

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Tilli, Jouni

Title: Ristiretkeltä jumalattoman esivallan alle : papillinen diskurssi Suomessa 1941-1948

Year: 2021

Version: Published version

Copyright: © Tilli, 2021

Rights: CC BY-NC-ND 4.0

Rights url: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>


Please cite the original version:

Tilli, J. (2021). Ristiretkeltä jumalattoman esivallan alle : papillinen diskurssi Suomessa 1941-1948. In T. Hjelm (Ed.), *Uskonto, kieli ja yhteiskunta : johdatus diskursiiviseen uskonnontutkimukseen* (pp. 170-198). Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Tietolipas, 270. <https://doi.org/10.21435/tl.270>

8 Ristiretkeltä jumalattoman esivallan alle

Papillinen diskurssi Suomessa 1941–1948

Jouni Tilli

 <https://orcid.org/0000-0003-4197-8147>

”Voi olla vaikea tehtävä vakuuttaa miehiä tämän sodan oikeutuksesta – jos sota *tulee*. Miksi niin? Koska meidät pitäisi ensin *itse* vakuuttaa siitä. Tiedämme, että maallemme näyttää olevan eduksi nykyinen käänne; mutta onko se *oikein*, *sitä* ei ole yhtä helppo sanoa. – – Mitä Jeesus tekisi nyt?” (Viro 1974, 34, kursiivi alkuperäinen.)

Näin tunnusti jatkosodan päiväkirjassaan nuori pastori Voitto Viro Saksan aloitettua valtaisan vyörynsä kohti itää kesäkuun 25. päivä vuonna 1941. Viron sotapäiväkirja paljastaa mielenkiintoisen, historiallista kontekstiaan laajemman jännitteen: miten kristityn tulisi suhtautua esivaltaan tilanteessa, jossa poliittiset ja sotilaalliset intressit näyttävät olevan ristiriidassa uskonnollisten periaatteiden kanssa? Entä mitä papin pitäisi tehdä, kun esivalta kutsuu häntä toimimaan tavalla, jota ei välttämättä pysty perustelevaan eettisesti?

Yllä mainittu jännite kristityn ja maallisen esivallan välillä on läsnä jo Raamatussa. Viides käsky kieltää tappamisen, ja Jeesus neuvoi vuorisaarnassaan kääntämään toisen posken ja rakastamaan vihollista (Matteus 5:44). Toisaalta Jeesus kehotti seuraajiaan antamaan keisarille sen, mikä keisarille kuuluu ja Jumalalle mikä on Jumalan (Mark. 12:17). Paavalin (Room. 13) tunnetun määritelmän mukaan ei taas ole olemassa esivaltaa, joka ei ole Jumalalta peräisin. Näin opetti myös Martti Luther.

Suomessa luterilainen kirkko onkin perinteisesti ollut esivallan vahva tukipilari. Esimerkiksi niin sanottujen sortokausien (1899–1905 ja 1908–1917) aikana arkipiispa Gustaf Johansson painotti tiukasti tottelemista, vaikka tsaarin venäläistämistoimet loukkasivat Suomen laillista asemaa suurruhtinaskuntana. Toisin kuin monille poliitikoille, kirkolle lainvastaisuus ei ollut tuolloin peruste olla tot-

telematta. Vastaava ajattelu toistui vuoden 1918 sisällissodassa. Työväestön elinolosuhteiden parantaminen oli tärkeää, mutta aseisiin tarttumista oli mahdotonta hyväksyä. Kirkonmiesten enemmistö näki punaisten kapinoineen esivaltaa ja siten myös Jumalaa vastaan. (Huttunen 2010, 206–211.)

Tarkastelen luvussani, miten suhtautumista esivaltaan perusteltiin Raamatun ja luterilaisen teologian opinkappaleilla kahtena erityisen problemaattisena ajankohtana: jatkosodan alussa (1941–1942) ja välittömästi sodanjälkeisinä vuosina (1944–1948). Aineistoni perustuu pappien julkaistuihin ja julkaisemattomiin saarnoihin sekä paimenkirjeisiin, pappien toimittaman *Koti ja kasarmi* -lehden sekä luterilaisen kirkon epävirallisen äänenkannattajan *Kotimaan* kirjoituksiin. Jatkosodassa armeijassa palveli noin 500 luterilaista sotilaspappia, kotirintamalla puolestaan oli noin 1000 pappia (ks. Ojalehto 1979; Kansanaho 1991).

Jatkosota on luterilaisen poliittisen teologian näkökulmasta merkittävä ajanjakso, koska sota yhdessä kansallissosialistisen Saksan kanssa oli hyökkäyksellinen, toisin kuin talvisota. Lopulta katkerasti päättyneen sodan jälkeen edessä oli uusi haaste, kun julkiateistisen Neuvostoliiton tukema laitavasemmisto nousi valtaan. Ensimmäiseksi esittelen käyttämäni papillisen diskurssin käsitteen ja analysoin, minkälaisilla argumenteilla suomalaiset papit perustelivat jatkosodan olleen uskonnollinen sota ja mitä tästä seurasi. Sen jälkeen tarkastelen kolmessa osiossa, miten pappien sodanjälkeinen suhtautuminen esivaltaan muuttui varovaisesta toiveikkuudesta kirkon ja valtion eron pohtimiseksi ja jopa marttyyryyteen valmistautumiseksi.

Papillinen diskurssi ja suhde esivaltaan

Michel Foucault'ta (2002) mukaillen diskurssi ymmärretään tässä luvussa yksittäisiä sanoja, asioita tai puhetapoja laajemmaksi kokonaisuudeksi. Diskurssi on vakiintunut sosiaalinen tai yhteiskunnallinen käytäntö, joka ohjaa katsomaan maailmaa omien normiensä puitteissa. Samalla diskurssi on sekä valtasuhde että epistemologinen suhde: se asemoi ihmisiä suhteessa toisiinsa sekä tuottaa sitä, mikä ymmärretään ja hyväksytään tiedoksi ja todeksi. Diskurssin ”säännöt” ovat

aina ajallisesti ja paikallisesti rakentuneita, vaikka ne pyrkivät esittämään itsensä ehdottomina ja ylihistoriallisina. Diskursseja analysoidaan esimerkiksi sanavalintojen, retoristen keinojen ja argumentatiivisten strategioiden kautta (ks. Weiss & Wodak 2003).

Papillisen diskurssin keskeinen elementti on kytkös pyhään tekstiin: siinä missä profeetta on henkilökohtaisesti Jumalan välikappale, papin tehtävä on opettaa ja tulkita Raamattua (Hershel 1999, 25; McFarlan ja muut 2011, 413). Lisäksi papillisessa diskurssissa korostuu konkreettinen näkökulma esimerkiksi Jeesuksen elämän vaiheisiin sekä Raamatun muihin tapahtumiin ja paikkoihin. Jumalan suhde ihmiseen ja maailmaan rakennetaan tätä kautta. (Kort 1992, 86; myös Lessl 1989, 184–187; Kennedy 1994, 257–258.) Luterilaisuudessa raamatullinen perusta on erityisen tärkeä, koska yksi protestantismin keskeisistä opinkappaleista on *sola scriptura* eli se, että Raamattu on opin ylin normi. Luterilaisessa traditiossa Martti Lutherin kirjoitukset puolestaan muodostavat oman tulkintaprismansa.

Olennaista on myös side puhujan edustamaan pyhään instituutioon eli kirkkoon. Pappi ei ”keksi uutta” vaan nojaa instituutionsa symbolisiin resursseihin, joihin hänellä on etuoikeutettu pääsy koulutuksensa ja asemansa kautta (Lessl 1989, 186). Auktoriteetin näkökulmasta on niin ikään tärkeää, että papillinen ääni on johdonmukainen. Raamattu ja kanonisoidut opinkappaleet, kuten katekismus ja uskontunnustus, suojaavat relativismilta ja epäjohdonmukaisuudelta (Hostetler 1997, 52). Näihin sortumisesta seuraa helposti auktoriteetin rapautuminen. Teksteihin ja kirkolliseen traditioon perustuvalla johdonmukaisuudella tehdään myös pesäeroa niin sanottuun maallikkopuheeseen sekä esimerkiksi profeettalliseen diskurssiin (Kort 1992, 59–61). Näin papin ääni kaikuu ”ylhäältä alaspäin” (Rhodes 2014, 328).

Kenneth Burken (1969b; myös Woodward 2003) mukaan kuulijoiden suostuttelu onnistuu, kun puhuja pystyy osoittamaan, että hänellä tai hänen ajamallaan asialla on jotain yhteistä yleisön tai heidän intressiensä kanssa. Burke korostaa, että onnistunut identifikaatio voi syntyä melkeinpä millä keinolla tahansa. Me-pronominin, sopivien sananlaskujen, tutun rakenteen, vertauskuvien, yleisestä hyväksytyjen argumenttien tai rytmin lisäksi samastumista voidaan luoda vaikkapa elekielellä tai pukeutumalla. Yhteinen vihollinen puolestaan voi

yhdistää muuten erimielistä yleisöä. Raamatullisen tai muun uskonnollisen kuvaston teho pohjautuu moniulotteiseen analogiaan: niitä käyttämällä puhuja kutsuu yleisöönsä samastamaan käsillä olevan tilanteen Raamattuun ja samastumaan siihen myös itse (vrt. Burke 1969b, 134–135). Tällä tavoin on mahdollista antaa nykyhetkelle uskonnollinen merkitys sekä vihjeitä tai ohjeita sen suhteen, miten yleisön on syytä asennoitua ja toimia (Burke 1970, 58; Woodward 2003, 35, 49–50).

Retoriikan näkökulmasta onkin huomattava, että siinä missä teologit voivat keskittyä oikean opin hiomiseen ja välillä abstraktiinkin Jumala-kuvaan, saarnaajien on otettava huomioon yleisönsä tässä ja nyt (Rountree 1994, 39–40). Retoriikan näkökulmasta papillisen diskurssiin sisältyvä haaste onkin siinä, että papin on kyettävä kääntämään ylimaallinen sanomansa kielelle, jonka mahdollisimman moni kohdeyleisössä tunnistaa ja pystyy samastumaan. Muuten tavoitteena oleva mielenmuutos tai uskonvahvistus eivät onnistu (Lessl 1989, 188). Yhteys on erityisen tärkeä murrosten ja kriisien, kuten sodan, aikana. Kriisit ovat samalla myös haasteista suurimpia, koska niiden aikana (ja jälkimainingeissa) tilanteet saattavat muuttua nopeasti arvaamattomilla tavoilla.

