtämään julkista valtaa, politiikkaa ja juridiikkaa tänä päivänä ovat kristillisen jumaluusopin perua. Teologian ja valtio-opin analogia johtuu Schmittin käsitesosiologiasta näkökulmasta. Sen mukaan kukin aikakausi muodostaa maailmankuvansa, jonka rakennetta aikakauden poliittiset instituutiot mallintavat. Keskiajan⁴ Euroopan maailmankuva oli kristillinen ja sen merkittävin poliittinen instituutio oli katolinen kirkko, jota hallitsi paavi Jumalan mandaatilla. Modernina aikana, näin Schmitt väittää⁵, Jumalan virkaa hoitaa suvereeni lainsäätävä ja hänen tekeensä päätökset ovat maallisia ihmeitä.

Jotta voimme arvioida Schmittin teesiä, meidän täytyy hakeutua kristillisen poliittisen teologian pariin. Tämä on hankala tehtävä muutamassakin mielessä. Yhtäältä se on sitä sen vuoksi, että kristinusko ei ole julkilausutun *poliittinen* oppirakenne, vaan puhuttelee ennemminkin yksittäisiä sielujen henkilökohtaisessa uskonelämässä. Toki us-

konelämällä, esimerkiksi kristillisellä etiikalla, on sosiaalinen ja poliittinenkin ulottuvuutensa, mutta sen tarkoituksena ei ole kristillisen valtion luominen maan päälle⁶.

Ei tehtävä tietenkään mahdoton ole. Raamattu on kristikunnan perustavia tekstejä, minkä vuoksi sitä on kautta aikain luettu ja tulkittu myös poliittisesta näkökulmasta. Raamatun poliittisessa tulkinnassa panoksena on ollut viime kädessä valta: tivaan valtakunnassa se on Jumalalla, mutta kuinka se jaetaan maan päällä?

3 Poliittisen mielikuvituksen näkökulma

Vastaaminen edellä esitettyyn kysymykseen valanjaosta maan päällä edellyttää yhteisen kielen tai tavan ymmärtää, mitä ja minkälaisia ovat nämä maanpäälliset valtakunnat, miksi niihin kuulutaan ja miksi niille ollaan kuuliaisia. Tämä pohdiskelu perustuu *poliittiselle mielikuvitukselle*: symboliselle mielenmaisemalle, joka tekee poliittisen yhteisöllisyyden ihmisyksilöille ymmärrettäväksi, tutuksi, luonnolliseksi. Toimittamassaan teoksessa *The Political Imagination* Edgar Litt määrittelee poliittisen mielikuvituksen myytin käsitteen kautta. Littin mukaan ”[p]oliittiset myytit ovat perustavanlaatuisia uskomuksia tai olettamuksia yhteiskunnan poliittisesta luonteesta” (Litt 1966, 1, suom. Mika Luoma-aho). Myyteissä ei ole relevanttia se, ovatko ne totta vai kuvitelmaa, vaan se, että niiden kautta määritellään taloudellisen ja poliittisen vallan jakautumista yhteiskunnassa. Marko Lehti (2003, 112) taas määrittelee poliittisen mielikuvituksen ajan ja tilan hallinnan politiikaksi, jonka kautta luodaan, uusitaan ja hallitaan poliittisten yhteisöjen spatiaalisia ja temporaaalisia koordinaatteja. Yleisesti ottaen allekirjoitan Littin ja Lehden määritelmät, mutta omalla määritelmälläni haluan tarkentaa huomioni erityisesti kieleen ja symbolisiin järjestelmiin laajemmin poliittisen mielikuvituksemme rakentajana. Määrittelenkin poliittisen mielikuvituksen *symboliseksi artikulaatioksi, jolla yhdistellään ja erotellaan ihmisiä yhteisöiksi*.

Mitä tarkoitan *symbolisella*? Sanakirjat määrittelevät symbolin merkiksi tai kuvaksi, jolla havainnollistetaan jokin ajatus tai aate, jota ei muilla tavoin voida tai haluta ilmaista. Symboliset vertauskuvat ovat kehittyneet pitkän ajan kuluessa ja saaneet yleisesti hyväksytyyn merkityksensä. Symboliikka merkitsee sekä symbolien käyttöä että ver-

tauskuvien kokoelmaa. Symboliikalla tarkoitetaan myös uskontunnustuksia tutkivaa teologian haaraa. (Lempiäinen 2002, 17–18)

Kuinka symbolit sitten toimivat politiikassa? Haastan nyt lukijan siirtämään arkiset itsestäänselvytykset hetkeksi syrjemmälle ja pohtimaan seuraavaa kysymystä: onko Suomi olemassa? Voimme kävellä ovesta ulos, levittää kätemme ja väittää katsovamme Suomea. Emmeko kuitenkin näkisi taloja, teitä, metsää, ihmisiä ynnä muuta sellaista? Voimme tömistellä jalkojamme ja väittää, että seisomme Suomen päällä. Mutta eikö jalkojemme alla ole kuitenkin pelkkää maata, jonkinlaista kiviainesta – mikä siitä nyt Suomen tekee? Voimme hakea kartan, jossa Suomen valtio on rajattu piirtämällä ja väritetty omalla värillään, ja todeta, että tässähan se Suomi on. Onko Suomi siis pelkkä kuva paperilla, väritetty piirros? Voimme tietenkin matkustaa Helsingin kauppatorille katsomaan presidentinlinnaa ja pohtimaan istuuko Suomi siellä. Eiköhän se kuitenkin ole Tarja Halonen, tai kuka tahansa sinne kuuden vuoden välein normaalioloissa nyt valitaankin, kun siellä istuu? Saatamepa vielä uskoa Suomen olevan meissä kaikissa suomalaisissa, kansallisuudessamme, vaikka yksikään patologi ei sitä meistä pystyisikään diagnosoimaan.

Haaste onkin melkoinen. Vaikka Suomi on meille suomalaisille arkipäiväistä todellisuutta, vaikuttaa sen aistinvarainen toteaminen mahdottomalta. Suomeen ja suomalaisuuteen näyttää liittyvän monenmoista asiaa, mutta sitä itseään ei näy eikä kuulu. Paljon helpompaa on tunnistaa asioita jotka *symboloivat* Suomea, kuin varsinaisesti ”Suomea” itseään. Tämä pitäneek paikkansa kaikkien muidenkin valtioiden kohdalla⁷. Empiirisesti ajatellen maailmassa ei ole valtioita lainkaan, vaan loputon määrä erilaisia symboleja, joiden ympärille ihmiset ryhmittyvät.

Tässä ei ole mitään uutta tai edes erikoista. Itävaltalaisyntyinen valtio-oppinut Eric Voegelin (1952, 27–28) kirjoittaa, että symboliikka on väline, joka mahdollistaa inhimillisen yhteisöllisyyden. Yhteiskunnat eivät ole faktoja tai tapahtumia, joita voi tarkastella ikään kuin ulkopuolelta, vaan niihin kuuluvien ihmisten erilaisilla symboleilla merkitsemiä pieniä maailmoja. Eiväthän suomalainen kansallismaisema, Suomen Neito kartalla tai Tarja Halonen merkitse samoja asioita kaikille maailman ihmisille. Meille suomalaisille nämä asiat ovat kuitenkin ”pyhiä”, koska ne merkitsevät

Suomea ja suomalaisuutta, meitä itseämme. Mikäli Suomi ja suomalaiset (jotenkin) luopuisivat kaikesta yhteisöllisyyttä tulkitsevasta symboliikasta, jäljelle ei jäisi enää mitään, mikä yhdistäisi yhden suomalaisen toiseen ja meidät kaikki tähän maahan. Suomea, *meitä*, ei enää olisi.

Entäpä mitä tarkoitan *artikulaatiolla*? Tukeudun tässäkin Eric Voegelinin määritelmiin. Voegelinin (1952, 36–37) mukaan ihmisjoukoista tulee järjestäytyneitä yhteiskuntia sillä hetkellä, kun vähemmistö yhteisön jäsenistä alkaa käyttää puhevaltaa enemmistön nimissä. Poliittinen artikuloiminen on siis edustamista, *representaatiota*. Se, millä tavalla edustajat valikoituvat ja millä oikeudella he puhevaltaansa käyttävät riippuu ajasta ja paikasta. On kuitenkin huomattava, että symbolit eivät ole pelkästään artikulaation instrumentteja, alisteisia poliittiselle vallankäytölle, vaan poliittisia myös itsessään. Poliittinen symboliikka, tapamme kuvitella ja kommunikoida poliittisesti, tekee mahdolliseksi yhdenlaisia inhimillisen olemassaolon tapoja. Samalla se tekee mahdottomiksi toisenlaisia tapoja. Poliittisen symboliikan tutkimus tarkastelee, kuinka ihminen ”merkitsee” sosiaalista maailmaansa sekä omaa paikkaansa, oikeuksiaan ja velvollisuuksiaan osana sitä.

