UNIVERSITY OF HELSINKI

https://helda.helsinki.fi

Vanhatestamentillinen Suomi : Suomalaisen poliittisen teologian pitkä linja 1500-luvulta nykypäivään

Huttunen, Niko

Peltomäki , Isto; Salminen, Veli-Matti

2023

http://hdl.handle.net/10138/564696

Huttunen, N 2023, Vanhatestamentillinen Suomi : Suomalaisen poliittisen teologian pitkä linja 1500-luvulta nykypäivään. julkaisussa I Peltomäki & V-M Salminen (toim), Kirkko yhteiskunnassa : Suhteet ja rajapinnat. Uskonnonvapauslaki 100 vuotta. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja , Nro 143, Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja, Nro 303, Kirkon tutkimus ja koulutus, Helsinki, Sivut 194-222.

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository. https://helda.helsinki.fi
This is an electronic reprint of the original article.
This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.
Please cite the original version.

7 Vanhatestamentillinen Suomi: suomalaisen poliittisen teologian pitkä linja 1500-luvulta nykypäivään

Niko Huttunen

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

7.1 Johdanto

”Kaikki modernin valtio-opin merkittävät käsitteet ovat sekularisoituneita teologisia käsitteitä.”[1] Näin toteaa saksalainen oikeuden ja politiikan teoreetikko Carl Schmitt klassisessa teoksessaan *Poliittinen teologia* (*Politische Theologie* 1922). Samalla Schmitt teki tunnetuksi poliittisen teologian käsitteen, jolla hän tarkoitti aikansa valtio-opin teologista taustaa. Schmitt totesi, että harva hänen oman aikansa teoreetikoista tunnusti olevansa riippuvainen teologisista käsityksistä. Teologiasta oli pikemminkin tullut

1 Schmitt 1997, 82.

haukkumasana, jolla valtio-oppineet säännönmukaisesti moittivat toisiaan. Schmitt kiinnitti tähän huomiota.

> *Mutta jotta syytös olisi muutakin kuin tyhjää haukkumista, olisi syytä esittää vähintään kysymys siitä, mistä taipumus sellaisiin teologisiin ja metafyysisiin hairahduksiin oikeastaan johtuu. Täytyisi tutkia, voidaanko sitä selittää historiallisesti, vaikkapa jälkivaikutuksena monarkistisesta valtio-opista, joka samasti teistisen Jumalan kuninkaaseen, vai onko siihen mahdollisesti jotain systemaattisia tai metodisesti välttämättömiä syitä.*[2]

Schmittin vastaus ei ensi sijassa ole historiallinen. Hänen mukaansa valtio-opin takana on kokonainen teologinen järjestelmä: ”Metafyysisellä kuvalla, jonka määrätty aikakausi maailmasta muodostaa, on sama rakenne kuin sillä, mikä on aikakauden itsestään selvä poliittisen organisaation muoto.”[3] Schmittin ajatus poliittisesta teologiasta on poliittiselta ja teologiselta sisällöltään tietyssä mielessä tyhjä: se ei määrittele sen enempää teologian kuin politiikankaan sisältöä, vaan esittää väitteen näiden kahden keskinäisestä kytköksestä. Tämän artikkelin tarkoitus on selvittää, millainen teologinen tausta leimaa suomalaista yhteiskuntaa ja onko siinä havaittavissa yhtenäistä pitkää linjaa. Kuten Schmitt toteaa, vastausta voidaan etsiä myös historian kautta, joidenkin teologisten näkemysten jälkivaikutuksesta.

Tässä artikkelissa lähestyn suomalaista poliittista teologiaa nimenomaan historiallisesta näkökulmasta: aikanaan teologisesti muotoiltu yhteiskuntanäkemys on eri vaiheiden kautta muuttunut muotoon, jossa ei ole julkilausuttuja uskonnollisia perusteluita. Suomalainen poliittinen teologia on kaivettava esiin sekulaarin pinnan alta. Esitän, että Vanhan testamentin niin sanottu deuteronomistinen teologia on ehdollistanut poliittista kulttuuria voimakkaasti 1500-luvulta alkaen.

Esittelen ensin, mitä deuteronomistinen teologia on. Sen jälkeen kerron sen poliittisesta rantautumisesta Ruotsiin 1500-luvulla. Käyn läpi deuteronomistisen teologian maassamme saamia poliittisia muotoja aina nykyaikaan asti. Metodisesti näkökulma on historiantutkimuksellinen: hahmotan

2 Schmitt 1997, 85.

3 Schmitt 1997, 92. Schmittin poliittisen teologian käsitteestä, ks. esim. Hollerich 2004 ja Geréby 2021.

suomalaisen poliittisen teologian linjaa eri aikojen lähteiden kautta. Eksegeettisesti tarkastellen kyse on Raamatun reseptio- ja vaikutushistoriasta: Raamatun yhden keskeisen teologisen ajattelumallin heijastumisesta ja omaksumisesta myöhemmissä lähteissä.[4]

Artikkelistani ilmenee, ettei deuteronomistisen teologian vaikutus rajoitu vain suomalaiseen poliittiseen teologiaan. Vastaavia ajattelumalleja on esiintynyt muuallakin, ennen kaikkea Ruotsissa, jolla on Suomen kanssa pitkä yhteinen historia. Keskityn kuitenkin Suomea koskevaan aineistoon pohtimatta sitä, missä suhteessa suomalainen poliittinen teologia on samanlaista tai erilaista kuin muissa maissa. Artikkeli on hahmotelma siitä, mitä tulisi tutkia perusteellisemmin.

7.2 Mitä on deuteronomistinen teologia?

Toisen maailmansodan jälkeen tutkimuksessa on vakiintunut Martin Nothin vuonna 1943 esittämä teoria, jonka mukaan Deuteronomium eli 5. Mooseksen kirja, Joosuan ja Tuomarien kirjat sekä 1.–2. Samuelin ja 1.–2. Kuningasten kirjat muodostivat alun perin yhtenäisen teoksen. Noth nimesi sen deuteronomistiseksi historiateokseksi.[5] Teoksen ensimmäinen versio on mahdollisesti laadittu jo 600-luvulla eKr., mutta se koki muutoksia ainakin 400-luvulle eKr. asti.[6] Teos kertoo juutalaisten[7] historian Egyptin orjuudesta vapautumisen jälkeen aina Jerusalemin hävitykseen 587 eKr. saakka. Deuteronomistinen teologia on historiateosta jäsentävä teologinen ohjelma. Tätä teologiaa voi yleisesti[8] luonnehtia Jumalan siunauksen ja rangaistuksen teologiaksi. Jumala on ensin valinnut kansan omakseen ja antanut sille lakinsa, jonka noudattaminen on kansan vastaus Jumalan valintaan.

4 Vaikutus- ja reseptiohistoriallisesta metodista, ks. esim. Huttunen 2010, 15–31.

5 Tutkimushistoriasta, ks. Römer 2005, 13–43.

6 Deuteronomistisen historiateoksen syntyvaiheista, ks. Römer 2005, 45–183.

7 Yleensä tutkimuksessa ajatellaan, että juutalaisuus syntyi vasta Jerusalemin tuhon jälkeen (ks. esim. Nissinen 2010). Raamattu kuitenkin esittää saman kansallis-uskonnollisen ryhmän olleen olemassa jo aiemmin ja tämä muodostaa tulkintahistorian yleisen lähtökohdan.

8 Eri aikakausilla kirjoitetussa deuteronomistisessa historiateoksessa on jossain määrin eri suuntiin vieviä painotuksia.

Viides Mooseksen kirja on suurimmaksi osaksi Mooseksen suulla esitettyä yksinpuhelua, jossa Egyptistä paenneelle kansalle kerrotaan Jumalan laki. Tätä tulee noudattaa, koska ”silloin menestytte ja saatte elää kauan siinä maassa, jonka otatte omaksenne” (5. Moos. 5:33). Vastaavasti Jumalan ja hänen lakinsa hylkääminen herättää Jumalan vihan,[9] mutta Jumala voi myös armahtaa katuvaa kansaa (5. Moos. 30:1–10; 1. Kun. 8:31–39). Deuteronomistisessa historiateoksessa menneisyys kuvataan edellä esitetyn teologisen ohjelman valossa. Kansan menestys ja tappio ovat riippuvaisia uskollisuudesta Jumalaa kohtaan. Joosuan kirja kertoo Kanaanin maan valtauksesta ja sinne muuttamisesta. Tuomarien kirja, 1.–2. Samuelin kirja ja 1.–2. Kuningasten kirja kertovat maan historian aina Jerusalemin hävitykseen vuonna 587 eKr.