Erityisesti luterilaisuudessa papilliseen diskurssiin kuuluu olennaisesti myös kanssakäyminen maallisen vallan kanssa. Suhteessa esivaltaan määrittellään maallisen ja hengellisen instituution kanssakäymisen ehtoja. Martti Lutherin – jonka vaihtelevat ajatukset muotoiltiin vasta myöhemmin ”kahden valtakunnan opiksi” (esim. Witte 2004, 85–118) – mukaan Jumala hallitsee maailmassa sekä lain että hengen avulla. Koska ihminen ei syntiinlankeemuksen vuoksi voi välttyä tekemästä pahoja tekoja, esivalta pakkokeinoineen on Jumalan välttämätön keino pitää yllä järjestystä sekasortoa vastaan. Uskonsa kautta kristitty kuuluu myös Jumalan valtakuntaan, joka on hengellinen. Siellä hallitsee vain Pyhä Henki, ei laki tai miekka. Näin kristitty on yhtä aikaa kahden valtakunnan kansalainen. (Luther 1961, 366–370; Barth 2012, 179–181).

Vaikka molemmat ovat Jumalan luomia, hengellinen ja maallinen valtakunta tulee kuitenkin pitää erillään. Ne ovat eri tarkoitusta varten: hengellinen pitää huolta synnintunnosta ja armosta, maallisessa taas on kyse ulkoisen rauhan puolustamisesta. Maallisessa sfäärissä

tulee suorastaan iloiten totella esivaltaa. Tottelemattomuus tulee kyseeseen ainoastaan silloin, jos voidaan olla ehdottoman varmoja siitä, että esivalta toimii ”jumalattomasti” (Barth 2012, 56, 280, 328–334).

Martti Luther näki myös maallisen esivallan edustajien toteuttavan Jumalan tahtoa heidän pitäessään yllä lakia ja järjestystä. Vastaavasti kirkon edustajien ja ylipäätään kristittyjen on oikeutettua osallistua poliittiseen toimintaan tai toimia esimerkiksi sotilaina, koska he tällä tavoin voivat edistää Jumalan valtakunnan asiaa osana maallista järjestystä. Esivallan palveluksessa kristitty ei tartu aseisiin yksityishenkilönä, vaan hän toteuttaa Jumalan säätämiä tehtäviä. Toisaalta papeilla on myös velvollisuus vedota niin päättäjien kuin tavallisten kansalaistenkin omatuntoon, jos he ovat toimimassa Jumalan tahdon vastaisesti. (Cargill Thompson 1984, 97–111; Sowle Cahill 1994, 105, 108; Rupp & Drewery 1970, 122).

Kiinteän valtiosuhteensa vuoksi luterilaisen kirkon suhde poliittiseen maalliseen valtaan on jatkuvasti ajankohtainen aihe (ks. Andersen 2013; Grenholm ja Gunner 2014). Luterilaisen poliittisen teologian yhteiskunnalliset seuraukset modernin demokratian kehityksestä aina kansallissosialismin ja jopa hyvinvointivaltion mahdollistamiseen ovat olleet kiivas debatin aihe jo pitkään (esim. Phillips 2012; Ojakangas 2015). Suomalaisessa tutkimuksessa suurimman huomion on ymmärrettävistä syistä saanut kirkko sisällissodassa (esim. Hutunen 2010; Huhta 2010). Jatkosota ja sen jälkeiset vuodet ovat lähes vastaavanlainen murroskohta, joita ei kuitenkaan toistaiseksi ole juurikaan tutkittu papillisen diskurssin näkökulmasta. Kiinnitän analyysissäni erityistä huomiota siihen, miten uskonnollista ja raamatullista kuvastoa sekä Martti Lutherin ajatteluun nojaavaa argumentaatiota käytettiin suhtautumisessa maalliseen esivaltaan eli valtioon ja sen tavoitteisiin yllä mainitulla ajanjaksolla.

Jatkosota, Jumalan sota ja ristiretki

Ylipäällikkö Mannerheimin kesäkuussa 1941 antama päiväkäsky oli dramaattinen: ”Kutsun teitä kanssani pyhään sotaan kansakuntamme vihollista vastaan. Sankarivainajat nousevat kesäisten kumpujen alta jälleen rinnallemme tänään, jolloin lähdemme Suomelle turvaton tu-

levaisuuden luodaksemme Saksan mahtavien sotavoimien rinnalla ja asetovereina vakain mielin ristiretkelle vihollistamme vastaan.” Mannerheimin sanat vakuuttivat monen luterilaisen papin, ja he vastasivat innostuneesti ylipäällikkönsä kutsuun perustellen sotaa nimenomaan uskonnolla.

Jatkosodan ”pyhyyttä” perusteltiin ensiksi sillä, että sitä käytiin Jumalan johdolla ja hänen nimissään. Esimerkiksi Oulun hiippakunnan piispa Juho Mannermaa viittasi saarnassaan Mannerheimin käyttämiin ilmauksiin ”pyhä sota” ja ”ristiretki” todeten, että ne olivat ”ihmeellisesti sisältörikkaat”. Piispan mukaan jatkosota oli pyhä, koska sitä käytiin Jumalan voimalla ja hänen aseillaan. (Mannermaa 1941.) Pastori, aktiivinen Akateemisen Karjala-Seuran jäsen ja sodan jälkeen kokoomuksen kansanedustajana ollut Olavi Lähtenmäki (1941) saarnasi, että suomalaiset voivat rukoilla kuin kuningas Aasa Vanhassa testamentissa: ”Herra, Sinun nimessäsi käymme sotaa.” (2. Aikak. 14: 11.) Kyseessä ei ollut ainoastaan Suomen asia: Lähtenmäki julisti, että suomalaiset olivat Jumalan valtakunnan asialla.

Sotilaspastori Topi Vapalahti puolestaan sovelsi Karjalan Armeijan radioaseman, niin sanotun Aunuksen radion, avajaisissa pitämässään puheessa Suomen tilanteeseen Vanhan testamentin ajatusta pyhästä sodasta. Vapalahden käyttämä Viidennen Mooseksen kirjan katkelma on eräs tunnetuimmista sotakuvauksista:

Jos lähdet sotaan vihollistasi vastaan ja näet hevosiä ja sotavaunuja ja sotajoukon, joka on sinua suurempi, niin älä pelkää heitä, sillä Herra, sinun Jumalasi, on sinun kanssasi, hän, joka johdatti sinut Egyptin maasta. Kun olette ryhtymässä taisteluun, astukoon pappi esiin puhumaan kansalle ja sanokoon heille: ”Kuule, Israel! Te ryhdytte nyt taisteluun vihollisianne vastaan. Älkää arkailko, älkää peljätkö älkääkää hätääntykö, älkää säikähtykö heitä; sillä Herra, teidän Jumalanne, käy teidän kanssanne, sotii teidän puolestanne vihollisianne vastaan ja antaa teille voiton.” (5. Moos. 20: 1–4.)

Vapalahti sanoi, että avajaisseremonia – kuten monet muut vastaavat tilaisuudet – olivat todisteita siitä, mistä sodassa todella oli kyse. Hänen mukaansa suomalaiset olivat ikään kuin luonnostaan noudattaneet vanhaa israelilaista sotalakia, jonka mukaan pappi puhuu tais-telemaan lähdössä oleville joukoille ja vakuuttaa, että voitto on oleva

varma, koska Jumala sotii heidän kanssaan. (Vapalahti 1941, 2–3.) Kuten yllä olevista esimerkeistä käy ilmi, suomalaisten pappien argumentointi ammensi tutusta raamatullisesta pyhän sodan kuvastosta. Sen mukaan pyhä sota on aina Jumalan aloittama, ei koskaan ihmisten itsensä, vaikka sitä käytäisiin heidän välityksellään. Toiseksi Jumalan nähdään osallistuvan aktiivisesti sotatapahtumiin. Tämä puolestaan tarkoittaa sitä, että varmuus voitosta on olennainen osa pyhää sotaa. (Von Rad 1991, 41–51; Longman & Reid 1995, 40.)

Perinteiset suomalaiskansalliset arvot olivat toinen usein käytetty peruste: taistelu kodin, uskonnon ja isänmaan puolesta teki sodasta pyhän. Lukuisten sotilaspastoreiden ohella muun muassa piispa Juho Mannermaa ja kenttäpiispa Johannes Björklund korostivat arvoja. Mannermaa totesi vuoden 1942 Oulun hiippakunnan pappeinkokoukselle laatimassaan selvityksessä, että jatkosota oli pyhä sota sen vuoksi, että länsimaiset katsomukset edustivat hengellistä ja yhteiskunnallista vapautta. (Mannermaa 1942.) Kenttäpiispa Björklund (1941a) puolestaan julisti, että Suomen käymä sota oli pyhää, koska siinä oli kyse ”evankeliumin sanan viljelemisen vapauden turvaamisesta tuleville polville”.

Raamatullisen esimerkin mukaisen pyhän sodan lisäksi jatkosota oli ristiretki. Ristiretki ei ole pelkästään maallista sotimista, vaan Jumalan antama tehtävä. Ristiretken kutsuminen tarkoittaa, että kristittyjen tulisi lopettaa keskinäiset nujakointinsa ja liittoutua yhteistä vihollista vastaan. Ristiretkelle lähdetään kristinuskon puolustamiseksi – vaikka *de facto* hyökäten, kuten historian saatossa usein on tehty. Ristiretkellä kuoleville on luvassa syntien anteeksianto sekä marttyyrin asema, onhan tällainen sota Kristuksen maanpäällisen sijaisen julistama. Papillinen läsnäolo ristiretkellä on niin ikään luonnollista. (Runciman 1951, 108–109; Johnson 1997, 33–34; Tyerman 2004, 28–32.) Uskon lisäksi ristiretkellä on maantieteellinen merkitys: pyhän maan valloittaminen takaisin vääräuskoisilta. Ristiretki voidaankin nähdä sekä hengellisenä että geopolitiittisena vapautustaisteluna. Ristiretkellä väkivallan käyttö ei ole traaginen välttämättömyys tai syn ti, vaan suorastaan uskonnollinen hyve. Yllä mainittuja, ristiretkille keskiajalta lähtien annettuja merkityksiä on myöhemmin hyödynnetty valikoiden mitä erilaisimmissa tilanteissa. (Runciman 1951, 84; Riley-Smith 2005, 2–11; Kangas 2007, 55–67.)

Suomessa ristiretki-innostus oli huipussaan sodan alkuvaiheessa kesällä ja syksyllä 1941, mutta osin myös vielä vuoden 1942 puolella. Ristiretkä perusteltiin kolmella tavalla. Kaksi ensimmäistä olivat tuttuja perinteisestä ristiretkiteologiasta eli sodan julistaminen taisteluksi kristinuskon puolesta sen vihollisia, tässä tapauksessa bolševikkeja, vastaan sekä pyhän maan eli Karjalan takaisinvalloittaminen. Kolmas keino puolestaan oli suomalaiskansallinen erikoisuus. Siinä Mannerheim rinnastettiin, ei pelkästään ensimmäisen ristiretken vuonna 1095 julistaneeseen paaviin, vaan jopa Kristukseen.