On ekskursiomme aika. Aloitan kertaamalla apostolista poliittista symboliikkaa, jonka kautta niin uskonnolliset kuin poliittisetkin yhteisöt ovat sittemmin yhteisöllisyyttä pitkälti kuvitelleet. Kertaan myös keskiajan kristikunnan poliittista maailmankuvaa, jonka jatkuvana juonena voidaan pitää katolisen kirkon pyrkimystä maallisille valtaosuuksille. Valtion poliittinen muoto lopulta haastoi tämän maailmankuvan omallaan. Nimenomaan tämän haasteen symboliikkaa tulkitseen uskonpuhdistaja Martin Lutherin tuotannosta. Vaikka Luther ei toiminutkaan ensimmäisenä eikä yksin, hänen poliittisessa teologiassaan kirkko rajattiin ulos maallisesta valtapiiristä ja kristitylle osoitettiin kaksi muuta isäntää: Jumala taivaassa ja esivalta maan päällä. Tästä alkoi vallankumous, joka yleensä ajoitetaan vasta Westfalenin rauhaan.

4 Kristikunnan poliittinen ykseys

Jotta ymmärtäisimme kristillistä poliittista teologiaa ja *sen* poliittista mielikuvitusta, lähemme liikkeelle apostoli Paavalin kirjoituksista. Ensimmäisessä korinttolaiskirjeessä Paavali kirjoittaa, että seurakunta on yhteisö, jonka eri jäsenet tule-

vat yhdeksi keholliseksi kokonaisuudeksi Kristuksessa:

Kristus on niin kuin ihmisruumis, joka on yksi kokonaisuus mutta jossa on monta jäsentä; vaikka jäseniä on monta, ne kaikki yhdessä muodostavat yhden ruumiin. Sillä niinkuin ruumis on yksi ja siinä on monta jäsentä, mutta kaikki ruumiin jäsenet, vaikka niitä on monta, ovat yksi ruumis, niin on Kristuskin; sillä me olemme kaikki yhdessä Hengessä kastetut yhdeksi ruumiiksi, olimmepa juutalaisia tai kreikkalaisia, orjia tai vapaita, ja kaikki olemme saaneet juoda samaa Henkeä. (1 Kor. 12:12–13; ks. myös 1 Kor. 6:15, 10:16–17, 12:14–27; Room. 12:4–5.)

Paavali kuvitteli kristillisen yhteisön ihmisen kaltaiseksi ruumiilliseksi olennoiksi, jossa on erilaisia osia ja elimiä, joilla kullakin on oma tehtävänsä. Kristityt tulivat siis symbolisesti yhteen Jeesuksen ruumiissa ja ehtoollinen oli tämän pyhän yhteisöllisyyden sakramentti. Myöhemmällä keskiajalla vertauskuvan merkitys muuttui sakramentaalisesta poliittisemmäksi yhteydeksi, kun paavi Bonifacius VIII tulkitsi *corpus Christin* merkitsevän ehtoollisyhteyden sijaan nimenomaan katolisen kirkon instituutiota (Kantorowicz 1957, 196).

Klassikkoteoksessaan *The King's Two Bodies* Ernst H. Kantorowicz (1957, 193–232) jäljittää orgaanisia vertauskuvia keskiajan poliittisesta teologiasta. Jäljet johtavat Aristoteleen filosofiaan, mikä elähdytti erityisesti myöhemmän keskiajan teologien ja juristien poliittista mielikuvitusta. Kehollisella symboliikalla merkittiin niin kristillistä yhteisöä kokonaisuudessaan kuin sen maallisia osia. Hamutessaan maallista valtaa kirkko myös maallisti omaa poliittista mielikuvitustaan: Kristuksen ruumiin merkitsemä maailma laajeni Paavalin sille antamasta seurakuntayhteydestä koskemaan koko kirkon maallista valtaapiiriä. Tämä kristillisen symboliikan ”sekularisoituminen” altisti vertauskuvan – siis Kristuksen ruumiin – myös maallisten oppineiden ja lopulta hallitsijoidenkin käyttöön.

Kuvitelma yhteisöstä ihmisenä ei ollut pelkkää korukieltä. Maalaisjärki kertoo, että mikäli yhteisöllä on ihmisen muoto, voi sillä olla vain yksi pää. Totisesti: olento, jolla olisi yhtä useampi pää muistuttaisi enemmän hirviötä kuin ihmistä! Ruumiinosat tottelevat päätä, joka ajattelee, kommunikoi ja toimii ruumiin puolesta: *käyttää* ihmistä. Mikäli näemme poliittisen entiteetin ihmisen *pojan* muodossa, luovutamme meitä koskevaa käyttöoi-

keutta Jeesukselle, tai oikeammin hänen maanpäällisille edustajilleen kristillisessä uskossa. Keskiaikana kuvitelmasta johdettiin muitakin ideoita. Siinä missä ihmisellä on erilaisia elimiä, joilla kaikilla oli omat enemmän tai vähemmän tärkeät tehtävänsä, myös yhteisöt muodostivat omia anatomisia hierarkioitaan.

Aikakauden henki on luettavissa englantilaisen filosofin ja teologin Johannes Salisburylaisen (1120–1180) tuotannosta. Johanneksen *Policraticusta* (1159) pidetään ehkä merkittävimpana keskiajalta säilyneistä politiikan teorian teksteistä. Teoksessa Johannes määrittelee valtion (engl. *commonwealth*) suoralla ja eritellyllä analogialla:

Valtio [...] on eräänlainen ruumis, joka on saanut elämän lahjan jumalallisesta laupeudesta [...] Tässä valtiossa ruhtinas on valtion pää, alamaainen yhdelle Jumalalle ja hänen palvelijoihleen maan päällä, koska myös ihmisen kehossa päätä hallitsee sielu. Senaatti on sen sydän, joka antaa käskyt kehon hyvälle ja pahoille teoille. Silmien, korvien ja kielen virkaa toimittavat tuomarit ja alueelliset kuvernöörit. Upseereja ja sotilaita voidaan verrata käsiin. Ruhtinaan rinnalla kulkevat palvelijat ovat kylkiä. Valtiontalouden virkailijoita ja varainhoitajia voidaan verrata vatsaan ja suolistoon, mitkä liiallinen halukkuus ja ahneus altistaa parantumattomille sairauksille, joiden oireet uhkaavat surmata koko kehon. Maanviljelijät ovat sopusuunnassa jalkojen kanssa, mitkä tarttuvat maaperään ja tarvitsevat pään erityistä huolenpitoa ja ohjausta, sillä astellessaan maan pinnalla he usein kohtaavat kompastuksen kiviä [...]. (Teoksessa Coker 1938, 1189–190, suom. Mika Luoma-aho)

Tämäkin ruhtinaskunta on siis monella tavalla tutun oloinen olento: sillä oli muun muassa pää, sydän, kädet, jalat ja vieläpä ruuansulatusjärjestelmänkin. Johanneksen analogia on ensimmäisiä, joiden enemmän tai vähemmän julkilausuttuna tarkoituksena oli sakralisoida maallista esivaltaa, sen instituutioita ja käyttäjiä.

Kantorowiczin kertomus keskiajan poliittisesta teologiasta näyttää todistavan Schmittin teesin: kirkollinen poliittinen yhteisö toimi mallina sitä seuranneelle maalliselle valtiolle (ks. Kantorowicz 1957, 267–272). Molemmat esiintyivät ihmisen kaltaisena – yhtenä ja jakamattomana, harmonisena mutta hierarkkisena – kokonaisuutena, jossa julkista valtaa käytti joko yksi henkilö tai useamman henkilön muodostama kollegio. Vaikka poliiti-

tisen yhteisön ja vallankäytön muodot ovatkin keskiajasta muuttuneet, nämä premissit ovat edelleen paikallaan.

Territoriaalista ja maallista valtiota ei keksitty Westfalenissa *ex nihilo*, vaan vuotta 1648 edelsi ainakin tuhat vuotta poliittista valtataistelua Rooman imperiumin, Euroopan kuningaskuntien ja katolisen kirkon välillä. Yksi syy kirkollisen ja maallisten valtakuntien väliseen kädenvääntöön oli se, että Jeesus itse ei ottanut selvää kantaa maallisen vallan jakoon. Kun Pontius Pilatus kysyi Jeesukselta oliko hän juutalaisten kuningas, tämä vastasi, että ”[m]inun kuninkuuteni ei ole tästä maailmasta” (Joh. 18:36). Kun farisealaiset kysyivät Jeesukselta verojen maksamisesta Roomaan, hän neuvoi, että ”antakaa siis keisarille, mitä keisarin on, ja Jumalalle, mikä Jumalan on” (Matt. 22:21). Jeesukselle taivaan ja maan valtakunnat olivat toisistaan erillään, riippumattomia.

Jeesuksen olemuksessa ja opetuksessa kuitenkin oli, kuten todettua, poliittinen ulottuvuutensa. Jumalan valtakunta ulottui ihmiselämän kokonaisuuteen, sulkematta mitään ulkopuolelleen. Jeesuksen saarnaama rakkaus lähimmäistä kohtaan, yhteisöön tai asemaan katsomatta, oli radikaalin poliittinen ideologia. Richard Bauckham (1989, 84) toteaa, että vaikka Jeesuksen elämä, kuolema ja ylösnousu eivät olleetkaan julkilausutun poliittisia tapahtumia, niillä on kiistatta poliittisia implikaatioita. John Howard Yoderin (1994, 52) mukaan Jeesuksen opetuksilla ei ole ollut pelkästään implikaatioita, vaan hänen ”kuninkuutensa” mahdollistaa inhimillisten ja yhteisöllisten – eli poliittisten – suhteiden määrittelemisen uudelleen.

