Tämän teoksen sähköisen version on julkaissut Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (SKS) Creative Commons -lisenssillä: CC BY-NC-ND 4.0 International. Lisenssiin voi tutustua englanniksi osoitteessa: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura on saanut sähköisen julkaisuluvan teoksen oikeudenhaltijoilta. Mikäli olette oikeudenhaltija, jota SKS ei ole tavoittanut, pyydämme teitä ystävällisesti ottamaan yhteyttä SKS:aan.

Raamatullinen sota

Niko Huttunen

Raamatullinen sota

Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura
Suomen kirkkohistoriallinen seura
Helsinki

Historiallisia Tutkimuksia 255

Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 216

ISBN 978-952-222-251-0 (SKS)
ISSN 0073-2559 (SKS)

ISBN 978-952-5031-60-7 (SKHS)
ISSN 0356-0759 (SKHS)
www.finlit.fi/kirjat

Hakapaino Oy, Helsinki 2010

Sisällys

LUKIJALLE 7

JOHDANTO. SISÄLLISSODAN RAAMATULLISET TULKINNAT JA NIIDEN TUTKIMINEN 9
- Lesken kysymys 10
- Mitä on reseptio- ja vaikutushistoriallinen eksegetiikka? 15
  - Tutkimusnäkökulman tausta ja yleispiirteet 15
  - Intertekstuaalinen analyysi 19
  - Reseptio- ja vaikutushistoriallinen analyysi 24
  - Reseptio- ja vaikutushistorian teologinen relevanssi 29
- Kirkon ja Marxin välissä. Raamattu Suomessa 1900-luvun alussa 31
  - Biblisismistä kohti historiantajua 32
  - Sosialistinen Raamattu 35
  - Raamattu suomalaisessa kulttuurissa 40

APOKALYPTIIKAN VOIMA. SISÄLLISSOTA OSANA RAAMATULLISTA HISTORIAVISIOTA 47
- Piispa ja punainen petomaisuus 48
- Punainen eskatologia 57
- Edith Södergranin apokalypsi 65
  - Sodan apokalypsi laulaa 67
  - Verikylpy matkalla uuteen maailmaan 70
  - Ruumiita uuden ajan kynnyksellä 72
- Apokalyptinen dualismi 74
  - Voiko leijona laiduntaa karitsan kanssa? 77
  - Hyvä ja huono puu 80
  - Mene tekel 84

JOUKKOHAUTA METSÄSSÄ. PAAVALIN ESIVALTAOPETUS SUOMESSA 1918 89
- Raamatullinen puhe kirkkorannassa 90
- Esivaltaopetus Suomessa 1900-luvun alussa 91
  - Autonomian ajan perintö 92
  - Laillinen esivalta ja kapina 101
  - Esivalta ongelmana. Punaisten vallankumous ja valkoisten vapaussota 107
- Esivalta Paavalilla 114
- Pulkkaniemessä 123

MIEKKAAN TARTTUJAN KOHTALO. *LEX TALIONIS* JA HÄVINNEIDEN RANKAISU 125
Hurman oudot haverit 126
Jeesus ja Varkauden teloitukset 131
Miekkalauselma ja valkoisten moraalinen ongelma 131
Enemmän kuin talio – Herran temppelin puhdistaminen 137
Miekkalauselma Matteuksella 139
Mitä välittyi Matteukselta? 143
Talioperiaate valkoisessa ja punaisessa kirjallisuudessa 145
Kain ja Abel: veljessurma ja veljessota 146
Sato kylvöstä ja mitta mitasta 155
Talioperiaate ja pasifismi 168
Rikos rangaistuksen perusteella 177

UHRI JA SYYLLISYYS. KRISTUKSEN SEURAAMINEN 1918 183
Uhriretoriikan avain 184
Jeesus ja Raamatun uhrit 187
Viattoman uhrikaritsan kärsimys 187
Lisää uhreja: viattoman kärsimyksen seuraaminen 191
Uhrit ja vastapuolen rikos 194
Ristiinnaulitut papit 194
Kuka saa olla uhri, kenestä tulee syyllinen? 205
Punainen *via dolorosa* 215
Hyvän paimenen sankariuhri 222
Sankariuhriajattelun juuret Raamatussa ja antiikissa 223
Valkoinen ja punainen sankariuhri 229
Sankariuhrin ihanne ja velvoite 237
Sankariuhriretoriikka rituaalina 241
Uhrit ja anteeksianto 245

LOPUKSI. RAAMATTU JA TULKITSIJAN VASTUU 257
Tutkimustulokset ja johtopäätökset 258
Mitä sitten: tapaustutkimuksen hermeneuttinen relevanssi? 265

KIRJALLISUUSLUETTELO 269
Lyhenteet 269
Antiikin lähteet 269
Lehdet ja valtiopäivien pöytäkirjat 272
Muu lähdekirjallisuus ja tutkimukset 272

HAKEMISTOT 296
Henkilöt 296
Raamattuviitteet 298

Lukijalle

Kymmenisen vuotta sitten työskentelin Paavalin esivaltaopetuksen kanssa ja satuin samanaikaisesti lukemaan vuoden 1918 tapahtumista. Mieleen jäi itämään kysymys siitä, miten sisällissodan tapahtumia voisi arvioida Paavalin esivaltaopetuksen näkökulmasta.

Muiden tehtävien hellittäessä palasin asiaan. Huomasin, että jo sodan kokeneet olivat pohtineet samaa. Ryhdyin lukemaan kirjallisuutta selvittääkseni esivaltaopetuksen vaikutuksia aikalaisarvioihin – vain huomatakseni, ettei esivaltaopetus ollut aikalaisille ainoa raamatullinen arviointipohja. Artikkelisuunnitelma laajeni tutkimussuunnitelmaksi.

Tutkijan ”iloihin” kuuluu rahoitushakemusten tehtailu lukuisille tahoille. Kiitän Emil Aaltosen säätiötä sekä Ella ja Georg Ehrnroothin säätiötä, jotka rohkenivat myöntää rahaa raamatuntutkijalle poikkeukselliseen tutkimukseen. Myös Helsingin yliopisto myönsi rahoitusta dos. Raimo Hakolan kanssa muodostetulle tutkimusprojektille *Pyhä vihollinen: vaikutushistoriallinen tutkimus Raamatun roolista ryhmien välisten viholliskuvien syntymisessä ja ylläpitämisessä.* Teologinen tiedekunta on tarjonnut työtilat ja -laitteet.

Kiitän Suomen Historiallista Seuraa, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuraa ja Suomen kirkkohistoriallista seuraa kirjani julkaisusta. Seurojen henkilökunta, ennen kaikkea Rauno Endén Suomalaisen Kirjallisuuden Seurasta on ystävällisesti opastanut minua julkaisuprosessin eri vaiheissa. Suuret kiitokset.

Lainaukset Raamatusta ovat vuoden 1992 kirkkoraamatusta ellei toisin ole ilmoitettu. Muut käännökset olen laatinut itse ellei kääntäjää mainita tai lähteenä ilmoiteta suomenkielistä käännöstä. Ruotsinkieliset runot olen jättänyt suomentamatta enkä ole käyttänyt valmiita käännöksiä silloinkaan, kun niitä olisi saatavissa. Runojen käännökset kadottavat lähtökielessä ilmeneviä yksityiskohtia, joissa usein näkyy analyysin kannalta tärkeitä kytkentöjä ruotsinkielisten raamatunkäännösten sanamuotoihin.

Eksegetiikassa vallitsevan käytännön mukaisesti viittaan Raamattuun ja muuhun antiikin kirjallisuuteen tekstinsisäisin viittein. Kirjallisuusluet-

telossa huomattava osa lähteistä esiintyy samassa osiossa tutkimuskirjallisuuden kanssa. Tarkoitus on palvella lukijaa, jonka ei tarvitse arvailla, kumpaan kategoriaan alaviitteessä mainittu teos kuuluu. Rajanveto on nimittäin vaikeaa erityisesti vanhemman eksegeettisen kirjallisuuden kohdalla.

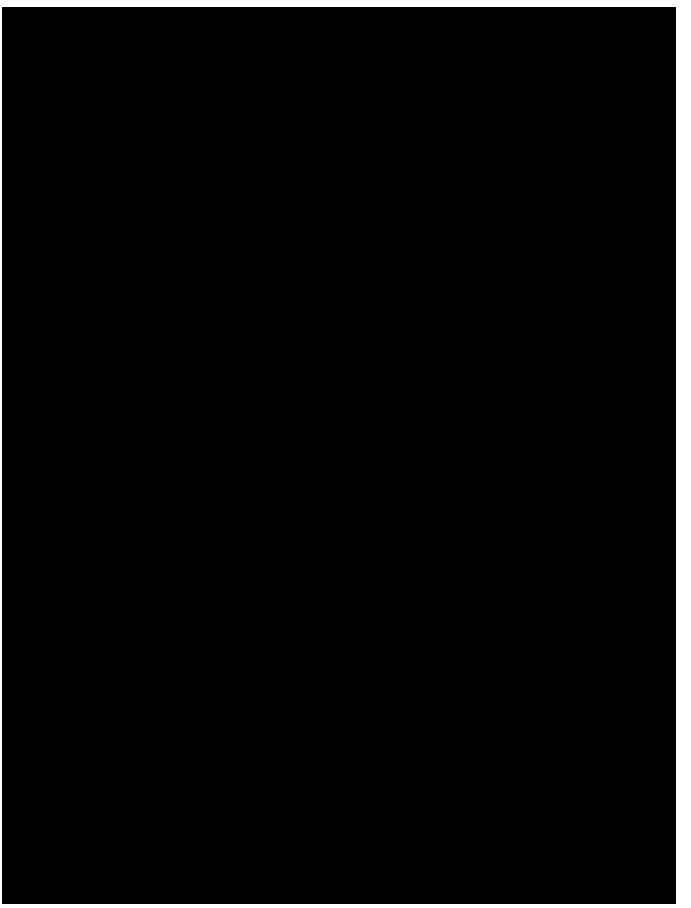
Tutkimuksen varrella sain tukea monilta ihmisiltä. Alkuvaiheessa professori (em.) Heikki Räisäsen viestit kannustivat eteenpäin. Myöhemmin professori Lars Aejmelaeuksen ja dosentti Ilkka Huhdan sekä Suomen historiallisen seuran anonyymit arviot kannustivat eteenpäin. Kaiken muun hyvän lisäksi vaimoni Tarja on keskusteluissamme usein avannut näkökulmia, jotka muuten olisivat jääneet huomaamatta. Tyttäreni Liina puolestaan on tuonut iloa jo pelkällä olemassaolollaan – puhumattakaan yhteisistä harrastuksistamme, vaikkapa sulkapallosta.

Pidän etuoikeutena omistaa tämän(kin) tutkimukseni Tarjalle ja Liinalle, χάρις τῷ θεῷ.

Espoossa pyhäinpäivän aattona 2010,

Niko Huttunen

JOHDANTO
Sisällissodan raamatulliset tulkinnat ja niiden tutkiminen



Kiviset kädet puristavat kivääriä. Yksityiskohta valkoisten sankaripatsaasta Taipalsaaren kirkolla. Kuva: Niko Huttunen.

Lesken kysymys

”Sanokaa, pastori, miksi ne ampuivat minun mieheni?” Vielä vuosikymmenien päähän kaikuu pastorin hämmennys, kun hän muistelmissaan huudahtaa: ”Käypä sitä selittämään!”[1]

Aarni Voipio oli vastikään vihitty papiksi ja tuomiokapituli oli määrännyt hänet kesäksi 1918 hoitamaan Taipalsaaren kirkkoherran virkaa. Takana oli sisällissota. Tammikuun lopussa oli pääkaupungissa julistettu vallankumous, mutta vasta maaliskuun alussa kapinallisten punaisten valta vakiintui Taipalsaaren kirkonkylässä. Huhtikuun viimeisinä päivinä valkoiset olivat kirkonkylän herroina.[2] Toukokuun alkupäivinä punaiset oli nujerrettu koko maassa ja valkoiset toimeenpanivat kurinpalautuksen, jonka suuntaviivoja Taipalsaarellakin noudatettiin.[3] Kenttäoikeus kokoontui kirkon viereisessä Röytyn majatalossa ja jakoi tuomioita ankarimpaan saakka. Voipion kastettavaksi tuotujen kaksoslasten isäkin oli saanut kuolemantuomion. Miksi niin piti käydä, leski kysyi.

Voipion hämmennystä ei selitä vain se, että hän oli nuori ja kokematon pappi. Hänen ja lesken välillä oli ammottava yhteiskunnallinen kuilu. Voipion isä, Daniel Woldemar Åkerman, oli eläkkeelle jäänyt senaatin oikeusosaston varapuheenjohtaja, nykyisin termein korkeimman oikeuden presidentti. Åkerman omisti Nikin talon, joka sijaitsi muutaman kilometrin päässä Taipalsaaren kirkolta. Tässä isänsä kesähuvilassa asui nuori pappikin, ja hänet laskettiin herrasväkeen, jota Nikin asukkaat kyläläisten mielestä olivat. Voipio tunsi monia pitäjäläisiä entuudestaan, mutta kapinaa kannattaneita tuskin lainkaan. Heidän taholtaan Voipio aavisteli kaiken aikaa sanatonta katkeruutta. Lesken avoin kysymys oli poikkeus.[4]

Virkatoimissaan Voipio ei voinut valita, kenen kanssa hän oli tekemisissä. Hän ei näet edustanut itseään tai omaa yhteiskuntaluokkaansa vaan kirkkoa, joka ymmärsi olevansa olemassa kaikkia väestöryhmiä varten.[5] Siksi hän joutui tekemisiin myös punaisiin kuuluneiden kanssa. Voipion virka-asema auttaa myös ymmärtämään lesken kysymystä. Leski ei suinkaan kysynyt kenttäoikeuden tuomion perusteluita – ne Voipio olisi voinut lyhyesti kertoa, jos niistä tiesi. Leski kysyi enemmän, niin kuin papilta kysytään: oliko teloittamisessa jokin moraali takana, oliko tällai-

---

1 Voipio 1960, 110.

2 Taipalsaaren ja lähiseudun tapahtumista yleisesti: Tikka – Arponen 1999; Kannela & al. 2006.

3 Kurinpalautuksen yleisistä suuntaviivoista kenttäoikeuksineen: Tikka 2004.

4 Pyysalo 1999, 32–34; Voipio 1960, 110. D. W. Åkermanin elämästä ja virkaurasta: Åkerman 1993.

5 Vrt. Huhta 2009, 9,13

sella kuolemalla jokin salattu tarkoitus? Ja tuskin tarvitsee olla suurikaan sielunhoitaja ymmärtääkseen, ettei kysymys ollut vain tiedollinen. Äänensävystä riippuen se oli hapuileva, epätoivoinen, katkera – tai kaikkea tätä.

Voipion toimintaa sääteli kirkkolaki, joka ensimmäisessä pykälässään nimesi – kuten nykyinenkin kirkkolaki – Raamatun kirkon ylimmäksi auktoriteetiksi. Tämä noudatti reformaatiossa muotoiltua luterilaista periaatetta, ja sen mukaisesti Suomessa oli opetettu 1500-luvulta alkaen. Luterilaista raamattuperiaatetta seuraten Voipion tuli huolehtia, että hän opetuksessaan ja sielunhoidossaan noudatti Raamatun viitoittamaa tietä. Raamattuperiaate voi kuulostaa yksinkertaiselta, mutta käytännössä se pakotti Voipion valikointiin ja tulkintaan. Jos lesken kysymykseen halusi raamatullisen vastauksen, olisi jostakin raamatunkohdasta pitänyt tehdä sovellus – ja sovellettavia kohtia Raamatun kokoisessa kirjassa riittää. Voipiolle jäi siis varsin huomattava vapaus raamatullisen vastauksen muotoilussa.

Tosiasiassa tulkinnan vapaus oli rajatumpi. Vuosisatojen kuluessa oli hioutunut erilaisia raamatuntulkintaperinteitä, virallisempia ja epäviralliseempia. Perinteiden voimasta tulkitsijan katse aina pyrkii hakeutumaan tiettyihin Raamatun kohtiin ja teemoihin. Tämä koskee myös sisällissodan raamatullisia tulkintoja – sekä valkoisella että punaisella puolella. Sitä paitsi Voipio epäilemättä otti huomioon, että leski luultavasti tunsi Raamattua ja oli jo kuullut tai muodostanut sen valossa näkemyksiään tapahtuneesta. Kuten tämä tutkimus tulee osoittamaan, Raamattu oli tuona aikana yleisesti tunnettu ja se muodosti eräänlaisen mittapuun, johon ihmiset suhteuttivat tapahtumia riippumatta uskonnollisesta tai poliittisesta vakaumuksestaan.

Mitä raamatullisia vastauksia Voipio olisi voinut esittää lesken kysymykseen? Tässä tutkimuksessa käydään läpi keskeisimpiä tulkintoja, joita sisällissodan aikana ja sen jälkeen aina toiseen maailmansotaan asti annettiin sodan tapahtumista. Liikutaan siis 1900-luvun alun Suomessa. Tällainen aihe herättää epäilemättä kysymyksen siitä, mikä tekee siitä *eksegeettisen*. Eikö kirkkohistorioitsija olisi pätevämpi tutkimaan tätä aihetta? Ehkä – jos tutkittavana olisi vain tämä aihe. Eksegeettiseksi tämän tutkimuksen tekee se lähtökohta, että Raamattu ymmärretään oman syntyaikansa ja -kulttuurinsa tuotteena. Se heijastelee keskeisellä tavalla aivan jotain muuta aikaa ja yhteiskuntaa kuin 1900-luvun alun Suomea. Tämä lähtökohta herättää epäilemättä kysymyksiä koko tutkimuksen mielekkyydestä. Matka muinaisesta Lähi-idästä ja antiikin kulttuurista viime vuosisadan Suomeen on pitkä – niin pitkä, että voi kysyä, mitä tekemistä niillä on keskenään. Vastaus on yksinkertainen: Raamattu. On

kieltämätön tosiasia, että sama vanha teksti on koettu merkitykselliseksi mitä erilaisimmissa konteksteissa.

Juuri Raamatun merkityksellisyyden kokemus on *hermeneuttisesti* kiinnostava. Miten muinaisen Lähi-idän ja antiikin tekstiä tulkitaan, jotta se voidaan kokea merkitykselliseksi aivan uudessa kontekstissa? Miltä osin teksti koetaan merkitykselliseksi, mitä jätetään sivuun? Miten tulkintakonteksti vaikuttaa tekstin ymmärtämiseen? Muun muassa nämä kysymykset ovat tämän tutkimuksen taustalla ja niihin vastaaminen edellyttää sekä tekstin syntykontekstin että tulkintakontekstin huomioimista. Näitä hermeneuttisia kysymyksiä on toki pohdittu paljonkin, mutta tavallisesti eräänlaisena periaatteellisena filosofis-teologisena kysymyksenä. Hermeneutiikkaa voi kuitenkin lähestyä myös konkreettisten esimerkkien kautta:[6] minkälaista on yksittäisten raamatunkäyttäjien hermeneutiikka – jos näin juhlavaa sanaa monenkaan raamatunlukijan kohdalla voi käyttää? Aineistoa raamatunkäytön historiasta on rannattomasti. Tutkijan on hyväksyttävä se, että hän voi käsitellä aineistosta vain murto-osan – sellaisen, joka tuntuu mielekkäältä.

Suomalaisessa kontekstissa vuoden 1918 tapahtumat herättävät jatkuvasti kiinnostusta ja tarjoavat mahdollisuuden mielekkääseen tapaustutkimukseen. Tämä tutkimus osoittaa, että Raamatusta löytyy monia niitä moraalisia pohjavirtoja, jotka säätelivät ideologisia kannanottoja sotaan sekä sen kestäessä että jälkeenpäin. Tällaisenaan tutkimus auttaa ymmärtämään sodasta käytyä ideologista keskustelua ja se edellyttää *reseptiohistoriallista analyysia*: mitä raamatunkohtia käytettiin ja miten? Mikä oli tulkintakontekstin vaikutus? Lähteitä reseptiohistorialliseen analyysiin on runsaasti. Tutkimuksessa keskitytään ennen 2. maailmansotaa peräisin oleviin lähteisiin, jotka vuoden 1918 läheisyyden takia ovat yleensä selkeän ideologisia ja tarjoavat hyviä esimerkkejä Raamatun ideologisesta käytöstä. Tällä ajanjaksolla Raamattu oli myös paljon keskeisempi symboli kuin myöhemmin. Tulkintakontekstia määritettäessä on otettava huomioon sitä valottava historiantutkimus.

Tämä tutkimus perustuu lähinnä julkaistuihin lähteisiin. Rajaus on mielekäs sekä lähteiden runsauden takia että sisällöllisesti. Julkaistut lähteet ovat laajemmin levinneinä ideologisesti vaikutusvaltaisempia kuin julkaisemattomat lähteet (kirjeet yms.) ja tuovat esiin nimenomaan Raamatun käyttöä ideologisena aseena. Julkaistussa lähdemateriaalissa on myös henkilökohtaisempaa aineistoa (päiväkirjat, muistel-

6 Vrt. Vikström 2005, 9.

mat yms.), joka lukijoita ajatellen on kuitenkin muokattu ideologisesti tarkoituksenmukaiseen asuun. Tässäkin suhteessa nimenomaan julkaistu materiaali paljastaa Raamatun ideologisen käytön erotuksena henkilökohtaisemmasta, hengellisestä raamatunkäytöstä yksityisissä dokumenteissa.

Painotan ei-kirkollisia lähteitä, joissa Raamatun reseption ja vaikutuksen osalta tutkimusmateriaali on hallittavampi kuin kirkollisissa tai muuten leimallisen uskonnollisissa lähteissä, joissa Raamatun läsnäolo on jatkuvaa ja odotuksenmukaista. Ei-kirkollisiin lähteisiin keskittyminen avaa tuoreen ja yllättävänkin näkökulman poliittis-ideologiseen keskusteluun. Koska kirkko ja uskonto muodostivat kuitenkin keskeisen vaikuttajan sotienvälisen ajan Suomessa, asianmukaisen kokonaiskuvan saamiseksi on jossain määrin tarkasteltava Raamattua myös kirkollisissa kannanotoissa. Lähteinä käytetään sekä punaista että valkoista puolta edustaneita lähteitä sekä ulkomaisia kannanottoja. Lisäksi tarkastellaan eri tekstilajeja: sanomalehtiä, muistelmia, muistojulkaisuja, historiallisia tutkimuksia, kuvahistorioita, kiistakirjoituksia, julkaistuja puheita, kaunokirjallisuutta jne.

Reseptiohistoriallinen analyysi paljastaa Raamatun tulkinnan tuloksia – ja tulokset voivat olla hyvinkin erilaisia, vaikka tulkittava teksti olisi sama. Tulkintojen kirjo näkyy usealla tämänkin tutkimuksen sivulla. Saman tekstin erilaiset tulkinnat osoittavat, ettei tulkinta ole vain tekstin toistamista uusin sanoin. Björn Vikström kirjoittaa kirjassaan, jonka nimi on kuvaavasti *Den skapande läsaren*:

> Jokainen tulkinta on jossakin mielessä uutta luova, koska se tehdään uudessa tilanteessa, sellaisen materiaalin pohjalle, jota yhdistetään uudella tavalla tai sellaisesta tulkintaperspektiivistä, jota ei ole aiemmin kokeiltu. Myös kaikkein taitamattomin vanhojen, klassisten tekstien tulkitsija edistää näiden tekstien tulkintahistoriaa, kun hän kirjoittaa ja antaa jakaa saavuttamaansa ymmärrystä.[7]

Vikström puhuu varsinaisesti akateemisesta tekstintulkinnasta, mutta hänen sanansa voidaan epäilemättä yleistää muuallekin. Ideologis-poliittisessa keskustelussa, jota tämä tutkimus luotaa, akateeminen raamatuntulkintataito ei sitä paitsi ollut mikään keskeinen ihanne. Tulkitsija, joka akateemisin mittapuin oli ”kaikkein taitamattomin”, saattoi ideologisesti

7 Vikström 2005, 30.

olla varsin vaikuttava ja siinä mielessä taitava.[8] Omalla toiminnallaan hän saattoi liittää tekstiin merkityksiä, jotka tekivät raamatullisen aineksen ajankohtaiseksi uudessa tilanteessa. Ajankohtaistaminen herättää kuitenkin kysymyksen siitä, mitä osaa Raamattu itse näytteli Raamatun reseptiossa ja mitä tulkitsija toi Raamatun ulkopuolelta. Tätä kysymystä pohditaan *vaikutushistoriallisessa analyysissa.* Tulkitsijan – tai pidemmän tulkintatradition, johon tulkitsija liittyy – osuus näkyy ilmeisenä, kun reseptiossa esiintyvää näkemystä verrataan siihen, miten tekstiä todennäköisesti ymmärrettiin sen syntykontekstissa. Historiallinen etäisyys kirjoittajan ja myöhemmän tulkitsijan välillä tulee näin havainnollisesti esiin. Tulkitsija ymmärtää lukemansa tekstin omasta, usein tulkintaperinteelle rakentuvasta näkökulmastaan ja valitsee, karsii sekä muokkaa aineistoa. Vaikutushistoriallisen analyysi tuo näkyviin tämän hermeneuttisen prosessin, joka tapahtuu välttämättä, kun toisessa kontekstissa syntynyttä Raamatun tekstiä halutaan soveltaa muualle. Raamatullisuus ja Raamatun sana eivät siis myöhemmissä sovelluksissa koskaan ole *puhdasta* raamatullisuutta tai Raamatun sanaa, vaan niissä näkyy aina tulkitsijan jälki.

Tässä johdantoluvussa käydään ensin läpi reseptio- ja vaikutushistoriallisen eksegetiikan periaatekysymyksiä. Tämän jälkeen luodaan yleiskatsaus siihen, miten Raamattu näkyi 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa yhteiskunnassa. Konkreettisia raamatuntulkintoja ja Raamatun vaikutusta esitetään neljässä pääluvussa, jotka nousevat keskeisellä tavalla esiin lähdemateriaalissa.

Ensimmäisenä raamatullisena teemana esitetään apokalyptiikan osuutta sisällissodan tulkinnoissa. Apokalyptiikasta aloittaminen voi tuntua yllättävältä, mutta Raamattua ja varsinkin Uutta testamenttia on vaikea käsitellä ilman sitä. Ensimmäiset kristityt ymmärsivät elävänsä lopunaikoja, jota leimasi hyvän ja pahan kiihtynyt taistelu. Vaikka historia ei kulkenutkaan odotetulla tavalla, apokalyptiset teemat ovat osoittautuneet hämmästyttävän elinvoimaisiksi ja muuntautumiskykyisiksi. Tämä näkyy myös sisällissodan raamatullisissa tulkinnoissa, joissa apokalyptiikka ilmenee erilaisina, jopa täysin sekulaareina sovelluksina.

Toisena raamatullisena teemana esitetään Paavalin esivaltaopetus (Room. 13:1–7), jonka asema luterilaisuudessa on perinteisesti ollut vahva. Esivaltaopetuksen avulla voitiin määritellä, kenen puolelle kristityn tuli

8 Vrt. Vikström 2005, 30: ”Suuntautuminen tekstien reseptiohistoriaan sisältää pikemminkin keskittymisen tekstien funktioon tulkintayhteisössä kuin niiden merkitykseen.” Tekstin merkitys tarkoittaa – kuten Vikström samassa yhteydessä toteaa – tekstin alkuperäistä tai muuten yksitulkintaista (entydig) merkitystä.

sodassa asettua. Paavali auttoi myös ymmärtämään, miksi sodan jälkiselvittelyissä niin monen kapinallisen piti päätyä mullan alle. Esivaltaopetuksella oli vahva, hyvin homogeeninen tulkintaperinne eikä sitä kyetty taivuttamaan vaihteleviin tulkintoihin. Vaikutushistoriallinen analyysi osoittaa, että Paavalin sanoissa olisi ollut potentiaalia myös toisenlaiseen tulkintaan.

Täysin päinvastainen, heterogeeninen tulkintaperinne vallitsi kolmantena esiteltävän niin sanotun talioperiaatteen kohdalla. Talioperiaatteen tunnetuin muotoilu on ”Silmä silmästä ja hammas hampaasta” (3. Moos. 24:20), joka säätelee oikeutetun rangaistuksen suuruutta ja antaa rankaisijalle siten oikeutetun väkivallankäytön mitan. Talioperiaate esiintyy kuitenkin myös muunnelmina, jotka varoittavat väkivaltaan ryhtymisestä. Tämä kaksoisnäkökulma johtaa siihen, että talioperiaate taipuu mitä erilaisimpiin tarkoituksiin. Se käy niin teloituksen, uuden vallankumouksen kuin pasifisminkin perusteeksi.

Sisällissotaa tulkittiin usein myös Raamatun tarjoamien esikuvien valossa. Neljännessä pääluvussa esitetään esikuvista ylivoimaisesti vahvin, Jeesus, jonka seuraaminen on evankeliumeista alkaen asetettu kristityn ihanteeksi. Tämä piti sisällään sekä Jeesuksen käskyjen noudattamisen että ajatukset uhrista ja rakkaudesta, jotka tarjosivat myönteisiä aineksia tulkita sankarivainajien ja teloitettujen kohtaloa. Samalla Jeesuksen hahmo tarjosi myös mahdollisuuden rinnastaa jotkut muut kärsimyshistorian konniin ja toisaalta esittää myös sovinnollisempia ääniä.

Mitä on reseptio- ja vaikutushistoriallinen eksegetiikka?

Tutkimusnäkökulman tausta ja yleispiirteet

Ulrich Luz, Bernin yliopiston Uuden testamentin emeritusprofessori, kertoo kirjassaan *Matthew in History*, miten eksegetiikka tuntuu monesta opiskelijasta yhdentekevältä. He kokevat, että eksegetiikassa harjoitettu historiallinen tutkimus luo ylittämättömän kuilun menneen ja nykyisyyden, tekstin niin sanotun objektiivisen rekonstruktion ja henkilökohtaisen merkityksen välille.[9] Kaiken lisäksi, Luz toteaa, historiallis-kriittinen tutkimus on jo tutkinut Uuden testamentin kutakuinkin tyhjentävästi. Tut-

9 Luz 1994, 2.

kimuksissa satoja sivuja omistetaan mitättömyyksille. Kommentaarit toistavat samoja asioita ja ne tuntuvat uuvuttavilta, professori tunnustaa.[10]

Luzin kuvaus on tarkoituksellisen liioiteltu. Kirjansa myöhemmissä vaiheissa hän listaa useita historiallis-kriittisen metodin ansioita, ennen kaikkea sen, että metodi johtaa hedelmälliseen dialogiin tekstin kanssa.[11] Luzin tarkoitus ei olekaan torjua historiallis-kriittistä eksegetiikkaa, vaan täydentää sitä. Hänen lääkkeensä menneen ja nykyisyyden välisen kuilun täyttämiseksi on Raamatun vaikutushistoria (Wirkungsgeschichte), jonka soveltamisesta hänen moniosainen Matteus-kommentaarinsa on erinomainen esimerkki.[12]

Luz omaksuu vaikutushistorian käsitteen Hans-Georg Gadamerilta, jonka mukaan tekstin ymmärtämistä ohjaavat sen aiemmat tulkinnat, sen asema ja käyttö kulttuurissa sekä traditio: ”Perinteen kuunteleminen ja perinteessä oleminen ovat ilmiselvästi totuuden tie.”[13] Gadamerin hermeneutiikka onkin innoittanut traditiosidonnaisen eksegetiikan vaatimuksia,[14] mutta tämä ei ole hänen oma pyrkimyksensä. Gadamer itse vaati, että perinteen kautta on löydettävä jotakin uutta, odotustemme vastaista.[15] Myöskään Luzia ei voi nimetä traditiosidonnaisen eksegetiikan edustajaksi, sillä hän korostaa tradition ohella vaihtelevien historiallisten tilanteiden merkitystä tulkinnalle. Luz painottaakin, että vaikutushistorian tutkimus auttaa näkemään menneiden tulkintojen kytkennät omaan aikaansa ja vapauttaa tulkitsijan perinteen pakosta.[16] Tämä huomio on Luzin hahmottelemalle hermeneutiikalle merkittävä.

Luzin näkemys on sikäli hedelmällinen, että se edellyttää Raamatun tulkinnan muuttuvan ja saavan uusia elementtejä. Tällöin myös Raamatun vaikutushistoria on jatkuvasti muuttuva prosessi. Tässä mielessä vaikutushistoria ei viittaa tulkinnan väistämättömiin edellytyksiin, kuten Gadamerilla, vaan yksinkertaisesti siihen, että Raamattu on vaikuttanut historian eri vaiheissa eri tavoin.[17] Asian voi nähdä myös Heikki Räisäsen

---

10 Luz 1994, 4–6.

11 Luz 1994, 85–89. Samansuuntaisesti: Luomanen & Hakola 2006, 612.

12 Luz 1985–2002.

13 Gadamer 2004, 7. Gadamerin vaikutushistoriasta lyhyesti: Ruokanen 1987, 114 ja Myllykoski & Saarinen 1989, 48–53.

14 Räisänen 2001, 265–266.

15 Gadamer 2004, 8, 64, 117. Tekstin ja tradition suhteista Gadamerilla, ks. myös Vikström 2005, 50–53.

16 Luz 1994, 26–30.

17 Räisänen 2001, 265 n. 12; Gadamer 2004, 39. Tämä ei poissulje sitä, että myös näin ymmärretty vaikutushistoria voi tarjota materiaalia hermeneuttiselle työskentelylle (Räisänen 2001, 267–268).

esittämän traditio-kokemus-tulkinta-kaavan mukaisesti,[18] jossa Raamattu ja sen aiempi tulkintaperinne edustavat traditiota. Tradition ja uusien kokemusten kohdatessa syntyy uutta tulkintaa. Luzin näkemys historiallisen tilanteen merkityksestä Raamatun vaikutushistoriassa on hedelmällinen myös toisella tavalla. Se avaa silmät sille, että Raamatun vaikutus on aina sekoittunut tulkitsijoiden omasta taustastaan tuomiin aineksiin. Itse asiassa on jopa kyseenalaista, missä määrin voidaan puhua *Raamatun* vaikutuksesta. Lukija ei nimittäin passiivisesti omaksu tekstiä vaan ymmärtää sen aina omasta näkökulmastaan. Voidaan jopa väittää, että lukija luo tekstin merkityksen. Tämä näkökulma kiteytyy Dale B. Martinin iskulauseessa ”Texts don’t mean. People mean with texts”.[19]

Lukijan vaikutuksen havaitseminen on johtanut lukijakeskeisen tutkimuksen (reader-response criticism) esiinmarssiin. Tähän on voimakkaasti vaikuttanut muun muassa saksalaisen kirjallisuuden tutkijan Wolfgang Iserin reseptioestetiikka, joka nimensä mukaan keskittyy ennen kaikkea esteettisiin ilmiöihin, mutta huomioi myös tekstin merkitykseen liittyvät kysymykset. Iserin mukaan teksti ei koskaan ole täydellinen ja kirjoittaja luo merkityksellisen kokonaisuuden täyttämällä tekstin ”aukkoja”. Tekstin merkitys syntyy siis tekstin ja sen lukijan yhteisestä panoksesta.[20] Tältä kannalta Räisäsen esittämä jako Raamatun vaikutus- ja reseptiohistoriaan on varsin mielekäs.[21] Reseptiohistoriassa keskitytään siihen, minkä merkityksen lukija antaa tekstille. Vaikutushistoriassa pyritään seulomaan esiin se, mikä on Raamatun osuus merkityksen synnyssä.

Raamatun reseptiolla voidaan ymmärtää kaikkea sitä, miten Raamattua on käytetty alkaen kirjan symbolifunktiosta (esimerkiksi valassa) aina yksityiskohtaisimpiin teologisiin tulkintoihin ja selityksiin. Näiden väliin mahtuu koko joukko reseptiota esimerkiksi saarnoissa, musiikissa, kirjallisuudessa, politiikassa tai millä tahansa elämänalueella, niin uskonnollisissa kuin ei-uskonnollisissakin yhteyksissä.[22] Voidaan myös tutkia sitä, millaisia kirjoja Raamatut ovat eri aikoina olleet.[23] Raamatun reseptio-

---

18 Räisänen 2000, 189–202.

19 Martin 2006, 1.

20 Lukijakeskeisestä eksegetiikasta, esim. McKnight 1993 ja Veijola 1998, 10–12. Mm. Nisslmüller (1995) on soveltanut Iserin reseptioestetiikkaa Raamatun hermeneutiikassa. Tekstin aukollisuudesta: Merenlahti 1994 ja 2007, 80–92.

21 Räisänen 2001a, 269–270. Vrt. Vikström 2005, 112.

22 Viimeaikaisena esimerkkinä Raamatun reseptiosta ei-uskonnollisessa yhteyksissä on Robert Jewettin ja John Shelton Lawrencen (2003) tutkimus Raamatusta Yhdysvaltain poliittisen ideologian taustalla.

23 De Hamel 2001.

historia ei siis ole vain Raamatun teologisen tulkinnan historiaa.[24] Koska Raamattua on käytetty ja tulkittu niin monissa erilaisissa asiayhteyksissä, Raamatun reseptio- ja vaikutushistoriallinen tutkimus on pakostakin poikkitieteellinen hanke. Kuvataide, musiikki ja tekstit asettavat jo lähtökohdissaan erilaisia vaatimuksia. Tämän tutkimuksen tarpeisiin riittää se, miten Raamatun reseptio- ja vaikutushistoriaa voi tutkia teksteissä. Reseptio- ja vaikutushistoriallinen tutkimusprosessi etenee kolmessa vaiheessa. Ensimmäiseksi on paikallistettava Raamatun reseptio tutkittavassa tekstissä. Kutsun tätä työvaihetta nimellä *intertekstuaalinen analyysi*.[25] Toisessa vaiheessa tutkitaan sitä, miten tekstin kirjoittaja käyttää ja tulkitsee Raamattua. Työvaihe on nimeltään *reseptiohistoriallinen analyysi*. Kolmannessa vaiheessa pyritään erottelemaan Raamatun vaikutus reseptiossa. Tämä vaihe on *vaikutushistoriallinen analyysi*.

Vaikka tutkimuksen *tekeminen* eteneekin tähän tapaan, tutkimuksen *esittämistä* ei aina ole mielekästä jäsentää samaan tapaan. Tutkimusprosessin mukainen jäsennys on esitysteknisesti mielekäs silloin, kun esitettävänä on yksittäisen raamatunkohdan reseptio ja vaikutus. Esimerkiksi esivaltaopetusta käsittelevä pääluku rakentuu tutkimusprosessin mukaisesti: ensin esitetään Paavalin esivaltaopetusta (Room. 13:1–7) hyödyntäviä tekstikohtia ja tarkastellaan näissä esiintyvää reseptiota. Tämän jälkeen siirrytään vaikutushistorialliseen analyysiin, jossa tarkastellaan Paavalin tekstiä ja pohditaan, missä määrin Paavalin opetus heijastui reseptiossa. Jos tarkasteltavana on jokin laajempi raamatullinen teema, on esitysteknisesti mielekkäämpää hahmottaa ensin teeman raamatulliset lähtökohdat ja edetä sitten reseptioon, jossa on saatettu viitata hyvinkin moniin erilaisiin raamatunkohtiin. Käytännössä reseption tarkastelun yhteydessä on esitettävä huomioita myös kyseisestä Raamatun tekstistä. Näin esitys muotoutuu enemmän reseptio- ja vaikutushistoriallisen näkökulman vuoropuheluksi.

Esitysteknisestä ratkaisusta riippumatta on olennaista erottaa toisistaan kaksi historiallista tasoa. Näistä varhaisempi on Raamatun kirjoittajien taso ja se, mitä he omana aikanaan halusivat tekstillään sanoa. Myöhäisempi taso on puolestaan reseption taso. Raamatun tekstin välityksellä varhaisempi taso näkyy enemmän tai vähemmän selvästi myöhemmässä

---

24 Vrt. von Dobschütz 1936, Vorwort: ”Raamatun tulkinnan (Bibelauslegung) historia on käsitelty monipuolisesti, mutta se on vain yksi osa, ei kokonaisuus.” *Raamattu ja länsimainen kulttuuri* -kirjan (2003) useat artikkelit tarjoavat välähdyksen Raamatun reseptiohistorian monipuolisista mahdollisuuksista. Raamatun teologisen tulkinnan historiasta, esim. Yarchin 2004.

25 Intertekstuaalisuuden käsitettä selvennän tuonnempana.

tasossa. Mutta on ilman muuta selvää, että reseptiossa näkyy myös Raamatun varhaisempi tulkintaperinne ja reseptioajan omat intressit. Tällaisessa tarkastelussa ”raamatullisuus” ei koskaan voi tarkoittaa jonkinlaista pitäytymistä *pelkkään* Raamattuun. Pikemminkin ”raamatullisuus” tarkoittaa sitä, että henkilön esittämät näkemykset heijastavat tavalla tai toisella *myös* Raamatusta löytyviä näkemyksiä – riippumatta siitä, tiedostiko henkilö itse tämän heijastuksen tai ei.

Intertekstuaalinen analyysi

Intertekstuaalisen analyysin tarkoitus on paikallistaa raamattukytkennät eli ne tekstikohdat, joissa on Raamatun reseptiota. Tekstissä raamattukytkentä voi olla hyvinkin eri tyyppinen ja joskus kytkennän olemassaolo ei ole edes yksiselitteinen. Teksteistä voidaan löytää ainakin seuraavat kytkentätyypit:

1. Avoin raamattukytkentä
    - 1.1. Täydelliset tai osittaiset lainaukset
    - 1.2. Jaeviitteet
    - 1.3. Viittaus raamatulliseen teemaan tai kertomukseen
    - 1.4. Valelainaukset, jotka on esitetty raamatullisina
2. Muunnelmat
    - 2.1. Ilmausten muunnelmat
    - 2.2. Teeman tai kertomuksen muunnelmat
3. Nimet
    - 3.1. Henkilönimet
    - 3.2. Tehtävänimet (esim. apostoli)
    - 3.3. Paikannimet
4. Raamatullinen tyyli (esim. parallelismi)
5. Raamattu tai evankeliumi kokonaisuutena

Avoin raamattukytkentä on usein helppo tunnistaa, sillä tekstissä selvästi osoitetaan kytkentä johdantolauseilla, raamatunkohtaviitteillä tai muilla yksiselitteisillä tavoilla, esimerkiksi: ”Raamatun sana niiden kohtalosta, jotka miekkaan tarttuvat, oli täyttynyt (I Moos. 9:6; Matt. 26:52; Joh. ilm. 13:10)”.[26] Joissain tapauksissa kytkentää Raamattuun ei suoranaisesti

26 Polin 1928, 116.

ilmoiteta, mutta sanamuoto on selkeän raamatullinen ja se voi olla lainausmerkkien sisällä. Esimerkiksi *Suomen luokkasota* -kirjassa kommentoidaan ironisesti valokuvaa, jossa teloitettujen äärellä oleva upseeri asettaa miekkaansa paikoilleen: ”Näkyyhän kuvassa m. m. eräs voittajaurho, joka lienee antanut ’viimeisen voitelun’ eräälle uhrille, pistääkseen sitten ’miekkansa tuppeen’.”[27]

Kun kytkentää ei erikseen osoiteta esimerkiksi lainausmerkein, sen tunnistaminen on vaikeampaa. Peruslähtökohtana voidaan pitää sitä, että kytkentä paikallistetaan kielellisin perustein. Raamatullisen kielen erityispiirteet voivat synnyttää tekstiin erikoisen vaikutelman, mikä toimii vihjeenä kytkennän olemassaolosta.[28] Esimerkiksi O. W. Kuusisen outo uhkaus valkoisen vallan hukkumisesta miekkaan (miten miekkaan voi *hukkua*?) on selitettävissä vain Raamatun valossa (Matt. 26:52).[29] Raamatulliset nimet on helppo tunnistaa: esimerkiksi ”Sodan Molok”, ”Judaslohn” tai ”Golgatatragedia” sisältävät ilmeisen kytköksen raamatunkertomuksiin.[30]

Epäselvissä tapauksissa voidaan hyödyntää intertekstuaalisuuden käsitettä.[31] Käsite saa tutkijasta riippuen eri merkityksiä, mutta karkeasti ottaen se voidaan ymmärtää kahdella tavalla, suppeassa ja väljässä merkityksessä. Kun kirjoittaja luo tekstiinsä kytkennän johonkin toiseen tekstiin, on kysymys intertekstuaalisuuden suppeasta merkityksestä. Väljä merkitys on kyseessä silloin, kun lukija kytkee tekstin toiseen tekstiin riippumatta siitä, onko jompikumpi kirjoittajista luonut tekstiinsä kytkentää vai ei. Intertekstuaalisuuden väljä merkitys on tutkimuksen lähtökohta, sillä raamattukytkentöjen paikallistaminen perustuu luonnollisesti siihen, että *tutkija* havaitsee kytkennän mahdollisuuden. Tämä herättää jatkokysymyksiä sekä intertekstuaalisuuden suppeassa että väljässä merkityksessä: onko kirjoittaja halunnut luoda kytkennän ja onko joku muu nähnyt tai edes voinut nähdä tekstin kytkennän valossa?

Intertekstuaalisuuden suppeaa ja väljää merkitystä havainnollistaa hyvin kohta Mannerheimin 23. helmikuuta 1918 pitämässä niin sanotussa

---

27 *Suomen luokkasota*, 216.

28 Koivisto 1998, 30–33.

29 Kuusinen & Sirola 1923, 57.

30 Esimerkit on otettu seuraavista: Luhtakanta 1938, 31; Eliel 1920, 39 n. 1; Henkipatto 1919, 203.

31 Aiheesta lyhyesti ja informatiivisesti: *Intertekstuaalisuus* (1991). Intertekstuaalisuuden sovelluksista eksegetiikassa, ks. esim. Aichele & Phillips 1995, Dunderberg 1999 ja Saukkonen 2005, 50–55.

miekantuppipuheessa.[32] Mannerheim vannoi, ”etten pane miekkaani tuppeen” ennen voittoa Suomessa ja Vienan Karjalassa. Sanamuoto muistuttaa silmiinpistävästi Jeesuksen kehotusta ”Pane miekkasi tuppeen” (Matt 26:52, KR 1992). Kun kytkentää tarkastellaan intertekstuaalisuuden suppeassa merkityksessä, on huomattava, että Mannerheim – tai oikeastaan puheen suomenkielinen kirjoittaja[33] – ei ole voinut luoda kytkentää myöhempään käännökseen. Intertekstuaalisessa analyysissa onkin tärkeää verrata sanamuotoja juuri niihin käännöksiin, joita reseptiohetkellä on ollut saatavissa. Vuonna 1918 käytössä olleissa käännöksissä kehotus oli muodossa ”Pistä miekkas siallensa” (KR 1776 ja käännösehdotus 1859) tai ”Pistä miekkasi takaisin tuppeen” (käännösehdotus 1913).[34] Vuoden 1913 nopeasti käytössä yleistynyt käännös lähestyy miekkavalan sanamuotoa, mutta yhdenmukaisuus ei ole lainkaan niin silmiinpistävä kuin KR 1992 perusteella voisi ajatella. Myös miekantuppipuheen kokonaisajatuksen kannalta olisi outoa, että Mannerheim olisi halunnut profiloitua Jeesuksen kehotuksen rikkojana. Jäljelle jää lähinnä se teoreettinen mahdollisuus, että kirjoittaja olisi huomaamatta mukaillut raamatullista ilmausta. Kytkentöjä voi nimittäin syntyä myös tahattomasti, sillä Raamatulla on ollut vaikutusta suomen kieleen ja suomalaisiin sananlaskuihin.[35] Edellä esitetty kielellinen vertailu käytössä olleisiin raamatunkäännöksiin puhuu kuitenkin tätä vastaan.

Kun asiaa tarkastellaan intertekstuaalisuuden laajassa merkityksessä, tilanne on toinen. Vaikka Mannerheimin puheeseen ei olisikaan luotu raamattukytkentää, kuulija tai lukija voi toki nähdä sellaisen. Kytkennän havaitseminen mahdollistaisi O. W. Kuusisen hengessä eräänlaisen vastatulkinnan, jossa Mannerheim kulkisi kohti niiden kohtaloa, jotka eivät pistä miekkaansa tuppeen.[36] Ei ole kuitenkaan viitteitä siitä, että joku olisi havainnut intertekstuaalisen vastatulkinnan mahdollisuuden. Ideologisesti kohta näyttää olleen myöhemminkin ongelmaton, sillä Mannerheim

32 Puhe kokonaisuudessaan esiintyy joissakin teoksissa ja se löytyy myös internetissä, esim. http://www.uta.fi/suomi80/v18v9a.htm.

33 Mannerheim itse lausui vain lyhyen suomenkielisen tervehdyksen, ja puheen luki ylipäällikön puolesta ratsumestari Hannes Ignatius (esim. Sihvo 1919, 26). Nähtävästi työnjakoon vaikutti Mannerheimin tuolloinen kehno suomenkielen taito ja on ilmeistä, ettei hän laatinut puheen suomenkielistä asua.

34 Suomalaisista raamatunkäännöksistä: Puukko 1946 ja Nuorteva 1992.

35 Koskenjaakko 1942; Ikola 1992.

36 Porvarillisen yhteiskunnan vastaisia sosialistisia raamatuntulkintoja Suomessa esiintyi jo ennen vuotta 1918 (esim. Ehrnrooth 1992, 418–419, 445, 452–454) ja 30-luvulla esimerkiksi Pentti Haanpään teoksissa (Koivisto 1998).

palasi siihen 1941 kuuluisassa miekantuppi-päiväkäskyssään. Raamattukytkentä ei siis ole kovinkaan todennäköinen tai mielekäs tulkinta.

Joskus pelkästään tutkijan näkemä raamattukytkennän mahdollisuus saattaa olla huomionarvoinen. Esimerkiksi käy Kaarlo Castrénin kirja *Punaisten hirmutyöt vapaussodan aikana* (1926). Kirjansa johdannossa Castrén kuvaa kapinaa maanpetokselliseksi ja päättää esityksensä: ”Tätä taustaa vastaan ja sen mukaan on arvosteltava punaisten miekkaan tarttuminen sekä heidän vapaussodan aikainen toimintansa yleensä ja heidän tihutyönsä erittäin.”[37] Metaforinen ”miekkaan tarttuminen” herättää huomiota: haluaako Castrén lukijan ymmärtävän, että edellä sanotun valossa on arvosteltava myös punaisten miekkaan hukkuminen, toisin sanoen heidän teloittamisensa? Kielellisesti raamattukytkentä on mahdollinen, joskaan se ei riitä osoittamaan, että Castrén on luonut kytkennän.[38] Metaforaa miekkaan tarttumisesta saatetaan käyttää myös silloin, kun kirjoittaja ei mitenkään voi ajatella Jeesuksen sanaa miekkaan tarttujien kohtalosta. Lauri Pohjanpää runoili sotarukouksessaan: ”Tartuimme miekkaan / vastahan vainoa, turmaa”.[39] Valkoisiin kuuluneen tulevan papin ajatus ei voi olla se, että valkoiset myös hukkuvat miekkaan.

Castrénin tapauksessa raamattukytkennän mahdollisuus on kuitenkin mielekäs. Kirja oli vastine ruotsalaiselle Hjalmar Brantingille, joka arvosteli punaisten tuomioita ja kommunisminvastaisia toimia kohtuuttoman ankariksi.[40] Punaisten ”hirmutöitä” kuvaten Castrén puolustaa ankaria rangaistuksia, joten ajatus punaisten oikeutetusta miekkaan hukkumisesta sopii hänen kirjaansa. Raamattukytkennän mahdollisuuden näkeminen auttoi tekstin ideologisen sanoman jäljille. Castrénin tapaus tuo esiin sen, että intertekstuaalisessa analyysissa joudutaan toisinaan tyytymään pelkkään raamattukytkennän mahdollisuuteen. Näin on erityisesti silloin, kun kysymys on raamatullisten kertomusten ja ajattelumallien toisinnoista. Esimerkiksi Kristus-hahmon paikallistaminen romaanista on usein kiinni lukijasta,[41] mutta tutkija voi kysyä, auttaako kytkennän näkeminen ymmärtämään tekstiä paremmin.

---

37 Castrén 1926a, 17.

38 Ruotsinkielisessä rinnakkaisteoksessa kytkentä on kielellisesti etäisempi kuin suomalaisessa versiossa. Kirjoittamisaikana käytössä olleissa raamatunkäännöksissä (1703, 1917) oli verbin λαμβάνω (”tarttua”) käännöksenä ”taga”, mutta Castrénilla (1926a, 15) ”gripa”. Uusimmassa käännöksessä (2000) käytetty “gripa” tekee samankaltaisuuden suuremmaksi.

39 Pohjanpää 1920, 13.

40 Branting 1925. Castrén viittaa Brantingin väitteisiin sekä kirjan alussa että lopussa. Ks. myös Paavolainen 1966, 17–18.

41 Envall (1985) hahmottaa ongelmakenttää valaisevasti.

Toisinaan raamattukytkentä paljastuu vasta, kun yksittäinen lauselma ymmärretään osana laajempaa traditiota. Esimerkiksi yksittäisille sankariuhrilauselmille ei useinkaan ole osoitettavissa täsmällistä lähtökohtaa Raamatussa. Kun lauselmia tarkastellaan pohtien sitä, mistä syystä taistelussa kaatuneista puhutaan uskonnolliseen kulttiin liittyvän uhriterminologian sanoin, päästään sankariuhrikäsitysten raamatullisille juurille – sen lisäksi, että juuria löytyy muualtakin. Myös raamatullinen tyyli voi yllättävällä tavalla yhdistyä muualta tulleeseen ainekseen. Esimerkiksi eversti Harald Hjalmarson uskoi, että Suomi lähti sotaan luottaen ”kirjoittamattomaan, mutta harvoin rikottuun lupaukseen: ‘Auta itseäsi, niin Herramme auttaa sinua.”[42] Hjalmarsonin mainitsema lupaus ei oikeastaan ole kirjoittamaton: se pohjautuu Marcus Terentius Varron sanoihin ”*dei facientes adiuvant*” (*De Re Rustica* 1.1.4). Jumalten muuttuminen muotoon ”Herramme” (”Vår Herre”) on ilmiselvästi raamatullista juurta. Teksti voi saada myös laajemmin raamatullista väritystä. Esimerkiksi Kaarlo Isomäen kirjaansa *Henkipattona. Kärsittyä elämää vapaussotamme päiviltä* laatimat päätössanat mukailevat ilmiselvästi valituspsalmeja. Tekstistä on osoitettavissa kytköksiä useisiin yksittäisiin raamatunkohtiin, mutta voimakkaimmin tekstin raamatullisuuteen vaikuttaa sen läpäisevä psalmityyli:

> Sinä olet minut pelastanut voimallisista vihamiehistäni, jotka minua väkevämmät olivat!
>
> Ahdistuksessani minä avuksi huusin Sinua, ikuinen Korkeuden Henki!
>
> Sinulle minä avuttomuudessani paruin!
>
> Anna jälleen sairaalle sielulleni rauha, puhdas, ylevä rauha! Rikastuta raadeltu henkeni!
>
> Ota korviisi minun huutoni! Anna minulle jälleen valta myrskyävän itseni yli!
>
> Hirveässä kuolonyössäni harhaillessani ojensin käteni korkeuteen tähtitarhoja kohden. Sinä tartuit minuun ja vedit syvyyden kuilusta, petojen kidasta ihmeelliseen pelastukseen!
>
> Käyn tuhatkertoja sielussani läpi elämäni kolkon ja karun erämaan. Kärsin samat tuskat niitä kerratessani. Elän kauhistavat hetket uudelleen!
>
> Ihmiset ovat minulle käyneet vieraiksi.

---

42 Hjalmarson 1919, 348; Hjalmarson 1920, 296.

Olen kuin Kain, kulkuri ja pakolainen. Turvaa ei missään!

Sieluni on autio ja tyhjä, sen on sortajan hävittävä tuli tuhonnut raunioiksi.

Sydämeni pakahtuu surusta ja tuskain ahdistuksesta.

Korkea näkymätön voima, joka murhaajain työt teit turhiksi, vainoojieni askeleet harhaan johdit, anna minulle jälleen *elämän rauha!*[43]

Reseptio- ja vaikutushistoriallinen analyysi

Reseptiohistoriallisessa analyysissa tutkitaan, onko raamattukytkennöillä ideologista merkitystä kirjoittajan tekstissä ja jos on, millaisen merkityksen kukin kytkentä saa. Raja intertekstuaalisen ja reseptiohistoriallisen analyysin välillä on liukuva. Castrénin tekstin intertekstuaalisessa analyysissa jouduttiin jo pohtimaan sitä, miten mahdollinen raamattukytkentä istuu kirjoittajan ideologiaan. Intertekstuaalisen ja reseptiohistoriallisen analyysin ero on kuitenkin tavoitteessa. Intertekstuaalisessa analyysissa perehdytään ideologiaan vain siinä määrin kuin se on välttämätöntä raamattukytkennän paikallistamiseksi. Reseptiohistoriallisessa analyysissa kytkennän ideologian tutkiminen on päätavoite. Jos intertekstuaalisessa analyysissa on tehty huomioita kytkennän ideologisesta merkityksestä, niitä voidaan reseptiohistoriallisessa analyysissa hyödyntää ja syventää. Osalla raamattukytkennöistä ei ole ideologista painotusta, esimerkiksi silloin, kun raamatullinen ilmaus on tullut kiinteäksi osaksi yleiskieltä eikä sen raamatullista alkuperää enää ajatella. Toisaalta tällaisillakin ilmaisuilla saattaa olla ideologinen painotuksensa. Esimerkiksi Raamatusta peräisin oleva ”esivalta” on muuttunut yleiskieliseksi, joskin ylätyyliseksi käsitteeksi. Se on kuitenkin säilyttänyt moraalisen luonteensa ja sillä perustellaan yleensä alistumisvaatimusta. Näin ”esivalta” usein heijastelee raamatullisia juuriaan riippumatta siitä, onko käsitteen käyttäjä tietoinen näistä juurista vai ei.

Reseptiohistoriallisessa analyysissa voidaan hyödyntää Kari Syreenin kolmen maailman mallia. Sen mukaan tekstin ymmärtämisessä on huomioitava (1) tekstimaailma, (2) historiallinen maailma ja (3) ideologinen maailma.[44] Syreeni on laatinut mallinsa Raamatun tekstien tutki-

43 Isomäki 1920, 140–141.

44 Syreeni 1995, 44–47 ja 1999. Mallin lyhyt esittely psykologiseen eksegeesiin sovellettuna: Merenlahti 2005, 392–394. Syreenin malli perustuu huomattavilta osin Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin tiedonsosiologiaan (Berger & Luckmann 2004 [alkuteos 1966]).

mista varten. Sitä voidaan kuitenkin soveltaa myös Raamattua käyttävän ja tulkitsevan tekstin analyysissa. (1) Tekstimaailma on se kirjoitus, jossa raamattukytkentä esiintyy. Tekstikonteksti luo tietyn asiayhteyden, jonka valossa kytkentää on tarkasteltava. Samalla on syytä katsoa myös itse kytkennän muotoa: onko kirjoittaja luonut kytkennän tietoisesti ja onko kytkennän olemassaolo lukijalle yksiselitteinen? Edelleen voidaan katsoa, onko tekstissä muita samankaltaisia kytkentöjä Raamattuun tai muihin teksteihin. Puhtaasti tekstimaailmaan keskittyminen ei kuitenkaan riitä, sillä tekstit eivät elä irrallaan ympäröivästä todellisuudesta. Niiden synty on sidoksissa kirjoitusajan (2) historialliseen maailmaan. Tekstin ymmärtämisen kannalta on huomioitava ne historialliset tapahtumat, aatteet ja eri asioista tehdyt tulkinnat, joilla on merkitystä kirjoittajalle. Tärkeää on huomioida se, miten Raamattua tai tekstissä olevaa raamatunkohtaa on kirjoitusaikana tulkittu. Tulkinnat tulevat esiin aikakauden muissa kirjoituksissa ja historiantutkimuksessa. Tekstimaailman ja historiallisen maailman avulla on mahdollista ymmärtää raamattukytkennän taustalla olevaa (3) ideologista maailmaa ja sitä kautta myös kytkennän yhtä tai useampaa ideologista tarkoitusta. Hengellisessä kirjallisuudessa raamattukytkennöillä on usein hartaudellinen funktio. Kirjoittaja voi myös vilpittömästi koettaa selvittää Raamatun kantaa johonkin asiaan tai tavoitella raamattutyylin tuomia esteettisiä arvoja. Näiden ohella tai sijasta Raamatulla on usein vallankäyttöön liittyvä funktio, mikä on seurausta Raamatun arvovaltaisesta asemasta monissa yhteiskunnissa.