Rovasti Rolf Tiivola otti sotilasppien toimittaman, sekä rintamalla että kotona ilmestyneen *Koti ja kasarmi* -lehden kirjoituksessa innostuneesti vastaan ylipäällikkö Mannerheimin kutsun ristiretkelle. Hän taustoitti suomalaisten ristiretkä vuoden 1095 kirkolliskokouksen tapahtumilla. Tuolloin paavi Urbanus II esitti kristityille kehotuksen lähteä taisteluun kristinuskon vihollisia ja pyhän maan häpäisijöitä vastaan. Yleisön kerrotaan vastanneen hurmioituneesti. Tiivolan mukaan tällaisesta sodasta oli kyse myös nyt:

Taistelu itää vastaan on nyt saanut r i s t i r e t k e n luonteen ja nimen. Niinpä sotamarsalkka Mannerheimkin kutsuu ensimmäisessä päiväkäskyssään taisteluamme ristiretkeksi. Ja nimi onkin aivan paikallaan. Sillä nyt on tosiaan kyseessä ristiretki aito uskottomia ja Jumalan vihollisia vastaan, kansojen orjuuttajia, sortajia ja väkivallantekijöitä vastaan. – – Jumala on johtanut asiat niin, että Eurooppa on herännyt ja noussut yhtenä miehenä ihmiskunnan verivihollista ja Kristuksen vihollista vastaan. – – Kun näin on, voimme mekin kajahuttaa kuten ristiretkeläiset muinoin ’Jumala niin tahtoo!’ (Tiivola 1941, 1, harvennus alkuperäinen.)

Myös maalaisliiton kansanedustajapappi Lennart Heljas perusteli Suomen ristiretkä vastaavasta näkökulmasta. Hän mukaansa ristiretken käsitteeseen liittyy yleisellä tasolla taistelu pyhän ja suuren asian puolesta, mutta ristiretkeksi ei ollut mahdollista kutsua jokaista sotaa, missä kansa kävi taistelua vapautensa puolesta. Suomen tapauksessa asia oli kuitenkin selvä. Koska bolševismi oli vaaraksi sekä Euroopalle että kristinuskolle, ”Euroopan mannerkansojen ristiretkestä jumalattomasti hallittua Venäjää vastaan” kieltäytyminen olisi ollut Heljaksen mukaan syntiin verrattava teko. Suomalaiset olisivat tehneet anteeksiantamattoman rikoksen sekä itseään että jälkipolvia

kohtaan, jos he olisivat tyytyneet vain passiiviseen vastarintaan. (Heljas 1941, 2.)

Kotimaan pääkirjoituksessa (1941) todettiin, että suomalaisten käymä ”puolustusota” oli ”totisesti ristiretki, mikäli ristiretki on taistelua kristinuskoa ja kristikirkkoa vainoavan pakanallisen sortovallan kukistamiseksi ja vapauden avaamiseksi evankeliumin julistukselle ja kristilliselle seurakuntaelämälle.” Myös kenttäpiispa Johannes Björklund korosti Suomen kamppailua kristinuskon vihollisia vastaan. Hänelle vihollinen edusti yksinkertaisesti pahuutta: suomalaiset sotilaat olivat ”ristiretken tekijöitä pahuuden henkivaltojen voittamiseksi”. (Björklund 1941b.) Björklundin tekstin esikuva on Raamatun Efesolaiskirjeessä (6. luku), jossa käydään taistelua ”pimeyden hallitsevia maailmanvaltiaita” ja ”pahuuden henkiolentoja” vastaan. Kyseistä kohtaa on käytetty usein, kun on haluttu samastaa hengellinen ja poliittinen tai sotilaallinen kamppailu (ks. Witherington 2009, 218).

Kuten keskiaikaisilla esikuvillaan, myös Suomen ristiretkessä oli kyse pyhän maan, Karjalan, takaisinvalloittamisesta. Kenttäpiispa Björklund (1942, 15) kirjoitti sodan alkupuolella, että ”isänmaallisesti ja uskonnollisesti on rajojemme siirtäminen niiden luonnolliselle paikalleen oikein ja välttämätöntä. Taisteluumme taistellesamme me olemme pyytäneet saada käydä sotamme Herran kasvojen edessä.” Kenttäpiispan mukaan Itä-Karjala kuului Suomelle uskonnollisista ja luonnollisista syistä. Se oli ”isien hien ja veren pyhittämää” maata, joka tuli palauttaa osaksi oikeille omistajilleen. Sen vuoksi Björklund pyysi siunausta ”ristiretkisotureilleen”. Näin ollen eteneminen alueille, jotka eivät koskaan olleet kuuluneet Suomelle, ei ollut hyökkäys. Kyseessä oli Jumalan suomalaisten asuinalueeksi määräämän maan valloittaminen takaisin väärauskoisilta.

Moni pappi niin koti- kuin tulirintamalla käytti samanlaisia argumentteja. Esimerkiksi Lennart Heljas (1941, 2) totesi, että ”tahdomme turvata Suomen kansalle ja erityisesti sen karjalaiselle heimolle niin etelässä kuin idässä sen maan, minkä Herra Jumala vuosisatoja sitten on sen asuma-alueeksi määrännyt”. Professori Ilmari Salomies puolestaan iloitsi, että suomalaiset olivat astumassa ”uuteen, ihanaan maahan, jonka Jumala jo aikojen alussa on meille säätänyt” (Salomies 1941, 4). Pastori Eino Kiuaksen mukaan taistelun perusteina olivat

”Kristuksen veri ja Pyhän Kirjan lupaus siitä, että Jumala on säätänyt kansoille niiden ajat ja asumisien rajat” (Kiuas 1942, 21).

Näin suomalaisten ristiretken ”geopolitiikalle” löydettiin raamattullinen peruste Apostolien tekojen (17: 26) kohdasta, jonka mukaan Jumala on säätänyt kansoille ajat sekä asumisen rajat. Kun Suomen armeija eteni Itä-Karjalaan, se sekä palautti asiat jumalallisen järjestyksen mukaiseksi että puolusti kristinuskoa. Ylevä, abstraktikin puhe Karjalasta ”pyhänä maana” soveltui hyvin sodanjohdon tarkoituksiin. Vaikka usein käytettiin ilmausta ”kolmen kannaksen linja” (Karjalan, Aunuksen ja Vienan kannas Suomenlahden, Laatokan, Äänisen ja Vienanmeren välillä), sodan viralliset maantieteelliset päämäärät jäivät lopulta selkiintymättömiksi (Juutilainen 2005, 137).

Suomen jatkosodassa luterilaisen kirkon ja esivallan kädenlyönti huipentui suhtautumisessa ylipäällikkö Mannerheimiin. Kuka tahansa ei voi julistaa sodan olevan pyhä tai taistelevansa kristinuskon puolesta vääräuskoisia vastaan, siihen vaaditaan uskonnollinen johtaja. Suomalaiset luterilaiset papit kuitenkin hyväksyivät, että Mannerheim, sotilas, rinnasti itsensä epäsuorasti katolisen kirkon hengelliseen johtajaan, paaviin, jonka on perinteisesti katsottu olevan ristiretkelle kutsuva auktoriteetti. Mannerheimin päiväkäskyn sanat ”seuratkaa minua” jopa innoittivat osaa papeista löytämään yhtymäkohtia Jeesuksen käyttämään puhutteluun. Jeesus kutsuu usein opetuslapsiaan ja muita uskovia nimenomaan sanoilla ”seuraa minua” tai ”seuraa sinä minua” (esim. Joh. 21: 19; Matt. 8: 22; Luuk. 9: 59).

Eräs sotilaspastori kirjoittikin, että ”seuraa minua” oli kaikkein pyhin kutsu, koska Mannerheimin lisäksi se oli myös ”Herran päiväkäsky”. Kutsun myötä suomalaisille aukeni ratkaiseva taistelu: pyhä taistelu perkelettä vastaan. ”Lähdemmekö seuraamaan kutsua?” hän kysyi. (Kuusi 1941, 1.) Sotilaspastori Martti Halmesmaa saarnasi vastaavalla retoriikalla, jossa Mannerheim vertautui Jeesukseen ja venäläiset sielunviholliseen:

Jeesus tahtoo, että me olisimme hänen seuraajiaan, niitä, jotka luottavat hänen sanoihinsa täydellisesti ja toimivat mielellään niiden mukaan. Jos me jätämme hänet, me emme pelastu. Me olemme ylpeitä siitä, että voitokas ylipäällikkömme kehoittaa meitä seuraamaan häntä vielä kerran ristiretkelle perivihollistamme vastaan. Sen teemme mielellämme. Tupisim-

meko silloin, kun Vapahtajamme Kristus taas kutsui taisteluun syntiä ja saatanaa vastaan oman pelastuksemme tähden ja siksi, että tässä maassa edelleen siunaus asui? (Halmesmaa teoksessa Tilli 2014, 137.)

Saarnassa otettiin kiinnostavasti huomioon mahdollinen ”nurina”, mikä on sodanoikeutuksen näkökulmasta ymmärrettävää, sillä kyseessä oli hyökkäys. Myöhemmin syksyllä 1941 niin sanotun vanhan rajan ylityksen yhteydessä kieltäytymisiä alkoikin esiintyä verrattain runsaasti. Sotilaspappien retoriikassa Mannerheimin kutsusta kieltäytyminen oli sama kuin Jeesuksen kutsun torjuminen eli myös teologiseen kadotukseen johtava teko. Näin kulminoitui tapa, jolla maallinen ja hengellinen sfääri samastettiin sota-aikana: armeijan ylipäällikkö oli myös pyhän sodan johtaja. Vastaavasti Mannerheim piti pappien saamista mukaan sotaponnistukseen erittäin tärkeänä. Hän oli myös tae sille, että armeijaan perustettiin syksyllä 1941 kenttäpiispan virka, vaikka kirkon piispat suhtautuivat aloitteeseen penseästi (ks. Vuori 2011). Vaikka luterilaisessa teologiassa esivalta ylipäätään saa oikeutuksensa Jumalalta, tällä tavoin esimiesten totteleminen näyttäytyi tavallistakin painokkaampana uskonnollisena velvollisuutena. Mannerheimistä tuli ikään kuin retorinen jumaltermi, kiistämättömän argumentti, joka oli sekä sotilaallisen että teologisen auktoriteetin symboli (ks. Burke 1969a, 108–113).

Jatkosota oli luterilaisen sodanteologian näkökulmasta ongelmallinen. Suomalaiset papit hyödynsivät kattavasti teologisen oppi-isänsä kritisoiomia näkemyksiä perustellessaan esivallan tottelemista ja oikeuttaessaan jatkosotaa. Uskontoa voi joskus joutua puolustamaan aseellisesti, mutta sota ei Martti Lutherin ajattelussa koskaan voi olla pyhää, eikä sitä voi käydä oikeutetusti uskon tai uskonnon puolesta. Erityisesti ristiretket olivat Lutherille kauhistus; sotiminen Kristuksen nimessä oli Jeesuksen opetusta vastaan. Vastaavasti myöskään kirkon ei tullut tarttua aseisiin tai siunata niitä. Luther piti ristiretkiä johtaneita paaveja antikristuksina, koska paavi ei ole oikeutettu käymään maallista sotaa (Luther 1529; Barth 2012, 46–47). Luterilaisen pappien diskurssi kuitenkin siis nojautui pitkälti katolilaiseen sodanoikeutuksen traditioon erityisesti jatkosodan alussa.