Jerusalemin hävitys ja sitä seurannut väestön pakkosiirto Babyloniaan on deuteronomistisen historiateoksen keskeinen trauma, jota historiateos selittää: yhä uudestaan ja uudestaan teos painottaa, miten Jumalan käskyjen noudattaminen toi kansalle menestyksen, mutta niiden rikkominen johti menetyksiin – ellei Jumala pitkämielisesti sietänyt uppiniskaista kansaansa. Jerusalemin hävitys oli viimeisin ja perustavin katastrofi, johon Jumalan käskyjen hylkääminen johti: ”Että Jerusalemille ja Juudalle kävi niin kuin kävi, oli Herran tahto. Vihassaan hän viimein heitti ne pois kasvojensa edestä.” (2. Kun. 24:20).[10] Ajatukset Jumalan vihasta tai rangaistuksesta lienevät yleisinhimillisiä, mutta deuteronomistisen historiateoksen erityisyys on siinä, miten koko todellisuus ymmärretään johdonmukaisesti tämän ajattelumallin kautta. Tämän artikkelin kannalta muita deuteronomistisen teologian olennaisia piirteitä ovat kollektivistinen Jumalan kansan korostaminen, kansan opetus sekä kuninkaan keskeinen merkitys.

Deuteronomistinen historia luo kansallista identiteettiä, jossa juutalaiset ovat Jumalan valittu kansa (5. Moos. 7:6; 14:2) ja Jumalan kansa (1. Sam. 12:22; 1. Kun. 8:16; 16:2). Jossain mielessä voi puhua jopa nationalismista.[11] Temppelikultti oletetaan, mutta teos osoittaa sitä kohtaan varsin rajattua mielenkiintoa. Pikemmin kiinnostuksen kohteena on vääränlainen kultti, siis lähinnä väärät kulttipaikat ja väärien jumalien palvonta, mikä sopii

9 Lain sisällön keskeisistä painotuksista, ks. esim. Latvus 1993, 134–139.

10 Traumasta ja sitä selittävästä historianteologiasta, ks. esim. Janzen 2012.

11 Brett 2010.

teoksen synti-rangaistus-teemaan. Kirjoittajahan haluaa selittää, että Jerusalem tuhottiin rangaistuksena synnistä. Tämä sopii myös siihen, että Jerusalemin temppeli tuhottiin kaupungin mukana eikä temppeli toiminut vuosikymmeniin.[12]

Oleellista on pysyä liitossa, jonka ehdot Mooseksen saama laki sanelee. Tämä synnyttää tarpeen opettaa kansaa, jotta se pystyy noudattamaan lakia. Viidennessä Mooseksen kirjassa Mooses opettaa Jumalan käskyt ja säädökset sekä kehottaa opettamaan ne eteenpäin lapsille ja lastenlapsille (5. Moos. 4:1–14). Mooseksen lakiin viittaava heprean sana *Toora* tarkoittaakin oikeastaan opetusta. Tämä synnytti juutalaisuuteen koulutuskulttuurin, jonka vaikutus näkyy jo varhain esimerkiksi Sirakin kirjassa.[13] Myös kuninkaan tulee opiskella lakia voidakseen noudattaa sitä (5. Moos. 17:18–20).

Deuteronomistisessa historiateoksessa kuninkailla on oleellinen, joskin ristiriitainen rooli. Yhtäältä kuningasinstituutiota maalataan varsin synkin sävyin (1. Sam. 8). Toisaalta Daavidin suvun kuninkuuden julistetaan kestävän ikuisesti (esim. 2. Sam. 7:12–16; 2. Kun. 8:19) – mikä myöhemmässä kristillisessä ajattelussa sovellettiin Jeesukseen (esim. Matt. 1:1; Luuk. 1:32). Hallitsijoita arvotetaan toistuvasti sen mukaan toimivatko he ”Herran silmissä” oikein vai väärin. Heillä on keskeinen vastuu synnistä ja sen välttämisestä, joten he vaikuttivat myös keskeisesti siihen, lankesiko kansan ylle siunaus vai rangaistus. Yleensä arvio on kielteinen.[14]

Deuteronomistisen koulukunnan teologit kirjoittivat ja toimittivat laajoja osia Vanhaa testamenttia. Heidän kädenjälkensä näkyy myös neljässä ensimmäisessä Mooseksen kirjassa, ja samantapaista ajattelumaailmaa löytyy profeettakirjoissa, erityisesti Jeremian kirjassa.[15] Oma lukunsa on deuteronomistisen teologian huomattava jälkivaikutus aina kristilliselle ajalle asti. Professori Timo Veijolan mukaan siitä tuli ”perusteologiaa, joka oli lähes kaikkialla läsnä. Tämä näkyy muun muassa siinä, että Mooseksen kirjoista

12 Noth 1943, 145–149 [103–107]. Teoksessa on kaksi erilaista sivunumerointia.

13 Veijola 2000, 211–212; Veijola 2009, 385–386.

14 Kuninkuudesta deuteronomistisessa historiateoksessa, ks. esimerkiksi Noth 1943, 103–297 [61–87]; Janzen 2013.

15 Deuteronomistisesta redaktiosta 1.–4. Mooseksen kirjassa, ks. esim. Ausloos 2015. Profeettakirjoista, esim. Römer 2000; Joo 2006.

nimenomaan 5. Mooseksen kirja on ylivoimaisesti parhaiten edustettuna sekä Qumranissa että Uudessa testamentissa".[16]

Raamatun teologiset kehityslinjat deuteronomistisen koulukunnan jälkeen auttavat näkemään eräitä ongelmia, joita deuteronomistiseen teologiaan sisältyy ja joihin myös myöhemmät deuteronomistisen teologian sovellukset joutuivat ottamaan kantaa. Deuteronomistisen teologian kollektivistista synti-rangaistus-teologiaa ryhdyttiin myöhemmin soveltamaan myös yksilöihin niin sanotussa kronistisessa teologiassa ja osassa niin sanottua viisausteologiaa.[17] Toisaalta viisausteologinen Jobin kirja osoittaa, miten hurskaan ei aina käykään hyvin. Näin juutalais-kristillistä perinnettä alkoi leimata myös teodikea-ongelma, jota ei teoreettisella tasolla ole pystytty koskaan ratkaisemaan: miksi on pahaa, jos Jumala on hyvä ja kaikkivaltias?[18]

Käytännöllinen vastaus kärsimyksen ongelmaan löytyi apokalyptiikasta, joka Uuden testamentin aikaan tullessa oli levinnyt varsin laajalle. Sen mukaan hurskaat joutuvat kärsimään tässä maailmassa, mutta "jos kestätte loppuun asti, pelastutte" (Mark. 13:13, suom. Uusi testamentti 2020). Lopussa nimittäin koittaa vallankumouksellinen viimeinen tuomio, jolloin "Jumala maksaa jokaiselle tämän tekojen mukaan" (Room. 2:6, suom. Uusi testamentti 2020). Uskovat saattoivat lohduttautua tulevalla pelastuksella, vaikka oikeus ei maailmassa toteutunutkaan.[19]

Deuteronomistisen teologian käsitys Jumalasta, joka palkitsee ja rankaisee kansoja jo tässä maailmassa, ei ongelmitta sovi yhteen apokalyptiikan kanssa, joka tunnustaa maailmanhistoriassa tapahtuvan epäoikeudenmukaisuuden. Käytännössä ongelmaa ei useinkaan koeta ja näitä kahta raamattupohjaista ajattelutapaa saatetaan pitää toisiaan täydentävinä. Kuten myöhemmin artikkelissa nähdään, apokalyptiikka voi toimia deuteronomistisen teologian varajärjestelmänä sellaisiin oikeudenmukaisuutta koskeviin ongelmiin, joita tämänpuoleiseen rajautuva deuteronomistinen teologia ei kykene ratkaisemaan.

16 Veijola 2009, 404. Samoin Kuula & Nissinen & Riekkinen 2003, 47.
17 Latvus 1993, 165–166, 183; Veijola 2009, 354–355.
18 Jobin kirjan teodikea-ongelmasta, ks. Illman 2003.
19 Apokalyptiikasta, ks. esim. Räisänen 2011, 59–90.