Kirjoittaja voi Raamatun avulla oikeuttaa tai tuomita tiettyjä asioita ja pyrkiä näin ideologisesti vaikuttamaan lukijoihinsa. Raamattukytkennöillä voidaan myös yleisesti luoda tekstille arvovaltainen tai jopa jumalallinen sävy. Toisaalta raamattukytkennöillä voidaan myös vastustaa vallankäyttöä, erityisesti Raamattuun perustuvaa vallankäyttöä. Näin vallanpitäjiä vastustetaan heidän omalla aseellaan, usein ironisesti. Esimerkiksi edellä mainittu *Suomen luokkasota* -teoksen selitys miekkaa tuppeen laittavasta teloittajasta on valkoisen Suomen ironista kritiikkiä. Raamatun paikka- ja henkilönimiin liittyy vahvoja ja yleisesti tunnettuja mielleyhtymiä. Niiden avulla kirjoittajan on helppo ilmaista ideologinen kantansa. Esimerkiksi teloituspaikan kutsuminen Golgataksi osoittaa, että kirjoittajan mielestä paikalla teloitetut ovat yhtä syyttömiä kuin Jeesus.[45] Jos joku henkilö nimetään Juudakseksi, hänen petturuutensa vakavuus on ilmeinen.[46]

---

45 Esim. Hytönen 1918, 172; Valli 1922, 18, 35, 40, 41, 59.

46 Esim. Henkipatto 1919, 82.

Vaikutushistoriallinen analyysi kohdistuu tapauksesta riippuen tekstimaailmaan, ideologiseen maailmaan tai historialliseen maailmaan. Tekstimaailman osalta kysytään Raamatun esteettisiä vaikutuksia, esimerkiksi tekstin tyylipiirteisiin. Ideologisen maailman osalta pyritään osoittamaan, missä määrin raamattukytkennän ideologia on peräisin Raamatusta eikä Raamatun käyttäjältä. Historiallisen maailman osalta kysytään, miten Raamattu on reseption välityksellä vaikuttanut ympäröivään todellisuuteen. Ei ole yksiselitteistä, mitä Raamatulla tässä tarkoitetaan. Kuten edellä todettiin, reseptiohistoriallisesta näkökulmasta vain tekstin ja lukijan yhteinen panos synnyttää merkityksen. Missä mielessä siis voidaan puhua *Raamatun* vaikutuksesta? Räisänen katsoo Raamatun vaikuttavan silloin, kun jokin tulkinta (”reading”) on tulkitsijan tilanteessa uskottava (”plausible”). Hän nostaa esimerkiksi Origeneen, joka kastroi itsensä kohdan Matt. 19:12 perusteella. Räisäsen mukaan Origeneen tulkinta ei ollut aivan epäuskottava ja siksi Raamatun vaikutusta tässä tilanteessa voidaan pitää merkittävänä. Sen sijaan oppi maallisen ja hengellisen vallan erottelusta ei ole uskottava seuraus perusteena käytetystä tekstistä itsestään (”text itself”) (Luuk. 22:38).[47]

Jos vaikutusta arvioidaan sillä, mikä lukijan tilanteessa on uskottavaa, joudutaan tarkastelemaan lukijan tilannetta ja siirrytään takaisin reseptiohistoriaan. Räisänen välttää tämän edellyttämällä tekstille tulkitsijasta riippumattoman merkityksen. Esimerkiksi Luuk. 22:38 on epäilemättä ollut monen lukijan tilanteessa täysin uskottava peruste kahden vallan opille, mutta Räisänen olettaa, että teksti itsessään (”text itself”) tekee tulkinnan epäuskottavaksi. Tekstin itsensä kantama merkitys on kuitenkin hankala käsite, sillä siinäkin on lopulta kysymys reseptiosta – tutkijan tekemästä tulkinnasta. Mikä siis ohjaa tutkijan tulkintaa niin, että se voidaan erottaa muusta reseptiosta ja määritellä Raamatun vaikutukseksi?

Luzin mukaan Raamatun vaikutuksesta voidaan puhua silloin, kun tulkinnalla on suhde alkuperäiseen, historiallis-kriittisesti määriteltyyn merkitykseen. Hän tarkentaa, että alkuperäinen merkitys ei tarkoita yksittäisen raamatunkohdan merkitystä, vaan koko Raamatun sanoman keskusta. Tämän lisäksi tulkinnan tulee edistää rakkautta, mikä nousee keskeiseksi kriteeriksi.[48] Koko Raamatun huomioiminen on sikäli perusteltua, että raamatuntekstin lukijat ovat ymmärtäneet lukevansa yhtä kokonaista teosta. Tämä on kuitenkin reseptiohistoriallinen kysymys.

---

47 Räisänen 2001, 271.

48 Luz 1994, 70–74. Martin 2006, 165–169.

Yhtäkään Raamatun kirjaa ei ole alunperin kirjoitettu Raamatun kirjaksi. Kaanon, Raamatun kirjojen kokoelma on vakiintunut myöhemmin ja näin ollen Raamatun kokonaisuuden huomioiminen on itse asiassa tulkintatraditiota, ei tekstin alkuperäinen tulkintakonteksti. Luzin näkemystä voi kritisoida siitäkin syystä, että Raamatun sanoman keskus on varsin epämääräinen tulkinnallinen seikka ja siis reseptioon liittyvä asia.[49] Siksi se ei ole vaikutushistoriallisessa analyysissa kovinkaan hyödyllinen. Rakkaus puolestaan liittyy Luzilla tekstien modernin soveltamisen ohjenuoraksi: tekstejä on tulkittava niin, että tulkinta on eettisesti kestävää. Tämäkin seikka kuuluu reseption alaan eikä auta erottamaan reseptiota ja vaikutusta.

Eettinen painotus on kuitenkin toisella tavoin merkittävä. Tekstin merkitys ei nimittäin synny vain tekstin ja sen lukijan vuorovaikutuksessa. Myös tekstin kirjoittaja ansaitsee tulla huomioiduksi. Tutkijan on kuunneltava, mitä kirjoittaja haluaa sanoa – myös silloin, kun se ei vastaa tutkijan omia arvostuksia. Tässä voisi puhua jopa kultaisen säännön soveltamisesta (Matt. 7:12; Luuk. 6:31): jos tahdot ihmisten lukevan tekstejäsi niin, että he etsivät sinun ajatustasi, lue samoin muiden tekstejä.[50] Tekstiin kiteytyy jotain siitä, mitä kirjoittaja haluaa sanoa. Osa siitä on ilmeistä, osa paljastuu vasta, kun kirjoittajan ja hänen tilanteensa huomioidaan, osa ehkä jää pimentoon. Raamatun vaikutuksen ja reseption erottelu perustuu kirjoittajan viestin – sellaisena kuin tutkija sen rekonstruoi – ja lukijoiden tulkintojen vertaamiseen.

Raamatun kirjoittajien viestiä ei aina ole kovin helppoa jäljittää. Historiallis-kriittinen eksegetiikka on osoittanut, että monet tekstit eivät ole yhden kirjoittajan laatimia vaan niillä saattaa olla takanaan hyvinkin monivaiheinen syntyhistoria. Vaikutushistoriallisen analyysin lähtökohdaksi on otettava tekstin viimeisin muoto – juuri siihenhän reseptio kohdistuu. Varhaisempi syntyhistoria ei kuitenkaan ole merkityksetön, sillä sen tunteminen auttaa ymmärtämään viimeisimmän kirjoittajan (tai toimittajan) intentioita hänen muotoillessaan tekstiä. Toinen kirjoittajan viestin rekonstruoimiseen liittyvä ongelma on se, että rekonstruktiota on usein mahdotonta osoittaa täysin varmaksi. Osaksi tämä johtuu siitä, että kirjoittajasta henkilönä on vaikea tietää mitään muuta kuin se, mitä hän on kirjoittanut. Toiseksi jotkut tekstilajit, erityisesti runous ja vertaukset,

---

49 Samalla tavoin Luomanen ja Hakola (2006, 620–621) arvioivat kanonista kritiikkiä. Luz (1994, 71 n. 34) irtisanoutuu kanonisesta kritiikistä ja korostaa, että hän tarkoittaa tulkitsijan käsitystä asiasta. Tällainenkin kriteeri on kuitenkin erittäin epämääräinen.

50 Vrt. Syreeni 1995, 15 ja Merenlahti & Thurén 2004, 104.

ovat jo lähtökohdissaan monimerkityksisiä. Tekstien syntyhistoriallisen tilanteen oivaltaminen ja asiayhteyden tarkkailu rajoittavat kuitenkin merkitysvaihtoehtoja ratkaisevasti.[51] Raamatun kirjoittajien viesti ei koskaan siirry reseptioon sellaisenaan. Osa voi jäädä niin piiloon, ettei reseptiossa edes huomata sitä. Lisäksi reseptio on usein tapahtunut Raamatun tekstin syntyhistoriallisesta tilanteesta poikkeavassa ympäristössä, jolloin kirjoittajan viestistä on pakostakin karsiutunut elementtejä. Vaikutushistoriallisessa analyysissä ei usein olekaan mielekästä kysyä, vaikuttaako Raamattu reseptiossa vai ei, vaan *missä määrin* reseptio kantaa Raamatun kirjoittajilta peräisin olevia elementtejä.

Raamatun vaikutus voidaan hahmottaa kolmessa kategoriassa. Ensimmäisessä kategoriassa Raamatulla ei näytä olevan vaikutusta. Raamatullinen sanamuoto kantaa uutta sisältöä eikä edes muodollisella liittymisellä Raamattuun ole mitään merkitystä. Kirjoittaja esimerkiksi käyttää huomaamattaan raamatullista kieltä täysin uudessa merkityksessä eivätkä lukijat/kuulijatkaan ole kiinnittäneet siihen huomiota (sikäli kuin vastaanottajien reaktioita voi todentaa). Toiseen kategoriaan kuuluu Raamatun legitimoiva vaikutus. Tällöin Raamatun avulla puolustetaan toimia tai tapahtumia, jotka tapahtuisivat myös ilman Raamattua. Toisin sanoen Raamattu oikeuttaa asioita, joiden varsinaiset syyt ovat muualla. Tämä on varsin tavallista. Legitimoivalla vaikutuksella on kuitenkin merkitystä sikäli, että se antaa uskonnollisen, moraalisen tai psykologisen valmiuden hyväksyä joitakin asioita ja toimia niiden puolesta.[52] Itse asiassa Raamatun arvovaltaan nojaaminen on voinut olla hyvinkin tärkeää, jotta jokin muilla perusteilla omaksuttu ideologinen näkemys on saanut konkreettisen seurauksen historiallisessa maailmassa. Tämän vuoksi siirtymä kolmanteen kategoriaan, Raamatun vahvaan vaikutukseen, on liukuva. Vahvasta vaikutuksesta voidaan puhua silloin, kun jokin asia tapahtuu nimenomaan Raamatun vaikutuksesta ja asiaa ei olisi tapahtunut ilman Raamattua.

Käytännössä kategoriat ovat lähinnä heuristinen apuneuvo. Usein on vaikea sanoa, mihin kategoriaan jokin yksittäinen tekstikohta kuuluu. Esimerkiksi Paavalin esivaltaopetusta (Room. 13:1–7) käsittelevässä luvussa käy ilmi, että Paavalin tekstikohta muodosti perustan jokapojan ja -tytön rippikoulussa ulkoa oppimalle katekismuksen esivaltaopetukselle. Tämä oppi myös vaikutti ihmisten näkemyksiin ja sitä kautta näkemyk-

51 Räisänen 2001, 271 n. 30.

52 Räisänen 2009, 163. Ks. kuitenkin Räisänen 1997, 158 ja 2001, 271.

siin kapinasta. Mutta missä määrin se vaikutti tehtyihin ratkaisuihin? Oliko kysymys legitimoivasta vai peräti vahvasta vaikutuksesta, kun uskonnollinen taipalsaarelaismies osallistui oman pitäjän miesten ampumiseen vedoten esivallan asemaan? Jonkun muun kohdalla voisi selvemmin puhua legitimoivasta vaikutuksesta. Tällaisessa pohdinnassa on kyse siitä, mikä osuus Raamatulla oli muiden ideologisten tekijöiden rinnalla. Mutta on myös mahdollista kysyä, mikä Raamatusta vaikutti ja mikä ei. Tähän vastatessa kiinnitetään huomio siihen, mitä Raamatun kohtia ja teemoja reseptiossa eniten välittyi. Tämän tutkimuksen perusteella niitä olivat apokalyptiikka, esivaltaopetus, talioperiaate ja Jeesukseen liittyvät uhrikäsitykset.

Reseptio- ja vaikutushistorian teologinen relevanssi

Eksegetiikan historiallista paradigmaa on arvosteltu siitä, että se jättää Raamatun tekstin oman syntyaikansa vangiksi. Tämän ajattelun mukaan moderni lukija ei voi kokea tekstiä merkitykselliseksi omassa ajassaan. Arvostelu ei ole vailla perää ja se on saanut puoltajia myös historiallis-kriittisen eksegetiikan harjoittajilta, esimerkiksi Ulrich Luzilta, kuten edellä on käynyt ilmi. Toisaalta on teologisesti vaikea ajatella, että Raamatun tekstien syntyhistoriallinen konteksti, ”alkuperäinen” merkitys ja tekstien kuvaamien tapahtumien historiallisuus olisivat vailla mielenkiintoa. Kysymys historiallisesta totuudesta on jo Raamatussa eikä se milloinkaan ole ollut merkityksetön kristinuskossa.[53] Ranskalainen historioitsija ja historianfilosofi Marc Bloch jopa toteaa: ”Kristinusko on historioitsijoiden uskonto.”[54] Dale B. Martin toteaa, että edellä esitetty ajatus historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen teologisesta oikeutuksesta perustuu ”historian” kahteen eri merkitykseen. Hän ottaa esimerkin kristologiasta. Martinin mukaan Kristuksen inkarnaatiota pidetään kyllä historiallisena tapahtumana, mutta ei siinä mielessä, että se voitaisiin historiantutkimuksen keinoin osoittaa todeksi tai epätodeksi.[55] Martinia vastaan voidaan kuitenkin huomauttaa, että inkarnaation historiallisuuskin kyseenalaistuisi, mikäli Jeesus Nasaretilainen osoittautuisi epähistorialliseksi henkilöksi. Esimerkki osoittaa, ettei historiallis-kriittinen tutkimus voi olla teologisesti merkityksetöntä.

---

53 Luomanen & Hakola 2006, 615–616.

54 Bloch 2003, 60.

55 Martin 2006, 13–14.

Teologinen ongelma ei ole historiallisessa paradigmassa, vaan siinä, että paradigmaa on tavallisesti sovellettu vain Raamatun syntyprosessin tutkimiseen. Reseptio- ja vaikutushistoriassa voidaan tarkastella Raamattua sen myöhemmissä käyttökonteksteissa. Tällaisen tarkastelutavan hyöty on siinä, että se avaa näkymän Raamatun jatkuvaan merkitykseen historiassa. Toisaalta tällainen näkökulma ottaa myös perinteisen historiallis-kriittisen eksegetiikan vakavasti. Vaikutushistoriallinen analyysihan lepää sen päällä, mitä tekstistä voidaan historiallis-kriittisen tutkimuksen keinoin sanoa. Teologisesta näkökulmasta voidaan kuitenkin kysyä, jääkö Raamatun teksti lopulta myös reseptio- ja vaikutushistoriallisessa eksegetiikassa menneisyyden vangiksi. Eikö liikkumatila ole ainoastaan laajentunut tekstin syntyhistoriallisesta kontekstista reseptiohistorialliseen kontekstiin? Näin tietyssä mielessä onkin. Reseptio- ja vaikutushistorian tehtävä on ainoastaan deskriptiivinen, kuvata Raamatun reseptiota ja vaikutusta.

Deskriptiivinen työskentely tuottaa kuitenkin teologisesti merkittävän havainnon: Raamatun tekstin merkitys on aina sidoksissa kunkin aikakauden ja kulttuurin historialliseen kontekstiin. Raamatun syntykontekstista on kiteytynyt jotakin tekstiksi ja tätä syntykontekstia voidaan tarkentaa historiallis-kriittisen tutkimuksen keinoin. Myöhemmälle lukijalle kaikki tekstin sisältämät merkitykset eivät ole relevantteja eikä hän usein edes ole kaikista niistä tietoinen. Toisaalta lukija antaa omasta kontekstistaan käsin tekstille merkityksiä, joita siinä ei aiemmin olisi voitu nähdä. Näin Raamatun tekstien merkitys ikään kuin rikastuu ajan kuluessa. Björn Vikströmin mukaan tämä ei ole ongelma vaan välttämättömyys: ”Jokainen tulkitsija antaa osuutensa reseptiohistoriaan ja on siten tradition välittäjä. Mutta tradition välittäjinä meidän ei tule suuntautua siihen, että hoidamme reliikkejä – toisin sanoen arkistoimme jotakin kuolleita jäänteitä sellaisesta, joka on kerran ollut täynnä elämää – vaan että pidämme tekstit elävinä jatkuvassa dynaamisessa tulkintaprosessissa.”[56] On selvää, että tätä taustaa vasten on vaikea puhua Raamatun sanomasta tai Raamatun näkemyksestä jonkinlaisena muuttumattomana totuutena. Vaikka Raamattu pysyykin samana,[57] sen sanomasta tehdyt sovellukset muuttu-

56 Vikström 2005, 124.

57 Väite pätee toki vain yleisellä tasolla. Tekstikritiikin tulosten seurauksena Raamatun teksti yksityiskohdissaan muuttuu. Myös käsitys Raamatun kaanonin laajuudesta on vaihdellut, mikä niin sanottujen VT:n apokryfikirjojen osalta on tunnettua. Vähemmän tunnettua on se, että ensimmäisessä suomalaisessa kirkkoraamatussa (1642) Heprealaiskirje, Jaakobin ja Juudaan kirjeet sekä Johanneksen Ilmestys on Lutherin ratkaisujen mukaisesti rajattu kaanonin ulkopuolelle Uuden testamentin apokryfikirjoiksi (Kiilunen 2008, 59; Pottonen 2008, 78–79).

vat. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että käsitys Raamatusta kristillisen opin normina vaatii tarkennuksen: Raamattu on normi siinä mielessä kuin kukin aika ja kukin lukija ymmärtää sen sanoman.

Kun oivalletaan, miten ratkaisevasti lukija vaikuttaa tekstin merkityksen syntyyn, on mahdotonta kätkeytyä Raamatun auktoriteetin taakse kuin Aadam lehvästöön. Lukijan on kannettava vastuunsa, sillä hän aina valikoi ja painottaa Raamatusta joitakin puolia samalla, kun toiset jäävät vähemmälle. Lukijan varassa on myös se, miten hän jäsentää todellisuutta Raamatun avulla. Kaikella tällä on usein myös vaikutusta muihin ihmisiin. Kysymys on siis lukijan etiikasta: mitä arvoja, ideologioita ja uskonnollisia näkemyksiä hän edistää Raamatun avulla?[58] Tätä ei pidä ymmärtää niin, että Raamattu olisi vain lukijansa puhetorvi. Myös tekstillä on oma, välttämätön osuutensa merkityksen synnyssä. Merkitys ei kuitenkaan välity yksisuuntaisesti Raamatusta vaan se syntyy lukijan ja tekstin kohtaamisessa. Teologisesti tämä tarkoittaa luopumista Raamatun muuttumattomasta totuudesta ja elävän sanan löytymistä.

Tämä tutkimus näyttää sen, miten Raamattu oli elävää sanaa sisällissotaan liittyvässä ideologisessa keskustelussa. Raamattu oli elävä sen käyttäjien antamilla ehdoilla ja heidän lähtökohdistaan. Poliittis-ideologisten vakaumusten lisäksi heidän raamatunkäyttöään sääteli myös se, miten he olivat oppineet ymmärtämään käyttämiään raamatunkohtia ja Raamatun luonnetta yleensäkin.

Kirkon ja Marxin välissä. Raamattu Suomessa 1900-luvun alussa

Taipalsaarella oli Aarni Voipion ensimmäinen papinvirka. Hänet oli vihitty papiksi Savonlinnassa 11. kesäkuuta 1918. Pappisvihkimyksen jälkeisillä kahveilla piispa Otto Immanuel Colliander neuvoi uusia pappeja: ”Hyvät veljet, koettakaa nyt unohtaa kaikki, mitä teille on opetettu Helsingissä, ja lukekaa tästä lähtien vain Raamattua.”[59] Muodollisesta kunnioituksesta Voipio piti suunsa kiinni, mutta hän edusti toista sukupolvea ja toista teologista näkemystä. Voipion ja Collianderin näkemyksiin tiivistyi papistossa 1900-luvun alussa vallinneiden raamattunäkemysten ero. Kirkol-

58 Raamatun tulkinnan etiikasta, esim. Patte 1995. Lukijan käsissä on lopulta myös se, miten hän eettisesti arvioi Raamattua. Raamatun eettisestä kritiikistä: Räisänen 2000a ja 2001a.

59 Voipio 1960, 108.

linen raamattukäsitys ei ollut yksi ja yhtenäinen suure. Mutta Raamattu ei ollut vain pappien Raamattu. Sen jälkeen, kun reformaatio antoi Raamatun kansan käteen, papistolla ei ollut enää raamatuntulkinnan monopolia. Kansa luki Raamattua omasta näkökulmastaan eikä se aina ollut se näkökulma, jota kirkko tarjosi.[60] Tämä näkökulmaero oli tullut kaikille ilmeiseksi viimeistään sen jälkeen, kun sosialismi saapui ja haastoi – kaiken muun lisäksi – myös raamatuntulkinnan. Mutta haastajia oli noussut jo porvarillisten liberaalienkin joukosta.

Perusteellinen kuva Raamatun asemasta Suomessa autonomian ajan lopussa ja itsenäisyyden alkuvuosikymmeninä vaatisi oman reseptiohistoriallisen tutkimuksensa. Tämän tutkimuksen taustaksi riittää kuitenkin yleisempi katsaus. Se alkaa teologien näkemyksistä, jotka kirkon kautta asettivat eräänlaisen lähtökohdan. Tästä edetään haastajien näkemyksiin ja lopulta tarkastellaan muutaman esimerkin kautta niitä mielikuvia, joita Raamattuun sisällissodan ideologisessa kamppailussa liitettiin. Samalla siirrytään ulos teologien ja puolueideologien maailmasta.

Biblisismistä kohti historiantajua

1900-luvun alkaessa kirkon virallisissa äänenpainoissa kuului voimakkaasti niin sanottu beckiläinen biblisismi. Kaksi kirkon neljästä piispasta edusti leimallisesti beckiläisyyttä: arkkipiispa Gustaf Johansson ja Voipion papiksi vihkinyt Colliander. Sekä Johansson että Colliander olivat suorittaneet opintoja Saksassa, edellinen Tübingenissä itse suuntauksen oppi-isän Johann Tobias Beckin johdolla. Colliander puolestaan kulki suoraviivaisemmin ja jyrkemmin oppi-isänsä jäljissä.[61] Beckin teologiassa oikealla raamattunäkemyksellä oli korostettu merkitys.[62] Hänen mukaansa Jumalan ilmoitus ymmärrettiin vain ja ainoastaan Raamatun perusteella. Mitään muuta kautta Jumalasta tai hänen tahdostaan ei voitu saada tietoa. Näkemys oli sikäli jyrkkä, että kristinuskossa on tavallisesti tunnustettu myös niin sanottu yleinen ilmoitus. Näin teki myös 1893 hyväksytty ja 1920-luvulle käytössä ollut luterilaisen kirkon kristinoppi: ”Jumala on ilmoittanut itsensä luomisen töissä, kansojen johdatuksessa ja omassatunnossamme, mutta erittäinkin pyhässä raamatussa ja Pojas-

60 Vrt. Räisänen 2003, 168.

61 Johanssonin ja Collianderin teologisista näkemyksistä: Murtorinne 1986, 157–173.

62 Seuraava esitys Beckin teologiasta seuraa pääosin Sentzken (1949, 43–60) ja Murtorinteen (1986, 135–136) tutkimuksia.

saan, Jeesuksessa Kristuksessa, joka on Jumalan olennon täydellinen ilmestys".[63] Selvää kuitenkin oli, että beckiläisessä teologiassa Raamatun asema korostui ja sen eräs ilmentymä oli Collianderin neuvo uusille papeille.

Beckiläisyyden jyrkkä pitäytyminen Raamattuun oli myös hermeneuttisessa kysymyksenasettelussa jyrkkää. Raamatun ymmärtäminen sai perustua vain ja ainoastaan Raamattuun. Kysymys inhimillisen ymmärtämisen vaikutuksesta raamatuntulkinnassa ohitettiin tai oikeammin torjuttiin. Raamattua ei saanut sekoittaa inhimilliseen viisauteen. Edes kirkon traditio tai tunnustus ei saanut nousta hermeneuttisen prosessin taustaksi. Beck ajatteli, että Raamatussa vaikutti Jumalan Henki ja vain Hengen vaikuttamana ihminen ymmärsi Raamattua oikein. Jokainen yksittäinen raamatunkohta oli jonkin raamatullisen teeman osa. Raamattua oli siis selitettävä Raamatulla – ja vain Raamatulla. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut yksittäisen raamatunkohdan tekstikontekstia vaan temaattista, teologisempaa kokonaisuutta. Tällaisia temaattisia kokonaisuuksia beckiläiset arvelivat löytyvän pelkällä Raamatun lukemisella.

Käytännössä Raamatun ulkopuolisen tulkintahorisontin torjuminen johti hyvin pitkälle totuttuun ja perinteiseen kristinuskontulkintaan. Raamattua luettiin – vaikka sitä ei tunnustettu – oman ajan ja kirkollisen perinteen silmälasien läpi. Näin beckiläinen biblisismi sai konservatiivisen sävyn. Toisaalta oman tulkintataustan kiistäminen saattoi yksittäisissä tapauksissa johtaa varsin villeihin tulkintoihin, joista piispa Colliander-rilta löytyi kirkkaita esimerkkejä. Kalevi Toiviainen arvioi, että Colliander biblisistiseen tapaan eristi "yksityisen raamatunlauseen historiallisesta yhteydestään ja käytti sitä näennäisen raamatullisesti, mutta todellisuudessa sen sisällöstä poiketen".[64] Reseptio- ja vaikutushistoriallisesta näkökulmasta tätä ei tosin vielä voi pitää mitenkään erityislaatuisena piirteenä. Toisessa ajassa ja kulttuurissa kirjoitetun Raamatun tekstiä ei koskaan voida soveltaa niin, ettei sitä irroteta historiallisesta asiayhteydestään. Hermeneuttisessa ratkaisussaan beckiläinen biblisismi oli kuitenkin erityisen sokea tulkinnan osuudelle – ja päästi siten tulkinnallisen elementin kritiikittömästi valloilleen. Beckiläiset kyllä esiintyivät raamatullisina, heitä jopa kutsuttiin toisinaan "raamatullisen suuntauksen" edustajiksi, mutta tämä on ymmärrettävä teologiseksi tai ideologiseksi väitteeksi. Tosiasiassa he olivat oman aikansa ja ymmärryshorisonttinsa varassa siinä missä kaikki muutkin.

---

63 *Suomen Evankelis-Lutherisen Kirkon Katekismus* 27 (3 §).

64 Toiviainen 2005, 184; vrt. myös esim. 231 ja 270.

Tuskin yllättää, että Colliander vastusti tuolloin yliopistoteologian kautta papiston piiriinkin levinnyttä historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta.[65] Juuri historiallis-kriittisen tutkimuksen kautta hermeneuttisen kysymyksenasettelun tarve tuli ilmeiseksi. Paljastuihan sen myötä, että Raamatun kirjoittajat elivät monin tavoin toisenlaisessa kulttuurisessa ja maailmankatsomuksellisessa aikakaudessa kuin Raamatun myöhemmät lukijat. Suomessa uusi tutkimussuuntaus levisi kuitenkin maltillisessa muodossa. Tämä johtui yleensä siitä, että nimekkäimmät suomalaiset eksegeetit pitivät etäisyyttä niin sanottuun uskonnonhistorialliseen kouluun, joka oli valmis näkemään Raamatussa muista uskonnoista tulleita vaikutteita. Vaikutteiden näkemistä pidettiin kristinuskon erityislaadun kyseenalaistamiselta. Vanhan testamentin eksegetiikan professori Arthur Hjelt ja hänen seuraajansa Antti Filemon Puukko olivat tässä keskeisiä vaikuttajia. He katsoivat, ettei historiallis-kriittinen raamatuntutkimus oikein ymmärrettynä uhannut kirkon uskoa. Kun Hjelt kommentoi Saksassa kuohunutta uskonnonhistoriallista Babel-Bibel-kiistaa, johon itse Saksan keisarikin oli ottanut osaa, hän otti selvästi etäisyyttä radikaaleihin johtopäätöksiin.[66] Suomalaiseksegeettien kannanotoissa oli mukana myös aimo annos puhdasta kirkollista varovaisuutta, mikä käy ilmi Aarni Voipion jatko-opintosuunnitelmistakin. Voipio päätti aloittaa tutkimuksen varhaiskristillisen etiikan alalta – hän näet halusi välttää kristilliseen oppiin liittyviä kysymyksiä niiden tulenarkuuden takia.[67]

Uskonnonhistoriallinen tutkimus rantautui kuitenkin Suomeen viimeistään Rafael Gyllenbergin hahmossa. Gyllenbergin väitöskirja poiki kantelun Porvoon tuomiokapituliin, mutta kantelu ei koskaan johtanut viralliseen käsittelyyn. Historiallis-kriittinen raamatuntutkimus oli tullut jäädäkseen. Beckiläinen biblisismi sen sijaan kuihtui itsenäisyyden alkupuolella pois. Raamattunäkemysten muutos oli kytköksissä yleisempään teologisen ilmapiirin muutokseen. Avautuminen yhteiskunnallisiin kysymyksiin ja aiempaa aktiivisempi ote oli nuoremmalle papistolle ominaista jo autonomian ajan lopulla.[68] Tämä myös lähensi kirkkoa porvarilliseen liberalismiin, jonka kirkko- ja uskontokritiikki oli jo itsenäistymisen alla alkanut vaimentua ja joka käytännössä loppui sisällissotaan. Olihan so-

65 Toiviainen 2005, 178–180. Seuraava esitys historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen varhaisvaiheista Suomessa perustuu Murtorinteen (1986, 209–228), Peltosen (1992, 36–53) ja Räisäsen (1992, 101–103) selontekoihin.

66 Hjelt 1903. Saksalaisesta keskustelusta, ks. Johanning 1988.

67 Voipio 1960, 116.

68 Tästä perusteellisesti Veikkola 1980. Ks. myös Luukkanen 2009, 47–51.

ta tehnyt kirkosta yhden valkoisen Suomen tukipylvään. Aiemmin kirkkoon ja uskontoon kriittisesti suhtautuneiden liberaalien muutosta kuvaa L. Onervan lausunto, jonka mukaan sota avasi silmät havaitsemaan miten kansa vielä tarvitsi ”kirkon terveellistä alkeiskoulua”.[69] Ja kansa myös kävi tätä ”alkeiskoulua”. Käytännöllisesti katsoen kaikki suomalaiset tutustuivat Raamattuun tavalla tai toisella rippikoulussa ja jumalanpalveluksissa, mutta Raamattuun tutustuminen sävyttyi kirkollisella tulkintaperinteellä myös koulussa ja itsenäisessä lukemisessa. Kirkolla ei kuitenkaan ollut enää monopolia. Raamatunlukijan kirkolliseen ymmärryshorisonttiin oli sosialismin hahmossa astunut haastaja.

Sosialistinen Raamattu

Uskonto- ja kirkkokritiikki jäi sodan jälkeen enimmäkseen sosialisteille, joilla oli siihen vahvat ideologiset perusteet. Jussi Pikkusaari on eritellyt kritiikistä neljä ulottuvuutta: antiklerikaarisuus, antikristillisyys, naturalismi ja vaatimus yhteiskunnallisesta katsomuksenvapaudesta.[70] Sikäli kun Raamattu tulee Pikkusaaren kuvauksessa esiin, se näyttää kytkeytyneen kristillisen opin kritiikkiin. Raamattua ei mitenkään ohjelmallisesti erotettu opista, mutta kritiikin painopiste on selvästi jälkimmäisessä. Oppi saatettiin esittää nuijana, joka saarnatuolissa varjosti papin järkeä ja – Raamattua.[71] Tämä tarkoitti perinteiselle kirkon opetukselle vaihtoehtoista tapaa ymmärtää Raamattua. Siinä on tiettyä analogiaa kirkolliseen keskusteluun historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksesta, joka perinteellisemmin ajattelevien mielestä uhkasi totuttuja opillisia näkemyksiä. Kirkollisissa lausunnoissa esiintyikin pelkoa siitä, että keskustelu historiallis-kriittisen eksegetiikan tutkimustuloksista ei jäisi vain kirkon teologien keskuuteen, vaan leviäisi kirkon- ja uskonnonvastaiseen propagandaan.[72] Näin kävikin. Kirkkain osoitus tästä oli saksalaisen sosialistisen teoreetikon Karl Kautskyn kirja *Kristinuskon alkuperä*, joka julkaistiin suomeksi 1909. Kautsky oli keskeinen ideologinen vaikuttaja suomalaisessa sosialismissa ennen sisällissotaa.[73]

---

69 *Helsingin sanomat* 19.5.1918 (”Ihanteet ja todellisuus”). Asenteiden muutoksista: Kena 1979, 65–73.

70 Pikkusaari 1998, 95–126.

71 Pikkusaari 1998, 106.

72 Peltonen 1992, 40,42,44

73 Rinta-Tassi 1986, 19.

Kautsky perusti tutkimuksensa marxilaiseen historiakäsitykseen, jonka hän katsoi takaavan objektiivisuuden. Hän kiinnitti paljon huomiota antiikin yhteiskunnan taloudellisiin olosuhteisiin, mutta otti samalla huomioon myös eksegeettisen tutkimuksen.[74] Kautsky torjui sen käsityksen, että historiaa olisi tarkasteltava ensi sijassa poikkeusyksilöiden – esimerkiksi Jeesuksen – vaikutuksen kautta. Eksegeettisiin tutkimuksiin vedoten hän väitti, ettei Raamatun perusteella Jeesuksesta voida tietää paljoakaan. Sen sijaan yhteiskunnalliset ja taloudelliset olosuhteet auttoivat hänen mielestään näkemään, miten ja miksi varhaiskristittyjen kuva Jeesuksesta muodostui sellaiseksi kuin se muodostui. Kautsky halusikin tarkastella kristinuskon kehitystä sellaisena kuin se avautuu eri lähteitten, myös Raamatun valossa. Historiallis-kriittistä tutkimusta soveltaen hän löysi Raamatusta eri ikäistä ainesta, joiden hän katsoi ilmentävän kristinuskon eri kehitystasoja.

Kautsky taustoittaa kristinuskon syntyä esittelemällä Rooman keisariajan yhteiskunnan ja juutalaisuuden kehityksen. Vasta näiden laajojen taustalukujen jälkeen hän ryhtyy tarkastelemaan kristinuskoa, joka hänen mukaansa syntyi kaupunkiproletariaatin keskuudessa. Alkukristillinen seurakunta tunsi luokkavihaa ja ryhmittyi yhteisössään kommunistisesti. Jeesus oli kapinallinen, joka sosiaalisena messiaana vetosi myös pakanoihin. Mutta pakanamaailmaan levitessään kristinusko ryhtyi myös tavoittelemaan valanpitäjien suosiota ja alkukristillinen kommunismi taantui. Lopulta kirkko muuttui alkuperänsä vastakohdaksi, hallitsevien luokkien etujen ajajaksi. Kautskyn arvion mukaan kristinusko kehittyi siis tavalla, jonka sosialismi tulisi välttämään:

> Sen sijaan että nousevan kristinuskon aika on synkimmän henkisen taantumisen, mitä naurettavimman tietämättömyyden ja mitä typerimmän taikauskon nopeaan kasvamisen aika, sen sijaan on nousevan sosialismin aika luonnontieteitten mitä loistavimman lisäytymisen aika sosialidemokratian valtaamissa kansanjoukoissa.[75]

Kautskylle oli ominaista tarkastella Raamattua historiallisena dokumenttina, ei maailmankatsomuksellisena normina. Johdonmukaisena tällainen tarkastelutapa oli epäilemättä ominaista vain teoreettisesti valveu-

---

74 Kautskyn yhteiskunnallisia olosuhteita painottavalla tutkimustavalla on silmiinpistäviä yhteyksiä moderniin sosiaalitieteitä hyödyntävään eksegetiikkaan (Chapman 1995).

75 Kautsky 1909, 545.

tuneimpien sosialistien keskuudessa, joskin se levisi esimerkiksi lehtien välityksellä laajemmankin yleisön keskuuteen.[76] Käytännössä sosialistit saattoivat käyttää Raamattua omien käsitystensä tulkkina – olihan Raamatulla suomalaisessa yhteiskunnassa yleisesti tunnettu ja tunnustettu asema. Tämä näkyi työväenliikkeen julkaisuissa raamatullisia aiheita hyödyntävinä runoina ja kertomuksina.[77] Kansanomaisella tasolla sosialismi saatettiin kokea kristinuskon kaltaisena messias- ja pelastusnäkynä, jonka raamatulliset elementit on helposti nähtävissä.[78] Eikä tämä ollut aina niin kansanomaistakaan. Hyvä esimerkki on Irmari Rantamalan *Työmies*-lehdessä julkaisema pääsiäiskirjoitus, jota Juhani Aho nimittää ironisesti pääsiäissaarnaksi.[79] Rantamala suhtautuu sosialismin ideologian mukaisesti uskontoon, ja raamattukytkennät ovat selkeän kriittisiä. Raamattu oli Rantamalalle – kuten hän eräässä myöhemmässä kirjoituksessaan sanoo – ”tarukirja”.[80] Raamatun vaikutus näkyy kuitenkin siinä, että hän maalaa työväenluokasta kuvan Kristuksena, joka vuodattaa veren tulevan vapautuksensa ja ylösnousemuksensa puolesta. Raamatullinen kuvamaailma kääntyi siis myös ateistisen sosialistin käyttöön.

Itse asiassa on kyseenalaista, miten syvällisesti sosialismin uskonnonvastaiset näkemykset lopulta vaikuttivat. Vuodesta 1923 alkaen oli mahdollista jättäytyä kokonaan uskonnollisten yhteisöjen ulkopuolelle, mutta kirkosta eroaminen jäi silti laimeaksi. Sosialistien ideologinen eliitti ja jopa voimakkaan uskontokriittisiä näkemyksiä edustaneet henkilötkin jäivät yleensä kirkkoon.[81] Toisaalta kirkosta eroaminen ei suinkaan tarkoita yksioikoisen kielteistä suhdetta Raamattuun. Tältä kannalta kirkosta eronneen SDP:n kansanedustaja Väinö Hakkilan puheenvuoro on kiinnostava.[82] Keskustelussa punavankien armahduksista Hakkila reagoi kokoomuksen pappisedustajan Wilhelmi Malmivaaran puheenvuoroon. Kun Malmivaara oli suhtautunut armahduksiin torjuvasti, Hakkila luki vastaukseksi suoria otteita Vuorisaarnasta ja muistutti viimeisestä tuo-

---

76 Esimerkiksi 7.4.1918 *Työmies* selostaa artikkelissaan ”Uskonto puoluepyyteiden palveluksessa”, miten Mooseksen laki varmisti omana aikanaan luokkajaon. Samasta syystä kansakoulussa on suurimmat tuntimäärät varattu uskonnolle, artikkelissa selitetään.

77 Pikkusaari 1998, 103–104.

78 Ehrnrooth 1992, 44–48.

79 *Työmies* 31.3.1918 (“Oman itsensä edessä”); Rantamala 1977, 98–106; Aho 1961, 459 (31.3.1918).

80 *Työmies* 9.4.1918 (“Ei kuolema vaan elämä”); Rantamala 1977, 110.

81 Pikkusaari 1998, 371–376.

82 Pikkusaaren mukaan Hakkila kuului eduskuntakeskustelun aikaan baptistiseurakuntaan, koska tuolloin ei vielä ollut mahdollista olla kuulumatta mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan. Uskonnonvapauslain tultua voimaan Hakkila erosi siitäkin. (Pikkusaari 1998, 342.)

miosta. Tämä oli tietysti ennen kaikkea retoriikkaa, jossa pappia vastaan käytiin hänen omilla aseillaan. Hakkila julistautuu puheenvuorossaan vapaa-ajattelijaksi, joten hiukan yllättäen hän esittää viimeisen tuomion tosiasiana.[83] Satunnaisen debattipuheenvuoron sanamuodoista ei toki kannata tehdä kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Pistää kuitenkin silmään, että puheenvuorossaan Hakkila ohimennen varoittaa liian nopeasti tulkitsemasta sitä, mitä hänen vapaa-ajattelunsa tarkoittaa. Raamattua hän ainakin saattoi lainata ilman kriittistä piikkiä sitä kohtaan.

Äänestäjäkuntaa ajatellen uskontokritiikin saattoi aivan hyvin jättää vähemmälle, sillä sosialistien laajoissa kannattajajoukoissa kristilliset näkemykset olivat ilmeisesti aivan tavallisia.[84] Tämä myös osattiin ottaa huomioon esimerkiksi lehdistössä. Kun sosialidemokraattinen *Arbetarbladet* alkoi ilmestyä 1919, se julkaisi säännöllisesti – ilmeisesti jostain toisesta kielestä käännettyä[85] – För söndagen -palstaa. Raamatuntekstejä käsitelleen palstan linja on selvästi kirkkokriittinen, mutta suoranainen uskontokritiikki on vähäistä. Jonkinlaista eksegeettistä tietoutta osoittavat kirjoitukset keskittyivät Raamatun tekstien moraaliseen ja myönteiseen merkitykseen. Ilmeisesti näin voitiin pysytellä varsinaisen uskonnollisen julistuksen ulkopuolella loukkaamatta niitä lukijoita, joille uskonnollisella vakaumuksella oli merkitystä. Esimerkkinä För söndagen -palstan luonteesta käy Vuorisaarnaan liittyvä kirjoitus:

> *Te olette kuulleet, että on sanottu: ”rakasta lähimmäistäsi ja vihaa vihamiestäsi.” Mutta minä sanon teille: rakastakaa vihamiehiänne, siunatkaa niitä, jotka kiroavat teitä, tehkää hyvää niille, jotka vihaavat teitä ja rukoilkaa niiden puolesta, jotka herjaavat ja vainoavat teitä...*

---

83 *Valtiopäivät 1919, Pöytäkirjat*, 1724–1725 (12.12.1919). Hakkilan puheenvuoro herätti pari raamatullista kommenttia. RKP:n edustaja Hjalmar Procopé kommentoi: ”Det var nu någonting av ulven i fårkläder” ja SDP:n edustaja Aalto puolestaan Hakkilan sanoista huvittuneena pani merkille, etteivät eduskunnan rikkaat, hengenmiehet mukaan lukien, muista “raamatunlausetta: rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi”. (*Valtiopäivät 1919, Pöytäkirjat*, 1742, 1744 [12.12.1919].)

84 Schmidt 2004, 246; Haapala 2009, 20.

85 Tämä näkyy alempana suomennetussa artikkelissa. Artikkelin tarpeisiin lyhennetty raamatunteksti näyttää pohjautuvan sellaiseen kreikkalaiseen alkutekstiin (*textus receptus*), jonka käytöstä oli jo luovuttu 1900-luvulle tultaessa (vrt. Matt. 5:44; ruots. KR 1917). Tämä viitannee siihen, että teksti on selvästi vanhempaa kuin vuodelta 1919. Lähtökohtana oleva Vuorisaarnan teksti ei seuraa mitään käytössä ollutta Raamatun ruotsinnosta, mikä olisi luonnollista, jos kirjoituksen alkuperäiskieli olisi ruotsi. Lisäksi tekstissä esiintyy käännöskielisiä piirteitä, joiden huomaamisesta kiitän FD Leif Anderssonia.

Varokaa, ettette harjoita vanhurskautta ihmisten edessä niin, että he näkevät sen. Kun annat almun, älä toitota pasuunalla itsellesi niin kuin teeskentelijät tekevät, jotta ihmiset ylistäisivät heitä. (Jeesus Nasaretilainen, Matt. 5:43–6:4.)

Yllä oleva teksti on peräisin Jeesuksen niin sanotusta Vuorisaarnasta, jonka hänen ilmoitetaan pitäneen eräällä Galilean vuorella suuren, läheisiltä alueilta kokoontuneen kansanjoukon edessä. Tuskin voidaan olettaa, että Jeesus olisi mainitussa tilaisuudessa pitänyt koko tätä pitkää puhetta; oletettavasti tässä kohtaa on evankelista Matteuksen kokoamia Jeesuksen lausumia, jotka on kirjoitettu muistiin eri tilanteissa. Mutta ei kylläkään voida epäillä, että nämä lausumat ovat todella hänen esittämiään, ja niissä esiintyy Jeesus Nasaretilainen kokonaan sellaisena suurena moraaliopettajana, joka hän todella oli.

Yllä esitettyjen sanojen kanssa olemme tehneet tuttavuutta jo päntätessämme kansakoulun uskontoa. Olemme tottuneet niihin niin, että kuullessamme ne tuskin osoitamme kunnioitusta niiden sisällölle. Mutta kun tarkastelemme niitä huolellisesti, täytyy meidän tunnustaa, että kohtaamme niissä ilmauksen, ei pelkästään aidosta vaan myös korkealle kehittyneestä moraalikäsityksestä. Se oli jyrkästi vastoin menneisyyden kansanomaista juutalaisuutta, jonka vihantäyteistä käsitystä vastaan Jeesus nimenomaan polemisoi myös esitettyjen sanojen alussa. Mutta yhtä räikeästi Jeesuksen moraalikäsitys pistää silmään vastakohtana myöhempien aikojen kirkolliselle suvaitsemattomuudelle ja vainoamishalulle. Siitä näkökulmasta voi ilman suurta liioittelua sanoa, että Jeesuksen oppi kuoli hänen kanssaan. Vielä meidän aikanamme, huolimatta kaikista ihmiskunnan edistysaskeleista – kuinka moni on elämässään tehnyt totta niistä siveellisistä säännöistä, jotka mainittuun raamatuntekstiin sisältyvät?

Ja edelleen: kuinka tavatonta meidän aikanamme on sellainen vanhurskaus, jota vastaan Jeesus kääntyy mainitun raamatunsanan jälkimmäisessä puoliskossa? Se, joka meidän päivinämme antaa almun, ei varmaankaan toitota pasuunaa kaduilla. Mutta jos almu on suurehko, pitää antaja kyllä tavallisesti huolen, että se tuodaan julki sanomalehdissä. Lausumat, sellaiset kuin tässä käsitelty, ovat loistavia esikuvia rehelliselle kilvoittelijalle ja samalla ruoskaa huijarille.[86]

86 *Arbetarbladet* 11.9.1919 (“För söndagen”).

Raamattu suomalaisessa kulttuurissa

Hakkilan eduskuntapuheenvuoro ja För söndagen -palsta osoittavat, että Raamatun käyttöä ei sosialistisella puolella aina kytketty uskontokritiikkiin. Edes poliittisesti jyrkemmässä, vallankumouksellisuutta elätelleissä piireissäkään asian laita ei aina ollut näin. Esimerkiksi Kössi Kaatran Henkipatto-nimimerkin takaa julkaisemat kirjat *Punaiset ja valkoiset* (1919) ja *Suuri rikos* (1921) ovat vahvan raamatullisen retoriikan värittämiä, mutta retoriikalla ei ole mitään suoraa kytkentää sen paremmin uskonnollisuuteen kuin uskontokritiikkiin. Kaatralla oli tosin uskonto- ja kirkkokriittisiäkin ajatuksia, mutta raamatullista retoriikkaa esiintyy ilman niitäkin. Yksinkertaisin selitys tälle on se, että Raamatun kieli ja kertomukset olivat suomalaisen kulttuurin keskeistä ainesta ja niin ne löysivät tiensä myös sosialistiseen kirjallisuuteen.[87] Tämä ei ole kuitenkaan yksinään riittävä selitys. Asiallisuuteen ja toteavuuteen pyrkivässä sotatapahtumien kuvauksissa raamatullinen retoriikka loistaa hyvin pitkälti poissaolollaan sekä valkoisella että punaisella puolella. Kaatran kirjat sen sijaan ovat avoimen ideologisia ja juuri suora, voimakkaaseen vaikuttavuuteen pyrkivä retoriikka on raamattukytkentöjen tyypillinen, ei-uskonnollinen konteksti.

Näyttää siltä, että Raamatun tunteisiin vetoavat ilmaukset palvelevat tehokkaasti ideologista vaikuttamista. Osansa lienee myös sillä, että Raamatulla oli tunnustettu ja tavalla tai toisella arvostettu asema kulttuurissa. Tämän vuoksi raamatullinen retoriikka antoi tekstille tiettyä vakuuttavuutta. Punaisten *Lovisa notisblad* julkaisi suoranaisen pääsiäissaarnan – tätä kirjallisuudenlajia se epäilemättä edustaa, vaikka sisältö on perin yhteiskunnallisesti suuntautunut. Saarnan alkupuoli kertaa Raamatun kuvausta siitä, miten israelilaiset pakenivat Egyptin orjuudesta. Tämän jälkeen kuvausta sovelletaan vallankumoukseen. Lopuksi siirrytään vielä Jeesukseen, jonka kärsimys ja ylösnousemus assosioidaan vallankumouskehotukseen: ”*Uppstånden*!, juble överljutt världen.”[88]

Valkoisella puolella Raamatusta tai evankeliumista saattaa tulla arvojen symboli, eräänlainen toteemi, jossa ei ole kysymys teosten tekstuaalisesta sisällöstä. Kirjoittajan puolustamat arvot vain jollakin tapaa tiivistyvät niihin.[89] Sellaisena Raamattu ja evankeliumi palvelevat taistelevien

87 Vrt. Ehrnrooth 1992, 418–419,445,452–454.

88 Lovisa notisblad 27.3.1918 (” Påsk”)

89 Vrt. Helander 2003, 142–143; Räisänen 2003, 172; Berger 2005, 78.

osapuolten ideologista määrittelyä. Juhani Aho pohtii, mitä hänen vanhalle Raamatulleen on senaatintalossa tapahtunut: ”Liekö se ollut nojana tähdättäessä? On se kirja ollut ennenkin karkeissa käsissä; sen lehdet näkyvät kestäneen vuosisatain selailua savupirtin pöydänpäässä. Luultavasti se on tästäkin tulesta selvinnyt. Eikä ole myöskään luultavaa, että Hilja Pärssinen on ottanut sen mukaansa Pietariin. Mihinkäs minä sitten komiteassa vetoaisin?”[90] Ahon mielikuvissa Raamattu on arvokas, josta hän kantaa huolta. Punaiset taas suhtautuvat siihen lähinnä välinpitämättömyydellä. Jarl Hemmerin romaanissa *Onni Kalpa. Kertomus* (1921, ruots. alkuteos *Onni Kokko. Berättelse* 1920) venäläinen vallankumouksellisuus näkyy joulupöydässä, jonka tavalliseen kattaukseen oli aiemmin kuulunut Raamattu. ”Mutta nyt siellä kellotti ryssänlimppu raamatun vanhalla paikalla.”[91] Raamatun syrjäytyminen ei Hemmerin kirjassa niinkään kuvaa kristinuskon vaan suomalaisen kulttuurin väistymistä venäläisyyden edeltä.

Valkoisten mielikuvissa punaisten suhde Raamattuun saattaa olla suoranaisen vihamielinenkin. Hemmerin romaanissa *Mies ja hänen omatuntonsa* (ruots. alkuteos *En man och hans samvete* 1931) punaiset jättävät kotietsinnän jälkeen päähenkilön asunnon sekaisin. Vandalismin huippuna löytyy lattian keskeltä Raamattu kannet ulosteessa.[92] Raamatun häpäisemisestä ei kerrota vain romaaneissa. Muistelmassa Suodenniemen kirkosta kerrotaan, että punaiset rakensivat Suodenniemen kirkkoon puolustusasemiaan osin Raamatuista ja virsikirjoista. Kirjoittajan mielestä kyse on vandalismista.[93] Suoranaisemmasta Raamatun häväistyksestä kerrotaan Tyrvään kirkosta: ”alttarilla olevaa kirkkokäsikirjaa ja raamattua oli puukolla viileskelty ja lehtien väliin syljeskelty”.[94] Pyhien kirjojen häpäisy osoittaa vastustajan luonteen. Näistä tapauksista kertoneet kirjoittajat kokivat Raamatun epäkunnioittavan kohtelun koko heidän arvomaailmansa kyseenalaistamisena. Se, mitä tekijät olivat tarkoittaneet, on vaikeampi kysymys. Yhdessä tapauksessa tekijästä on tarkempaa tietoa. Punakaartissa ollut Pekka Päivinen, joka vältti valkoisten vankeuden, kertoi myöhemmin omaisilleen Joutsenon kirkon palosta ja siihen liittyen myös kirkon Raamatusta.

---

90 Aho 1961, 541 (14.4.1918).

91 Hemmer 1921, 46–47.

92 Hemmer 1997, 136. Suomennoksessa (1931, 150) puhutaan häveliäästi vain kannen tahrimisesta.

93 *Lääkärien muistelmia* 215–216.

94 Pakula 1926, 157.

> Pekka Päivinen kuului siihen punaisten joukkoon, jonka tehtävänä oli ottaa ennen lähtöä kirkosta ammuksia mukaan. Päivinen oli kiväärinsä perällä iskenyt palamassa olleet öljylamput rikki, joista tulipalon arvellaan syttyneen. Näin Pekka Päivinen oli itse kertonut.
>
> Ennen lähtöä Päivinen oli ottanut kirkon sakaristosta alban, valkoisen vaatteen, jota pidetään messukasukan alla sekä Raamatun. Nämä hän oli kuljettanut mukanaan Varkauteen. Raamatun hän oli naulannut toisesta kannesta ulkokäymälän seinään siellä tapahtuvaa käyttöä varten. Albasta hän oli määrännyt omaisilleen, että hänet on haudattava tähän vaatteeseen puettuna. Niin oli sitten tapahtunutkin. Omaiset eivät olleet tahtoneet katsoakaan vainajaa tuossa asussa.[95]

Raamatun käyttö osoittaa sen täydellistä arvonalennusta. Alban kohdalla sama arvonalennus tapahtui karnevalistisesti, minkä omaiset kokivat sopimattomaksi. Päivisen toiminta vaikuttaa jonkinlaiselta protestilta, joka suuntautui ainakin kirkkoa ja kristinuskoa kohtaan. Lisäksi voi kysyä kanavoituiko tekoihin jotain yleisempääkin kapinaa yhteiskunnan arvomaailmaa vastaan. Jos näin on, Päivinen täytti valkoisen kirjallisuuden kuvan punaisesta huligaanista, joka pyhiä arvoja häpäisemällä kyseenalaisti koko valkoisen arvomaailman.

Mielenkiintoista on huomata, että toteemina Raamattu ja evankeliumi tulevat paljastaneeksi myös ambivalentin suhtautumisen kristinuskoon. Punaisella puolella myönteiset sävyt selittyvät kulttuurilla ja perinteellä, kielteiset ideologialla. Kun turkulaissosialisti Allan Wallenius ironisoi ”hyvityksen moraalista evankeliumia” (vedergällningens moraliska evangelium), perustuu ironia siihen, että oikea evankeliumi edellyttäisi jotain muuta.[96] Alex Halonen lausuu saman vastakohdan avoimesti puhuessaan ”vihan evankeliumista” ja Jeesuksen rakkaudenkäskystä.[97] Walleniuksen ja Halosen sanoissa evankeliumi saa myönteisen sisällön. Neutraalimmin puhuu vankileirikokemuksistaan kertonut Kaarlo Hyvönen. Hän totesi papeista, että ”jos nämä hengen apostolit olisivat tyytyneet selittämään raamatun oppia olisi sitä vielä jonakin teatteri esityksenä pitänyt”.[98] Suhde Raamattuun ei ole järin arvostava, muttei vihamielinenkään. 1930-luvun kommunistinen muistelmateos on jo ideologisesti puhdasoppinen ja liittää Raamatun selvästi väärään ideologiaan (”valistustyöhön”):

---

95 Tapionlinna 1996, 5. Vrt. Ropponen 1997, 548–549.

96 Wallenius 1918, 28.

97 Halonen 1923, 87.

98 Hyvönen 1919, 28.

> Vankilan pappi yritti myös tehdä ”valistustyötään” keskuudessamme. Ruuan jälkeen tuli hänkin kentän laitaan, alkaen suuriäänisesti saarnata raamattuaan. Kukaan ei kumminkaan kiinnittänyt häneen mitään huomiota. Vasta sitten, kun saarna jatkui pitemmälle, huusi vankijoukko yhdestä kurkusta:
> – Anna leipää! Ei me saarnalla eletä!
> Ja silloin pappi pisti kirjan kainaloonsa ja lähti pois.[99]

Yllättävämpää on se, että ambivalenssi näkyy porvarillisenkin puolen kirjoituksissa. Esimerkiksi käy saksalaisjoukkojen komentajan Rüdiger von der Goltzin maininta punaisten kiivaista hyökkäyksistä sodan loppuvaiheessa. Goltzin mukaan tuskin ranskalaisetkaan olivat hyökänneet yhtä raivokkaasti kuin nämä ”raakalaisuuden uuden evankeliumin (das neue Evangelium der Unkultur) kiihkomieliset kannattajat”.[100] Vielä kirjansa lopussa hän puhuu ”raakalaisuuden evankeliumin julistajista” (”die Verkünder des Evangeliums der Unkultur”).[101] Sosialismin ja evankeliumin rinnastaminen on ymmärrettävissä kahdella tavalla. Toisaalta punaisten aate on oikean evankeliumin väärennös. Se on *raakalaisuuden uusi* evankeliumi suhteessa kulttuuriin kuuluvaan perinteiseen evankeliumiin: väärä on astunut oikean evankeliumin tilalle. Toisaalta evankeliumin arvostuksesta kertoo jotakin se, että Goltz voi tällä käsitteellä kuvata halveksumaansa punaisten aatetta. Suorasanaisena tietynlainen uskonnon yläpuolelle asettuminen ilmenee Henning Söderhjelmin sotavuonna syntyneessä ja monille kielille käännetyssä kapina-analyysissä. Söderhjelm ei viittaa Raamattuun tai evankeliumiin, mutta puhuu muuten kansan yksinkertaisuudesta, jossa kaikki pukeutuu uskonnollissävyiseksi fanaattisuudeksi ja auktoriteettiuskoksi.[102] Näkemys uskonnosta on kriittinen, joskaan ei hyökkäävä. Sama sävy kaikuu erään toisen kirjoittajan määritelmässä ”opetuslapsen mielellä vastaanotettu luokkavihan evankeliumi”,[103] joka on tarkoitettu varsinaisesti punaisten kritiikiksi. Pu-

---

99 Kontio 1933, 96. Mahdollisesti taustalla on myös konkreettisen raamatunkohdan (Matt. 4:4) kääntäminen päälaelleen.

100 Goltz 1920, 103; Goltz 1920a, 69.

101 Goltz 1920a, 285. Teoksen suomennos ei tässä kohtaa mainitse evankeliumia.

102 Söderhjelm 1918, 11–14.

103 Partio 1918, 113. Kirjoittajan ambivalentti suhde uskontoon paljastuu myöhemmin hyvin suoraan jumalanpalveluksen kuvauksessa (Partio 1918, 122–124). Samaan tapaan Merivirta (1918, 8–9,13) puhuu vallankumouksellisesta sosialismista uskonnonkaltaisena aatteena nimellä ”hävityksen ja kumoamisen evankeliumi”. Merivirran kirjoituksen julkaisi oikeistososialidemokraattinen kustantamo, mutta hän itse esiintyi ainakin myöhemmin Kansallisen edistyspuolueen riveissä.

nainen aate vertautuu nyt auktoriteettiuskoiseen kristinuskoon. Tämä on kuitenkin sivumerkitys eikä kirja sisällä suoraa uskontokritiikkiä. Valkoiset tekstit eivät yleensäkään sisällä suoraa uskonto- tai kirkkokritiikkiä.

Kootusti voidaan sanoa, että 1900-luvun alussa Raamattu oli suomalaisen kulttuurin yhteistä omaisuutta ja että raamattukytkentöjä löytyy mitä erilaisimpien tekstien keskeltä. Se, *että* tekstissä on raamattukytkentöjä ei sellaisenaan kerro mitään kirjoittajan uskonnollisesta tai poliittisesta näkemyksestä. Ratkaisevaa on pikemminkin se, *miten* ja *missä yhteydessä* Raamattua käytetään. Se, että Raamattu oli suomalaisen kulttuurin keskeistä omaisuutta, mahdollisti asioiden esittämisen yllättävässä valossa, leikitellen ja vihjaten. Kaikki nämä piirteet näkyvät tiivistetysti *Leikkiä sodassa* -kirjan tarinassa:

> Kirvesmies K. oli jo kesällä 1917 ollut innokkaimpia bolsheviikkeja. Marraskuun verilakon aikana hän oli mukana ainakin kaikissa paikkakuntansa huomattavimmissa ”hulinoissa”. Suu vaahdossa hän saarnasi vallankumousta ja lopetti säännöllisesti saarnansa lauseeseen:
>
> ”Sillä roletaarin on uskallettava kuolta kitutuksen ja nälän kamppauksessa porrvaria vastaan”.
>
> Kun K. sitten kapinan aikana joutui pakojalalta vangiksi ja vietiin tutkittavaksi, oli hän kalpea kuin haamu ja hoki: ”suappas nähä, mikä tästä tulloo”. Tutkinnossa hän tekeytyi vallan viattomaksi ja lausui: ”Kirottu olkoon tämä punainen lauma, en tunne minä sitä!”
>
> Silloin pyysi puheenvuoron eräs toinen vanki ja saatuaan luvan puhua, lausui:
>
> ”Sinä Kustihan meille joka päivä vihan evankeliumia saarnasit ja uhkasit, että ellemme lähde ryöstämään ja murhaamaan, kohtaa meitä roletaarin kosto. Kun minä uskalsin panna vähän vänkään, osoitit sinä poikkinaisella etusormellasi minua ja huusit: ennenkuin kukko kahdesti laulaa, sinä meidät kolmasti kiellät. Minä tunnustan tekoni enkä kiellä tovereitani, mutta sinä näyt nyt kieltävän meidät, vaikkei kukko näin pakkasella taida laulaa yhtään kertaa. Mutta sen minä sanon sinulle, Kusti, että tuolla näkyy olevan nuorten miesten jalat oven edessä”.
>
> Puhuja vapautettiin.[104]

104 *Leikkiä sodassa* 194–195.