Luterilaisessa papillisessa diskurssissa korostunut totteleminen osoittautui ongelmalliseksi myös tärkeimmän kohdeyleisön eli soti-

laiden näkökulmasta. Saarnoja ja muita tekstejä arvosteltiin siitä, että koti, uskonto ja isänmaa -fraasit herättivät lähinnä pilkkaa ja olivat näin jopa vahingollisia taisteluhengen kannalta. Eräs kapteeni totesi suoraan, että sodan kutsuminen pyhäksi tai ristiretkeksi edes viittauksina pitäisi kieltää, koska sotilaat suhtautuivat erittäin kriittisesti kaikenlaiseen propagandistisuuteen. Sodan kestäessä tällainen kuvaus jäikin taka-alalle, ja identifikaatiota pyrittiin rakentamaan muilla tavoin (Tilli 2014, 166–167). Jatkosota havainnollistaa hyvin papillisen diskurssin moniulotteisuutta niin johdonmukaisuuden kuin retoriikan näkökulmasta.

”Myrsky saattaa nousta” – taiteilua pelkojen ja velvollisuuksien välillä

Aselepo solmittiin syyskuussa 1944 tiukkojen perääntymistaisteluiden jälkeen. Rauhanehdot koettiin erittäin ankariksi. Vaikka Suomi säilytti itsenäisyytensä, sen täytyi luovuttaa isoja alueita Karjalasta sekä Sallasta, kuten myös saaria Suomenlahdelta. Rauhansopimuksen myötä Petsamo – Suomi-neidon toinen käsivarsi – siirtyi Neuvostoliitolle, ja Suomi joutui vuokraamaan Porkkalan Neuvostoliitolle 55 vuodeksi. Suomen maksettavaksi määrättiin lisäksi 300 miljoonan dollarin suuruiset sotakorvaukset, pääasiassa puu- ja metalliteollisuuden tuotteina. Myös Suomen poliittinen kartta muuttui: kommunistien julkinen toiminta sallittiin ja Neuvostoliiton fasisistiksi määrittellemät järjestöt, muun muassa Akateeminen Karjala-Seura, Lotta Svärd sekä Isänmaallinen Kansanliike, kiellettiin.

Kaksi rauhansopimuksen kohtaa herätti erityistä katkeruutta. Ensinnäkin Suomen tuli riisua aseista maassa olleet Saksan joukot. Vaikka Suomi onnistui lopulta täyttämään rauhanehdot, Lapin sodasta muodostui katkera taistelu entisten liittolaisten kesken. Toiseksi Neuvostoliiton valvontakomission mielestä sodasta vastuussa olleet henkilöt tuli pidättää ja saattaa oikeuden eteen. Tuloksena olivat sotasyllisyysoikeudenkäynnit, joita varten säädettiin sotasyllisyyslaki. Se oli taannehtiva ja siten Suomen lainsäädännön ja länsimaisen oikeuskäsitelmän vastainen toimi. Kahdeksan henkilöä, kuuluisimpana presidentti Risto Ryti, tuomittiin sotasyllisyydenä vankilaan. Tuomiot

vaihtelivat kahdesta kymmeneen vuoteen. Toisaalta Suomi pääsi lopulta varsin vähällä verrattuna muihin Saksan liittolaisiin, eikä esimerkiksi Nürnbergin tapaisia oikeudenkäyntejä vaadittu.

Maaliskuussa 1945 pidettyjen vaalien jälkeen suhtautuminen esivaltaan nousi keskustelunaiheeksi. Sosialidemokraateista vasemmalla olleiden puolueiden kattojärjestö (tärkeimpänä jäsenenään SKP) Suomen Kansandemokraattinen Liitto (SKDL) oli kevään 1945 vaalien suurvoittaja, ja siitä tuli jopa eduskunnan suurin puolue vuonna 1946, kun kaksi sosialidemokraattia siirtyi sen riveihin. SKDL:llä oli kirkollisistakin asioista vastanneen opetusministerin salkku. Agendalla olivat hautausmaiden kunnallistaminen, tunnustuksellisen uskonnonopetuksen poistaminen sekä selvitys kirkon ja valtion erottamisesta. Kansandemokraatit pyrkivät myös horjuttamaan luterilaisen kirkon asemaa tukemalla muita kirkkokuntia. Mallia toimintaan haettiin Neuvostoliitosta. (Helin 1996, 29–34, 43.) Kirkonmiehet kokivat poliittisen tilanteen erittäin tukalaksi ainakin vuoden 1948 eduskuntavaaleihin asti, jolloin SKDL kärsi tappion ja putosi hallituksesta.

Ennen kevään 1945 vaaleja *Kotimaa*-lehti painotti, että äänestämisen oli kristityn velvollisuus, koska siten esivalta asetettiin demokraattisissa järjestelmissä. (*Kotimaa* 1945a, 2.) Äänestysprosentti nousikin lähelle 75:tä, kun edellisissä vaaleissa vuonna 1939 se oli ollut 66. Vaikka sodanjälkeisten vaalien tuloksena porvarillisilla puolueilla oli edelleen niukka enemmistö, vasemmiston (SDP ja SKDL) 99 edustajanpaikkaa (200:sta) oli monelle järkytys. *Kotimaan* ensiarvio vaalituloksesta liittyi ulkopoliittikkaan: se oli signaali maailmalle (erityisesti itänaapurille), että Suomessa hallitsivat rauhanomaiset ja demokraattiset virtaukset. *Kotimaa* väitti myös, että toisin kuin esimerkiksi Saksassa, Suomessa ei koskaan ollut fasistisia virtauksia ja että jopa sodan aikana sekä ammattiyhdistysliike että kirkko olivat korostaneet demokratian tärkeyttä. (*Kotimaa* 1945b, 2.) Demokratian korostaminen oli ymmärrettävää, sillä sodanjälkeisen debatin eräs näkyvimmistä aiheista oli vaatimus ”yhteiskunnan demokratisoinnista” (Holmila & Mikkonen 2015, 158–161). Vaikka sävy oli varovaisen positiivinen, demokraattisuuden (yli)korostamisen ja hyväntahitoisuuden taustalta on luettavissa epävarmuus siitä, mihin suuntaan poliittinen tilanne lähtisi kehittymään.

SKDL sai hallituksessa seitsemän ministerinsalkkua, tärkeimpinä sisäministeri, opetusministeri ja puolustusministeri. Myös kirkollisista asioista vastannut opetusministeri Johan Helo ehdotti hautausmaiden kunnallistamista ja, mikä kirkonmiesten näkökulmasta huolestuttavinta, kirkon ja valtion eron selvittämistä. Helon tavoitteena oli myös siirtyä kohti uskontojen historian ja etiikan opiskelua perinteisen (luterilaisen) uskonnonopetuksen sijaan. Opetusministerin tavoitteet saivat runsaasti julkisuutta ja yllättäen vähemmän rajua kritiikkiä niin kirkolta kuin *Kotimaalta*. (Helin 1996, 29–33, 42, 63.) Kansandemokraattien poliittinen painoarvo kasvoi entisestään, kun sodan lopussa ja välittömästi sen jälkeen presidenttinä ollut Mannerheim erosi maaliskuussa 1946. Eduskunta nimitti J. K. Paasikiven hänen seuraajakseen, minkä seurauksena SKDL:n Mauno Pekkala tuli uusi pääministeri.

Erityisesti piispat laativat lukuisia julkisia lausuntoja sekä käyttivät henkilökohtaisia kontaktejaan vaikuttaessaan avainasemassa olleisiin päättäjiin. Erityisesti opetussuunnitelmatyötä tehneen komitean jäsenet olivat heidän painostuksensa kohteita. Pääministeri Pekkala oli luvannut, että kirkkoa kuultaisiin reformeja toteutettaessa. Kirkon onneksi uudistukset eivät valmistuneet ajoissa, eivätkä näin ollen ehtineet Pekkalan hallituksen päätettäväksi. (Helin 1996, 66–67.) Tämän luvun kannalta kiinnostava yksityiskohta on, että aiemmin mainittu maalaisliittolainen pappi Lennart Heljas toimi ministerinä Pekkalan hallituksen sosiaaliministeriössä.

Vastavalittu arkkipiispa Aleksi Lehtonen julkaisi paimenkirjeen vuoden 1945 alkupuolella. Lehtonen puntaroi uutta poliittista tilannetta ja korosti kirkon yhteiskunnallista roolia sekä kirkon ja kansan kytköstä. Hän huomautti, että kirkon Kristukselle antama tehtävä oli ylläpitää ”moraalisia periaatteita ja velvoitteita” kansallisessa ja poliittisessä elämässä. Ylläpitämällä uskoa Jumalaan kirkko vahvisti valtiota ja demokratiaa: se antoi kansalle voimaa ja rohkeutta, jotka kestivät kauemmin kuin ”massakokousten aikaansaama hetkellinen innostus”. Demokraattisen vaikutuksensa vuoksi kirkko ei voinut sallia itseään työnnettävän marginaaliin. Lisäksi Lehtosen mielestä yritykset kirkon ja valtion erottamiseksi olivat erikoisia maassa, jossa melkein 96 prosenttia väestöstä kuului luterilaiseen kirkkoon. Jos näin tapah-

tuisi, kyseessä ei olisi todellinen tarve, vaan ”kristilliselle elämäntavalle vieras ideologia”. (Lehtonen 1945, 67–68, 74–75.)

Samalla Aleksi Lehtonen vähätteli valtion ja kirkon juridisia sekä taloudellisia kytköksiä. Hänen mukaansa kirkon ulkoiset siteet olivat jo suhteellisen löyhät: kirkolla oli oma päättävä elimensä, kirkolliskokous, joten se oli käytännössä autonominen. Lisäksi valtiolta saatavat tulot olivat pieniä ottaen huomioon, että kirkolla oli koko valtakunnan kattavia velvollisuuksia. Arkkipiispa argumentoikin talouden näkökulmasta, että valtiolle kävisi erittäin kalliiksi, jos se ottaisi kontolleen esimerkiksi kirkon hoitamat väestörekisteriin liittyvät tehtävät. (Lehtonen 1945, 75.)

Toisaalta arkkipiispa huomautti varovaisesti, että jos Suomen kanssa todella oli etääntynyt kristillisestä uskosta, [kirkon ja valtion] ero tulisi tapahtumaan itsestään. Mutta tämä ei missään nimessä näyttänyt olevan totta, Lehtonen alleviivasi. Hänen henkilökohtainen toivomuksensa oli, että kirkko ja valtio toimisivat yhteistyössä molempien hyödyksi aikana, jolloin ”kaikkien rakentavien voimien tuli työskennellä yhdessä”. Tätä silmällä pitäen kirkon tulisi suhtautua avoimesti erilaisiin poliittisiin ideologioihin ja pysyttäytyä puoluetisteluiden ulkopuolella. Arkkipiispa päätti paimenkirjeensä varovaisen toiveikkaaseen mutta realistiseen kommenttiin: ”Antaa kansamme päättää. Me emme tiedä, minkälainen kirkkomme tulevaisuus on. Myrsky saattaa nousta.” (Lehtonen 1945, 75–78.)