Uusi testamentti voi paikoin sujuvasti soveltaa tämänpuoleisuuteen keskittyvää deuteronomistista teologiaa: Jeesuksen hylkäävä Jerusalem saa kimppuunsa vihollisen, joka tuhoaa kaupungin (esim. Matt. 22:7; 27:25; Luuk. 19:41–44). Tässä vuoden 587 eKr. tuhoa selittävää deuteronomistista ajatusmallia sovelletaan siihen, miten roomalaiset tuhosivat kaupungin ja sen temppelin vuonna 70 jKr.[20] Kristillinen traditio on pitänyt sovellusta esillä.[21] Esimerkiksi jälkivaikutukseltaan merkittävässä Eusebioksen *Kirkkohistoriassa* Jerusalemin tuho on ”juutalaisten Kristusta kohtaan suorittaman rikollisen ja jumalattoman teon palkka”. Eusebios viittaa muun muassa Luukkaan edellä mainittuihin sanoihin.[22]

Deuteronomistinen teologia ja deuteronomistinen historiateos ovat käsitteinä 1900-luvun tuotteita. Ne kuvaavat teologista ajattelumallia, jonka aiemmatkin Raamatun käyttäjät ovat tunnistaneet siitä huolimatta, etteivät he osanneet määritellä sitä täsmällisesti. Modernin eksegetiikan synnyttämän käsitteen käyttö auttaa täsmentämään, mistä Raamatun ajattelumallista lähteissä on kyse. Artikkelin lopussa argumentoin, että deuteronomistinen teologia synnyttää erilaista poliittista teologiaa kuin Raamatun toinen keskeinen ajattelumalli apokalyptiikka. Siksi moderneilla käsitteillä on analyyttista arvoa vanhemman aineiston analysoinnissa. Kun jäljempänä puhun deuteronomistisen teologian vaikutuksesta, tarkoitan sellaista Raamatusta nousevaa ajattelumallia, joka analyyttisessa mielessä voidaan tunnistaa deuteronomistiseksi, vaikka lähteiden kirjoittajat eivät osanneetkaan käyttää samaa modernin eksegetiikan käsitettä.

7.3 Deuteronomistinen teologia vakiintuu poliittisen kulttuurin pohjalle

Reformaation myötä katolisen kirkon ote kirposi monella taholla. Samaan aikaan valtioiden vahvistuvat keskusvallat etsivät itselleen uskonnollista legitimaatiota. Se löytyi pyhien kirjoitusten kuvaamasta muinaisesta Israelista (tai Juudasta). Deuteronomistisesta teologiasta tuli valtioita kiinteyttävä

20 Luz 1997, 242; Luz 2002, 281; Bovon 2009, 42.
21 Boxall 2019, 323; Luz 2002, 286.
22 Kirkkohistoria 3.6.28; 3.7.4; suom. Ivar A. Heikel.

poliittinen teologia. Kuten Israelin kohtalo oli riippunut sen uskollisuudesta Jumalalle, niin myös eurooppalaiset valtiot alkoivat nähdä oman kohtalonsa riippuvaiseksi oikeasta uskosta ja elämänmuodosta. Satu Lidman toteaa osuvasti:

> *Samat käsitteet ja, tavoitteet ja toimintamallit levisivät yhtä hyvin Englantiin, Espanjaan kuin Ruotsiin tai Puolaan sekä saksankielisille alueille. Tämä siitäkin huolimatta, että esivalta korosti jatkuvasti oman tunnustuskunnan erityisyyttä, ja muutostarve pyrittiin sisällyttämään tätä tukevaan kielenkäyttöön.*[23]

Luterilaisen reformaation kokenut Ruotsi – ja sen mukana Suomi – ei siis ollut poikkeus. Uusi poliittinen teologia näkyy muun muassa Olaus Petrin tuomarinohjeissa, jotka yhä liitetään Suomen lain alkuun. Ohjeiden mukaan tuomarin tulee tuomita oikein eikä etsiä omaa taloudellista etuaan. Siitä nimittäin seuraa Jumalan rangaistus:

> *Ja niin Jumala nostaa sodan ja vainon ja muita koettelemuksia ja sekä oikeudenmukaisesti että epäoikeudenmukaisesti kootut varat menevät hukkaan. Ja se on oikein. Jos me harjoitamme väkivaltaa toista kohtaan ja siten hankimme varoja, tulevat ne jotka harjoittavat väkivaltaa meitä kohtaan, niin että se väkivallassa menetetään, joka on väkivallalla hankittu.*[24]

Katkelmassa näkyy selvästi, miten huolena on väärästä oikeudenhoidosta koituva Jumalan rangaistus. Ajatus on deuteronomistisen teologian mukainen sen lisäksi, että ohjeiden taustalla on paljon muutakin vanhatestamentillista ainesta.[25] Deuteronomistisesta teologiasta ammentanut valtio ryhtyi – ainakin ideaalitapauksessa – voimakkaasti ohjaamaan paitsi virkamiehiään myös alamaisiaan niin, ettei Jumalan viha osuisi kansakunnan päälle. Rukouspäiväjulistukset ja rukouskirjat levittivät tätä näkemystä

23 Lidman 2017, 66.
24 Tuomarinohjeet 4, suom. Matti Norri.
25 Blomstedt 1987, 18.

1600-luvulta alkaen.[26] Vuonna 1608 laajoja osia Mooseksen laista liitettiin Ruotsin rikoslakiin.[27]

Ruotsia verrattiin Israeliin ja maan asukkaat olivat ”Swean lapsia”, mikä oli muunnos hyvin tavallisesta vanhatestamentillisesta ilmauksesta ”Israelin lapset” (esim. 5. Moos. 5:44).[28] Tällä ei kuitenkaan tarkoitettu, että Ruotsi olisi erityinen valittu kansa, vaan korostettiin valtion hengellistä luonnetta ja uskonnon luomaa ykseyttä.[29] Deuteronomistiseen tapaan tämä suuntasi huomion ennen kaikkea syntiin. Jeesuksen torjuneen Jerusalemin kohtaloon vuonna 70 jKr. viitaten eräs hartauskirja valitti: ”Voi sinua, sinä syntinen Jerusalem, sinä Ruotsi! Sinä olet suurten vääryyksien kansa, huonoa siementä, ja sinun syntisi ulottuvat taivaaseen asti.” Lukijoita kehotetaan huokauksin ja kyynelin välittömästi parannukseen, jos he haluavat säilyttää Jumalan siunauksen maan yllä.[30]

Luterilaisuudessa on kaksi painotusta, joiden välityksellä eräät deuteronomistisen teologian piirteet vahvistuivat enemmän kuin muualla Euroopassa: ihmisen syntisyys ja kuuliaisuus esivallalle. Ihmisen syntisyys kärjistetään äärimmilleen, jotta armo olisi pelastuksen ainoa mahdollisuus.[31] Tällä on kuitenkin yhteiskunnallinen sivuvaikutus. Koska synti vaarantaa myös ajallisen elämän, tarvitaan valtiota rajoittamaan synnin tuhovoimaa. Deuteronomistisen teologian avainteemahan on juuri syntisyys, jota monien kuninkaiden ajateltiin vastoin velvollisuuksiaan suorastaan edistäneen ja siten herättäneen Jumalan vihan. Esivallan rooli on siis keskeinen niin deuteronomistisessa historiassa kuin luterilaisuudessa.

Isossa Katekismuksessa Martin Luther toteaa neljännen käskyn selityksessä, että hallitsijat ovat velvollisia tottelemaan Jumalaa. Vastaavasti alamaisten on toteltava esivaltaa, sillä ”Jumala antaa ja säilyttää meille ravinnon, kodin ja konnun, suojan ja turvallisuuden hallitsijoiden välityksellä.”[32] Lisäksi hallitsijoiden täytyy kasvattaa alamaisia ”ylistämään ja kunnioittamaan

26 Östlund 2007, 53–54.

27 Takala 1993; Laitinen 2017, 327–329.

28 Ihalainen 2005, 81. Sananmukaisesti ”Israelin pojat” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). Uudemmissa käännöksissä puhutaan näissä kohdissa usein vain israelilaisista.

29 Östlund 2007, 106–107.