Tarinassa Kustin arvomaailma tiivistyy ”vihan evankeliumiin”, jota hän saarnaa. Näin punainen ideologia tulee määriteltyä uskonnonkaltaiseksi aatteeksi. Tällä kertaa ”vihan evankeliumi” ei tunnu sisältävän ambivalentteja merkityksiä, sillä kertomuksen arvomaailma rakentuu nimenomaan sille, että Raamattu paljastaa Kustin luonteen ja kohtalon. Kertomuksen raamatullista sävyä kehitetään vähitellen, ensimmäisellä kerralla etäältä. Kustin sanat uskalluksesta kuolla eivät vielä sellaisenaan kytkeydy Raamattuun, mutta kertomuksen edetessä ne saavat raamatullisen värin. Kirous ja väite, ettei hän tunne punaista laumaa, alkavat jo kuulostaa raamatullisilta, mutta täysin avoimeksi kytkentä tulee vasta toisen vangin puheenvuorossa. Kustia verrataan nyt selvästi Pietariin, joka ensin vakuutti rohkeuttaan, mutta sitten kielsi Jeesuksen kukon laulaessa (Matt. 26:33–35, 69–75; Mark. 14:29–31, 66–72; Luuk. 22:33, 54–62; Joh. 13:37, 18:15–18, 25–27). Analogia Pietarin ja Kustin välillä päättyy kuitenkin tähän. Toinen vanki ottaa nyt Pietarin roolin ja hyppää uuteen raamatunkertomukseen (Ap. t. 5:1–11), johon viittaamalla hän myös kertoo Kustin loppuvaiheet.

Kustin rinnastaminen Pietariin ikään kuin paljastaa hänestä enemmän kuin kertomuksen pintatasolla näkyy. Mutta toisella raamattukytkennällä taas vain vihjattiin asioihin, joista ei voitu tai haluttu puhua suoraan. Nuorten miesten jalat – tai eräässä toisessa tekstissä esimerkiksi ”passittaminen Abrahamin helmaan”[105] – oli eufemismi, jonka ymmärtäminen edellytti Raamatun tuntemista ja tunnustamista eräänlaiseksi mittapuuksi, johon mitä tahansa asioita voitiin verrata. Mittaa saatettiin joskus arvostella, toisinaan sitä käytettiin aivan huomaamatta, usein tietoisesti täysin luonnollisena osana tekstiä. 1900-luvun alun Suomessa Raamattu oli tässä asemassa.

105 Sihvo 1931, 113.

APOKALYPTIIKAN VOIMA
Sisällissota osana raamatullista historiavisiota

Runoilija Bertel Gripenbergin kuvitettu runo Lucifer-joululehdessä 1923. Arvoituksellinen runo viittaa nimellään kuningas Belsassarin saamaan jumalalliseen tuomioon (Dan. 5). Belsassar rinnastunee peitetysti murhattuun sisäministeri Heikki Ritavuoreen, jonka Gripenberg katsoi tehneen liian suuria myönnytyksiä sosialisteille ja entisille punaisille.

Piispa ja punainen petomaisuus

Taipalsaarella pastori Aarni Voipion tehtävänä oli myös rippikoulun pitäminen.[1] Tuolloin rippikouluissa opiskeltiin Lutherin Vähää katekismusta ja sen selitystä, 1893 hyväksyttyä kristinoppia. Luther ei katekismuksessaan juuri lainkaan tuonut esiin lopunaikoja, vaikka hän itse katsoi eläneensä aivan Kristuksen paluun kynnyksellä.[2] Kristinoppi sen sijaan toi tämän puolen selvästi esiin kymmenennessä luvussa, joka oli otsikoitu sanoilla ”Viimeiset menot”. Eskatologialla on vakiintunut paikkansa kristillisessä teologiassa, mutta sen tulkinta ja painotus on vaihdellut.

Sodan levottomuuden keskellä Raamatun eskatologiset ennustukset tarjosivat pohjaa tilanteen ymmärtämiselle. Valkoinen tamperelainen merkitsi päiväkirjaansa punaisten valtakaudella:

> Lohdutuksenaan lukevat ihmiset Maria Roslin-Kalliolan kirjaa ”Mietteitä Gogin sodasta” ja koettavat sen selityksien perusteella päätellä, miten ja milloin käymässä oleva verileikki päättyy, tai tutkivat he myöskin kirjain kirjaa, joko sisäiseksi lohdutuksekseen, tai muutamia kirjoja, kuten Danielin kirjaa, voidakseen siinä lausuttujen ennustusten perusteella päättää sodan päättymisestä. Ja tarkasti kuuluukin ukko Daniel aikanaan kaukonäköisenä miehenä osanneen tämänkin punaisten kapinan nähdä, hän näet puhuu kirjassaan suorastaan punaisista ja valkoisista, mainiten ensiksi mainituista nimenomaan m. m., että heillä on purppuran värinen nauha lakissa ja käsivarressa. Toisten selitysten mukaan lausuu Daniel, että leikki päättyy maaliskuun 10 päivänä, mutta toiset laskevat ajan aina huhtikuun 10 päivään asti. Kaikki tuntuvat sentään olevan yksimielisiä siitä, että ennustuksen mukaan valkoiset voittavat, ja onhan se lohdutus sekin.[3]

Kirjailija Matilda Roslin-Kalliolan kirja *Mietteitä Gogin sodasta* oli kirjoitettu 1911, mutta hän väitti sen perustuneen Merikarvian kirkkoherran 1877 ilmoittamiin Hesekielin kirjan tulkintoihin. Tulkinnan taustalla tosin oli Ruotsin vallan aikaan periytyvä traditio, jonka mukaan Gog (Hes. 38–39) tarkoitti Venäjää.[4] Teksti julkaistiin ensin ruotsalaisessa *Facklan*-nimisessä lehdessä ja 1912 kirjana Suomessa. Koska Roslin-

1 Voipio 1960, 110.
2 Arffman 1996, 35–67.
3 Kaukovalta 1921, 163.
4 Roslin-Kalliola 1912, 10.

Kalliola esitti Hesekielin kirjan ennustaneen Venäjän tuhon, sortokauden Suomessa se johti tuomioistuinkäsittelyyn – samalla ennustus sai ylimääräistä mainetta. Vallankumousvuonna 1917 kirjasta otettiin vielä uusi painos.[5]

Hesekielin tai Danielin kirja puhuvat tietenkin aivan muusta kuin 1900-luvun politiikasta. Hesekielin kirjan syntyprosessi alkaa pakkosiirtolaisuuden ajalta 500-luvulla eKr. ja nuorimmat osat on laadittu 200-luvulla eKr. tai hiukan tämän jälkeen. Danielin kirjan synty ajoittuu makkabilaissotiin 100-luvulla eKr.[6] Kirjat on siis alunperin tarkoitettu aivan eri ajan kysymysten tulkiksi. Koska niissä kuitenkin on ennustavaa materiaalia, on niitä tulkittu eri aikoina. Esimerkiksi Johanneksen ilmestys tarttuu Hesekielin kirjassa ennustettuun Gogin sotaan (Ilm. 20:8), mikä on puolestaan ruokkinut myöhempien kristillisten sananselittäjien mieltä. Erityisesti epävarmoina ja levottomina aikoina ennustusten löytyminen on tyypillistä. Jo Thukydides noin 400 eKr. kertoo, miten innokkaasti oraakkeleita ja ennuslauseita kuunneltiin sodan synnyttämän epävarmuuden keskellä. Hän myös kirjasi sen, kuinka ihmisten toiveet heijastuivat ennustuksiin (*Peloponnessolaissota* 2.8, 2.21, 5.103). Saman pistää merkille myös Juhani Aho, joka keskellä punaista Helsinkiä kummeksuu paikallisten valkoisten voitonvarmuutta. Roslin-Kalliolan teokseen viitaten hän kertoo, että Venäjää jo jaetaan, ”niinkuin Googin ennustuksessa on suunniteltu!?”[7] Toisella tapaa lopunajan tunnelmaa loivat sodan vilkastuttamat unissasaarnaajat, joista osa oli kapinallisille myötämielistä.[8]

Roslin-Kalliolan ennustuskirja oli itseoppineen uskovaisen kirjoittama, mutta se ei välttämättä ollut aivan kaukana kirkollisista valtavirroista. 1900-luvun alussa erityisesti vanhempi papisto painotti eskatologiaa. Tämän suuntauksen vaikutusvaltaisena puhemiehenä toimi Savonlinnan piispa Otto Immanuel Colliander. Piispa arvosti *Facklan*-lehden korkealle ja suositteli sitä hiippakuntansa papistolle.[9] Syksyllä 1917 Colliander ilmaisi yhteiskunnallisen kuohunnan olevan lopunaikojen merkki eikä hän luopunut näkemyksestään edes olojen rauhoituttua.[10] Vuonna 1922,

5 Lähteenoja 1926, 248–261.

6 Kaiser 1994, 98–99, 163, 166.

7 Aho 1961, 272–273 (22.2.1918). Suur-Suomea koskevien ennustusten takia kirja herätti kiinnostusta vielä jatkosodan aikana (Jokinen 1942).

8 Voipio 1919, 23, 52; 1921, 71.

9 Toiviainen 2005, 180.

10 Colliander 1917, 144–148.

kaksi vuotta ennen kuolemaansa, Colliander julkaisi kirjan *Nykyinen murrosaika pyhän raamatun ilmoittaman Jumalanvaltakunnan historian valossa*. Siinä hän uumoili eskatologisen käänteen läheisyyttä, josta vuoden 1918 tapahtumatkin olivat osoituksena.

Colliander sijoitti sisällissodan tapahtumat osaksi historianteologiaansa, jonka mukaan Jumala johtaa maailmanhistoriaa kohti sen lopullista päämäärää. Näkyvän maailman eli *luonnon valtakunnan* takana vaikuttaa *Jumalanvaltakunta*, johon kuuluu ”näkymätön henkimaailma ja ennen kaikkea henki-ruumiillinen ihminen”. Enkelien keskuudessa tapahtuneen lankeemuksen seurauksena syntyi kuitenkin ”perkeleen eli saatanan valtakunta”, joka perustettiin maan päälle, kun ihminen lankesi syntiin. Näin saatanasta tuli ”tämän maailman ruhtinas”. Kristuksen pelastustyön kautta ihmiset voivat kuitenkin ratkaista, tahtovatko he palata Jumalan suojiin. Siksi Jumalan ja saatanan valtakunnan välillä on alituinen sota, joka tulevaisuudessa päättyy saatanan ja hänen valtakuntansa tuhoon.[11]

Collianderin näkemyksen mukaan maailmanhistoria jakautuu viiteen vaiheeseen. Ensimmäinen, *alkuaika*, ulottui Aadamista Abrahamiin, toinen, *teokratia*, Abrahamista Jeesukseen. Teokratialla Colliander tarkoitti Israelin uskontoa sellaisena kuin se kuvattiin Vanhassa testamentissa. Jeesuksesta alkaen vallitsi *pneumatokratia*, jolloin Jumalan valtakunta vaikuttaa ihmiskunnassa hengellisesti ja sisäisesti. Collianderin mukaan pneumatokratian kausi on lopuillaan ja Kristuksen paluusta alkava *kristokratia* on jo ovella. Sen aikana Kristus panee viholliset ”jalkojensa alle” luovuttaakseen sitten kaiken vallan Jumalalle. Näin alkaa *iankaikkinen teokratia*.[12]

Collianderin historiateologia seurasi pitkälti 1800-luvulla Tübingenin yliopistossa vaikuttaneen Johann Tobias Beckin näkemyksiä,[13] jotka puolestaan liittyivät ennen kaikkea saksalaiseen raamatulliseen pietismiin, mutta myös Hegelin historianfilosofiaan.[14] Colliander itse katsoi liittyvänsä suoraan Raamattuun. Hän piti laatimaansa maailmanhistoriaa Raamatun ilmoittamana pyhänä historiana vastakohtana inhimilliseen ymmärrykseen perustuvalle ”profaaniselle historialle”.[15] Ja totta onkin,

11 Colliander 1922, 6–9.

12 Colliander 1922, 10.

13 Sentzke 1957, 156–157; Murtorinne 1986, 168–169, 172; Toiviainen 2005, 270–271. Beckin teologian eskatologiasta: Sentzke 1949, 117–126.

14 Sentzke 1949, 129–132.

15 Colliander 1922, 5–6.

että mahdollisista vaikutteista huolimatta Jumalan ja saatanan valtakuntien välinen dialektiikka ei ole Hegelin historianfilosofian toisinto. Collianderin kaaviossa saatanan valtakunta näyttäytyy eräänlaisena vakavana häiriötekijänä, ei antiteesinä, joka osaltaan pohjustaisi tulevaa synteesiä. Historia on lujasti Jumalan johdossa, joka voittaa häiriön ja johtaa maailman kohti sen päämäärää. Tässä Colliander on lähempänä Raamatun ja ajanlaskun alun apokalyptiikkaa kuin Hegelin dialektiikkaa.

Apokalyptiikka-termi tulee kreikan sanasta ἀποκάλυψις, joka tarkoittaa sananmukaisesti peitteen poisottamista, paljastamista.[16] Pelkkä käännös on apokalyptiikalle varsin yleinen määritelmä ja sen tarkentaminen on kaikkea muuta kuin yksinkertaista. Karkeasti ottaen apokalypsit voidaan jakaa historiallisiin apokalypseihin ja sellaisiin, joissa näkijälle paljastetaan tuonpuoleisia salaisuuksia.[17] Raamattuun päätynyt apokalyptinen kirjallisuus on lähinnä historiallisia apokalypseja. Selvimmin tähän kirjallisuudenlajiin sijoittuvat Danielin kirja ja Johanneksen ilmestys, mutta muuallakin esiintyy apokalyptisia historiavisioita. Näistä tärkein lienee niin sanottu synoptinen apokalypsi (Mark. 13; Matt. 24; Luuk. 17:22–37; 21:5–38). Raamatun maailmassa apokalyptiikka kehittyi osin profetiasta ja ajanlaskun alun tienoilla apokalyptiikka ymmärrettiinkin pitkälti profetiana.[18]

Collianderin historianteologian tapaan apokalyptiikalle on ominaista lineaarinen historianäkemys: maailma syntyi kerran ja kulkee ainutkertaisten tapahtumien kautta kohti viimeistä tuomiota.[19] Lineaarista historianäkemystä ilmentää myös Raamatun kirjojen järjestys: luomisesta edetään suurin piirtein kronologisesti kohti Johanneksen ilmestyksen lopunajallisia visioita. Näin apokalyptinen ajattelu kehystää Raamatussa niitäkin kirjoja, jotka itsessään ovat vähän tai ei lainkaan apokalyptisia. Ei-apokalyptiseen kirjallisuuteen kuuluu suuri osa Vanhan testamentin kirjoista, jotka on laadittu ennen apokalyptiikan syntyä. Uuden testamentin puolella apokalyptinen ajattelu lopunajallisesta käänteestä muodostaa taustan monille näkemyksille, joskaan aina ei suoranaisesti viitata eskatologisiin visioihin.

---

16 Oepke 1938, 566.

17 Collins 1979, 13.

18 Apokalyptiikan ja profetian suhteesta: Nissinen 1999. Ks. myös Räisänen 2010, 79–81

19 Käsemann 1960, 175; Eliade 1993, 90–91; Räisänen 2010, 79. Russell (1992, 82–127) esittää yleisesti apokalyptisen ajattelun ainesosia. Jäljempänä oleva esitys perustuu pääosin siihen.

Historian kulkua apokalyptikko tarkkailee *sub specie aeternitatis*, siis ikuisuuden näkökulmasta ja eräällä tavalla ulkopuolisen viileästi. Kaiken kuohunnan keskellä hän näkee, että tapahtumat kulkevat Jumalan säätämää rataa. Kaikki kenties näyttää kehittyvän huonommasta vielä huonompaan, mutta apokalyptikko tuntee viimeisenkin näytöksen, jossa tilanne lopulta kääntyy. Silloin Jumala tuomitsee elävät ja kuolleet oikeuden mukaan. Sitä ennen Hyvän ja Pahan taistelu kiihtyy. Poliittiset tapahtumat ja luonnonilmiöt ymmärretään osana kosmista kamppailua, jossa lukijan on valittava puolensa. Lopunajalliset ahdistukset kohtaavat erityisen kovasti juuri Hyvän puolelle asettuneita, ”mutta se, joka kestää loppuun asti, pelastuu” (Mark. 13:13).

Colliander katsoo aidossa apokalyptisessa hengessä, että kaikenlainen kuohunta on lopunajallisen käänteen pettämätön merkki: kristokratia on alkamassa. Hän vetoaa synoptiseen apokalypsiin Matteuksen evankeliumissa (Matt. 24:3–14) ja lukuisiin muihin raamatunkohtiin.[20] Kaikki ilmiöt voidaan lopulta johtaa Jumalan ja Saatanan valtakuntien väliseen taisteluun, johon ihminen ottaa ratkaisuissaan kantaa: pysyykö hän uskollisena Jumalalle vai sortuuko hän saatanan houkutuksiin ja uhkauksiin. Saatanan keinona on ”valheen, petoksen ja viettelyksen kautta ihmisten ja ihmiskunnan saattaminen tuohon luopumukseen (2. Kor. 4:4; 2. Tess. 2:9–12), sekä myöskin vastustamalla, vainoomalla ja hävittämällä kaikkea sitä, mikä on jumalallista syntyperää.”[21] Tältä pohjalta Colliander tarkastelee historiallisia tapahtumia, myös vuoden 1918 tapahtumia.

Kapinan juurilla Colliander näkee demokratian, joka Jumalan ja Saatanan välisessä kamppailussa menee jälkimmäisen kontolle. Demokratia nimittäin nostaa kansan tahdon korkeimmaksi laiksi – vaikka tämä asema kuuluisi Jumalan tahdolle. Collianderin tulkinnassa demokratian omaksunut kansa on se antikristus, joka kohottaa itsensä jumalaksi Jumalan paikalle (2. Tess. 2:3,4).[22] Seuraukset nähtiin punaisten toimissa:

> Mutta kun ihminen irtautuu Jumalasta antautuen perkeleen tahdon ja vallan alle, niin hän menettää myöskin inhimillisyytensä ja raaistuu pedoksi. Silminnähtävänä todistuksena tästä ovat olleet juuri ne kauheat, petomaiset hirmutyöt, joilla kapinan aikana meillä punasotilaat ja heidän johtajansa sanomattomilla kidutuksilla murhasivat suuret

20 Colliander 1922, 54–63.

21 Colliander 1922, 9.

22 Colliander 1922, 76–77.

> joukot niitä, erittäinkin pappeja, jotka joutuivat heidän vangiksensa. Samoin myöskin se raaka ja kyynillinen tapa, joilla he häpäisivät, saastuttivat ja hävittivät kirkkoja.[23]

Colliander näkee demokratiassa seikkoja, jotka kytkevät sen – ei enempää eikä vähempää – toiseen kahdesta Johanneksen ilmestyksessä kuvatuista pedoista (Ilm. 13:11–18).[24] Demokratian ja pedon suhdetta selittäessään hän noudattaa aiemmin esittämäänsä tulkintaperiaatetta. Collianderin mukaan Johanneksen ilmestyksen kuvaukset tulee ymmärtää hengellisesti, ei konkreettisesti. Konkreettisin kuvin paljastetaan ”ulkomuodon alla peitossa olevien eli salaisten, näkymättömien henkivaltojen ja voimien varsinainen olemus.”[25] Vertauskuvallinen tulkintaperiaate sopii Johanneksen ilmestykseen, niin kuin yleensäkin apokalyptisiin näkyihin. Vertauskuvallisuus näkyy jo siinä, miten Johanneksen ilmestys kuvaa kahta petoa. Merestä nousevan pedon luku on ”ihmisen luku” (ἀριθμὸς ἀνθρώπου) (Ilm. 13:18), mikä voi tarkoittaa ihmisen nimen lukuarvoa. Näin peto viittaisi ihmiseen.[26] Hieman myöhemmin peto selitetäänkin kuninkaaksi (Ilm. 17:11). Maasta nouseva peto – johon Colliander liitti demokratian – puolestaan identifioidaan vääräksi profeetaksi (Ilm. 19:20).

Raamatunkohdassa (Ilm. 13:11–18), jonka Colliander kirjoittaa kokonaan näkyviin, peto tekee ihmeitä, pistää ihmiset palvomaan toista petoa ja pakottaa heidät ottamaan pedon merkin. Peto siis lähinnä alistaa ihmisiä epäjumalanpalvelukseen. Collianderin mielestä alistaminen onkin demokratialle ominaista. Ennen Raamatun petokuvauksen tulkintaa hän korostaa, ettei monista yksilöistä muodostuvalla kansalla voi olla mitään yhteistä tahtoa. Kansan tahto tarkoittaa oikeastaan vain sitä tahtoa, jonka kansanjohtajat agitaatiollaan saavat aikaan. Petokuvan jälkeen hän palaa aiheeseen uudestaan: johtajat vetoavat petomaisuuteen, joka piilee jokaisen Jumalasta luopuneen ihmisen sydämen pohjassa. Tätä ”petoa eli himoa ihmisten sydämissä” johtajat yllyttävät ja lupaavat sille täyden vapauden, mutta orjuuttavat sen ”vallanhimoisen tahtonsa alle”. Näin demokratia on vain valhe, jonka suojissa kansanjohtajat käyttävät todellista valtaa.[27]

---

23 Colliander 1922, 77.

24 Colliander 1922, 76–78.

25 Colliander 1922, 63–65.

26 Lietaert Peerbolte 1996, 150. Vaihtoehtoisen tulkinnan mukaan kyse on ihmisen laskettavissa olevasta luvusta, mihin tulkintaan Aune (1998, 769) varovaisesti kallistuu.

27 Colliander 1922, 76–77, 79. Mainittakoon, että kansanjohtajien yläpuolella Colliander (1922, 79–80) näkee demokratian johdossa kansainvälisen juutalaisuuden. Tulkinta perustuu siihen,

Demokratiaa arvioidessaan Colliander liittyi aikansa konservatismiin ja pohjimmiltaan traditioon, joka länsimaisessa ajattelussa tunnetaan jo Platonilta ja Aristoteleelta. Platon tulkitsi demokratian hillittömyytenä, joka nostaa puhujalavoille ja sitä kautta valtaan kaikkein hillittömimmät ainekset. Nämä johtavat kansaa harhaan ja muuttuvat lopulta tyranneiksi ja ihmisistä susiksi (*Valtio* 564a–569c). Aristoteles puolestaan katsoi, että huonoimmassa kansanvallan lajissa laki on täysin syrjäytetty ja valtaa käyttävät kansanjohtajat eli demagogit (δημαγωγοί) (*Politiikka* 1292a).[28] Collianderin tulkinta on teologinen muunnelma tästä traditiosta, johon liittyi myös valkoisten yleisesti esittämä harhautusteoria. Harhautusteorian mukaan tunnottomat työväenjohtajat harhauttivat laajat joukot punaisten riveihin.[29]

Koska Colliander kuvaa demokratiaa kansanjohtajien alistavana ja harhaanjohtavana järjestelmänä, voisi ajatella, että hänen mielestään Johanneksen ilmestyksen alistava peto eli väärä profeetta tarkoittaa kansanjohtajia, ei alistettua kansaa. Mutta näin hän ei tee. Collianderin mielestä peto-kuva tarkoittaa ”Jumalasta ja Kristuksesta kokonaan luopuneen ihmiskunnan sisintä olentoa sellaisena kuin se nyt jo on meidän aikanamme on esiintynyt” demokratiassa. Piispa viittaa vielä lyhyesti punakapinaan ja Venäjän tapahtumiin.[30] Peto siis tarkoittaa Collianderin mukaan johtajien sokaiseman kansan olemusta, ei johtajia.

Yllättävä tulkinta ei näytä perustuvan Raamatussa kuvatun pedon piirteiden analyysiin vaan yksinkertaiseen sana-assosiaatioon. Kansan tahdon nostaminen ylimmäksi, ohi Jumalan tahdon on antautumista perkeleen valtaan. Sen seurauksena ihminen ”raaistuu *pedoksi*”, mitä osoittavat kapina-ajan ”kauheat, *petomaiset* hirmutyöt”. Lainattuaan Johanneksen ilmestyksen peto-kuvausta hän jatkaa vielä, että kansanjohtajat ovat vedonneet ihmisten ”*petomaisuuteen*” ja yllyttäneet ”vallattomuuden *petoa* eli himoa ihmisten sydämissä”. Yhdistävä tekijä on sana ”peto” ja sen johdannaiset. Collianderin tulkinta osoittautuu siis varsin assosiatiiviseksi. Assosiaatiolle oli kuitenkin esikuva. Pedon psykologi-

---

että pedon päällä ratsastaa portto (Ilm. 17:1–6). Eräiden vanhatestamentillisten esikuvien (mm. Jes 1:21; Hes 16:35; Hoos. 5.3) mukaan portto tulkitaan Israelin kansaksi, joka Collianderin mukaan on rikas ja poliittisesti vaikutusvaltainen ja jolla on erityisvaikutus Venäjän vallankumouksessa. Collianderin juutalaisuuskuva heijastelee yleisiä antisemitistisiä tai antijudaistisia traditioita (Ks. Kuparinen 1999 ja Myllykoski & Lundgren 2005).

28 Vrt. myös Ciceron (*Keskusteluja Tusculumissa* 5.104–105) näkemys, jonka mukaan viisaan on seurattava totuutta, ei kansan tahtoa.

29 Harhautusteoriasta valkoisilla, ks. Ylikangas 1993.

30 Colliander 1922, 78.

soinnilla oli taustansa siinä, miten Platon liitti demokratian ja siitä kasvavan tyrannian ihmissielun petomaiseen puoleen, himosieluun (*Valtio* 588b–589b).[31] Sitä paitsi Colliander oli jo aiemmin yhdistänyt demokratian ja pedon merkin.[32] Kenties sisällissodan ”petomaisuudet” siirsivät huomion itse petoon.

Eräällä tavalla Collianderin assosiatiivinen peto-tulkinta tekee oikeutta Raamatulle. Johanneksen ilmestys on värikäs kudelma Vanhasta testamentista nousevia teemoja ja sanontoja, joiden käyttö on koko lailla assosiatiivista. Esimerkiksi pedot ovat uusia muunnelmia Danielin kirjan eläinhahmoista (Dan. 7; 8:3).[33] Collianderista poiketen Johanneksen ilmestys ei kuitenkaan avoimesti viittaa lähteeseensä ja hae sillä tavoin sisällölleen ulkoista auktoriteettia pyhistä kirjoituksista. Ilmestyksen selitetään tulleen suoraan Jumalalta (Ilm. 1:1). Muualla Uudessa testamentissa on kuitenkin tavallista, että kirjoittajat avoimesti hakevat auktoriteettia Vanhasta testamentista. Viittaukset ja lainaukset vaikuttavat usein yhtä assosiatiivisilta kuin Collianderilla. Kun Paavali perustelee oikeuttaan saada julistustyön vastineeksi elatus, hän ensin vetoaa yleiseen elämäntodellisuuteen: sotilas, viljelijä ja paimenkin saavat työnsä vastineeksi elatuksen. Sitten hän kiirehtii antamaan myös auktoritatiivisen raamattuperustelun Mooseksen laista (5. Moos. 25:4):

> En tässä esitä vain ihmisten ajatuksia, sillä lakikin sanoo samaa. Sanotaanhan Mooseksen laissa: ”Älä sido puivan härän suuta.” Ei kai Jumala tässä häristä huolehdi? Kaiketi hän sanoo tämän meidän vuoksemme. (1. Kor. 9:8–10.)

Paavali pääsee häristä apostoleihin ainoastaan yleistämällä käskyn ilmaiseman periaatteen työn ja syömisen suhteesta, mutta lähteekin sitten saman tien supistamaan sovellutusalaa. Lopputuloksena tästä tulkintaprosessista on se, että Paavali epäilee käskyn lainkaan liittyvän härkien ruokintaan ja väittää, että käsky on kirjoitettu ”meidän vuoksemme” – mikä asiayhteyden perusteella (1. Kor. 9:4–6, 11) tarkoittaa häntä itseään ja Barnabasta. Näin Jumala on Paavalin mukaan häristä puhuessaan ajatellut kahden sanajulistajan elatusoikeutta.[34] Paavalin ottama tulkinnallinen vapaus on ilmeinen ja Uudesta testamentista löytyy samanlaisia vapautta

31 Thesleff 1989, 217–218.
32 Vrt. Toiviainen 2005, 56–58.
33 Lietaert Peerbolte 1996, 142–145, 154.
34 Hays 1989, 165–166; Huttunen 2003, 215–216.

tukuttain.[35] Tässä seurassa Collianderin assosiatiivinen raamatunkäyttö ei näytä mitenkään poikkeavalta vaan pikemminkin raamatulliselta.

Collianderin raamatunkäytössä ilmenee kiteytetysti piirre, jonka tulemme tapaamaan vielä usein: vapaus auktoriteetin suojissa. Raamattuun viitatessaan Colliander ei ole kovinkaan kiinnostunut siitä, miten kyseinen raamatunkohta voidaan asiayhteydessään ymmärtää. Hänen mielessään raamatunkohdat näyttävät elävän enemmän irrallisina lauseina ja kappaleina. Tästä olisi kuitenkin väärin tehdä se johtopäätös, että piispan raamatunkäyttöä ohjaisivat vain aivan satunnaiset assosiaatiot. On täysin selvää, että hän kelpuutti vain sellaisia assosiaatioita, jotka tukivat hänen omaa, varsin selvää näkemystään sisällissodan luonteesta. Collianderin peto-tulkinta on tässä suhteessa valaiseva. Hänen ajattelunsa pohjautuu aikakauden konservatismiin ja pohjimmiltaan antiikin filosofiaan, jolle sana-assosiaation avulla saadaan raamatullinen väri: punaisten petomaisuus paljasti demokratian kytkennän Johanneksen ilmestyksen petoon. Lisäksi arkkityyppisen pedon liittäminen kapinallisiin nostaa punaisten petomaisuuden aivan uuteen potenssiin: kapinassa ei ollut kysymys mistä tahansa poliittisesta kuohunnasta vaan lopunajallisen pedon riehumisesta. Kapina oli osa Jumalan ja Saatanan valtakuntien apokalyptista taistelua. Apokalyptinen kokonaiskaavio selittääkin sen, miksi Colliander tarttui sana-assosiaation mahdollistamaan kytkökseen kapinatapahtumien ja Johanneksen ilmestyksen pedon välillä. Peto-tekstin käyttö ei siis ollut pelkän sana-assosiaation varassa vaan sitä ohjasi laajempi tulkintakehys.

Apokalyptisesta ja konservatiivisesta lähtökohdastaan käsin piispa ei voinut edes pohtia, oliko kapinalla mahdollisesti joitain sosiaalisia ja poliittisia syitä. Kuvaavaa on, että Collianderin mielestä kapinavankien armahtaminen oli rauhan hieromista ”’tämän maailman ruhtinaan’, perkeleen, kanssa”.[36] Lukijoiden reaktiot piispan näkemyksiin olivat yleensä kielteisiä. Collianderin läheisimpiin työtovereihin kuulunut Savonlinnan tuomiorovastikin irtisanoutui kohteliain sanakääntein piispansa kannanotoista.[37] Tuomiorovasti edusti nuorempaa pappispolvea, jolle apokalyptinen konservatismi oli vierasta. Tähän nuorempaan polveen kuului myös kapinan jälkimainingeissa papiksi vihitty Aarni Voipio, joka muisteli piispaansa lähinnä huvittuneena.[38]

---

35 Ks. Hays 1989.

36 Colliander 1922, 86.

37 Toiviainen 2005, 272.

38 Voipio 1960, 108–109.

Vaikka Collianderin tapauksessa raamatullinen apokalyptiikka kytkeytyi sulkeutuneeseen konservatismiin, näin ei aina tarvinnut olla. Itse asiassa apokalyptiikka voi kasvattaa myös radikalismia, jonka eräs ilmaus oli punaisten vallankumousyritys.

Punainen eskatologia

Kylvömme kun tehdään,
kasvaa kerran tähkään,
sadoin kerroin kirkkaampana onnen aika uus.
Silloin Suomen kansanvalta
kiittää sankarpoikiansa,
ilokyynel palkkasi on, suuri sankaruus.

Tämä punakaartin marssin viimeinen säkeistö sisältää kytkennän Jeesuksen kylväjävertaukseen (Matt. 13: 1–23; Mark. 4:1–20; Luuk. 8:4–15).[39] Vertauksessa kylvetään siementä tielle, kalliolle, orjantappuroihin (KR 1992: ohdakkeisiin) ja hyvään maahan. Matteuksen ja Markuksen mukaan hyvään maahan kylvetty siemen tuottaa kolmikymmen-, kuusikymmen- tai satakertaisen sadon. Luukas mainitsee Punakaartin marssin tapaan vain satakertaisen sadon. Sen enempää marssissa kuin evankeliumeissakaan ei ole kysymys konkreettisesta kylvöstä. Marssissa tähkiksi kasvanut satakertainen sato on ”onnen aika uus”. Evankeliumeissa kyse on vertauksesta, jonka Jeesus selittää opetuslapsilleen: hyvä maa tarkoittaa niitä, jotka ottavat julistetun sanoman vastaan eivätkä luovu siitä. Selitys kuitenkin kätkeytyy juuri ratkaisevassa kohdassa. Jeesus ei kerro, mitä hyvän maan tuottama monikymmenkertainen sato tarkoittaa.

Kolmikymmenkertainen sato on erinomainen, satakertainen uskomaton. Apokalyptisissa visioissa erinomaiset sadot ovat uuden, eskatologisen ajan merkki (vrt. esim. Ilm. 22:2).[40] Runsas sato voi viitata myös kuolemanjälkeiseen elämään (Joh. 12:24–25) ja siinä suhteessa se linkittyy apokalyptisiin toiveisiin kuoleman voittamisesta.[41] Markuksen kylväjävertauksessa ei kuitenkaan ole mitään yksiselitteistä merkkiä siitä, että

39 Marssin sanat kokonaisuudessaan: esim. *Luokkasodan muisto* 65–66.

40 Marcus 2000, 295.

41 Johanneksen evankeliumin runsasta satoa ei suoranaisesti selitetä. Asiayhteyden perusteella on selvää, että kysymys on Jeesuksen kuolemasta, joka antaa seuraajilleen elämän. Tämä elämä saavutetaan seuraamalla Jeesuksen kohtaloa. (Brown 1966, 474; Wilckens 2000, 191–192.)

kysymys on lopunajallisesta satoihmeestä.[42] Sadon tuottaminen ei raamatullisessa kuvastossa ole vain apokalyptisen täyttymyksen merkki, vaan tavanomainen ilmaus myös hyvälle kristilliselle elämälle (Room. 7:4; Kol 1:10; Jaak. 3:17–18) ja Matteus näyttää painottavan juuri tätä.[43] Loppujen lopuksi ei kuitenkaan ole syytä tehdä jyrkkää erottelua sen välillä, tarkoittaako sato kristillistä elämänvaellusta vai lopunajallista pelastusta. Pelastus on näet läheisesti sidoksissa siihen, millaista satoa tai hedelmää – taustalla on sama kreikan sana καρπός – kristitty elämänvaelluksessaan tekee (esim. Matt. 3:8–10; Room. 6:22). Itse asiassa apokalyptiikka ja sen sisältämä eskatologisen lopun odotus väikkyy lukuisten uusitestamentillisten tekstikohtien taustalla. Tässä mielessä myös kylväjävertaus pitää ymmärtää eskatologista odotusta vasten: joskus koittaa se hetki, jolloin hyvä elämänvaellus palkitaan.

Punakaartin marssi puhuu tulevasta ja paremmasta ajasta aivan avoimesti. Sato, joka marssissa kuvattujen ankarien vaiheiden jälkeen saadaan, on ”onnen aika uus”. Paremman tulevaisuuden ennakoiminen istuu luontevasti kylväjävertauksen apokalyptiseen taustaan ja tässä mielessä Punakaartin marssi luo tekstikohdasta aivan mahdollisen tulkinnan. Punakaartin marssi ei kuitenkaan nojaa uusitestamentilliseen apokalyptiikkaan vaan marxilaiseen historianäkemykseen, jonka mukaan yhteiskunta on kehittymässä kohti työväen valtaa. Silti ei ole täysin sattumaa, että punakaartin marssin satotulkinta muistuttaa apokalyptista lopunodotusta. Raamatun apokalyptiikka on nimittäin keskeisellä tavalla vaikuttanut marxilaiseen historianäkemykseen. Erikoista kyllä, apokalyptiikka tulee näkyviin juuri marxilaisessa uskontokritiikissä. Karl Marxille uskonto oli ”kansan oopiumia”, kieroutunut lohdutus elämän kärsimyksiin. Hänen mukaansa uskonnonvastainen taistelu oli illusorisen onnen korvaamista todellisella.[44] Analogia illusorisen ja todellisen onnen välillä kertoo kuitenkin sen, ettei hän suinkaan torjunut apokalyptista pelastusajatusta. Hän vain tulkitsi sen sekulaarilla ja materialistisella tavalla.[45] Valkoisella puolella tätä ironisoitiin puhumalla punaisten tavoittelemasta yhteiskunnasta apokalyptiikasta tutuin käsittein, vaikkapa uutena maailmana tai tuhatvuotisena valtakuntana.[46]

---

42 Gnilka 1978, 176.

43 Luz 1990, 318.

44 Marx 2009, 82; Oittinen 1979, 11–12.

45 Økland 2009, 270–271; Moisio 2009.

46 Esim. Aho 1961, 46, 74, 224–225, 244, 285 (29.1., 31.1., 15.2., 18.2., 25.2.1918); Alkio 1918, 88; Rantakari 1918, 239–240.

Punainen vallankumousodotus liittyi marxilaiseen historianäkemykseen, jonka aatehistoriallisena juurena oli apokalyptiikka.[47] Marxilaisuudessa ei toki ole puhe Jumalan johtamasta historiasta, joka päättyy ruumiin ylösnousemukseen, mutta historialla on apokalyptiseen tapaan lopullinen päämäärä, kommunistinen yhteiskunta. Marxilaisen apokalyptiikan psykologinen merkitys on ollut huomattava: ”vaikka marxilainen ajattelu on täysin sekulaaria, se on samalla kertaa täysin apokalyptista. Juuri tämä pyhän ja profaanin tai maallisen ja ilmestyksen kohtaaminen – tai peräti yhteenliittymä – on suurimman vallankumouksellisen voiman lähde, joka historiassa on ikinä esiintynyt.”[48] Suomessa tämä voima purkautui selvimmin vuonna 1918 ja Punakaartin marssi on yksi sen lukuisista ilmenemismuodoista.

Apokalyptiikkaan liittyvä ajatus viimeisestä tuomiosta ja kuolleiden ylösnousemuksesta on aina ollut osa kristillistä oppia, ja kirkollisen opetuksen kautta ne ovat levinneet yleiseenkin tietoisuuteen. Näin kristillinen apokalyptiikka heijastui aivan maallisillekin foorumeille. Valkoisten joukkoihin kuuluneen Kajaanin sissirykmentin – tuleva tasavallan presidentti Urho Kekkonen kuului rykmenttiin – historiikki nostaa kristillisen tuomiopäiväodotuksen moneen kertaan esiin. Kirjan lopussa on lyhyt kuvaus kustakin kaatuneesta. Lähes jokaisen kohdalla viitataan eskatologiseen ylösnousemuksen päivään, välillä jopa hyvin konkreettisin kuvin maan sisältä kapuavista vainajista: ”Kun kerran kuolleet nousevat, niin Siikajoen sankarihaudan kiven kaataa Heikki Haikara ja astuu tuomiolle.”[49]

Ylösnousemuskuvaukset eivät jääneet vain valkoisten keskuuteen. Sosialidemokraattinen kansanedustaja Matti Paasivuori järkytti eduskuntaa kertomalla Vihdissä teloitetuista: ”Siellä on kuopattu ihmisiä käsiraudat käsissä, kaivettu ylös ja siirretty Vihdin kirkkomaahan käsiraudat käsissä. On kaunista, kun ne nousevat viimeiselle tuomiolle käsiraudat käsissä.”[50] Konkreettisille ylösnousemuskuvauksille on toki selvät lähtökohdat Uudessa testamentissa. Onhan evankeliumeissa jo Jeesuksen ylösnousemus kuvattu ruumiillisena ylösnousemuksena. Tuleva Jumalan valtakuntakin saa välillä hyvin konkreettisia ja maanpäällisiä muotoja.[51]

---

47 Zimdars-Swartz & Zimdars-Swartz 1998, 286–289; Baumgartner 1999, 201–202; Räisänen 2010, 112. Marxilaisesta historianäkemyksestä yleisesti: ks. esim. Kirkinen 1987, 81–92.

48 Altizer 1998, 341.

49 Stenij 1928, 207.

50 *Toiset valtiopäivät 1917, pöytäkirjat*, 1481 (2.8.1918).

51 Räisänen 2010, 89–98.

Konkreettisen ylösnousemususkon rinnalla on jo varhain vaikuttanut henkisempi käsitys, jonka mukaan vainajan sielu saa rangaistuksen ja pelastuksen heti kuolemansa jälkeen.[52] Tällaisesta näkyy viitteitä jo Luukkaan evankeliumissa: ristillä katuva ryöväri on kuolinpäivänään – ei siis vasta viimeisen tuomion päivänä – paratiisissa (Luuk. 23:43). Köyhä Lasarus ja rikas mies puolestaan kokevat tuonpuoleisen kohtalonsa, kun rikkaan miehen veljet vielä vaeltavat maailmassa (Luuk. 16:19–31).[53] Välittömästi kuoleman jälkeen seuraava palkkio ja rangaistus on joskus sovitettu viimeiseen tuomioon niin sanotun välitilaopin avulla. Sen mukaan välittömästi kuoleman jälkeen seuraava kohtalo ennakoi viimeistä tuomiota. Näin tapahtuu esimerkiksi 1893 hyväksytyssä katekismuksessa, joka viittaa välitilaopin tueksi Jeesuksen sanoihin ryövärille (Luuk. 23:43).[54] On kuitenkin kyseenalaista, sopiiko välitilaoppi lainkaan Luukkaan teksteihin.[55]

Sivistyneelle pakanalle kristittyjen kuvaukset kuolemanjälkeisistä palkkioista ja rangaistuksista olivat vain moraaliseen elämään kannustavia myyttejä.[56] Tällaisen tulkintatavan esikuva löytyi jo Platonilta, joka ei suinkaan ollut varma, mitä kuoleman jälkeen tapahtuu, mutta piti moraalisesti hyödyllisenä uskoa palkkioihin ja rangaistuksiin (*Faidon* 114d). Lasarus-kertomus avautuu hyvin tällaiselle tulkinnalle, sillä kertomus korostaa hyväosaisten vastuuta köyhistä.[57] Paasivuorenkin kuvaus käsiraudoissa tuomiolle nousevista vainajista tähtää moraalisiin päätelmiin: Vihdin ja muiden paikkakuntien vastaaviin tapahtumiin tulisi puuttua.

---

52 Räisänen 2010, 85, 98–105.

53 Lasarus-kertomuksesta ja Luukkaan eskatologiasta: Lehtipuu 2007.

54 *Suomen evankelis-Lutherisen Kirkon Katekismus*, kappale 167.

55 Lehtipuu 2007, 265–294.

56 100-luvun lopulla elänyt, myöhemmin lääketieteilijänä tunnettu, Galenos kirjoittaa arabiaksi säilyneessä tekstikappaleessa: ”Suurin osa ihmisistä ei kykene seuraamaan loogisia todisteita ja he tarvitsevat vertauksia ja hyötyvät niistä. [kommentaattori lisää: Galenos ymmärtää vertauksilla kertomuksia palkkioista ja rangaistuksista tulevassa elämässä] Juuri niin näemme, että kristityiksi kutsutut ihmiset perustavat uskonsa vertauksiin ja ihmeisiin ja kuitenkin osa heistä toimii niin kuin ne, jotka pitäytyvät filosofiaan. Heidän kuolemanhalveksuntansa ja sen seuraukset ovat meille ilmeisiä joka päivä, samoin heidän pidättäytymisensä sukupuoliyhteydestä. Heidän joukossaan ei ole ainoastaan miehiä vaan myös naisia, jotka pidättäytyvät sukupuoliyhteydestä koko elämänsä. He myös luettelevat niitä, jotka ovat harjoittaneet ruuan ja juoman suhteen itsekuria ja -hallintaa ja jotka ovat innolla tavoitelleet oikeudenmukaisuutta ja siten saavuttaneet tason, joka ei jää jälkeen todellisista filosofeista.” Suomennos on laadittu Benkon (1980, 1099) englanninkielisestä käännöksestä.

57 Lehtipuu 2007, 264.

Kajaanin sissirykmentin historiikki ja Paasivuoren eduskuntapuhe kertovat siitä, että konkreettisia muotoja saava apokalyptinen tulevaisuudenodotus oli tunnettua ja sitä saattoi käyttää moraalis-ideologisen kannanoton tukena. Sosialistiset teoreetikot olivat itse asiassa tietoisia siitä, että varhaiset kristityt saattoivat ymmärtää lopunajallisen täyttymyksen konkreettisesti ja tämänpuoleisesti. He pitivät henkistynyttä pelastuskäsitystä rappioilmiönä.[58] Juuri apokalyptiikan konkreettinen lopunodotus on punaisessa kirjallisuudessa ruokkinut tulevaisuudenkuvia, jotka saatetaan tulkita täysin sekulaarilla tavalla. Tämä näkyy esimerkiksi Kaarlo Uskelan pienessä novellissa ”Kun kuolleet heräävät”.[59] Vankileiriltä palannut isä keskustelee lastensa kanssa kuolleista heräämisestä. Ensin käsitellään evankeliumien kertomuksia siitä, kuinka Jeesus herätti kuolleita. Kun lapset hieman epäilevät kuolleista heräämistä, isä kertoo nähneensä sellaista Tammisaaren vankileirillä. ”– Kuka niitä siellä herätti? – Ei niitä tarvinnut herättää, ne nousivat ylös kun tuli nälkä.” Vastaus paljastaa, että kuolleilla tarkoitetaan vankeja. Jeesuksen herättämistä yksittäistapauksista siirrytään sitten lopunajalliseen ylösnousemukseen:

– Mikseivät ruumiit enää nouse ylös, kysyy nuorin poikani.
– Ne nousevat kerran kaikki yhtaikaa, minä vastaan.
– Siitä tulee eri töminä!
– Siitä tulee semmoinen jyräkkä, että kirkot, palatsit ja pakkotyölaitokset menevät nurin!

Uskelan kuvaus ylösnousemuksesta on kaksitasoinen. Näennäisesti perheen isä tukee konkreettista lapsenuskoa. Lukija kuitenkin oivaltaa, että ylösnousemuksen päivä on työväen vallankumous. Punaisesta kirjallisuudesta ei muutenkaan ole vaikea löytää esimerkkejä apokalyptisin termein ilmaistusta vallankumouksesta. Turkulaisen muistojulkaisun johdantoruno seuraa Paasivuoren puheen teemaa: ”Vaik syvät on haavat / ja ranteissa raudat, / me nousemme sittenkin, auk aukee haudat.”[60] Runon kokonaisuudesta näkyy, että ”me” ei tarkoita kuolleita vaan niitä, ”jotk’ eloon jäimme”. Näin kuolemasta ja ylösnousemuksesta on tullut

58 Kautsky 1909, 408–412, 435–437, 471, 535–536; Oittinen 1979, 92.
59 *Työläisnuorison muistoalbumi* 54–55.
60 *Muistojulkaisu kansalaissodan uhreiksi joutuneiden muistolle* 4.

vertauskuva työväenluokan kohtalolle 1918 ja valoisammalle tulevaisuudelle myöhemmin.

Punaiset kirjoittajat saattavat katsoa, että työväenluokan ylösnousemuksen päivä on varsin lähellä: ”Pappi haudallasi sanoi Sinun nousevan viimeisenä päivänä. Nousetko, sitä en tiedä, mutta sen tiedän, että se aate, joka oli Sinulle kallein kaikesta, *nousee kerran, nousee varmasti ja nousee pian.*”[61] Punaisissa sankarikuvauksissa usko lähellä olevaan lopulliseen yhteiskunnalliseen käänteeseen voi ruokkia rohkeutta, joka on verrattavissa kristilliseen marttyyriuteen: ”Tunne, että kuolee kuitenkin syyttömänä, riitti antamaan voimaa; ja varmuus, että kärsimästään vääryydestä kerran on tilinteon hetki kiduttajilleen koittava, tuotti tyydytystä. Sillä hän uskoi sen ajan olevan lähellä, jolloinka petomaisuudelta katkotaan kynnet, ja jolloinka määrääjänä on oikeus, eikä oikeuden nimessä verisiä orgioita viettävä vääryys.”[62]

Käsitys läheisestä lopunajallisesta käänteestä kuuluu sekin Raamatun apokalyptiikan keskeisiin piirteisiin. Vaikka toisissa Raamatun kohdissa läheisen käänteen odotus jääkin taka-alalle tai muuntuu – kuten edellä mainituissa Luukkaan evankeliumin kohdissa – henkistyneeksi tuonpuoleiseksi elämäksi, on lähiodotukseen viittaavia kohtia selvästi havaittavissa. Markuksen evankeliumissa Jeesus toteaa aikalaisilleen, että ”tämä sukupolvi ei katoa” ennen lopunajallisen käänteen tapahtumista (Mark. 13:31). Roomalaiskirjeen mukaan ”rauhan Jumala on pian murskaava Saatanan teidän jalkojenne alle” (Room. 16:20) ja Jaakobin kirjeen mukaan ”Herran tulo on lähellä” (Jaak. 5:8). Johanneksen ilmestyksessä Jeesus ilmoittaa toistuvasti: ”Minä tulen pian.” (Ilm. 3:11, 22:7,12,20.) Nämä ja monet muut lähiodotuksesta kielivät jakeet ovat koko kristikunnan historian ajan synnyttäneet käsityksiä pikaisesta lopunajallisesta käänteestä.[63] Punaisen kirjallisuuden näkemykset uuden vallankumouksen läheisyydestä muistuttavat siis tässäkin suhteessa Raamatun apokalyptisia odotuksia.

Kristillisen ja sosialistisen apokalyptiikan sukulaisuus on ruokkinut myös näkemyksiä, joissa sosialistiset teoriat on ymmärretty kristillisen eskatologian antamin eväin. Näissäkin tapauksissa pysytään edelleen sekulaarilla pohjalla, mutta kristillisestä opetuksesta tuttuja aineksia sekoittuu teoriaan täysin huomaamatta. Näin Jari Ehrnrooth arvioi sosialistisen teoreetikon Karl Kautskyn näkemysten tulkintaa Suomessa:

---

61 *Vankina valkoisen vallan* 36.

62 Valli 1922, 31.

63 Baumgartner 1999.

> Kautskylainen taloudellinen determinismi kääntyy fatalistiseksi asenteeksi konkreettiseen taloudelliseen elämään nähden. Kärsimys on onnen väistämätön esipiha. Itse asiassa tällainen logiikka on lähempänä kristillistä kärsimyseskatologiaa kuin rationaalista jäsentelyä ja kehittelyä. Paradoksaalisesti ajattelutavan rationaaliseksi ja tieteelliseksi ytimeksi käsitetty ajatus yhteiskuntakehityksen luonnonlainomaisesta väistämättömyydestä ja ennustettavuudesta kääntyykin uskonnolliseksi ja mystiseksi dogmaksi, jota ei ole luvallista asettaa kyseenalaiseksi.[64]

Se, miten vahvana käsitys maailmanhistorian vääjäämättömästä kulusta ja siihen liittyvästä kärsimyksestä saattoi elää, käy ilmi esimerkiksi *Arbetet*-lehden artikkelista. Jo artikkelin otsikko ”Luominen”osoittaa, että kirjoittaja, Axel Åhlström, haluaa kytkeä ajatuksensa uskonnolliseen käsitteistöön. Hän ei kuitenkaan tarkoita mennyttä luomista vaan tulevaa, ja puhuu vallankumouksesta raamatullisesti uuden maailman (Jes. 65:17; Ilm. 21:1) syntymisenä. Åhlströmin uskoa tulevaan ei näytä lainkaan horjuttavan se, että hän tajuaa punaisten seisovan tappion edessä.[65] Tappio ei nimittäin ole maailmanvallankumouksen mittakaavassa muuta kuin satunnainen vastoinkäyminen. Tappion tuskassa on kyse – jälleen raamatullisesti (Jes. 26:17–18, 66:7; Joh. 16:17–23; Ilm. 12:2) – synnytystuskista: vallankumous on ”kivuliasta uuden maailman syntymistä - - - Syntymän hetki on kivun hetki. Kärsimyksen läpi täytyy taistella”. Åhlström päättää kirjoituksensa uuden luomisen (Jes. 43:19; 65:17; Ilm. 21:5) ajatukseen:

> Maailman mullistava uudistus, uudelleenluominen, josta uusi maailma tulee esiin, on alkanut työnsä. Ja on melko turhaa vaivannäköä seistä niitä tulevaisuudenvoimia vastaan, jotka suorittavat tätä työtä. Ne voitot, joita reaktio ajoittain luulee saavuttavansa antamalla verikoston puhua, eivät voi olennaisesti pitkittää kapitalistisen yhteiskunnan kuolinkamppailua. Ei ole kummoinenkaan kunnia olla viimeinen porvariyhteiskunnan horjuvalla barrikadilla. Meidän kotimaisille reaktionääreillemme voisi olla hyväksi, että he oppisivat tuntemaan tämän totuuden.[66]

---

64 Ehrnrooth 1992, 114; vrt. 453, 455–456.

65 Bondestam (1968, 328) viittaa Åhlströmin ajatuksiin muutamaa päivää aiemmin julkaistussa toisessa artikkelissa.

66 *Arbetet* 6.4.1918 (”Skapelsen”); suom. N.H.

Maailmanvallankumouksen vääjäämätön tuleminen, ahdistukset ja niiden jälkeen koittava täyttymys saavat Åhlströmillä selvästi raamatullisen värin. Hän tunnisti sosialistisessa ja kristillisessä pelastusnäyssä niin paljon samaa, että uudelleen luomisen ja synnytystuskien raamatulliset käsitteet kelpasivat hänelle. Åhlström siirtyi sittemmin parlamentaarisen sosialidemokratian linjoille, mutta sodan jälkeen syntynyt kommunismi pysyi maailmanvallankumouksen pelastusnäyssä. Vuoden 1918 tappio ja kärsimykset olivat osa vääjäämätöntä historiallista kehitystä, joka johtaa lopulta maailmanvallankumoukseen. Samalla tavoin apokalyptiikkakin suhtautuu lopunajallisiin kärsimyksiin: ”Niin täytyy käydä.” (Mark. 13:7.) Johanneksen ilmestys visioi lopuksi suuren sodan Gogia ja Magogia vastaan (Ilm. 20:7–9), jonka jälkeen Jumalan vastustajat tuhotaan ja uusi maailmanaika koittaa. Suomen kommunistisen puolueen perustavan kokouksen kirjeessä Leninille ei ole raamatullisia ilmauksia, mutta sekulaariapokalyptiset teemat ovat selvästi havaittavissa:

> Nyt täysin käsitämme, että näin sen täytyykin syntyä, – että se ei koskaan voi elävänä syntyä kansanvallan utusuossa, niinkuin Suomessa kuvittelimme, vaan ainoastaan hävityksen, vaaran, tuskan ja taistelun todellisuudessa. - - - Kommunismi on valanut mieliimme kuvaamattoman lohdullisen tietoisuuden siitä, että nekään suuret uhrit, joita oman maamme työväenluokka tänä vuonna on kärsinyt taisteluissaan ja tilapäisessä tappiossaan ja varsinkin senjälkeen Suomen porvariston ennenkuulumattoman petomaisessa kostohurjastelussa, että nekään eivät ole hukkaan kärsityt, vaan kannetut kansainvälisen köyhälistön voiton hyödyksi. Sitä voittoa Suomen köyhälistö viimekeväisellä taistelullaan ja kaatumisellaankin edesauttoi. Vähäisenä miesluvussa, tiedossa ja taidossa se paljon uhrasi. Ja se on vieläkin nouseva maasta. Kommunismin tulisana lyö synkimmänkin sorron yöhön kirkastavan toivon salaman. Se iskee epätoivon kahleet poikki ja terästää soturin murretun sielun murtumattomaksi voitonvarmuudeksi. Sinä päivänä, kun maan ääriin kuuluu kutsumus: ”Tää on viimeinen taisto!” sinä päivänä, kun kansainvälinen punainen armeija liikkeelle lähtee, saa maailma nähdä, että Suomenkin köyhälistö rientää riviin: kostoon ja voittoon![67]

67 *Suomen työväen vallankumous* 9–10.

Punaisten tappio keväällä 1918 pakotti tarkistamaan ”lopunajallista” aikataulua. *Työ*-lehti puhui vielä sodan kestäessä parhaillaan käynnissä olevasta kansojen ylösnousemuksesta. Taustalla voi kuitenkin aistia jo tappion tunnelmia ja artikkelin lopussa kirjoittaja esittääkin aikataulun mahdollista lykkääntymistä: kansojen ylösnousemuksen pääsiäiskellot soivat ”kerran, joko ennemmin tai myöhemmin”.[68] Kevään kuluessa aikataulun muutos tuli selväksi. Punakaartin marssin ”onnen aika uus” ei alkanutkaan vielä, vaan tappio oli vain ennakoiva ahdistuksen välivaihe ennen lopullista yhteiskunnallista käännettä. Tässä suhteessa marxilainen historianäkemys koki vain sen saman kohtalon, jonka sen apokalyptinen esikuvakin. Täyttymyksen hetki lykkääntyy, mutta sen tulemista ei ole syytä epäillä (2. Piet. 3: 3–13).

Vaikka sekulaariapokalyptiikka oli tyypillistä nimenomaan sosialisteille, se ei ollut vain heidän omaisuuttaan. Tämän osoittaa suomenruotsalainen modernistirunoilija Edith Södergran.

Edith Södergranin apokalypsi

Huhtikuun lopulla 1918 valkoiset aloittivat Viipurin valtausoperaation, jonka ensivaiheessa pyrittiin rajan pinnassa katkaisemaan punaisten yhteydet Pietariin. Majuri Rainer Stahelin johtaman 2. jääkärirykmentin tehtävänä oli katkaista Pietari–Viipuri-rata Raivolan aseman kohdalta.[69] Punaisten rintama Kivennavalla romahti oitis ja puolustajat vetäytyivät Terijoelle ja Raivolaan, joissa punaisen puhelinsanoman mukaan syntyi ”hullumpi sekasorto kuin ennen Sodoman ja Komoran hävityksessä”.[70] Edith Södergran seurasi tapahtumia Raivolan-kodistaan. Sotakokemukset heijastuvat seuraavissa runokokoelmissa.

Stahel saapui aamulla 23. huhtikuuta Raivolan eteläpuolelle ja valtasi kylän pienen laukaustenvaihdon jälkeen. Punaiset ryhmittyivät rautatieasemalle puolustukseen. Marssista väsynyt valkoisten joukko aloitti iltapäivällä hyökkäyksen, mutta sai vastaansa yllättävän kovaa vastarintaa. Punaiset olivat linnoittaneet aseman ja heidän taisteluaan tuki sekä tykki että panssarijuna. Valkoisten tykit olivat marssilla juuttuneet mutaan ja ilman niiden tulitukea hyökkääjä eteni vain vaivoin. Lopulta punaisten panssarijuna joutui uhatuksi ja pakeni Viipuriin päin. Samaan aikaan

68 *Työ* 30.3.1918 (”Kansojen ylönousemus”).

69 Hyökkäysliikkestä Raivolaan: Ignatius & Soikkeli 1925, 183–184; Stahel 1927.

70 Lappalainen 1981, 209.

asemaa puolustanut jalkaväki yritti murtautua Pietarin suuntaan, minkä valkoiset vain vaivoin torjuivat. Osa punaisista pääsi vetäytymään tulessa olevalta asemalta metsän kautta.

Taistelu päättyi valkoisten voittoon yhdeksän aikaan illalla. Stahel kuvasi jäljelle jäänyttä maisemaa runollisesti: ”Kaamean kauniina kohosivat liekit taivasta kohti, jolle kuu vähitellen nousi valaisten lempeällä hohteellaan synkän taistelukentän.”[71] Se, mitä kuun hohteessa tapahtui, ei selviä Stahelin kertomuksesta vaan Södergranin runosta ”Månens hemlighet”.

Månen vet ... att blod skall gjutas här i natt.
På kopparbanor över sjön går en visshet fram:
lik skola ligga bland alarna på en underskön strand.
Månen skall kasta sitt skönaste ljus på den sällsamma stranden.
Vinden skall gå som ett väckarehorn mellan tallarna:
Vad jorden är skön i denna ensliga stund.[72]

Tapahtumien kulun voi päätellä tappioluvuistakin, sillä vapaussotahistorian mukaan valkoisia kaatui parikymmentä ja punaisia 150. Jos luvut pitävät edes osapuilleen paikkansa, vankeja on ammuttu taistelun jälkeen.[73] Lisäksi tuli vielä jälkipuhdistus, joka punaisten ohella suuntautui myös kapinaan osallistumattomaan venäläisväestöön.[74] Sotaa seuranneena vuonna Södergran kuvaili painajaisuntaan mietelmäkokoelmassa *Brokiga iakttagelser*: ”Näin ilkeitä ämmiä, jotka nauraen hukuttivat pikkulapsia ämpäreihin, näin teloituksia kaikkialla, rannoilla ja mäillä, ihmiskäsiä ja puunoksia, jotka oli tahrittu verellä ja aivokudoksella, kaikki niin raakaa ja rumaa, ettei sellaista voi tapahtua todellisuudessa vaan närkästyneen, hirviömäisen herkkyyden suurentavassa peilissä.” Lasten hukuttaminen oli ehkä suurentelua, mutta kaikki tiesivät, että muuten painajainen oli äskettäin ollut totisinta totta maailmalla ja Suomessa, myös Raivolassa.

---

71 Stahel 1927, 163.

72 Runo ja seuraavana tulevat Södergranin mietelmät ja muut runot löytyvät hänen kootuista runoistaan (Södergran 1949). Runon ajoituksesta ja suhteesta Raivolan tapahtumiin: Tideström 1960, 134.