Oulun hiippakunnan piispa ja kokoomuksen entinen kansanedustaja Väinö Malmivaara oli arkkipiispaa toiveikkaampi omassa paimenkirjeessään. Hän näki, että sodan jälkeen alkamassa ollut uutta aikaa ”valettiin sosiaalisen kehityksen tähtien alla”, ja se tähtäsi ”köyhien kohottamiseen muiden tasolle ja nosti valtaan ennen varjoissa olleet”. Perimmäinen syy vahdinvaihdokseen löytyi muualta kuin sodasta: Malmivaaran mukaan Suomen ”johtavat kerrokset” olivat etäännyttäneet itseään kristinuskosta jo 1880-luvulta lähtien. Piispa viittasi 1880- ja 1890-lukua sävyttäneisiin uskonnollisten arvojen ja maallistuvan liberalismiin välisiin lukuisiin konflikteihin. ”Johtavien kerrosten” luopumuksen vuoksi valta oli nyt otettu pois ja annettu muille – Jumala ei antanut itseään pilkattavan, ja ihminen niitti sitä, mitä kylvi, Malmivaara julisti viitaten Paavalin Galatalaiskirjeeseen (6: 7). (Malmivaara 1945, 51–52.)

Mitä sosiaalikysymyksiä koskevaan lainsäädäntöön tuli, piispan mukaan kyseessä oli kauan odotettu käänne parempaan. Väinö Malmivaara kehottikin kaikkia kristittyjä rukoilemaan maallisen esivallan puolesta, jotta muutos pääsisi tapahtumaan rauhallisesti. Esivallan puolesta rukoileminen – pyhä tehtävä ja osa luterilaista yleistä pappeutta – takaisi, että ”esiin astumassa ollut uusi aika pitäisi povessaan Jumalan siunauksen kansallemme”, Malmivaara muistutti. Levottomuus oli todennäköistä ja ymmärrettävää aikana, jolloin ”uusi ottaa ohjokset ja vanhasta tulee hallittu”. Piispa huomautti vielä dramaattisesti, että saattoi käydä niin, ettei vanhasta jäänyt enää mitään jäljelle. (Malmivaara 1945, 53–54.)

Kotimaa tarttui välittömästi piispa Väinö Malmivaaran sanoihin. Kristityn velvollisuus rukoilla esivallan puolesta oli unohdettu liian helposti. Seuraava sitaatti pääkirjoituksesta heinäkuussa 1945 kuvastaa luterilaisen kirkon tasapainoilua pelkojen ja velvollisuuksien välillä:

Kristikansa on saanut nykyisen hallitusvallan piirissä laadituista suunnitelmista, jotka merkitsevät karkein käsin käymistä kristikansalle tärkeimpiin asioihin yhteisessä elämässämme. Siksi voi moni kristitty suhtautua koko hallitukseen pelolla ja epäluulolla. Sellainen suhde ehkäisee esivallan hengen. – – Nyt tulee hänen kuitenkin rukouksin olla tukemassa ja kannattamassa esivaltaansa. Tämä kaikki vaatii sisäistä kilvoitusta ja sitä enemmän, kuta kauempana hän tuntee jonkun vallassa olevan esivallan toiminnan olevan hänen omista valtiollisista ja uskonnollisista ihanteistaan. (*Kotimaa* 1945c, 2.)

Näin julkisuudessa korostettiin yhtä aikaa huolta kansandemokratian suunnitelmista sekä kristityn velvollisuuksia esivaltaansa kohtaan, vaikka päättäjien toimet olisivatkin oman ideologian tai uskonnollisen vakaumuksen näkökulmasta ongelmallisia. Yhteiskuntarauhaa ei toisin sanoen saanut järkyttää herkässä tilanteessa – olihan Martti Lutherkin toistuvasti korostanut sen merkitystä ja tuominut mellakoinnit ja kapinoinnit, joskus kiivaastikin (ks. Luther 1983, 167–172).

Sosialidemokraattitaustainen professori Yrjö J. E. Alanen, yksi *Kotimaan* päätoimittajista vuosina 1944–1947, sen sijaan näki tilanteen vielä lupaavampana kuin esimerkiksi Väinö Malmivaara. Alasen mukaan historia näytti olevan kehittymässä kohti sosialismia, ja kirkon

tehtävä oli tehdä parhaansa, että muutos sujuisi rauhanomaisesti. Hän korosti, että maalliset instituutiot olivat tärkeitä, koska ne helpottivat siirtymistä pois ”keskiaikaisesta almuetiikasta”. Valtio oli keskeinen tekijä inhimillisen solidaarisuuden ja hyvinvoinnin toteutumisessa. Yhteiskunnallisen muutoksen seurauksena kirkkokin pystyisi Alasen mukaan keskittymään paremmin ydintehtäviinsä eli evankeliuminjulistukseen – sen henkilökohtaista sanomaa tultaisiin tarvitsemaan kipeästi ”sosialisoidussa yhteiskunnassa”. (Alanen 1946, 24, 63, 75–81.) Tällä tavoin Yrjö J. E. Alanen sovitteli yhteen sosialismia ja luterilaisuutta: sosialismi sopi kapitalismia paremmin kirkon ja valtion yhteisen päämäärän edistämiseen. Argumentti pohjautui Martti Lutherinkin omaksumaan periaatteeseen, jonka mukaan nimenomaan esivallan tulee huolehtia köyhäinhoidosta, koska perisyntiin langennut ihminen on luonnoltaan itsekäs, eikä yksinomaan yksityiseen avuliaisuuteen voi täten täysin luottaa (Arfman 2009, 216–220). Näin ollen valtion suuri rooli sosiaalisissa ja taloudellisissa kysymyksissä ei ollut ongelma.

Näin välittömästi sodan jälkeen valtiosuhteen tärkeyttä korostettiin papillisessa diskurssissa niin teologisin kuin sosiaalisin perustein, vaikka vallanpitäjien ideologinen näkökulma kirkkoon olisikin ollut epäilevä tai jopa vihamielinen. Tätä tuettiin kahdella argumentilla. Ensinnäkin molemmat kirkko ja valtio hyötyivät instituutioiden läheisistä väleistä. Järjestely oli valtiolle hyödyllinen taloudellisesti, mutta myös sen vuoksi, että kirkko osaltaan kasvatti demokraattisia kansalaisia. Samalla korostettiin kirkon ja kansan yhteyttä: kirkon juuret olivat kansassa. Toinen peruste oli teologinen. Koska esivalta on osa Jumalan maailmanhallintaa, kristittyjen tulee rukoilla sen puolesta ja totella sitä, vaikka he eivät henkilökohtaisesti olisikaan samaa mieltä vallanpitäjien linjausten kanssa. Tässä vaiheessa pappien suhtautumiseen esivaltaan vaikutti todennäköisesti myös välittömästi sodanjälkeisten kuukausien ilmapiiri, jossa korostettiin nimenomaan itsekuria ja luottamusta poliittisiin johtajiin. Ilman niitä turbulenti tilanne olisi saattanut kärjistyä väkivaltaisuuksiksi, kuten tuolloin painotettiin usein (Auvinen, Holmila & Lehtimäki 2015, 232–234). Varovaisen optimistinen sävy kuitenkin haalistui pian, kun kansandemokraateista tuli eduskunnan suurin puolue alkuvuodesta 1946, ja Neuvostoliiton ote kiristyi niin Itä-Euroopassa kuin Suomessa.

Esivalta, joka ei ansaitse tulla totelluksi

Sosiaalisten ja taloudellisten kriisien lisäksi vuosina 1945–1948 oli lukemattomia lakkoja ja mielenosoituksia. Useimmat niistä liittyivät kommunistien ja sosiaalidemokraattien väliseen kamppailuun SAK:sta, Suomen Ammattiliittojen Keskusjärjestöstä. Osa lakoista oli myös spontaaneja, paikallisia konflikteja, joita puolueet eivät olleet organisoineet. Monelle työläiselle protestointi oli tapa purkaa palkkojen ja elinolosuhteiden huonosta kehityksestä johtunutta pettymystä. Useimmin lakkoaaltojen taustalla oli kuitenkin kommunistien pyrkimys osoittaa voimaansa mobilisoimalla ihmisiä ja tukea asemaansa hallituksessa. Näin tapahtui erityisen usein kevään 1946 jälkeen, jolloin Neuvostoliitto oli kehottanut suomalaisia kommunisteja järjestämään lakkoja ja poliittisia joukkokokouksia sekä käyttämään muita ulkoparlamentaarisia keinoja. Loppujen lopuksi sosialidemokraatit voittivat kamppailun työväestön sieluista, mutta erityisesti vuosina 1946 ja 1947 tilanne oli turbulentti ja vaikeasti ennustettavissa. (Holmila ja Mikkonen 2015, 165–180.)

Vaikka kirkko ei ollut mielenosoitusten kohteena, kirkonmiehet näkivät ne vaarallisina. *Kotimaa* kirjoitti, että nykyisen taloudellisten ja poliittisten taisteluiden perusteella sota oli muuttunut ulkoisesta sisäiseksi. Se painotti, että ”valtion asioista” eivät päättäneet mielenosoittajat vaan kansanedustajat; oikeus ei toteutuisi ottamalla sitä omiin käsiin. Sen lisäksi, että tämä oli teologisesti vastoin Martti Lutherin opetuksia, se murensi maallisen esivallan yleistä legitimitettä. (*Kotimaa* 1945a, 2.) Syksyllä *Kotimaa* tuomitsikin ulkoparlamentaaristen keinojen käytön suorasanaisesti: ”Ja jos paljon väärinkin käytettyä faskismi-nimitystä tahdottaisiin joihinkin meillä viime aikoina esiintyneihin valtiollisiin ilmiöihin sovelluttaa, niin erityisesti täytyisi leimata faskistiseksi sellainen toiminta, jolla tahdotaan ulkoparlamentaarisin keinoin vaikuttaa maan hallintoon.” Oli erittäin epädemokraattista, että puolue, jolla oli vain neljäsosa kansanedustajanpaikoista, pyrki ”sanelemaan”, miten Suomea – tasavaltaa – tulisi hallita. (*Kotimaa* 1946a, 2.) *Kotimaa* rinnasti kommunismin toistuvasti kansallissosialismiin ja huomautti, että edellisen kannattajat olivat nyt tekemässä täsmälleen samaa kuin jälkimmäisen kannattajat olivat tehneet. (*Kotimaa* 1946b, 2.)