30 Ekedahl 1999, 139–140.

31 Ks. esim. Augsburgin tunnustuksen puolustus II ja IV.

32 Raunio 2007, 127, 226–227.

Jumalaa", joten esivallalla on vastuu uskonnollisesta kasvatuksestakin. Koulutus katekismuskuulusteluineen oli luonteva sovellus deuteronomistisen teologian vaatimuksista opettaa kansa tuntemaan Jumalan käskyt. Tällä on ollut Suomessa koulutuksellinen perintönsä.[33] Valtiouskollisuuden kulttuurinen avainteksti on Roomalaiskirjeen luku 13, jonka esivaltaopetusta on vuosisatojen ajan tarjottu suomalaisille katekismuksissa. Esivallan kunnioitus on ilmeisen keskeinen osa suomalaista poliittista teologiaa, ja se on kestänyt yhteiskunnallisista muutoksista huolimatta.[34]

Hallitsija on siis Lutherin mukaan viime kädessä velvollinen huolehtimaan sekä ajallisen että iankaikkisen hyvinvoinnin toteutumisesta Jumalan tahtoa totellen. Tämä oli Ruotsissa ilmeisintä 1600- ja 1700-luvun taitteessa. Kuningasta alettiin pitää Jumalan sijaisena maan päällä. Jonkinlaista yksinvaltiuden huippua edusti Kaarle XII:n nousu valtaistuimelle, jolloin kuningas itse asetti kruunun päähänsä. Hän katsoi saaneensa kruunun suoraan Jumalalta eikä keneltäkään ihmiseltä. Tilaisuutta ei kutsuttukaan kruunajaisiksi vaan vanhatestamentillisesti voiteluseremoniaksi (vrt. esim. 1. Sam. 10:1).[35]

Suuren Pohjan sodan (1700–1721) jälkeen hallitsijan valtaoikeudet kapenivat huomattavasti, mutta poliittisen teologian retoriikka säilyi entisellään. Hallitsijan valtaoikeuksien uusi kasvu 1700-luvun lopulla johti raamatullisen kielen vahvistumiseen. Kustaa III:n kuvattiin vapauttaneen kansan tuhosta, jonka kansan synnit lähes olivat saaneet aikaan. Kuninkaan kautta Jumala osoittaa armon syntiselle kansalle.[36] Teema itsessään ei ollut uusi.

Simon Isogaeuksen helmikuussa 1701 Tukholmassa pitämä saarna tuo esiin deuteronomistisessa teologiassa keskeisiä piirteitä. Saarnan aiheena oli edellisen vuoden lopussa venäläisistä Narvassa saavutettu voitto. Isogaeuksen mukaan vihollisen hyökkäys maahan oli Jumalan lähettämä rangaistus kansan synneistä. Hurskas kuningas lähti kuitenkin Jumalaan turvaten vihollista vastaan samalla, kun kansa katui. Voitto Narvassa osoitti Jumalan armollisuuden, mikä puolestaan toimi varoituksena pidättäytyä

33 Niemi & Sinnemäki 2019.

34 Huttunen 2019. Roomalaiskatolinen Schmitt (1997, 105) ivaili luterilaista, "joka taipuu jokaisen esivallan alle".

35 Laasonen 1991, 204–207; Ekedahl 1999, 109–118; Östlund 2007, 70–71.

36 Ihalainen 2005, 84; Nordberg 2007, 19–20, 36.

jatkossa synnistä.[37] Koko synnin, rangaistuksen ja armon dynamiikka on tässä ajattelussa tämänpuoleista kuten deuteronomistisessa teologiassa. Kristilliseen uskoon kuului kuitenkin apokalyptinen ulottuvuus, joka joskus nosti odotuksia maailmanhistorian päättymisestä ja Kristuksen paluusta.[38]

Pääosin apokalyptiikka kanavoi yksilön huolia, joihin tämänpuoleisuuteen jäävä deuteronomistinen teologia ei kyennyt vastaamaan. Apokalyptiikan yksilöä koskeva tehtävä näkyi selkeästi esimerkiksi Ruotsin armeijassa. Deuteronomistinen teologia selitti voitokkaat taistelut Jumalan siunauksena, mutta omien sotilaiden kaatumista oli vaikea tulkita siunaukseksi. Sotilaan kuolemaa ei myöskään voitu pitää Jumalan rangaistuksena tämän synneistä, sillä kuolema saattoi kohdata hurskaimmankin. Siksi kuolemassa oli kyse Jumalan salatusta tahdosta. Sotilaita opetettiin: ”Mikään ammus ei kohtaa ihmistä, ellei Jumala tahdo, kulkeepa hän suorana tai kyyryssä.” Kuollessaan sotilaat saavuttivat tuonpuoleisen pelastuksen, kunhan olivat eläneet uskossa. Näin apokalyptiikka tarjosi yksilötasolla ratkaisun ongelmaan, johon kollektiivisuuteen ja tämänpuoleisuuteen rajautuva deuteronomistinen teologia ei kyennyt vastaamaan.[39]

7.4 Kohti Hegelin värittämää poliittista teologiaa

Vuonna 1734 Mooseksen laki lakkasi olemasta rikoslain osa. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut deuteronomistisen teologian vaikutuksen loppua. Vuoden 1734 laki ilmaisi esipuheessaan selvästi, että kaikkien säädösten tuli perustua Jumalan lakiin, vaikka yksityiskohtaisten säädösten laatimisen Jumala on jättänyt inhimillisen järjen tehtäväksi. Laki takaa sen, että Jumalan armo ja laupeus vahvistuu valtakunnassa. Logiikka on edelleen

37 Ullberg (2007) on analysoinut saarnan ja kuvaus perustuu tähän analyysiin.

38 Östlund 2007, 56–60.

39 Englund 1988, 16–17; Gudmundsson 2014, 214–216. Tämä näkyy esimerkiksi Stefan Löfvingin päiväkirjassa, joka kuvaa hänen toimintaansa isonvihan aikana (Huttunen 2022, 69).

sama kuin deuteronomistisessa teologiassa. Pikkuvihan alla papisto varoitti saarnoissa synnin kostautuvan nälänhätänä ja sotana.[40]

Anders Chydeniuksen koottuihin teoksiin sisältyy puhe, jonka hän piti kolmen murhaajan mestauksen jälkeen Kruunupyyssä 12. huhtikuuta 1786. Värikylläisessä puheessaan hän kuvaa mestattujen rikosta ja elämänkulkua sekä varoittaa kuulijoita astumasta tuomittujen tielle. Puhe julkaistiin myöhemmin ruotsiksi ja suomeksi, jotta mestauksen pelotevaikutus leviäisi mahdollisimman laajalle. Chydeniuksen puheen avaus on voimakkaan raamatullinen:

> *Näin on nyt noiden kolmen murhaajan veri virrannut. Se höyryää yhä vaientaakseen sen kostonhuudon, jonka murhattujen veri on vaatinut kajahtamaan taivaasta. Maa nielaisee tuon veren pyyhkiäkseen pois sen kirouksen, jolla viaton veri on sitä tahrannut. 1. Moos. 4:10–11, 4. Moos. 35:33.*[41]

Chydeniuksen ajattelua ohjaa verivelkaoppi, jonka mukaan ihmisen surma vaatii rankaisuaan. Kumpikaan raamattuviitteistä ei tule deuteronomistisesta historiateoksesta, mutta ajatus verivelasta tunnetaan myös siellä (5. Moos. 19:11–13) ja annetaan ohje myös siitä, miten selvittämättömän surman aiheuttamasta verivelasta vapaudutaan (5. Moos. 21:1–9). Chydeniuksen ajattelussa yhteiskunnan on rangaistava rikos, jotta Jumala ei kiroa yhteiskuntaa. Tämä on täysin deuteronomistisen teologian mukaista ajattelua. Aikojen muutosta kuvaa kuitenkin se, että Chydenius ei puheessaan enää myöhemmin puhu Jumalan rangaistuksesta koko yhteiskunnalle. Hän varoittaa vain rikosten ajallisista ja iankaikkisista seurauksista yksilölle itselleen. Puhe koko maan joutumisesta kirouksen alle vaikuttaa traditionaaliselta jäänteeltä.

Deuteronomistinen teologia ei kuitenkaan ollut katoamassa 1700-luvun lopulla. Synnin ja rangaistuksen varaan rakentuvaa yhteiskunta-ajattelua alettiin vain hahmottaa uudella tavalla ja 1800-luvun alussa tähän alkoi Suomessakin vaikuttaa saksalaisen Georg Wilhelm Friedrich Hegelin filosofia. Luterilainen Hegel ei katsonut luopuneensa uskonnosta, vaan antaneensa

40 Laine 1996, 125–126. Vrt. Laine 1996, 145–146. Laine puhuu ”deuteronomistisista korostuksista”.

41 Puhe mestauspaikalla (uusi suomennos) 1§; suom. Heikki Eskelinen.

uskonnollisille vakaumuksille rationaalisen muodon. Hänen historianfilosofiansa sisälsi ajatuksia, jotka voi nähdä jatkumona deuteronomistiselle teologialle.

Suomalaiseenkin kulttuuriin vaikutti 1800-luvulla voimakkaasti Hegelin historianfilosofia. *Oikeusfilosofian pääpiirteet* -teoksessaan (§ 340) Hegel viittaa Friedrich Schillerin *Alistuminen*-runon sanoihin ”Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” (maailmanhistoria on maailman tuomio) ja toteaa, että valtioita elähdyttävien kansanhenkien vuorovaikutuksesta syntyy maailmanhenki. Maailmanhenki puolestaan toteuttaa näille tuomionsa maailmanhistoriassa. Schillerillä ja Hegelillä ajatus lopunajallisesta tuomiosta (*Weltgericht*) on muuttunut tämänpuoleiseksi.[42] Samalla se palaa lähemmäksi deuteronomistista historiakäsitystä – tosin apokalyptisella laajuudella sovellettuna koko maailmanhistoriaan.