Poliittisuus tulee selvemmin esiin opetuslasten kertomuksissa, joissa puhutaan suoremmin kristityistä *kansalaisina*. Paavali linjasi: ”Jokainen olkoon alamainen sille esivallalle, jonka vallan alla hän on. Sillä ei ole esivaltaa muutoin kuin Jumalalta; ne, jotka ovat, ovat Jumalan asettamat.” (Room. 13:1). Samaan kehotti apostoli Pietari: ”Olkaa alamaiset kaikelle inhimilliselle järjestykselle Herran tähden, niin hyvin kuninkaalle, joka on ylin, kuin käskynhaltijoille, jotka hän on lähettänyt paha tekeville rangaistukseksi, mutta hyvää tekeville kiitokseksi.” (1. Piet. 2:13–14). Molemmat apostolit antavat esivallalle ja sen haltijoille Jumalan siunauksen ja tekevät passiivisesta kansalaistottelevaisuudesta kristillisen hyveen. Myös Johannes Salisburylainen viittaa Paavalin kirjeeseen roomalaisille ja kehrittelee ajatuskulkua edelleen:

[R]uhtinas edustaa esivaltaa ja on ikäänkuin Jumalan majesteetin maanpäällinen kantaja. Ruhtinaan jumaluudesta kertoo epäilemättä paljon se, että käskystään häneen eteensä kumarrutaan ja usein tarjotaan pää kirveellä pois hakattavaksi; ja se, että kuin jumaluuden iskemänä häntä pelkäävät kaikki ne, joihin hän pelkonsa istuttaa. En saata uskoa, että näin olisi, ellei Jumala sitä tahtoisi. Sillä kaikki valta on Jumalalta, on aina ollut ja tulee aina olemaan. (Teoksessa Coker, 1938, 181, suom. Mika Luoma-aho)

Raamattu jättää Jumalan ja maallisen valtapiirin rajan vetämisen viime kädessä ihmiselle itselleen, mitä hän on taajaan tehnytkin. Läntisen kristillisyyden merkittävin kirkkoisä Augustinus (354–430) jakoi teoksessaan *De civitate Dei* (suom. Jumalan valtio) maailman Jumalan valtakuntaan (*civitas Dei*) ja maalliseen valtakuntaan (*civitas terrena*)⁸. Maallinen valtakunta syntyi, kun Saatana luopui Jumalasta. Syntiinlankeemuksessa sama hyvän ja pahan kaksijakoisuus ulottui ihmiskuntaankin. Augustinukselle maailmanhistoria oli Jumalassa pysyneiden ja hänestä luopuneiden henkien, ihmisten ja valtakuntien taistelua. (Juva 1945, 27–28) Oman puolensa valinneena Augustinus haaveili, että ”jos kristinuskon ohjeita vanhurskaasta ja oikeasta elämästä kuuntelisivat ja tarkkaisivat yhdessä maan hallitsijat ja kaikki kansat”, niin ”[k]yllä silloin valtio olisi tämän nykyisen elämän aikana onnellisuudessaan maan kaunistus ja nousisi iankaikkisen elämän huipulle siellä autuaasti hallitsemaan” (Augustinus 2003, 118). Samaan hengenvetoon hän joutui kuitenkin toteamaan, että näin ei ollut eikä tullut koskaan olemaankaan: kristinuskko ei kykene perustamaan Jumalan valtakuntaa maan päälle, poistamaan ihmisluonnon pahuutta ja kukistamaan pimeyden voimia, ainakaan ennen Kristuksen toista tulemistä. Augustinus käski ”Kristuksen palvelijoita, olivatpa he kuninkaita, ruhtinaita, tuomareita, sotilaita tai provinssien väkeä, rikkaita tai köyhiä, vapaita tai orjia, kumpaa sukupuolta hyvänsä, kärsimään kelvottomintakin ja kaikkein häpeällisintä valtiota, jos niin on pakko” (ibid., 118–119). Kristillisen yhteisön päämäärät olivat uskonnollisia ja kristityn osaksi maanpäällisessä elämässään jäi kärsivällinen tottelevaisuus. Augustinuksen kansalaistottelevaisuuden ehtoksen takana kuuluu Paavalin ääni.

Keskiajan poliittista mielikuvitusta hallitsi ihanne poliittisesta ykseydestä yhdessä Jumalassa. Kaikki se, mikä erotti ihmisiä ja kansoja toisistaan,

oli maallista, koska Jumalalle koko maailma ja ihmiskunta oli yhtä poliittista ruumista, *corpus mysticum Christi*⁹, jonka luoja ja hallitsija oli hän itse. Koska Jumala ei kuitenkaan kyennyt hallitsemaan maanpäällistä valtapiiriään itse, ei ainakaan suoraan, oli hänen mandaatillaan perustetun instituution eli kirkon käytännössä hallinnoitava luomistyön tuloksia ja käytettävä maallista esivaltaa. Tämän kirkollisen ”maailmanvaltion” päänä oli Kristus, mutta koska hänkään ei ollut varsinaisesti tavoitettavissa, päätyi päämiehen virkaa hoitamaan paavi. Paavista tuli hengellinen auktoriteetti ja maalliseen valtapiiriin kuninkaitten kuningas, joka pyhitti ruhtinaiden ja keisarien vallan. Katolisella kirkolla oli tietenkin aktiivinen roolinsa tämän maailmankuvan synnyttämisessä, levittämisessä ja ylläpitämisessä. (Gierke 1913, 9–12)

Katolinen kirkko luki Raamattua siten, että luomakunnassa oli kahdenlaista esivaltaa, hengellistä ja maallista, ja että näistä edellinen oli jälkimmäisen yläpuolella¹⁰. Vuonna 1302 Ranskan kuninkaalle Filip Kauniille lähettämässään bullassa *Unam sanctam* paavi Bonifacius VIII linjasi, että hengellinen esivalta valvoo maallista esivaltaa, mutta hengellinen esivalta itse ei ole kenenkään valvottavissa. Maallisille hallitsijoille tämä merkitsi siis uskollisuutta paaville, koska hän oli Kristuksen sijainen maan päällä. Linjauksillaan Rooman kirkko halusi pidättää oikeuden vihkiä maalliset monarkit tehtäviinsä ja vaatia heiltä jatkuvaa moraalista ja uskonnollista kuuliaisuutta. (Schaff 1957, 19–20) Samassa bullassa paavillisen poliittisen järjestyksen symboliksi nostettiin Luukkaan evankeliumissaan ohimennen mainitsevat *kaksi miekkaa*, joita opetuslapset näyttivät Jeesukselle viimeisellä aterialla:

Ja hän sanoi heille: ”Kun minä lähetin teidät ilman rahakukkaroa ja laukkaa ja kenkiä, puutuiko teiltä mitään?” He vastasivat: ”Ei mitään”. Niin hän sanoi heille: ”Mutta nyt, jolla on kukkaro, ottakoon sen mukaansa; niin myös laukun. Ja jolla ei ole, myyköön vaippansa ja ostakoon miekan. Sillä minä sanon teille, että minussa pitää käymän toteen tämän, mikä kirjoitettu on: ”Ja hänet luettiin pahantekijöiden joukkoon”. Sillä se, mikä minusta on sanottu, on tähtynyt.” Niin he sanoivat: ”Herra, katso, tässä on kaksi miekkaa”. Mutta hän vastasi heille: ”Riittää”. (Luuk. 22:35–38)

Esivallan jakoon Jeesus ei puutu tässä, niin kuin ei muuallakaan, ja miekkaan tarttumisenkin hän tuo-

mitsee jo saman luvun jakeessa 51. Katolinen kirkko kuitenkin lähti siitä, että Jeesus tässä antoi miekat apostoli Pietarille, jonka tuli pitää yksi kirkollaan ja antaa toinen maalliselle esivallalle¹¹. Kiistaa aiheutti kuitenkin se, millä ehdoilla maallinen miekka oli annettu ja valtapiiri perustettu. John Neville Figgis (1907, 49) huomauttaa, että kiista ei niinkään ollut kahden eri instituution – kirkon ja valtion – välinen kuin se oli yhden sisäinen. Keskiajan poliittisessa mielikuvituksessa oli vain yksi valtio, kristikunta, jonka hallinnosta ja valtaosuuksista paavit ja kuninkaat kiistelivät. Investituurariidan¹² ja sitä seuranneen kirkollisen maallistumisen aikaan kirkon kanta oli yksiselitteinen: esivalta on pyhää vain silloin, kun se on paavin siunaamaa, eli miekka oli kuninkailla vain lainassa. Tämä tulkinta yhdisti keskiaikaisen valtion kristikunnan hallinnon alaan, ”poliisiksi” kuolevaisille. Kuninkaat taas lähtivät siitä, että hengellinen ja maallinen valtapiiri olivat kyllä saman taivaan alla, mutta toisistaan erillään: he käyttivät maallista säiläänsä itse ja omasta puolestaan, ei paavin, vaan suoraan itsensä Jumalan valvovan silmän alla. Kuninkaiden mukaan kirkko vartioi vain omaa hengellistä valtapiiriään, eikä sillä ollut osaa maallisesta valtapiiristä. Tämä kuninkaan jumalallisen oikeutuksen doktriini oli ensimmäinen askel kristikunnan Euroopasta kohti modernia kansallista valtiojärjestystä. (Gierke 1913, 30–35)

5 Luther ja kristityn kaksi valtakuntaa

Toisen askeleen otti saksalainen munkki Martin Luther (1483–1546). Vuonna 1517 Luther lähetti Mainzin ja Magdeburgin arkkipiispa Albertille kirjeen, jossa hän kyseenalaisti katolisen kirkon seurakunnassaan käymän anekapuan. Kirje sisälsi Lutherin kuuluisat 95 teesiä, jotka hän tietävästi myös naulasi Wittenbergin linnankirkon oveen vielä saman päivän aikana. Tästä alkoi Lutherin ja katolisen kirkon välinen julkinen välienselvittely, joka ennen pitkää jakoi läntisen kristikunnan kahtia.