73 Punaisten taistelutappioiden määrä itärajan taisteluissa jää epäselväksi. Mahdollisesti luku 150 korostaa liioitellen vastustajan ylivoimaa ja sitä kautta oman puolen sankaruutta. Laskennallisesti hyökkääjä kärsii kolminkertaiset tappiot puolustajaan verrattuna, mutta käytännössä tapauskohtaiset syyt ja taistelevien osapuolien sotataito vaikuttavat lukuihin. Erityisesti punaisten kohdalla heikko taistelu- ja sotilasjohtamistaito ovat voineet vaikuttaa tappioita kasvattavasti. Myös vankien välitön ampuminen ja näin syntyneiden vainajien laskeminen taistelutappioihin oli tavallista (Roselius 2006b, 11, 139–140: 156–158; Roselius & Tikka 2004).

74 Loima 2004.

Södergran ei kuitenkaan ainoastaan kuvaa ympäröivää todellisuutta. Hän antaa sille myös tulkinnan. Tämä näkyy selvästi ”Månens hemlighet” -runossa, joka yllättävällä ja varsin makaaberilla tavalla yhdistää ruumiit ja luonnonkauneuden. Miksi Södergran estetisoi väkivallan?[75] Lyhyt runo ei selitä. Estetisoinnin syy paljastuu kuitenkin luettaessa muita saman ajan runoja, jotka käsittelevät sodan väkivaltaa.[76] Näitä runoja on kokoelmissa *Septemberlyran* (1918) ja *Rosenaltaret* (1919), joista edelliseen myös ”Månens hemlighet” kuului. Keskeisiksi nousevat runot ”Apokalypsens genius (Fragment)” ja ”Världen badar i blod...”, jotka kuvaavat sodan väkivaltaa selvästi apokalyptisessa kehyksessä.

Sodan apokalypsi laulaa

Syksyllä 1918, jolloin Södergran koki sodanuhan nousevan uudestaan,[77] hän kirjoitti runon ”Apokalypsens genius (Fragment)”. Runo esittää taistelukuvat ilmestyskirjamaisina näkyinä runsaine raamattukytkentöineen. Sotakuvausten taustalla heijastunee runoilijan kokemus Raivolan taistelusta palavine asemineen.

Människor, det häver sig i mitt bröst.
Brand, rök, lukten av bränt kött:
det är kriget.
– – –
Ur kriget är jag kommen – ur kaos uppstigen –
jag är elementen – bibliskt gångande – apokalypsen.
Över livet blickar jag mig om – det är gudomligt.
Mitt är kriget – eder tysta herres härmiljoner
vem behövde er? Djupen gapa.
Outsägliga ting ske bakom ödets förlåt.

Betvivlare, bespottare,
läggen icke edert finger på livets mystär:
livet är gudomligt och för barn.
– – –

75 Aiheesta käytyä keskustelua kokoaa Hackman 2000, 175–178.

76 Baumgartnerin (1997) huolellinen runoanalyysi päätyy samaan ratkaisuun: ”Månens hemlighet” on analysoitava osana Södergranin sotarunoja.

77 Tideström 1960, 141–143.

Sångarna voro inga harpospelare,
nej – förklädda gudar – Guds spioner.
Gamla tiders sångare – trösten eder,
gott blod har flutit i edra ådror –
ymnigaste röda krigarblod.
Sångens anda är kriget.

Runo on katkonainen – ajatusviivaketjut ovat alkuperäisiä – kudelma eri suunnista tulevia vaikutteita ja muodostuu arvoitukselliseksi kokonaisuudeksi. Tällaisena se tulee hyvin lähelle Johanneksen ilmestystä, joka on eri ainesten pohjalta koostettu moniselitteinen kudelma ja asettaa tulkitsijalleen vaikeita haasteita.[78] Moniselitteisyys ei kuitenkaan ole nimenomaan ”Apokalypsens genius (Fragment)” -runoon luotu erityispiirre, vaan se värittää useimpia Södergranin runoja. On vaikea sanoa, missä määrin tämä tyylipiirre on Johanneksen ilmestyksen vaikutusta. Joka tapauksessa Raamatun viimeinen kirja vaikutti Södergraniin voimakkaasti. Apokalyptiset teemat ja suoranaiset kytkennät Johanneksen ilmestykseen ovat Södergranin runouden keskeisiä ainesosia.[79]

”Apokalypsens genius (Fragment)” -runossa raamattukytkennät ovat täysin ilmeisiä – puhutaanhan siinä raamatullisuudesta (”bibliskt”) ja apokalypsista (”apokalypsen”) aivan suoraan. Runon ”minä” on metaforisesti apokalypsi, joka viitannee Johanneksen ilmestykseen. Palanut liha, tuli ja savu ovat Johanneksen ilmestyksen sotakuvastoa (esim. Ilm. 9:18; 17:16), vaikka sopivat osuvasti myös Raivolan taisteluun. Johanneksen ilmestyksessä mainitaan myös ammottavat syvyydet, jotka ovat vitsausten ja pedon lähtöpaikkoja (Ilm. 9:2,11; 11:7; 17:8). Runon jumalminä on vanhatestamentillis-apokalyptinen tuhon jumala, joka silmäyksellään tuhoaa vastustajansa sotajoukon (vrt. 2. Moos. 14:24). ”Mitt är kriget” on ilmeinen muunnelma vanhatestamentillisesta ilmauksesta ”Sota on Herran” (1. Sam. 17:47; vrt. 1. Aik. 5:22).[80] Yleisesti ottaen Södergranin raamatullisia lähteitä on vaikea yksilöidä täsmällisesti,[81] mutta raamatullisuus ”tuntuu” selvänä. Vaikuttaa siltä, että hän elää raamatullisessa kieli- ja kuvamaailmassa niin vahvasti, että se ikään kuin omalla painollaan suodat-

78 Johanneksen ilmestyksen moniselitteisyyden vaikutuksia tulkinnalle on esitellyt Syreeni 1995, 302–333.

79 Hedberg (1991) on eritellyt apokalyptiikan osuutta Södergranin runoudessa.

80 Herran sodista Vanhassa testamentissa: Veijola 1982, 88–104.

81 Broemer 2009, 119.

tuu runoihin ilman syvällistä harkintaa jonkun tietyn raamatunkohdan käytöstä.

Raamatunkäytössään Södergran oli kaikkea muuta kuin traditionaalisen kirkollinen. Pietarin kautta hän sai voimakkaita vaikutteita 1800- ja 1900-luvun taitteen venäläisestä messianismista. Monet venäläiset intellektuellit ja taiteilijat käsittivät itsensä uuden ajan rakentajien ydinjoukoksi. Ajatteluun sekoittui aineksia sekä Nietzschen yli-ihmisopista että nationalismista. Raamatullinen valitun kansan teema sovellettiin Venäjään ja erityisesti Johanneksen ilmestys apokalyptisine visioineen muodostui tärkeäksi. Sieltä löydettiin myös valtakirja kaiken ”epäpuhtaan” siivoamiseen. ”Tuona aikana kukaan ajatteleva ihminen Venäjällä ei ollut kokonaan irrallaan venäläisen messianismin vaikutuksesta”, toteaa Ebba Witt-Brattström. Hän tulkitsee ”Apokalypsens genius (Fragment)” -runoa juuri tätä taustaa vasten,[82] joskaan venäläisnationalistisia painotuksia Södergran ei omaksunut.

Södergran katsoi aidon apokalyptisessa hengessä, että aikakauden sotaisat ahdistukset ennakoivat uuden aikakauden alkua. Tätä kuvaa runon lopun harmonisoituminen: apokalyptinen kaaos tekee tilaa klassiselle kulttuurille. Apokalyptisen ja klassisen aineksen rinnakkaisuus näkyy jo runon nimessä: genius on roomalaisessa uskonnossa suojelushenki. Ajatus jumalista, jotka valepuvussa vakoilevat ihmisiä, esiintyy jo Homeroksella (*Odysseia* 17.484–487). Stoalaisfilosofi Epiktetos esittää ihailevassa sävyssä filosofi Diogeneen vakoojana, joka on kaiken kärsimyksen yläpuolella ja tarkkailee elämää (*Keskusteluja* 1.24.3–10).[83] Södergranin nämä ajatukset näyttävät saavuttaneen Shakespearen kautta.[84]

Runon väkivaltaisuutta voisi ymmärtää kahdellakin tavalla. Joko Södergran tarkoittaa, että sodan väkivalta on konkreettinen ehto uudenlaisen laulun, siis runouden synnylle tai sitten sota on vain metafora sille kaaokselle, joka syntyy taiteessa, kun uusi purkautuu esiin.[85] Jälkimmäinen tarkoittaisi sitä, että runoa ei pitäisikään tulkita kannanottona sotaan vaan taiteeseen. Tämä on kuitenkin epätodennäköistä. Runo ”Världen badar i blod...” tarkoittaa epäilemättä käynnissä olleen maailmansodan verikylpyjä.

---

82 Witt-Brattström 1997, 69–79 (lainaus: s. 70–71). Ks. myös Clay 1998, 312. Venäläisestä messianismista ja sen kytköksistä venäläiseen Marx-tulkintaan: Hassinen 1967, 36–41.

83 Tideström (1960, 143) huomauttaa runon lopun yhteyksistä myös amerikkalaisen Walt Whitmanin erääseen runoon.

84 Hackman 2000, 192.

85 Haux 2001, 40.

Verikylpy matkalla uuteen maailmaan

> Världen badar i blod för att Gud måtte leva.
> Att hans härlighet fortbestår, skall all annan förgås.
> Vad veta vi människor hur den evige smäktar
> och vad gudarna dricka för att nära sin kraft.
> Gud vill skapa ånyo. Han vill omforma världen till ett klarare tecken.
> Därför gjordar han sig med ett bälte av blixtar,
> därför bär han en krona av flammande taggar,
> därför höljer han jorden i blindhet och natt.
> Därför skådar han grymt. Hans skaparehänder krama jorden med kraft.
> Vad han skapar vet ingen. Men det går som en bävan
> över halvvakna sinnen. Det är som en svindel inför avgrunders blick.
> Innan jublande körer brista ut i en lovsång
> är det tyst som i skogen förrän solen går upp.

Runossa ”Världen badar i blod...” on kosminen näkökulma, mikä on Södergranin apokalyptisille runoille tunnusomaista:[86] Jumala luo maailman uudestaan. Aihe on Raamatusta tuttu (Jes. 43:19; 65:17; 66:22; Ps. 104:30; Ilm. 21:5) ja se antaa runolle apokalyptisen kokonaiskehyksen. Tässä kehyksessä on nähtävissä useita raamatullisia aiheita, vaikka onkin vaikea osoittaa, mistä yksittäisistä raamatunkohdista hän ammentaa aineksia. Raamatulliselta vaikuttaa esimerkiksi ajatus uudelleen muovaamisesta. Jeremian kirja kuvaa kuinka kansat ovat Jumalan kädessä kuin savi savenvalajan kädessä:

> Minä menin savenvalajan työpajaan, jossa hän parhaillaan työskenteli pyöränsä ääressä. Jos valmistumassa oleva astia meni pilalle hänen käsissään, hän muotoili samasta savesta uuden, sellaisen kuin halusi. Silloin minulle tuli tämä Herran sana: ”Enkö minä, Herra, voi tehdä sinulle, Israelin kansa, samalla tavalla kuin tämä savenvalaja savelleen? Katso, niin kuin savi on valajan kädessä, niin sinä, Israelin kansa, olet minun kädessäni. Minä voin päättää, että revin, tuhoan ja hävitän kansan tai valtakunnan. (Jer. 18:3–7.)

Södergranin mukaan uudelleen luominen tapahtuu muovaamalla maailma ”selvemmäksi merkiksi”. Raamatussa Jumalan antama merkki on

86 Hedberg 1991, 41–42.

usein todiste Jumalan tahdosta. Se voi olla jokin ihme (esim. Ps. 135:9; Joh. 6:30), mutta myös profeetallinen hahmo (Hes. 12:6). Merkkiin viitataan myös Jesajan lupauksessa, jossa hepreaksi puhutaan nuoresta naisesta, mutta kreikaksi neitsyestä: ”Herra antaa itse teille merkin: neitsyt tulee raskaaksi ja synnyttää pojan.” (Jes. 7:14; Matt. 1:23.) Södergranille koko maailma on merkki, joka verikylvyn kautta tulee yhä selvemmäksi. Juhlivat kuorot tulevat usein esiin Johanneksen ilmestyksessä (esim. 7:11–12; 19:1–5), jossa vyöryvien tapahtumien keskellä on myös hiljaisuus (8:1). Uudelleen luomista edeltää tapahtumia, jotka muistuttavat joitakin Egyptin vitsauksia: veden muuttuminen vereksi (2. Moos. 7:14–21), pimeys (2. Moos. 10:21–23), salamoiva raesade (2. Moos. 9:13–33). Samantapaista aineistoa löytyy muualtakin, esimerkiksi: ”Kun hän pysähtyy, maa vavahtaa, kun hän katsoo, kansat vapisevat - - - Aurinko ja kuu jäävät piiloon majaansa, kun välkkyvät nuolesi viuhuvat ja keihääsi salamat leimahtelevat” (Hab. 3:6, 11), ”Maa järkkyi ja vavahteli, aurinko pimeni mustaksi kuin suruvaate.” (Ilm. 6:12), ”Salamat leimusivat, ukkonen jylisi, ja tuli ankara maanjäristys, niin ankara järistys, ettei sellaista ole ollut koko sinä aikana, jonka ihminen on ollut maan päällä” (Ilm. 16:18).

Södergran käyttää Raamattua vapaasti ja koostaa siitä ja sen ulkopuolelta tulevasta aineksesta uuden kokonaisuuden. Tässä hän tulee lähelle Johanneksen ilmestystä, jonka mielikuvamaailman pohjana on vanhatestamentillinen aines, mutta jota kirjoittaja hyödyntää vapaasti. Johanneksen ilmestykseen Södergranin liittää myös se, että kaikki tulkitaan kosmisissa mittasuhteissa. Vanhan testamentin aines, jota Johanneksen ilmestyksessä käytetään, liittyy yleensä Israelin kansan kohtaloon. Johanneksen ilmestys ja Södergran käyttävät vanhaa aineistoa niin, että se koskee koko maailmaa. Apokalyptiseen tapaan Södergran odottaa täyttymystä tulevaisuudessa. Södergranin odottama täyttymys ei kuitenkaan ole sitä, millaisena Raamattu esittää sen. *Septemberlyran*-kokoelmaa laatiessaan hän tunsi voimakasta kiinnostusta Friedrich Nietzschen ajatteluun.[87] Nietzsche ei tunnetusti ollut kristinuskon ystäviä. Myös venäläisen messianismin utopistinen suuntaus jätti perinteisen uskonnon, vaikkei luopunutkaan tulevaisuudenodotuksesta. Södergran näyttää liittyneen juuri utopistisen messianismin traditioon.[88] Tämä aatteellinen tausta johtaa siihen, että runojen raamattukytkennät eivät suinkaan ilmennä

87 Näitä käsitellään kaikissa Södergran-tutkimuksissa. Erikoisesti tähän teemaan on keskittynyt Enckell (1949). Ks. myös Broemer 2009, 52–66.

88 Witt-Brattström 1997, 71.

perinteistä kristillisyyttä. Myöhemmin Södergran kiinnostui Rudolf Steinerista ja lopulta kristinuskosta,[89] mutta 1918 kirjoitettuja runoja ei pidä tarkastella niiden kautta.

Runoilijan Nietzsche-sympatioiden näkökulmasta Vesa Haapala esittää, että ”Apokalypsens genius (Fragment)” -runon halveksittava ”eder tysta herre” on Kristus.[90] Tulkinta ei ole täysin ilmeinen, mutta se on Nietzschen filosofian valossa luonteva, ja Södergranilla on vastaavanlainen antikristillinen ajatus samaan aikaan kirjoitetussa, mutta myöhempään kokoelmaan sijoitetussa runossa ”Rosenaltaret”. Sen mukaan Jumalan valtakunta on alkamassa, mutta ei Kristuksen riutuva valta.[91] Sitä paitsi voi epäillä, että vaikenemisteema nousee kristillisestä julistuksesta. Kristus otti kuolemansa vastaan vaiti (”tyst”), niin kuin kristittyjen häneen sovittama Jesajan kirjan kohta kertoo (Jes. 53:7; Ap. t. 8:32). Kohta on kristillisessä julistuksessa *locus classicus* ja yleisesti tunnettu.[92] Mutta Södergranille tällainen heikkous on vierasta. Jumala on, niin kuin runo ”Världen badar i blod...” kertoo, kova luoja, joka upottaa maailman verikylpyyn voidakseen elää.

Ruumiita uuden ajan kynnyksellä

Södergranille vaikeneva ja kärsivä Jeesus oli vain halveksittava. Hänen mielestään ainoastaan voimakkaat ja väkivaltaiset vievät maailmaa eteenpäin. Siksikö hän runossa ”Månens hemlighet” näki teloitettujen häviäjien ruumiit niin kauniina? Syksyllä 1918 Södergran oli bolsevikkeja vastaan,[93] ja tältä taustalta katsoen hän asettui Raivolan taistelun voittajien puolelle. Mutta verikylpyä seuraava uusi aikakausi ei tarkoita valkoista Suomea. Södergranin mielestä vallitsevaa yhteiskuntaa tuli tukea vain

89 Glyn Jones 1992.

90 Haapala 2005, 290. Broemer (2009, 115) ehdottaa, että liekehtiviä piikkejä kantava hahmo on Kristus. Broemer ei kuitenkaan esitä tälle tulkinnalle perusteita.

91 Haapala 2005, 297–298.

92 Ks. esim. apostolisten isien kirjoitukset (1. *Klem*. 16; *Barn*. 5:2) ja Justinos Marttyyri, *1 Apol.* 50:1–11. Yleiskatsaus kohdan Jes. 52–53 käyttöön varhaiskristillisyydessä: Elliot 2000, 546–548. Tulkintatraditio säilyi elävänä, mikä näkyy vuonna 1918 käytössä olleesta kristinopista (*Suomen Evankelis-Lutherisen Kirkon Katekismus* 61 [§ 86]) sekä kirkkokäsikirjasta, jossa Jes. 53 on pitkänperjantain ensimmäisen vuosikerran epistolateksti. Kristillinen kiinnostus heijastuu myös tutkimuksen määrässä, joka on pyrkinyt identifioimaan vaikenevan ja kärsivän Herran palvelijan. North (1950; vrt. Veijola 1982, 132–135) kokoaa tätä tutkimusta vanhassa kirjassaan, mutta tulee samalla esittäneeksi ne vaihtoehdot, jotka jatkuvasti ovat esillä.

93 Tideström 1960, 141–142.

siihen saakka, kunnes uusi maailma tehdään.[94] Sodan ja siihen liittyvän poliittisen kuohunnan Södergran näki ”lenkkinä siinä luomisprosessissa, josta tulevaisuus syntyy”.[95]

Tulevaisuudenodotus näkyy myös runoissa. ”Apokalypsens genius (Fragment)” -runon mukaan vanhan ajan laulajat (”gamla tidens sångare”) ovat osanneet tehdä kaaoksesta taidetta. Sodan kurimuksesta kasvaa uutta estetiikkaa: ”sångens anda är kriget”.[96] Runossa ”Världen badar i blod...” sanotaan, että verikylpy ennakoi maailman muuttumista uudeksi. Runojen väkivalta vie uuteen ja parempaan tulevaisuuteen. Tällainen ajattelu johtaa Södergranin hyväksymään väkivallan tai ainakin näkemään sen välttämättömänä. Mutta se uusi, jota hän odotti, ei ollut valkoinen Suomi: ”vad han skapar vet ingen.” Ainakaan se ei ollut kristillinen valtakunta, mikä jo sinänsä oli hänen mielestään iloinen sanoma, evankeliumi. Runossa ”Rosenaltaret” hän lausuu:

Jag träder ut till eder
med ett glatt budskap:
Guds rike börjar.
Icke Kristi
tynande välde.

Itse asiassa valkoinen Suomikin on vain välivaihe ennen kuin harvinaislaatuiset yksilöt luovat uuden maailman.[97] Tästä näkökulmasta on yhdentekevää, ovatko ”Månens hemlighet” -runon ruumiit punaisten vai valkoisten – itse asiassa se ei käy runosta ilmi. Kun Södergran kuvaili rannalle ammuttujen ruumiita kauniiksi, häntä ei kiinnostanut, minkä puolesta he olivat kuolleet. Näky on kaunis, ”koska se on ylemmästä, historiaspekulatiivisesta näkökulmasta oikein, koska se johtaa parempaan tulevaisuuteen”.[98] Apokalyptinen kaaos, maailman verikylpy ja ammuttujen ruumiit järven rannalla olivat Södergranin mukaan lupaus uudesta maailmasta. Ne olivat apokalyptisia synnytystuskia sillä tiellä, jossa ihmismassojen yläpuolella olevat yksilöt tekevät uuden maailman. Tämä oli Raamatun apokalyptiikkaa – sillä erotuksella, että Södergranilla histo-

94 Haapala 2005, 264.
95 Tideström 1960, 141–142.
96 Hedberg 1991, 72–73.
97 Södergranin yli-ihmiskäsityksestä, ks. Haapala 2005, 274–277.
98 Baumgartner 1997, 12. Ajatus ei ollut omana aikanaan aivan poikkeuksellinen: Siltala 2009, 392.

riaa ei johda Jumala. Runojen jumalmaailma on ymmärrettävä kielikuvana.[99] Ihmiskuntaa johtaa yli-ihmisten eliitti.[100]

Södergranin apokalyptisessa tulkinnassa Suomen sisällissota sijoittui kosmiseen kokonaisuuteen. Hänen tapauksensa osoittaa, etteivät sosialistit ja kristilliset piirit olleet ainoita, joille apokalyptiikasta nouseva historiakäsitys tarjosi tulkintakehyksen vuoden 1918 sodalle. Siinä historiankäsitystä leimaa nykyisyyden ja tulevan dualismi: olemme astumassa johonkin aivan uuteen aikaan.

Apokalyptinen dualismi

Dualismi on apokalyptiikalle ominaista. Se ilmenee maailman rakenteessa, kosmisten voimien kamppailussa ja etiikassa.[101] Maailman ajatellaan rakentuneen sekä *vertikaalisessa* että *horisontaalisessa* mielessä dualistisesti. Vertikaalisesti tarkasteltuna maailma jakautuu näkyvään ja näkymättömään, tähän ja sen yläpuolella olevaan maailmaan. Länsimaisessa ajattelussa apokalyptiikan vertikaalinen dualismi on ollut vuorovaikutuksessa Platonin filosofian kanssa. Tämä näkyy jo Raamatussa. Platonin luolavertauksen ajatus siitä, että tämä maailma on järjelle avautuvan ideamaailman varjoa (*Valtio* 514a–517e), on jättänyt jälkensä Heprealaiskirjeeseen. Sen mukaan vanhan liiton uhripalvelus on Jeesuksen taivaassa toimittaman palveluksen ”kuva ja varjo” (Hepr. 8:5). Mutta Heprealaiskirjeen mukaan varjo ei platonistisesti heijastu vain ylhäältä alas. Se heijastuu myös horisontaalisesti tulevasta maailmasta nykyiseen: Mooseksen lain jumalanpalvelussäädöksissä ”on vain varjo tulevasta, paremmasta todellisuudesta” (Hepr. 10:1). Näin Platonin vertikaalinen dualismi on apokalyptiikassa yhdistynyt horisontaaliseen tulkintaan.[102]

Maailman tapahtumat ilmentävät hyvien ja pahojen voimien kamppailua ja siinä mielessä hyvän ja pahan dualismi on suorastaan *kosmista*. Tämä puolestaan johtaa *eettiseen* dualismiin, joka asettaa ihmisen peruskysymykseksi sen, valitseeko hän kosmisessa kamppailussa hyvän vai pahan. Ihmisellä on tahdonvapaus ja hän on vastuullinen ratkaisuistaan. Toisaalta apokalyptista dualismia ja sitä kautta myös ihmisen tahdonva-

99 Haapala 2005, 312–318.

100 Vrt. Baumgartner 1997, 13.

101 Apokalyptiikan dualismista, ks. Russell 1992, 104–115.

102 Vertikaalisesta dualismista Platonilla: esim. Thesleff 1989, 206–213. Platonistisen ja apokalyptisen dualismin suhteista Heprealaiskirjeessä, ks. esim. Nordgaard Svendsen 2006, 50–61.

pautta rajaa Jumalan valta. Apokalyptikko on vakuuttunut siitä, että historia on sittenkin Jumalan käsissä, joka johtaa sen täyttymykseensä.

Apokalyptinen dualismi tulee selväpiirteisenä esiin Collianderilla, joka näki maailmanhistorian Jumalan ja Saatanan valtakuntien kamppailuna. Kamppailu johtaa pian koittavan kristokratian myötä Jumalan valtakunnan voittoon. Ennen eskatologista käännettä ihmisen on kuitenkin ratkaistava, onko hän Jumalan vai Saatanan puolella. Apokalyptiikan perinteiden mukaisesti Colliander väitti, että ihmisellä on tässä kysymyksessä vapaa ratkaisuvalta – vaikka luterilaisuus perinteisesti on kieltänyt tahdonvapauden pelastuskysymyksissä.[103] Sisällissodan arvioihin piispan dualismilla oli ilmeiset seuraukset: mikään sovittelupolitiikka Saatanan joukkojen kanssa ei tule kyseeseen.

Materialistinen marxilainen historiakäsitys ei luonnollisesti sisällä mitään henkimaailmaa, joka olisi vertikaalisesti tämän maailman yläpuolella. Mutta siinäkin näennäisesti irrallisiin historian tapahtumiin kätkeytyy syvempi lainalaisuus, joka ainakin kansanomaisissa tulkinnoissa tuli lähelle ajatusta apokalyptiikan vertikaalisesta akselista. Lainalaisuus johtaa yhteiskuntaa horisontaalisella akselilla vanhasta yhteiskunnasta uuteen. Sisällissodan jälkeen Venäjälle paenneet kommunistit pitivät punaista vallankumousyritystä lenkkinä siinä luokkataistelun dualismissa, jonka lopulta piti johtaa työväenluokan voittoon. Kommunismissa vahvistunut dualismi johti yhtä jyrkkään kompromissittomuuteen kuin Collianderilla. Jos vuoden 1918 tapahtumissa nähtiin jotain katumista, sitä löytyi ainakin liian vähän harjoitetussa luokkaterrorissa.[104]

Södergranin apokalyptisissa runoissa dualismi on lähinnä horisontaalista. Hänen mukaansa aikakauden mullistukset enteilivät uutta luomista. Silmiin pistävää on se, että vanhan ja uuden ajan dualismi antoi Södergranille perusteen ymmärtää väkivaltaista kuohuntaa: veriset uhrit ennakoivat parempaa tulevaisuutta. Vertikaaliakseli on toki näkyvissä, sillä maailman tapahtumien taustalle kuvataan kaaosmahteja, verikylvyn antava Jumala ja elämän mysteeri. Kohtalon väliverhon (”ödets förlåt”) takana tapahtuu lausumattomia asioita. Mutta tämä jumalmaailma on ymmärrettävä kielikuvaksi, joka viittaa yli-ihmiseen. Yli-ihmiskäsitys istuu kuitenkin apokalyptiikan eettiseen dualismiin, jonka ihmiskunnasta vain osa, ehkä vain pienikin osa, tuntee totuuden.

---

103 Colliander 1922, 7–8. Apokalyptiikan kannasta: Russell 1992, 115. Luterilaisesta kannasta: Augsburgin tunnustus 18.

104 Ks. esim. Rinta-Tassi 1986, 363.

Colliander, marxilaiset ja Södergran olivat kukin eri tavoin kytköksissä apokalyptiikkaan ja sen dualismiin. Raamatun dualistisiin aineksiin saattoivat kuitenkin tarttua sellaisetkin henkilöt, jotka eivät mitenkään erityisesti olleet kiinnostuneita apokalyptiikasta ammentaneisiin uskomus- tai aatejärjestelmiin. Tähän on selityksenä se, ettei dualistinen ajattelu ole yksin apokalyptiikan omaisuutta. Erityisesti sotatilanne synnyttää dualistisia käsityksiä, mikä selittää apokalyptisen dualismin viehätysvoimaa sellaisessa ympäristössä. Sotateoreetikko Carl von Clausewitz kuvaa sotaa laajennettuna kaksintaisteluna, väkivaltaisena vuorovaikutussuhteena ja äärimmäisenä vastakohtaisuutena.[105] Vaikka Clausewitzin mukaan poliittinen tarkoituksenmukaisuus ja eräät muut tekijät lieventävät vastakohtaisuutta,[106] dualismi on epäilemättä olennainen osa mitä tahansa sodankäyntiä.

Taistelevien osapuolten vastakohtaisuutta vahvistaa ihmismielen taipumus havaintojen luokitteluun (categorization) ja korostamiseen (accentuation). Luokittelu yksinkertaistaa todellisuutta hallittavaan muotoon. Luokkien väliset erot selkiytyvät korostamalla kuhunkin luokkaan sijoitettujen ilmiöiden samankaltaisuutta ja luokkien välistä erilaisuutta.[107] Luokittelulla ja korostamisella voidaan synnyttää käsitys kokonaisen kansanryhmän olemuksesta – ja konfliktitilanteessa tuo olemus ymmärretään täysin kielteisenä. Pahimmiksi ja vaarallisimmiksi koetaan ne vihollisryhmät, jotka eniten muistuttavat omaa ryhmää. Heidän salakavala vaikutuksensa on erityisen päättäväisesti paljastettava.[108] Tässä ajatusmaailmassa vihollisryhmä on niin paha, että onnellinen tulevaisuus vaatii sen tuhoamista juuriaan myöten. Eettinen dualismi siis ruokkii dualismia myös horisontaalisella akselilla. Ja tämä Hyvän voittoa ja Pahan tuhoa julistava dualismi on juuri apokalyptiikalle ominaista:

> Tämä on voittajan palkinto. Minä olen hänen Jumalansa, ja hän on minun poikani. Mutta pelkurit, luopiot, ja iljetysten kumartajat, murhamiehet, irstailijat, noidat, epäjumalien palvelijat ja kaikki valheen orjat saavat tämän palkan: he joutuvat tuliseen järveen rikinkatkuisten lieskojen keskelle. (Ilm. 21:7–8.)

---

105 Clausewitz 1998, 15–17.

106 Clausewitz 1998, 18–21.

107 Luomanen & Pyysiäinen & Uro 2007, 22–25.

108 Chirot & McCauley 2008, 97–106.

Voiko leijona laiduntaa karitsan kanssa?

Sotatilanteen vastakkainasettelu ja ihmismielen psykologiset prosessit selittävät, miksi Raamatun apokalyptiset näkemykset vetoavat silloinkin, kun näkemyksissä ei muuten ole havaittavissa apokalyptisia tendenssejä. Tämä näkyy havainnollisesti ruotsinkielisessä *Lucifer*-joululehdessä, joka vuoden 1919 numerossa hyökkäsi pilakuvan ja -runon avulla presidentti K. J. Ståhlbergin sovintopolitiikkaa vastaan. Ståhlberg oli heti punaisten kukistuttua vaatinut kapinallisten kohteluun malttia ja yhteiskunnallisten reformien jatkamista. Tätä ei suinkaan kaikissa piireissä ymmärretty. Presidentiksi tultuaan hän joutui useissa lehdissä pilkan kohteeksi.[109]

Pilakuvassa Ståhlberg istuu pilven päällä, joka kulkee valoisasta ja paratiisimaisesta palmumaisemasta kohti pimeää ja myrskyisää kaaosta. Ståhlberg näkee vain paratiisin ja huokaisee suomeksi: ”Oi kuinka ihanaa”. Paratiisimaisella puolella leijona laiduntaa yhdessä karitsoiden kanssa – ilmiselvä viittaus Jesajan ennustukseen:

> Silloin susi kulkee karitsan kanssa ja pantteri laskeutuu levolle vohlan viereen, vasikka ja leijonanpentu syövät yhdessä ja pikkupoika on niiden paimenena. Lehmä ja emokarhu käyvät yhdessä laitumella, yhdessä laskeutuvat levolle niiden vasikat ja pennut, ja leijona syö heinää kuin härkä. Ja imeväinen leikkii kyyn kolon äärellä, vastikään vieroitettu lapsi kurottaa kättään kohti myrkkykäärmeen luolaa. Kukaan ei tee pahaa, ei tuota turmiota minun pyhällä vuorellani, sillä maa on täynnä Herran tuntemusta niin kuin meri on vettä tulvillaan. (Jes. 11:6–9; vrt. Jes. 65:25, Hoos 2:20.)

Kohta liittyy lupaukseen siitä, että Iisain kannosta – siis kuningas Daavidin isän suvusta – puhkeaa vielä verso, jonka hallituskaudella tämä onni toteutuu (Jes. 11:1, 10). Jesajan kirja ei varsinaisesti ole apokalyptinen teos, mutta visio on niin erikoinen, että se lähestyy apokalyptisia tulevaisuuden näkyjä. Myöhemmin Jesajan kirjassa sama visio liitetään jopa uuden taivaan ja uuden maan luomiseen (Jes. 65:17–25).[110] Kristityt tulkitsivat Iisain verson Jeesukseksi (Room. 15:8–13), jonka daavidilaista sukutaustaa todisteltiin sukuluetteloillakin (Matt. 1:1–17; Luuk. 3:23–38). Pilakuvassa Ståhlberg näyttäytyy jonkinlaisena valemessiaana, joka todellisen mes-

---

109 Blomstedt 1969, 352–355, 388.

110 Westermann 1987, 67; Nissinen 1999, 272

siaan tavoin kulkee pilven päällä (esim. Dan 7:13; Matt. 24:30; Ilm. 1:7), mutta johtaa kansansa tuhoon.

Jesajan visiossa petojen vastakohta kotieläinten ja lasten kanssa ei ratkea toisen osapuolen hävittämiseen vaan osapuolien rauhanomaiseen rinnakkaineloon. Hävittämisajatus tosin vilahtaa edellä (Jes. 11:4), mutta se jää täysin rinnakkaineloa kuvaavan tekstijakson varjoon. Tässä mielessä Jesajan visio poikkeaa apokalyptiikan normaalikaavasta, jossa toinen osapuoli tuhotaan. Ajatus luonnon harmoniasta pohjautunee Raamatun alkukertomusten kuvaukseen kasvissyönnistä (1. Moos. 1:29–30), mutta taustalla on yleisitämaisesta ja kreikkalais-roomalaisestakin kirjallisuudesta tuttu teema.[111] Epäselväksi jää, koskeeko paluu onnen aikaan koko maailmaa vai vain Israelia. Eläinmaailman harmonia lienee kuitenkin tarkoitettu ymmärrettäväksi varsin sananmukaisesti eikä sitä voi tulkita allegoriaksi kansojen välisestä ystävyydestä. Allegoriassa ei olisi mielekästä kuvata ihmisiä.[112]

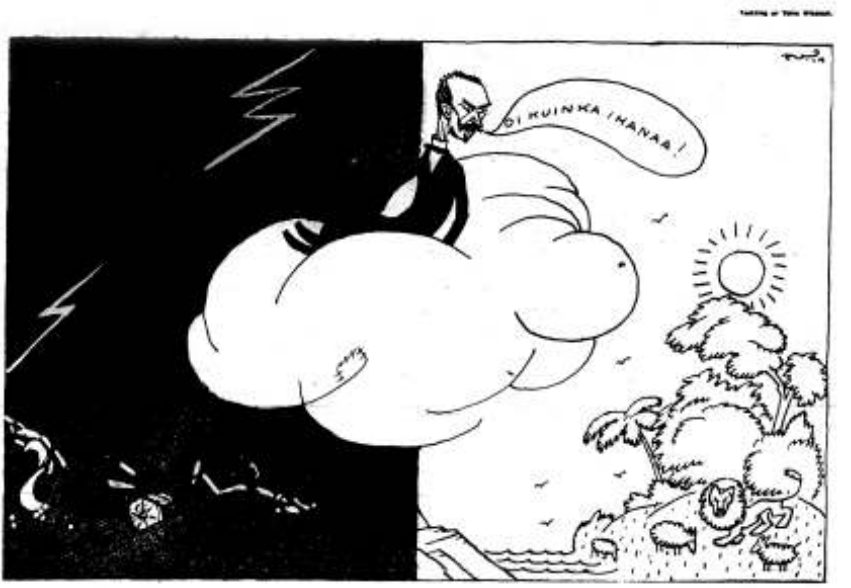
Kun *Lucifer*-lehti esittää lampaiden ja leijonan suhteen allegoriana valkoisten ja punaisten suhteelle, poikkeaa se Jesajan kuvauksesta. Allegorinen tulkinta tavoittaa kuitenkin Jesajan vision perusintention, sillä Jesajallakin on nähtävissä ihmisten välisen vihanpidon lientyminen: kaikkien kansojen sanotaan hakeutuvan tulevan daavidilaisen hallitsijan luo (Jes. 11:10). Paavali viittaakin juuri tähän kehottaessaan juutalais- ja pakanakristittyjä rinnakkaineloon (Room. 15:7–13). Jesajan kuvausta eläinmaailman harmoniasta ei siis voi irrottaa ihmisten keskinäisestä rauhasta. Tässä mielessä *Lucifer*-lehden allegorinen tulkinta ei ole kovin kaukana siitä, mitä Jesajan kirjassa esitetään.

Pilakuvassa ja sen alla olevassa runossa Jesajan visio samaistetaan Ståhlbergin sovintopolitiikkaan. Jesajan vision avulla Ståhlbergin politiikka saadaan näyttämään elämälle vieraalta utopialta: ”Men det går aldrig bra med lammen lejon fresta.” Utopian torjunta perustuu siihen, ettei lampaiden ja leijonan, siis valkoisten ja punaisten eettistä dualismia voi lieventää. Sellaisen yrittäminen johtaa Suomen vain synkkään tulevaisuuteen, joka esitetään horisontaalisesti valon ja pimeän dualismilla. Lisäksi dualismi näkyy myös kosmisesti. Aurinkoinen rauha päätyy kaoottiseen myrskyyn salamoineen. Apokalyptinen dualismi antaa siten lähtökohdan arvioida Ståhlbergin sovintopolitiikkaa ja sen seurauksia.

---

111 Wildberger 1972, 456; Kaiser 1981, 245.

112 Tulkintavaihtoehdoista: Wildberger 1972, 457–458; Beuken 2003, 313–314.



Presidenten K. J. Ståhlberg.

Se Finlands hygd där ban och lejon bete
i allskåne frodighet tätt till varann.
Vad kan väl den det landet styrer hata,
vad är det som all ofrid åstadkomma?

Är bilden sann? Det kan vi inte veta,
men ban som styr, åt vänster ser mänaren.
Han synar ofärd ej, ej syften eldrött hata
och blundar för de moln, som rycka an.

Han sitter, presidenten, fast i höga skyar,
han lever dag för dag passiv och tror den nästa
skall lösa allting lätt och leda till det bästa.

Men det går aldrig bra med lammen lejon fronta
det lider alat när allt går kring med vår sinnta.
Ty dåset hänr i fjärran ren av stormens hyar.

Ruotsinkielisen Lucifer-joululehden raamatullis-apokalyptinen pilakuva presidentti Ståhlbergistä vuodelta 1919. Puhekuplan suomenkieliset sanat lienevät kielipoliittista ironiaa.

Miksi *Lucifer*-lehti tarttui Jesajan utopiaan ja torjui sen Raamatusta tutulla apokalyptisella dualismilla? Raamatullisen aineksen käyttö ei selity sen enempää Ståhlbergin elämänkatsomuksella kuin lehden linjallakaan. Ståhlberg oli henkilökohtaisesta vakaumuksestaan vaitonainen,[113] vaikka poliittisesti hän seurasikin edistyspuolueen liberaalia linjaa. *Lucifer*-lehti puolestaan ei ollut erityisen uskonnollisesti suuntautunut. Raamatullinen aines vain yksinkertaisesti tarjosi hyvän kehyksen poliittiselle karikatyyrille. Koska karikatyyrille on kuitenkin ominaista liioittelu, pilakuva ja -runo ilmaisivat myös jotain todellista *Lucifer*-lehden kannasta.

113 Blomstedt 1969, 37.

Pilakuvassa ja -runossa on esitetty uhkakuva Suomen tulevaisuudesta. Pelkona on, että passiivisuudellaan Ståhlberg antaa eläinlajien välisen eettisen dualismin ryöstäytyä niin, että dualismi laajenee käsittämään koko todellisuuden – kyse lienee uudesta kapinasta. Pilakuva ja -runo haluavat siis rajoittaa dualismia, mutta ne eivät kerro, miten se tapahtuisi. Apokalyptinen ajatusmaailma tarjosi keinoksi Pahan hävittämistä. Sitä ei *Lucifer*-lehden kirjoittajakuntaankin kuulunut runoilija Bertel Gripenberg häikäillyt sanoa.

Hyvä ja huono puu

Gripenberg otti tuoreeltaan kantaa sisällissotaan jo kapinavuonna ilmestyneellä runokokoelmallaan *Under fanan*. Runo ”Ett sanningens ord” – jo otsikossa kaikuu Raamattu (Ps. 119:43; 2. Kor. 6:7; Ef. 1:13; Kol. 1:5; 2. Tim. 2:15; Jaak 1:18) – asettuu Ståhlbergin ja hänen hengenheimolaistensa edustamaa reformipolitiikkaa vastaan. Runossa on viisi säkeistöä. Kolmessa ensimmäisessä Gripenberg kuvaa, kuinka pelkurimaiset poliitikot eivät uskaltaneet asettua vallankumousmiehiä vastaan vaan koettivat pelastaa vain oman nahkansa. Aloitettiin vapaamielisiä reformeja, jotka vapauttivat vaarallisia voimia: ”giv huliganen reformer / så löser du vilddjurets band.” Tällä oli seurauksensa: ”vi skördade frisinnets frukter / i rök och ruiner och blod.” Kahdessa viimeisessä säkeistössä Gripenberg tekee johtopäätökset reformipolitiikan hedelmistä ja esittää vaihtoehtoisen ohjelman:

Ett träd som bär giftiga frukter
skall ej odlas, ej kelas med,
det skall huggas av vid roten
och kastas i elden som ved.
Och Finlands förråade röda,
som drömma om rov och mord,
skola rotas ut och fördrivas
ifrån vår befriade jord.

Det sjunkna, fördärvade släktet
kan aldrig bli mänsklig igen,
vår frihet, vår framtid skall byggas
av andra och bättre män.
Ty aldrig bär tisteln fikon

och aldrig blir hyenan tam
och en bortskämd pöbel har intet rum
i vårt unga samhälles ram.

Neljännen säkeistön alku nojaa Jeesuksen Vuorisaarnassa esittämälle ”hedelmistään puu tunnetaan” -periaatteelle (Matt. 7:16–20), joka esitetään erottamaan väärät ja oikeat profeetat.

> Varokaa vääriä profeettoja. He tulevat luoksenne lampaiden vaatteissa, mutta sisältä he ovat raatelevia susia. Hedelmistä te heidät tunnette. Eihän orjantappuroista koota rypäleitä eikä ohdakkeista viikunoita. Hyvä puu tekee hyviä hedelmiä, huono puu kelvottomia hedelmiä. Ei hyvä puu voi tehdä kelvottomia eikä huono puu hyviä hedelmiä. Jokainen puu, joka ei tee hyvää hedelmää, kaadetaan ja heitetään tuleen. Hedelmistä te siis tunnette heidät. (Matt. 7:16–20)

Gripenbergin toimintaperuste näyttää nousevan tästä raamatunkohdasta, vaikka kytköksiä voi nähdä myös muualle Raamattuun. ”Hedelmistään puu tunnetaan” -periaate tulee esiin toisaallakin (Matt. 12:33; Luuk. 6:43–44; Juud. 12) ja juurineen repimisestä puhutaan vain toisaalla (Matt. 15:13; Juud. 12).[114] Johannes Kastaja on jo ennen Jeesuksen Vuorisaarnaa puhunut siitä, että puu, joka ei tee hyvää hedelmää, kaadetaan ja heitetään tuleen. Vain Kastajan saarnassa on viittaus juuresta hakkaamiseen (Matt 3:10; Luuk. 3:9). Kolmannen ja neljännen säkeen passiivit kuitenkin mukailevat Vuorisaarnaa vuoden 1703 raamatunkäännöksen mukaisesti, joka oli virallinen käännös aina vuoteen 1917 asti. Runon viidennessä säkeistössä on vielä yksi kytkös Vuorisaarnaan (Matt. 7:16): ”ty aldrig bär tisteln fikon”. Tässäkin Gripenberg näyttäisi seuraavan vuoden 1703 käännöstä.[115] Runon raamatullinen tausta on siis ennen muuta Vuorisaarnassa.[116]

---

114 Irtijuuriminen tulee esiin myös pastori Hannes Sjöblomin kannanotossa vähän ennen kuin hänet nimitettiin sotavankilaitoksen kasvatusasiain osaston päälliköksi. Sjöblomin mukaan kapinallisten rankaiseminen pitää tapahtua niin, ”että kaikki ymmärtävät, ettei tahdottu mitään oksia katkoa, ei edes runkoa katkoa, vaan että tahdottiin juuretkin repiä ylös.” (*Uusi Suometar* 1.5.1918 ”Suhteemme punaisiin ja heidän hätääkärsiviin perheisiinsä”.)

115 Matt. 7:19 (KR 1703): ”...skall avhuggas och kastas i elden”; (UTE 1884): ”afhugges och kastas i elden”; (KR 1917): ”bliver avhugget och kastat i elden”. Matt. 7:16 (KR 1703): ”tistel”; (UTE 1884 ja KR 1917): ”tistlar”.

116 Louhija (1959, 183) ei lainkaan ota huomioon runon raamattukytköstä, vaan puhuu tässä yhteydessä puutarhurin ammatti-ilmeestä ja pomologi Gripenbergistä.

Reseptiohistoriassa ”Hedelmistään puu tunnetaan” -periaate on ollut suosittu, sillä tunnistamisperiaate vaikuttaa yksinkertaiselta. Vaikuttaa siltä, että sitä voidaan käyttää lähes mihin vain.[117] Sovellutus riippuu paljolti siitä, mitä pidetään hyvänä ja huonona hedelmänä. Matteuksen evankeliumin kokonaisuudessa on ilmeistä, että hyvää ja huonoa määrittelevät Jeesuksen käskyt.[118] Gripenbergin runossa ei kuitenkaan ole tällaista määrittelyä ja eettinen arviointi on ylipäänsä epäselvää ja valikoivaa: miksi kapinallisten väkivalta oli huonoa hedelmää, mutta valkoisten ei? Herää kysymys siitä, onko Gripenbergin raamatullinen arviointi puolueellista.

Kun runokokoelma *Under fanan* ilmestyi, se oli myyntimenestys ja epäilemättä tulkitsi monen ajatuksia. Mutta pian runot alkoivat kuulostaa kohtuuttoman yksipuolisilta.[119] Muutama vuosi myöhemmin, vuonna 1921, tanskalainen vapaaehtoinen Peter de Hemmer Gudme käytti Gripenbergin runoja havainnollistamaan sitä ristiretken ja pahan tuhoamisen tunnetta, joka sodan aikana vallitsi. Gudme pitää runojen ilmentämää asennetta vihana ja leimaa sen kielteiseksi, mutta vierittää vastuun lopulta punaisille, jotka ”koko heidän sodankäynnissään tekivät kaikkensa pitääkseen vihaa yllä”. Hän vakuuttaa, että olosuhteet tunteva hyväksyy Gripenbergin näkemyksen, jonka mukaan ihmisten ja villieläinten kesken ei ole sovintoa.[120] Samana vuonna Rolf Nordenstreng puolusteli ystävänsä runojen jyrkkyyttä niin kuin Gudme: ”sellaisia villipetoja kohtaan ei voida tuntea myötätuntoa, vain raudankovaa halua irtijuurimiseen (utrotning)” – ilmeinen kaiku runon ”Ett sanningens ord” irtijuurimisajatuksesta. Nordenstreng tosin tunnustaa vastentahtoisesti, että kaikki punaiset eivät olleet petoja ja että valkoisetkaan eivät aina toimineet ylevästi. Hänen mielestään Gripenbergin sanoja voi kuitenkin puolustaa: ”runouden luonteeseen kuuluu, että todellisuutta hiukan yksinkertaistetaan ja tyylitellään.”[121] Poetiikkaa tai ei, runossa ”Ett sanningens ord” yksinkertaistaminen sai vahvaa tukea Vuorisaarnan dualismista: puu joko on hyvä tai huono, mutta ei mitään siltä väliltä.

Myöhemmin usein harhaopeiksi määritellyt tulkinnat tekivät hyvän ja huonon puun dualismista täysin ylittämättömän: puun laatu on jo niiden

---

117 Luz 1985, 408.

118 Luz 1985, 410.

119 Hyvämäki 1971, 80–81, 87–88. Muistelmissaan Gripenberg (1943, 207) myöntää itsekin, että sävy on paikoin liian terävä.

120 Gudme 291–292.

121 Nordenstreng 1921, 223–226, 236.

alkuperäinen ja muuttumaton ominaisuus.[122] Kirkollinen tulkintatraditio taas pyrki puolustamaan lankeemuksen ja parannuksenteon mahdollisuutta: hyvä voi muuttua huonoksi ja huono hyväksi.[123] Gripenberg oli epäjohdonmukainen. Ilman selityksiä hän toteaa, että hyvä voi muuttua huonoksi, mutta ei enää takaisin hyväksi (”Det sjunkna, fördärvade släktet / kan aldrig bli mänskligt igen”). Epäjohdonmukaisuus selittynee sillä, että runoilija ponnistaa kirkollisesta selitysperinteestä – harhaoppisten tulkinnoista hänellä tuskin oli tietoakaan. Gripenberg kuitenkin koki punaisen roskaväen (pöbel) niin turmeltuneena, että torjui kirkolliseen perinteeseen kuuluneen parannuksen mahdollisuuden kokonaan. Tässä hän saattoi hyvin nojata Vuorisaarnan puuvertaukseen. Vaikka muualta Raamatusta löytyykin tukea puun laadun parantumiselle (Luuk. 13:6–9), Vuorisaarnan puuvertauksessa sellaista mahdollisuutta ei näy. Huono puu *ei voi* (οὐ δύναται) tuottaa hyvää hedelmää, joten ainoa menettely on puun hakkaaminen ja polttaminen.[124] Tässä suhteessa Gripenberg seuraa uskollisesti raamatuntekstiä, mutta virittää sen poliittisiin tarkoituksiin: reformit eivät paranna mitään. Hyvän ja huonon dualismi on muuttunut ylittämättömäksi.

Vuorisaarnan puuvertauksen apokalyptinen dualismi saa seurakseen apokalyptisen tuomion. Sitä mukailee myös Gripenbergin toimenpideohjelma. Matteuksen evankeliumin kovat sanat juuresta hakkaamisesta, polttamisesta ja juurineen repimisestä hän kuitenkin selittää asteen verran lievemmiksi. Savu, rauniot ja veri olivat Gripenbergin mielestä ”vapaamielisyyden hedelmiä”. Siten puu, joka hakataan juuresta ja heitetään tuleen, tarkoittaa vapaamielisyyttä, siis aatetta eikä ihmisiä. Punaisten osalta aatteellinen puhdistus ei riitä: Gripenbergin mielestä heidät pitää kaivaa juurineen, siis karkottaa maasta. Teloituksiin hän ei viittaa. Kokonaan toinen asia on se, että raamatullisen kovat kielikuvat synnyttävät helposti mielleyhtymiä myös surmaamiseen – varsinkin kun tiedetään,

---

122 Esimerkiksi käy gnostilainen *Pietarin ilmestys* (75–76): ”Paha ei näet voi tuottaa hyvää hedelmää. Jokainen, mistä tahansa hän onkin peräisin, tuo esiin sitä, mikä muistuttaa häntä itseään. Kaikki sielut eivät ole lähtöisin totuudesta eivätkä kuolemattomuudesta. Jokainen tämän maailman sielu kuuluu kuolemalle. - - - Pietari, kuolemattomat sielut eivät ole näiden kaltaisia. Tosin niin kauan kuin hetki ei ole vielä tullut, kuolematon sielu muistuttaa kuolevaista. Se ei paljasta todellista luontoaan, vaikka se yksin on kuolematon ja pohdiskelee kuolemattomuutta. Se uskoo ja haluaa luopua aineellisista asioista. Kukaan viisas ei poimi viikunoita orjantappuroista eikä ohdakkeista, eikä hän myöskään kokoa viinirypäleitä piikkipensaasta.” (Käännös: Antti Marjanen.)

123 Tulkintatraditioista: Luz 1985, 409–410.

124 Betz 1995, 538.

miten ankarasti punaisia kohdeltiin vaikkapa Sääksmäellä, jossa Gripenberg asui.[125]

Matteuksen evankeliumin näkökulmasta Gripenberg kiirehtii asioiden edelle ja ottaa valtuuksia, jotka eivät hänelle kuulu. Matteuksen evankeliumissa maailma on pelto, jossa vilja ja rikkavilja saavat kasvaa rinnakkain elonkorjuun päivään, siis tuomiopäivään saakka.[126] Jeesus suorastaa kieltää seuraajiaan ryhtymästä mihinkään puhdistuksiin, sillä jos rikkaviljaa nyhdetään (ἐκριζόω) aiemmin, voi mukana lähteä viljaakin (Matt. 13:24–30, 36–43). Ennenaikainen erottelu voi siis vahingoittaa myös niitä, jotka ovat pelastuksen tiellä. Vahinkokasveista ei pidä tässä vaiheessa välittää: ne nyhdetään eli juuritaan maasta (ἐκριζόω) vasta tulevaisuudessa – ilmeinen viittaus Jumalan langettamaan tuomioon (Matt. 15:13).[127] Myös Vuorisaarnan puuvertauksen yhteydessä todetaan, että Jumala langettaa tuomion ”sinä päivänä”, siis tuomiopäivänä (Matt. 7:22–23).[128] Gripenberg ei ole valmis odottamaan: dualismi on syytä ratkaista heti ja luotettavin ihmiskäsin.

Gripenbergin poliittinen ohjelma tuskin nousi apokalyptisen aineiston pohtimisesta. Hän ei koskaan kokenut kristinuskoa tai uskontoa yleensäkään itselleen läheiseksi. Nuoruudessaan Gripenberg oli kuulunut *Euterpe*-lehden lähipiiriin, jonka uskontokriittisiin kantoihin hän yhtyi myöhemminkin – tosin vaieten.[129] Apokalyptiikka ei ollut hänelle mikään kokonaisvaltainen elämänkatsomus, ei edes sekulaarissa muodossa. Pikemminkin on ajateltava, että apokalyptinen dualismi ja tuomionjulistus sanoittivat sellaisenaan Gripenbergin tuntoja poliittisesta tilanteesta ja sen vaatimuksista.

Mene tekel

Yllättäen Gripenbergiltä löytyy kuitenkin myös sellainen runo, jossa hän puhuu viimeisestä tuomiosta sen perinteisessä, juutalais-kristillisessä

125 Jutikkala 1965, 87–95. Mahdollisesti Bertel Gripenbergin vaimolla oli osuus Sääksmäellä teloitettujen valikoinnissa (Hjalmarson 1920, 286; Hyvämäki 1971, 82–83).

126 Vastoin usein esitettyä tulkintaa, Matteus ei tarkoita pellolla omaa seurakuntaansa tai yleisemminkään kristittyjen yhteisöä, joka olisi *corpus permixtum*. Vertauksen selityksessä todetaan yksiselitteisesti, että pelto on maailma (Matt. 13:38). Ks. Esim. Luz 1990, 325; Allison & Davies 1991, 408–409.

127 Passiivi on tulkittava viittauksena Jumalaan (Luz 1990, 426).

128 Vrt. Luz 1985, 406, 410.

129 Hyvämäki 1971, 24, 127. *Euterpe*-lehden uskontokriittisistä näkemyksistä ja Gripenbergin osuudesta niihin: Mustelin 1963, 273–288.

merkityksessä. *Lucifer*-lehti julkaisi 1923 häneltä runon ”Mene tekel”. Otsikon sanat ovat muodostuneet sanalaskuksi, joka viittaa varoitukseen.[130] Sanat perustuvat Danielin kirjan luvussa 5 kerrottuun tarinaan Belsassarista, joka kesken pitojen näkee ihmiskäden kirjoittavan seinään: ”Mene, mene, tekel u-farsin.” Paikalle kutsuttu Daniel selittää sen tuomionjulistukseksi. Seuraavat tapahtumat kerrotaan lakonisesti: ”Samana yönä Belsassar, meedialaisten kuningas, surmattiin.” Gripenbergin runo alkaa tästä, voimakkaalla kuvalla surmatun ruumiista:

Han ligger död och slagen, av straffets åskvigg nådd,
i blod har han fått skörda sin falska gärnings sådd.
Av höga ödesmakter en hemlig gräns är satt,
där intig mänskogärning tar slut i död och natt

Runon säkeistöissä 2–4 kuvataan, kuinka loiston keskellä elellyt uhri oli itsekkään vallanhaluinen ja kaikissa toimissaan alhaisen juonikas ja häpeämätön. Kolmannessa säkeistössä on otsikon lisäksi ainoa selkeä viittaus Belsassarin tarinaan: ”ett hotfullt finger ritar en gräns där allt är slut.” (Dan. 5:5.)[131] Toisessa säkeistössä puhutaan tuomion kirjasta: ”då uppslås utan varning till bokslut domens bok.” Kirjan lopussa avattava tuomion kirja assosioituu helpoimmin Raamatun lopussa, Johanneksen ilmestyksessä mainittuun kirjaan (Ilm. 20:12; vrt. 3:5, 17:8, 20:15), jolla on esikuvansa Danielin kirjassa (Dan. 7:10, 12:1). Viidennessä säkeistössä Gripenberg keskittyy kuvaamaan juonittelijan rangaistusta, joka on samalla varoitus muille. Ensimmäisessä säkeistössä on jo esitetty rangaistuksen raamatullinen mitoitusperuste: ”mitä ihminen kylvää, sitä hän myös niittää.” (Gal. 6:7.) Yllättäen runo ei päätykään tähän vaan viimeisessä säkeistössä mennään pidemmälle, viimeiselle tuomiolle:

Den som för makt och vinning förrått en helig sak
skall sova utan ära tills dombasunens brak
ur sömnen honom väcker, när domens morgon gryr,
att få förräderiets lön som ingen dödlig flyr.

Gripenbergin uskonnolliset näkemykset tuntien runon päätös on varsin yllättävä. Ikään kuin kuolema ei olisi riittävä palkka, vaan lisäksi tarvi-

130 Ks. esim. Tallqvist 1914, 286; Collins 1993, 255.
131 Yksiköllinen ”finger” viittaa siihen, että taustalla on KR 1703 (”finger”; KR 1917: ”fingrar”).

taan viimeinen tuomio. Kuka on tämä suuri rikollinen, jolle uskonnollinen epäilijäkin alkaa maalata lopunajallista tuomiota pasuunoineen ja kuolemanunesta heräämisineen (vrt. 1. Tess. 4:13–16)? Näennäisesti voisi tietenkin ajatella Belsassaria, mutta Gripenbergin tuntien runolla on suhde päivänpolitiikkaan. Kyseessä tuskin on kukaan punainen, sillä runo kuvaa vainajan rikokseksi juonittelun, ei kapinaa.[132] Todennäköisesti kyse on sisäministeri Heikki Ritavuoresta, joka oli murhattu edellisenä vuonna, siis 1922.[133]

Gripenberg oli jo 1920 julkisesti uhkaillut, että tulevassa taistelussa kosto kohtaisi myös niitä, jotka liitossa punaisten kanssa olivat johtaneet maan kriisiin.[134] Vielä muistelmissaan Gripenberg puhuu värikkään katkerasti sisällissotaan osallistumattomista liberaali- ja pasifistipoliitikoista, jotka olojen rauhoituttua nousivat valtaan.[135] Näihin kuului myös Ritavuori, johon Gripenbergin vastustama armahdus- ja sovintopolitiikka henkilöityi. Vastenmielisyys oli molemminpuolista. Ritavuori vihjasi Gripenbergin olevan kapinallinen,[136] muttei Gripenbergilläkään ollut kovin korkeaa käsitystä ministeristä:

> Gripenbergin Ritavuori-viha – tällaisesta hänen ja monen muun aktivistin kohdalla voi täydellä syyllä puhua – tuli ilmi muun muassa pienoisnäytelmässä ”Kanonernas röst”, joka ilmestyi 1922. Punaisen terrorin vaivoja kokevan Rintalan talon kahdesta pojasta toinen on jääkäri valkoisten riveissä, kotiin jäänyt, ”varatuomari Heikki”, taas kapinallisten kanssa hyviin väleihin hankkiutuva opportunisti, joka koko ajan pitää huolta omasta turvallisuudestaan ja tulevaisuudestaan ja arvioi, kummalle puolelle vaaka laskeutuu.[137]

Ritavuoren murhasta noussutta kohua Gripenberg piti kohtuuttomana, koska samanaikaisesti armahdettiin murhia ja tihutöitä tehneitä punaisia.[138] Tätä taustaa vasten on todennäköistä, että runo ”Mene tekel” kuvaa Ritavuorta. Ritavuori-vihan syvyyttä kuvaa se, että ministerin kuolema

---

132 Schybergson (2003, 184) väittää, että runo puhuu punaisista (de röda). Tämä oletus on mahdoton jo sen takia, että runossa puhutaan yhdestä henkilöstä.