Hegelin hengessä Yrjö Sakari Yrjö-Koskinen korosti sitä, miten historia pohjimmiltaan etsii ja tutkii ”Jumalan sormea”, siis Jumalan toimintaa ja vaikutusta historiassa.[43] Hegeliläisittäin Yrjö-Koskinen näyttää pitäneen vaikeuksia ja vastuksia kehitystekijöinä, joiden kautta Jumala koulii kansoja uudeksi. Suurten nälkävuosien 1866–1868 aikana tähän tosin näyttää sekoittuneen deuteronomistiselle teologialle tyypillisiä ajatuksia rangaistuksesta, sillä Yrjö-Koskisen mukaan hätä oli kutsu nöyrtyä Jumalan edessä, etsiä häntä ja rukoilla. Suomen kansa on kuin ”joku Jumalan valittu kansa”, joten lopullista tuhoa ei voi tulla.[44]

Myös Zacharias Topelius sovelsi hegeliläistä historianfilosofiaa, mutta hän otti askeleita kohti deuteronomistista näkemystä. Saksan-Ranskan sota 1870–1871 sai Topeliuksen ymmärtämään sodat jumalallisina rangaistuksina, vaikka hän ei täysin kiistänyt hegeliläistä ajatusta sodasta maailmanhistoriallisena kehitystekijänä.[45] Kirkkovaltion tuhoa vuonna 1870 hän piti Sallimuksen (skickelse) vastauksena dogmille paavin erehtymättömyydestä, kun taas jumalaton Ranska sai samana vuonna tuomionsa Preussin kädestä.[46] ”Preussi on nyt Jumalan ruoska kapinallisen kansan yllä, Assyrian

42 Van der Pot 1999, 154–155. Pot esittää myös useita muita tulkintoja Schillerin säkeestä.

43 Yrjö-Koskinen 1960, 18.

44 Vuola 1981, 42–48.

45 Noro 1968, 102–104.

46 Topelius, Anteckningar om och ur det fördolda lifvet 5: Skickelse.

käsi Juudan yllä. Mutta kun lukee Jesajan profetioita Niniveä ja Babylonia vastaan, saanee itse ruoskakin vielä vapista, ettei se vain itse tulisi murskatuksi kostajan käden alla."[47] Vielä kaksikymmentä vuotta myöhemmin eli 1890 hän kirjoitti:

> *Fyysisesti ja henkisesti kansat ovat organismeja, jotka ovat riippuvaisia itämisen, kukkimisen ja kuihtumisen laeista. Niillä on kuitenkin myös järjellisen olennon kyky määrätä itsestään, siis vastuu hyvästä ja pahasta. Kaikki vastuu jaetaan mittojen mukaan, kaikki syyllisyys saa rangaistuksensa. Yksi kansa lähetetään suorittamaan tuomio toiselle. Jokainen aikakausi tuomitsee edeltäjänsä ja saa seuraajaltaan oman tuomionsa. Historia on oikeusasteissa annettu tuomio ja esittää vetoomuksensa jälkimaailmalle. Korkein tuomioistuin löytyy ajan tuolta puolen.*[48]

Hegelin filosofiasta poiketen tuomio ei jää vain historian sisäiseksi, vaan tapahtuu "ajan tuolta puolen". Maailmanhistorian sisällä kansojen välisiä kamppailuita Topelius tulkitsee deuteronomistisesti: kansa lähetetään – ilmeinen *passivum divinum* – suorittamaan tuomio toiselle (ks. esim. 5. Moos. 28:47–49) ja tässä hän katsoo edustavansa yleistä näkemystä. Topeliuksen mukaan kansan keskuudessa "sotaa on kaikkina aikoina pidetty Kaitselmuksen rangaistuksina (försynens straffdomar)".[49] Tämä epäilemättä johtui kirkollisesta opetuksesta, joka oli vanhastaan pitänyt tällaista näkökulmaa esillä.

7.5 Deuteronomistinen teologia kätkeytyy

Kirouksen ja rangaistuksen pelko tulee esiin selkeästi vielä vuoden 1913 kirkkokäsikirjan neljännessä osassa, evankeliumi- ja rukouskirjassa. Kirjaan sisältyy varoittava kertomus roomalaisten toteuttamasta Jerusalemin hävityksestä vuonna 70 jKr. Kertomus alkaa vanhalla juutalaisvastaisella käsityksellä, että hävitys oli Jumalan rangaistus Jeesuksen surmaamisesta

47 Topelius, Anteckningar om och ur det fördolda lifvet 11: Frankrikes öde, suom. Niko Huttunen.

48 Topelius, Det providentiela i verldshistorien, suom. Niko Huttunen.

49 Topelius, Första föreläsningen 29.9.1870.

(vrt. Eusebios edellä). Tämä avaus vaikuttaa kuitenkin vain tradition vaatimalta alkumaininnalta, sillä painopiste siirtyy heti toisaalle, hävitystä edeltäneeseen yleiseen jumalattomuuteen ja rikollisuuteen, jota teksti kuvaa värikkäästi[50] – ja nämä näyttävät olevan tarinan opetuksen kannalta oleellisia. Lopussa nimittäin kerrotaan, mitä suomalaisten tulisi oppia Jerusalemin hävityksestä.

> *Ottakaamme oppia sen kohtalosta. Katsellessamme sitä tuomiota, jonka alaisena Juudan kansa huokaa, painakaamme sydämiimme apostolin varoitus: "Älä ole röyhkeä, vaan pelkää. Sillä jos ei Jumala luonnollisia oksia armahtanut, katso ei hän sinuakaan armahda. Sentähden katso tässä Jumalan hyvyyttä ja ankaruutta: ankaruutta niissä, jotka lankesivat, mutta hyvyyttä itse sinussasi, jos sinä ainoastaan hyvyydessä pysyt; muutoin sinäkin leikataan pois."*[51]

Kertomuksen päätös raamatunlauseella (Room. 11:20–22) osoittaa, että syntiin sortuessaan Suomeakin uhkaa juutalaisten kohtalo. Ajattelumalli on sama kuin deuteronomistisessa synti-rangaistus-teologiassa. Myös Topelius oli aiemmin nostanut esiin Jerusalemin kohtalon varoittavana esimerkkinä.[52] Vuonna 1918 arkkipiispa Gustaf Johansson näki Jumalan vihan uhkaavan maata. Hänen mielestään punaisten toiminnan takia maan yllä lepäsi verivelka, joka olisi sovitettava ankarin rangaistuksin. Johansson vetosi muun muassa Kainin ja Abelin tarinaan, johon Chydeniuksen puheen ensimmäinen raamattuviitekin osoittaa.[53]

Deuteronomistisen teologian traditiolle perusti ajatteluaan myös Helsingin yliopiston valtio-oikeuden ja kansainvälisen oikeuden emeritusprofessori Robert Hermanson, joka nautti laajaa kunnioitusta.[54] Tämä käy esille hänen syksyllä 1918 Uppsalassa pitämistään Olaus Petri -säätiön kutsuluennoista, jotka julkaistiin seuraavana vuonna kirjana. Luentojen

50 Evankeliumi- ja rukouskirja 1915, 306–307.

51 Evankeliumi- ja rukouskirja 1915, 313.

52 Topelius 1898, 50.

53 Kainin ja Abelin hahmojen käyttämisestä vuonna 1918, ks. Huttunen 2010, 146–155.

54 Hermansonista ja hänen persoonastaan, ks. Modéen 2022.

arvostusta kuvaa se, että kaksi vuotta myöhemmin kutsuluennoitsijana toimi Albert Schweitzer.