Nämä tapahtumat eivät ole pelkkää kirkkohistoriaa: käännekohtaa voidaan pitää ratkaisevan tärkeänä myös modernin valtiojärjestyksen kannalta. Euroopan siirtyminen keskiajan kristikunnasta moderniin valtiojärjestykseen oli seurausta tiettyjen uskonnollisten yhteisöjen poliittisesta toiminnasta tiettyjen käytännöllisten ongelmien ratkaisemiseksi. On yhtä aikaa mielenkiintoista ja hämmäntä-

vää, kuinka näistä aikanaan tehdyistä ratkaisuksista on kulttuuriperintöömme juurtunut soveltamisalaltaan universaaleja poliittisia doktriineja. (Figgis 1907, 6)

Lutherin yhteiskuntaetiikan ytimessä oli oppi kahdesta valtakunnasta (saks. *Zwei-Reiche-Lehre*) ja ”regimentistä” (saks. *Zwei-Regimente-Lehre*)¹³. Lutherin mukaan jokainen kristitty asutti kahta valtakuntaa. Taivaan valtakunnassa kristitty oli yksin Jumalan edessä, mikä edellytti häneltä uskon vanhurskautta, eli Jeesuksen armolahjan hyväksymistä henkilökohtaisessa uskonelämässä. Maallisessa valtakunnassa kristitty seisoi yhteiskunnassa, mikä edellytti kansalaiskuntaa: maallisten lakien ja esivallan käskyjen noudattamista ja lähimmäisen rakkautta. (Pinomaa 1972, 210) Katolisen kirkon tavoin Luther tulkitsi Raamattua niin, että molemmilla valtakunnilla oli omat esivaltansa, ”hallituksensa”: hengellinen hallitus institutionalisoitui kirkossa ja maallinen hallitus valtiossa. Tähän yhtäläisyydet oppien välillä loppuivatkin. Kristikuntahan perustui ajatukselle, että kirkko käy valtion edellä ja hengellinen sääty maallisen edellä. Lutherin mukaan taas kirkolla ei ollut vähääkään auktoriteettia tai pakkovaltaa maallisissa asioissa. Tällainen valta kuului yksinomaan valtiolle. Kirkon ja valtion valtiopiirit olivat siis instituutioitaan myöten toisistaan erillään. (Steinmetz 2002, 112–125)

Aikalaiskeskustelussa Luther asettui kuninkaiden puolelle. Hän peräänkuulutti Saksan suvereenneja hallitsijoita vastustamaan kaikkien ulkopuolisten tahojen puuttumista kuningaskuntien sisäisiin asioihin. Vuonna 1520 kirjoittamassaan julkisessa kirjeessä *Saksan kansan kristilliselle aatelille kristillisen säädyn parantamisesta* Luther syyttää erityisesti Rooman kirkkoa sen omavaltaisesta sokeutumisesta saksalaiseen politiikkaan:

Vaikka siis paavi väkivallalla ja vääryydellä on riistänyt Rooman valtakunnan ja Rooman keisarin nimen sen oikealta keisarilta ja antanut meille saksalaisille, niin on kuitenkin varmaa, että Jumala on tässä käyttänyt paavin ilkeyttä antaaksensa Saksan kansalle tuon valtakunnan ja pystyttääkseen ensimmäisen Rooman valtakunnan kukistumisen jälkeen toisen, joka nyt on pystyssä. Ja vaikka me emme ole tässä antaneet aihetta paavin ilkeään menettelyyn emmekä ymmärtäneet hänen petollisia aikeitaan ja pyyteitään, niin paavi on juonillaan ja viekkauksellaan kuitenkin saanut aikaan sen, että me, kun meidät on pakotettu lukemattomia kertoja

vuodattamaan vertamme, antamaan sortaa vapauttamme, sallimaan riistää kaikki tavaramme, erittäinkin kirkkomme ja tulot pappisviroistamme, kärsimään suunnatonta petosta ja häpeää, valitettavasti olemme saaneet maksaa aivan liian kalliin hinnan tuosta valtakunnasta. Meillä on valtakunnan nimi, mutta paavilla on meidän tavaramme, kunniamme, ruumiimme, elämämme, sielumme ja kaikki, mitä meillä on. Niin tulee pettää saksalaisia ja pettää oikein roimasti. (Luther 1959a, 383)

Kirjeessään Luther esittää teologisen perustelunsa sille, miksi Saksan kansan tulisi julistautua poliittisesti itsenäiseksi ja alueellisesti yhtenäiseksi maalliseksi valtioksi. Vaikka paperit allekirjoitettiin Westfalenissa sata vuotta Lutherin jälkeen, sopimuksen keskeisimmät periaatteet ovat luettavissa jo tästä. Luther Hess Waringille (1910, 276–281) Martin Luther ei ollut pelkästään uskonpuhdistuksen, vaan myös modernin valtioteorian, ”profeetta”. Julistamalla valtion itsenäisyyttä kirkosta ja omantunnon vapautta esivallasta Luther raivasi tietä yhteiskuntasopimuksen valtiofilosofialle, Ranskan vallankumoukselle ja yleismaailmallisille ihmisoikeuksille.

Kahden regimentin doktriinillaan Luther kiisti jyrkästi katolisen opin kahdesta miekasta. Luther opetti, että miekkoja oli vain yksi ja tämä kuului maallisen esivallan käteen. Koska hengellisellä hallituksella ei ollut maallista pakkovaltaa, ei sillä tullut olemaan miekkaakaan: kirkon valtapiiriä ei vahdittu aseilla, vaan Sanalla. (Cargill Thompson 1984, 47–48) Kesäkuussa 1520 paavi Leo X kirjoitti bullan *Exsurge Domini*, joka julisti Lutherin pannaan ja vaati häntä peruuttamaan sanansa julkisesti kuudenkymmenen päivän kuluessa. Saman vuoden joulukuussa, kun Luther ystävineen julkisesti poltti bullan ja katolisen kirkon lakikokoelman, alkoivat kahden miekan doktriinin ja sille perustuneen kristikunnan poliittisen järjestyksen lopun ajat. (Atkinson 1982, 194–197)

Vaikka Luther julistikin esivallan itsenäisyyttä kirkosta, hän määritteli maalliselle valtiolle kuitenkin tietyn hengellisen merkityksensä¹⁴. Apostolit sen jo sanoivat¹⁵: maallinen esivalta käyttää miekkaa Jumalan tahdosta ja säädöksellä. Luther yhtyy tähän näkemykseen vuonna 1523 julkaistussa teoksessaan *Maallisesta esivallasta*:

Jos ei miekka olisi Jumalan asettama, hän kiskisi heittämään sen pois, sillä silloin hän tekisi

ihmisistä täydellisiä ja antaisi heille kristillistä opetusta. On siis aivan selvää ja varmaa, että maallinen oikeus ja sen miekka ovat olemassa Jumalan tahdosta, rangaistakseen pahaa tekeviä ja suojellakseen hurskaita. (Luther 1959b, 70)

Aikaisemmin, vuonna 1520 julkaistussa *Puheessa hyvistä teoista*, Luther toteaa, että on olemassa neljänlaisia ihmisiä: (1) vanhurskaita, (2) uskossaan heikkoja, (3) pahoja ihmisiä ja (4) pakanoita. Vanhurskaat eivät tarvitse lakeja, vaan tekevät vapaaehtoisesti oikein luottaen Jumalan suosioon ja armoon. Uskossaan heikot käyttävät vanhurskaille annettua vapautta väärin ja ”sallivat vapauden olla yllykkeenä lihalle” (Gal. 5:13), minkä vuoksi heitä täytyy pakottaa laeilla ja varjella kehotuksilla. Pahat ihmiset ovat aina valmiita syntiin, minkä vuoksi heitä tulee ”hengellisesti ja maallisesti pakottaa lailla niin kuin viljejä hevosia ja koiria, ja ellei se tahdo auttaa, maallisella miekalla ottaa hengiltä” (Luther 1959a, 250). Viimeiseen ryhmään Luther lukee pakanat, kristinuskon ulkopuolella olevat ihmiset, joita tulee kannustaa kaikin tavoin tutustumaan Jumalan valtakuntaan ja kääntymään sen uskoon. (Ibid., 249–250)