133 Ritavuoresta ja hänen murhasta: Niku 2004.

134 Hyvämäki 1971, 107.

135 Gripenberg 1943, 255.

136 Nordenstreng 1921, 264; Hyvämäki 1971, 106.

137 Hyvämäki 1971, 105.

138 Hyvämäki 1971, 105–106.

ei riitä hänen rangaistuksekseen. Uskontoon vieroksuen suhtautunut runoilija maalaa hänelle lisäksi myös iankaikkisen tuomion – ajatus, joka ei Gripenbergin vihaamien punaisten kohdalla tule esiin. Näyttää siltä, että ideologisesti Ritavuoren politiikka oli punaisiakin vakavampi vastustaja. Se järkytti ylittämättömälle dualismille perustuvan maailmankatsomuksen perusteita. Punaisia vastaan voi aina taistella, mutta miten sijoittaa mies, joka puoluekannan perusteella ei ole punainen ja silti osoittaa ymmärtämystä punaisia kohtaan? Gripenbergin mielestä hän voi olla vain itsekäs opportunisti, joka pyrkii varmistamaan omat etunsa kaikissa yhteiskunnallisissa tilanteissa. Jos jollakin on tästä epäilyksiä, asia tulee täysin selväksi viimeisellä tuomiolla, Gripenberg julistaa. Gripenbergille Ritavuoren kohtalo oli mene tekel, varoitushuuto: valitse puolesi, muuten se määritellään viimeisellä tuomiolla.[139] Jumalasta tuli poliittisen dualismin takuumies.

1920-luvulla moni ei ollut enää valmis allekirjoittamaan yhtä jyrkkää dualismia kuin Gripenberg. Toisin oli keväällä 1918. Silloin pahojen ja hyvien dualismi oli yksiselitteinen ja menettelytavat sen mukaisia. Kun pastori Aarni Voipio joutui kasteella selittämään lasten isän teloitusta, hän olisi voinut alkaa apokalyptiikalla. Sosialistinen tai Södergranin nietzscheläinen sekulaarieskatologia oli viran puolesta pois laskuista, mutta piispansa lopunajallisista kaavoista olisi voinut ponnistaa kohti menettelytapoja, jotka on varattu pahan perkaamiseen. Ja olihan Suomessa satoja vuosia opetettu, että eräs taho tässä maailmassa kantaa miekkaa pahojen rankaisemiseksi: esivalta, josta taipalsaarelaiset olivat teloitusten yhteydessä kuulleetkin.

139 Samaa asennemaailmaa Gripenberg edusti myöhemminkin. ”Jumalan ja paholaisen, punaisen ja valkoisen välillä ei ole keskitietä. Kohtalonhetki on tullut, on asetuttava puolelle tai toiselle”, julisti Lapuanliikkeen lentolehtinen, jonka laatimisessa Gripenbergillä oli keskeinen rooli (Hyvämäki 1971, 119).

JOUKKOHAUTA METSÄSSÄ
Paavalin esivaltaopetus Suomessa 1918

Taipalsaaren Pulkkaniemessä huhti–toukokuun taitteessa 1918 teloitettujen punaisten haudalle pystytettiin jo 1920-luvulla muistomerkki. Teloituspaikalla olevassa haudassa on luultavasti parikymmentä vainajaa. Kuva Itä ja länsi -muistojulkaisusta vuodelta 1928.

Raamatullinen puhe kirkkorannassa

Pian vallanottonsa jälkeen paikalliset valkoiset muodostivat Taipalsaaren kirkonkylään kenttäoikeuden. Nimismies Robert Markun johdolla se istui Röytyn majatalossa. Osa kapinallisista sai kuolemantuomion, joka päätettiin panna täytäntöön syrjäisessä Pulkkaniemessä. Tuomitut vietiin kirkkorantaan, sillä teloituspaikalle oli päätetty siirtyä laivanrakentaja Mikko Kilpiän vuokraamalla Hurma-laivalla. Koska kuolemanrangaistus oli pitäjäläisille uusi ja outo toimitus, Kilpiä katsoi rannassa aiheelliseksi selittää asiaa. Hän lausui teloitusryhmälle:

> Te kun nyt menette suorittamaan tätä tärkeää tehtävää niin muistakaa, että minkä teette, se tehkää kylmäverisesti. Nämä tuomitut ovat nousseet Jumalaa ja esivaltaa vastaan ja heidän palkkansa on kuolema.[1]

Kilpiän lyhyessä puheessa on peräti kolme kytkentää Raamattuun. Ensimmäinen on mukaelma Johanneksen evankeliumin sanoista: ”Se mitä teet, tee se pian.” (13:27.) Evankeliumissa Jeesus kehottaa Juudasta toteuttamaan kavallusaikeensa, joten Kilpiän mukaelma rinnastaa teloittajat Juudakseen – rinnastus, jota hän ei tietenkään halunnut luoda. Evankeliumin sanojen mukaelma on ilmeisen tahaton, muttei ehkä jäänyt taipalsaarelaisilta huomaamatta. Ainakin puhujaa myöhemmin pilkattiin juuri näistä sanoista. Pimeästä saattoi kaikua: ”Mikko hei, minkä teet niin tee se kylmäverisesti!”[2]

Jos Johanneksen evankeliumin sanojen mukaelma on tahaton, samaa ei voi sanoa toisesta raamattukytkennästä. Kilpiä oikeuttaa teloituksen esivaltaopetuksella, jonka lähtökohta on Paavalin Roomalaiskirjeen luvussa 13.

> (1) Olkoon jokainen niille vallassaolijoille alamainen, joiden vallan alla hän on. Sillä kaikki esivalta on Jumalalta; ne vallassaolijat, jotka ovat, ne ovat Jumalan asettamia. (2) Sentähden, joka asettuu esivaltaa vastaan, se nousee Jumalan säätämystä vastaan; mutta jotka nousevat vastaan, tuottavat itselleen tuomion. (3) Sillä hallitusmiehet eivät ole niiden pelkona, jotka tekevät hyvää, vaan niiden, jotka tekevät pahaa. Jos siis tahdot olla esivaltaa pelkäämättä, niin tee sitä, mikä on hyvää,

1 Tikka & Arponen 1999, 265; Kannela & al. 2006, 61.

2 Tikka & Arponen 1999, 265.

> ja sinä saat siltä kiitosta; (4) sillä se on Jumalan palvelija, sinulle hyväksi. Mutta jos pahaa teet, niin pelkää; sillä se ei miekkaa turhaan kanna, koska se on Jumalan palvelija, kostaja sen rankaisemiseksi, joka pahaa tekee. (5) Sentähden on oltava alamainen, ei ainoastaan rangaistuksen tähden, vaan myös omantunnon tähden. (6) Sentähdenhän te verojakin maksatte. Sillä viranomaiset ovat Jumalan palvelusmiehiä ja ovat toimessaan juuri sitä varten. (7) Antakaa kaikille, mitä olette velvolliset: vero kenelle vero on tuleva, tulli kenelle tulli on tuleva, pelko kenelle pelko on tuleva, kunnia kenelle kunnia on tuleva. (Room. 13:1–7 UTE 1913.)

Kun Kilpiä väitti tuomittujen nousseen esivaltaa ja Jumalaa vastaan, väite nojautui jakeeseen 2. Kyse ei ole vain sanamuotojen satunnaisesta mukailusta, vaan teloituksen asiallisesta perustelusta. Esivaltaopetus on se moraalinen ydin, jonka mukaan Kilpiä haluaa kenttäoikeuden tuomiot nähtävän. Esivaltaopetuksen valossa hän esittää myös puheensa kolmannen raamattukytkennän, mukaelman Paavalin toisaalla Roomalaiskirjeessä olevista sanoista ”synnin palkka on kuolema” (Room. 6:23, UTE 1913). Paavali ei synnin palkasta puhuessaan tarkoita esivallan toimeenpanemaa kuolemanrangaistusta, mutta Kilpiä antaa sanoille tällaisen merkityksen. Asiallisesti Kilpiä on täysin Paavalin linjoilla, jonka mukaan esivalta kantaa miekkaa ja on ”kostaja sen rankaisemiseksi, joka pahaa tekee” (Room. 13:4, UTE 1913). Esivaltaopetus on Kilpiän puheen ydin, ja hän esittää kuolemanrangaistuksen sen valossa.

Esivaltaopetus Suomessa 1900-luvun alussa

Historioitsija Juhani Piilonen esittää, että käsitys Jumalan asettamasta esivallasta oli 1900-luvun alussa kärsinyt melkoisia kolhuja. Niin sanottujen sortovuosien aikana suhde venäläiseen esivaltaan oli muuttunut ristiriitaiseksi. Parlamentarismi äänestyksineen oli puolestaan tehnyt esivallan alkuperän inhimillisemmäksi. Piilonen päättää lyhyen katsauksensa toteamukseen: ”Käsitystä esivallan jumalallisesta alkuperästä oli tätä taustaa vasten vaikea puolustaa, saati käyttää mielipiteenmuokkauksessa.”[3] Piilosen näkemyksen valossa Taipalsaaren tapaus ei edustanut lainkaan tyypillistä ajattelua.

Toinen historioitsija, Jussi T. Lappalainen puolustaa vastakkaista kantaa. Lappalaisen mukaan esivaltaopetukseen pohjautunut ajattelutapa eli vakaasti, erityisesti maaseudulla. Johtopäätös on seuraava:

> Osittain tästä ajattelutavasta, osittain aktiivisesta laillisuuskannasta selittyvät kansan keskuuteen vuoden 1918 tapahtumista juurtuneet nimitykset ”kapina”, ”kapinatalvi”, ”kapinakevät”, jotka riippumatta punaisen ja valkoisen Suomen rajoista kauan jälkeenpäin leimasivat laajojen väestöryhmien näkemystä selkkauksesta.[4]

Piilosen ja Lappalaisen lyhyet kannanotot ovat tyystin vastakkaisia. Piilonen on oikeassa sikäli, että viimeisten vuosikymmenien tapahtumat olivat todellakin vaikuttaneet esivaltaopetukseen, mutta ne eivät suinkaan hävittäneet sitä. Sortovuosien laillisuustaistelu oli johtanut uuden tulkinnan muodostumiseen. Lappalainen huomaa aivan oikein, että laillisuusideologia ja esivaltaopetus kietoutuivat yhteen.

Autonomian ajan perintö

Vuoteen 1918 tultaessa esivaltaopetusta oli taottu kansan päähän jo vuosisatoja katekismusten avulla. Se mitä jokamies ja -nainen yhteiskunnan rakenteesta ja valtasuhteista oppi, oli kirjattu katekismukseen. Koulupakkoa ei ollut eivätkä kaikki Suomen suuriruhtinaan alamaiset koskaan saaneet tätä kummempaa yhteiskuntaopin opetusta. Lutherin Vähän Katekismuksen huoneentauluihin oli kirjattu koko Paavalin esivaltaopetus Roomalaiskirjeen luvusta 13.[5] Voimassa ollut, 1893 hyväksytty Katekismus korosti 4. käskyn selityksessä, että vanhempien kunnioitus tarkoittaa myös esivallan kunnioitusta – Lutherin tulkinta tämäkin.[6] Jälleen lainataan tekstiä Roomalaiskirjeen luvusta 13. Esivallan tottelemiselle ei asetettu mitään varauksia, vaikka tarjolla olisi ollut kristillisessä traditiossa perinteisesti käytetty *clausula Petri*: ”Jumalaa tulee totella enemmän kuin

---

3 Piilonen 1993, 594.

4 Lappalainen 1985, 132–133. Saman suuntaisesti: Kekkonen 1991, 84; Ylikangas 2003, 525.

5 Lisäksi on lainauksia muusta uusitestamentillisesta esivaltaopetuksesta (1. Tim. 2:1–2; Tit. 3:1 ja 1. Piet. 2:13–14), joka historiallisesti tarkastellen juontaa juurensa Paavalin opetukseen. Deuteropaavalilaisten pastoraalikirjeiden kohdalla riippuvuus on ilmeistä. Myös 1. Pietarin kirje näyttää syntyneen Paavalin, erityisesti Roomalaiskirjeen vaikutuspiirissä, vaikka 1. Pietarin kirjeen kirjoittaja ei olekaan mekaanisesti kopioinut Paavalin ajatuksia (Elliot 2000, 38). Täysin selvää on, että 1. Pietarin kirje ja Paavalin esivaltaopetus edustavat samaa traditiota (Thurén 2002, 219). Näin ollen katekismuksen esivaltaopetuksen raamatulliset perusteet lepäävät melkein kokonaan Paavalin traditiopiirissä. Vain alamaisille osoitettu Jeesuksen sana ”Antakaa keisarille, mikä keisarin on, ja Jumalalle, mikä Jumalan on” (Matt. 22:21) on selvästi Paavalista riippumaton.

6 Veijola 1988, 163–165. Vrt. Hyvärinen 1926, 339.

ihmisiä" (Ap. t. 5:29). Se liitettiin vasta seuraavaan, vuoden 1923 katekismukseen.[7] 1930-luvulle asti käytetyn virsikirjan esivaltaa koskevat virret toistivat nekin enimmäkseen Paavalin esivaltaopetusta.[8]

1800- ja 1900-luvun taitteessa esivaltaa ei enää yksiselitteisesti samaistettu monarkistiseen hallitusmuotoon. Kirkkoraamatussa (1776) esivaltaan viitattiin persoonapronominilla "hän", samoin vuoden 1859 käännösehdotuksessa. Vuoden 1703 ruotsinkielinen raamatunkäännös puolestaan käytti maskuliinimuotoa "han", mikä pistää silmään. Maskuliinimuoto ei saa tukea Paavalilta, joka käyttää esivalta-sanan (ἐξουσία) vaatimaa feminiinimuotoista pronominia (αὐτῆς).[9] Vuoden 1884 ruotsinkielinen (ja Ruotsissa laadittu) Uuden testamentin käännösehdotus vaihtoikin persoonapronominin feminiiniseksi, kunnes vuoden 1917 käännös tyytyy filologisesti perustelluimpaan sanaan "den". Muutos on rinnasteinen sille, että vuoden 1913 Uuden testamentin suomennosehdotuksessa, esivaltaan viitataan pronominilla "se".

Kreikan kielen pohjalta on oikeastaan varsin yllättävää, että vanhemmissa suomen- ja ruotsinkielisissä käännöksissä käytettiin persoonapronominia. Kysymys oli suomalaisesta ja ruotsalaisesta perinteestä, joka sai alkunsa jo Agricolan Uudesta testamentista ja ruotsinkielisestä Kustaa Vaasan Raamatusta. Raamatunkäännösten esikuva, Lutherin saksannos, ei käyttänyt persoonapronominia. Nähtävästi persoonapronominilla haluttiin selventää sitä, mitä esivallan ajateltiin tarkoittavan. Kysymyksessä oli siis eräänlainen dynaaminen käännös. Koska esivalta ymmärrettiin ilman muuta hallitsijaksi, persoonapronominia pidettiin asiallisesti oikeana. Persoonapronominin häviäminen kuvastaa tilannetta, jossa yksinvaltainen monarkia ei enää tuntunut itsestään selvältä vaihtoehdolta.

Se, miten pitkään vanhan käännöksen mukainen monarkistinen esivaltatulkinta saattoi vaikuttaa, näkyy piispa Collianderin apokalyptisesti värittyneessä synodaalikirjassa vuodelta 1922. Colliander hyökkää siinä demokratiaa vastaan ja valittaa, että "entinen isiltä peritty valtiomuotomme" kumottiin. Hän jatkaa: "Entinen hallitus ja hallitsija, joka Jumalan tahdon mukaan oli oleva ennen kaikkea Jumalan palvelija, jonka tehtävänä juuri kristillisessä valtiossa oli jumalallisen oikeuden valvomi-

7 Wilckens (1982, 43–66) on tehnyt selkoa jakeen Ap. t. 5:29 roolista esivaltaopetuksen tulkintahistoriassa.

8 Lempiäinen 1978, 307–308.

9 Tätä lukutapaa edustaa jo *textus receptus*, vanhempien käännösten pohjana oleva Uuden testamentin kreikankielinen tekstilaitos.

nen ja suojeleminen, tehtiin tämän muutoksen kautta, ei koko kansan, vaan kansan eduskunnan ja siellä keskenään taistelevien puolueitten palvelijaksi ja sen tekemien päätösten toimeenpanevaksi elimeksi."[10] Ilmaus "Jumalan palvelija" tulee suoraan Paavalilta jakeesta, jossa esivaltaan viitattiin vanhemmissa käännöksissä persoonapronominilla (Room 13:4). 1920-luvun tasavaltaisessa Suomessa Collianderin näkemykset olivat kuitenkin kokonaan yleisestä mielipiteestä jäljessä. Kuten edellisessä pääluvussa todettiin, piispan apokalyptis-konservatiiviset kannanotot saivat synodaalikokoukseen saapuneelta papistolta nihkeän vastaanoton. Vuonna 1938 julkaisemassaan teoksessa Aarni Voipio saattoi jo ohimennen – ja siten itsestäänselvyytenä – samaistaa esivallan valtioon.[11]

Persoonapronominin poistuminen vuoden 1913 Uuden testamentin suomennosehdotuksesta ei selity sortovuosien poliittisella tilanteella. Pikemminkin kyse oli laajemmasta kehityskulusta, mikä näkyy myös Ruotsissa laadituissa käännöksissä. Uusikaan käännös ei varsinaisesti sulkenut monarkiaa pois; se vain jätti avoimeksi, mitä esivalta tarkoitti. Sortokaudesta huolimatta Suomessakaan ei ennen Venäjän vallankumousta yleensä osattu ajatella muuta kuin monarkistista hallitusmuotoa.[12] Väljenevä ja epämääräisemmäksi muuttunut esivaltakäsitys teki kuitenkin tilaa sille, että monarkin persoonan lisäksi esivaltaa saattoi määritellä myös jokin muu – ja sortokauden Suomessa se muu oli laki. Tämä näkyy kirkkokäsikirjassakin, joka hyväksyttiin 1913, toisin sanoen samana vuonna kuin Uuden testamentin käännösehdotus. Kirkkokäsikirjassa vanha ja uusi esivaltakäsitys elivät rinnakkain. Yksityiseksi hartaudeksi tarkoitetussa alamaisen rukouksessa esivalta tarkoittaa monarkkia: "Varjele kaikkivaltiaalla kädelläsi esivaltaamme, hallitsijaamme ja ruhtinastamme. Auta häntä hallitsemaan jumalisesti - - -" Alamaisen rukouksen edellä oleva esivallan rukous lienee tarkoitettu hallitsijan luettavaksi – niin hypoteettista kuin onkin, että venäläinen keisari lukisi suomen- tai ruotsinkielistä rukousta. Jumalanpalveluksessa julkisesti luettavassa ns. yleisessä kirkkorukouksessa esivalta kuitenkin samaistuu lailliseen yhteiskuntajärjestykseen, josta keisari on vain osa.

> - - - Varjele ja siunaa laillista esivaltaa, varsinkin keisaria, Suuriruhtinastamme, Keisarinnaa, (Leskikeisarinnaa) ja Perintöruhtinasta sekä

10 Colliander 1923, 85.

11 Voipio 1938, 92–93.

12 Vares 1998, 38–55.

> muita keisarillisen perheen jäseniä. Auta armollisesti esivaltaamme lailla turvaamaan kansaa, estämään pahennusta ja edistämään vanhurskasta ja rauhallista elämää maassamme. Varjele laillista hallitusmuotoamme. Johda alamaiset kuuliaisuuteen lakia ja esivaltaa kohtaan - - - [13]

Vaikka ajatus laillisesta esivallasta on vanha,[14] sortovuosien tilanteessa sen merkitys oli poliittisesti latautunut. Keisarin aloittamien venäläistämistoimien katsottiin rikkoneen Suomen perustuslaillisia oikeuksia ja niitä pidettiin laittomina.[15] Poliittisen tilanteen vaikutusta voi uumoilla niissä pienissä muutoksissa, joita aiempaan sanamuotoon oli tullut: keisari ei enää saanut eteensä määrettä ”rakas” ja rukous kuuliaisuudesta esivaltaa kohtaan sai rinnalleen rukouksen kuuliaisuudesta lakia kohtaan.[16] Kaikki tämä heijasteli kehitystä, jossa esivalta ymmärrettiin yhä enemmän laein ylläpidetyksi yhteiskuntajärjestykseksi ja yhä vähemmän hallitsijan persoonaksi. Lain ja yksinvaltaisen monarkin välinen suhde jäi kuitenkin epäselväksi. Tämä näkyi sortokauden poliittisen tilanteen arvioinnissa. Piispat ja hyvin yleisesti myös papisto katsoivat keisarin loukanneen Suomen lakia, mutta Lutherin tapaan kristityn velvollisuutena pidettiin kuuliaisuutta väärämielistäkin esivaltaa kohtaan.[17] Tämän kannan mukaan esivallan valtaoikeudet eivät seisoneet tai kaatuneet niiden laillisuuden varassa. Esivalta oli Jumalan säätämys jollakin muulla tavalla kuin lakien välityksellä. Poliittisesti tällainen teologinen kanta tarkoitti niin sanottua myöntyväisyyslinjaa.[18] Tämä ei suinkaan miellyttänyt kaikkia. Valtio-oikeuden ja kansainvälisen oikeuden professori – myöhempi ministeri – Rafael Erich ei esivaltaa käsittelevässä tietosanakirja-artikkelissaan salaa, mitä hän ajattelee myöntyväisyyslinjan mukaisesta esivaltaopetuksesta.

---

13 Kirkkokäsikirja (*Evankeliumi- ja rukouskirja*) tarjoaa yllä olevan rukouksen ensisijaisena vaihtoehtona. Jos esivallan ja keisarin suhde käy muissa vaihtoehdoissa ilmi, keisaria ei samaisteta yksinään esivaltaan. Tosin vaihtoehto viisi menee hyvin monarkkiseen suuntaan. Siinä puhutaan ainoastaan keisarista ja hänen perheestään sekä neuvonantajista. Tässä kohtaa on marginaalimerkintä ”esivallan puolesta”.

14 Pitkänen 1980, 79.

15 Suomen autonomiasta oikeustieteellisenä kysymyksenä: Klami 1977, 106–166; Jyränki 1989, 403–418; Rasilainen 2004, 19–38.

16 Pitkänen 1980, 52–53.

17 Kehotus rauhaan talonpojille (Luther 1959, 147–160).

18 Kirkon poliittisten kannanottojen muodostumisesta: Murtorinne 1964. Tosin toisen sortokauden aikana kirkon johto lähentyi perustuslaillisia (Mustakallio 1990).

> ... sen mukaisesti on kaikkina aikoina useasti vääristellen esitetty uskonnon, siveysopin ja julkisen oikeuden ohjeita siinä muodossa, että yksilö muka olisi velvollinen ehdottomasti noudattamaan täten käsitellyn ”esivallan” käskyjä ja niihin alistumaan, huolimatta siitä, että ne saattavat olla valtion voimassaolevan oikeusjärjestyksen kanssa selvässä ristiriidassa.[19]

Erichin esivaltakäsitys pohjasi niin sanottuun perustuslailliseen kantaan: alamaiset ovat velvollisia noudattamaan vain laillisia käskyjä. Tämän kannan mukaisesti kirkossa toimivat vain harvat. Dogmatiikan ja siveysopin professori G. G. Rosenqvist laati perustuslaillisen esivaltatulkinnan linjat jo sortovuosien alussa 1899. Vastoin kirkon myöntyväisyyslinjaa Rosenqvist katsoi, että pelkkiin pakkokeinoihin nojaava esivalta ei ole lainkaan esivalta. Lait ilmentävät kansan omassatunnossa vaikuttavaa Jumalan lakia, jonka vuoksi kansalaiset ovat velvollisia noudattamaan vain esivallan laillisia käskyjä.[20] Rosenqvistin tulkinnassa hallitsijalla ja hallintokoneistolla oli esivallan asema vain silloin, kun se pystyi perustelemaan toimintaansa lailla. Näin esivalta itse asiassa perustui Suomen lakiin, joka omantunnon kautta samaistui Jumalan tahtoon. Esivalta oli siis Jumalan säätämys valtiollisen lain välityksellä.

Kuvallisen ilmauksen perustuslaillisuuteen kytkeytyvä laillisen esivallan ajatus sai Albert Edelfeltin taulussa Maaherra. Sortokauden alussa maalattu taulu on kuvitusta Johan Ludvig Runebergin samannimiseen runoon Vänrikki Stoolin tarinoissa. Runossa ”Venäjän armeijan pääkenraali” kehottaa maaherraa julkaisemaan laittoman käskyn. Maaherra laskee kätensä lakikirjan kannelle ja toteaa: ”sen valtiaanne vahvistanut on”, ja jatkaa myöhemmin: ”Laki, ennen mua syntynyt, myös jälkeheni jää.” Runon loppu viittaa omantunnon kautta korkeampiin eettisiin periaatteisiin. Niinpä lakiuskollisuus on uskollisuutta elämän korkeimmalle järjestykselle,[21] mihin Edelfeltin taulussa viittaa muun muassa pöydällä näkyvä Raamattu.[22] Tällaista teologis-poliittista taustaa vasten ei yllätä, että Zacharias Topeliuksen *Maamme*-kirjan mukaan koko yhteiskunta-

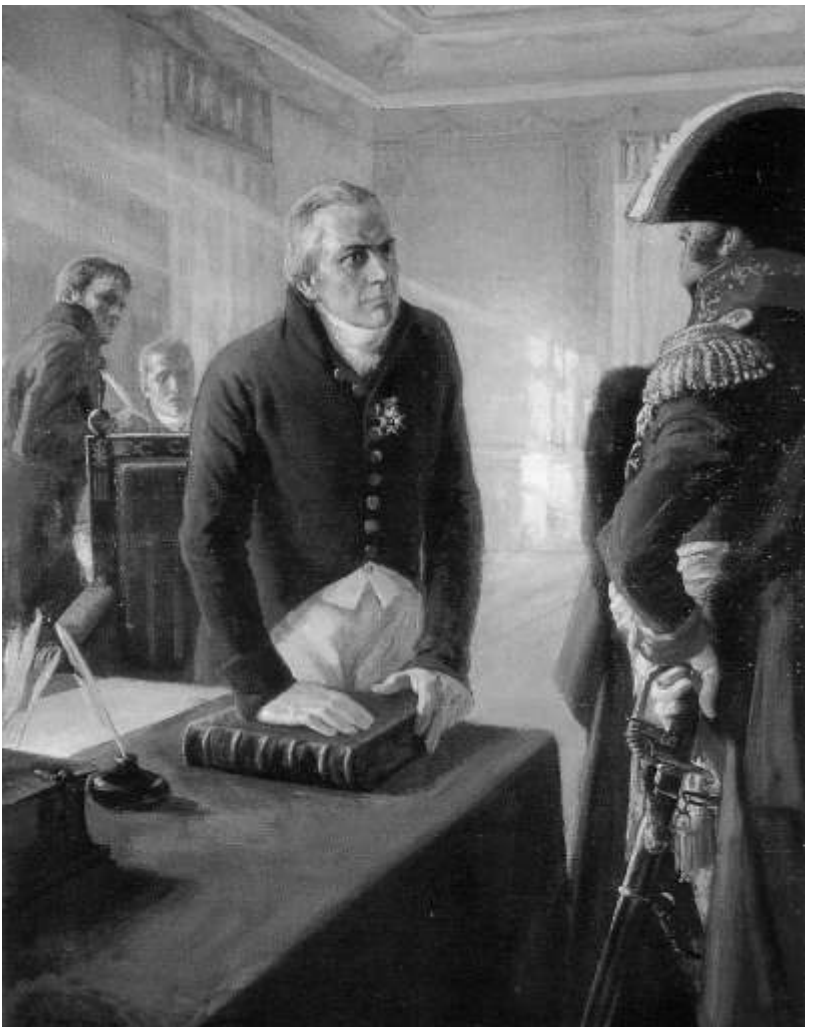
---

19 Erich 1910, 828.

20 Rosenqvist 1899; Murtorinne 1964, 71–73,169–173. Rosenqvistin poliittis-teologista näkemyksistä sortovuosina laajemmin: Vikström 1966, 289–304.

21 Runon tulkinnasta: Wrede & Solstrand & Terling Hasán 1984, 486–492. Gyllenberg (1942, 13) kiinnittää huomiota siihen, että Runebergin runossa on kaikuja Lutherin virrestä Jumala ompi linnamme. Laki saa saman aseman kuin virressä Jumalan sana eli Raamattu.

22 Taulun tulkinnasta: Lukkarinen 2000.



Albert Edelfeltin taulu Maaherra. Alavasemmalla osittain erottuva kirja on koosta ja heloituksesta päätellen Raamattu. Taulun omistaa Tampereen kaupunki. Kuva on kirjasta Oikeuden kuva (2000).

järjestelmän yläpuolella, ”lähinnä taivaan Jumalaa”, hallitsee – Suomen laki.[23] Venäjällä ihmeteltiin, miten Suomen valtiosääntö oli voinut nousta

23 Topelius 1985, 539. Teoksen teksti pohjautuu vuoden 1899 versioon, jossa yhteiskuntajärjestyksestä käytetään nimitystä ”hallitus”. Kun itsenäistymisen jälkeen hallitukseksi ryhdyttiin nimittämään entistä senaatin talousosastoa, vuonna 1944 uudistetussa versiossa (Topelius 1954, 391) käytetään sanaa ”esivalta”.

Kristuksen evankeliumin rinnalle.[24] Myös kirkon myöntyväisyysmieliset pitivät ongelmallisena, että maallinen laki sai näin teologisia piirteitä.[25]

Lain kohoaminen korkeimpien eettisten periaatteiden symboliksi johti luonnollisesti siihen, että laki tarkoitti yhä vähemmän lain kirjainta ja yhä enemmän sen henkeä – tämäkin jaottelu oli peräisin Paavalilta (2. Kor. 3:6). Poliittisesti lain henkeen suuntautumisella oli pohjansa paljon kauempana kuin sortokausissa. Suomen autonominen erityisasema konkretisoitui Ruotsin vallan ajalta peräisin olevissa perustuslaeissa, joiden soveltaminen vaati ajan mittaan yhä pitemmälle menevää tulkintaa. Olosuhteiden muuttuessa valtiosääntönormeja jouduttiin etsimään myös muualta kuin perustuslakien kirjaimesta, esimerkiksi yleisistä, sitoviksi katsottavista periaatteista.[26] Tällainen teki laillisuusargumentoinnin alttiiksi poliittisille vaikutteille. Sortokausien tilanteessa tämä kehitys kiihtyi ja kuvaan astui myös poliittinen väkivalta. Tunnetuin esimerkki oli kenraalikuvernööri Bobrikovin murhannut Eugen Schauman, joka oikeutti tekonsa hätävarjelutoimena ja teki sen tiettäväksi avoimessa kirjeessään keisarille.[27] Toinen poliittinen murha kohdistui prokuraattori Eliel Soisalon-Soiniseen, jonka tekijä Lennart Hohenthal sai asianajajakseen laillisuusmiehenä tunnetun P. E. Svinhufvudin. Svinhufvud vertasi Schaumania ja Hohenthalia toisiinsa ja selitti murhat kansakunnan lailliseksi itsepuolustukseksi. Kantansa tueksi hän vetosi perustuslakiin ja muuhunkin lainsäädäntöön, vieläpä kansainväliseen oikeuteenkin.[28] Suomen ensimmäinen naishistorioitsija Alma Söderhjelm katsoi 1919, että Svinhufvud puolusti Hohenthalia ”korkeamman moraalin nimissä”.[29] Svinhufvudia selvemmin moraalisiin perusteisiin vetosi Hohenthal itse. Oikeudenistunnossa hän piti lain kirjainta epäolennaisena omassatunnossa vaikuttavan hengen hyväksi. Tämä näkyy havainnollisesti Hohentalin puheen päätössanoissa:

> Tiesin kyllä, että jos tekoa suorittaessani välttäisinkin kuoleman, joutuisin niiden seurausten alaiseksi, jotka lain kirjain määrää. Se ei kuitenkaan voinut eikä saanut estää minua, sillä omatuntoni veti minua

24 Mustakallio 1990, 403.

25 Murtorinne 1964, 173–174.

26 Jyränki 1989, 408–409.

27 Esim. Zetterberg (1988, 252–253) on julkaissut kirjeen. Autonomian ajan poliittisesta terrorista lyhyesti: Tikka 2004, 52–55.

28 Puheen on julkaissut m.m. Hohenthal (1909, 127–140).

29 Söderhjelm 1919, 56.

> vastustamattomasti toimintaan, maani ja kansani puolustukseen. Siten olen täyttänyt velvollisuuteni omaa maatani kohtaan sellaisena, kuin olen sen ymmärtänyt pitkän harkinnan ja pitkien sieluntaisteluiden jälkeen.
>
> Tämän vuoksi katson toimineeni oikein, ja minulla on sisimmässäni rauha sen jälkeen, kun olen seurannut omatuntoni käskyä, oikeudentuntoani. Siksi otan täydellisellä tyyneydellä vastaan ne seuraukset, joita ahdasmielisen juridiikan mielestä minun pitää kohdata, mutta protestoin sellaisen tuomion oikeudenmukaisuutta vastaan.[30]

Hohenthalin puheessa pistää silmään, miten hän korostaa omantunnon velvoittavuutta. Tämän rinnalla ”lain kirjaimen” ja ”ahdasmielisen juridiikan” säätelemät tuomiot eivät ole oikeudenmukaisia. Hänen mielestään korkeampaa laillisuutta voidaan puolustaa lain kirjainta rikkomalla. Tälle argumentoinnille riitti ymmärtäjiä Svinhufvudista ja Alma Söderhjelmistä alkaen. Laillisuusargumentoinnin politisoituminen saavutti huippunsa Venäjän vallankumouksen myötä, jolloin argumenttien esittäjät eivät enää itsekään aina uskoneet esittämiään juridisia perusteluita.[31] Muuttui yhä epäselvemmäksi, mitä laki tarkoitti. ”Niin, mikä on laki, ja mikä ei ole laki,” Edvard Gylling tuumiskeli K. J. Ståhlbergille, joka väitti, että kapinaan nousseiden punaisten murtautuminen Suomen pankin holviin oli laitonta.[32] Gylligiä suorasanaisempi oli kansanvaltuuskunnan oikeusasiain osaston johtaja Lauri Letonmäki:

> Saa hautahan jo luut lahot siirtää
> tuon rikkaitten oikeuden.
> Punakaartien pistimet piirtää
> lain uuden nyt Suomellen.[33]

Kapinaan noustuaan punaiset eivät enää edes väittäneet nojaavansa vanhoihin lakeihin, vaikka ennen kapinaa olikin punnittu laillisuusargumenttien käyttöä vallankumouksen oikeutuksena.[34] Letonmäen runo kuvaa hyvin sitä sosialistista kantaa, jonka mukaan porvarillinen lainsää-

---

30 Hohenthal 1908, 122. Käännös on omani ja poikkeaa jossain määrin Hohenthalin teoksen suomennoksesta (1909, 141).

31 Rasilainen 2004, 189–298.

32 Blomstedt 1969, 349–350; Rasilainen 2004, 293.

33 ”Kansan oikeus” *Kansanvaltuuskunnan tiedonantoja* 15.2.1918.

34 Rinta-Tassi 1986, 107; Rasilainen 2004, 292.

däntö varjelee vain omistavien luokkien etua. Kansan oikeustajuntaa ne eivät vastaa.[35] Käytännössä kansanvaltuuskunnan kanta oli maltillisempi: osin tukeuduttiin vanhaan lainsäädäntöön, osin rakennettiin uutta lainsäädäntöä vanhan laillisuusihanteen mukaisesti. Suoremmin kuitenkin myönnettiin, että ”tuomio langetettakoon omantunnon ja terveen järjen, ei kaavojen mukaan”.[36] Herättää huomiota, että myös punaiset vetosivat raamatulliseen omatunto-käsitteeseen. Siihen, terveeseen järkeen ja kansan oikeustajuntaan tukeutuessaan punaiset tulivat yllättävän lähelle sitä, mitä sortokauden porvarilliset laillisuustaistelijat olivat esittäneet.[37] Erityisen lähelle he tulivat Rosenqvistin ajatuksia siitä, että laki ilmentää omaatuntoa ja kansan oikeustajuntaa. Ero sortokauden laillisuustaistelijoiden ja punaisten vallankumouksellisten välillä tulikin oikeastaan vasta käytännön johtopäätöksissä.

Punaisista poiketen valkoiset korostivat puolustavansa laillista yhteiskuntajärjestystä ja perustuslaillista jatkuvuutta.[38] Edeltävien vuosikymmenien kehitys – erityisesti aktivistien kohdalla – kuitenkin osoitti, että valkoistenkin laillisuus saattoi olla varsin väljässä suhteessa lain kirjaimeen. Tämä näkyi sittemmin valkoisten kenttäoikeuksien toiminnassa vuonna 1918. Laillisia nämä kenttäoikeudet eivät sanan kirjaimellisessa merkityksessä olleet. Juridisesti kenttäoikeuksia ja valkoisen armeijan toimia voisi ehkä ymmärtää hätäoikeutena, joka perustui senaatin yleisluonteisiin julistuksiin. ”Talven 1918 toimintojen perusteita ja justifikaatiota on kuitenkin helpompi etsiä aseista kuin säädöksistä”.[39] Historioitsija Marko Tikka toteaakin, että juridiikan sijasta toimintaa ohjasivat järjestyksen palauttaminen ja moraaliset motiivit.[40]

Laillisen esivallan käsite on ymmärrettävä tätä historiallista taustaa vasten. Laillisuus on esivallan määreenä ensisijaisesti ideologinen ja viittaa yleisesti siihen hyvään ja oikeaan, mitä määreen käyttäjän mielestä esivallan piti edustaa. Esivaltaa sanottiin lailliseksi riippumatta siitä löy-

---

35 Siro 2009, 1–2, 29–30.

36 *Työmies* 1.2.1918 (“Vallankumoustuomioistuimet tarpeen”); Siro 2009, 177–179, 344–345.

37 Samaan suuntaan viittaa myös se, mitä Siro (2009, 345–350) toteaa vallankumousoikeuksia koskevan tutkimuksensa johtopäätöksissä: punaisten oikeusajattelu seurasi huomattavan pitkälle aiempia linjoja.

38 Klami 1977, 155–159.

39 Tiihonen 1988, 77–78. Vrt. Tuori 1988, 49. Kansainvälisen oikeuden kannalta valkoisten menettely oli ongelmallista, vaikka kansainväliset sopimukset tuolloin koskivatkin vain valtioiden välisiä sotia (Hannikainen & Hanski & Rosas 1992, 27–31).

40 Tikka 2004, 322–326, 401–405. Seikkaperäisesti valkoisten menettelyn suhteesta silloiseen lakiin: Kekkonen 1991.

tyikö laillisuus Suomen lain kirjaimesta, hengestä, ”korkeammasta maailmanjärjestyksestä” tai jostain muualta.

Laillinen esivalta ja kapina

Ajatus laillisesta esivallasta heijastui kapinasta esitettyihin näkemyksiin jo sodan aikana ja seuraavilla vuosikymmenillä. Laillisuusajattelusta juontui se näkemys, että valkoisten suojeluskunnat olivat esivallan joukkoja, koska hallitus oli julistanut ne omikseen.[41] Tätä ennen jopa suojeluskuntalaiselle saattoi olla epäselvää, toimivatko he esivallan asialla vai sitä vastaan. Nimimerkki Antti Eräs kirjoittaa, että suojeluskuntien tarve järjestysvallan ylläpidossa oli jo pitkään selvä, mutta

> se seikka, että alussa ei oikein tiedetty, oliko esivalta suojeluskuntien takana vai olivatko ne jonkin ryhmäkunnan hommaa, vaikutti vierottavasti... ...Tieto, että oltiin itsensä Esivallan asemiehiä, lievensi suuresti kansalaissodan lamauttavaa luonnetta.[42]

Laillisuusajattelun mukaisesti muistelija näki, että suojeluskuntatoiminta oli esivallan toimintaa vasta, kun asia on päätetty laillisessa järjestyksessä. Aseellista voimaa hän ei siis itsessään nähnyt esivaltana. Esivalta on laillinen yhteiskuntajärjestys, jota aseellinen voima vain tukee. Tämä tulee monessa lähteessä ilmi. Esimerkiksi valkoisten lentolehtinen vakuutti punaisten tappiota, sillä ”esivallalle uskollisten joukkojen voima on pian vyöryvä heidän ylitseen”.[43] Santeri Alkio pahoitteli kohta sodan jälkeen sitä, ettei esivallalle ajoissa annettu miekkaa. Alkion kielikuva esivallan miekasta on suora lainaus Paavalilta,[44] joskaan se ei Paavalilla – kuten jäljempänä havaitaan – viittaa sellaiseen voiman ja vallan erotteluun kuin Alkio ajattelee. Kaarlo Castrén kertoi, että Lopella pohdittiin ”voisiko paikkakunnalle saada aikaan mitään aseellista toimintaa laillisen esivallan puolesta”.[45] On ilmeistä, että nämä ja muut vastaavat kannanotot[46]

---

41 Suojeluskuntien asemasta, esim. Ahti 1987, 276.

42 Eräs 1933, 26–27. Nimimerkin takana on varatuomari Leo Pesonen (Komonen 1934, 316,377). Asiallisesti samaa näkemystä edusti myös piispa Colliander (Toiviainen 2005, 218).

43 Lentolehtisen koko teksti: *Suomen vapaussota kuvissa I*, 246.

44 *Toiset valtiopäivät 1917, pöytäkirjat*, 1145 (24.5.1918).

45 Castrén 1926, 37.

46 Partio 1918, 44; Kaukamaa 1933, 71,91, 322; Karimo 1937, 13; Aho 1961, 60–61; vrt. myös Sihvo 1954, 190,194.

edellyttivät esivallan perustuvan lakiin. Se ei perustunut voimankäyttöön kuten Rosenqvist oli jo perustuslaillista esivaltakäsitystä muotoillessaan linjannut. Voimankäytön tehtävänä oli vain turvata laillista esivaltaa. Vanhakantainen, persoonallinen esivaltakäsitys saattaa myös vilahtaa, mutta keisariajan jälkeiseen tilanteeseen sovellettuna. Kirjoituksessa, jossa käsiteltiin punaisten takaa-ajamia helsinkiläisiä, lausuttiin: ”alotamme korkeasta esivallasta – hallituksen jäsenistä, jotka eräänä päivänä julistettiin erotetuiksi ja lainsuojattomiksi.”[47] Esivaltaa ei nyt muodosta hallitsija vaan hallituksen jäsenet.

Äkkiseltään voi tuntua oudolta, että valkoiset kirjoittajat saattoivat silloin tällöin puhua myös punaisista esivaltana. Tarkemmin katsottaessa huomataan kuitenkin, että punainen esivalta määritellään joko suoraan laittomaksi,[48] ”vallananastajien esivallaksi”[49] tai siitä puhutaan pilkallisesti: ”uusi esivalta” riehui kirkoissa,[50] se tärkeili niin, ”ettemme valkoisista koskaan niin ylhäistä esivaltaa saa kuin mitä meillä nyt punaisissa herroissa on”,[51] järjestyksenpidossa se ei kyennyt turvautumaan ”esivallan voimaan”[52] eikä punaisten asejoukot totelleet edes ”omaa esivaltaansa”.[53] Pastori Frans Kärki katsoi, että kapinallinen esivalta ”on ollut hyväntekijöille pelvoksi ja kaikille roistomaisille pahantekijöille kiitokseksi. Mutta sellainen ’esivalta’ ei ole Jumalasta vaan perkeleestä!”[54] Tarkoitus oli tietysti sanoa, että punainen hallinto oli esivallan irvikuva (vrt. Room. 13:3). Punaista hallintoa valkoiset siis nimittivät esivallaksi sillä tavoin, ettei siitä voi lukea mitään punaisen vallan tunnustamiseen viittaavaa. Koko ajan on selvää, että kapinassa on kyse rikoksesta – tulkinta, joka laillisen esivallan ideologiasta käsin oli varsin selvä. Oikeushistorioitsija Jukka Kekkosen mukaan valkoisten keskuudessa vakiintui ”tulkinta kansalaissodasta laillista hallitusta ja esivaltaa vastaan puhjenneena kapinana (valtiopetoksena)”.[55] Nimimerkki Antti Eräs toteaakin, että suojeluskuntien julistaminen hallituksen joukoiksi toi tunteen, että nyt tappelevat

47 *Valkoisten salainen toiminta Helsingissä* 166.
48 Partio 1918, 115.
49 *Uusi Suometar* 8.5.1918 (“Vallananastajien esivalta”).
50 Kaukamaa 1933, 464.
51 Rantakari 1918, 246.
52 *Totuuden sanoja* 72.
53 Söderhjelm 1918, 154.
54 *Aamulehti* 9.4.1918 (”Oikeuden ja vanhurskauden puolesta!”)
55 Kekkonen 1991, 84. Vrt. Manninen 1982, 164–166.

”Esivalta ja epäjärjestys”.[56] Rikos vaati tietenkin rangaistusta ja siihen Paavalin esivaltaopetus tarjosi tukea. Esivallan rankaisuoikeuteen liittyi pastori-kansanedustaja Antti Rentolan kirjoitus *Ilkka*-lehden pääkirjoituspalstalla 27. helmikuuta 1918:[57]

> Pyhä sota. Sellainen meillä nyt on – Jumalan kiitos! Kun meillä nyt kerran on sodan välttämättömyys, josta ei filosofoimalla pääse, niin olkoon Jumala kiitetty, että sotamme ei ole mikään militaristinen ryöstösota – vaan että se on jumalalliseen järjestykseen kuuluva Esivallan miekan käyttö pahojen rankaisemiseksi.

Rentola jatkaa kuvaamalla punaisten uskontovihamielisyyttä ja julistaa apokalyptisin sävyin:

> Tämä on Jumalan sota perkelettä vastaan. Tämä on Davidin sota kapinoivaa Absalomia vastaan. Tämä on Josuan sota filistealaisia vastaan. Tämän sodan on Jumala siunannut ja siunaa sen edelleen, sillä hän on säätänyt Esivallalle miekan, että se olisi ”rangaistukseksi pahoille ja kiitokseksi hurskaille.”

Esivalta on apokalyptisessa taistelussa hyvän puolella, mikä ei kaikille ollut vain värikästä retoriikkaa. Kuten edellisessä pääluvussa nähtiin, lopunajalliset visiot pahan ja hyvän taistelusta saivat kannatusta piispakunnassakin. Jo 1917 piispa Colliander oli viitannut 2. Tessalonikalaiskirjeessä mainittuun apokalyptiseen laittomuuteen (2. Tess. 2:3–12), jonka hän näki vallankumouskuohunnan myötä astuvan esiin. Kirjeen mukaan ”se, mikä pidättää” (τὸ κατέχον tai ὁ κατέχων) estää vielä laittomuutta. Kirkkoisiltä periytyvän tulkinnan mukaisesti Colliander oletti, että ”se, mikä pidättää” laittomuutta on esivalta.[58] Kirkossa vallitsi itsestään selvä yhteisymmärrys siitä, että punaiset olivat nousseet esivaltaa ja sen asettanutta Jumalaa vastaan.[59] Ja esivallallahan on miekka juuri pahojen

---

56 Eräs 1933, 27. Sisäisen taistelun lisäksi esivallan joukoiksi julistaminen toi kirjoittajalle tunteen suomalaisten ja venäläisten välisestä kamppailusta. Ilmeisesti hän ajatteli edustavansa nyt Suomea, joka vapaussota-tulkinnan mukaan taisteli Venäjää vastaan.

57 Manninen (1982, 155–156) on lyhyesti esitellyt kirjoitusta.

58 Colliander 1917, 153; kohdan tulkintahistoriasta esim. Frame 1946, 259–262; Trilling 1980, 94–101; Metzger 2005, 15–47.

59 Rukouspäiväjulistus 25.5.1918 (mm. *Hengellinen kuukauslehti* 30, 1918); Kalm 1919, 88–91; Juva 1977, 42,47; Kena 1979, 81–82; Talonen 1988, 179–182; Schmidt 2004, 158,160. Ainoa punaisten puolelle mennyt pappi oli Ruotsinpyhtään virallinen apulainen Einar Rauhamäki (Kansan-

rankaisemiseksi. Kotimaa kirjoitti huhtikuussa 1918: ”Tietysti täytyy pahanteko, kapina, ryöstöt, murhat ja salamurhat tulla rangaistuksi lain mukaan. Esivalta ei saa kantaa miekkaa turhaan. Siitä lienevät kaikki yksimielisiä.”[60] Vanhan testamentin eksegetiikan professori Arthur Hjelt ja HNMKY:n pääsihteeri Verneri Louhivuori kirjoittivat Kirkollisen valistustoimikunnan nimissä Helsingin sanomiin toukokuussa 1918:

> Rikos on rangaistava. Loukattu oikeudentunto on välttämättömästi hyvitettävä. Muutoin menettää kansamme rippeetkin lain ja oikeuden kunnioituksesta, mitkä sillä vielä on. Me luotamme siihen, että esivaltamme lain pyhyyden valvojana täyttää tässä kohden tehtävänsä kaikella sillä vakavuudella mitä asia vaatii.[61]

Rangaistustoimet nähtiin esivaltaopetuksen rajoissa ilman muuta perusteltuina. Hjelt ja Louhivuori varoittivat vain omankädenoikeudesta ja vaativat mielenmalttia sekä pyrkimystä yksimielisyyden palauttamiseksi, mutta periaatteellisella tasolla rankaiseminen oli suorastaan esivallan velvollisuus: ”Rikos on rangaistava.” Pastori Hannes Sjöblom, joka pian sodan jälkeen nimitettiin sotavankilaitoksen kasvatusasiain osaston päälliköksi, puolestaan korosti, että aseen kantaminen laillista hallitusta ja esivaltaa vastaan on rikos ”ja sellainen rikos, josta on ehdottomasti rangaistava”. Sjöblom perusteli laillisten muotojen hylkäämistä rangaistaessa. Hänen mukaansa rikoslain tekijöillä ei voinut olla käsitystä tapahtuneen kaltaisesta kapinasta. Tästä huolimatta on tuomittava ”niin, että oikeuden – sanoisinko pyhyyden – lait näyttävät meille kaikille ijäisyysluonnettaan.”[62] Sjöblomin kanta edustaa puhdaspiirteisesti sortovuosina muodostunutta laillisuuskantaa, jossa laki tarkoittaa lain henkeä – sellaisena kuin se halutaan ymmärtää. Tähän laillisuuskantaan sopi sekin, että samassa kirjoituksessaan Sjöblom kehottaa avustamaan vangittujen punaisten perheitä. Kyseessä on toisinto laillisuusideologian symboliksi kohonneesta Runebergin runosta ”Maaherra”: ”miest’ aseellista silloin rangaiskaa / laps’, vaimo säästäkää!”

On vaikea sanoa, mitä papit ajattelivat valkoisten kenttäoikeuksista. Valkoisten organisoimiin kenttäoikeuksiin ei tiettävästi kuulunut yhtään

---

aho 1994). Muutenkin seurakuntien palkka- ja luottamushenkilöstöä sekaantui kapinaan varsin vähän (Kena 1979, 62–63).

60 Kotimaa 19.4.1918 (”Suomen historian synkintä lehteä käännettäessä”).

61 *Helsingin sanomat* 23.5.1918 (”Kansallemme”).

62 *Uusi Suometar* 1.5.1918 (”Suhteemme punaisiin ja heidän hätää kärsiviin perheisiinsä”).

pappia,[63] mikä ei vielä sinänsä todista varauksellisuutta rankaisutoimia kohtaan. Luterilaisen regimenttiopin mukaan miekalla rankaiseminen ei näet kuulu hengelliselle vaan maalliselle vallalle,[64] ja tämän mukaisesti saatettiin jo puhtaasti uskonnollisista syistä välttää kenttäoikeuksien jäsenyyttä. Ainakin Sjöblom lausui suoraan, ettei laillisiin muotoihin ollut edes aihetta pitäytyä. Jonkinlaisten rangaistustoimien oikeutus tunnustettiin ilmeisesti varsin yleisesti, joskin vedottiin myös malttiin.

Opetus esivallan rankaisuoikeudesta kaikui myös kirkon seinien ulkopuolelle, minkä osoittaa erityisen selvästi se, että Rentolan kirjoitus julkaistiin maallisen lehden pääkirjoituspalstalla. Maallisella puolella esivaltaopetuksesta haettiinkin tukea nimenomaan rangaistuksille. Lappeenrannan seudun puhdistuksista huolehtinut varatuomari Toivo Tapanainen kirjoitti Rutolan punakaartilaisten teloituksista: ”Nämä tutkittiin ja todettiin syyllisiksi kapinaan ja rettelöintiin laillista esivaltaa vastaan.”[65] Karjalan armeijakunnan julkaisema tiedotuslehti puolestaan puhui lain kostavasta kädestä.[66] Lain ja koston erikoinen yhdistelmä selittynee laillisuusideologian valossa tehdyltä Paavalin esivaltaopetuksen muunnelmalta: Paavali sanoi esivaltaa kostajaksi (Room. 13:4, UTE 1913), jolloin laillinen esivalta eli pohjimmiltaan laki kostaa. *Ilkka*-lehti puolestaan julkaisi sodan loppuvaiheessa pöyristyttäviä kuvauksia punaisten toimista ja teki seuraavan päätelmän:

> Tunkee joka hetki mieleen tiukka kysymys: onko näillä ihmismuodossa riehuvilla paholaisilla elämisen oikeutta järjestetyssä oikeuden nojalla perustetussa yhteiskunnassa? Kysypä tätä vaikka kuinka tappohaluttomalta rintaman kauhujen todistajalta ja hän vastaa syvä vakaumus äänessä: ”Ei”. Näiden suhteen ei saa Esivalta miekkaansa hukkaan kantaa.[67]

---

63 Tikka 2004, 324. Joitakin pappeja oli läsnä kenttäoikeuden istunnoissa (Huhta 2010, 78, 124–125).

64 Ks. esim. Augsburgin tunnustus 28 (Kirkollinen valta). Kuten kohdasta ilmenee, on periaatteessa mahdollista, että hengellisen viran haltija voi samanaikaisesti toimia myös maallisessa virassa. Hengellisen ja maallisen regimentin erottelu on kuitenkin usein ohjannut pappeja käyttämään vain sanan miekkaa. Vrt. piispa O. I. Collianderin ohjeita papeilleen (Toiviainen 2005, 224–225) ja H. A. Auteron rooliristiriita (Huhta 2010, 36).

65 Tikka & Arponen 1999, 225. Tapanaisen muistiinpanojen aitous on asetettu kyseenalaiseksi, mutta ilmeisesti ne sisältävät oikeaa tietoa vuodesta 1918 (Ylikangas 2007, 31, 260 n. 582). Esivalta-termin käyttö sopisi Tapanaisen suuhun (Ylikangas 2007, 258).

66 *Karjalan Armeijakunnan Pääesikunnan tiedonannot* 1 (1918). Teksti on luettavissa mm. Sihvo 1954, kuvaliite sivujen 248 ja 249 välillä.

67 *Ilkka* 29.4.1918 (Anttila, ”Vesilahden rintamalta kuulumattomia kauhun kuvia”). Sanavalinnan taustalla on poikkeuksellisesti KR 1776.

Ilmari Kianto kertoo puolidokumentaarisessa romaanissaan *Elämän ja kuoleman kentiltä* nuoresta miehestä, joka kirkkain silmin jutteli, ”kuinka monta kertaa hän yön pimeässä oli täyttänyt esivallan käskyn”.[68] Lempeyttä ja rakkautta korostava Hilja Haahtikin myöntää 1920-luvun romaanissaan *Todistaja,* että ”esivallalla on raskaat velvollisuudet” viitaten teloituksiin.[69]

Tämä kaikki oli pintaväreilyä siihen verrattuna, että esivaltaopetukseen vedottiin hyvinkin korkealla taholla. Kun SDP:n kansanedustaja Väinö Hakkila teki 1919 välikysymyksen valtiollisten vankien kohtelusta, oikeusministeri Karl Söderholm totesi vastauksessaan muun muassa, että syyllisyys vallitsevasta tilanteesta oli niillä, jotka kutsuivat ja jopa väkivalloin ”pakottivat rauhallisia kansalaisia nousemaan laillista esivaltaansa vastaan”.[70] Robert Hermanson, omana aikanaan laajasti arvostettu valtio- ja kansainvälisen oikeuden emeritusprofessori, vetosi Paavaliin aivan eksplisiittisesti. Syksyllä 1918 Hermansonin Upsalassa pitämien Olaus Petri -luentoja aiheena oli ”Oikeus ja uskonnolliset totuudet”. Luentojen perusajatus oli, että oikeusjärjestys on luonteeltaan pyhä ja siksi velvoittava.[71] Tästä Hermanson päätteli, että valtiolla on oikeus rangaista ja jatkaa Paavaliin viitaten:

> ... ja tämän vastauksen vahvistaa lausunto: Esivalta ei miekkaa turhaan kanna, koska se on Jumalan palvelija, kostaja sen rankaisemiseksi, joka pahaa tekee (Room. 13:4).[72]

Kapinavankien rankaisuun vihjaten hän hieman myöhemmin teroittaa, ettei valtiorikoksiin pidä suhtautua yhtään lempeämmin kuin muihinkaan. Rangaistuksia ei saa myöskään rakkauden varjolla lieventää, Hermanson toteaa ja viittaa jälleen Paavalin sanoihin esivallasta kostajana.[73] Kun kapinallisten armahdukset tulivat ajankohtaisiksi joulukuussa 1918, hän toisti näitä ajatuksia Hufvudstadsbladetin artikkelissa, joka seuraavana vuonna julkaistiin myös Teologisessa aikakauskirjas-

---

68 Kianto 1928, 113.

69 Haahti 1921, 268.

70 *Valtiopäivät* 1919, *Pöytäkirjat*, 237 (30.4.1919). Ks. myös Juhani Arajärven (kok.) puheenvuoro samassa keskustelussa (*Pöytäkirjat*, 301 [2.5.1919]).

71 Klami 1977, 124–126.

72 Hermanson 1921, 211.

73 Hermanson 1921, 213–214.

sa.[74] Hermansonissa kiteytyi valkoinen esivaltateologian ja laillisuusajattelun yhdistelmä, joka palautui sortovuosien perustuslaillisiin kiistoihin. Vuonna 1918 tätä perinnettä ryhdyttiin kuitenkin käyttämään uudella tavalla. Sortovuosina laillisen esivallan ideologia oikeutti tottelemattomuuden esivallalle, uudessa tilanteessa se velvoittikin tottelemaan.

Muutos oikeutettiin tietenkin sillä, että sekä venäläisen hallinnon että punaisten katsottiin rikkoneen lakia. Vallankumoukseen ryhtyneet punaiset olivat avoimestikin irtisanoutuneet luokkayhteiskunnan tuotteina pitämistään laeista. Syytös siis piti ilman muuta paikkansa. Käytännössä oli kuitenkin kyse veteen piirretystä viivasta. Laillisuusargumentointihan oli muuttunut vahvan ideologiseksi ja poliittiseksi, mikä näkyy vaikkapa Schaumanin ja Hohenthalin terroritekojen yhteydessä. Valkoisessa ideologiassa näiden suorittamat murhat olivat epäilemättä laillisia, vaikka lain kirjainta olikin kiistatta rikottu. Samaa ymmärtäväisyyttä ei punaisille kapinallisille suotu.[75]

Esivalta ongelmana – punaisten vallankumous ja valkoisten vapaussota

Siihen nähden, miten keskeisellä tavalla esivalta on esillä valkoisessa kirjallisuudessa, punainen kirjallisuus on vaitonaisempi. Antti Rentolan julistus pyhästä sodasta ja esivallasta poiki katkeria kommentteja, joissa yleisesti paheksutaan tämän julistusta pyhästä sodasta ja esivallan miekasta.[76] Yrjö Sirola muistuttaa, miten valkoiset olivat tappaa ”sukupuuttoon orjansa, jotka ovat uskaltaneet nostaa kätensä ’esivaltaa’ vastaan.”[77] Vihollisen väkivaltaisuutta korostaa myös novelli, jossa ”jumalaa pelkääväinen körttiläinen, ahne hajuhousu” tappaa vastaan sätkivän vauvan:

---

74 Hermanson 1919, 40–41.

75 Samantapainen huomio sisältyy erääseen muistelmaan: ”Puhuimme historian kummasta tulkinnasta: kun talonpojat nousivat Nuijasodassa ’laillista esivaltaa’ vastaan, se on historian mukaan sankariteko, mutta kun samoin sorrettu työväestä nousi v. 1918 sortajaa vastaan, se on historian mukaan rikos!” (Fingerroos 2004, 375.)

76 Työmies 23.3.1918 (pilakuva), 3.4.1918 (”Raakuuteen kiihotusta”); Työ 5.4.1918 (”Kristillinen kevätpakina”); Henkipatto 1919, 53–55; *Suomen luokkasota*, 481 (K. Kaatra, ”Voittajain mässäys”); Siltala 2009, 321.

77 Kuusinen & Sirola 1923, 134. Teksti kuuluu Sirolan aiemmin julkaistuun lehtiartikkeliin.

> Kohoo körttiläisen rautakanta ja jymähtää raskaana sylilapsen pienen pieneen päähän. Kääpiöpunikki lakkaa taistelemasta laillista esivaltaa vastaan.[78]

Jos tällainen on puhdasta kauhupropagandaa, astetta älyllisempää on ironinen kuvaus sielunhoidosta, jossa kuolemaantuomittuja kehotettiin katumukseen:

> olivathan he maan kavaltajina nostaneet kätensä jumalan määräämää, kirkon siunaamaa (ja ryssäläiskenraalin edustamaa) esivaltaa vastaan, joka ei hukkaan kantanut miekkaa (saksalaisia mausereita).[79]

Sielunhoidon kuvauksessa näkyy sosialistisen uskontokritiikin vaikutus, mutta itse esivallan käsitteeseen ei kajota. Esivallan käsitteen sosialistinen kritiikki onkin varsin poikkeuksellista, ja vain ideologisesti terävin kärki näyttää harrastaneen sitä. Otto Ville Kuusinen näki esivallan ajatuksessa ideologisen välineen ajaa porvariston luokkaetuja.[80] Kouluneuvosto paheksui vanhoja koulukirjoja, joista ”huokuu esim. nöyräniskaisuutta kapitalistista yläluokkaa kohtaan” ja joissa isänmaarakkauden nimissä vaaditaan ”tottelemaan sotaherroja ja esivaltaa, vaikkapa nämä johtaisivat joukkoja vieraitten kansain alueelle”.[81] Sosialistista kritiikkiä heijastelee myös Arbetet-lehdessä nimimerkki Sakeuksen pakina lihavasta rovastista, joka puoltaa valkoisia. Lukijalle käy kyllä selväksi, että kyse on taloudellisista eduista. Pakinassa rovasti ilmoittaa Jumalan asettaneen Mannerheimin käteen miekan ja muistuttaa, että se, joka asettuu Jumala palvelijaa vastaan, tuhotaan tulella ja miekalla.[82] Vaikka esivaltaa ei suoraan mainita, on miekka, Jumalan palvelija sekä vastaan asettujien tuho selviä linkkejä Roomalaiskirjeeseen.