Luentojensa johdannossa Hermanson korostaa, ettei oikeus näytä vääjäämättä toteutuvan maailmassa ihmisistä riippumatta – ja torjuu sitten ajatuksen: ”Sellainen laki nimittäin pysyy lujasti, että mitä ihminen kylvää, sitä hän myös niittää (Gal. 6:7).” Tämän jälkeen Hermanson vetoaa edellä lainattuun kohtaan Olaus Petrin *Tuomarinohjeissa* ja korostaa, miten maailmanhistoria osoittaa vääryyden saavan rangaistuksensa. Hän jatkaa raamatullisilla esimerkeillä deuteronomistisesta historiateoksesta (Tuom. 9:56–; 2. Sam. 21) ja profeettakirjoista.[55]

> *Näistä ja monista muista raamatunkohdista näemme, että jumalallisen hallinnan voimasta vääryys ja väkivalta vetävät mukaansa rangaistuksen. On siis aihetta kysyä, saiko vääryys rangaistuksensa vain Israelin kansan historiassa. Ei. On olemassa mahti, joka valvoo oikeutta, ja se antaa rangaistuksen seurata vääryyttä. Sen tahtoa ilmaisee laki, että ihminen niittää, mitä hän kylvää.*[56]

Hermanson myöntää, ettei maailmanhistoriassa ole aina mahdollista nähdä, miten rangaistus seuraa vääryyttä. Hän kääntyy Hegeliä ja Schilleriä vastaan: ”Lause ’die Weltgeschichte ist das Weltgericht’ ei ole koko totuus, koska maailmanhistorian loputtua kaikki ei vielä ole lopussa.”[57] Näin apokalyptinen ajatus viimeisestä tuomiosta ratkaisi varajärjestelmänä ne tapaukset, joissa deuteronomistinen teologia ei näyttänyt pätevän. Kuten edellä on nähty, Topeliuskin korosti, että korkein tuomioistuin löytyy ajan tuolta puolen. Jumala ei ollut hegeliläisittäin vain historian sisäinen maailmanhenki, vaan myös siitä riippumaton elävä Jumala. Tätä korostivatkin niin Topelius, Hermanson kuin esimerkiksi Yrjö Sakari Yrjö-Koskinen.[58]

Deuteronomistisella ajattelulla oli uskonnollisessa muodossaan kantavuutta aina toiseen maailmansotaan asti, jolloin Neuvostoliitolle saatettiin

55 Hermanson 1919, 9–12. Suom. Niko Huttunen.

56 Hermanson 1919, 12. Suom. Niko Huttunen.

57 Hermanson 1919, 16. Suom. Niko Huttunen.

58 Hermanson 1919, 245; Yrjö-Koskinen 1960, 342; Noro 1968, 179; Vuola 1981, 63–64.

antaa Babylonin rankaiseva rooli Jumalan suunnitelmassa.[59] Historianfilosofiset pohdinnat ovat sittemmin vähentyneet suomalaisessa yhteiskunnassa. Deuteronomistisen teologian vaikutus tuntuu kuitenkin edelleen. Esko Linnakangas ja Leila Juanto puhuvat synti- ja haittaveroista, joiden uskonnollisen taustan he tunnistavat. Deuteronomistiseen teologiaan he eivät kuitenkaan osaa sitä paikallistaa. Verojen tehtävänä on säädellä toimintaa, jonka katsotaan olevan vahingollista joko henkilölle itselleen tai muille.[60]

”Synnillistä” toimintaa yritetään ehkäistä myös muilla keinoin. Alkoholin saatavuuden sääntely on tunnettu esimerkki. Logiikka tämän sääntelyn taustalla seuraa deuteronomistista kaavaa, vaikka Jumalan vihaa ja rangaistusta ei mainitakaan: esivallan on ehkäistävä syntiä, jotta kansa ei sitä tehdessään tuhoaisi itseään. Rikosten rankaisussa sen sijaan verivelan tai muun synnin sovitusfunktio ei enää näy, vaikka sovitusteoriaa ei edelleenkään tyystin torjuta. Rangaistusten ”synnistä” varoittavasta funktiosta puhutaan yleisestävyyden nimellä, joskin yleisestävyyden ajatusta ei voi yksiselitteisesti palauttaa deuteronomistiseen teologiaan.[61]

Verotuksen, sääntelyn ja oikeudenkäytön myötä on tultu seikkoihin, joissa näkyy voimakkaasti valtion rooli. Vanhan testamentin maailmassa kuninkaan oletetaankin edistävän, sitä ”mikä Herran silmissä on hyvää”. Suomessa ja muissa Pohjoismaissa tämä deuteronomistisen teologian valtiollinen piirre korostuu siksi, että luterilaisessa perinteessä esivalta on niin keskeisessä asemassa. Perinteisessä regimenttiajattelussa uskonto ei suinkaan ole vain kirkon asia, vaan esivallan tulee tukea kirkon tehtävää. Reformaatioaikana esivalta alkoi ohjata ihmisiä kirkon piiriin kaikilla ulkoista käytöstä ohjaavilla toimilla.[62] Tämä on lähtökohta esimerkiksi edelleen jatkuvalle pyhäpäiviä koskevalle sääntelylle ja pyhätyön korkeammalle palkkaukselle. Sääntelyn lähtökohta on tunnetusti kymmenessä käskyssä (2. Moos. 20:8–11; 5. Moos. 5:12–15). Vaikka pyhäpäivien sääntelyn uskonnollista perustelua ei nykyisessä yhteiskunnallisessa keskustelussa näy, itse sääntely on ilmeinen osoitus valtion uskonnollisesta tehtävästä.

59 Huttunen 2016, 226–236.
60 Linnakangas & Juanto 2020, 26–27.
61 Rangaistusteorioista ks. esim. Tolvanen 2009.
62 Arffman 1996, 164–183.

Deuteronomistinen teologia edustaa suomalaisen poliittisen teologian pitkää linjaa. Vaikka sen alkuperäistä uskonnollista muotoa ei enää juurikaan näe julkisessa keskustelussa, on syytä olettaa, että perinteen voimasta se vaikuttaa edelleen eräänlaisena tiedostamattomana piilovoimana. Edellä tästä on esitetty muutamia esimerkkejä, mutta kattava kuva vaatisi erillisen tutkimuksen.

7.6 Suomalainen poliittinen teologia ja sen haastajat

Schmitt oletti, että maailmasta muodostettu metafyysinen kuva määrittää poliittisen organisaation muotoa.[63] Juutalais-kristillisestä perinteestä ammentavat poliittiset kulttuurit voidaan tämän mukaisesti nähdä kahdella tavalla. Apokalyptiikka tuottaa vallankumouskulttuuria, kun taas deuteronomistinen teologia tuottaa säilyttävää esivaltakulttuuria. Vallankumouskulttuurit rakentuvat ajatukselle äkillisestä poliittisesta käänteestä, eräänlaisesta eskatologisesta purkauksesta, jota seuraa – Punakaartin marssin sanoin – ”onnen aika uus”.[64] Marssin ilmentämä marxilaisuus tarjoaakin havainnollisen esimerkin vallankumouskulttuurista, jossa maailmanvallankumous johtaa uuteen onnelliseen yhteiskuntaan.[65] Esivaltakulttuuri puolestaan korostaa yhteiskunnallisen järjestyksen säilyttämistä ja suorastaan tuomitsee vallankumouksen: ”Joka vastustaa esivaltaa, nousee siis Jumalan säädöstä vastaan, ja ne, jotka näin tekevät, saavat rangaistuksensa.” (Room. 13:2). Deuteronomistinen historia on eräänlainen varoittava esimerkki siitä, mitä tapahtuu, kun yhteiskuntaa suojelevia Jumalan käskyjä rikotaan.

Jako esivalta- ja vallankumouskulttuureihin ei ole puhdaspiirteinen. Juutalais-kristillinen traditio sisältää sekä deuteronomistisen teologian että apokalyptiikan, joten niistä kehittyvät poliittiset kulttuurit ovat aina enemmän tai vähemmän sekoittuneita. Kahden piirteen sekoittumisesta on

63 Schmitt 1997, 92. Ajatus ei ole omintakeinen vaan, se löytyy jo antiikista, ks. esim. Atack 2019.

64 Marssin apokalyptisesta vireestä ks. Huttunen 2010, 57–58.

65 Esimerkiksi Halfin (2000, 39–84) puhuu marxilaisuudesta eskatologiana.

lukuisia esimerkkejä.[66] Kysymys on siitä, kumpi kulttuuri painottuu enemmän. Luterilaisuuden voimakkaasti korostama esivaltaopetus ja deuteronomistinen teologia ovat tehneet Suomesta voimakkaasti esivaltakulttuurin. Deuteronomistisen teologian edellyttämällä tavalla pidetään tarpeellisena, että valtio säätelee yksilöiden elämää. Näkökulmasta riippuen säätely on tulkittu huolenpidoksi tai holhoamiseksi.

Esivaltakulttuurissa apokalyptiikan pelastusvisiot ovat tarjonneet toivoa lähinnä yksilöiden kuolemanpelkoon ja epäoikeudenmukaisuuden kokemukseen, joihin tämänpuoleinen deuteronomistinen teologia ei anna vastausta. Karl Marx kiinnitti kriittistä huomiota juuri apokalyptisten pelastusvisioiden rooliin yhteiskuntarakenteen säilyttämisessä. Hän katsoi, että pelastusvisioiden tulisi toteutua tässä maailmassa eikä jäädä vain lohdutukseksi.[67] Näin apokalyptiikka muuntui konkreettiseksi vallankumouskulttuuriksi ja haastoi valtioita paitsi maailmalla myös Suomessa.