Valtiollinen järjestys oli olemassa mainituista nimenomaan kolmannen kategorian, eli *pahojen ihmisten* tähden. Valtion pakkovoimalla yksin takaa rauhan ja järjestyksen säilymisen maailmassa, jossa on syntiä. Luther ei tällä tarkoittanut sitä, että maallinen esivalta olisi itsessään ollut synnillistä – eräät luterilaisen kirkon sisällä myöhemmin syntyneet herätysliikkeet tosin taipuivat tälle kannalle. (Pinomaa 1972, 247) Mikäli maailmassa ei olisi syntiä, vaan vain vanhurskaita, miekka voitaisiin heittää pois, koska pelkkä Sana riittäisi hallitsemaan. Mutta koska ”koko maailma on paha ja [...] tuhansien joukossa on tuskin ainoakaan oikeaa kristittyä”, tarvitaan miekkaa, ”joka pakottaa epäkristilliset ja pahat ihmiset ulkonaisesti rauhallisiksi, halusivatpa he sitä tai eivät” (Luther 1959b, 73)

Koska maallinen esivalta oli Jumalasta, kristityn velvollisuutena oli sitä tietenkin totella. Luther tulkitse dekalogin neljättä käskyä¹⁶ siten, että kaikki auktoriteetti oli Jumalasta ja että auktoriteetin vastustaminen oli Jumalan tahdon vastustamista:

Tästä käskystä opimme, että kolmen ensimmäisen käskyn korkeiden tekojen jälkeen ei ole sen parempaa tekoa kuin kuuliaisuuden ja palvelevaisuuden osoittaminen kaikkia niitä kohtaan,

jotka on asetettu meidän esivallaksemme. Sen tähden onkin tottelemattomuus suurempi synti kuin murha, epäsiiveellisyys, varastaminen, pettäminen ja muut samankaltaiset. (Luther 1959a, 289)

Vaikka vanhurskaat eivät tarvitse lakeja itselleen, heidän tuli totella esivaltaa *lähimmäistensä* vuoksi, rakkaudesta uskossaan heikkoja, syntisiä ja pakanoita kohtaan. Samasta syystä heillä oli kutsuttaessa velvollisuus palvella esivaltaa myös virassa, vaikka sitten sotilaana tai pyövelinä. (Steinmetz 2002, 121–124) Koska ”esivalta ja miekka ovat Jumalan palvelemista [...] niin myös kaiken sen, mitä esivallan on tehtävä miekkaa käyttäessään, täytyy olla Jumalan palvelemista” (Luther 1959b, 83). Edes kelvoton kuningas ei vapauttanut kristittyä alamaisuudestaan. Sietämättömänkin vääryyden esivallan taholta oli vain ”annettava tapahtua” (ibid., 99). Lutherin mukaan kristityn ”ei pidä vastustaa vääryyttä, ei tarttua miekkaan, ei puolustautua, ei kostaa omasta puolestaan, vaan antaa alttiiksi henkensä ja omaisuutensa, niin että sen saa ryöstää kuka tahtoo. Meillä kuitenkin on kyllin Herrassamme, joka lupauksensa mukaan ei meitä jätä” (ibid., 153).

Vaikka uskonpuhdistus voidaankin kirjoittaa samaan sorrosta vapautumisen historiaan Ranskan suuren vallankumouksen ja yleismaailmallisten ihmisoikeuksien kanssa, on todettava, että Lutherin kirjallisesta tuotannosta ei demokratian ja yksilönvapauden teemoja löydy. Sen sijaan siellä korostuu Paavalin ja Augustinuksenkin opeissa keskeinen passiivisen kansalaistottelevaisuuden hyve, mikä näkyy erityisesti Lutherin talonpoikaissotaa käsitellessä kirjoituksissa. Pitkään jatkunut olojen kurjistuminen Saksan maaseudulla kärjistyi keväällä 1525, jolloin talonpojat vaativat esivallalta maaorjuuden poistamista ja erinäisiä taloudellisia, poliittisia ja uskonnollisia vapauksia. Luther suhtautui aluksi myönteisesti talonpoikien vaatimuksiin, mutta konfliktin kärjistyminen poikkeuksellisen julmaksi sodaksi käänsi Lutherin (jälleen) kuninkaiden puolelle. Luther kommentoi sotaa kuudessa kiistanalaisessa esseessään, joissa hän vieritti synnin taakkaa talonpoikien päälle ja salli esivallan miekan ”hyvällä omatunnolla iskeä niin kauan kuin se jaksaa kättään liikuttaa” (Luther 1959b, 170). Hänen mukaansa oli ”parempi, että katkaistaan armotta yksi jäsen kuin että koko ruumis tuhoutuu tällaiseen tuleen tai tämänkaltaisen ruton kourissa” (ibid., 184). Luther saarnasi kansalaistot-

televaisuutta, koska pelkäsi enemmän kaaoksen anarkiaa kuin esivallan tyranniaa. Yhteiskunnan levottomuus ja epäjärjestys olivat hänelle paholaisen tekosia, kapina oli ”kaikkien paheitten tuhotulva” (Luther 1959b, 191).

Lutherille kansalaistottelevaisuus oli absoluuttista, mutta yhdellä erittäin merkittävällä poikkeuksella:

Mutta jos sattuisi niin kuin usein tapahtuu, että maallinen hallitus ja esivalta, minkä nimisiä ne lienevätkin, pakottaisi alamaista tekemään Jumalan käskyjä vastaan tai estäisi häntä niitä täyttämästä, niin silloin lakkaa kuuliaisuus ja tottelemisen velvollisuus on kumottu. Tällöin täytyy sanoa niin kuin pyhä Pietari sanoi juutalaisten päämiehille: ”Enemmän tulee totella Jumalaa kuin ihmisiä [Ap.t. 5:29].” (Luther 1959a, 304)

Jumala oli antanut maallisen miekan kuninkaille järjestyksen ylläpitämiseksi maallisessa valtakunnassa. Kuninkaat tekivät hyvin hallinnoidessaan omaa valtapiiriään ja jättäessään Sanan julistamisen ja sielujen pelastamisen Jumalan tehtäväksi. Lutherkin oli siis sitä mieltä, että miekka oli kuninkailla vain lainassa. (Whitford 2003, 180–190)

Yhtä kaikki: Lutherille kristitty asutti kahta valtakuntaa. Yhtäältä hänen henkensä *kuului* Jumalan valtakuntaan, jonka Luther kuvitteli Paavalin (Room. 12:4 ja 1Kor. 12:12) tavoin kehoksi, jonka osia kristityt ovat: ”[M]e kaikki olemme *yksi* ruumis, jonka pää on Jeesus Kristus, ja että jokainen olemme toinen toisemme jäseniä. Kristuksella ei ole kahta tai kahdenlaista ruumista, joista toinen olisi maallinen, toinen hengellinen. Pää on yksi ja sillä on yksi ruumis.” (Luther 1959a, 324, kursiivi alkuperäisessä). Vaikka ihmisen sielu oli kansalaisena hengellisessä valtakunnassa, hänen ruumiinsa asutti maallista valtakuntaa. Kristityn ruumis ei kuitenkaan hengellisen valtakunnan tavoin kuulu maalliseen valtakuntaan, vaan maalliselle valtakunnalle. Toisin sanoen: kansalaisuus perustui kuulumisen sijaan *kuuliaisuudelle*. Ero oli ratkaisevan tärkeä Lutherin poliittiselle teologialle ja hän palasi siihen uudestaan ja uudestaan. Vuonna 1527 kirjoittamassaan teoksessa *Voivatko sotilaatkin kuulua autuaalliseen säätyyn?* Luther kiteyttää:

[K]ristityt eivät [...] taistele eikä heidän keskuudessaan ole mitään maallista esivaltaa; heidän

valtakuntansa on hengellinen, eivätkä he hengellisesti ole kenenkään muun kuin Kristuksen alamaisia. Mutta heidän ruumiinsa ja omaisuutensa ovat maallisen esivallan alaisia ja velvolliset tottelemaan sitä. Kun nyt maallinen esivalta kutsuu heitä taisteluun, tulee ja täytyy heidän taistella tottelevaisesti; he eivät tee sitä kristittyinä vaan yhteiskunnan jäseninä ja ruumiinsa ja ajallisen omaisuutensa puolesta alamaisina ihmisinä. Taistellessaan tästä syystä he eivät tee sitä omaksi hyväkseen eivätkä itsensä tähden, vaan palvellakseen ja totellakseen esivaltaa, jonka alaisia he ovat [...] (Luther 1959b, 110)

Oppi hengellisestä ja maallisesta valtakunnasta, yhtäältä ihmisen kuulumisesta Jumalaan ja kuuliaisuudesta esivallalle, oli poliittisesti vallankumouksellinen aate. Lutherin roolia tässä vallankumouksessa on helppo ylikorostaa; vaateita maallisen ja kirkollisen vallan erottamiseksi toisistaan oltiin esitetty toki ennen häntäkin ja monista eri syistä. Kahden valtapiirin pitkään jatkuneessa jännitteessä Lutherista tuli eräänlainen ukkosenjohdatin: hänen poliittinen teologiansa *viimeistään* mursi kristikunnan ykseyden poliittisen mielikuvituksen, loi perustan eurooppalaiselle kansainväliselle oikeudelle ja mahdollisti modernin valtion syntyamisen.