Vaikka epävarmoina aikoina olisi tarvittu turvallisuutta ja oikeudenmukaisuutta, *Kotimaan* mukaan tilanne näytti olevan toinen. Se korosti luterilaisen poliittisen teologian vähemmälle huomiolle jäänyttä aspektia:

Esivalta on Jumalasta, Jumalan asettama. Mikään esivalta ei ota itse itselleen valtaan. Esivaltaa vastaan nouseva asettuu Jumalan säätämystä vastaan. Mutta esivallan on myös puolestaan oltava alamaisille hyväksi. – – Turvallisuudentunnon luominen alamaisiin ja sen vahvistaminen heissä on Jumalan sille antama tehtävä. Tämän tehtävän esivalta on historian kuluessa useinkin lyönyt laimin, mutta aina omaksi tuhoskeen. Jokaisella, joka osaa historiaa lukea, on siitä kyllin selviä ja tuoreitakin esimerkkejä. (*Kotimaa* 1947d, 2.)

Näin *Kotimaan* argumentaatiossa Roomalaiskirjeen 13. luvun tunnettu kohta käännettiin pääläelleen: kun Paavalin tekstissä esivaltaa vastaan nouseva ”tuottaa itsellensä tuomion”, lehti korosti, että näin saattoi käydä myös hallitsijoille. Taustalla on Martti Lutherin käsitys esivallan tehtävistä. Luther (1969, 390–395) painotti esivallan vastuuta laillisuuden, oikeudenmukaisuuden ja yhteiskuntarauhan ylläpitämisessä sekä rikollisten rankaisemisessa. Isossa Katekismuksessa puolestaan todetaan, ettei Jumala halua pitää ”hallintatehtävissä roistoja ja tyranneja”. Esivalta ei saa toimia mielivaltaisesti, ja se joutuu vastaamaan teoistaan Jumalalle. Jos esivalta käskää tekemään syntiä, kristittyjen tulee totella enemmän Jumalaa kuin ihmisiä (Apt. 5: 29, CA XVI, 6–7.) Kyseessä oli näin varsin tiukka näpäytys vallankahvaan tarranneille kommunisteille.

Monen papin mukaan suurin este turvallisuuden edistämiseksi oli se, että tuolloinen hallituspohja perustui enemmän poikkeuksellisille olosuhteille kuin kansan ja eduskunnan todelliselle tuelle (*Kotimaa* 1947b, 2). Toisin sanoen kirkonmiesten mielestä maallisen esivallan ongelma oli se, että sitä ei ollut asetettu demokraattisesti – vaikka se siis pohjautui demokraattisten vaalien tulokseen. Hieman ristiriitaisen ajatusrakennelman avulla oli kuitenkin mahdollista arvostella Neuvostoliiton sekaantumista Suomen sisäpolitiikkaan suomalaisten kommunistien kautta. Myös toinen papiston tässä yhteydessä esiin nostama ongelma liittyi sananvapauteen. Kansaa edustivat presidentti ja eduskunta, eivät joukkokokoukset. Mielenosoitusten nähtiin jär-

kyttävän yhteiskuntarauhaa; sen sijaan tarvittiin ”vastuullista” kritiikkiä sekä hallitusta että ”despoottisia pyrkimyksiä omaavia” kohtaan. (*Kotimaa* 1947a, 2.)

Esivalta-ajattelun näkökulmasta yllä analysoitu argumentointi on kiinnostavaa: samastamalla kommunistijohtoinen hallitus vaarallisina pidettyihin mielenosoituksiin tasapainoiltiin demokratian tärkeyden korostamisen ja eduskunnan muodostaman hallituksen legitimitetin kyseenalaistamisen välillä. Sodan jälkeen Neuvostoliiton johtaman valvontakomission läsnäolo ja suomalaisten kommunistien tiiviit kytkökset Neuvostoliiton kommunistiseen puolueeseen vaikuttivat varmasti pappien asenteisiin demokraattisestikin valtaan nouseita ”kotikommunisteja” kohtaan.

Joukkoliikehännän lisäksi kommunistien haltuunsa ottaman Valtiollisen poliisin, niin sanotun punaisen Valpon, toiminta oli pappienkin huomion kohteena. Kommunistijohtoinen Valpo toimi usein mielivaltaisesti, mistä seurasikin eduskunnan päätös lakkauttaa se syksyllä 1948. Tilalle perustettiin Suojelupoliisi. *Kotimaa*-lehdessä julkaistiin useita Valtiollisen poliisin toimia kirpeästi arvostelevia kirjoituksia. Eräässä lukuisista asiaa käsitelleistä pääkirjoituksestaan lehti huomautti, että keskustelu valtion poliisin virkavirheistä eduskunnassa asti varmistaisi sen, että viranomaiset toimisivat tulevaisuudessa enemmän ”lain hengen mukaisesti”. Tätä pidettiin erityisen tärkeänä, koska tapa, jolla Valtiollinen poliisi puuttui mielivaltaisesti ”tiettyjen poliittisen järjestöjen” toimintaan kyseenalaisti koko valtion auktoriteetin. *Kotimaa* napauttikin kärkevästi, että esivaltaa näytti nyt edustavan yhteiskunnan ”moraalittomin ja sivistymättömin aines”. (*Kotimaa* 1946c, 2.)

Tällä kannalla oli esimerkiksi kirkkoherra Tauno Rämesalo. Hän totesi sodanjälkeiselle ajalle tyyppillisen opportunistin levinneen Suomessakin laajalle, kuten arvojen ja tekojen välinen ristiriita osoitti. Vaikka julistettiin tasa-arvoa ja veljeyttä, teot kertoivat Rämesalon mukaan vihasta ja kostosta. Oikeudesta oli tullut itsensä karikatyyri: se mitä joillekin sallittiin heidän oikeutenaan, määriteltiin toisten kohdalla rikokseksi. Lisäksi Rämesalo valitteli, että ”henkilöt, jotka eivät olleet tehneet mitään isänmaan hyväksi, vaativat korkeata asemaa, hännystelevät vieraita raukkamaisesti sekä ilmiäntavat naapurinsa”. (Rämesalo 1946, 4; myös *Kotimaa* 1947c, 2.) Sodan jälkeen oli

varmasti selvää, keihin viitattiin, sillä uuden ”punaisen Valpon” ylimmästä johdosta noin kolmannes oli saanut jatkosodan aikana tuomion maan- tai valtiopetoksesta.

Papillisen diskurssin kritiikki hallitusta ja sen alaisuudessa toimivaa Valtiollista poliisia kohtaan nojasi luterilaiseen käsitykseen esivallan tehtävistä ja vastuusta. Argumentteja oli kaksi. Ensimmäisen mukaan tapa, jolla valtio toimi, rapautti sen auktoriteettia. Se ei täytännyt Jumalan esivallalle antamaa tehtävää ylläpitää järjestystä ja turvallisuudentunnetta. Kommunistit eivät toisin sanoen käyttäneet esivaltaa niin kuin sitä oli tarkoitus käyttää: oli hyvinkin mahdollista, että esivalta oli ”laiton”. Toinen argumentti oli henkilökohtaisempi. Sen mukaan kommunistit eivät yksinkertaisesti olleet sopivia tai päteviä viranomaisiksi. Näin ollen esivalta ei ansainnut tulla totelluksi.

Kirkon tie on marttyyriyden tie?

Sotilaspastorina jatkosodassa ollut, sodanjälkeisen kirkon näkyvä uudistaja ja arkipiispana vuosina 1964–1978 työskennellyt Martti Simojoki pohdiskeli ”kansankirkon” olemusta ja totesi, että eräs sen heikkouksista oli nimenomaan suhde valtioon. Simojoki käytti natsi-Saksaa esimerkkinään ja huomautti, että jos antikristilliset voimat ottivat valtion haltuunsa, kirkon olemassaolon kannalta perustavaanlaatuista kysymyksiä tulisi arvioida uudelleen. Tällä tavoin Simojoki ikään kuin valmisteli lukijoitaan sen varalta, että tulevaisuuden luterilainen kansankirkko ei välttämättä olisi sellainen, johon suomalaiset olivat tottuneet. Jos kirkon oli valtion vuoksi mahdotonta toimia kristillisen uskonsa pohjalta, Suomen luterilaisen kirkon tulisi siirtyä ”johonkin toiseen, uudenaikaiseen kirkkomuotoon” (Simojoki 1946, 51–52.) Kansallissosialistisen Saksan kirkkopolitiikan lisäksi vertailukohtia haettiin Neuvostoliiton sodan jälkeen miehittämistä maista. Esimerkiksi Unkarin luterilaisen kirkon kamppailua sosialistisen hallinnon alaisuudessa seurattiin tarkasti (ks. Baer 2006).

Kuopion hiippakunnan piispa Eino Sormunen oli monia kollegoitaan huomattavasti skeptisempi vasemmistijohtoista hallitusta kohtaan. Teologisesti ja poliittisesti konservatiivinen Sormunen sai laita-vasemmistolta jopa liikanimen ”natsipiispa” (Helin 1996, 74). Hän

oli pessimistinen sen suhteen, mitä kommunistien valtaannousu toi tullessaan; erityisesti valtion kasvava rooli oli Kuopion piispalle uhka. Siinä missä demokratioissa ”valtio oli kansaa varten”, nykyisin tilanne oli Eino Sormusen mukaan päinvastoin: kansalainen oli ole-massa valtiota varten, ja valtio laittoi elämän jokaisen osa-alueen, myös kirkon, palvelemaan omia tarkoituksiaan. Äskettäin päättynyt totaalinen sota oli kyseisen kehityksen huipentuma. Piispa näki, että sodanjälkeinen poikkeustila oli uuden, kaamean normaalin alku, tilanteen, jossa ”enemmistöperiaate sekä maltillisuus on uhrattu totaliteetille” ja vapaat yksilöt muutettu ”tahdottomiksi, ajattelemattomiksi termiiteiksi”. (Sormunen 1948, 17–18, 110, 122.)

Argumentti ”totaalista valtiota” vastaan toistui useissa Eino Sormusen puheissa ja kirjoituksissa:

Kellään ei ole vastuuta mistään, kukaan ei maksa mitään, sillä valtio maksaa kaikki. Valtiosta tulee sentralisoitu ja militarisoitu, sille antavat leiman poliisit, ylen ankarat valtion suojelulain määräykset, valvonta, urkinta, ilmiannot, vankilat ja keskitys leirit. – – Totaalisen valtion ilmauksia yhteiskunta- ja talouselämän aloilla ovat massoituminen, kollektivismi ja pakko-talous (s.o. joko sosialisointi tai suunnitelmatalous). (Sormunen 1948, 18.)

Näin Kuopion piispalle valtion laajeneva rooli taloudessa oli vaarallinen tie kohti sosialismia eli totalitarismia. Sormunen sovelsi näin jo Platonista juurensa juontavaa aristokraattista demokratian kritiikkiä ja löysi kansanvallasta paradoksaalisen syyn totalitarismiin liukumiselle. Piispa valitteli, että vaikka toisen maailmansodan jälkeinen ajanjakso oli tehnyt Suomesta demokraattisemman kuin aiemmin, järjestelmää jäyti piilevä epäily sen itsensä toimivuudesta. Lisäksi sillä oli taipumus suosia keskinkertaisuutta ja ”epäpätevyyttä”. Eino Sormusen mukaan tästä seurasi se, että demokratioilla oli tapana liukua kohti diktatuureja (Sormunen 1948, 100).