Sosialismin valtiokeskeisyys lankesi suomalaisessa esivaltakulttuurissa otolliseen maaperään, mutta vallankumouksellisuus ei ole ottanut kunnolla tulta. Vuosi 1918 on suomalaisessa kulttuurissa anomalia, jota esivaltakulttuuri lamaannutti: kapinalliset epäilivät toimintansa oikeutusta ja kapina jäi ponnettomaksi.[68] Sosialismi omaksuttiin ennen muuta parlamentaarisen sosiaalidemokratian kautta, mikä istui esivaltakulttuuriin.[69] Myöhemmin suomalaista esivaltakulttuuria on haastanut yhdysvaltalainen kalvinistispohjainen individualistinen liberalismi. Se vaatii yhteiskunnan roolin minimoimista ja yksilön vastuun, oikeuksien ja mahdollisuuksien maksimoimista. Se ammentaa voimansa rajoittavaksi ja alistavaksi tulkitun julkisen vallan vastustamisesta. Yhdysvaltain itsenäisyysjulistus takaa

66 Kaksi esimerkkiä valaisee asiaa. Ensimmäinen esimerkki on Uudesta testamentista: laittomuutta pidättelevä hahmo (τὸ κατέχον tai ὁ κατέχων) (2. Tess. 2:6–7) on vanhan kirkon ajoista lähtien tulkittu esivallaksi, joka toteuttaa omaa tehtäväänsä apokalyptisessa suunnitelmassa (Metzger 2005, 15–47; myös Schmitt ajatteli, että kyse on valtiosta. Schmittin tulkinnasta ks. esim. Hell 2009). Toinen esimerkki tulee Venäjän vallankumouksesta: bolsevikkien oikeusasiain komissaari Pjotr Krasikov kehotti vuonna 1918 patriarkka Tiihonia opettamaan kuuliaisuutta bolsevistiselle esivallalle (Rössler 1969, 116). Näin Krasikov valjasti esivaltakulttuurin bolsevikkien vallankumouskulttuurin palvelukseen.

67 Marx, Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä: Johdanto (Marx & Engels 1978, 101–102).

68 Huttunen 2010, 109.

69 Nelson (2017) esittää, että luterilaisuus muuttui sosiaalidemokratiaksi, mutta Ihalainen (2018) vaatii aiheen empiirisempää tutkimista.

kansalle oikeuden kumota tyrannimaiseksi muodostunut hallinto. Näin sekin on pohjaltaan apokalyptista vallankumouskulttuuria.[70]

Oikeistolainen talousliberalismi ja (enimmäkseen) vasemmistolainen arvoliberalismi ovat löytäneet toisensa vaatimalla ”vapautumista” esivaltakulttuurin ”holhoavasta” paternalismista. Esimerkiksi kauppojen aukioloajat ”vapautettiin” pyhäpäiväkalenterista talouselämän tarpeisiin ja kansalaisten yksilöllisiin arvovalintoihin vedoten. Viime aikoina vapautumisdiskurssi on kuitenkin kohdannut myös vastustusta. Esimerkiksi sananvapauskysymyksissä on alettu korostaa vastuuta, ja yhteiskuntaa vaaditaan ohjaamaan kansalaisia oikeanlaisiin arvovalintoihin myös julkisissa esiintymisissä.[71] Onko tämä paluuta deuteronomistisen teologian esivaltakulttuuriin? Suomalaisen poliittisen teologian pitkä linja ei ehkä vieläkään ole päättynyt.

70 Huttunen 2020, 2–3. Yhdysvaltain kongressitalon valtaus kumpusi luultavasti osin tällaisesta vallankumouskulttuurista.

71 Päivi Räsäsen oikeudenkäynnissä syyttäjänä toiminut Anu Mantila kirjoitti Helsingin Sanomissa (2023), miten toisen ihmisen asemaan asettuvan rakkauden tulisi toimia laintulkinnan kriteerinä. Vrt. Raunion (2007, 234) referoima Lutherin ajatus: ”Tuomarin tulee kohtuullisen tuomion aikaansaamiseksi asettua sekä rikoksentekijän ja rikoksen uhrin sijaan ja päätyä kummankin kannalta kohtuulliseen lopputulokseen.” Yleisemminkin Mantilan ajatus muistuttaa häkellyttävästi luterilaista käsitystä kultaisen säännön ja rakkauden käskyn ohjaavasta merkityksestä etiikassa (esim. Raunio 2007, 57–77).

Lähteet ja kirjallisuus

Arffman, Kaarlo

1996 Mitä oli luterilaisuus? Helsinki: Yliopistopaino.

Atack, Carol

2019 Tradition and innovation in the kosmos–polis analogy. - Cosmos in the ancient world. Ed. by Phillip Sidney Horky. Cambridge: Cambridge University Press. 164–187.

Ausloos, Hans

2015 The Deuteronomist's history. The role of the Deuteronomist in historical-critical research into Genesis-Numbers. Oudtestamentische Studiën 67. Leiden: Brill.

Blomstedt, Yrjö

1987 Tuomarinohjeet oikeusperinteessämme. Ks. Olavus Petri 1987, 5–27.

Bovon, François

2009 Das Evangelium nach Lukas 4: Lk 19,28–24,53. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Boxall, Ian

2019 Matthew through the centuries. Wiley Blackwell Commentaries. Hoboken: Wiley Blackwell.

Brett, Mark G.

2010 National identity as commentary and as metacommentary. - Historiography and identity (re)formulation in second temple historiographical literature. Ed. by Louis Jonker. T&T Clark Library of Biblical Studies 534. London: T&T Clark. 29–40.

Chydenius, Anders

2016 Puhe mestauspaikalla (uusi suomennos). Suom. Heikki Eskelinen. – Kootut teokset. Osa 5, Uskonnolliset kirjoitukset 1775–1793. Toim. Maren Jonasson & Pertti Hyttinen, suomentaneet Heikki Eskelinen & al. Helsinki: Edita. 362–378.

Ekedahl, Nils

1999 Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokonst. Studia Rhetorica Upsaliensia 2. Uppsala: Gidlunds förlag.

Englund, Peter

1989 Pultava. Suom. Seppo Hyrkäs. Helsinki: Art House.

Eusebios

1997 Eusebiuksen Kirkkohistoria. Kreikan kielestä kääntänyt sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Ivar A. Heikel. Helsinki: Otava.

Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat.

1990 Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki: SLEY-kirjat.

Evankeliumi- ja rukouskirja

1915 Evankeliumi- ja rukouskirja siihen kuuluvine kappaleineen Suomen suuriruhtinaanmaan evankelis-luterilaiselle kirkolle. Hyväksytty Suomen seitsemännessä Yleisessä Kirkolliskokouksessa v. 1913. Ohjepainos vanhan raamatunkäännöksen mukaisilla teksteillä. Sortavala: Suomen kirkon sisälähetysseura.

Geréby, György

2021 The theology of Carl Schmitt. - Politeja 18/3, 21–49.

Gudmundsson, David

2014 Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721. Bibliotheca historico-ecclesiastica lundensis 56. Malmö: Universus academic press.

Halfin, Igal

2000 From darkness to light. Class, consciousness, and salvation in revolutionary Russia. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Hell, Julia

2009 Katechon. Carl Schmitt's imperial theology and the ruins of the future. - The Germanic review. Literature, culture, theory 84, 283–326.

Hermanson, Robert

1919 Det rätta och dess samband med religiösa sanningar. Olaus Petri föreläsningar hållna vid Uppsala universitet. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

Hollerich, Michael

2004 Carl Schmitt. - The Blackwell companion to political theology. Ed. by Peter Scott & William T. Cavanaugh. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 107–122.

Huttunen, Niko

2010 Raamatullinen sota: Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa. Historiallisia Tutkimuksia 255. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

2016 Raamattu Suomen itsenäisyyden ajan sodissa. – Sota, rauha ja Raamattu. Toim. Niko Huttunen & Nina Nikki. Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja 112. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura r.y. 215–242.

2019 Esivalta. The religious roots of the Finnish moral view of society. – On the legacy of protestant lutheranism in Finland. Societal perspectives. Ed. by Kaius Sinnemäki, Anneli Portman, Jouni Tilli & Robert H. Nelson. Studia Fennica Historica 25. Helsinki: Finnish Literature Society. 257–272.

2020 Early Christians adapting to the Roman empire. Mutual recognition. Supplements to Novum Testamentum 179. Leiden: Brill.