6 Uskonpuhdistus ja valtio Lutherin jälkeen

Georges Sorelin (1915, 13–14) mukaan uskonpuhdistuksen teologia luopui taistelusta kristinuskon alkuperäistä perivihollista, Saatanaa, vastaan ja lakkasi odottamasta Jeesuksen toista tulemistä. Näiden sijaan uskonpuhdistuksen teologian elähdyttämät protestantit alkoivat taisteluun katolilaisuutta vastaan ja, Vanhan testamentin esimerkin mukaan, kukin oman ”luvutun maansa” valloittuun entiseltä kristikunnalta. Protestantit eivät enää ryhmittyneet poliittisesti Kristuksen ruumiissa paholaista vastaan, vaan alueellisen valtion kehossa sen vihollisia vastaan.

Tämän poliittisen teologian artikuloi Lutheria selvemmin ranskalainen Jean Calvin (1509–1564). Calvinin lähtökohta oli Lutherin kahden regimentin doktriinissa, mutta hän toi Lutherin jyrkästi erottamat regimentit lähemmäksi toisiaan ja samalla kirkon lähemmäksi politiikkaa. Calvinin mukaan kirkolla oli roolinsa moraalisen järjestyksen ylläpitämisessä myös tässä maailmassa. Vanhurskaiden valtakunta maan päällä oli Lutherille uto-

piia, mutta Calvinille se oli haaste, jonka puolesta hän kirjoitti ja jota hän myös pyrki konkretisoimaan toimiessaan teokraattina protestanttisen Euroopan pääkaupungissa Genevessä.

Genevestä ei tullut vanhurskaiden pääkaupunkia, mikä enteili jo seuraavan aikakauden alkua. Modernin valtiojärjestelmän synty ajoitetaan tavalisesti vuoteen 1648, jolloin Westfalenin rauhansopimus allekirjoitettiin. Rauhaa edelsi kolmekymmentä vuotta uskonsotia lähinnä nykyisen Saksan alueella, missä Habsburgin dynastian edustamat katolilaiset haastoivat uskoaan puhdistaneet ruhtinaat Saksasta, Ruotsista, Ranskasta ja Tanskasta. Rauhansopimus käytännössä kodifioi Euroopan monarkioiden välille periaatteen, *cuius regio eius religio* (suom. kenen maa¹⁷, sen uskonto), jonka mukaan katolilaiset ja protestanttiset valtiot joutuivat vain suvaitsemaan toistensa läsnäoloa. Westfalenista onkin tehty epokaalinen merkkipaalu kansainvälisen oikeuden kehityksen historiassa (Gross 1948, 26–29)¹⁸.

Uskonpuhdistus ei siis ollut vain teologinen debatti, vaan sen kulttuurivaikutukset olivat paljon kauaskantoisempia ja osin varmasti myös uskonpuhdistajien tarkoitusten vastaisia. Max Weber (1980) selittää modernin länsimaisen kapitalismin uskonpuhdistuksen aikaansaamaksi ilmiöksi. Protestanttisella etiikalla Weber viittaa nimenomaan kalvinismiin, missä taloudellinen menestys on tullut merkiksi Jumalan suosiosta. Euroopan menestyksen taustalla, näin Weber väittää, oli teologisen perustelun saanut rationalismi, joka ilmeni Euroopan tieteessä, taiteessa, taloudessa ja hallinnossa.

Lutherin ja Calvinin kaltaiset uskonpuhdistajat eivät varmasti odottaneet sitäkään, että *cuius regio eius religio* olisi lähtöruutu kehitykselle kohti maallistunutta yhteiskuntaa, jossa individualismin, rationalismin ja nationalismin kaltaiset aatteet vähitellen syrjäyttäisivät kristinuskon yhteiskuntafilosofian henkilökohtaisten maailmankatsomusten piiriin. Ernst Troeltsch (1958 106–108, 171–182) tähdentää, että mikäli uskonpuhdistajilla oli tarkoitus, se oli täysin päinvastainen: Luther ja Calvin molemmat määrittelivät valtion uskonnolliseksi instituutioksi, jonka tehtävänä oli suojella kristillistä yhteisöä ja sen moraalisia periaatteita. Troeltschin mukaan protestantismi kuitenkin voimisti liikettä pois kristillisestä kohti maallista sivilisaatiota, jonka päämäärät eivät olleet uskonnollisia, vaan valtioiden itse ja itselleen määrittelemiä.

Vaikka paperit allekirjoitettiin siis vasta vuonna

1648, poliittisen mielikuvituksen maallistumisen ukkonenhan jyrähti, kuten todettua, yli sata vuotta aikaisemmin. Lutherin poliittinen teologia irtautui katolisesta poliittisesta uniteetista, jossa kristityn sielu ja ruumis olivat molemmat alamaisia kirkolle. Luterilaisella oli yhden sijaan kaksi herraa: yläpuolellaan Jumala ja vierellään lähimmäinen. Asetelma alkoi kuitenkin muuttua Lutherin ja Westfalenin jälkeen: valistuksen poliittinen filosofia kulki määrätietoisesti pois Jumalan herruudesta kohti lähimmäisten yhteisön poliittista muotoa maallisessa valtiossa.

Seuraava historiallinen vedenjakaja tässä kehityksessä oli Ranskan suuri vallankumous. Esseesään *Thoughts on French Affairs* Burke (1869, 319) kirjoittaa, että uskonpuhdistus ja suuri vallankumous ovat kaksi merkittävintä doktriinin ja teoreettisen dogman vallankumousta maailmanhistoriassa. Hänelle ne olivat aatteellisesti ainutlaatuisia, koska niiden opilliset vaikutukset eivät olleet paikallisia, vaan yleismaailmallisia, universaaleja. Koska uskonpuhdistuksen viesti puhutteli kaikkia kristittyjä ja vallankumouksen viesti ihmistä, oli ilman muuta selvää, että uskonpuhdistus ei jäänyt vain Wittenbergiin ja edustuksellinen demokratia vain Ranskaan. Molemmat aatteet levisivät ja peruuttamattomasti muuttivat Eurooppaa ja lopulta koko maailmaa.

7 Lopuksi

On aika palata ekskursiolta ja pohtia jälleen niitä, jotka eivät usko Daavidin psalmin kuvaamaan Jumalaan ja luota hänen palveluksiinsa. Kuka johdattaa nämä ihmiset vihreille niityille, virvoittaa heidän sielunsa, ohjaa ja suojelee, kattaa pöydän vihollisten silmien eteen? Suuri osa meistä suomalaisista elää yltäkylläistä, virikkeellistä ja turvallista elämää. Rohkenen väittää, että kaikki meistä eivät kuitenkaan kiitä tästä kaikesta Jumalaa, vaan jotain aivan muuta. Luulen, että on erittäin tavalista ajatella, että suomalainen hyvinvointi ja turvallisuus on ammennettu maallisesta lähteestä – ei siis isästä, pojasta ja pyhästä hengestä.

Onko voinut käydä niin, että maallinen valtio – meille suomalaisille siis Suomi – olisi ottanut Daavidin kuvaamia Jumalan tehtäviä hoitaakseen? Lienee tavallista ajatella, että valtioltaan kansalaiset saavat hyvinvointia, ravintoa ja tukipalveluja. Suomi ohjaa meitä elämämme eri vaiheissa, johdattaa kaidalle tielle, rankaisee pahuudesta ja puo-

lustaa vihollisilta. Eikö Suomi ole meille hyvä ja rakas? Emmekö halua asua täällä päiviemme loppuun asti?

Johanneksen evankeliumissa (10:1–18) Jeesus kertoo opetuslapsilleen vertauskuvan lammastarhasta ja sanoo, että ”minä olen [lammasten] ovi; jos joku minun kauttani menee sisälle, niin hän pelastuu, ja hän on käyvä sisälle ja käyvä ulos ja löytävä laitumen” (Joh. 10:9). Jeesus lisää, että ”[m]inulla on myös muita lampaita, jotka eivät ole tästä lammastarhasta; myös niitä tulee minun johdattaa, ja ne saavat kuulla minun ääneni, ja on ole-va yksi lauma ja yksi paimen” (Joh. 10:16).

Aivan kuin me suomalaiset – niin kuin epäilemättä monet muutkin kaltaisemme maallistuneet ja hyvinvoivat länsimaalaiset – olisimme löytäneet mielestämme niin vehmaan ja suojaisan laidunpaikan, että me emme enää kuulisi hyvän paimenen kutsua, emme kaipaisi hänen paimensauvansa johdatusta, emme haluaisi seurata häntä lammastarhaan, kuulua siihen ”yhteen” laumaan. Olemme sittemmin joutuneet aitaamaan oman laumamme siihen laidunpaikkaan korkealla aidalla ja jännitteellä. Hyljättyämme ”hyvän” paimenen olemme valinneet hänen sijalleen muita paimenia meitä johdattamaan. Jeesus kertoi johdattavansa oman laumansa lopulta pelastukseen – meidän nykypaimenemme eivät tavallisesti ole sitoutuneet lopullisiin päämääriin, vaan lyhyemmällä tähtäimellä lähinnä varmistelemaan materiaalista yltäkylläisyyttä.