---

78 Henkipatto 1921, 43.

79 Henkipatto 1919, 219. Sanamuodon lähtökohta on KR 1776.

80 Kuusinen & Sirola 1923, 74,107. Molemmat kohdat kuuluvat alunperin Kuusisen lehtiartikkeleihin (vrt. Aho 1961, 122–123). Raamattua ja varhaista kristinuskoa oli tutkinut saksalainen Karl Kautsky (1909, 450–452) – jolla oli suomalaiseen sosialismiin huomattava ideologinen vaikutus – esitti, että esivaltaopetus heijastelee historiallisen Jeesuksen kansallisen luokkakapinallisuuden taantumista myöhemmässä pakanakristillisyydessä.

81 *Suomen kansanvaltuuskunnan tiedonantoja* 20.2.1918 (”Kansakoulujen opettajille”).

82 *Arbetet* 28.3.1918 (”I marginalen”). Mainittakoon, että nimimerkki Sakeus oli laulunopettaja Gunnar Mörn, joka sai kirjoitustensa perusteella kuolemantuomion valtiorikosoikeudessa ja teloitettiin Suomenlinnassa syyskuun alussa 1918 (Bondestam 1968, 90,345). Suomenlinnassa Mörn saavutti paatuneen jumalattoman maineen, mutta valmistautui kuolemaan keskustelemalla laupiaasta samarialaisesta (Pekkalainen & Rustanius 2007, 244–245).

Punaisten kritiikki valkoista esivaltaopetusta kohtaan oli varsin heikkoa ja se jäi yleensä vain kritiikiksi. Jonkinlainen poikkeus on Työ-lehdessä kirjoittanut nimimerkki Maalaisopettaja. Raamatullisia sanankäänteitä käyttäen hän selittää, että kansakoulunopettajat ovat nöyräniskaisia esivallan edessä, joka tarjoaa leivän sijasta kiviä. Tämä on kuitenkin kirjoittajan mielestä taakse jäänyttä, sillä esivalta on vaihtunut ja nyt ”kansa on se esivalta, joka on hänen herransa”. Mitään perusteita tälle vaihtoehtoiselle esivaltatulkinnalle ei kuitenkaan esitetä.[83] Mitään pohditun konstruktiivista vaihtoehtotulkintaa ei ylipäänsä näyttänyt olevan tarjolla, ja paremman puutteessa esivallasta yleensä vaiettiin. Kun ottaa huomioon, että uskonnolliset näkemykset edelleen vaikuttivat punaisten syvissä riveissä,[84] voi hyvin uumoilla, että esivaltaopetus ratkaisevasti heikensi punaisten taisteluintoa. Heikki Ylikangas toteaakin, että punaiset kokivat kapinansa ”uhmakkaana nousuna isäntävaltaansa, lakia ja esivaltaa ja vihdoin vielä oikeuttakin vastaan”.[85] Tämä on myös Henning Söderhjelmin, siis valkoisen kirjailijan jälkikäteisarvio. Hänen mukaansa omantunnonvaivat hiljennettiin vallankumouspuheella, jonka nimissä oli jo totuttu rauhattomuuksiin. Siksi useimmille ei edes herännyt kysymystä ”toiminko oikein, kun nousen laillista esivaltaa vastaan (mot den lagliga överheten)”. Söderhjelm kiirehtii kuitenkin tarkentamaan, että tällaista kyselyä sittenkin oli: punainen väkivaltahallinto vain pakotti epäilijät riveihinsä.[86] Pakottamista tai ei,[87] kysymys vallankumouksen oikeutuksesta näyttää todella eläneen punaisten keskuudessa. Esivalta oli punaistenkin mielestä sitä, mitä valkoiset sanoivat sen olevan – ja siksi esivalta oli heille ongelma.

Esivaltaopetus saattoi olla ongelma myös valkoisille. Sisällissota oli paha kolaus nationalistiselle näkemykselle yhtenäisestä kansasta, jonka valossa sota haluttiin nähdä ennen kaikkea vapaussotana Venäjää, venäläisiä ja venäläisyyttä vastaan. Vapaussota-tulkintaa toivat sodan aikana

---

83 *Työ* 14.2.1918 (“Kummanko herran palvelijana?”).

84 Uskonnollisuudesta punaisten keskuudessa, ks. Rinta-Tassi 1986, 202; Schmidt 2004. Punaisten omassakin kirjallisuudessa on tästä huomioita: *Kuoleman kentiltä* 1924, 194 (”Tammela”); *Suomen luokkasota*, 230 (N.H., ”Muistelmia värväysmatkalta Karjalassa”).

85 Ylikangas 2003, 525. Myös maltillisimmat sosialistit saattoivat porvarien tapaan myöntää, että kapina oli seurausta esivallan kunnioituksen rapautumisesta. Ks. *Kärsimysten teiltä* 1928, 150 (Anton Huotari, ”Vuoden 1918 kansalaissodan syistä”). Vrt. porvarillinen näkemys: Hornborg 1918, 37, 38, 50; Wilkuna 1918, 281; Louhivuori 1919, 30–31, 36.

86 Söderhjelm 1918, 111–112.

87 Monet vallankumoukseen kielteisesti suhtautuneet sosialistit katsoivat velvollisuudekseen astua vallankumouksen palvelukseen voidakseen näin hillitä radikaalimpien väkivaltaisuuksia (Myllyniemi 2007, 119–122).

esiin erityisesti aktivistipiirit, jotka olivat kunnostautuneet venäläisvastaisessa toiminnassa jo sortovuosina.[88] Tästä se levisi laajempiin piireihin ja muodostui lopulta valkoisten puoliviralliseksi kannaksi. Katsottiin, että kapina sytytettiin Venäjältä ja että venäläisten kanssa yhteistyössä toimineet sosialistijohtajat harhauttivat laajat joukot siihen mukaan. Syyllisyys kapinasta sälytettiin venäläisille ja punaisten johdolle, pois laajojen joukkojen niskoilta.[89] Esivaltaopetukseen pohjautunut tulkinta oli hankala, koska se nimenomaan suuntasi huomion kapinallisuuteen ja sitä kautta sodan sisäiseen luonteeseen. Äärimmilleen vietynä vapaussotatulkinta voi hämärtää lähes kokonaan sen, että valkoisten vastustajina oli enimmäkseen kapinaan ryhtyneitä suomalaisia.[90] Näin tapahtuu esimerkiksi V. A. Koskenniemen sotavuonna ilmestyneessä runoteoksessa Nuori Anssi, joka kuvaa körttinuoren sotaretkeä. Runoteoksessa vastustaja on lähes järjestään venäläinen. Seuraus on se, että sotaa ei lainkaan tulkita esivaltateologian pohjalta, vaikka esivalta sinänsä sopiikin Koskenniemen runoteoksen uskonnolliseen käsitemaailmaan. Esivaltateologialla hahmotetaan vain suhdetta sotilaallisiin lähiesimiehiin.[91]

Esivaltatulkinnalla oli lisäksi rasitteensa sortokaudelta, jonka aikaisten vastarintamiesten, erityisesti aktivistien perinteille vapaussotatulkinta rakentui. Kirkon johto oli sortovuosina ajanut esivaltateologialla perusteltua myöntyväisyyslinjaa. Aktivistien kirjoituksista löytyykin tästä happamia huomautuksia. Prokuraattori Eliel Soisalon-Soinisen murhannut Lennart Hohenthal aloittaa muistelmansa kuvaamalla pappeja, jotka järjestään kieltäytyivät kaikista protesteista Paavalin esivaltaopetukseen vedoten. Hohenthal kertoo tämän kokemuksensa jälkeen vakuuttuneensa siitä, että venäläisiä ei voida vastustaa rauhanomaisin keinoin.[92] Syksyllä 1918 Korkein oikeus armahti Hohenthalin tulkiten hänet vapaustaistelijaksi. Esivaltaa vastaan nouseminen ei tässä tapauksessa ollut enää tuomittavaa.

Artturi Leinosen toimittamassa ja heti sisällissodan jälkeen julkaistussa teoksessa *Ilkan ja Poutun pojat* irvaillaan vaikutusvaltaisille poh-

---

88 Manninen 1982, 222.

89 Ylikangas 1993. Vrt. Roselius 2007, 59. Asenteista venäläisiä kohtaan: Karemaa 1998.

90 Tanskasen (1978, 206–207) mukaan venäläisten osuus punaisten rintamajoukoissa oli korkeimmillaan helmikuun lopulla, noin 10–11 %. Maalis-huhtikuun vaihteessa heitä oli enää noin 3 %.

91 Myös Kunnas (1976, 51–52) huomaa oikein, että Koskenniemi kuvaa valkoisten vastustajiksi venäläiset, mutta väittää virheellisesti, että runoteoksessa sotaa käydään ”Jumalalta säätyn esivallan” puolesta (1976, 86). Ks. myös Karemaa 1998, 94.

92 Hohenthal 1909, 3–17.

jalaisille ”puntimiehille”, jotka jääkärivärväyksen aikaan varoittivat sekaantumasta värväykseen ja ”puhuivat Suomen kansan aina säilyneestä uskollisuudesta hallitsijaa ja esivaltaa kohtaan”. Kirjan mukaan varoitukset kohtasivat hyvän maaperän, mihin osaltaan vaikutti pelko: ”alati risteilevät santarmiautot, kasakat ja omainkin kiiltonappiniekkain parvet olivat myötäänsä muistuttajina siitä, että eipä vainkaan esivalta miekkaa hukkaan kanna.” Ironisesti huomautetaan, että Venäjän vallankumouksen tultua jääkäriliikkeen vastustajat muuttuivat yhtäkkiä sen kannattajiksi. Se, että elintarvikkeita oli venäläisvallan aikana piilotettu ”korkian esivallan ukaaseja” rikkoen, koitui sisällissodassa vain hyväksi.[93] Esivaltaopetuksella on kirjassa myöntyväisyyspolitiikan stigma, joka ei sopinut vapaussotatulkintaan. Kuvaavaa kyllä, kirjassa ei kertaakaan käytetä esivaltaopetusta määrittelemään kevään 1918 tapahtumia.

Sortokauden varjo heijastuu myös ironisessa kuvauksessa ”pitäjänpoliisista”, joka ilmoittautuu suojeluskunnan kouluttajaksi. Kun esikunnassa muistutetaan poliisin aiemmasta virkainnosta Venäjän vallan aikana, poliisi ilmoittaa pitävänsä ”sen korkeimman esivallan puolta, mikä milloinkin on ollut voimassa. Silloin aikanaan Majesteetin – ja nyt Mannerheimin.” Kertoja kommentoi: ”Se oli jotain niin vertojaan hakevan naiivia ja vilpitöntä kaikessa moraalisessa löyhyydessään ja kannattomuudessaan, että se pani hymyn karehtimaan itsensä juhlallisen esikunnan kasvoilla.” Poliisi päätetään ottaa kouluttajaksi samalla kun tämä seisoo asennossa ”esivaltaa tällöin edustavan mahdin edessä”.[94] Juhani Ahon mukaan *Työmies* kuulutti juuri pitäjänpoliisin moraalia, kun se ihmetteli, miten sortokaudella viroissaan pysyneet valtion virkamiehet kieltäytyivät palvelemasta kansanvaltuuskuntaa. Ahon mukaan lehti argumentoi: ”Esivalta kuin esivalta, ei toinen laillisempi eikä laittomampi kuin toinenkaan.” Aho kommentoi, ettei vertailu oikeastaan onnu. Laillisuutta korostaen hän toteaa, ettei sortovuosinakaan olisi pitänyt palvella.

Ch. E. Boldt toi 1919 julkaistussa Teologisen aikakauskirjan artikkelissa harvinaisen suorasanaisesti esiin sen, miten kaksinaismoralistista oli syyttää punaisia esivaltaa vastaan nousemisesta samalla kun vapaussotatulkinnan mukaisesti ylistettiin aktivisteja:

> Vallitseeko, syvemmin ajatellen, mitään niin läpikäyvää erilaisuutta meidän nuorten ”jääkäriemme” ja vallankumouksen nuorten välillä?

93 *Ilkan ja Poutun pojat* 15, 38, 109.

94 *Leikkiä sodassa* 244–245.

> Eivätkö myös ensin mainitut tarttuneet aseisiin laillista esivaltaansa (sin lagliga överhet) vastaan. Jos molemmat ovat tehneet itsensä syyllisiksi tekoihin, joista laki säätää rangaistuksen, mikä oikeuttaa silloin näkemään toisessa kelvottominta kaikesta kelvottomasta, samalla kun toista ylistetään yhtenä suurimmista teoista, mitä suomalaiset miehet ovat koskaan suorittaneet?[95]

Vaikka sodan tulkitseminen esivaltateologian avulla olikin sekä vapaussota- että vallankumoustulkinnan kannalta kiusallista, se oli kuitenkin lukuisille suomalaisille täysin luonnollinen tapa ymmärtää sodan luonne.[96] Olihan esivaltaopetus keskeinen osa luterilaista kansanopetusta. *Ilkan ja Poutun pojat* itse asiassa todistaa sen, miten laajasti esivaltaopetus leimasi ihmisten käsityksiä ja hillitsi aktivismia. Sen enempää vapaussota- kuin vallankumoustulkintakaan ei pyyhkinyt sitä pois.

Laillisuus- ja moraalipohdintojen avulla saatettiin tarvittaessa raivata tilaa myös tottelemattomuudelle. Herättäjä-lehti toi tällaisia tulkintoja esiin jo huhtikuussa 1918 – vain todetakseen, ettei punaista kapinaa voi mitenkään oikeuttaa niiden avulla.[97] Vuonna 1920 R. Ylönen selitti, miksi Paavalikaan ei tarkoittanut täydellistä tottelemista: ”Seuraavista värssyistä 3–5 näemme selvästi rajoituksen. Esivalta ei ole Jumala, vaan Jumalan palvelija. Palvelija on sidottu Herransa tahtoon, joka on oikeus ja vanhurskaus. Esivalta, joka ei niitä noudata, lakkaa olemasta Jumalan palvelija, ja samalla lakkaa omantunnon velvoitus olla sille ehdottomasti kuuliainen.”[98] Ylösen tulkinnassa Paavali ei enää sanokaan, että esivalta *on* Jumalan palvelija, vaan että se *voi olla* Jumalan palvelija – eikä siis välttämättä ole. Esivallan moraaliselle kritiikille on nyt raivattu tilaa. Roomalaiskirjeen selitysteoksessaan Eero Hyvärinen tekee tottelemisvelvollisuuteen varauksen perusteenaan *clausula Petri*: ”Ennemmin tulee totella Jumalaa kuin ihmisiä.” (Ap. t. 5:29) *Clausula Petri* sisältyy 1923 julkaistussa katekismuksessa neljännen käskyn kohdalle – ei tosin suoraan esivaltaopetuksen yhteyteen, mutta aivan sen edelle.[99] Ehdoton kuuliaisuuseetos on siis tehnyt tilaa kriittiselle arvioinnille – mutta varsin tulkinnanvaraisesti. Kysymys lienee raamatullisesti muotoillusta laillisen esivallan ideologias-

---

95 Boldt 1919, 34.

96 Manninen (1982, 156) korostaa yleisesti, että uskonnolliselle propagandalle oli Suomessa otollinen maaperä.

97 Herättäjä 19.4.1918 (”Aikamme kamppailujen pyörteissä”).

98 Ylönen 1920, 15.

99 *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon katekismus* 73 (§ 37–38); Hyvärinen 1926, 339.

ta sen epämääräisyydessään. Historioitsija Jussi T. Lappalainen lieneekin oikeassa sanoessaan, että laillisuusajattelun sävyttämä esivaltaopetus leimasi laajojen väestöryhmien käsitystä selkkauksesta.

Itse asiassa punaisten vallankumoustulkinta pakotti valkoiset pitämään vapaussotatulkinnan rinnalla myös esivaltatulkintaa. L. Onerva, joka ei suinkaan suhtautunut kielteisesti yhteiskunnan uudistamiseen, katsoi punaisten kuitenkin edenneen liian nopeasti. Hänen mukaansa muualla Euroopassa oli jo alettu etsiä ”turvaa vanhojen koeteltujen siveyskäsitteiden järjestyneestä piiristä. Valtio ja kirkko, isänmaa ja perhe, esivalta ja alamainen kuuliaisuus tulivat jälleen entisessä muodossaan kunniaan.” Onerva katsoi, että niiden aika oli taas Suomessakin.[100] Niin mielellään kuin sota esitettiinkin vapaussotana ulkoista vihollista vastaan, jo aivan käytännön syistäkin sen sisäinen luonne oli pakko ottaa huomioon. Itsenäistyneen Suomen asevelvollisessa armeijassa palveli lukuisasti niitä, joiden sympatiat olivat kapinallisten puolella. Niinpä esivaltaopetus löysi tiensä 1918 muotoiltuun sotilasvalaan. Väinö Tanner pohdiskeli: ”On syytä epäillä löytyykö maailmassa ainoatakaan maata, jonka sotilasvalankaava yhtä avomielisesti puhuisi sotalaitoksen tehtävistä ‘sisäisen vihollisen’ kukistamiseksi.”[101] Tanner viittaa valan alkuun, jossa esivaltaoppi on keskeinen rakenneosa. Sorto- ja vallankumousvuosien perintö näkyy siinä, että valassa puhutaan nimenomaan *laillisesta* esivallasta.

> Minä N. N. Lupaan ja vannon Kaikkivaltiaan, Kaikkitietävän Jumalan kautta olevani Suomen Valtakunnan lailliselle Esivallalle kuuliainen ja uskollinen. Minä tahdon laillista Esivaltaa rehellisesti ja uskollisesti palvella sekä sen ja Suomen Valtakunnan hyötyä ja parasta kaikin tavoin etsiä ja edistää ja pahalta niitä suojata.
>
> Laillisen Esivallan ja Suomen Valtakunnan vihollisia, sekä sisäisiä että ulkonaisia, minä tahdon hengellä ja verellä, rauhan ja sodan aikana, maalla ja merellä, kaikkialla ja kaikissa tilaisuuksissa, minne minut määrätään, miehuullisesti ja urhoollisesti vastustaa. Jos havaitsen tai saan tietää jotakin olevan tekeillä maan laillisen Esivallan kukistamiseksi taikka maan valtiosäännön tai laillisen yhteiskuntajärjestyksen kumoamiseksi tai tuhoamiseksi, tahdon sen viipymättä ilmaista ja tiedoksi saattaa.[102]

---

100 *Helsingin sanomat* 19.5.1918 (”Ihanteet ja todellisuus”).

101 Tanner 1919, 63.

102 *Suomen asetuskokoelma vuodelta 1918*, nro 59. Nykyinen sotilasvalan kaavaa on jossain määrin stilisoitu, mutta esivaltaopetus tulee siinä edelleen esiin.

Esivalta Paavalilla

Kun laivanrakentaja Mikko Kilpiä vetosi teloittajiin sanomalla, että tuomitut ovat nousseet ”Jumalaa ja esivaltaa vastaan”, hän vetosi yleisesti tunnettuun perusteeseen. Kuulijat tiesivät, ettei esivalta ”miekkaa turhaan kanna”. Teloittajat ja teloitettavat astuivat kirkonkylän rannassa Kilpiän vuokraamaan Hurma-laivaan, jolla lähdettiin kohti syrjäistä Pulkkaniemeä.

Paavalin esivaltaopetus oli kulkenut pitkän tien antiikin roomalaisesta yhteiskunnasta 1900-luvun alun suomalaiseen maalaispitäjään. Oliko esivaltaopetus enää lainkaan sitä, mitä Paavali oli sillä ajatellut? Sortovuosien poliittinen tilanne oli johtanut siihen, että esivaltaa pohdittiin jaottelulla *de iure – de facto*. Perustuslaillinen puolue piti esivallan määräyksiä sitovana vain siinä määrin kuin ne noudattivat lakia. Myöntyväisyyssuuntaus oli tässä suhteessa joustavampi, mutta sekin tunnusti laillisuuden ihanteen. Esivalta sanan täydessä merkityksessä oli siis *laillinen* esivalta. Jos autonomian ajan Suomessa vielä puhuttiin esivallan laittomista toimista, kansanvaltuuskunta koettiin jo kokonaan laittomaksi esivallaksi. Se oli toki joitakin kuukausia Etelä-Suomessa esivalta *de facto*, mutta edes punaiset eivät pitäneet sitä esivaltana *de iure* – olivathan he vallankumoukseen ryhtyessään hylänneet laillisuusargumentoinnin. Voidaan kuitenkin kysyä, miten osuvasti *de iure – de facto* -jaottelu sopii Paavalin ajatteluun. Paavalihan ei puhunut *laillisesta* esivallasta mitään. Toisaalta autonomian ajan kehitys oli johtanut siihen, että laillisuus oli laajentunut juridisesta käsitteestä moraaliseksi ja ideologiseksi. Tässä laajemmassa mielessä laillisuuden käsite tarkoitti yleisesti sitä hyvää, mitä käsitteen käyttäjä edellytti esivallalta. Tällainen yleisluontoinen hyvän idea tulee esiin Paavalillakin, joka liittää sen olennaiseksi osaksi esivaltaa.

Paavali korostaa, että esivalta on hyvän puolella pahaa vastaan (Room. 13:3–4; käännös NH): esivaltaa ei tarvitse pelätä ”hyvän vaan pahan teon kohdalla” (τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ) ja pelon välttämiseksi onkin syytä tehdä hyvää (τὸ ἀγαθὸν ποίει). Paavali jatkaa: ”Jos teet pahaa (τὸ κακὸν ποιῇς), pelkää”, sillä esivalta kostaa pahantekijälle (τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι). Hyvä ja paha määrittää siis Paavalilla keskeisesti esivallan toimintaa. Tämä varsin yleisluonteinen moraalinen jaottelu yhdistää esivaltajakson myös laajempaan asiayhteyteen Roomalaiskirjeessä. Jo edellisessä luvussa Paavali on kiinnittänyt huomion rakkauteen, ja jatkaa välittömästi kehottamalla pysymään kiinni hyvässä (τῷ ἀγαθῷ) ja vihaamaan pahaa (τὸ πονηρόν) (Room. 12:9). Esivaltaopetuksen jälkeen hän jälleen palaa hyvän ja pahan teemaan: Mooseksen laki kiteytyy rak-

kauden käskyssä ja rakkaus ”ei tee pahaa” (κακὸν οὐκ ἐργάζεται) (Room. 13:10). Ennen esivaltaopetusta ja sen jälkeen Paavali ei tosin puhu hyvästä ja pahasta koko yhteiskunnassa, vaan kristittyjen keskinäisessä suhteessa; hän kehottaa Rooman kristittyjä rakastamaan ja kunnioittamaan toinen toisiaan (ἀλλήλους; 12:10; 13:8). Mikään ei kuitenkaan osoita, että ”hyvä” ja ”paha” tarkoittaisivat jotain erityistä kristillistä hyvää tai pahaa. On siis ilmeistä, että hyvä ja paha tarkoittavat samaa asiaa sekä esivallasta että kristittyjen välisistä suhteista puhuttaessa. Paavali toisin sanoen ajattelee, että esivalta edistää sitä samaa hyvää, jota kristittyjen tulisi toteuttaa ja johon Mooseksen laki kehottaa.[103]

Mitä esivallan edustama hyvä konkreettisesti tarkoittaa, jää Paavalilla täysin ilmaan. ”Hyvä” on yhtä yleinen luonnehdinta kuin ”laillisuus”. Molemmissa tapauksissa esivaltaan liitetään myönteinen etumerkki ilman sen tarkempia selvityksiä hyvän sisällöstä. Tässä mielessä laillisen esivallan ajatus istuu Paavalin tekstiin eikä tuo siihen mitään uutta. Laillisen esivallan ajatus on kuitenkin toiselta kannalta vieras Paavalille. Vaikka Paavali liittää hyvän puolustamisen esivaltaan, hän ei pidä sitä esivallan perustavana tekijänä. Hän ei aseta moraalisia kriteerejä, joiden valossa kristittyjen tulisi arvioida, onko esivaltaa toteltava vai ei. Paavalilla esivallan asema perustuu pohjimmiltaan Jumalaan: ”Eihän ole esivaltaa, paitsi Jumalalta. Jumala on asettanut ne, jotka ovat.” (Room 13:1; käännös NH.)

Teologinen esivaltakäsitys ei ollut laillisen esivallan ideologiassakaan tuntematon. Siinä Jumalan toiminta kanavoitui vain lain kautta. Mutta Paavalilla Jumalan asetus ei ilmene laissa vaan tosiasiallisessa valtatilanteessa: ”Jumala on asettanut *ne, jotka ovat* (αἱ δὲ οὖσαι).” Ne, jotka pitävät hallussaan valtaa, ovat esivalta. Paavali ei siis aseta kriteereitä sille, miten esivallan tulisi toimia ollakseen esivalta tai miten valta on saatu.[104] Sen sijaan hän ainoastaan kuvaa, kuinka Jumala asettaa esivallan, joka puolestaan toimii oikeutta puolustaen. Paavalin mukaan esivalta on siis esivalta *de facto*. 1920-luvulla Roomalaiskirjeen kommentaarin kirjoitta-

103 Samoin Wilckens 1982, 31. Vaihtoehtoisen tulkinnan mukaan esivalta kehottaa vain yleisiin kansalaishyveisiin eivät rakkauteen, joka on kristillinen erityishyve (Strobel 1956, 84–85; Käsemann 1973, 338; Nikolainen 1975, 228; Michel 1978, 401). Esivaltatekstin hyvä-paha -esityksellä on analogioita muissa antiikin poliittisissa kuvauksissa (van Unnik 1975), mutta missään ei näy, että Paavali tekisi erottelua kahdenlaisen hyvän välillä. Krauter (2009, 195–201; samoin Engberg-Pedersen 2006, 170–171) olettaa, että Paavali näki jonkinlaisen eron “kristillisen” ja ”valtiollisen” hyvän välillä, mutta ei tarkentanut sitä. Tälle oletukselle ei kuitenkaan ole selvää tekstuaalista pohjaa (Huttunen 2009, 97–98).

104 Samoin: Krauter 2009, 188.

nut Eero Hyvärinen tunnisti tämän piirteen, mutta katsoi Paavalin puhuneen ylimalkaisesti. Hyvärisen mielestä Paavali ei määrittele, milloin ”joku henkilö tai virkakunta esim. väkivaltaisen valtionmuutoksen aikana” tulee esivallaksi. ”Hän vain sanoo: jotka ovat vallassaolijat, ne ovat Jumalan asettamia.”[105] Hyvärinen ei huomaa antaneensa jo itse vastauksen. Laillisen esivallan ideologiasta käsin hän jää kaipaamaan esivallalle vielä jotain muuta kuin *de facto* -määritelmää.

Paavalin – sanoisiko reaalipoliittinen – suhtautuminen vallanpitäjiin kertonee poliittisen tilanteen epävakaudesta. Hän ei ota kantaa mihinkään yksittäiseen selkkaukseen,[106] mutta yleisesti ottaen Rooman poliittista järjestelmää leimasi epävarmuus. Yhteiskunnan yläkerroksissa haaveiltiin edelleen keisarivallan kumoamisesta ja tasavallan palauttamisesta. Keisareita oli murhattu ja kansanjoukkojen tyytymättömyys uhkasi ajoittain kaikkea yleistä järjestystä.[107] Roomalaiskirjeen kirjoittamisen aikaan oli kehittymässä vakavia levottomuuksia uusien verojärjestelyjen johdosta.[108] Tätä taustaa vasten ei ole yllättävää, että Paavali yleisesti kehottaa tottelemaan esivaltaa *de facto*. Vallanpitäjien nimethän saattoivat yllättäen vaihtua ja itse hallintojärjestelmäkin muuttua. Paavalin varovaisuus näkyy terminologisesti siinä, ettei hän määrittele esivallaksi ketään henkilöä, virkaa tai hallintojärjestelmää. Esimerkiksi keisaria ei mainita (vrt. 1. Piet. 2:13–17). Sen sijaan Paavali käyttää jopa yllättävän yleisluonteisia termejä.[109]

Esivallaksi käännetty kreikan sana ἡ ἐξουσία tarkoittaa yleisesti oikeutta tai kykyä johonkin, valtaa tai vallanpitäjää. Mielenkiintoista kyllä, saksan ”Obrigkeit” ja siitä muodostetut ruotsin ”överhet” ja suomen ”esivalta” vievät yhä yleisemmälle tasolle, sillä käännöksissä ei käy ilmi, että Paavali käyttää sanaa ἡ ἐξουσία myös monikossa (Room. 13:1). Paavali viittaa enemmänkin konkreettisiin vallanpitäjiin kuin abstraktiin valtaan, joskin yksikkömuodoissa voisi ajatella abstraktimpaankin suuntaan menevää tulkintaa.[110] Toinen Paavalin käyttämä monikollinen sana οἱ ἄρχοντες tarkoittaa niinikään yleisesti kaikenlaisia vallanpitäjiä.[111]

105 Hyvärinen 1926, 337.

106 Krauter 2009, 159–160.

107 MacMullen 1975, 1–45,163–191; Hubbard 2005.

108 Friedrich & Pöhlmann & Stuhlmacher 1976, 156–159.

109 Cancik 1981, 56; Krauter 2009, 177.

110 Krauter 2009, 174–176. Cf. Botha 1994, 40–43.

111 Botha 1994, 45–46; Krauter 2009, 176. Cullmannin (1956, 47–50, 67–80) teoria siitä, että Paavalin käyttämät termit viittaisivat enkelivoimiin, on varsin yksimielisesti torjuttu (Riekkinen 1980, 146–170; Krauter 2009, 11–12).

Lisäksi Paavali sanoo, että esivaltaa pitävät henkilöt ovat jollakin tapaa yläpuolella (ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι). Tässä kaikki. Yleistermejä käyttämällä Paavali asetti opetuksensa yhteiskunnallisten muutosten yläpuolelle. Ainoa mikä pysyy, on vallankäyttö – valtaa käyttävät ihmiset vaihtuvat, poliittiset järjestelmät muuttuvat.

Käytännössä Paavalin kanta tarkoitti vallitsevan yhteiskuntarakenteen hyväksymistä. Hallitsijoiden vaihtuminen palatsivallankumouksissa tai poliittisten voimasuhteiden muutokset eivät vaikuttaneet yhteiskunnan perusrakenteeseen, jossa väestö karkeasti ottaen jakautui kahteen kansanluokkaan, *humiliores* ja *honestiores.* Poliittinen valta keskittyi aina *honestiores*-luokan varakkaaseen huippuun.[112] Tässä yhteiskuntarakenteessa laajalle alaportaalle jäi vain alamaisen paikka, johon Paavali laski myös kirjeensä vastaanottajat. Esivaltaopetuksessaan hän antaa ohjeita vain alamaisille, ei vallanpitäjille. Tämä yhteiskunnan valtarakenne saa Paavalin argumentaatiossa teologisen perustelun: valta on Jumalalta. Teologinen perustelu on tuttua Vanhasta testamentista, jonka mukaan hallitsijat saavat valtansa Jumalalta. Esimerkiksi Danielin kirjassa todetaan Jumalasta: ”hän suistaa kuninkaat vallastaan ja nostaa kuninkaat valtaan” (Dan. 2:21).[113] Mutta miten Jumalan toiminta ilmenee reaalitodellisuudessa? Kuten edellä todettiin, Paavali ei perustele esivaltaa *de iure* vaan *de facto* ja tämä todellinen valtatilanne ilmenee Paavalin mukaan aseisiin nojaavana, pelkoa herättävänä ja vastustamattomana voimana:

> Sillä hallitusmiehet eivät ole *pelkona* hyvän vaan pahan teon kohdalla. Tahdotko olla *pelkäämättä* esivaltaa? Tee hyvää ja saat siltä kiitoksen, sillä se on Jumalan palvelija, sinulle hyväksi. Mutta jos teet pahaa, *pelkää*: esivalta ei turhaan kanna *miekkaa.* Se on Jumalan palvelija, *kostaja, joka langettaa vihan* pahantekijälle. (Room. 13:3–4; käännös NH)

Tehokas ja usein sovellettu menetelmä levottomuuksien hillinnässä oli suora ja brutaali väkivalta.[114] Se, mitä Paavali sanoo esivallan konkreettisista toimista viittaa juuri tällaiseen: pelko, miekka, kosto, viha – siinä sanat, joilla apostoli kuvaa esivallan toimia. Vain ohimennen mainittu kiitos poikkeaa muuten niin väkivaltaisesta kokonaisuudesta. Miekkaa ei ole ymmärrettävä mitenkään täsmällisesti, esimerkiksi viittauksena kuo-

112 Finley 1992, 35–94; Carcopino 2001, 73–98,207–209.

113 Paavalin ajattelun taustoista juutalaisuudessa: esim. Riekkinen 1980, 53–60; Krauter 2009, 180–184.

114 Hubbard 2005, 423.

lemanrangaistukseen (*ius gladii*), joka annettiin vain Rooman kansalaisille. Paavali puhuu epäilemättä muillekin kuin kansalaisille. Ei ole syytä myöskään ajatella, että miekka tarkoittaisi joko armeijaa tai poliisia, sillä näiden erottaminen on antiikin maailmassa hankalaa. Miekka on yleisesti väkivaltaisen kuoleman symboli (vrt. Room. 8:35) ja Paavali näki esivallalla erityisen mahdollisuuden sen toteuttamiseen.[115] Symbolilla oli tietysti konkreettiset lähtökohdat, mikä näkyy esimerkiksi stoalaisfilosofi Epiktetoksen sanoissa (*Keskusteluja* 1.30). Hänen mukaansa ylemmässä asemassa oleva (ὁ ὑπερέχων) voi määrätä karkotukseen, vankeuteen, kahleisiin, kuolemaan tai kunniattomuuteen. Ylhäisen miehen luo menevä kohtaa hänen valtansa (ἐξουσία) ja henkivartijat – sananmukaisesti ”ne, jotka ovat miekan luona” (οἱ ἐπὶ τῆς μαχαίρας). Vallanpitäjän pakkokeinot näkyvät konkreettisesti henkivartijoiden miekoissa. Epiktetoksen sanasto muistuttaa silmiinpistävän paljon Paavalin sanastoa.

Ylivoimaisen väkivallan edessä Paavalin johtopäätös on, että esivaltaa on pakko (ἀνάγκη) totella esivallan vihan, ts. rangaistuksen ja aseellisen mahdin tähden.[116] Lisäksi tottelemispakon asettaa omantunto. (Room. 13:5.) Omatunto viittaa siihen, että ihminen oman harkintansa perusteella ymmärtää toimia oikein.[117] Paavali ei tarkemmin selitä, mitä tämä harkinta tarkoittaa – asia tulee hänen mielestään riittävän selväksi. Luultavasti juuri edeltävä järkeily tosiasiallisesta valtatilanteesta ja sen teologisesta tulkinnasta on omantunnon moraalista harkintaa. Jos tämä harkinta suoritetaan oikein, se pakosta johtaa alistumaan. Samaan johtaa myös pelkkä pelko esivallan vihasta. Omantunnon asettama moraalinen pakko ja pelko johtavat samaan alistumisetiikkaan.[118]

Paavalin päättelyn taustalla on kreikkalais-roomalaisessa traditiossa keskeinen vahvemman laki, josta on antiikin kirjallisuudessa lukuisia

115 Samansuuntaisesti Krauter 2009, 204–208. Miekka esiintyi kreikkalaisen oikeudenjumalattaren Diken attribuuttina kirveen, nuijan ja vaa’an ohella, mutta roomalaiset eivät esittäneet miekkaa oikeuden symbolina. (Harju 2000, 31–32). Tämän vuoksi on epätodennäköistä, että Paavalillakaan miekka olisi oikeuden symboli.

116 Krauter (2009, 223) katsoo, että ”vihan tähden” viittaa jotenkin myös Jumalan antamaan rangaistukseen (Room. 13:2). Sanalla ”viha” puhutaan kuitenkin vain esivallan langettamasta rangaistuksesta juuri edellisissä jakeissa, joten viitettä muutamaa jaetta kauempana olevaan Jumalan rangaistukseen ei tarvitse nähdä.

117 Huttunen 2003, 241–242; Krauter 2009, 226–227; vrt. Botha 1994, 47–49.

118 Krauter (2009, 227–228) painottaa alistumisen perusteena tarpeettoman paljon omaatuntoa. Hän jopa sanoo, että Rooman hallinnon kuvaaminen ”brutaalina pakkovaltana” ”menee täysin tekstin argumentaation ohi”. Eikö vihasta ja pelosta puhuminen kuitenkin selvästi viittaa juuri jonkinlaiseen ”pakkovaltaan”, johon ohimenevä viittaus omaantuntoon tekee vain pienen poikkeaman?

mainintoja.[119] Esimerkiksi Epiktetos nimittää Jumalan laiksi muutamia sanoja, jotka hän näyttää omaksuneen muualta: ”Se, mikä on voimakkaampaa kukistakoon aina sen, mikä on heikompaa” (Epiktetos, *Keskusteluja* 1.29.13,19). Kyse on yleisestä totuudesta, jota kaikkien on pakko noudattaa. Imperatiivimuoto ”kukistakoon” viittaa siis välttämättömyyteen, eikä sitä ole ymmärrettävä eettiseksi kehotukseksi, jota voisi periaatteessa olla noudattamattakin.[120] Vastaavalla tavalla Paavali – joka ei tosin puhu laista, mutta Jumalan säädöksestä kylläkin – aloittaa esivaltaopetuksen imperatiivimuodolla ”Kaikki elämä (πᾶσα ψυχή) olkoon alamainen” (suom. NH). Paavali, joka esivaltaopetuksen edellä ja sen jälkeen osoittaa eettisen kehotuspuheen kirjeensä vastaanottajille, tuskin nyt kuvittelee voivansa antaa kehotuksia kaikelle elolliselle. Imperatiivi ”olkoon alamainen” viittaa pikemminkin välttämättömyyteen, siis pakkoon, josta hän myöhemminkin jakeessa 5 puhuu.[121] Ylemmilleen ja vahvemmilleen joutuu alistumaan riippumatta siitä, haluaako vai ei. Paavalin mukaan Jumalan tahto ilmenee siis aseellisessa vallankäytössä. Ajatus on sama kuin se, jonka juutalainen Josefus esitti vain hieman myöhemmin. Josefus, joka juutalaissodan aikana siirtyi roomalaisten puolelle, kertoo kehottaneensa Jerusalemin juutalaiskapinallisia antautumaan roomalaisille muun muassa seuraavalla perusteella:

> Jumala, joka kuljettaa valtaa (τὴν ἀρχήν) kansalta toiselle, on nyt (νῦν) Italian yllä. Ihmisille ja eläimille on nimittäin säädetty laki, joka on kaikkein määräävin: vahvempien edessä täytyy taipua ja ne hallitsevat, joilla on aseiden mahti (ἀκμὴ τῶν ὅπλων εἶναι). (Josefus, *Juutalaissota* 5.367.)

Josefus tulkitsee reaalipoliittiset faktat teologisesti: Jumala on sen puolella, jolla on aseelliseen voimaan perustuva valta. Josefus ei tarkoita, että valta olisi aina roomalaisilla,[122] mutta se on *nyt* heillä, ja se riittää osoittamaan, kenen puolella Jumala *nyt* on. Hieman myöhemmin Josefus yksi-

---

119 Esimerkkejä vahvemman laista: Räisänen 1992, 81–82.

120 Epiktetoksen tekstikohdan analyysi: Huttunen 2003, 88–95; Huttunen 2009, 63–65.

121 Krauter (2009, 216–217) korostaa, että alamaisena olemista tarkoittava mediumimuotoinen verbi ὑποτάσσω tarkoittaa vapaaehtoista ja halukasta (”willentlich”) alistumista. Tämä ei kuitenkaan voi pitää paikkaansa, koska jakeessa 5 todetaan pakosta olla alamainen (ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι). Krauter väittää, että pakko tarkoittaa vain moraalista pakkoa. Kuten edellä on todettu, pakko tarkoittaa kuitenkin myös esivallan aseellisen mahdin aiheuttamaa pakkoa.

122 Lindner 1972, 144.

selitteisesti toteaa Jerusalemin puolustajille: ”te ette sodi vain roomalaisia vaan myös Jumalaa vastaan” (*Juutalaissota* 5.378).[123] Ajatus on sama kuin Paavalilla, joka korostaa, että esivaltaa vastaan nouseminen on Jumalaa vastaan nousemista.

Paavalin esivaltaopetuksen ytimessä on ajatus vahvemman laista. Valta ei perustu mihinkään valtiolliseen lakiin tai moraaliin, vaan aseelliseen voimaan, miekkaan, joka ilmentää itsensä Jumalan säädöstä. Kun laillisuusideologian mukaan miekka vain tukee esivaltaa, Paavalin mukaan juuri miekka on esivalta. Tästä ei Paavalin mukaan kuitenkaan seuraa, että esivalta olisi vailla moraalia. Vaikka valta ei perustukaan moraaliin, esivalta edistää juuri sitä samaa moraalia, johon kristillinen rakkaudenetiikka kehottaa. Itse asiassa on yllättävää, miten ongelmattomasti Paavali ajattelee vahvimman edistävän myös moraalista hyvää: hyvä ja valta kulkevat ikään kuin ilman muuta käsi kädessä. Antiikissa tavallisempi, jännitteinen suhde esiintyy erinomaisella tavalla ateenalaisten ja meloslaisten keskustelussa – sellaisena kuin Thukydides sen esittää teoksessaan *Peloponnessolaissota*.[124] Meloslaisten moraalis-teologinen kritiikki ateenalaisten valtapolitiikkaa kohtaan kirvoittaa ateenalaisilta yksinkertaisen vastaväitteen: ihmisten ja luultavasti myös jumalien kesken vallitsee vahvemman laki. Ateenalaiset ilmoittavat uskovansa jumalien suopeuteen heidän alistaessaan heikompia (*Peloponnessolaissota* 5.104–105).

Ateenalaisten kannanottoa ei pidä ymmärtää moraalittomana voimapolitiikkana. Kysymys on oikeastaan vain siitä, alistuuko Melos Ateenan valtaan vai ei. Jos alistuu, ateenalaiset katsovat velvollisuudekseen suhtautua meloslaisiin kohtuudella (*Peloponnessolaissota* 5.111). Etiikka on samaa kuin Paavalin esivaltatekstissä: heikomman tulee alistua vahvemman valtaan, jolloin vahvempi ottaa heikomman huomioon, Paavalin sanoin toimii ”sinulle hyväksi”. Vahvemman vastustaminen sen sijaan johtaa väkivaltaiseen tuhoon. Yksi selvä ero Thukydideen kuvauksen ja Paavalin esivaltaopetuksen välillä kuitenkin on. Paavali ei millään tavalla viittaa epäoikeudenmukaisen esivallan mahdollisuuteen, kun taas Thukydides tuo kirjassaan varsin selvästi ilmi, ettei vahvempi suinkaan aina noudattanut kohtuuden vaatimuksia.[125] Sama havainto on toki tuttu

---

123 Josefuksen puhe toistaa ajatuksia, jotka hän on jo esittänyt kuningas Agrippan suulla. Paavalin esivaltaopetuksen kannalta on kiinnostavaa, että Agrippan mukaan ”Esivaltaa pitää palvella, ei suututtaa” (θεραπεύειν γάρ, οὐκ ἐρεθίζειν χρὴ τὰς ἐξουσίας) (Juutalaissota 2.350).

124 Vahvemman lain ja moraalin jännitteestä: Ehrhardt 1959, 27–28.

125 Pouncey (1980, 83–104) käy Meloksen tapaukseen liittyen perusteellisen keskustelun vallan ja moraalin suhteista Thukydideellä.

myös Vanhasta testamentista, esimerkiksi Kuninkaiden kirjoista, joissa arvioidaan hallitsijoiden moraalia. Ihanteena on tietynlainen toiminta, mikä ei kuvausten perusteella suinkaan aina täyttynyt. Se-ja-se hallitsija ”teki sitä, mikä on väärää Herran silmissä” on toistuva arvio Kuningasten kirjoissa. Paavalin kanssa samaan aikaan elänyt Seneca kirjoitti kokonaisen kirjan, *Lempeydestä*, opastaakseen Neroa oikeaan toimintaan keisarina. Kehotuskirja osoittaa, että Senecankaan mielestä voima ja oikeus eivät itsestään selvästi liity yhteen. Paavali ei esivaltaopetuksessaan sen sijaan tuo esiin sellaista mahdollisuutta, että esivalta toimisi väärin.[126] Hieman myöhemmin tämäkin piti ottaa huomioon, joten kristityt rukoilivat, että vallanpitäjät toimisivat Jumalan tahdon mukaan (1. Klem. 61) ja että uskovat saisivat olla rauhassa (1. Tim. 2:1–2). Raamatullinen varaus Paavalin esivaltaopetukseen on myöhemmin perinteisesti tehty jakeen Ap. t. 5:29 perusteella. Tähän Sokrateen lauseen (Platon, *Apologia* 29d) toisintoon[127] on turvauduttu ilmiselvästi siksi, että varauksellisuutta ei Paavalin esivaltaopetuksesta löydy.

Kun moraali ja vahvemman laki pidetään erillään, jää tilaa vahvempien ja vallanpitäjien moraaliselle kritiikille. Vanhan testamentin profeettojen julistus on erinomainen esimerkki tällaisesta vallanpitäjien kritiikistä. Heikompi voi myös tappiostaan huolimatta säilyttää moraalisen itsekunnioituksensa, kun moraalia ei samaisteta valtaan. Stoalaisfilosofi Epiktetos järkeilee, että kymmenen miestä voittaa aina yhden – fyysisesti. Fyysisestä tappiostaan huolimatta ihminen voi olla moraalisesti oikeassa (Epiktetos, *Keskusteluja* 1.29.11–19).[128] Antiikin perinteessä mahdollinen vahvemman lain ja moraalin jännite saatettiin häivyttää relativoimalla moraali. Thukydideen mukaan ateenalaiset syyttivät spartalaisia juuri tästä (*Peloponnessolaissota* 5.105), ja klassisella tavalla moraalin relativoi Thrasymakhos Platonin dialogissa *Valtio*:

> Kukin hallintovalta säätää lakeja oman etunsa mukaisesti, kansanvalta kansanvaltaisia, yksinvalta yksinvaltaisia ja vastaavasti myös muut. Lainsäädännöllään ne julistavat hallittavilleen oikeudenmukaiseksi

126 Senecan kirjoituksen ja Paavalin esivaltaopetuksen suhdetta on tuoreeltaan käsitellyt Engberg-Pedersen (2006), jonka mukaan Paavalin näkemys edustaa stoalaisittain varauksellista suhdetta ulkoisiin asioihin, kuten esivaltaan. Paavali perustaa tottelemisen kuitenkin hyvin keskeisellä tavalla pelkoon, mikä on stoalaisittain täysin kestämätön näkemys (Huttunen 2003, 274–282).

127 Lauseen traditiohistoriasta: Barrett 2004, 237, 289.

128 Huttunen 2003, 88–95.

> sen mikä on niille itselleen edullista, ja sitä joka rikkoo tätä vastaan, ne rankaisevat lainrikkojana ja oikeudenloukkaajana. Näin siis väitän, hyvä ystävä, että oikeudenmukaisuus on kaikissa valtioissa samaa, nimittäin sitä mikä on hallintovallalle edullista. Tämä itse taas on tietysti vahvin, joten oikea johtopäätös on se, että kaikkialla on oikeudenmukaisuus samaa kuin vahvemman etu. (Platon, *Valtio* 338e–339a; suom. Marja Itkonen-Kaila.Vrt. *Gorgias* 483a–484c.)

Thrasymakhos ratkaisee moraalin ja vahvemman lain välisen jännitteen väittämällä, että moraalinen hyvä on juuri sitä, mitä vahvin haluaa sen olevan. Paavali ei edusta tällaista moraalista relativismia. Kirkkain silmin hän väittää, että esivalta todella edustaa aina hyvää ja oikeaa – Jumalan tahtoa. Vaikka Thrasymakhoksen ratkaisu ei ollutkaan Paavalin ratkaisu, lopputulos on sama niin kauan kuin moraalista hyvää ei määritellä – ja Paavali ei sitä määrittele. Niinpä Thrasymakhos ja Paavali julistavat, että valta edustaa aina moraalia. Yhdessä suhteessa Thrasymakhos on kuitenkin vähemmän vakuuttava. Hänen suorasanainen moraalinen relativisminsa herättää vastenmielisyyttä. Paavalin esivalta sen sijaan hallitsee korkean moraalisissa merkeissä, jolloin moraalinen kritiikki muuttuu vaikeaksi. On selvää, että juuri tähän perustuu Paavalin esivaltaopetuksen teho ja vaara.

”Se puoli on oikeassa, jolle Jumala voiton antaa.” Näin lausui joku mäntyharjulaisisäntä kantansa käynnissä olleeseen sotaan ja tuli – varmaankin tietämättään – lähelle Paavalin ajatuksenjuoksua. Paikallishistoriassa isäntää paheksuttiin periaatteellisuuden puutteesta.[129] Paavalia sen sijaan ei Suomessa paheksuttu, vaan ongelma ratkaistiin lisäämällä esivallan määreeksi ”laillinen”. Näin Paavalin esivaltaopetus sai sen periaatteellisen luonteen, jota sortokauden laillisuustaistelussa siltä odotettiin. Sama laillisen esivallan ajatus heijastui myös arvioihin kapinasta, mutta aivan uudella tavalla. Kun sortovuosina laillisuusideologia *oikeutti* tottelemattomuuden esivaltaa kohtaan, vuonna 1918 se *tuomitsi* tottelemattomuuden: punaiset saivat rangaistuksensa siitä, että olivat nousseet laillista esivaltaa vastaan. Näin laillisen esivallan ajatuksesta liukeni esivallan moraalinen kritiikki pois: esivallan miekka edisti jälleen vain hyvää. Painopisteen muutos on kieltämättä muutosta takaisin kohti Paavalin esivaltaoppia, jossa esivalta edistää pelkkää hyvää – silloinkin kun se rankaisee miekalla.

---

129 Kuusi 1938, 13.

Pulkkaniemessä

Historioitsija Aapo Roselius on teloittajia koskevassa tutkimuksessaan osoittanut, että sisällissodan murheellinen loppuselvittely ei useinkaan ollut murhanhimoisten kiihkoilijoiden vaan vastuullisten kunnon kansalaisten toimintaa.[130] He olivat niitä, jotka tunsivat Raamattunsa ja Katekismuksensa; he tiesivät, mitä käy niille, jotka nousevat esivaltaa vastaan. Taipalsaarelaisen Mikko Kilpiän sanoin: ”heidän palkkansa on kuolema”. Kilpiää on kuvattu nöyräksi ihmiseksi ja ymmärtäväiseksi isäksi. Hän piti kotonaan pyhäkoulua sekä toimi kunnan ja seurakunnan luottamustehtävissä. Kymmenen vuotta myöhemmin Kilpiä osallistui maallikkojäsenenä kirkolliskokoukseen.[131] Ei mikään hirviö mieheksi. Nyt hän katseli lähestyvää Pulkkaniemeä tietäen olevansa esivallan vakavassa tehtävässä. Kilpiän kaltaiselle miehelle Raamatun sanalla oli keskeinen merkitys. Olisiko hän ilman Paavalin esivaltaopetusta edes lähtenyt koko teloitusretkelle? Myöhemmin Kilpiä riensi vielä Viipurin kenttäoikeuteen antamaan lausuntoja siellä vangituista taipalsaarelaisista.[132] Epäilemättä hän koki toimivansa apostolin ohjeiden mukaisesti. Eikä Kilpiä ollut noina päivinä ainoa suomalainen, joka suhteutti omat ja muiden teot Paavalilta juontuvaan esivaltaopetukseen.

Hurma rantautui Pulkkaniemeen, läheisestä talosta noudettiin lapioita ja puiden keskelle, lähelle vesirajaa kaivettiin hauta. Sen jälkeen teloitusryhmä ampui tuomitut lukuun ottamatta yhtä, joka jostain syystä jätettiin henkiin.[133] Teloitettujen kuolema varmistettiin vielä ampumalla kutakin lähietäisyydeltä päähän niin, että päälaki irtosi. Myöhemmin paikalla ammuttiin lisää ja lopulta Pulkkaniemen haudassa oli yhteensä 22 teloitettua kolmeen kerrokseen ladottuna. Näistä tuli samana syksynä ongelma, kun metsähautoihin kätketyt vainajat määrättiin siirrettäväksi hautausmaalle.

Nimismies Robert Markku, joka kenttäoikeuden johtajana oli julistamassa tuomioita, ei uskaltanut siirrättää silpoutuneita vainajia. Markku pelkäsi pahannäköisten ruumiiden herättävän huomiota: ”Jos nyt näitä ruvetaan penkomaan, niin pahoin pelkään, että siitä, mitä silloin tulee näkyviin, tulee semmoinen agitatsiooni välikappale, että toitotetaan ym-

130 Roselius 2006, 309–328.

131 Valtakari 1980, 23.

132 Tikka 2004, 265.

133 Armahduksen syistä on kaksi versiota: Kannela & al. 2006, 62.

päri maailmaa, kuinka 'lahtarit' silpovat ja ryöstävät ruumiita."[134] Teloitetut makaavat edelleen siellä, minne heidät keväällä 1918 haudattiin. Tällaisia hautoja Etelä-Suomessa on runsaasti ja monet niistä ovat yhä vailla mitään merkkiä. Pulkkaniemen hauta Taipalsaaren Merenlahden kylässä on tässä suhteessa poikkeuksellinen, sillä se sai kiven jo 1920-luvulla. Se on muistomerkki vainajille, jotka kuolivat Paavalin esivaltaopetus korvissaan.

Kun pastori Aarni Voipio vuosikymmeniä myöhemmin muisteli leskiäidin kysymystä "miksi ne ampuivat minun mieheni", ei Mikko Kilpiän ja monen muun suomalaisen suussa kulkenut selitys esivallan oikeudesta tuntunut kelvolliselta. Ei, vaikka se tuli suoraan Raamatusta.

134 Peltonen 2003, 90.

MIEKKAAN TARTTUJAN KOHTALO
Lex talionis ja hävinneiden rankaisu

”Joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu.” Jeesuksen lausuma (Matt. 26:52) sai kahdessakin yhteydessä selittää tätä kuvaa Varkauden tehtailta. Lausuman ilmaisemaa raamatullista talioperiaatetta käytettiin laajasti sekä selittämään että arvostelemaan rankaisutoimia. Kuva: Suomen vapaussota kuvissa I, 1934.

Hurman oudot haverit

Pulkkaniemen joukkohauta peitettiin ja teloittajat poistuivat *Hurma*-laivalla. Laiva palveli vielä monta vuosikymmentä, mutta se karahti kiville poikkeuksellisen usein. Kysymys ei ollut huonosta tuurista: ”Sanovat, että sillä ol kirous ja että se johtu siitä, kun ne kapinan jälkeen kuletti sillä punasia Taipalsaaren kirkolta Merenlahdelle ammuttavaks.”[1] Haverien erikoinen selitys kietoutuu raamatullisen etiikan synnyttämiin moraalisiin ongelmiin, jotka jäivät jäljelle, kun joukkohaudat oli täytetty.

Teloitusten loppuessa ei Suomessa ollut mitään laskelmia sodan aikana ammuttujen punaisten määrästä. Kaikille oli kuitenkin selvää, että vainajia tuli paljon – uusimpien laskelmien mukaan peräti 10 000.[2] Tiedettiin, että teloitetuksi saattoi joutua varsin heppoisinkin perustein: ”Tunteeko joku? Jos ei, niin Pulkkaniemeen,” kerrotaan Taipalsaaren kenttäoikeudessa sanotun.[3] Psykologisesti ankaruudessa oli ehkä kysymys refleksistä, jonka vastapuolelta koettu uhka laukaisi.[4] Sodan logiikkaan tämä istui hyvin. Sotateoreetikko Carl von Clausewitzin mukaan sodan tavoitteena on yksinkertaisesti vastustajan väkivaltainen nujertaminen. Tämän vuoksi sota muodostuu osapuolten väliseksi väkivaltaiseksi vuorovaikutukseksi,[5] joka luultavasti motivoi myös teloituksiin. Kenttäoikeuksia tutkineen Marko Tikan mukaan kenttäoikeuksilla pyrittiinkin enemmän kukistamaan kapinaa kuin jakamaan oikeutta.[6] Mutta oikeuden unohtamisesta tuli pian ongelma – erityisesti esivallalle, joka piti itseään laillisena.

Prokuraattori, myöhempi oikeuskansleri, sai kesäkuussa 1918 ensimmäisen kantelun valkoisten tekemästä teloituksesta. Myöhemmin kesällä kanteluita alkoi ilmaantua viikoittain. Ne eivät kuitenkaan ehtineet johtaa mihinkään ennen kuin 7.12.1918 annettu asetus keskeytti tapausten tutkinnan. Asetuksella armahdettiin tietyt kapinavankiryhmät ja samalla vapautettiin syytteistä kaikki ne valkoiset, jotka olivat kapinaa kukistaessaan menneet yli tarkoituksenmukaisuuden. Tämän jälkeen valkoisten tekemiin teloituksiin oli vaikea tarttua juridisin keinoin.[7] Asetuksella ei kuitenkaan voitu lakaista maton alle sitä, että valkoisten tekemät teloituk-

1 Pakkanen 1995, 237.
2 Tikka 2004b, 96.
3 Kannela & al. 2006, 61.
4 Siltala 2009, 228.
5 Clausewitz 1998, 15–17.
6 Tikka 2004.
7 Roselius 2006, 31–41.

set muodostuivat monen mielessä moraaliseksi ongelmaksi. Voittaneen puolen historiankirjoituksessa asiasta tuli kiusallinen. Teloitusten järjestelmällisyys painettiin mielellään unhoon ja syyllisyyden taakka sälytettiin muutamien tunnettujen pyssymiesten niskoille. Saaren Jallu, Rummin Jussi ja muutamat muut teloittajat niittivät kyseenalaista mainetta valkoistenkin julkaisuissa samalla, kun muut saattoivat jatkaa uraansa kiusalliseksi muodostuneen elämänvaiheen häiritsemättä.[8]

Hävinneiden puolella teloituksia ei unohdettu. Oikeudentunto vaati syyllisten rankaisemista ja pian nähtiinkin, kuinka kohtalo pani yhden ja toisen maksamaan teoistaan: kuka oli tullut hulluksi, kuka tehnyt itsemurhan, kuka menehtyi onnettomuudessa. Jopa elottomat esineet, kuten *Hurma*-laiva, joutuivat yliluonnollisen rangaistuksen kohteiksi. Ulla-Maija Peltonen on osoittanut, että näiden uskomustarinoiden takana kummitteli kansanomainen oikeudenmukaisuuskäsitys, joka oli vuosisatoja ollut vuorovaikutuksessa oikeuslaitoksen ja kirkon moraaliopetuksen kanssa. Kriisitilanne aktivoi vanhaa perinnettä. Sen mukaan kohtalo rankaisi pahantekijää, koska laki ei sitä tehnyt.[9]

Kansanomaisten uskomustarinoiden taustalla heijastuu moraali, jossa sekä hyvän että pahan kuuluu saada palkkansa. Tavallaan tämä rikoksen ja rangaistuksen ajatus vain jatkoi sotaan liittynyttä väkivaltaisen vuorovaikutuksen logiikkaa, mutta sen ilmentämää moraalista painotusta oli osaltaan juurruttamassa kirkko ja oikeuslaitos. Niiden edustamaan moraaliin liittyi nimittäin keskeisellä tavalla *lex talionis*, talioperiaate.[10] Oikeudenkäytössä talioperiaatetta sovellettiin 1600–1800-luvuilla erityisesti surmatekojen kohdalla. Lähtökohtana oli Mooseksen laki:[11]

> Jos joku surmaa ihmisen, hänet on surmattava. Joka tappaa toiselle kuuluvan karjaeläimen, korvatkoon sen antamalla eläimen eläimestä. Jos joku teistä tuottaa toiselle vamman, häntä itseään kohdeltakoon samoin: murtuma murtumasta, silmä silmästä, hammas hampaasta. Hän itse saakoon saman vamman, jonka hän toiselle aiheutti. Joka tappaa eläimen, korvatkoon sen, mutta se, joka tappaa ihmisen, surmattakoon. Sama laki koskee teitä kaikkia, niin siirtolaisia kuin syntyperäisiä israelilaisia, sillä minä olen Herra, teidän Jumalanne. (3. Moos. 24:17–22; vrt. 2. Moos. 21:12–27 ja 5. Moos. 19:21.)

---

8 Tikka 2004, 292–326; Roselius 2006, 39–40, 309–328.

9 Uskomustarinoista, niiden taustoista ja merkityksistä, ks. Peltonen 1996, 204– 242.

10 Virtanen 1988, 234–237.

11 Koskivirta 2001, 53–54.

Mooseksen lain talioperiaate liittyi muinaisen Lähi-idän ja antiikin traditiopiiriin. Sen tarkoituksena oli estää kohtuuton kostaminen ja estää – toisin kuin rahallinen korvaus – rikkaiden mielivalta. Talioperiaatteella pyritään siis säätelemään kostoa ja saattamaan se yhteisön kontrolliin.[12] Käytännössä periaate saattoi olla vain mitoitusperuste rangaistukselle: rangaistus vastasi rikosta suuruudeltaan, mutta ei luonteeltaan. Sananmukainen soveltaminen koski lähinnä surmatapauksia.[13] Mutta myös mitoitusperusteen soveltamisessa saattoi esiintyä vaihtelua. Esimerkiksi väärää todistajaa rangaistaan sen mukaan, mitä hän *aikoi* lausunnollaan saavuttaa.