2022 Stefan Löfvingin uskonnollinen maailma: Sotilaan eletty uskonto 1700-luvulla. – Uskonto ja arjen historia. Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 2022. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura. 42–75.

Ihalainen, Pasi

2005 The lutheran national community in 18th century Sweden and 21st century Finland. – Redescriptions. Yearbook of political thought and conceptual history 9. 80–112.

2018 Book review of lutheranism and the nordic spirit of social democracy. A different protestant ethic. – Scandia 84, 120–122.

Illman, Karl-Johan

2003 Theodicy in Job. – Theodicy in the world of the Bible. The goodness of God and the problem of evil. Ed. by Antti Laato & Johannes C. de Moor. Leiden: Brill. 304–333.

Janzen, David

2012 The violent gift. Trauma's subversion of the deuteronomistic history's narrative. T&T Clark Library of Biblical Studies 561. New York: T&T Clark.

2013 The necessary king. A postcolonial reading of the deuteronomistic portrait of the monarchy. Hebrew Bible Monographs 57. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Joo, Samatha

2006 Provocation and punishment. The anger of God in the book of Jeremiah and deuteronomistic theology. Beihefte für Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 361. Berlin: Walter de Gruyter.

Kuula, Kari & Nissinen, Martti & Wille Riekkinen

2003 Johdatus Raamattuun. Helsinki: Kirjapaja.

Laasonen, Pentti

1991 Suomen kirkon historia 2. Vuodet 1593–1808. Porvoo: WSOY.

Laine, Esko M.

1996 Yksimielisyys – sota – pietismi. Tutkimuksia suomalaisesta papistosta ja yhteiskunnasta komikymmenvuotisesta sodasta pikkuvihaan. Diss. Helsinki: [s.n.].

Laitinen, Riitta

2017 Hyveelliset ja kunnialliset. Turkulainen arki ja luterilaiset ihanteet. – Pohjoinen reformaatio. Toim. Meri Heinonen & Marika Räsänen. Turku: Turku center for medieval and early modern studies. 327–344.

Latvus, Kari

1993 Jumalan viha. Redaktiokriittinen tutkimus Joosuan ja Tuomarien kirjojen jumalakuvasta. Suomen Sksegeettisen Seuran julkaisuja 58. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura r.y.

Lidman, Satu

2017 Kontrolli tulee ylhäältä! Saksankieliset reformaatiot ja lisääntyvä sääntely. – Pohjoinen reformaatio. Toim. Meri Heinonen & Marika Räsänen. Turku: Turku center for medieval and early modern studies. 63–71.

Linnakangas, Esko & Juanto, Leila

2020 Synti- ja haittaverokirja. Anekaupasta paheveroihin ja kompensaatiomaksuihin. Helsinki: Esko Linnakangas.

Luz, Ulrich

1997 Das Evangelium nach Matthäus 3. Mt 18–25. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1. Zürich: Benziger.

2002 Das Evangelium nach Matthäus 4. Mt 26–28. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1. Zürich: Benziger.

Mantila, Anu

2023 Vieraskynä: Rakkauden pitää näkyä tuomioistuinten ratkaisuissa. – Helsingin Sanomat 7.4.2023, A5. https://www.hs.fi/mielipide/art-2000009476936.html.

Marx, Karl

1978 Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto. - Karl Marx & Friedrich Engels, Valitut teokset (6 osaa) 1. Moskova: Kustannusliike Edistys. 101–117.

Metzger, Paul

2005 Katechon. II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 135. Berlin: Walter de Gruyter.

Modéen, Tore

2002 Hermanson, Robert. – Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Studia Biographica 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. http://urn.fi.libproxy.helsinki.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-003478 (viitattu 20.12.2022).

Nelson, Robert H.

2017 Lutheranism and the Nordic spirit of social democracy. A different protestant ethic. Aarhus: Aarhus University Press.

Niemi, Hannele & Sinnemäki, Kaius

2019 The role of lutheran values in the success of the Finnish educational system. – On the legacy of protestant lutheranism in Finland. Societal perspectives. Ed. by Kaius Sinnemäki, Anneli Portman, Jouni Tilli & Robert H. Nelson. Studia Fennica Historica 25. Helsinki: Finnish Literature Society. 257–272.

Nissinen, Martti

2010 Miten uskonto sai rajat. Monoteismin ja juutalaisuuden synty. - Israelin uskonto ennen juutalaisuutta: Näkökulmia pronssi- ja rautakauden Palestiinan uskontoihin. Toim. Kirsi Valkama. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 100. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura r.y. 322–336.

Nordberg, Cecilia

2007 Guds ställföreträdare förmedlad. Kungen i kröningspredikan från Gustav I till Karl XIV Johan. – Gud, konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid. Red. av Peter Ericsson. Opuscula historica upsaliensia 35. Uppsala: Swedish Science Press. 11–61.

Noro, Mauri

1968 Kaitselmusaate Topeliuksen historianfilosofiassa. Porvoo: WSOY.

Noth, Martin

1943 Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 18:2). Halle: Max Niemeyer Verlag.

Olavus, Petri

1987 Tuomarinohjeet 1545. Suom. Matti Norri, kuvat Ahti Susiluoto, esipuhe Yrjö Blomstedt. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus.

Pot, Johan Hendrik Jacob van der

1999 Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte. Eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen. Leiden: Brill.

Raunio, Antti

2007 Järki, usko ja lähimmäisen hyvä. Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 252. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura ry.

Räisänen, Heikki

2011 Mitä varhaiset kristityt uskoivat. Helsinki: WSOY.

Römer, Thomas

2000 Is there a deuteronomistic redaction in the Book of Jeremiah? – Israel constructs its history. Deuteronomistic historiography in recent reseach. Ed. by Albert de Pury, Thomas Römer & Jean-Daniel Macchi. Journal for the study of the Old Testament supplement series 306. Sheffield: Sheffield Academic Press. 399–421.

2005 The so-called deuteronomistic history. A sociological, historical and literary introduction. London: T&T Clark.

Rössler, Roman

1969 Kirche und Revolution in Russland. Patriarch Tichon und der Sowjetstaat. Köln: Böhlau Verlag.

Schmitt, Carl

1997 Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuusopista. Suom. Tapani Hietaniemi. Esipuheet Kaarlo Tuori, Markku Koivusalo & Mika Ojakangas. Tutkijaliiton julkaisu 86. Paradeigma-sarja. Helsinki: Tutkijaliitto.

Takala, Martti

1993 Lex Dei – Lex Politica Dei. Lex Politica Dei -teos ja Kaarle IX:n lainsäädäntö. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 160. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Tolvanen, Matti

2009 Rangaistusteoriat – mitä ne ovat ja mihin niitä tarvitaan? – Oikeus 38, 358–379.

Topelius, Zacharias

1898 Blad ur min tänkebok. Helsingfors: Söderströms & C:o.

2017 & 2020 Första Föreläsningen 29/9 70. – Föreläsningar i geografi och historia. Utg. av Jens Grandell. Zacharias Topelius skrifter XV. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland. https://urn.fi/URN:NBN:fi:sls-7658-1586103500.

2020 Det providentiela i verldshistorien. – Academica. Utg. av Katarina Pihlflyckt & Jens Grandell. Zacharias Topelius skrifter XVI. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland. https://urn.fi/URN:NBN:fi:sls-7824-1586150825.

2022 Anteckningar om och ur det fördolda lifvet. – Religiösa skrifter och psalmer. Utg. av Magnus Nylund. Zacharias Topelius skrifter XIX. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland. https://urn.fi/URN:NBN:fi:sls-9735-1664341950.

Ullberg, Sylvia

2007 Segern vid Narva – en gudagåva. – Gud, konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid. Red. av Peter Ericsson. Opuscula historica upsaliensia 35. Uppsala: Swedish Science Press. 167–193.

Veijola, Timo
2000 Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtum. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 149. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Veijola, Timo
2009 Laki ja viisaus. Deuteronomistien perintö Ben Siran lakiteologiassa. – Raamattu spiritualiteetin lähteenä: Kokoelma Timo Veijolan artikkeleita. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 98. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura r.y. 381–405.

Vuola, Voitto
1981 Yrjö Sakari Yrjö-Koskisen kristillisyydenkäsitys. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 129. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura ry.

Yrjö-Koskinen, Yrjö Sakari
1960 Johtavat aatteet ihmiskunnan historiassa. Luentojakso. Kolmas painos vuoden 1900 toisen painoksen mukaisena. Helsinki: Otava.

Östlund, Joachim
2007 Lyckolandet. Maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstid till demokratins genombrott. Lund: Sekel Bokförlag.