Tässä on jotakin erinomaisen tuttua, koska Jumalan vaihtaminen maallisen mammonan – epäjumalan – palvelukseen on saanut tuomionsa jo Raamatusta. Matteus (19:16–22), Markus (10:17–22) ja Luukas (18:18–23) kertovat Jeesuksen kohtaamisesta varakkaan miehen kanssa. Mies kysyi Jeesukselta, mitä hänen pitäisi tehdä periäkseen iankaikkisen elämän (Luuk. 18:18). Jeesus vastasi, että hänen pitää noudattaa kymmentä käskyä, mitä mies kertoikin noudattaneensa nuoresta asti. Kuultuaan miestä Jeesus vastasi: ”Yksi sinulta vielä puuttuu: myy kaikki, mitä sinulla on, ja jakele köyhille, niin sinulla on oleva aarre taivaassa; ja tule ja seuraa minua” (Luuk. 18:22). Mies tuli tästä hyvin murheelliseksi ja (Matteuksen ja Markuksen mukaan) kääntyi pois. Tästä ovesta on rikkaan totisesti hankala käydä, minkä Jeesuskin oivallisella vertauskuvallaan toteaa (ks. Matt. 19:24, Mark. 10:25, Luuk. 18:25). Miksi odottaa jotain epämääräistä ”aaretta” taivaassa, kun oma niitty vielä vihertää?

Vuonna 1519 julkaistussa Galatalaiskirjeen selityksessä Luther kertoo, kuinka epäjumalan palvelu

on kyllin tunnettua, vaikka se nykypäivinä ei enää ole karkeaa, pakanoitten kesken vallinnutta. Muuten nekin, joitten vatsa on heidän jumalansa ja jotka ovat ahneita, ovat apostolin todistuksen mukaan epäjumalanpalvelijoita. Epäjumalanpalvelijoita ovat kaikki imartelijat ja ylpeät ja kaikki, jotka etsivät kunniaa ihmisestä, joko itsestään tai toisista. Siten meidän päivinämme hyvin monet ruhtinaat ja paavit ovat epäjumalia. (Luther 1959a, 199)

Luther aiheutti poliittisen vallankumouksen opettaessaan *sanan ja miekan symboliikkaa*: sitä, että ihminen kuuluu yhtäältä Jumalaan, mutta hänen on toisaalta oltava myös kuuliainen esivaltaa kohtaan. Mikäli olisi tosiaan käynyt niin, että maallinen valtio olisi ottanut Jumalan tehtäviä hoitaakseen, merkitsi tämä kai sitä, että valtio ei enää tarvitse uskontoa ja sekularisaatio olisi täytetty ja toteen näytetty. Nyt en viittaa sekularisaation schmittiläiseen merkitykseen, eli toteamukseen siitä että modernin valtio-opin käsitteet ovat perua keskiaikaisesta teologiasta. Viitataan modernimpaan teesiin, jonka mukaan maallisen modernin maailmankatsomus on irtaantunut, tai irtaantuu, uskonnon maailmankatsomuksesta. Luterilainen sosiologi Peter Berger määrittelee sekularisaation ”prosessiksi, jossa yhteiskunnan ja kulttuurin sektorit irtaantuvat uskonnollisten instituutioiden ja symbolien ylivallasta” (Berger 1973 113, suom. Mika Luoma-aho).

Mikäli täytämme sekularisaation, hylkäämme Sanan, jääkö meille vain kuuliaisuus Suomen miekalle? Perustuuko kansalaisuutemme siis rangastuksen pelkoon? Olemmeko me Suomen *vankeja*? Emme ole. Päinvastoin: olemme isänmaallisia kansalaisia. Epäilemättä valtaosa meistä suhtautuu Suomeen ja suomalaisuuteen myönteisesti, jotkut jopa korostetun kansallismielisesti. Suomi on *pro patria mori*, jota ”aito” suomalainen on valmis puolustamaan omankin elämänsä kustannuksella. Vangit eivät kai yleensä ole valmiita kuolemaan oman vankilansa puolesta.

Väitänkin, että Suomi ei ole pelkästään maallisen kategoria: se ei ole ottanut tai saanut vain jumalan tehtäviä, vaan myös sen paikan. Suomi on piilotajuisesti meidän Jumalamme, tai ainakin yksi niistä. Raamatun Jumalan tavoin Suomikin on viime kädessä uskon asia. Siinä missä kristitty tunnustaa uskonsa Jumalaan ja Jeesukseen Kristukseen, me suomalaiset uskomme maahan ja kansaan

nimeltään Suomi. Molemmat ovat symbolein merkittyjä olentoja, joita kukaan ei ole koskaan nähnyt, mutta joiden ympärille siitä huolimatta ihmiset ryhmittyvät, johon he *kuuluvat*. Näiden yhteisöjen välillä on kuitenkin eronsa. Kristityt tulevat

yhteen kirkossa, julkilausutun uskonnollisessa yhteisössä, jota hallitaan Sanalla. Suomalainen voi puolestaan elää elämäänsä edes huomaamatta, että hän kuuluu sellaiseenkin seurakuntaan, jonka kirkolla on miekka.

VIITTEET

¹ Käytän tämän artikkelin Raamatun lainauksissa vanhaa kirkkoraamattua.

² Ainakin Samuel Huntingtonin (2003) maailmanjärjestyksessä.

³ *Vindication of Natural Society* on kaikkea muuta kuin konservatiivinen teksti, joista Burke nykyään yleisemmin tunnetaan – valtiokritiikkinä sitä voidaan itse asiassa pitää *anarkismin* klassikkona. On täysin mahdollista, että teos on satiiri: se julkaistiin ensin anonyymisti, mutta myöhemmin uudelleen Burken nimellä ja esipuheella, jossa hän julkilausui sen parodiaksi rationaalisesta deismistä. Murray N. Rothbardin (1958) mukaan tämä oli pelkkää retoriikkaa. Vuonna 1756 Burke oli aloittamassa parlamentaarikon uraansa ja olisi kai ollut erittäin vahingollista, jos olisi käynyt ilmi, että hänen kaltaisensa kunnianhimoinen *whig* olisi edes nuoruudessaan edustanut *Vindicationissa* esitettyjä mielipiteitä.

⁴ Keskiajasta puhumisessa on tietenkin aina omat vaaransa: tarkoitan täksi nimettyä ajanjaksoa Euroopassa, joka alkoi Rooman imperiumin hajoamisesta ja päättyi viimeistään protestanttiseen uskonpuhdistukseen.

⁵ Hans Kelsenin mukaan Schmittin analogia on seurausta hänen dualistisesta valtiokäsityksestään, eli eronteosta valtiopersonaan ja oikeusjärjestyksen välillä. Kelsenin puhtaassa oikeusopissa, ”joka ei takerru antropomorfiisiin kuviin, vaan tunkeutuu personifikaation huntuun läpi ihmisakteen asetettuihin normeihin”, valtio ja sen oikeus olivat identtisiä (Kelsen 1968, 334). Myös Hans Blumenberg (1983, 89–102) suhtautuu skeptisesti Schmittin käsitesosiologiaan. Vaikka modernien poliittisten käsitteiden historia onkin kristillisessä teologiassa, tästä ei kuitenkaan välttämättä seuraa, että nykypäivän valtio-oppi olisi rakenteeltaan samanlainen oppijärjestelmä kuin keskiaikainen teologia.

⁶ Kristinuskon piirissä on ollut ja edelleen on monia liikkeitä, joilla on painotuseroja tämän kysymyksen suhteen. Uuden testamentin historian tutkija Richard Bauckham (1989, 84) varoittaa teoksessaan *The Bible in Politics* perustamasta hallitusmuotoa Raamatulle, koska tämä tie johtaa hänen mukaansa vääjäämättä absolutismiin. Jumalan valtakuntaa ei voi perustaa maan päälle, vaan kristillisen politiikan tulee yhtäältä hyväksyä pysyvä ero maallisen ja Jumalan valtakunnan välillä, mutta toisaalta tehdä – niin kuin Jeesuksen teki – tätä eroa mahdollisimman näkyväksi.

⁷ Benedict Andersonin (1991, 6) mukaan kaikki pieniiä kyllä suuremmat yhteisöt ovat kuviteltuja.

⁸ Termi *civitas* kääntyy oikeammin kaupungiksi kuin valtioksi. Maallisella valtakunnalla Augustinus ei tarkoittanut mitään aikansa (kaupunki)valtiota eikä Jumalan valta-

kunnalla kirkkoa. Hänelle maallinen valtakunta oli läsnä kaikkialla, missä ihminen toimi itsekkyytensä ohjaamana ja keskittyi ”tämänpuoleisiin” asioihin. Ero näiden kahden valtapiiirin välillä oli poissulkeva, mutta sitä ei tehty ennen viimeistä tuomiota. (Figgis 1921, 51–52)

⁹ Kantorowicz (1957, 195) huomauttaa, että *corpus Christin* väliin ilmestynyt *mysticum* ei ole Paavalin vaan ehkä karolingisen ajan teologian perua.