> Jos joku esittää toisen ihmisen tuhoksi perättömiä syytöksiä, riidan kummankin osapuolen on Herran edessä esitettävä riita-asiansa niille papeille ja tuomareille, jotka sillä hetkellä ovat virassa. Tuomarien on tutkittava asia tarkoin, ja jos he havaitsevat syyttäjän esittäneen toista vastaan valheellisia syytöksiä, häntä tulee kohdella samalla tavoin, kuin hän itse aikoi kohdella toista. Hävittäkää paha keskuudestanne. Kun muut saavat kuulla tuomiosta, he pelkäävät eivätkä enää tee tällaista pahaa. Älkää tunteko sääliä: henki hengestä, silmä silmästä, hammas hampaasta, käsi kädestä, jalka jalasta. (5. Moos. 19: 16–21.)

Myös osapuolten välinen arvoero näkyy talioperiaatteen soveltamisessa. Ylemmän loukkaaminen on raskauttava asianhaara, joka arvoeron mukaisesti huomioidaan rangaistuksessa. Vastaavasti alempiarvoisen loukkaaminen johtaa lievempiin seurauksiin kuin samanarvoisten välisissä suhteissa. Tämä näkyy orjan surmaamisesta säädetyissä rangaistuksissa, joissa henki hengestä -periaatetta saatetaan lieventää (2. Moos. 21:20–21,32).[14] Arvoeron vaikutusta rangaistuksen suuruuteen ei ole Raamatus-

---

12 Betz 1995, 276; Milgrom 2001, 2133–2136. Vrt. erityisesti *Hammurabin lait* 196–197, 200: ”Jos joku puhkaisee vapaan miehen silmän, niin puhkaistakoon hänen silmänsä. Jos joku runtelee vapaan miehen luun, niin runneltakoon hänen luunsa. - - - Jos joku lyö vertaiseltaan mieheltä hampaan, niin lyötäköön häneltä hammas.” Talioperiaate oli tuttu myös kreikkalais-roomalaisessa maailmassa, josta myös ilmaus *lex talionis* on peräisin. Aulus Gellius viittaa sillä yhteen säädökseen roomalaisessa kahdentoista taulun laissa (Davis 2005, 1). Gelliuksen tekstissä filosofi Favorinus valittaa, ettei kaikkia kahdentoista taulun lakeja voida noudattaa ”kuten esimerkiksi tuo *lex talionis*, jonka sanamuoto, jollen väärin muista, kuuluu ‘Jos joku murtaa ruumiinjäsenen eikä halua sopia asiaa, kärsiköön saman (*talio esto*).’” (Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 20.1.14.) Vrt. myös esim. Cicero, *Keskusteluja Tusculumissa* 2.39 ja Aune 1998, 407–410.

13 Hartley 1992, 411–412.

14 Ajatus on samansuuntainen kuin se, minkä Aristoteles esitti ns. distributiivisen oikeudenmukaisuuden pohjalta. Aristoteles kiistää, että talioperiaatetta voitaisiin soveltaa ilman, että rankaisussa huomioidaan osapuolten välinen arvoero: ”Jos esimerkiksi joku virkamies on lyönyt

sa kuitenkaan tematisoitu selvästi, ja näin talioperiaate jättää tulkitsijalle huomattavan vapauden määritellä rangaistuksen suuruus ja laatu. Ideologisesti tärkeintä talioperiaatteessa näyttääkin olevan jonkinlainen oikeudenmukaisuuden ja objektiivisuuden ihanne, ei se, miten periaatetta käytännössä tulkitaan ja sovelletaan.

Vanhan testamentin talioperiaate ei liity pelkästään julkiseen oikeudenkäyttöön. Se saattaa määritellä myös Jumalan toimeenpanemaa rangaistusta ja elämässä yleisesti toteutuvaa oikeudenmukaisuutta. Näiden välillä ei toki aina ole helppo tehdä eroa – useimmissa Raamatun kirjoissahan Jumala säätelee elämän kulkua –, mutta jälkimmäiseen painottuu suomen kieleenkin vakiintunut sananlasku ”Joka toiselle kuoppaa kaivaa, se itse siihen lankeaa” (Sananl. 26:27). Jumalan rangaistus voi myös olla moninkertainen ja laadultaan vastata vain hyvin etäisesti rikosta (esim. 4. Moos. 14:34). Taustalla lienee ajatus arvoeron rangaistusta koventavasta vaikutuksesta: synnin katsotaan äärettömästi loukkaavan Jumalan ääretöntä pyhyyttä.[15]

Talioperiaate kotiutui myös Uuteen testamenttiin.[16] Reseptio- ja vaikutushistoriassa keskeinen Jeesuksen Vuorisaarna (Matt. 5–7) esittää sen toisin kuin Mooseksen laki. Kuten tunnettua, Vuorisaarna eksplisiittisesti kieltää talioperiaatteen mukaisen kostamisen (Matt. 5:38–48). Sen sijaan talioperiaate esitetään joko elämässä yleisesti toteutuvana lakina tai Jumalan langettaman eskatologisen tuomion mittana, esimerkiksi ”Niin kuin te mittaatte, niin tullaan teille mittaamaan” (Matt. 7:2).[17] Tällaisena se tukee kehotuksia tehdä hyvää ja olla armahtavainen, jotta ihminen itsekin saisi osakseen hyvää. Kovuus ja armottomuus puolestaan keräävät samaa kohtaloa tekijälleen, joten siihen johtavaa toimintaa on syytä välttää. Jäljempänä tullaan näkemään, että monissa Uuden testamentin kohdissa talioperiaatetta käytetään tähän tapaan varoittavana eikä toimeenpantavaa rankaisua säätelevänä periaatteena.[18] Tämä onkin ymmärrettävää, sillä varhaiskristityt eivät olleet siinä yhteiskunnallisessa asemassa, että he olisivat voineet säädellä julkisessa oikeudenkäytössä noudatettuja periaatteita. Tilanne tunnetusti muuttui muutaman sadan vuoden sisällä.

---

kansalaista, häntä ei saa lyödä takaisin. Mutta jos joku on lyönyt virkamiestä, häntä ei vain pidä lyödä takaisin, vaan häntä täytyy myös rangaista.” (Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1132b.)

15 French 2001, 19; Milgrom 2001, 2133–2134; Crouch 2009, 110–115, 169–172. Davis (2005, 35–54) esittelee talioperiaatteeseen liittyviä Vanhan testamentin kohtia.

16 Davis 2005, 154–159.

17 Tulkintavaihtoehdoista: Luz 1985, 378–379; Betz 1995, 490–491; Keener 1999, 240.

18 Myös kohdassa 5. Moos. 19:20 todetaan, että *lex talionis* rangaistusperiaatteena toimii pelotteena.

Luterilaisessa teologiassa armollisuus ja rangaistusperiaate on perinteisesti yhdistetty tekemällä jako hengelliseen ja maalliseen regimenttiin. Yksityishenkilönä kristityn ihanteeksi asetetaan kostamattomuus ja armahtavaisuus, johon kanssakäymisessä on pyrittävä (hengellinen regimentti). Esivallan tehtävänä on kuitenkin huolehtia siitä, ettei kostamattomuuden ihanne salli rikollisuuden ja mielivallan päästä irralleen. Siksi esivalta valvoo miekallaan järjestystä ja rankaisee pahantekijöitä, tarvittaessa myös kuolemalla (maallinen regimentti). Regimenttiopin mukaan kristitty voi käyttää miekkaa ollessaan esivallan tehtävissä.[19] Koska maallinen ja hengellinen regimentti ovat rinnakkain, rangaistus ja sitä säätelevä talioperiaate voidaan hyväksyä kaikessa ankaruudessaan samalla, kun korostetaan tuomittuun kohdistuvaa armollisuutta.[20]

Luther liitti talioperiaatteen yleisesti maalliseen oikeudenkäyttöön, mutta ei tehnyt siitä mitään konkreettisia lakisovelluksia.[21] Mooseksen lain konkreettiset säädökset eivät hänen mielestään sitoneet yhteiskunnallista lainkäyttöä, mutta muutos alkoi pian tämän jälkeen ja 1600-luvulle tultaessa se saavutti Suomenkin.[22] Surmatöiden kohdalla Mooseksen laki suorastaan edellytti talioperiaatetta: kuolemanrangaistusta ei saanut muuttaa rahalliseksi korvaukseksi. Verenvuodatuksen katsottiin saastuttaneen maan ja puhdistuminen saattoi tapahtua vain surmaajan verellä (4. Moos. 35:31–34).[23] Kertomuksellisen muodon verivelkaoppi sai Raamatun alkulehdillä arkkityyppisessä tarinassa veljessurmasta (1. Moos. 4:1–16). Kun Kain oli tappanut veljensä Abelin, Herra sanoo:

> Mitä oletkaan tehnyt! Etkö kuule, kuinka veljesi veri huutaa minulle maasta? Nyt olet kirottu etkä voi jäädä tänne, sillä tämän maan on avattava suunsa ja otettava vastaan veljesi veri, jonka sinä vuodatit. Kun koetat viljellä maata, se ei enää ruoki sinua, vaan sinun on harhailtava kodittomana ja pakolaisena maan päällä. (1. Moos. 4:10–12.)

---

19 Ks. esim. Augsburgin tunnustuksen puolustus 16 ja Raunio 2007, 223–234. Vuorisaarnan kostokiellosta ja sen tulkinnasta Lutherilla: Juntunen 2008, 171–191. Esimerkiksi Pietilä (1918, 232–245) ilmaisee selvästi Vuorisaarnan ja esivaltaopetuksen jännitteen, mutta seuraa ratkaisuissaan regimenttioppia.

20 Rajanveto maallisen ja hengellisen regimentin välillä ei kuitenkaan tarkoita, että ne voitaisiin erottaa kahdeksi täysin erilliseksi ja omalakiseksi alueeksi. Ajatuksena on, että hengellisen regimentin opettama armahtavaisuus vähitellen muokkaa asennemaailmaa ja vaikuttaa sitä kautta myös maallisessa regimentissä (Raunio 2007, 234).

21 Luther 2004, 44–45.

22 Takala 1993.

23 Tietyissä tapauksissa verivelkaa ei synny tai rangaistuksen saattoi muuten välttää, esimerkiksi jos surma on tahaton (2. Moos. 21:13; 5. Moos. 19:1–13) tai jos varas surmataan yöllä hänen murtautuessaan taloon (2. Moos. 22:1).

Verivelkaopin mukaisesti viaton veri saastuttaa maan. Vaikka talioperiaatetta ei suoranaisesti mainita, Kainin pelko surmatuksi tulemisesta näyttää heijastavan tämän tyyppistä ajattelua. Herra kuitenkin asettaa poikkeussäädöksen, jonka mukaan Kainin tappamisesta seuraa seitsenkertainen rangaistus ja asetti tästä tiedoksi Kainiin merkin (1. Moos. 4:14–15).[24] Kertomuksessa siis myönnetään verivelka, mutta toisaalta kielletään talioperiaatteen mukainen rangaistus. Lopulta kuitenkin uhataan Kainin surmaajaa jopa moninkertaisella rangaistuksella. Selvää on se, että kertomuksen mukaan väkivalta voi olla myös oikeuden palveluksessa.[25] Monitulkintaista kertomusta ymmärrettiin myöhemmin juuri verivelkaopin ja talioperiaatteen mukaisesti. Vanhatestamentillinen verivelkaoppi oli selvästi tiedostettu tausta-ajatus 1600-luvulla nousseessa talioperiaatetta korostaneessa lainsäädännössä.[26] Näin sekä kirkon opetus että laki olivat omiaan juurruttamaan niitä kansanomaiseen oikeustajuntaan. Vaikka lainsäädäntö olikin 1800-luvun kuluessa liberalisoitunut ja usko verivelkaoppiin oli jo pitkälti siirtynyt historiaan,[27] talioperiaate jäi tietoisuuteen varsinkin, kun kirkko ja Raamattu pitivät sitä esillä. Näin se oli omiaan vahvistamaan sellaisiakin uskomuksia kuin ne, joita liitettiin *Hurma*-laivan outoihin havereihin: kun ihmiset eivät rangaisseet vääryyttä, asiaan tarttui korkeampi voima.

Tätä taustaa vasten ei ole yllättävää, että talioperiaate ei heijastunut vain hävinneiden uskomustarinoissa vaan myös valkoisten ajattelun taustalla. Silloin kun vankien ampumisia ei voitu panna poikkeusyksilöiden piikkiin, kertomukset punaisten julmuuksista saivat selittää ja oikeuttaa rangaistustoimien ankaruutta.[28] Tarvittaessa ei ollut vaikeaa löytää konkreettisia raamatunjakeita, joilla rangaistukset saattoi pyhittää.

Jeesus ja Varkauden teloitukset

Miekkalauselma ja valkoisten moraalinen ongelma

Vuonna 1934 julkaistiin kaksiosainen *Suomen vapaussota kuvissa* -niminen kuvahistoria, joka esitti tapahtumat voittajien näkökulmasta. Eräässä Varkaudesta otetussa kuvassa on teksti: ”Joka miekkaan tarttuu, se miek-

24 Wenham 1987, 109.
25 Peels 2009, 33.
26 Koskivirta 2001, 54,98–100,327,332.
27 Ylikangas 2003b, 66–68.
28 Ylikangas 2003, 521–524; Roselius 2006, 28.

kaan hukkuu. – Varkauden punaisten itselleen valmistaman kohtalon murheellisia jälkiä."[29] On ilmeistä, että kuvatekstin alussa on raamattukytkentä Jeesuksen lauselmaan Matteuksen evankeliumissa (Matt. 26:52). Kytkentä heijastelee talioperiaatetta raamatullisen epätäsmällisesti: pelkkä miekkaan *tarttuminen* riittää miekkaan *hukkumiseen*. Kuva ja sen teksti liittyvät laajempaan kuvasarjaan, jossa esitellään helmikuussa 1918 Varkaudessa ja sen ympäristössä suoritettuja taistelutoimia. Viidellä aukeamalla olevassa sarjassa on 12 kuvaa kronologisessa järjestyksessä.[30] Käsiteltävää kuvaa edeltää joukkojen ryhmitys ja taistelu, sen jälkeen seuraa kuvia vangeista, joukkojen poissiirrosta ja jälkioperaatiosta Leppävirralla. Yllättävää on se, että kuvasarjassa keskeinen asema ei ole taistelukuvilla vaan tarkasteltavalla kuvalla. Se peittää kokonaan kuvasarjan keskimmäisen aukeaman. Sijoittelu osoittaa kuvan ja sen välittämän raamatullisen viestin merkittävää asemaa kuvasarjassa.

Kuvatekstissä ei millään tavoin tuoda esiin, että alkuosa on Raamatusta. Raamattukytkennässä ei ole edes lainausmerkkejä. Kirjoittaja ei siis erityisesti korosta sanojensa raamatullista auktoriteettia. Raamattukytkentä toimii johdantona yksilöidymmälle kuvan selitykselle, joka tulee ajatusviivan jälkeen. Tällainen kaksiosainen rakenne on teoksessa hyvin tyypillinen. Alkuosassa saattaa olla runosäe, katsaus tapahtumiin tai muu yleisempi periaate, joka antaa lukijalle perspektiivin jälkiosassa annettuun konkreettiseen kuvan selitykseen.[31] Tarkasteltavassa kuvatekstissä rakenne edellyttää, että lukija arvioi Varkauden punaisten kohtaloa raamattukytkennän valossa. Kuvatekstillä lukijan huomio kiinnitetään kuvassa etualalla näkyviin punaisiin vainajiin. Taustalla olevat valkoiset ohitetaan ilman mainintaa, vaikka miekkaan tarttumisen ajatus sopisi teoriassa myös heihin. Kuvatekstin jälkiosa kuitenkin soveltaa raamattukytkentää vain punaisiin. Heidän osoitetaan olevan itse vastuussa kuolemastaan: miekkaan tarttumalla he käynnistivät tapahtumasarjan, joka päättyi miekkaan hukkumiseen, kohtaloon. Raamattukytkentä luo kaksitasoisen maailmankuvan, jossa punaisten kuolema ei ole konkreettisten tapahtumien, vaan näiden yläpuolella olevan kohtalon lain aiheuttama: miekkaan tarttuminen johti väistämättömästi tuhoon.

Suomen vapaussota kuvissa -teoksessa on raamattukytkentöjä varsin vähän, mutta Varkaus-kuvasarjassa on toinenkin. Leppävirran kirkkoa

---

29 *Suomen vapaussota kuvissa* I, 272–273. Kuva näkyy tämän pääluvun alussa.

30 *Suomen vapaussota kuvissa* I, 268–277.

31 Esim. *Suomen vapaussota kuvissa* II, 233, 239, 298. Silloin tällöin myös alkuosa selittää kuvaa, mutta jälkiosa on aina konkreettisempi.

esittävässä kuvassa puhutaan temppelin puhdistuksesta, mikä muodostaa kytkennän joihinkin vanhatestamentillisiin kertomuksiin (esim. 2. Aik. 34; 1. Makk. 4) ja evankeliumien kuvauksiin Jeesuksen toimista temppelissä. Kuvaukset Jeesuksesta kaatamassa rahanvaihtajien ja myyjien pöytiä on perinteisesti ymmärretty juuri temppelin puhdistamiseksi.[32] Kuva Leppävirran kirkosta on jälleen koko aukeaman suuruinen ja saa siten painokkaan aseman kuvasarjan päätteeksi.

Kahden raamattukytkennän lisäksi Varkaus-kuvasarjassa on kuva Varkauden kirkosta, jonka käyttöä punaisten vankien säilytyspaikkana selitetään parhain päin. Mistä yhtäkkiä tämä raamatullis-kirkollinen sävy? Selityksiä ei tekstimaailman sisällä ole. Tekstimaailmaa on yritettävä ymmärtää historiallisen maailman valossa. *Suomen vapaussota kuvissa* -teos julkaistiin viitisentoista vuotta sodan jälkeen. Sampo Ahdon mukaan kuvateksti ”osoitti, miten muuttumattomina Varkauden taistelun vihat elivät vielä 1930-luvulla”.[33] Mitä oli tapahtunut?

Varkaus ja Leppävirta muodostivat punaisten viimeisen vastarintapesäkkeen valkoisten selustassa.[34] Erityistä huomiota herätti se, että kapinalliset ottivat panttivankeja ja uhkasivat hyökkäyksen tapahtuessa ampua heidät. Valkoiset eivät antaneet uhkauksen pelästyttää itseään ja vastasivat talioperiaatteen hengessä: ”Jos sellaisia murhia tehdään kuin on uhattu, niin tulevat punakaartilaiset armotta ammuttaviksi.”[35] Kaikkiaan punaisten valtakaudella surmattiin Varkaudessa ja Leppävirralla vajaa 20 henkeä. Valkoisten rankaisu seurasi sen jälkeen, kun heidän hyökkäyksensä johti punaisten antautumiseen illalla 21. helmikuuta. Antautumisvaiheessa tapahtuneiden epäselvyyksien takia valkoiset katsoivat punaisten syyllistyneen sotapetokseen, mikä vielä lisäsi rangaistushenkeä. Jaakko Paavolainen kuvaa seuranneita tapahtumia dramaattisesti:

> Yön pimeydessä mutta palavan sahan vielä loimutessa viimeisen puolustuspesäkkeen – massatehtaan – antautuneet punakaartilaiset vietiin läheisen Huruslahden jäälle, jossa rivin edessä heti ammuttiin Varkauden punakaartin päällikkö, piirisihteeri Matti Autio sekä Savonlinnan punakaartin päällikkö Emil Parkkinen. Kerrotaan, että Autio otti tuo-

32 Sanders (1985, 61–76) on esittänyt laajalti huomiota herättäneen näkemyksen, jonka mukaan Jeesus symbolisesti julisti temppelin tuhoa. Hänen mukaansa ajatus puhdistamisesta on myöhäisempi protestanttinen tulkinta.

33 Ahto 1993, 240.

34 Kuvaus vuoden 1918 tapahtumista perustuu seuraaviin tutkimuksiin: Soikkanen 1963, 631–647; Paavolainen 1967, 71–76; *Varkaus, Suomi ja vuosi 1918*; Tikka 2004, 232–240.

35 Paavolainen 1966, 147.

Kaksi peräkkäistä aukeamaa teoksessa Suomen vapaussota kuvissa (1934), jotka seuraavat aukeamaa miekkaan tarttujan kohtalosta (ks. kuva pääluvun alussa). Kolmen aukeaman sarja pyrkii esittämään moraalisesti ongelmalliset tapahtumat niin, että valkoiset näyttäytyvät kristillisiltä. Kuva: Suomen vapaussota kuvissa I, 1934.

> mionsa vastaan sanaakaan sanomatta ja kuoli hattu rintaansa vasten nostettuna. Tämän jälkeen poimittiin rivistä 45–50 miestä – mahdollisesti jossain määrin valiten, mutta toisten mielipiteiden mukaan vain joka kymmenes mies ottaen – ja ammuttiin.[36]

Välittömien teloitusten jälkeen perustettiin kenttäoikeus, joka maaliskuun puoleen väliin mennessä oli tutkinut toista tuhatta vankia ja antanut lähes sata kuolemantuomiota. Arviot ammuttujen punaisten kokonaismääristä liikkuvat kahdensadan molemmin puolin. Varkauden väkilukuun teloitukset tekivät poikkeuksellisen suuren prosentuaalisen loven.[37]

Varkauden teloitusten muisto eli sodan jälkeen omaa elämäänsä.[38] Seuraavana vuonna Väinö Tanner esitti Varkauden tapahtumat valkoisen terrorin malliesimerkkinä. Hänen laskelmiensa mukaan teloitettuja oli vähintään 400. Talioperiaate vilahtaa esiin Tannerin huomauttaessa, että punaisten valtakaudella tapahtui kuusi murhaa, ”joiden kostona näitä joukkoteloituksia on puolustettu”.[39] Ilmiselvä ajatus on, että kosto ei suuruudeltaan vastannut rikosta. 1930-luvulla Neuvostoliitossa julkaistu teos toisti Tannerin tietoja ja korosti valkoisten ja punaisten uhrien räikeää epäsuhtaa. Lisäksi teos väitti, että vangittujen surmaaminen tapahtui ”heidän äitiensä, vaimojensa ja lastensa nähden.”[40] Ruotsissa julkaistu teos kertoi vielä pahempaa: antautuneista ammuttiin ensin joka kolmas, sitten joka kymmenes ja lopuksi vielä 120 henkeä, joukossa naisia ja lapsia.[41] Saksaksi julkaistu teos puolestaan ”tiesi”, että kaikki tehtaan työläiset ammuttiin, mutta Aution ja Parkkisen teloitus säästettiin valkoisten voitonjuhlien erikoisnumeroksi.[42]

Jos vasemmisto liioitteli tapahtumia, valkoisella puolella teloituksista puhuttiin vaivautuneesti. Perusteellinen valkoinen sotahistoria kertoo, että vangeista tuomittiin ”muutamia kuolemaan”.[43] Toinen perusteel-

---

36 Paavolainen 1967, 71. Toisten tietojen mukaan Aution kanssa olisi ammuttu Kaarlo Lähteenmäki, joka oli ollut perustamassa Leppävirran suojeluskuntaa, mutta siirtynyt punakaartiin (Tikka 2004, 233).

37 Paavolaisen (1967, 174) mukaan Varkaudessa teloitettiin noin 10 % miespuolisesta väestöstä. Vuonna 1918 Varkaus kuului kuitenkin Leppävirtaan, ja koko kunnassa tappiot eivät kohoa poikkeuksellisen suuriksi (Westerlund 2004, 67).

38 Varkauden teloitusten jälkimuistosta: Itkonen 2004, 126–131.

39 Tanner 1919, 9.

40 Smirnov 1935, 302–303.

41 Henkipatto 1919, 165.

42 Eliel 1920, 56,77.

43 *Suomen vapaussota vuonna 1918* IV, 400.

linen teos sanoo ohimennen, että ”monet” punaiset sovittivat rikoksia hengellään.[44] Varkauden valloituksen muistoteos kertoo vältellen, että ”suurimpia rikoksentekijöitä odotti vielä samana yönä tuomio”.[45] Eräs toinen teos taas ei puhu teloituksista mitään, mutta selittää punaisten tappioita sotapetoksella ja heidän sitkeällä vastarinnallaan, joka ”*täytyi* kukistaa, maksoi mitä maksoi”. Viaton lukija luulee puhuttavan taistelutappioista, mutta asiasta paremmin perehtyneelle se on selitys teloituksille.[46] Edellisiä hiukan avomielisempi historiateos väittää ammutun ”vain 43 miestä”.[47] Sana ”vain” osoittaa, että kirjoittaja vertaa ilmoittamaansa lukua johonkin suurempaan. Epäilemättä kyse on keskustelusta sosialistien ilmoittamien lukujen kanssa.

Teloitukset olivat sodan jälkeen valkoisille moraalinen ja poliittinen ongelma, johon *Suomen vapaussota kuvissa* -teoskin joutui ottamaan kantaa. Tämä selittää, miksi kuva punaisista vainajista saa niin keskeisen roolin ja miksi kuvateksti siirtää huomion metafyysiselle tasolle: teloituksiin oli otettava kantaa syyttämättä valkoisia. Raamattukytkentä tarjosi mahdollisuuden tähän väistöliikkeeseen. Lauselmaa ”Joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu” on muulloinkin käytetty punaisia ajatellen.[48] Itse asiassa *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksen kuvatekstille on suora esikuva 1919 julkaistussa kuvateoksessa *Sotakuvia Savon ja Karjalan rintamilta*. Siinä sama kuva on varustettu tekstillä ”Joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu”.[49] *Suomen vapaussota kuvissa* -teokseen idea raamattukytkennästä tuli epäilemättä juuri tästä kuvatekstistä, sillä teosten kuvateksteissä on muuallakin ilmeisiä yhtenevyyksiä. *Sotakuvia*-kirjasta saatua raamattukytkentää on kuitenkin laajennettu selityksellä kohtalon murheellisista jäljistä.

Kaksi muutakin varhaista miekkalauselman esiintymää kannattaa mainita. Niiden vaikutusta *Suomen vapaussota kuvissa* -teokseen ei voi pitää ilmeisenä, mutta ne osoittavat, että miekkalauselman kuvateoksia

---

44 Rappe 1922, 418.

45 *Warkauden valloitus*, 109.

46 Kursivoitu teksti on harvennettu alkuperäisessä ruotsinkielisessä teoksessa (Polin 1928a, 78), ei suomennoksessa (Polin 1928, 84). Vihjaus teloituksiin sisältyy myös kirjaan lainatussa muistelmassa, jonka mukaan punaisten vainajien kasvot ilmaisivat murhanhimoa ja kauhua nyt koittaneen ”kostonhetken johdosta” (”vedergällningens timme”).

47 Kivijärvi 1919, 54.

48 Kotimaa 24.5.1918 (”Pyhä velvollisuus. Kuolemantuomioiden johdosta”). Kansanedustaja Artturi Virkkusen ja Juhani Arajärven puheenvuorot (*Valtiopäivät 1919, Pöytäkirjat*, 276, 301 [30.4. ja 2.5.1919]); Seppälä 1919, 20; Haahti 1921, 68; Polin 1928, 116; Hemmer 1997, 192; Roselius 2006, 71 (alunperin: Työn valta 16.4. 1918).

49 *Sotakuvia Savon ja Karjalan rintamilta*, 8.

vastaavaa käyttöä esiintyi laajemminkin. Toinen on jääkäri-kansanedustaja Eirik Hornborgin sotavuodelta peräisin oleva pohdinta punaisista kaatuneista: ”Eivät edes harhaanjohdetut punaiset ole kaatuneet turhaan: heidän kohtalonsa (öde) on tehnyt koko kansalle eläväksi sen totuuden, joka on sanassa ‘Joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu’.”[50] *Suomen vapaussota kuvissa* -teokseen verrattuna on silmiin pistävää miekkalauselman ja kohtalon kytkeminen toisiinsa. Lisäksi molemmissa käytetään miekkalauselmaa itsestään selvästi vain punaisiin. Hornborg puhuu samassa yhteydessä myös valkoisten kaatuneista, mutta heitä hahmotetaan uhri-käsitteen kautta. Professori Robert Hermanson puolestaan perusteli talioperiaatteen sekä oikeusfilosofisesti että raamatullisesti ja liitti sen kapinavankien rankaisemiseen. Hermansonilta löytyy myös syy siihen, miksi talioperiaatetta sovellettiin vain punaisiin: valkoiset edustivat esivaltaa, jolla on oikeus kantaa miekkaa (Room. 13:1–7).[51] Esivaltaoppi jäsensi itsestään selvällä tavalla monien aikalaisten ajattelua, ja tämä itsestäänselvyys selittänee myös sen, miksi Hornborgilla sekä teoksissa *Sotakuvia Savon ja Karjalan rintamilta* ja *Suomen vapaussota kuvissa* miekkaan hukkuminen koskee vain punaisia.[52]

Enemmän kuin talio – Herran temppelin puhdistaminen

Ei ole sattumaa, että *Suomen vapaussota kuvissa* -teos hyödynsi juuri talioperiaatetta kommentoidessaan Varkauden teloituksia. Se sopi yleisiin uskomuksiin oikeudenmukaisuudesta ja ehkä yleispätevyytensä vuoksi sitä ei tarvinnut pönkittää avoimesti esiin tuodulla Raamatun auktoriteetilla. Raamattukytkennällä on kuitenkin laajempikin merkitys kuin vain teloitusten oikeuttaminen. Siltä kannalta on merkittävää, että kytkentä näyttää sittenkin olevan tietoinen.

Raamattukytkennän sanamuoto myötäilee silloista käännösehdotusta, ei vanhempaa käännöstä. Mahdollisesti tämä osoittaa, että miekka-

50 Hornborg 1918, 57. Sanamuoto poikkeaa raamatunkäännöksistä. *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksen tavoin myös Hornborg puhuu yhdestä miekkaan tarttujasta. Raamatussa puhutaan monikossa kaikista, jotka miekkaan tarttuvat. Yksiköllinen muoto on luultavasti vakiintunut lentäväksi lauseeksi.

51 Hermanson 1921, 202–215.

52 Luther (1959, 70,149,154) esittää teoksissaan Maallisesta esivallasta ja Kehotus rauhaan talonpojille, että hukuttava miekka on esivallan miekka. Haavan (1980, 266; samoin Pietilä 1925, 376–377 ja Gulin 1959, 174) selitys miekkalausumalle heijastaa tätä tulkintaperinnettä. *Suomen vapaussota kuvissa* ei kuitenkaan eksplisiittisesti käsittele esivaltaoppia.

lauselman raamatullinen alkuperä on tiedossa.[53] Kuvatekstin laatijalla oli kuitenkin varsin selvä viittaus lauselman lähteeseen esikuvana olleessa *Sotakuvia Savon ja Karjalan rintamilta* -teoksessa, jossa lauselma on lainausmerkeissä viitaten ulkopuoliseen lähteeseen. *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksessa tietoisen raamatullinen sävy voisi periaatteessa liittyä siihen, että punaisten johtajan Matti Aution arveltiin olleen yliopistosta poispotkittu teologian ylioppilas. Kotonaan hänellä sanottiin olleen huoneentauluna lause ”Jumala on rakkaus” (1. Joh. 4:8) ja hänen väitettiin pitäneen ”raamatunselityksen porvarien viimeisestä tuomiosta”.[54] Mutta oliko ”tuon punaisen hirviön”[55] ”raamatullisuus” niin yleisesti tunnettua, että siihen olisi *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksen Varkaus-kuvasarjassa otettu kantaa? Paikallisista tietoutta vaativaa motivaatiota voisi ehkä uumoilla Varkauden suojeluskunnan julkaisemassa *Sotakuvia Savon ja Karjalan rintamilla* -teoksessa, mutta tuskin valtakunnallisessa kuvahistoriassa.

Luontevampi selitys raamattukytkennälle löytyy Varkaus-kuvasarjasta itsestään. Tietoista kytkentää tarvittiin siksi, että valkoisten tiedettiin käyttäneen Varkauden kirkkoa väliaikaisvankilana. Jumalanpalvelukset olivat estyneet useampana pyhänä.[56] Asia oli kiusallinen, sillä yleisen valkoisen näkemyksen mukaan vain punaiset ottivat kirkkoja sopimattomaan käyttöön. Tätä tuotiin valkoisten taholta monessa yhteydessä esiin. Esimerkiksi Mannerheim mainitsi 16. toukokuuta 1918 vapaussodan päätösparaatissa Helsingin Senaatintorilla: ”Ne häpäistyt kirkot, joista sanomalehdissä olette lukeneet, puhuvat siitä omantunnon vapaudesta, jolla punainen hallitus aikoi kansamme tehdä onnelliseksi.”[57] Varkauden vankila-kirkko rikkoi ikävästi ideologista jakoa kristillisiin valkoisiin ja epäkristillisiin punaisiin. Varkaus-kuvasarjassa kirkon muuttamista vankilaksi yritetään selittää parhain päin. Kirkkoon sullottuja vankeja esittä-

53 ”Kaikki, jotka miekkaan rupeevat, ne miekkaan hukkuvat.” (KR 1776; käännösehdotus 1859.) Tarttua-verbi ilmestyy vuoden 1902 Matteuksen evankeliumin erilliskäännökseen ja kohdan sanamuoto säilyi samana vuoden 1913 käännösehdotuksessa: ”Kaikki, jotka miekkaan tarttuvat, ne miekkaan hukkuvat.” Vuoden 1902 käännös herätti laajaa huomiota (Puukko 1946, 327) ja muun muassa J. K. Paasikivi mukaili sitä artikkelissaan jo 1904 (Zetterberg 1989, 273 [alunperin Uusi Suometar 17.6. 1904]). Tosin voidaan ajatella myös niin päin, että uudet käännökset mukailevat puhekieleen jo aiemmin tullutta muotoa.

54 *Warkauden valloitus*, 13,36.

55 Kivijärvi 1919, 53.

56 Tikka 2004, 234; Hentunen 2005, 58–62.

57 Ignatius 1918, 63. Ks. myös esim. *Punainen terrori*, 15–16; Castrén 1926a, 114–115; Pakula 1926, 119–124; 157. Aarno Karimo (1932, 367–368) koettaa osoittaa, etteivät valkoiset kirkkoja käyttäessään koskaan häpäisseet niitä punaisten tavoin.

vän kuvan kohdalla todetaan vaivautuneesti, että ”ensi hätään oli pakko” toimia näin.[58] Myös vankila-kirkkoa esittävän kuvan sijoittelu kuvasarjassa tähtäsi ideologisen ongelman lievittämiseen. Samalla aukeamalla on kaksi muutakin kuvaa, joten kirkkokuva ei nouse yhtä painokkaasti esiin kuin edellisen ja seuraavan aukeaman kokonaan täyttävät kuvat, joiden kuvateksteissä on raamattukytkennät.

Edeltävän aukeaman kuva ja ”joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu” -kytkentä osoittavat punaisten toimineen tavalla, josta Jeesus varoitti. Varkauden kirkosta otettua kuvaa katsottuaan lukija kääntää lehteä ja tapaa taas koko aukeaman kokoisen kuvan, tällä kertaa Leppävirran kirkosta. Kuvatekstin mukaan punaiset häpäisivät kirkkoa ”monella tavalla”. Kuvassa olevista vartijoista kerrotaan: ”valkoisten vartio rienaajistaan puhdistetun Herran temppelin ovella.”[59] Valkoiset samaistuvat nyt Jeesukseen ja Raamatun hurskaisiin temppelinpuhdistajiin, mikä oli ideologisesti sopivaa. ”Joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu” oli siis enemmän kuin talioperiaate. Se palveli myös sodan uskonnollista määrittelyä.

Tämä oli tietenkin teoksen tekijöiden ideologiaa, jossa he käyttivät Jeesuksen miekkalauselmaa hyväkseen. Se sattui sopimaan heidän tarkoituksiinsa – vai sopiko? Missä määrin parituhatta vuotta vanha teksti edes saattoi sopia tekijöiden tarkoituksiin? Ja onko todella niin, että tekijät sovelsivat lauselmaa mielensä mukaan ilman että lauselmakin vaikutti tekijöiden ideologiaan? Vastaaminen edellyttää sitä, että tarkastellaan, miten Matteus esittää miekkalauselman ja mitä näistä Matteuksen aineksista välittyi *Suomen vapaussota kuvissa* -teokseen.

Miekkalauselma Matteuksella

Kaikki evankeliumit kertovat, että joku Jeesuksen seuralaisista (Johanneksen evankeliumissa Pietari) vetää miekkansa esiin ja sivaltaa yhdeltä vastustajalta korvan. Markuksen evankeliumissa Jeesus ei reagoi tähän mitenkään. Luukkaalla ja Johanneksella Jeesus korostaa alistuvansa van-

58 *Suomen vapaussota kuvissa* I, 275. Kuva näkyy tämän teoksen sivulla 134.

59 *Suomen vapaussota kuvissa* I, 276–277. Punaisten rienaustoimista kulki hurjiakin tietoja (*Suomen vapaussota vuonna 1918* II, 548; Castrén 1926a, 114), mutta kuvatekstin tekijät kertovat totuudenmukaisesti vain, että eteinen oli teurastamona ja kirkkosali varastona (vrt. Hentunen 2005, 65–67). Kuvateksti viittaa kuitenkin siihen, että muutakin tapahtui ja jättää näin tilaa ideologisesti hyödyllisille virhetiedoille.

gitsemiseen vapaaehtoisesti. Matteuksella Jeesuksen reaktio on kaikkein pisin ja edustaa Matteuksen erityisainesta:[60]

> (52) Pane miekkasi tuppeen. Joka miekkaan tarttuu se miekkaan kaatuu (ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λάβοντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται). (53) Luuletko, etten voisi pyytää apua Isältäni? Hän lähettäisi tänne heti kaksitoista legioonaa enkeleitä ja enemmänkin. (54) Mutta kuinka silloin kävisivät toteen kirjoitukset, joiden mukaan näin täytyy tapahtua? (Matt. 26:52–54.)

Jakeessa 52 Jeesus esittää yleispätevän (πάντες) lauselman miekkaan tarttujien tuhosta. Lauselma ei kuitenkaan ole mikään oikeusperiaate, jonka mukaisesti miekkaan tarttujia tulisi kohdella. Tällaisesta oikeusperiaatteesta Jeesus irtisanoutuu Vuorisaarnassa (Matt. 5:38–42). Miekkalausuma on yleisempi toteamus syy-seuraus-suhteesta, jollaista ei kyseenalaisteta Vuorisaarnassakaan: ihminen tuomitaan ja mitataan sen mukaan, kuin hän itse on muita tuominnut ja mitannut (Matt. 7:1–2). Kuten aiemmin todettiin, Vuorisaarnassa talioperiaate voidaan ymmärtää joko elämässä yleisesti toteutuvana periaatteena tai Jumalan eskatologisen tuomion mittana. Tämän mukaisesti myös miekkalauselma voisi tarkoittaa joko elämän yleistä lainalaisuutta tai eskatologista tuomiota. Lauselma varoittaa väärän toiminnan tuhoisista seurauksista.

Talioperiaate riittäisi sellaisenaan perustelemaan pidättäytymisen väkivallasta: miekkaan tarttuminen johtaa aina tuhoon. Yllättäen Jeesus kuitenkin unohtaa tämän yleisperiaatteen heti. Tarkoitus ei varmasti ole vihjata, että Taivaallisen Isän enkelilegioonat tulevat taisteluun lähdettyään tuhoutumaan. Enkelilegioonista puhutaan siksi, että miekkaan tarttuminen osoittautuisi tarpeettomaksi: taivaassa on valmiina ylivoimainen sotajoukko. Ajatus talioperiaatteen tuhon kierteestä onkin muuttunut ajatukseksi siitä, missä on voimakkain aseellinen mahti. Jeesus ei kuitenkaan halua käyttää sotilaallista ylivoimaansa, sillä kirjoitusten täytyy toteutua. Väkivallasta pidättäytyminen perustellaankin lopulta tällä tapauskohtaisella syyllä (ks. myös jae 56), ei millään yleisellä väkivallan

60 Synoptikkojen versioista: Suhl 1992. Johanneksella (18:11) kehotus panna miekka tuppeen voi olla riippuvainen Matteuksesta tai suullisesta traditiosta (Davies & Allison 1997, 512). Sitä vaihtoehtoa ei kuitenkaan ole esitetty, että Matteus hyödyntäisi Johannesta, joten Matteuksen kehotusta ei pidä ymmärtää Johanneksen pohjalta.

vastaisuudella. Talioperiaatteeseen nojaava yleispätevä miekkalauselma tuntuukin asiayhteydessään irralliselta.[61]

Miksi Matteus nostaa tässä kohtaa esiin yleispätevän varoituksen miekkaan tarttumisen seurauksista? Usein ajatellaan, että Jeesuksen toiminta on havainnollistava esimerkki vuorisaarnan opetuksista (Matt. 5:38–42). Näin vangitsemiskertomuksessa haluttaisiin vielä kerran painottaa kristitylle sopivaa etiikkaa.[62] Tähän voisi viitata se, että kehotus panna miekka tuppeen on annettu Jeesuksen seuralaiselle. Seuralainen voi taas olla kirjallinen hahmo, johon kristityn lukijan odotetaan samaistuvan: myös kristittyjen tulisi luopua miekan käytöstä.[63] Mutta jos talioperiaate on kristityille suunnattua yleistä eettistä opetusta, miksi Jeesus ei kertomuksessa ole suunnannut sitä yksikön toisessa persoonassa juuri miekkaan tarttuneelle seuralaiselleen? Muutos jakeen alussa olevasta yksikön toisesta persoonasta monikon kolmanteen herättää huomiota.[64] Lauselma voi periaatteessa olla kiinteä sananlasku, jonka yleispätevä periaate perustelee (γάρ) seuralaiselle osoitetun tilannekohtaisen ohjeen.[65] Tällaisen sanalaskun olemassaolosta ennen Matteusta ei kuitenkaan ole tietoa. Mahdollisesti kyseessä on lyhennelmä jakeen Jes. 50:11 arameankielisestä käännöksestä (targum).[66]

Olipa miekkalauselman lähtökohta mikä hyvänsä, se on tulkittava ensi sijassa nykyisessä asiayhteydessään. Laajemmassa asiayhteydessä tarkasteltuna yleispätevä muotoilu ei näytä niin yllättävältä, kuin jos sitä tarkastellaan vain Jeesuksen väkivallattomuusopetuksena kristitylle seuralaiselleen. Vangitsemiskertomuksessa mainitaan kaksi kertaa, että ylipappien ja kansan (τοῦ λαοῦ) vanhinten luota tullut ”suuri joukko” (ὄχλος πολύς) on aseistanut miekoin ja seipäin (Matt. 26:47,55). Tämän aseistuksen Matteus on saanut Markuksen evankeliumista, mutta miekkaan tarttumisesta puhuva lauselma antaa sille erityismerkityksen: vangitsijat ovat syyllistyneet miekkaan tarttumiseen ja he tulevat tuhoutumaan.[67]

---

61 Beare 1981, 518. Vrt. Davies & Allison 1997, 512.

62 Suhl 1992, 313; Davies & Allison 1997, 512; Luz 2002, 166; Davis 2005, 155. Selkeä linkitys vuorisaarnaan kuitenkin puuttuu. Verbit ἀποστρέφω (Matt. 5:42, 26:52) ja στρέφω (Matt. 5:39) eivät ole kovinkaan ilmeisiä linkkejä.

63 Näin Gnilka 1988, 419 ja Suhl 1992, 313.

64 Vrt. myös Matt. 7:1–2, joka on monikon toisessa persoonassa.

65 Nolland 2005, 1113.

66 Kosmala 1960, 3–4. Muun muassa Chilton (1984, 98–101) on tarkentanut Kosmalan väitettä ja jopa olettaa riippuvuuden targumiin vahvasti viittaavan siihen, että lauselma on historian Jeesukselta.

67 Myös Kosmala (1960, 4) huomaa, että Matt 26:52 sopii vangitsijoihin. Koska hän pitää Matteuksen jaetta viitteenä Jesajaan (ks. ed. nootti), kirjoitusten täyttyminen (Matt. 26:54,56) tarkoittaa hänen mukaansa talioperiaatteen toteutumisena vangitsijoiden kohdalla.

Kansan vanhimmista – Markus puhuu vain vanhimmista – ja joukon suuruudesta puhuminen on Matteuksen oma painotus.[68] Myöhemmin ylipapit ja vanhimmat houkuttelevat joukot (τούς ὄχλους) huutamaan Barabbaan vapaaksi (Matt. 27:20) ja Pilatus ilmoittaa joukon (τοῦ ὄχλου) edessä olevansa syytön. Silloin koko kansa (πᾶς ὁ λαός) vastaa talioperiaatteen mukaisesti: ”Hänen verensä saa tulla meidän ja meidän lastemme päälle!” (Matt. 27:25.) Juutalaissodan jälkeisessä tilanteessa kirjoittanut Matteus näyttää ajattelevan, että roomalaisten suorittama Jerusalemin tuhoaminen vuonna 70 jKr. on Jumalan rangaistus.[69] Evankeliumissa on muitakin vastaavia viitteitä (Matt. 22:6–7; 23:37–38).[70] Miekkalauselma sopii luontevasti tähän ajatteluun: roomalaiset panevat täytäntöön sen rangaistuksen, joka miekkaan tarttumisesta seuraa.[71]

On kuitenkin olemassa toinenkin mahdollisuus, kuten Vuorisaarnan talioperiaatteen kohdalla tuli esiin: miekkaan tuhoutuminen tapahtuu viimeisellä tuomiolla. Ilmaisussa δεῖ γενέσθαι (j. 54) on apokalyptisen välttämättömyyden sävy (vrt. Matt. 24:6). Enkelit (j. 53) ovat läsnä, kun Ihmisen Poika tulee ja maksaa – jälleen talioperiaatteen mukaisesti – ”jokaiselle tämän tekojen mukaan” (Matt. 16:27; vrt. 24:31; 25:31). Enkelisotilaat legioonaorganisaatioineen luovat mielleyhtymän lopunajalliseen sotaan, josta juutalaissodan alla yleisesti unelmoitiin.[72] Myös legioonien lukumäärä, kaksitoista, kantaa varhaisjuutalaisuudessa odotuksia Israelin kahdentoista heimon eskatologisesta pelastuksesta. Nämä odotukset elivät Jerusalemin hävityksen jälkeenkin, myös kristillisessä kirjallisuudessa (Ilm. 21:12).[73]

Miekkaan tarttujan tuho voi tarkoittaa viimeistä tuomiota, joka luonnollisesti on Jerusalemin hävityksestä erillinen tapahtuma. Miekkalauselman eskatologinen sävy ei kuitenkaan yksiselitteisesti viittaa viimeiseen tuomioon. Matteus ymmärsi myös Jerusalemin hävityksen osana eskatologista kehityskulkua ja näki sen läheisessä yhteydessä lopunajalliseen tuomioon (Matt. 24). Ei ole lopulta täysin selvää, viittaako miekkaan tu-

68 Wiefel 1998, 457.

69 Luz 2002, 277–281; Myllykoski & Lundgren 2005, 88. Ajatus siitä, että pakanakansat panevat täytäntöön Jeesuksen surmaamisesta koituvan rangaistuksen, on muunnelma Vanhan testamentin deuteronomistisesta teologiasta (Sider Hamilton 2008, 90) .

70 Davies & Allison 1988, 131–132; 1997, 201,243; Luz 1997, 241–243,381–382.

71 Luzin (2002, 167) mukaan Jerusalemin tuho on jo varhain liitetty lauselmaan.

72 Horsley & Hanson 1985, 181–184. Enkeliarmeijoihin on viitteitä jo VT:n ei-apokalyptisissa kirjoituksissa, joten ne eivät sellaisenaan osoita apokalyptista ajattelua. Keenerillä (1999, 643 n. 102) on laaja kokoelma viitteitä varhaisjuutalaisiin teksteihin, joissa puhutaan enkeleistä sotilaina.

73 Sanders 1991, 95–98.

houtuminen Jerusalemin hävitykseen, viimeiseen tuomioon vai jotenkin epämääräisesti näihin molempiin. Joka tapauksessa miekkalauselman yleispätevä muotoilu liittyy ajatukseen apokalyptisesta välttämättömyydestä, jossa Jumalan ja Jeesuksen vastustajat saavat ansaitsemansa rangaistuksen.[74] Jumalan puolella olevia miekkalauselman uhkaus ei koske, elleivät nämä Jeesuksen seuralaisen tavoin tartu miekkaan Jumalan suunnitelmiin sopimattomissa tilanteissa.

Mitä välittyi Matteukselta?

On selvää, että *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksessa miekkalauselman alkuperäiset konkreettiset sovellukset katosivat: enää ei ole kysymys juutalaissodasta, roomalaisista tai Jerusalemin hävityksestä. Jäljellä on kuitenkin miekkalauselman ilmaisema talioperiaate ja sen mukana välittyy koko joukko muitakin raamatullisia aineksia.

Asiayhteydestään irrotettuna miekkalauselma näyttää edellyttävän, että *jokainen* miekkaan tarttuja myös tuhoutuu miekkaan. Sen enempää Matteus kuin kuvateksti *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksessa ei tulkitse sitä näin yleispätevästi. Matteus ei ajattele, että enkeliarmeijat tuhoutuvat, ja kuvatekstissä tuhoutumista sovelletaan vain punaisiin. Perusteet miekkalauselman yleispätevyyden rajoittamiselle lienevät varsin erilaiset. Suomalaisessa kontekstissa on perinteisesti ajateltu, ettei esivallan miekan käyttö johda tuhoon. Tämä tulkintakonteksti selittänee sen, miksi lauselmaa sovelletaan itsestään selvästi vain punaisiin. Paavalin esivaltateologiaan nojaava tulkinta voidaan kuitenkin nähdä suorastaan vastakkaisena Matteuksen ajatukselle. Esivaltateologiassa vangitsijat on nähty esivaltana, jonka vastustamisen Jeesus kieltää. Matteus kuitenkin korostaa juuri vangitsijoiden tuhoutuvan miekkaan. Hän rajoittaa miekkalauselman pätevyyttä apokalyptisesta maailmankuvastaan käsin ja katsoo, että Jumalan vastustajien tuhoaminen on aivan oikein: miekkalauselmaa ei voida soveltaa ainakaan enkelilegiooniin. Apokalyptiikkaa muistuttava musta-valkoinen asetelma tulee toki esiin myös *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksessa, mutta sodan rintamalinjat synnyttivät polarisaation varmasti ilman apokalyptiikkaakin. Teoksen tekijät tuskin kaipasivat eri-

74 Esimerkiksi Sim (2005) on pyrkinyt osoittamaan, että Matteuksen evankeliumin mukaan lopulta myös Jumalan tahdon mukaisesti Jerusalemin tuhoavat roomalaiset tuhotaan. Roomalaisten pakanallisuutta ajatellen tällainen tulkinta on tietysti mahdollinen, mutta sen osoittaminen tekstistä on vaikeaa.

tyistä apokalyptistä virettä eikä esimerkiksi viimeistä tuomiota ei mainita lainkaan, vaikka se oli – ja on – vakiintunut kristillinen opinkappale.[75]

Tätä taustaa vasten on varsin yllättävää, että apokalyptiikka näyttää kuitenkin antaneen heräteitä kuvatekstiin. Matteuksella miekkalauselman vääjäämättömyys liittyy apokalyptiseen maailmankuvaan. Vaikka kuvateksti ei edustakaan apokalyptista maailmankuvaa, miekkalauselman vääjäämättömyyttä jopa korostetaan puhumalla – sinänsä epäraamatullisella käsitteellä – kohtalosta. Tämä tuo kuvatekstiin toisenkin apokalyptiikalle ominaisen piirteen, todellisuuden hahmottamisen kaksitasoisena, vertikaalisessa mielessä dualistisena. Matteuksella historian tapahtumissa oli pohjimmiltaan kyse Jumalan ohjaamasta eskatologisesta kehityskulusta. *Suomen vapaussota kuvissa* tulkitsi, ettei Varkauden taistelussa ollut kyse vain punaisista ja valkoisista vaan metafyysisestä kohtalosta. Tämä kaksitasoisuus on kuvatekstissä tärkeää, koska siinä halutaan häivyttää valkoisten rooli kiusallisiksi muuttuneissa tapahtumissa. Samalla miekkalauselmalla voitiin osoittaa, ketkä olivat Korkeamman Voiman vihollisia. Tuomio oli kohdannut punaisia, ei valkoisia, jotka Leppävirran kirkosta otetussa kuvassa esitettiin temppelinpuhdistajiksi. Miekkalauselman apokalyptinen vire tarjosi mahdollisuuden uskonnollisenkin vastakohdan luomiseen ja *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksen tekijät hyödynsivät sitä.

Miten nämä raamatulliset ainekset ovat sitten vaikuttaneet *Suomen vapaussota kuvissa* -kirjan kautta? Täsmällinen vastaus edellyttäisi kirjan reseption ja ennen kaikkea tutkittavana olevan kuvatekstin reseption tuntemista. Tällä linjalla aineisto jää kuitenkin vähäiseksi.[76] Koska kuvateksti kuitenkin – kuten reseptiohistoriallinen analyysi osoitti – palveli pyrkimystä vaientaa tapahtumista noussutta kritiikkiä ja puhdistaa valkoisten mainetta, se myös epäilemättä sai myötämielisissä lukijoissa tätä aikaan. Ainakin Heikki Ylikankaan mukaan valkoisten tekemiä teloituksia on aina omaan aikaamme asti pyritty salailemaan ja, jos se ei ole ollut mahdollista, oikeuttamaan.[77] Nämä tendenssit ovat *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksen Varkaus-kuvasarjassa selvästi nähtävissä. Teos ei kerro teloituksista, mutta se joka tiesi tapahtuneesta, sai raamatunlauseella vahvistetun oikeutuksen tapahtuneelle.

---

75 Viimeiseen tuomioon voitiin viitata myös sotahistorioissa (Stenij 1928, 205–228).

76 Ainoa lienee edellä mainittu Ahdon (1993, 240) toteamus siitä, ”miten muuttumattomina Varkauden taistelun vihat elivät vielä 1930-luvulla”.

77 Ylikangas 2003, 521–524.

Miekkalauselma ei ole syynä teloitusten salailuun ja oikeuttamiseen. Syyt tällaiseen toimintaan olivat muualla. Ei kuitenkaan voida sanoa, että miekkalauselman ideologia olisi ollut kuvatekstissä merkityksetön. Tekstin kirjoittajat jättivät luonnollisesti pois osan Matteuksen alkuperäisistä intentioista, mutta se aines, mikä jäi jäljelle, oli Paavalin esivaltateologialla tulkittuna käyttökelpoista. Tämän aineksen kuvatekstin kirjoittajat arvelivat vaikuttavan lukijaan haluamallaan tavalla – ilmeisesti menestyksellä.

Talioperiaate valkoisessa ja punaisessa kirjallisuudessa

Miekkalauselma ei ollut ainoa talioperiaatetta ilmentänyt raamatunlause, jota ideologisessa taistelussa käytettiin. Kuten luvun alussa esitettiin, talioperiaate pulpahtaa esiin Vanhan testamentin alusta Uuden testamentin loppuun. Se esiintyy sekä julkisen oikeudenkäytön ohjenuorana että Jumalan rangaistuksen mittarina tai yleisenä elämänviisautena. Lukuisissa muunnelmissaan se tarjoaa runsaan aineiston, joka on jo lähtökohdissaan avoin eri suuntaan meneville tulkinnoille. Talioperiaate löysi eri muodoissaan tiensä niin valkoisiin kuin punaisiinkin teksteihin. Sen valossa valkoinen kurinpalautus voitiin ymmärtää tai jopa oikeuttaa, mutta myös tuomita; se tarjosi pyhyyden sädekehää kostolle ja uuden vallankumouksen toiveille, mutta myös pasifismille. Jos Paavalin esivaltaopetuksen tulkinta näyttäytyi varsin yksiääniseltä, talioperiaatteen tulkinta oli selvästi moniäänistä. Tätä edesauttoi se, että monet talioperiaatetta ilmentävät lauseet olivat tarttuneet suomenkieleen lentäviksi lauseiksi, jotka oli helppo istuttaa mitä erilaisimpiin yhteyksiin. Tulkintojen kirjolle oli kuitenkin kiitollinen lähtökohta jo Raamatussa itsessään.

Kainin ja Abelin tarina veljessurmasta ja talioperiaatetta ilmentävästä verivelasta nousee varsin keskeisellä tavalla esiin – eikä vähiten Mannerheimilla. Muutamat lentävinä lauseina kulkeneet vanha- ja uusitestamentilliset sanonnat toistuvat eri yhteyksissä, mutta raamatullinen tausta näyttää usein antaneen niille erityistä painoarvoa ideologisessa taistelussa. Useissa tapauksissa kirjoittajat pyrkivät talioperiaatteen avulla leimaamaan vastustajan rikolliseksi ja oikeuttamaan omat vastatoimet. Tällöin talioperiaatteen pasifistinen tulkinta saattaa osoittautua hankalaksi ja joudutaan käymään keskustelua periaatteen tulkinnasta ja soveltamisesta.

Kain ja Abel: veljessurma ja veljessota

Hilja Haahden romaanissa *Todistaja* esiintyy kiivas valkoinen, Olli, joka kotikaupunkiinsa palatessaan tapaa pappislankonsa punaisten surmaamana. Olli oli sodassa ”nähnyt ja kuullut kamalia: raadeltuja ruumiita oli löydetty, petomaisia julmuuksia todettu. Silloin hän oli vannonut kostoa, ja nyt tuli ankara syy lisää. - - - Hän oli hankkiva tuomion rikollisille.” Olli laittaa kenttäoikeuden toimeen. ”Marttyyrien veri huutaa maasta. Rangaistuksen ja oikeuden päivä on tullut. Parikymmentä vankia kuljetettiin vartioituina kaupungista ulos. Kuului etäisiä laukauksia.”[78]

Romaanissa ajatus kenttäoikeudesta on kytköksissä raamatulliseen talioperiaatteeseen Kain ja Abel -tarinassa, jossa Jumala kysyy Kainilta: ”Etkö kuule, kuinka veljesi veri huutaa minulle maasta?” (1. Moos. 4:10.) Tämä raamatunkohta on assosioitunut Johanneksen ilmestyksen visioon marttyyreista: Jumalan sanan ja todistuksen (μαρτυρίαν) tähden surmatut huutavat kostoa (Ilm. 6:9–10). Kokonaisuutta on vielä vahvistettu viittauksella ”rangaistuksen ja oikeuden päivään”. Ilmausta ei sellaisenaan löydy Raamatusta, mutta sen aihe ja synonyymisen sanaparin käyttö liittävät ilmauksen niin sanottuun Herran päivään.[79] Vanhan testamentin profeetoilla Herran päivä tarkoittaa Jumalan tuomion päivää, jolloin syntiin langenneita kansoja rangaistaan.[80] Esimerkiksi Sefanjan kirjassa puhutaan Herran päivästä useilla synonyymisilla sanapareilla:

> Ettekö kuule pauhua – nyt on Herran päivä! Rohkea soturikin huutaa pelosta. Se päivä on vihan päivä, hädän ja ahdistuksen päivä, onnettomuuden ja hävityksen päivä, pimeyden ja synkeyden päivä, pilven ja sumun päivä, pasuunan äänen ja sotahuudon päivä. Se vyöryy varustettuja kaupunkeja vastaan, korkeita torneja vastaan. Minä painan ihmiset ahtaalle, he harhailevat kuin sokeat. Minua vastaan he ovat tehneet syntiä, siksi heidän vertaan vuodatetaan, se valuu virtanaan maahan. (Sef. 1:14–17; vrt. esim. Jes. 13; Jer. 46:7–10; Hes. 30; Aam. 5:18–20.)