Niin Sormuselle kuin monelle muullekin papille luterilainen kirkko oli demokratian suojamuuri ”ilmiselviä diktatorisia pyrkimyksiä” vastaan, koska se edusti ”kansanvaltaista ja demokraattista vapautta” (Sormunen 1948, 110). Tämän vuoksi kirkko ei voinut olla kytkök-sissä valtioon, joka ei ollut demokraattinen – ja Sormusen mukaan kirkon vaikutusvallan vähentäminen ideologisin perustein sekä talou-den kansallistaminen olivat esimerkkejä siitä, että näin oli jo tapahtu-

massa Suomessakin. Kun valtio hylkäsi luterilaisen periaatteensa, että sekä kirkko että valtio olivat yhdessä osa Jumalan maailmanhallintaa, kirkon oli tullut aika erottaa itsensä valtiosta. Tämä tosin saattoi johtaa marttyyryyteen, piispa Sormunen (1948, 123–124) varoitteli. On myös syytä huomioida, ettei Sormunen ollut yksin pessimisminsä kanssa (esim. Leino 1946, 1).

Vuonna 1947 myös *Kotimaa*-lehti alkoi asennoitua aikaisempaa kriittisemmin valtiovaltaan. Se huomautti, että kirkon sosiaalinen ja poliittinen vastuu oli tarvittaessa arvostella esivaltaa julkisesti. Jos valtanpitäjät säätivät lakeja tai toimivat Jumalan käskyjä vastaan, kirkon oli välttämätöntä ilmaista kantansa. Vaikka historian saatossa niin oli käynyt usein, kirkko ei saanut ryhtyä valtion ”propagandaosastoksi” tai vetäytyä julkisesta elämästä. Kirkon ei suinkaan tullut automaattisesti siunata kaikkea, mitä maallinen esivalta teki; jos oli tarpeen, kuten silloin kun ”valtio pyrki totalitaariseen hallintaan”, kirkon täytyi toimia valtion omatuntona. *Kotimaa* huomautti, että seurauksena saattoi olla marttyyriin rooli, mutta tämän ei saanut antaa estää kirkkoa täyttämästä tehtävänsä. (*Kotimaa* 1947e, 2.)

Kirkon roolia esivallan kriitikkona korosti myös Tampereen piispa Eelis Gulin valtiopäiväsaarnassaan 1948. Jos kirkko alennettiin valtion palvelijaksi, se ei enää ollut kristillinen kirkko. Gulinin mukaan kirkon täytyi olla valtion omatunto; sen tuli huolehtia, että esivalta sekä sen käyttäjät noudattivat periaatteita, joille heidän auktoriteettinsa perustui. Valtion tuli ylläpitää oikeutta Jumalan nimissä. Jos tämä tehtävä unohtettiin, kirkon oli tullut aika tarttua todistajan tehtäväänsä, Gulin julisti Suomen uskonnolliselle ja poliittiselle eliitille. (Gulin 1948, 4528–4529.)

Piispa Gulin oli ainoa valtiopäiväsaarnaaja, joka painotti kirkon tällaista vastuuta suhteessa valtioon. Tämä on hieman yllättävää, sillä Eelis Gulin oli tunnettu positiivisesta suhtautumisestaan vasemmistoon. Niin Gulinin kuin esimerkiksi *Kotimaan* kannalle on kuitenkin löydettävissä vankat teologiset perustelut: Martti Luther korosti aikanaan tämänkaltaisen ”poliittisen saarnaamisen” tärkeyttä, jos esivalta toimi sopimattomasti. Lutherin näkemys ylipäätään vallankäyttäjistä ei ollut kovinkaan positiivinen. Hänen mukaansa he olivat usein konnista suurimpia, jotka olivat kipeästi sielunhoidon ja hengellisen opastuksen tarpeessa. (Barth 2012, 334.)

Näin teologiset ja taloudelliset näkökohdat kohtasivat vaaralliseksi koetun sosialismin vastustamisessa. Teologinen argumentti oli, että valtio oli enemmän kuin potentiaalinen uhka, jos esivaltaa käyttivät kirkon vieraaksi tai jopa vihamieliseksi kokevat tahot. Jos valtio toimi vastoin Jumalan säätämystä, kirkon ei tullut ainoastaan etäännyttää itseään vaan myös valmistautua marttyyrin roolin, mikä suomalaisille papeille tarkoitti ideologisin perustein tapahtuvaa vainoa. Jälkimmäisen argumentin mukaan talouden kansallistamisen taas väitettiin johtavan henkilökohtaisen vastuun katoamiseen, minkä taas on katsottu olevan olennainen osa luterilaisuutta. Näin ollen talous, joka luterilaisessa teologiassa on yksi maallisen järjestyksen osa, jonka kautta kristitty palvelee Jumalaa, ymmärrettiin nimenomaan yksilönvapautta korostaen. Toisin sanoen kollektiivinen talous oli papillisessa diskurssissa myös teologisesti ongelmallinen.

Lopuksi

Suomen pappien muuttuva suhtautuminen esivaltaan vuosien 1941 ja 1948 välillä osoittaa, miten luterilainen papillinen diskurssi oli sidoksissa historialliseen ja yhteiskunnalliseen kontekstiinsa sekä minikälaista tasapainoilua siihen kuului. Jatkosodan alussa papisto tarttui Mannerheimin kutsuun ristiretkelle itää vastaan. Papit perustelivat Raamatun ja pääasiassa katolilaiseen perinteeseen kuuluvan sotakuvaston avulla, miksi sota oli Jumalan tahtoma ja johtama taisto kristinuskon vihollista vastaan. Tämä puolestaan tarkoitti, että Martti Lutherin argumentti uskonnollisia sotia vastaan jouduttiin sivuuttamaan: sitoutuminen esivaltaan ajoi teologisen johdonmukaisuuden edelle. Ongelmia puolestaan seurasi, kun kohdeyleisö alkoi arvostella papilliseen diskurssiin kuulunutta retoriikkaa pyhästä sodasta ja ristiretkistä.

Toisaalta ristiretken avulla jatkosota oli mahdollista esittää puolustuksellisenä. Puolustuksellisuus sekä se, että sotaa käydään laillisen esivallan palveluksessa, ovat keskeisiä elementtejä niin kristillisen oikeutetun sodan perinteessä kuin Martti Lutherin ajattelussa. (Luther 1526; ks. myös Cargill Thompson 1984, 114–115.) Tällä tavoin oli myös mahdollista perustella viidennen käskyn (”älä tapa”) sivuutta-

minen. Isossa katekismuksessaan Martti Luther toteaa, että kyseinen käsky ei sido esivaltaa. Jumalalta ja esivallalta ei ole otettu pois valtaa tappamiseen. Puolustussodat esivallan palveluksessa ovat siis Lutherin ajattelussa oikeutettua väkivaltaa.

Sodanjälkeinen myrsky alkoi tyyntyä syksyllä 1947, kun liittoutuneiden valvontakomissio lähti Suomesta, YYA-sopimus allekirjoitettiin huhtikuussa 1948 ja kommunistit kärsivät suuren vaalitappion kesällä 1948. Tuohon ajanjaksoon mahtui mielenkiintoisia muutoksia kirkonmiesten suhtautumisessa esivalltaan, optimismista aina valtion ja kirkon eroon ja ”marttyyriuden” mahdollisuuteen saakka. Martti Lutherin näkemyksiä sovellettiin kattavasti erilaisissa tilanteissa. Erityisesti kolme havaintoa nousee esiin niin sanottujen vaaran vuosien ajan luterilaisesta papillisesta diskurssista.

Ensiksi, sodan jälkeen ryhdyttiin korostamaan kirkon ja kansan suhdetta, mikä on myös ollut keskeinen teema kirkon asemasta ja tehtävistä käydyssä keskustelussa jo 1800-luvun lopulta lähtien. Tätä kautta oli mahdollista vastustaa valtion suunnitelmia kirkon roolin vähentämisestä. Samalla toisaalta nousi esiin perinteinen aristokraattinen parlamentaariseen demokratiaan kohdistuva epäily: tämä oli seuraus, kun vääränlainen ”aines” pääsi valtaan. Tälläkin argumentilla on Suomessa pitkä perinne, sillä esimerkiksi itsenäistymisen yhteydessä käydyssä debatissa parlamentaarinen demokratia samastettiin nimenomaan köyhälistön valtaan, usein ideologisin perustein. Tästä puolestaan seurasi se, että suhtautuminen demokratiaan oli varauksellinen. (Ihalainen 2017, 5.)

Toiseksi, jo välittömästi sodan jälkeen alkoi tulla esiin eriäviä näkökantoja niin suhteessa esivalltaan kuin poliittis-taloudelliseen kehitykseen. Esimerkiksi Yrjö J. E. Alanen ja Eino Sormunen olivat molemmat vanhemman polven teologisesti konservatiivisia pappeja, mutta heidän näkemyksensä olivat melkoisen erilaiset. Alaselle valtion kasvava rooli oli selkeä parannus myös kirkon näkökulmasta, kun taas Sormuselle tilanne oli kauhistuttava. Sodan jälkeinen aika osoitti, miten papillisen diskurssin sisällä oli painotuseroja, vaikka keskeiset elementit säilyivät samoina.

Kolmanneksi, kansainvälisessä vertailussa monille Euroopan protestanttisille kirkoille toinen maailmansota oli käännteentekevä hetki suhteessa esivalltaan. Esimerkiksi Saksassa kansallissosialismi ja toi-

sen maailmansodan tuhot pakottivat kirkot tarkastelemaan kriittisesti, miten pitkälle esivallan totteleminen voi ulottua. Analyysini perusteella Suomessa vastaavaa keskustelua käytiin vasta sodan jälkeen, kun kommunistit pääsivät valtaan.

Vaikka luterilaisten pappien siunausta ristiretkelle on mahdollista arvostella teologisin ja eettisin perustein, on myös huomioitava se tosiseikka, että maailmanpoliittisella shakkilaudalla Suomen mahdolliset siirrot sotaa ennen olivat varsin rajallisia. Vastaavalla tavoin on syytä pitää mielessä, ettei esimerkiksi vuonna 1946 tai 1947 ollut lainkaan itsestään selvää, että Suomi tulee säilymään itsenäisenä. Itä-Euroopan ja Baltian maiden muuttumista kansandemokratioiksi ja niiden kirkkojen ahdinkoa Neuvostoliiton puristuksessa seurattiin tiiviisti. Joka tapauksessa kommunisminvastaisuus näyttää kuitenkin olleen luterilaisen kirkon papeille ensisijainen kehys, jonka perusteella suhdetta esivaltaan on artikuloitu. Kaiken kaikkiaan papillinen diskurssi oli kiinnostava solmukohta. Raamatun, teologisten oppikappaleiden ja johdonmukaisuuden yhteensovittaminen erilaisissa, nopeastikin muuttuvissa tilanteissa eri yleisöille ei ollut yksinkertaista.