¹⁰ Tulkinnan tueksi luettiin Jeesuksen opetuslapsilleen delegoima valta ”sitoa ja päästää” maanpäällisiä asioita (Matt. 18:18–19). Myös Vanhassa testamentissa on viljalti esivaltaa siunaavaa tekstiä. Profeetta Jeremiaan Jumala asettaa ”yli kansojen ja valtakuntain, repimään maasta ja hajottamaan, hävittämään ja kukistamaan, rakentamaan ja istuttamaan” (Jer 1:2).

¹¹ Tulkinnan jäljet johtavat Bernhardt Clairvaux’laisen (1090–1153) vuonna 1148 paavi Eugenius III:lle kirjoittamaan teokseen *De Consideratione*, jossa nimenomainen Luukkaan evankeliumin kohta nostetaan esille perusteelliseen hengelliseen esivallan ylemmyyttä maallisesta:

Jos joku kuitenkin kiistää, että sinulla on miekka, hän ei mielestäni ole perehtynyt Herransa sanaan: ”Pistä miekkasi tupeen” [Joh. 18:11]. Sinulle miekka siis kuuluu ja se pitää tupesta vetämän sinun luvallasi, mutta ei kädelläsi. Muutoin, jos se ei sinulle kuuluisi, kun opetuslapset sanoivat ”Herra, katso, tässä on kaksi miekkaa”, Herra ei olisi vastannut ”Riittää”, vaan hän olisi vastannut ”Niitä on liikaa”. Molemmat miekat kuuluvat kirkolle, hengellinen ja maallinen: yhtä pitää käyttämän kirkon puolustukseksi, mutta toinen on karikoitettava kirkosta. Yhtä pitää papin käyttämän ja toista sotilaan, mutta tietenkin luvallasi ja ruhtinaan käskystä. (Bernard, 1908, 104, suom. Luoma-ahon)

¹² Tämä keskiajan ehkä merkittävin kirkon ja valtion yhteenotto alkoi 1000-luvun puolessavälissä, kun Rooman kirkolliskokous haastoi Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan oikeuden nimittää kirkollisia toimihenkilöitä tehtäviinsä. Riita kärjistyi kun keisari Henrik IV ja Paavi Gregorius VII julistivat toisensa pois viralta vuosina 1075–6. Investituurariita johti keisarikunnan lähes viisikymmentä vuotta kestäneeseen sisällissotaan ja lopulta sen hajoamiseen.

¹³ Lutherin varhaisteologiassa ei puhuta regimenteistä vaan augustinolaisemmin kahdesta valtakunnasta: Kristuksen armon valtakunnasta ja sen vastakohdasta, tämän maailman valtakunnasta (Pinomaa 1972, 213). Cargill Thompson (1984, 36–42) huomauttaa, että Lutherin kahden valtakun-

nan ja regimentin doktriinit eivät muodosta kovinkaan ehjää kokonaisuutta. Osin tämä johtunee siitä, että Lutherin käytännöt käsitteet ovat jonkin verran tulkinnanvaraisia, ja osin myös siitä, että Luther työsti yhteiskuntafilosofiaansa hyvin pitkään, käytännössä läpi koko kirjallisen uransa.

¹⁴ Kehollisin vertauskuvien ilmaistuna:

[M]aallinen hallitus on tullut kristillisen ruumiin jäseneksi ja, vaikka sen toiminta onkin ruumiillista, siitä huolimatta kuuluu hengelliseen säätyyn. Sen tähden sen tulee vapaasti ja esteettä saada harjoittaa työtänsä koko ruumiin kaikissa jäsenissä, rangaista ja pakottaa, milloin rikos sitä ansaitsee tai hätä vaatii, uhatkoot ja manatkoot sitten paavi, piispat ja papit sitä niin paljon kuin haluavat. (Luther 1959a, 325–326)

¹⁵ ”Olkaa alamaiset kaikelle inhimilliselle järjestykselle Herran tähden, niin hyvin kuninkaalle, joka on ylin, kuin käskynhaltijoille, jotka hän on lähettänyt pahaa tekeville rangaistukseksi, mutta hyvää tekeville kiitokseksi” (1Piet. 2:13–17; ks. myös Room. 13:1–4).

LÄHTEET

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revisioitu painos. Lontoo: Verso.
- Atkinson, James. 1982. *Martin Luther and the Birth of Protestantism*. Lontoo: Marshall Morgan & Scott.
- Augustinus. 2003. *Jumalan valtio*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Bauckham, Richard. 1989. *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*. Lontoo: Third Way Books.
- Berger, Peter L. 1973. *The Social Reality of Religion*. Lontoo: Allen Lane.
- Bernard. 1908. *On Consideration*. Oxford: Clarendon Press.
- Blumenberg, Hans. 1983. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: The MIT Press.
- Burke, Edmund. 1803. *The Works of the Right Honourable Edmund Burke I*, uusittu painos. Lontoo: F. and C. Rivington.
- Burke, Edmund. 1869. *The Works of the Right Honourable Edmund Burke IV*, kolmas painos. Boston: Little, Brown, and Company.
- Cargill Thompson, W. D. J. 1984. *The Political Thought of Martin Luther*. Sussex: The Harvester Press.
- Cavanaugh, William T. ja Scott, Peter. 2004. Introduction. Teoksessa Cavanaugh, William T. ja Scott, Peter (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Coker, F. W. 1938. *Readings in Political Philosophy*. New York: The Macmillan Company.
- Figgis, John Neville. 1907. *From Gerson to Grotius 1414–1625*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Figgis, John Neville. 1921. *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'*. Lontoo: Longmans, Green, and Co.
- Gierke, Otto. 1913. *Political Theories of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gross, Leo. 1948. The Peace of Westphalia, 1648–1948. *The American Journal of International Law* 42:1, 20–41.
- Huntington, Samuel. 2003. *Kulttuurien kamppailu ja uusi maailmanjärjestys*. Helsinki: Terra Cognita.
- Juva, Mikko. 1945. *Augustinuksen valtiokäsitys ja sen perusteet teoksessa De civitate Dei*. Turku: Kustannusosakeyhtiö Aura.
- Kantorowicz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Kelsen, Hans. 1968. *Puhdas oikeusoppi*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Lehti, Marko. 2003. Geopoliittisen mielikuvituksen tutkimus: tilan ja ajan hallinnan politiikka. Teoksessa Harle, Vilho ja Moisio, Sami (eds.) *Muuttuva geopolitiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lempiäinen, Pentti. 2002. *Kuvien kieli: Vertauskuvat uskossa ja elämässä*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Litt, Edgar (ed.). 1966. *The Political Imagination*. Glenview: Scott, Foresman and Company.
- Luther, Martti. 1959a. *Valitut teokset II*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Luther, Martti. 1959b. *Valitut teokset III*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Osiander, Andreas. 2001. *Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth*. *International Organization* 55:2, 251–287.
- Philpott, Daniel. 2001. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Pinomaa, Lennart. 1972. *Voittava usko: Lutherin aatemaailman peruspiirteet*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Rothbard, Murray N. 1958. A Note on Burke's Vindication of Natural Society. *Journal of the History of Ideas* 19:1, 114–118.

¹⁶ ”Kunnioita isääsi ja äitiäsi, että kauan eläisit siinä maassa, jonka Herra, sinun Jumalasi sinulle antaa” (2Moos. 20:12).

¹⁷ Sana *regio* ei tarkoita aluetta tai terrioriota, vaan juontuu sanasta *regnum*, jolla tarkoitetaan valtakuntaa. Tästä huomiosta suuri kiitos vertaisarvioijalleni.

¹⁸ Andreas Osianderin (2001) mukaan kansainvälisten suhteiden tutkimuksessa vallalla oleva käsitys Westfalenista on myytti, jota erityisesti tieteenalan realistit ovat käyttäneet valtiosuvereniteetin sakralisoimiseksi. Osianderin mukaan vanhaa hallitustapaa ei noin vain lakkautettu Westfalenissa, vaan muutos feodaalisen Euroopan poliittisesta monimuotoisuudesta valtiojärjestelmän Eurooppaan tapahtui asteittain ja eritahtisesti. Osianderin mukaan vuotta 1648 tärkeämpi merkkipaalu tässä prosessissa oli vuoden 1789 Ranskan suuri vallankumous. Daniel Philpott (2001, 98–99) taas väittää, että läntiseen Eurooppaan olisi vakiintunut modernin kaltainen valtiojärjestys ilman uskonpuhdistustakin, mutta tällöin prosessi olisi voinut kestää pidemmän ajan.

- Schaff, David S. 1957. *History of the Christian Church VI*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Schmitt, Carl. 1997. *Poliittinen teologia*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Sorel, Georges. 1915. *Reflections on Violence*. Lontoo: George Allen & Unwin Ltd.
- Steinmetz, David C. 2002. *Luther in Context*, toinen painos. Grand Rapids: Baker Academic.
- Troeltsch, Ernst. 1958. *Protestantism and Progress: a Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Voegelin, Eric. 1952. *The New Science of Politics, An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Waring, Luther Hess. 1910. *The Political Theories of Martin Luther*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Weber, Max. 1980. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Whitford, David M. 2003. *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yoder, John Howard. 1994. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.