Lähteet ja kirjallisuus

- Alaja, Osmo (1945) Kristikunta ajan ongelmien edessä. *Vartija* 57:2, 49–50.
- Alanen, Yrjö J. E. (1946) *Kirkko ja yhteiskunnallinen uudistus*. Helsinki: Kristillinen palveluskeskus.
- Andersen, Svend (2013) Can We Still Do Lutheran Political Theology? *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 67:2, 110–127.
- Arffman, Kaarlo (2009) *Mitä oli luterilaisuus?* Helsinki: Gaudeamus.
- Augsburgin tunnustus. <http://tunnustuskirjat.fi/augstunn.html>. (viitattu 30.3.2017).
- Auvinen, Timo, Holmila, Antero & Lehtimäki, Niina (2015) Epävarma itsenäisyys: Julkinen keskustelu sodan päättyessä. Teoksessa Ville Kivimäki & Kirsi-Maria Hytönen (toim.) *Rauhaton rauha: Suomalaiset ja sodan päättyminen 1944–1950*. Tampere: Vastapaino, 209–234.
- Baer, H. David (2006) *The Struggle of Hungarian Lutherans under Communism*. College Station: Texas A&M University Press.
- Barth, Hans-Martin (2012) *The Theology of Martin Luther: A Critical Assessment*. Minneapolis: Fortress Press.
- Björklund, Johannes (1941a) Sankarivainajain muisto. Puhe radion muistojuhlissa. *Kotiviestit/Kotimaa*. 15. elokuuta, 1.

- Björklund, Johannes (1941b) Asemiehille ja heidän kodeilleen. *Kotiviesti/ Kotimaa*. 25. heinäkuuta, 1–2.
- Björklund, Johannes (1942) Sananpalvelu ristiretkiarmeijassa. Teoksessa Eino Kiuas, Toivo Rapeli ja Antti Halonen (toim.) *Suomalaisten ristiretki*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kotimaa, 14–16.
- Burke, Kenneth (1969a) *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Kenneth (1969b) *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Kenneth (1970) *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Berkeley: University of California Press.
- Cargill Thompson, William David James (1984) *The Political Thought of Martin Luther*. Sussex: The Harvester Press.
- Foucault, Michel (1969) *Archaeology of Knowledge*. Lontoo: Routledge.
- Grenholm, Carl-Henric & Gunner, Göran (2014) *Lutheran Identity and Political Theology*. Eugene: Pickwick Publications.
- Gulin, Eelis (1948) Saarna valtiopäivien päättäjäisjumalanpalveluksessa 14.7.1948. *Valtiopäivät 1947. Pöytäkirjat V*. Istunnot 162–182. Helsinki: Valtioneuvoston kirjapaino.
- Helin, Matti (1996) *Päästä meidät pahasta: Uskonto SKDL:n politiikassa 1944–1966*. Turku: Turun yliopisto.
- Heljas, Lennart (1941) Ristiretki. *Savon Sanomat*. 15. heinäkuuta, 2.
- Holmila, Antero & Mikkonen Simo (2015) *Suomi sodan jälkeen: Pelon, katkeruuden ja toivon vuodet 1944–1949*. Jyväskylä: Atena.
- Hostetler, Michael J. (1997) Rethinking the War Metaphor in Religious Rhetoric: Burke, Black, and Berrigan's Glimmer of Light. *Journal of Communication and Religion* 20:1, 49–60.
- Huhta, Ilkka (2010) *Papit sisällissodassa 1918*. Helsinki: Kirjapaja.
- Huttunen, Niko (2010) *Raamatullinen sota: Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnossa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ihalainen, Pasi (2017) Suomalaisen kansanvallan ja parlamentarismien legitimeettikriisi 1917–1919 kansainvälisessä kontekstissa. *Tieteessä tapahtuu* 1/2017, 1–7.
- Juutilainen, Antti (2005) Hyökkäys kolmelle kannakselle. Teoksessa Jari Leskinen ja Antti Juutilainen (toim.) *Jatkosodan pikkujättiläinen*. Helsinki: WSOY, 132–147.
- Kangas, Sini (2007) *Deus Vult: Images of Crusader Violence c. 1095–1100*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kansanaho, Erkki (1991) *Papit sodassa*. Porvoo: WSOY.
- Kennedy, George A. (1994) *A New History Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- Kiuas, Eino (1942) Suursuomalainen usko. *Suomen Heimo* 20:1–4, 21.
- Kort, Wesley A. (1992) *Bound to Differ: The Dynamics of Theological Discourses*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

- Kotimaa* (1941). Ristiretki. Pääkirjoitus 11.10.1941.
- Kotimaa* (1945a) Suuri velvollisuutemme. Pääkirjoitus 16.3.1945.
- Kotimaa* (1945b) Vaalien jälkeen. Pääkirjoitus 20.3.1945.
- Kotimaa* (1945c) Rukous esivallan puolesta. Pääkirjoitus 20.7.1945.
- Kotimaa* (1946a) Selvä suunta. Pääkirjoitus 17.9.1945.
- Kotimaa* (1946b) Uusi Saksa. Pääkirjoitus 25.10.1946.
- Kotimaa* (1946c) Oikeuden ilmapiiri. Pääkirjoitus 8.11.1946.
- Kotimaa* (1947a) Sanan vapaus ja sanan vastuu. Pääkirjoitus 17.1.1947.
- Kotimaa* (1947b) Hallituksen uudistus. Pääkirjoitus 15.4.1947.
- Kotimaa* (1947c) Suomen eduskunnan 40-vuotisjuhla. Pääkirjoitus 23.5.1947.
- Kotimaa* (1947d) Turvallisuuden tunne. Pääkirjoitus 6.6.1947.
- Kotimaa* (1947e) Vaarallista kaventamista. Pääkirjoitus 8.7.1947.
- Kuusi, M. I. (1941) *Seuratkaa! Koti ja kasarmi*. 11:10, 1.
- Lehtonen, Aleks (1945) *Paimenkirje Turun arkkihiippakunnan papistolle ja seurakuntalaisille*. Helsinki: WSOY
- Leino, Jouko (1946) Valitutkin eksytetään. *Kotimaa*. 24. syyskuuta, 1.
- Less, Thomas M. (1989) The Priestly Voice. *Quarterly Journal of Speech* 75:2, 183–197.
- Longman, Tremper III & Reid, Daniel G. (1995) *God is a Warrior*. Michigan: Zondervan Publishing House.
- Luther, Martin (1526) Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. Teoksessa *Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe 19, 623–662.
- Luther, Martin (1529) Vom Kriege wider die Türken. Teoksessa *Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe 30: II, 107–148.
- Luther, Martin (1962) *Selections from his writings*. Toimittanut John Dillenberger. New York: Anchor Books.
- Luther, Martti (1983) *Valitut teokset III*. Toimittanut Lennart Pinomaa. Helsinki: WSOY.
- Lähteenmäki, Olavi (1941) Saarna Kotkassa 14.12.1941. Olavi Lähteenmäen yksityisarkisto, kansio 11.1. Kansallisarkisto.
- Malmivaara, Väinö (1945) *Hän haavoittaa ja parantaa: Paimenkirje Oulun hiippakunnan seurakunnille ja papistolle*. Helsinki: Kirjapaja
- Mannermaa, Juho (1941) Saarna synodaalokokouksen aluksi 21.8.1941. Juho Mannermaan yksityisarkisto, kansio Bab2. Helsinki. Kansallisarkisto.
- Mannermaa, Juho (1942) *Kansa ja kirkko sotakautena*. Oulu: Kirjola Oy.
- Murtorinne, Eino (1995) *Suomen kirkon historia 4: Sortovuosista nykypäiviin 1900–1990*. Helsinki: WSOY.
- Ojakangas, Mika (2015) Lutheranism and Nordic bio-politics. *Retfaerd* 38:3, 5–23.
- Ojalehto, Hannu (1979) *Sotilaspapiston asema ja rooli Suomen sodissa 1939–1944*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Phillips, Elizabeth (2012) *Political Theology: A Guide for the Perplexed*. Lontoo: Bloomsbury.
- Pyhä Raamattu. Vuoden 1938 käännös. Kääntäneet A. W. Ingman, Gabriel Geitlin, Juhani Aho, Otto Manninen, A. F. Puukko, A. F. Peltonen & Juho Mannermaa. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

- Rhodes, Joseph (2014) The Atheistic Voice. *Rhetoric & Public Affairs* 17:2, 323–348.
- Riley-Smith, Jonathan (2005) *The Crusades: A History*. Lontoo: Continuum.
- Rountree, Clarke (1994) Charles Haddon Spurgeon's Calvinist Rhetoric of Election: Constituting an Elect. *Journal of Communication and Religion* 17:2, 33–48.
- Runciman, Steven (1951) *A History of Crusades. Volume I: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rupp, E. Gordon & Drewery Benjamin (1970) *Martin Luther: Documents of Modern History*. Lontoo: Edward Arnold, 121–126.
- Rämesalo, Tauno (1946) Itsenäisyyspäivänä 1946. *Kotimaa*. 6. joulukuuta, 4.
- Salomies, Ilmari (1941) Suomen kodit tahtovat palvella Herraa. *Oi kallis Suomenmaa... Ohjelmavihkonen kristillisänmaallisten kokousten järjestämisestä varten* 7. Helsinki: Kotijoukkojen valistustoimisto ja Kotijoukkojen rovastintoimisto, 8–10.
- Simojoki, Martti (1946) *Kirkko: Evankelisesta kirkkonäkemyksestä*. Helsinki: Kirjapaja.
- Sormunen, Eino (1948) *Ajan murroksessa: Tutkielmia ja puheita*. Kuopio: Väinän kirja.
- Sowle Cahill, Lisa (1994) *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*. Minneapolis: Fortress Press.
- Tiivola, Rolf (1941) Vakain mielin ristiretkelle. *Koti ja kasarmi*. 11:9, 1.
- Tilli, Jouni (2014) *Suomen pyhä sota: Papit jatkosodan julistajina*. Jyväskylä: Atena.
- Tyerman, Christopher (2004) *Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades*. Oxford: Oxford University Press.
- Tønnessen, Aud V. (2014) The Church and the Welfare State in Postwar Norway: Political Conflicts and Conceptual Ambiguities. *Journal of Church and State* 56:1, 13–35.
- Vapalahti, Topi (1941) Suomen suvun tulevaisuus ja toivo. *Kotiviesti/Kotimaa*. 21. marraskuuta, 2–3.
- Weiss, Gilbert & Wodak, Ruth (toim.) (2003) *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Witherington, Ben III (2009) *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Persuasion in and of the New Testament*. Eugene: Cascade Books.
- Witte, John Jr. (2004) *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodward, Gary C. (2003) *The Idea of Identification*. New York: State University of New York Press.
- von Rad, Gerhard (1991) *Holy War in Ancient Israel*. Kääntäneet M. J. Dawn & J. H. Yoder. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Vuori, Timo (2011) *Paimen vailla hiippakuntaa: Kenttäpiispan viran synty ja vaikutus sotilaspapiston asemaan Suomen puolustusvoimissa ja kirkossa vuosina 1939–1944*. Helsinki: Helsingin yliopisto.