Nouseva apokalyptiikka näkyy Sefanjan kirjassa siten, että alunperin Jerusalemille osoitettu uhka Herran päivästä on täydennetty koskemaan

78 Haahti 1921, 265–266.

79 Synonyymisesta sanaparista vanhatestamentillisena tyylipiirteenä: Riekkinen & Veijola 1986, 158.

80 Von Rad & Delling 1935, 946–949.

koko maailmaa.[81] Herran päivän universaali tulkinta muuntui Uudessa testamentissa niin, että siitä tuli Kristuksen paluun ja koko maailman eskatologisen tuomion päivä (esim. 1. Kor. 5:5; 1. Tess. 5:2; 2. Piet. 3:10).[82] Haahden kirjassa ”rangaistuksen ja oikeuden päivä” ei tietenkään tarkoita eskatologisen tuomion päivää, mutta raamatulliseen tapaan se tuo ankaran tuomion rikollisille. Romaanihenkilö Olli näkee edessään apokalyptiikalle ominaisella mustavalkoisuudella vain pahoja ja hyviä, ja edellisille ”hän oli hankkiva tuomion” talioperiaatteen edellyttämällä tavalla. Haahdelle, joka kaipasi sovintoa ja anteeksiantoa, tämä ajatusmalli oli ongelma.[83]

Haahden kuvaama apokalyptisesti värittynyt Kain ja Abel -tulkinta talioperiaatteineen ei noussut vain uskonnollismielisen kirjailijan mielenmaailmasta. Sodan aikana myös Mannerheim hyödynsi samaa kuvastoa. Maaliskuun puolivälissä, Tampereen hyökkäysliikkeen alkaessa, hän antoi erittäin voimakassävyisen julistuksen hyökkäysjoukoille:

> Hetki on tullut, jota koko kansa odottaa. Etelä-Suomessa nälkäänäkevät ja kidutetut veljemme ja sisaremme kiinnittävät viimeisen toivonsa Teihin; murhattujen kansalaisten silvotut ruumiit ja poltettujen kylien rauniot huutavat taivaaseen asti kostoa maanpettureille!
>
> Murtakaa kaikki esteet! Eteenpäin valkoisen Suomen valkoinen armeija!
>
> *Mannerheim*[84]

Viittaus siihen, miten silvotut ruumiit ja kylien rauniot ”huutavat taivaaseen asti kostoa”, muodostaa kytkennän Kainin ja Abelin tarinaan. Jaakko Paavolainen otaksuu, että jyrkkien sanankäänteiden taustalla heijastuu kauhukuvasto punaisesta terrorista. Sille oli tietysti jossain määrin totuuspohjaa, sillä punainen terrori kukoisti nimenomaan sodan alussa.[85] Paavolainen kuitenkin epäilee, että julistuksen kiivaan sävyn taustalla oli aivan konkreettinen yksittäistapaus. Hieman ennen julistuksen antamista Mannerheim oli pyytänyt tarkastuspöytäkirjoja Mäntyharjulla surmattujen valkoisten ruumiista. Vaikka pöytäkirjat eivät vastanneetkaan kauhuja kidutuskuvaston pahimpia luomuksia, selvitys teräasein surmatuista

81 Kaiser 1994, 143–144.

82 Ks. esim. von Rad & Delling 954–956; Morris 1991, 150–151.

83 Aro-Heinilä 2005, 163.

84 Käskyn sanamuoto: Ignatius 1918, 40; Ignatius & Soikkeli 1925, 80.

85 Toinen punaisen terrorin huippu sijoittuu sodan lopulle (Tikka 2004b, 104–105).

vainajista ei ollut kovin valoisaa luettavaa.[86] Tuore kirjallinen esikuvakin oli tarjolla. Lauri Pohjanpää runoili 26.2.1918 päivätyssä ”Sotarukouksessa”:

Kutsuivat meitä
isänmaan kuoleman uhka,
suitsevat rauniot,
rakkaitten kotien tuhka,
veljeimme veri,
huutava taivasta vasten,
raiskatut ruumiit,
kyynelet äitien lasten.[87]

Mannerheimin julistuksessa puhutaan kostosta, joka verivelkaopin mukaisesti voidaan hyvin nähdä Kain ja Abel -tarinassa. Heikki Ylikangas arvelee, että kostoa uhkuva julistus ja toiset vastaavanlaiset julistukset antoivat virallisen sytykkeen hyökkäysliikkeen aikana yleistyneelle vankien ampumisille. Toiminta riistäytyi siinä määrin käsistä, että lopulta sitä pyrittiin rajoittamaan – varsin heikoin tuloksin.[88]

Tampereen valtauksen jälkeen ilmestynyt Aamulehti yritti kaunistella Mannerheimin julistusta. Todettuaan, että punaisten ”petomaisuudet” – artikkelissa esitellään ensin kauhutarinoita – huutavat taivaaseen asti kostoa, lehti alkaakin yllättäen rauhoitella: ”Mutta jääköön kosto pois, sillä se ei kuulu ihmisille. Tapahtukoon laillisen tutkinnon ja tuomion nojalla oikeudenmukainen rangaistus.”[89] Aamulehden näkemyksessä on kaikuja Paavalilta, jonka mukaan kosto ei kuulu ihmisille. Vain Jumalalla on siihen oikeus (Room. 12:19).[90] Tämä ei Paavalillakaan tarkoita luopumista rangaistuksesta, jonka toimeenpanee esivalta, ei yksityishenkilö (Room. 13:1–7). Aamulehti näyttää laillisuusideologialla höystäen edel-

86 Paavolainen 1967, 87. Pöytäkirjan sisällöstä: Paavolainen 1966, 259.

87 Pohjanpää 1920, 14.

88 Ylikangas 2003, 84,522.

89 Aamulehti 8.4.1918.

90 KR 1992 kääntää vältellen sanoja ”kostaa” ja ”kosto”: ”Älkää ottako oikeutta omiin käsiinne (ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες), rakkaat ystävät, vaan antakaa Jumalan osoittaa vihansa. Onhan kirjoitettu: ‘Minun on tuomio (ἐκδίκησις), minä maksan tekojen mukaan.’” Aiemmissa käännöksissä kielletään kostamasta ja ”tuomiokin” on ”kosto”, jollaiseksi KR 1992 kääntää sanan kohdassa Hepr. 10:30. Molemmissa kohdissa on kyse samasta vanhatestamentillisesta lainauksesta (5. Moos. 32:35 LXX). Rankaisemisen ja koston ero on kielellisesti ja ajatuksellisesti häilyvä (Schrenk 1935; Goldstein 1980).

lyttävän Paavalin kaksijakoista ajattelua, joka luterilaisen regimenttiopin kautta oli saanut Suomessa erityistä kantavuutta.

Mannerheimin raamatullisen voimakas julistus heijastuu myös senaatin toukokuussa 1918 antamassa rukouspäiväjulistuksessa. Aamulehden tapaan myös senaatti piti kostovaatimuksia sopimattomina. Tällä kertaa kostosta yksinkertaisesti vaiettiin, mutta tilalle astuu apokalyptinen vastakohtaisuus valon ja pimeyden sekä valheen ja totuuden välille:

> Hävityksen ja murhan kauhut ovat kohdanneet Suomea. Veljien veri veljien vuodattamana huutaa meidän maastamme. Suitsevat rauniot ja veriset silvotut ruumiit merkitsevät sitä tietä, jota turma on kulkenut. Jumalan pyhäköitäkään ei ole säästetty: monet niistä ovat poltetut, toiset häväistyt. Useat niistä miehistä, joiden tehtävänä on ollut Jumalan sanan julistaminen, ovat surmatut, jotkut mitä kauhistuttavimmalla tavalla.
>
> Pimeyden ja valheen vallat ovat tämän turmion aikaansaaneet.[91]

Sotaa seuranneena vuonna julkaistu teos *Porin rykmentti vapaussodassa* niin ikään varioi Mannerheimin hyökkäyskäskyn sanoja murhautuista ihmisistä ja poltetuista rakennuksista: ”Valtava kansanaalto nousee Pohjanmaan lakeuksilla ja Karjalan saloilla vyöryen etelää kohden, missä maansa petturit ja murhaajat raivosivat saastuttaen itsensä viattomien ihmisten verellä ja ilkkuen poltettujen kotien raunioilla.”[92] Kirjoittaja puhuu nyt saastumisesta, jolla Mooseksen laissa perusteltiin talioperiaatetta. Mooseksen lain mukaan veri saastuttaa maan ja sen puhdistaa vain surmaajan veri (4. Moos. 35:34). Porin rykmentin historiikissa kirjoittaja ei kuitenkaan perustele saastumisajatuksella rangaistusta. Mooseksen laista poiketen veri ei saastuta maata vaan murhaajan itsensä (vrt. Matt. 15:18–20). Saastuminen ilmeisesti vain vahvistaa punaisia kohtaan tunnettua torjuntaa: jos vihollinen on *saastainen*, on häntä vastaan taistelu entistä perustellumpaa.[93] Saastuminen tukee kirjan maalaamaa vastakohtaa, jonka mukaan yhteiskuntaa suojelevat ja lain turvassa toimivat valkoiset eivät voineet alistua ”veriseen anarkiaan” ja ”aasialaisen naapurin hävittävään myllerrykseen”. Näin raamatullinen saastaisuus palvelee valkois-

91 *Suomen asetuskokoelma vuodelta 1918*, nro 79. Vrt. rukouspäivätekstin selitys *Teologisessa aikakauskirjassa* (Sjöstedt 1918, 99–100).

92 Saarenheimo 1919, 23.

93 Vrt. Chirot & Mc Cauley 2008, 96–97.

ten sodankäynnin oikeutusta – ja epäilemättä rangaistustenkin, vaikka niistä kirjoittaja vaikenee.

Raamatullinen kielikuva taivaaseen asti huutavasta verestä esiintyy myös punaisessa kirjallisuudessa. Kostoa tietenkin huutaa punaisten veri: ”Nyt huutaa se teloitettujen viaton veri,” minkä seurauksena ”Mannerheimit” joutuvat hautaan. ”Niiden hautojen yllä tulee kohoamaan aina kansan synkkä kirous.”[94] Viattoman veren sanoman saattoi ilmaista myös hieman seestyneemmin: ”Veljiemme viaton veri kasvattakoon meissä uutta uskoa valoisampaan tulevaisuuteen ja antakoon voimaa sen saavuttamiseen.”[95] ”Usko” ja siunausformulaa (vrt. ”Herra siunatkoon teitä ja varjelkoon...”) muistuttava muotoilu liittävät ilmauksen raamatulliseen kieleen. Lisäksi siinä puhutaan ”viattomasta verestä”, joka on tavallinen raamatullinen ilmaus kielletylle surmateolle (esim. 1. Sam. 19:5; Ps. 106:38; Jer. 22:17). Erityisen kuuluisaksi ilmauksen viattomasta verestä lienee tehnyt Matteuksen evankeliumi, jossa se viittaa Jeesuksen kuolemaan (Matt. 27:4). Toisin kuin Vanhan testamentin Kain ja Abel -kertomus, Matteuksen evankeliumi liittää ilmauksen eksplisiittisesti myös Abeliin (Matt. 23:35). Kainin ja Abelin tarinaan liitetty ajatus viattomasta verestä on lähtökohtana Sääksmäen punaisten muistoteoksessa esiintyvälle erikoiselle maininnalle. Anna Tuomisto -nimisen vainajan kohdalla todetaan:

> Synt. v. 1901. Murhattu 1 p:vä toukok. v. 1918 Hauholla jossa yli 30 Valkeakosken naista joutui valkoisten käsiin. Nämä kuljettivat heidät eräälle suolle, jonne ampuivat kaikki. Vielä 4 vuotta tämän jälkeen ei sille paikalle kasvanut ruohoa eikä sammalta, siksi paljon oli maa saanut viatonta verta.[96]

Hauhon teloituspaikkaan liitetty uskomustarina hyödyntää traditionaalista ilmausta ”viaton veri” ja liittää sen Vanhan testamentin mainintaan, jonka mukaan Abelin veri teki maan hedelmättömäksi (1. Moos. 4:12; vrt. 2. Sam. 21:1). Naisten veren takia teloituspaikalla ei kasva edes ruoho tai sammal. Veren ei tällä kertaa sanota huutavan kostoa, mutta se osoittaa ihmeellisellä tavalla tapahtuneen vääryyden. Lukija jätetään miettimään,

---

94 Henkipatto 1919, 70–71; vrt. 164.

95 *Vankina valkoisen vallan* 44.

96 Nieminen 1923, 14. Joukkoteloitus on todella tapahtunut (Paavolainen 1967, 201–203; Peltonen 2003, 230). Teloitus- ja hautapaikalla olevan, 1948 pystytetyn muistomerkin mukaan vainajia on 36. Anttosen (2009, 69) mukaan vainajista korkeintaan 29 oli Valkeakosken naiskaartilaista, joiden lisäksi haudassa saattaa olla muitakin.

onko kostoon aihetta. Samaa veren takia kirotun maan teemaa käyttää Jussi Lonkainen punaisten hautoja kuvaavassa runossaan:

> Mä kuulen haudoistanne tuskanhuokauksen,
> on niiden yllä veljesvihan miekka,
> maa tämä povellansa kantaa kirouksen,
> on Kainin uhrin nauttinut sen hiekka.[97]

Maasta huutavasta verestä puhuttiin eduskunnassakin.[98] Voimakkaat ja tunteisiin vetoavat ilmaukset viattomasta verestä ja taivaaseen asti kostoa huutavista rikoksista ovat helposti ymmärrettäviä ilman, että lukija tuntee niiden raamatullista lähtökohtaa. Kun Lonkainen samaistaa valkoiset Kainiin, hän ajattelee lukijoiden tuntevan Raamatun tarinan ja tajuavan, että valkoiset ovat veljessurmaajia. Myös Mannerheim käytti tätä tarinaa niin, että oletti vastaanottajien tuntevan sen sisällön. Mutta hän ei tietenkään antanut Kainin roolia valkoisille. Vieraillessaan Karjalan rintamalla helmikuun loppupuolella ratsumestari Hannes Ignatius piti – ilmeisesti Mannerheimin puutteellisen kielitaidon takia[99] – ylipäällikön nimissä puheen, jonka alkutervehdys kytki veljessodan ja Raamatun arkkityyppisen veljesmurhan: ”Saapuessani Karjalan rintamalle tervehdin urhoollisia karjalaisia, jotka niin miehuullisesti ovat taistelleet Leninin roistoja ja heidän kurjia kätyreitään vastaan, miehiä vastaan, jotka Kainin merkki otsalla hyökkäävät omien veljiensä kimppuun.”[100]

Puheessa punaiset assosioidaan Kainiin ja heidän taistelunsa moraalinen luonne tulee näin määriteltyä. Raamatusta on suoraan lainattu Kainin merkki (1. Moos. 4:15), joka vuonna 1918 saattoi assosioitua vallankumouksellisten käyttämään punaiseen tunnukseen. Tavallisesti tunnus kiinnitettiin hihaan, mutta toisinaan myös päähineeseen. Maininta Kainin merkistä voidaan kuitenkin ymmärtää myös puhtaasti symbolisena määrittelynä punaisten teoille. Raamatun kertomuksessa merkin tarkoitus on selvä: se *suojelee* Kainia verikostolta. Tällainen ajatus ei tietenkään sovi puheeseen, jossa Mannerheim päinvastoin vakuuttaa, ”etten pane

---

97 *Kärsimysten teiltä* 66.

98 Kansanedustaja Vilhelm Joukahaisen ja Väinö Huplin puheenvuorot (*Valtiopäivät 1919, Pöytäkirjat*, 296, 1538 [2.5. ja 28.11.1919]). Edellinen siteeraa vallankumoukseen kehottavaa lentolehtistä, jälkimmäinen on syytös porvareille.

99 Mannerheimin suomenkielestä tuohon aikaan: ks. esim. Hämäläinen 1978, 68,72. Ignatiuksen osuus puheen muotoilussa on ilmeisesti merkittävä (Pohjanpää 1987, 39, 41).

100 Puhe kokonaisuudessaan: Ignatius 1918, 38–39.

miekkaani tuppeen" ennen kuin järjestys on palautettu ja "viimeinen Leninin soturi ja huligaani" on karkotettu Suomesta ja Vienan Karjalasta.[101] Punaisten kohdalla Kainin merkki ei suojele heitä vaan korostaa heidän rikollisuuttaan.[102] Se on jo hyökätessä heidän otsallaan toisin kuin Raamatun kertomuksessa, jossa Kain saa merkin vasta surman jälkeen – turvakseen.

Mannerheimin puhe Kainin merkistä liittyy yleiseen kansanomaiseen tulkintaan, jonka mukaan merkki on nimenomaan murhaajan merkki.[103] Tähän traditioon liittyy myös merkin luonne: se on jonkinlainen näkyvä tunnus otsassa. Kain ja Abel -kertomus ei mainitse mitään merkin (אוֹת) luonteesta tai paikasta. Erilaisia arvauksia on toki riittänyt.[104] Periaatteessa merkki voisi tarkoittaa vaikkapa jotakin luonnonilmiötä, jonka ajatellaan vahvistavan Jumalan edeltävät sanat. Esimerkiksi Nooa saa sateenkaaren merkiksi (אוֹת) liitosta Jumalan kanssa (1. Moos. 9:12–17).[105] Muualla Raamatussa toki tunnetaan erilaiset otsamerkit, jotka usein osoittavat Jumalalle omistautumista.[106] Hesekielin mainitsemalla X-merkillä on Kainin merkille analoginen suojelutarkoitus (Hes. 9:4,6).[107] Sen toisintona Johanneksen Ilmestyksessä on pelastettujen otsassa sinetti (Ilm. 7:3; 9:4) tai pyhä nimi (Ilm. 14:1; 22:4) ja näiden irvokkaana vastineena pedon merkki, jota kannetaan otsassa tai kädessä (Ilm. 13:16–17; 14:9–11; 15:2; 16:2; 19:20).[108] Mannerheimin puheessa Kainin merkki on muuttunut suojelumerkistä likimain pedon merkiksi, joka symboloi sidonnaisuutta vääryydelle – siis antautumista "Leninin roistojen" kätyreiksi.

Mannerheimin puhe tulkitsee Kain ja Abel -tarinaa mustavalkoisena roisto-pyhimys-kertomuksena. Tarina itse välttää tällaista asetelmaa: luki-

---

101 Ilmaus "etten pane miekkaani tuppeen" voisi periaatteessa olla kaiku kohdasta Matt. 26:52. Aikakauden raamatunkäännökset (toisin kuin KR 1992) ovat sanastollisesti varsin kaukana siitä ja tällainen kytkentä olisi ideologisesti varsin hankala (Huttunen 2008, 233–234).

102 Rikollisen tunnukseksi on merkki ymmärrettävä myös, kun sosialistijohdon sanotaan halunneen työväen taistelevan "Kainin merkki otsalla" (*Punainen terrori*, 6). Samaan tapaan myös Laine 1937, 114–115, 119.

103 Puukko 1952, 24.

104 Westermann 1974, 424–427; Peels 2009, 30–32.

105 Westermann 1974, 425; Wenham 1987, 109.

106 Tunnetuimpia lienevät juutalaisilla edelleen käytössä olevat niin sanotut *tefillin*-kotelot (5. Moos. 6:8; 11:18), jotka kiinnitetään otsaan tai käteen ja joissa kannetaan katkelmia Mooseksen laista (Veijola 2004, 180–181). Ylipapillisessa päähineessä oli puolestaan ruusuke "Herralle pyhitetty" -teksteineen (2. Moos. 28:36; 39:30).

107 Varsinaisesti kysymys on heprean aakkoston viimeisestä kirjaimesta ת, joka aiemmin kirjoitettiin X. Merkillä ei liene mitään symboliarvoa. Helposti kirjoitettavana X vain erottaa säästettävät henkilöt tuhottavista. (Greenberg 1983, 177.)

108 Aune 1998, 767–768. Vrt. *Salomon psalmit* 15:6–9, jossa on kaksi erilaista merkkiä.

ja pannaan samaistumaan Kainin hätään rikoksen paljastuessa, ja Jumala suojelee surmaajaa merkillään. On selvää, että Mannerheimin puheessa mustavalkoinen asetelma nousi sotatilanteen synnyttämän vastakohtaisuuden vaatimuksista. Hän ei kuitenkaan keksinyt tarinaan tätä asetelmaa vaan ainoastaan sovitti sen sotatilanteeseen. Jo puheen assosiaatio pedon merkkiin vihjaa, että taustalla on apokalyptinen perusrakenne. Apokalyptiikka ruokki mustavalkoistumista jakamalla ihmiset Jumalan ja Paholaisen lapsiin, ja tämä jätti jälkensä myös Uuteen testamenttiin ja sen näkemyksiin Kainista ja Abelista.

> Tästä käy ilmi, ketkä ovat Jumalan, ketkä Paholaisen lapsia: se, joka ei tee Jumalan tahtoa, ei ole Jumalasta, ei siis myöskään se, joka ei rakasta veljeään. Tämä on se sanoma, jonka te alusta alkaen olette kuulleet: meidän tulee rakastaa toisiamme. Me emme saa olla sellaisia kuin Kain, Pahan lapsi, joka tappoi veljensä. Ja miksi hän tappoi tämän? Siksi, että hänen omat tekonsa olivat pahoja, mutta hänen veljensä teot oikeita. (1. Joh. 3:10–12.)

1. Johanneksen kirjeen Kain-tulkinnan taustalla on varhaisjuutalainen tulkintaperinne, jossa Kainista oli kehittynyt arkkityyppinen murhaaja ja jonka jumalasuhde oli perustavanlaatuisesti vääristynyt (esim. Viis. 10:3).[109] Kainin kaltaisten rakkaudettomien murhaajien kohtalo on selvä: he eivät ole osallisia elämästä (1. Joh. 3:15). Juudaksen kirjeessä Kain on raamatullinen esimerkki harhaoppisista, ”joille ikuisiksi ajoiksi on varattuna synkin pimeys” ja Jumalan rangaistus (Juud. 11–15). Varhaiskristilliset apokalyptikot eivät tietenkään tarkoittaneet, että Jumalan vastustajat pitäisi surmata, mutta asennemaailma oli selvä. Rakkaus, jota 1. Johanneksen kirje niin painokkaasti julistaa, on samanmielisten kristittyjen veljesrakkautta – kristittyjä vihaavaa maailmaa ei pidä rakastaa (1. Joh. 2:15; 3:13–14).[110]

Uudessa testamentissa ei oteta askelta suoranaiseen maailman vihaamiseen puhumattakaan konkreettisesta väkivallasta Paholaisen lapsia kohtaan. Myöhemmille tulkitsijoille tämä askel ei kuitenkaan aina ole ollut mahdoton.[111] Tämä näkyi myös 1918, jolloin vanha beckiläinen teologia eskatologisine painotuksineen vielä leimasi osaa kirkollisista nä-

---

109 Klauck 1991, 204–205.

110 Klauck (1989) katsoo, että johannekselaisessa rakkaudessa voidaan nähdä seurakunnan ulkopuolellekin heijastuvia positiivisia tendenssejä – mutta vaivoin. Siksi yleiskuva ei muutu.

111 Ks. esim. Jewett & Lawrence 2003; Merenlahti 2005, 400–402; Räisänen 2009, 157–158.

kemyksistä. Savonlinnan piispa O. I. Colliander katsoi punaisten ja valkoisten välisen sodan Antikristuksen ja Herran väliseksi. Mannerheimille hän kirjoitti, että kapinallisjohtajat, julmuuksiin syyllistyneet ja naispunakaartilaiset on ammuttava. Lisäksi saksalaisten saamat sotavangit pitää toimittaa Saksaan pakkotyöhön ja lopuilta kapinallisilta olisi teloituksen uhalla otettava uskollisuudenvala. Collianderin mukaan toimenpiteet perustuivat Raamattuun.[112]

Arkkipiispa Gustaf Johanssonin mielestä punavankien puolesta ei sopinut rukoilla jumalanpalveluksissa: heidän takiaan maan yllä lepäsi nyt verivelka ja se olisi sovitettava ankarin rangaistuksin. Kantansa perusteeksi arkkipiispa vetosi muun muassa Kainin ja Abelin tarinaan.[113] Piispojen ajattelun taustalla häilynee esivaltaopetus, jonka mukaan esivallalle ”Kainien” surmaaminen oli oikeutettua. Punaisen vallan aikana Helsingissä salaa levitetty valkoisten lentolehtinen selitti ”Kainien” surmaamista juuri tästä näkökulmasta: ”Suomen kansallinen esivalta, jolta Venäjä oli riistänyt miekan, on takonut itselleen uuden, ja sen iskut, eduskunnan valtaa puoltavan valkoisen armeijan iskut, tähtäävät Kainin merkkiin punaisen miehen otsassa.”[114]

Mannerheimin lausumat hengittivät samaa esivaltateologialla vahvistettua apokalyptista mielikuvamaailmaa, mutta beckiläinen teologia tuskin leimasi hänen ajatuksiaan. Mustavalkoinen tulkinta Kain ja Abel -tarinasta oli luettavissa suoraan Uudesta testamentista ja sellaisena se oli kautta kristikunnan historian muokannut lukijoiden mieliä vaihtelevista teologisista virtauksista riippumatta. Mannerheimilla Kain ja Abel -tarinan kristillinen tulkintaperinne palveli aivan konkreettisia tarkoituksia. Kuvaus punaisista, jotka Kainin merkki otsalla hyökkäävät veljiensä kimppuun, on laadittu kohottamaan valkoisten taistelutahtoa: miekkaa ei laiteta tuppeen ennen kuin viimeinenkin ”Kain” on lyöty Suomesta ja Vienasta. Kuvaavaa on, että ilmaisulla ”armolahja” (esim. Room. 6:23) kuvataan torjuttavaa suhdetta Leniniin. Puheen ideologiaan eivät sopineet ne käsitteet, jotka liittyvät raamatulliseen armon ja rauhan diskurssiin.[115]

Merkki, joka Raamatun tarinassa suojeli kantajaansa talioperiaatteen edellyttämältä surmalta, muuttui apokalyptisessa mielikuvamaailmassa vastakohdakseen – merkiksi siitä, kehen väkivalta pitäisi kohdistaa. Täl-

112 Toiviainen 2005, 228–229.

113 Toiviainen 2005, 238.

114 *Totuuden sanoja* 22.

115 Samaan tapaan puhui professori Kustavi Grotenfelt (1918, 182): ”armolahja ei ole kansalle onneksi”.

laisena se esiintyy myös Henkipaton eli Kössi Kaatran romaanissa *Punaiset ja valkoiset*. Kirjoittajan sympatia on punaisiin liittyneen Hanneksen puolella. Yllättäen Hannes tapaa taistelussa veljensä, joka luokkapetturina oli astunut valkoiseen armeijaan. Hannes surmaa hänet. ”Kauhu ja tuska vääristi kuolevan jääkärin muutenkin inhottavat piirteet ja Kainin leimana irvisti veren värjäämä, lapsuuden aikainen arpi tämän poskessa.”[116] Kainin leima osoitti, kuka oli rikollisena ansainnut kuoleman. Veljessurmaa paheksuva Raamatun kertomus oli muuttunut veljessurman oikeutukseksi.

Mannerheimin ja Henkipaton ajattelu ei ole enää kaukana talioperiaatteesta: väkivaltaiset petturit ansaitsevat tulla kohdelluksi niin kuin he ovat kohdelleet oikeamielisiä. Tampereen hyökkäysliikkeen aluksi annettu Mannerheimin julistus on tässä suhteessa täysin yksiselitteinen: murhattujen silvotut ruumiit ja poltettujen kylien rauniot huutavat kostoa.

Sato kylvöstä ja mitta mitasta

”Nyt jo niitetään myrskyä”, totesivat entiset sosialidemokraattisen puolueen kansanedustajat V. Blomqvist ja O. Piisinen Tampereen valtausliikkeen aikana. He olivat irtisanoutuneet vallankumouksesta ja kirjoittivat valkoisten levittämässä kirjasessa kapinaa vastaan. Blomqvistin ja Piisisen mielestä punakaartien aseistamista oli perusteltu valheellisin väittein porvariston aseistautumisesta. Heidän mukaansa propaganda kuitenkin osoittautui kaksiteräiseksi miekaksi, kun suuret venäläisvaruskunnat suojeluskuntien luulotellun asemahdin pelossa antoivat riisua itsensä aseista. Valkoiset saivat näin aseita ja ne koituvat kapinallisten tuhoksi:

> Näin kului aikaa ja asema muuttui, niin että he [puoluejohto] huutamastaan ‘lahtariaseistautumisesta’ ovat nyt saaneet tositekemisen. Nyt jo niitetään myrskyä. Kaiken todennäköisyyden mukaan on se myrsky yltynyt niin voimakkaaksi, ettei sen lopputuloksiakaan ole enää vaikea arvata. Punakaartilaissosialismin kohtalo on määrätty, sitä ei enää kukaan voine auttaa.[117]

Sodan kuvaaminen myrskyksi on helposti ymmärrettävää, mutta myrskyn *niittäminen* on ilmaisuna outo. Kysymyksessä on kytkentä Hoosean

116 Henkipatto 1919, 81.

117 Blomqvist & Piisinen 1918, 8.

kirjaan: ”He kylvävät tuulta, niittävät myrskyä.” (Hoos. 8:7.) Blomqvist ja Piisinen ymmärtävät myrskyn valkoisten vastatoimiksi, joiden lopputulos on jo selvä: valkoinen myrsky lakaisee punaiset. Epäsuorasti kirjoittajat tulevat samalla ilmaisseeksi, että valkoisten sodankäynti (”myrsky”) on paljon voimakkaampaa ja rajumpaa kuin punaisten (”tuuli”). Syy myrskyn nostamisesta on kuitenkin punaisilla: he niittävät, mitä kylvivät. Ideologisesti Blomqvistin ja Piisisen raamattukytkennässä on paljon samaa kuin Varkauden tapahtumia kommentoivassa *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksen kuvatekstissä. Molemmissa punaiset saavat kantaakseen syyn tuhostaan. Toisaalta erokin on olemassa. *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksessa valkoisten rajut otteet muodostuivat moraaliseksi ongelmaksi, jota koetettiin talioperiaatteen avulla häivyttää. Blomqvistin ja Piisisen tekstissä on vaikeampi havaita, että siinä haluttaisiin peitellä ja selitellä joitakin valkoisten moraalisesti kyseenalaisia toimia. Kysymys on pikemminkin yleisemmästä selityksestä valkoisten sodankäynnille: punaiset aloittivat sodan ja valkoiset vain toimivat sen mukaisesti.

Moraalisen pohdinnan aika näyttää tulleen vasta surmaamisen tauottua ja silloinkin Hoosean kirja tarjosi perusteita. *Tampereen seudun kapinahistoriassa* K. V. Kaukovalta arvosteli sosialistien suhtautumista sotaa edeltäneisiin levottomuuksiin: ”Ei kukaan korottanut ääntänsä anarkiaa vastaan, kansalaisrauhan ja isänmaan yhteisen edun puolesta. Sosialistit kylvivät tuulta ja niittivät myrskyä.” Hän jatkaa, että työväenjohtajien yllytyksestä seurasi kapina, kuolema ja vankileirikurjuus. ”Kenen päälle lankee viattomien veri”, Kaukovalta kysyy raamatullisesti?[118] Retorinen kysymys vierittää punaisten niskoille syyn kaikesta sodan aikana tapahtuneesta ikään kuin valkoisten toiminta olisi ollut täysin pakon sanelemaa. Esimerkiksi vankileirikurjuudesta puhuessaan hän ei lainkaan pohdi, pakottiko työväenjohtajien yllytys todella valkoiset toteuttamaan vankeinhoidon niin kuin se tapahtui. *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksen tapaan Kaukovalta häivyttää talioperiaatteen avulla valkoisten moraalisen vastuun. Samalla tavoin hän käyttää kytkentää Hoosean kirjaan toisenkin kerran. Tällöin hän puhuu sodan saamasta julmasta luonteesta. Lähtökohtana Kaukovallan pohdinnalle on punaisten Kangasalan Suinulassa tekemä joukkomurha.[119]

---

118 Kaukovalta 1921, 45. Ilmaisu on selkeän raamatullinen, vaikka sille ei ole täsmällistä vastinetta. Viattomasta verestä on edellä ollut puhe. Veren tuleminen jonkun *päälle* on tuttu ilmaus syyllisyydelle esimerkiksi Jeesuksen kärsimyshistoriasta (Matt. 27: 25). KR 1776 käyttää yleisesti verbimuotoa ”lankee”.

119 Suinulan tapahtumista: Kaukovalta 1921, 70–89; Ylikangas 2003, 33–36; Myllyniemi 2007, 19–25. Mukana olleen valkoisen muistelma: Lindberg 1921.

> Tämä ja myöhemmin seuranneet murhat, ne eri paikkakunnilla juuri nostivat suuttumuksen punakaartia kohtaan pohjattomaksi. Punaiset eivät voi millään puolustaa Suinulan tapahtumia, ei sillä, että se muka oli kosto porvarien töistä, ei sillä, että se oli välttämätön. Tällaisilla teoilla punakaarti alustapitäen kaivoi omaa hautaansa, ja se on mitä suurimmassa määrin vastuussa siitä, että sodankäynti tuli säälimättömäksi ja julmaksi. Joka tuulta kylvää, se myrskyä niittää.[120]

Kaukovalta selittää aivan suoraan, että punaiset olivat syyllisiä sodan saamaan säälimättömään ja julmaan luonteeseen. Raamattukytkennän avulla hän jopa epäsuorasti myöntää, että valkoisten toiminta oli tässä suhteessa paljon voimakkaampaa, se oli myrskyä tuuleen verrattuna. Taustalla on se tosiasia, että Tampereen seudulla ja erityisesti Tampereella, joiden tapahtumia Kaukovalta selvittää, punainen terrori oli varsin lievää. Ainoastaan Suinulan tapaus oli rajumpi, ja siitä valkoinen propaganda ottikin kaiken irti.[121]

Punajohtaja Jukka Rahja käytti sodan jälkeen samaa Hoosean lausetta kuin hänen valkoiset vastustajansa, mutta uhaten tietysti valkoisia. Rahja muotoili lauseen omintakeisesti viitatessaan valkoisten toimeenpanemaan kurinpalautukseen: ”Porvaristo, joka luuli kylväneensä tyyntä, jättäneensä jälkeen haudan hiljaisuuden – huomaakin edessään ja aivan läheisen tulevaisuuden olevan rajuilmaa, myrskyä, joka kykenee kaatamaan kylväjänsä.”[122] Muuttamalla tuulen tyyneksi Rahja nostaa esiin valkoisten tavoitteiden ja menetelmien välisen ristiriidan. Kysymys siitä, kuka sodan aloitti, on jälleen tärkeä. Päinvastoin kuin hänen valkoiset vastustajansa, Rahja väittää, että porvarit valmistautuivat ennen sotaa nujertamaan työväenliikkeen ja sittemmin sodassa pyrkivät vaientamaan sen täysin, ”kylvämään tyyntä”. Sodan väkivalta ei kuitenkaan ollut tyyneyden vaan tuulen kylvämistä. Rahja ennakoi myrskyä, joka koituu valkoisten tappioksi.

On yllättävää, että kaikki kirjoittajat puhuvat myrskystä, vaikka käytössä olleet raamatunkäännökset puhuivat säännöllisesti tuulispäästä (KR 1776, käännösehdotus 1859). ”Myrsky” tavoittaa aivan hyvin sanan סוּפָה perusmerkityksen, josta ei Hoosean tekstin asiayhteydessä ole tarvetta poiketa.[123] Mahdollisesti tuulispää on muuttunut myrskyksi jo kir-

120 Kaukovalta 1921, 89.

121 Hoppu 2008, 60–61.

122 *Suomen työväen vallankumous 1918* 145

123 Sanan merkityksestä: Beyse 1986. Ruotsalainen KR 1703: ”oväder”; KR 1917: ”storm”.

kollisessa selitysperinteessä ja sitä kautta ”myrsky” on tarttunut kieleen raamattupohjaisena sananlaskuna. Sananlaskuun viittaa jo Kaukovallan käyttämä yleistävä muoto: ”Joka tuulta kylvää, se myrskyä niittää.” Itse asiassa suomalaisten raamatunkäännösten mukaan lause on jo Raamatussa sananlasku, jota Hoosean kirjassa on käytetty kirjan omiin tarkoitusperiin. Tämä tulee näkyviin, kun kohta luetaan asiayhteydessään:

> Israel asettaa itselleen kuninkaita vastoin minun tahtoani. Se valitsee virkamiehiä kysymättä neuvoa minulta. Hopeastaan ja kullastaan se tekee itselleen jumalankuvia omaksi tuhokseen. Hylkää sonnisi, Samaria! Minun vihani leimuaa sinua vastaan. Etkö sinä jo vihdoinkin perkaa pois tuollaista saastaa! Israelissa tuo sonni on valmistettu, seppä sen on tehnyt, ei se ole Jumala. Pirstaleiksi lyödään Samarian sonni! He kylvävät tuulta, niittävät myrskyä. Maasta ei nouse versoja, kylvöstä ei kypsy viljaa. Jos maa jotain tuottaakin, vieraat syövät kaiken suihinsa. Israel on nielty! Se on kansojen joukossa kuin astia, jolla kukaan ei tee mitään. Israel on käynyt yhtenään Assyriassa, villiaasi kulkee omia teitään. Efraim ostaa itselleen rakastajia. Vaikka efraimilaiset hierovat kauppoja vieraiden valtojen kanssa, minä kerään yhteen nämä kaikki. Kaikki he joutuvat Assyrian kuninkaan sorron alle ja hupenevat vähiin. (Hoos. 8:4–10.)

Teksti ei ole syntynyt yhdellä kertaa, vaan siinä on eri ikäisiä kerrostumia.[124] Lopullisessa muodossaan teksti edellyttää, että tuulen kylväminen ja myrskyn niittäminen liittyvät epäjumalanpalvelukseen. Sonnikuva viittaa kanaanilaiseen uskontoon, jonka vastainen polemiikki tunnetaan parhaiten kultaisen sonnin (aiemmissa käännöksissä vasikan) tekemistä kuvaavasta kertomuksesta (2. Moos. 32).[125] Tuulen kylväminen tarkoittaisi siis epäjumalanpalvelusta, josta niitetään myrskynä Jumalan rangaistus. Kyseessä olisi siis perin erikoinen kolmikerroksinen metaforinen rakenne. Lauselman alkupuolella (kylvettävä) siemen, tuuli ja epäjumalanpalvelus muodostavat metaforan eri kerrokset ja lauselman loppupuolella (niitettävä) sato, myrsky ja rangaistus.

Erikoinen metaforinen rakenne on herättänyt epäilyjä, että koko lauselma olisi tulkittu väärin. Itse asiassa lokatiivinen סוּפָתָה (”myrskyyn”)

---

124 Kaiser 1994, 108–112.

125 Sonninkuvasta osana kanaanilaista uskontoa ja sen vastaista polemiikkia Raamatussa: Houtman 2000, 620–627.

on luontevasti tulkittavissa niin, ettei myrsky ole niittämisen kohde.[126] Lisäksi lauseesta voi puuttua prepositioita, jotka on lisättävä ajatuksellisesti. Tällöin teksti voitaisiin ymmärtää esimerkiksi: ”he kylvävät tuuleen, mutta niittävät myrskyyn.” Ajatuksena on kylvötapa, jossa siemenet heitettiin ilmaan niin, että tuuli levitti ne tasaisesti pellolle. Epäjumalanpalveluksen takia Jumala kuitenkin rankaisee kansaa myrskyllä, joka tuhoaa sadon. Tällainen tulkinta olisi nykyisessä asiayhteydessään täysin ymmärrettävä.[127]

Vaikka käännöksiin omaksuttu tulkinta olisikin väärä, ei se lopulta ole johtanut sisällissotaa kommentoineita tulkitsijoita erityisemmin harhaan. He ovat hyödyntäneet talioperiaatetta, joka lausumassa joka tapauksessa on: väärästä toiminnasta seuraa rangaistus. Täysin toinen seikka on se, että lausuma on ymmärretty juuri näin yleisessä muodossa. Tulkitsijoita ei kiinnosta, että se varoittaa epäjumalanpalveluksesta. Raamatun läpikäyvä talioperiaate on sanellut tulkinnan ohi yksittäisen raamatunjakeen asiayhteyden. Hoosean tekstistä luotua yleistävää tulkintaa on epäilemättä edistänyt se, että Paavali esittää talioperiaatteen kylvämiseen ja niittämiseen liittyvällä lauselmalla ”Mitä ihminen kylvää, sitä hän myös niittää” (Gal. 6:7). Piispa Collianderin mielestä tämä Paavalin jae osoittaa, että kapinavankien armahtaminen on Jumalan tahdon vastaista. Käsiteltyään muutamia armahdusta vastustavia yleisiä näkökohtia, hän siirtyy raamattuperusteluun:

> Mutta ennen kaikkea sellainen amnestiia on suorastaan Jumalan vanhurskasta tahtoa ja järjestystä vastaan rikkomista ja sen polkemista. Sillä Jumala sanoo, että mitä ihminen kylvää sitä hänen myöskin täytyy niittää (Gal. 6: 7). Katuvaiselle syntiselle Hän kyllä antaa synnit anteeksi ja antaa hänelle iankaikkisen elämän, mutta Hän ei vapauta häntä synnin ajallisten seurausten kärsimisestä.[128]

Taustalla häälyy luterilainen regimenttioppi. Armo ja pelastus kuuluvat hengelliselle alueelle ja jokainen pääsee niihin osalliseksi, mutta maal-

---

126 Tosin lokatiivipäätteellä ei aina ole mitään merkitystä (Joüon & Muraoka 1996, 278–282).

127 Andersen & Freedman 1980, 496–497; Stuart 1987, 133. Vrt. Septuaginta: ”He kylvivät, mitä tuuli on turmellut, ja kylvöä odottaa tuho (ἀνεμόφθορα ἔσπειραν, καὶ ἡ καταστροφὴ αὐτῶν ἐκδέξεται αὐτά).” Teksti puhuu vain tuhoisasta tuulesta, jonka turmelemista tähkistä (vrt. 1 Moos. 41:6,7,23–24,27 LXX) ei jää kylvettävää. Heprealaisen tekstin myrsky on Septuagintassa tuho tai loppu, sananmukaisesti katastrofi. Mahdollisesti kääntäjä on ymmärtänyt sanan ”myrsky” (סוּפָה) sanaksi ”loppu” (סוֹף).

128 Colliander 1922, 86.

lisia rangaistuksia ei tällä tavoin voida kumota. Armahduspolitiikka on tästä näkökulmasta regimenttien sekoittumista: esivalta armahtaa vaikka armahtaminen – joskaan ei tietysti sanan oikeudellisessa merkityksessä – kuuluisi kirkolle. Piispan mielestä esivallan olisi jämäkästi pysyttävä talioperiaatteen takana. Colliander jatkaa raamattuperusteluaan voimakkaimmalla mahdollisella esimerkillä, Luukkaan kuvaamalla keskustelulla, jonka Jeesus ja ryövärit kävivät ristillä (Luuk. 23:39–43). Toinen ryöväri katsoo kärsivänsä oikeuden mukaan, katuu ja pelastuu. Toinen ”vain pyytää ’amnestiiaa’ eli vapautusta ajallisesta rangaistuksesta päästäkseen estämättä jatkamaan entistä rosvoelämäänsä”. Piispa katsoo, että kertomus kahdesta ryöväristä vahvistaa sen, että punavankien armahdukset ovat Jumalan tahdon vastaisia.[129] Rikoksessa ja sen rankaisemisessa pitäisi toistua kylvämisen ja niittämisen kohtalonyhteys.

Collianderin mielessä Paavalin talioperiaate oli oikeusperiaate, jota voi synnillisesti olla myös noudattamatta. Tähän tulkintaan johtaa epäilemättä se, että Colliander – jakeisiin 1. Moos. 9:5–6 viitaten – näkee talioperiaatteen Jumalan pysyvänä oikeusperiaatteena.[130] Paavali kuitenkin esittää sen vääjäämättömänä syyn ja seurauksen lakina: kun kylvö on tehty, siitä nousee sato ilman ihmisen myötävaikutusta. Runossaan ”Det värsta” Jarl Hemmer puhuu kylvöstä ja sadonkorjuusta juuri tässä mielessä. Runo alkaa kuvauksella punaisten teloittamista ruumiista tienposkessa ja ensi silmäyksellä se vaikuttaakin kapinallisiin kohdistuvalta tuomiolta. Runon ensimmäinen osa päättyy siihen, miten joku vainajien veljistä tai ystävistä vannoo kostoa: ”Vänta, den dagen blir hämnden stor!” Runon toinen osa alkaa siitä, kuinka laukaukset ja huudot vaikenevat ja voittajat palaavat kotiin. Runoilija kehottaa muistamaan ruumiita maantienojassa. Nämä kuvataan kylvönä, joka synnyttää talioperiaatteen mukaisen sadon:

Här såddes en sådd, som giftigt svider
i tusen sörjande bröst.
Den spirar sig stark, den mognar omsider
i sommar och vinter, i vår och höst
allt intill sena tider.

129 Colliander 1922, 86–87.
130 Colliander 1922, 13–14.

Ty sorg över son, som föll för sitt land,
är stort och högtidligt stämd.
Men den, som slaktats av nidingshand,
han ropar ur graven på hämnd.

Så skörda, Finland, allt vad du sått
med tallösa blodigt skriande brott! —
Hur bittra blir gärningar, tankar och ord!
Den största mordet var kärlekens mord.
Nu växer blott hat på din jord.[131]

Runon toisen osan ja erityisesti sen lopun valossa käy ilmi, että tarkoituksena ei ollutkaan vain langettaa tuomiota punaisille. On selvää, että runoilijalla ei ole näistä edelleenkään mitään hyvää sanottavaa; vainajat maantienojassa ovat konnankäsien lahtaamia. Seurauksena on verivelka: vainajat huutavat kostoa kuin Johanneksen ilmestyksen marttyyrit (Ilm. 6:9–10). Verivelka-ajattelun ilmentämä talioperiaate ei kuitenkaan esiinny oikeudenmukaisena rangaistuksena pahantekijöille, vaan pikemminkin traagisena ja painostavana kohtalona koko Suomelle. Surmatekojen kylvö tuottaa vääjäämättömänä satona katkeria tekoja, ajatuksia ja sanoja, sanalla sanoen vihaa. Pahinta – runon nimihän on ”Det värsta” – eivät olleetkaan surmateot vaan rakkauden murhaaminen. Sama ajatus toistuu Hemmerin myöhemmin kirjoittamassa romaanissa *Mies ja hänen omatuntonsa* (ruots. alkuteos *En man och hans samvete* 1931), jossa kaksi pappia kokee tehtävänsä toivottomuuden. Toinen toteaa katkerasti: ”Olet tietysti sitä mieltä, että joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu. Niin kyllä! Mutta ajattelehan, että me olemme täällä juuri hukkuvia varten emmekä voi tehdä mitään heidän hyväkseen.”[132] Asiayhteydestä käy ilmi, että juuri ihmisten välinen katkeruus estää toiminnan. Romaanissa talioperiaatetta ei kyseenalaisteta, mutta sen seuraukset tuntuvat toivottomilta. Talioperiaate on myös Hemmerin runossa, sillä kertaa kylvön ja korjuun kuvan kautta.

Hemmerin runon sanat ”Så skörda, Finland, allt vad du sått” muistuttavat lähinnä Paavalin lauselmaa kylvöstä ja sadosta, joskin periaatteessa takana voisi olla myös samaa teemaa soveltavia Vanhan testamentin kohtia (Job 4:8; Sananl. 22:8). Paavaliin lauselman kytkevät kuitenkin napakka

131 Hemmer 1918, 24–25.
132 Hemmer 1931, 212.

kaksiosainen rakenne, jossa ei tarkenneta kylvön sisältöä. Lisäksi kylvöön viitataan relatiivipronominilla ”vad” kuten Paavalin tekstin ruotsinkielisissä raamatunkäännöksissä.[133] Kaikki edellä mainitut raamatunkohdat ilmentävät eräänlaista vääjäämättömyyttä, joka tulee esiin myös Hemmerillä. Hän katsoo vihan olevan vääjäämätön sato punaisten suorittamasta surman kylvämisestä.

Raamatussa kylvön ja sadon välisestä suhteesta puhutaan varoittavassa mielessä: on katsottava, mitä kylvää, sillä seurauksena on kullekin hänen itse suorittamansa kylvön mukainen sato. Tarkoitus ei suinkaan ole sanoa, että toisten teot (kylvö) pakottavat toisen ihmisen vääjäämättä joihinkin kielteisiin tekoihin (sato). Tämä näkyy selvimmin Paavalilla, joka esittää talioperiaatteen lähinnä varoittaakseen pahasta ja kehottaakseen hyvään: ”Joka kylvää siemenen itsekkyyden peltoon, korjaa siitä satona tuhon, mutta se, joka kylvää Hengen peltoon, korjaa siitä satona ikuisen elämän. Meidän ei pidä väsyä tekemään hyvää, sillä jos emme hellitä, saamme aikanaan korjata sadon.” (Gal. 6:8–9.) ”Itsekkyys” eli liha (σάρξ) ja Henki muodostavat Paavalilla keskeisen vastakohdan, jota ei pidä sekoittaa dualistiseen ruumis-henki-antropologiaan. Liha ja Henki vaikuttavat kristityssä, mutta kristitty pystyy määrittelemään suhteensa niihin, joko antamaan periksi lihalle tai elämään Hengen mukaan. Kyse on moraalisesta ja teologisesta vastakohtaisuudesta, joka ilmenee muun muassa erilaisina tekoina.[134] Paavali luettelee lihan ja Hengen tekoja hieman ennen kylvöä ja satoa käsittelevää lauselmaa (Gal. 5:19–26). Lihan tekojen luettelossa ei Hemmerin käsittelemä kostonhimo tule esiin, mutta luettelossa esiintyvän vihamielisyyden, riitaisuuden ja kiihkoilun jälkeen se sijoittuu sujuvasti Paavalin mainitseman ”muuta sellaista” -kategorian alle (Gal 5:21).

Paavali siis pyrkii nimenomaan varoittamaan lihan teoista. Tässä mielessä hän esittää myös lauselman kylvöstä ja sadosta: jokaisen on mietittävä, mitä kylvää. Tarkoituksena ei suinkaan ole sanoa, että syyllisyyden omista lihan teoista voisi panna vastustajien niskaan. Tässä suhteessa Hemmer poikkeaa Paavalista. Vaikka Hemmer näkeekin koston kielteisenä – Paavalin sanoin lihan tekona –, hän esittää sen vääjäämättömänä

133 Sanamuoto muistuttaa lähinnä vuoden 1917 käännöstä: ”Vad människan sår, det skall hon ock skörda.” (Gal. 6:7 KR 1917); ”Hvad menniskan sår, det skall hon ock uppskära.” (Gal. 6:7 KR 1703.) Vanhan testamentin kohdissa rakenne ei ole yhtä napakka ja niissä määritellään kylvön sisältö: ”De som plöja fördärv och de som utså olycka, de skörda och sådant.” (Job 4:8);”Den som sår vad orätt är, han får skörda fördärv.” (Sananl. 22:8);

134 Hyvä yleisesitys aiheesta erityisesti Galatalaiskirjeen näkökulmasta: Barclay 1988, 178–215. Ks. myös Jewett 1971, 101–107.

seurauksena punaisten suorittamista surmista. Hemmer on siis tarttunut Paavalin ja samanlaisten vanhatestamentillisten raamatunkohtien ilmaisemaan vääjäämättömään syy-seuraus-suhteeseen, mutta esittää sen toisessa tarkoituksessa. Toinen asia, jossa Hemmer selvästi poikkeaa Paavalista, on jälkimmäisen apokalyptinen näkökulma. Paavalilla kysymys on ikuisesta elämästä tai tuhosta.[135] ”Sena tider” tarkoittanee vain sitä, että surmatekojen vaikutus jatkuu pitkään. Hemmer on lähempänä vastaavia Vanhan testamentin kohtia, joissa kylvön ja sadon kielikuva ei esiinny apokalyptisessa kehyksessä. Tällä perusteella ei kuitenkaan ole tarpeen ajatella, että hänen sanansa heijastaisivat juuri Vanhaa testamenttia. Sanastollisestihan runo on lähempänä Paavalin sanoja. Selvintä on olettaa, että kuvaa kylvöstä ja sadosta on käytetty itsenäisenä raamattupohjaisena sananlaskuna, joka elää omaa elämäänsä.

Apokalyptinen näkökulma tulee esiin punaisilla kirjoittajilla, jotka ovat kytkeneet sen myös Paavalin sanoihin. Mielenkiintoista kyllä, lausuma kylvöstä ja sadosta esiintyy myönteisenä vastinparina toiselle raamatulliselle talioperiaatteen ilmaukselle. Kapinallisiin kuuluneen kirjailija Allan Walleniuksen mukaan ”silmä silmästä ja hammas hampaasta” -periaate oli sodan aikana vieras punaisille, toisin kuin porvariston keskuudessa. Hän kommentoi ironisesti, että valkoiset eivät puhu kostosta (”hämnd”) vaan hyvityksestä (”vedergällning”). Erityisen katkerasti Wallenius kommentoi dosentti Alma Söderhjelmin kirjoitusta *Svenska Tidningenissä*, jossa tämä ”saarnaa hyvityksen moraalista evankeliumia karkeaa kosto-oppia vastaan”.[136] Wallenius näyttää tunnistaneen talioperiaatteen valkoisten suorittaman rankaisun ideologisena oikeutuksena – eikä hän ollut tässä yksin. Saman havainnon Söderhjelmin näkemyksistä esitti *Teologisessa aikakauskirjassa* Ch. E. Boldt: ”Silmä silmästä, hammas hampaasta – eikö tämä ole hyvitystä (vedergällning) sen ankarassa yksinkertaisuudessaan.”[137] Tämä tulkinta hyvityksestä ei ollut aivan tuulesta temmattu. *Svenska tidningen* oli vähän aiemmin todella vaatinut punaisilta hyvitystä (vedergällning), jonka sisällöksi määriteltiin raamatullisesti ”silmä silmästä ja hammas hampaasta”.[138] Tämän raamatunkohdan käyttö myönteisessä valossa on varsin poikkeuksellista, vaikka talioperiaatetta muuten saatetaankin suosia. Syynä kohdan välttelyyn on epäilemättä Jeesuksen kielteisessä arviossa (Matt. 5:38–39), jonka myötä

135 Jewett 1971, 105; Betz 1979, 307.

136 Wallenius 1918, 10, 28, 33; ”Vedergällning” *Svenska Tidningen* 6.5.1918

137 Boldt 1919, 12.

138 ”Uppgörelsen” *Svenska tidningen* 23.4.1918.

se tuntuu ilmentävän ennen kaikkea kovuutta, armottomuutta ja rakkaudettomuutta. Aarno Karimo tiivisti siihen mielihyvän tunteen vihollisen kaatuneista – mihinkään hyvitykseen, kostoon tai rankaisemiseen hän ei lainkaan viittaa.[139] Onkin silmiin pistävää, että Boldt joutuu muistuttamaan, että ”silmä silmästä, hammas hampaasta” ilmaisee talioperiaatteen mukaista hyvittämistä. Raamatunkohta on Jeesuksen vaikutuksesta latautunut niin kielteisesti, ettei siitä ollut kunnon perusteeksi rankaisulle kuin korkeintaan kiivaimmissa puheenvuoroissa. Wallenius epäilee, että talioperiaatteen soveltaminen johtaa myös rangaistujen keskuudessa haluun noudattaa sitä. Mutta raamatunkohta on nyt sellainen, jolla on myönteisempi kaiku: ”Heidän keskuudessaan raivo perii oikeutensa ja silloin porvaristo leikkaa, mitä se on kylvänyt (då skördar de borgerliga, vad de sått).”[140] Napakka kaksiosainen sanamuoto, jossa ei määritellä kylvön sisältöä, muistuttaa lähinnä Paavalin tekstiä (Gal. 6:7).

Marxilaisen historianäkemyksen mukaisesti Wallenius piti vallankumouksen tappiota vain väliaikaisena. Tämä historianäkemys sanelee myös sen, miten Wallenius tulkitsee Paavalin lauselman. Toisin kuin Collianderilla, kysymys ei ole elämässä toteutettavasta oikeusperiaatteesta vaan tulevaisuudessa vääjäämättä toteutuvasta vallankumouksellisesta tuomiosta. Kerran koittaa hetki (”då”), jolloin valkoiset saavat niittää kylvönsä tulokset. Sama tulevan tuomion ja talioperiaatteen yhdistelmä näkyy myös, kun Wallenius kommentoi ärtyneesti senaattori Heikki Renvallin puheita siitä, miten hyvä oli, kun vapaus voitiin hankkia verellä. Walleniuksen mielestä moinen näkemys loukkasi sekä valkoisia että punaisia vainajia. Samalla Renvall julisti itselleen raamatullisen tuomion: ”Hänen päänsä päälle (över hans huvud) saavat tulla verivirrat. Urhea mies!” (vrt. Matt. 27:25, Ap. t. 18:6.) Wallenius jatkaa, että ”eräänä päivänä (en dag) hänen päälleen ei ryöppyä vain punaisten vaan myös valkoisten kiroukset”.[141] Talioperiaate siis toteutuu, kun vallankumous alkaa uudestaan. Vallankumouksen väliaikaiseen tappioon uskoo myös Henkipatto runossaan ”Huonosti haudattuja”. Runon mukaan muutos koittaa jo pian – aitoa marxilais-apokalyptista lähiodotusta. Haudoilla kulkee punakummitus, joka nostaa haudatut, vapauttaa vangitut ja hakee piilopirteiltä vahvistusta joukkoon. Sitten punakummitus täyttää haudat uudestaan:

---

139 Karimo 1919, 116.

140 Wallenius 1918, 37.

141 Wallenius 1918, 25–26. Veren tuleminen ”pään päälle” on alkujaan vanhatestamentillinen ilmaus (esim. Joos. 2:19, 1. Kun 2:32–33, Hes. 33:4)

Ja murhamiehillä täyttää taas
joka haudan, jost' uhrin se nostaa.
Vajapaikkaan oikea rikollinen,
sato kylvöstä niittää nyt työnä on sen,
punakummitus kun kova kostaa.[142]

Wallenius pahoitteli valkoisten tulevaa kohtaloa – kenties vain muodollisesti, sillä pian hän alkoi kirjoituksissaan vaatia kovia otteita.[143] Henkipatto sen sijaan julistaa kostoa täysin avoimesti. Sinänsä koston moraalinen perustelu ei poikkea siitä, mitä Wallenius esitti: valkoisten toiminta selittää heidän tulevan osansa punaisten käsissä. Tämä näkyy raamattukytkennässäkin. Tyhjentyneeseen hautaan ("vajapaikkaan") joutuu oikea rikollinen, joka näin saa niittää, mitä on kylvänyt. Niin kuin Hemmerilläkin, vastuu omista teoista lankeaa vastapuolen kontolle.

Erot marxilaisen eskatologian ja Paavalin eskatologian välillä ovat selviä eivätkä Wallenius ja Henkipatto varmaankaan tuoneet eskatologista painotusta sen vuoksi, että sellainen löytyi juuri kyseisestä Paavalin tekstikohdasta. Koska marxilainen historiakäsitys oli kuitenkin paljossa velkaa juutalais-kristilliselle apokalyptiikalle, ei Walleniuksen ja Henkipaton eskatologinen painotus täysin sattumalta muistuta Paavalia. Erityisen selvää tämä on Henkipaton kohdalla, joka puhuu jopa siitä, kuinka punakummitus nostaa vainajat. Vaikka kyseessä on puhtaasti runollinen kuva vallankumouksesta, se osoittaa, että runoilija on tunnistanut marxilaisessa ja kristillisessä eskatologiassa jotain analogista.

Kuten nähtiin, Colliander, jolle apokalyptiset visiot ovat muuten läheisiä, yllättäen soveltaa Paavalin sanoja täysin maalliseen oikeudenkäyttöön. Talioperiaatteesta hän – syntien anteeksiannon nimissä – poikkeaa pelastuskysymyksessä, vaikka Paavali nimenomaan puhuu iankaikkisesta pelastuksesta eikä lainkaan puutu maalliseen oikeuteen ennen eskatologista tuomiota. Jopa itse lauselman ilmaisema vääjäämättömyys jää Collianderin tulkinnassa sivuun ja siitä tulee eettinen ohje, jota voi olla synnillisesti noudattamatta. Hänkin näyttää siis käyttävän Paavalin sanoja ikään kuin irrallisena sananlaskuna ja näyttää ottavan Hemmeriä, Walleniusta ja Henkipattoa suurempia tulkinnallisia vapauksia. Näin siitä huolimatta, että hän on ainoa, joka avoimesti tuo lähteensä esiin raamattuviitteellä ja antaa siten sanoilleen jumalallisen auktoriteetin. Collian-

142 Henkipatto 1921, 99–100.

143 Mustelin 1984, 358.

derin tapaus osoittaa hyvin, miten assosiatiivista ja vapaata Raamatun tietoinenkin käyttö voi olla.

Maalliseen oikeudenkäytön yhteydessä ongelmallinen on myös Jeesuksen lauselma Vuorisaarnasta: ”niin kuin te mittaatte, niin tullaan teille mittaamaan” (Matt. 7:1). Kuten miekkalauselmaa käsiteltäessä todettiin, sitä ei ole esitetty maallista oikeudenkäyttöä säätelevänä oikeusperiaatteena. Kyseessä on viittaus eskatologiseen tuomioon tai elämässä yleisesti toteutuvaan todellisuuteen. Jälkimmäisessä mielessä sen esittää Arvi A. Seppälä kirjassaan *Punaisen Tampereen kukistuminen* (1919):

> – Mitä te luulisitte lahtarien meille tekevän, jos ne pääsisivät voitolle? tiedustelee puheenjohtaja.
>
> Esa tuntuu miettivän vastausta ja oikeudenjäsenten jännittynyt äänettömyys osoittaa selvemmin kuin sanat, että tämä kysymys on heille tärkeämpi kuin he tahtovat itselleenkään tunnustaa. Ilmeisesti nämä miehet eivät enää itsekään usko asiaansa ja sen onnistumiseen ja tässä kysymyksessä soi jonkinlaista salattua epätoivoa.
>
> Viimein katkaisee Esa painostavan äänettömyyden.
>
> – Jaa, sitä ei ole helppo sanoa. Mutta täällä maailmassa vallitsee yleensä sellainen sääntö, että sillä mitalla kuin te mittaatte pitää myös teille mitattaman...[144]

Päähenkilö on muodollisesti kapinallisten tuomittavana, mutta hän pääseekin lausumaan tuomion. Se tulee suoraan Jeesuksen Vuorisaarnasta vanhan käännöksen (KR 1776) juhlavaa sanamuotoa mukaillen. Kuvaus oikeudenistunnosta päättyy tähän ja kolme pistettä jättää taivaallisen tuomion kaikumaan pahaenteisesti. Taustalla oleva ajatus on sama kuin se, mitä *Suomen vapaussota kuvissa* välitti miekkalauselmalla: valkoisten kurinpalautus seuraa maailmassa olevan kohtalonomaisen säännön mukaisesti punaisten kapinaa. Vastuu valkoisten teoista on lopulta punaisilla, jotka ovat teoillaan panneet tämän prosessin liikkeelle.

Pahaenteisenä mittalauselman esittää myös Kaarlo Castrén, joka kertoo tapahtumista Mäntyharjulla. Punaisten laskuun taistellut lättiläisjoukko luovutti saamansa vangit punaisille, jotka välittömästi surmasivat nämä. Lättiläisten johtajan mukaan surmat järkyttivät hänen miehiään, mihin Castrén on tietävinään syyn: ”Kenties he ajattelivat, että heillekin

144 Seppälä 1919, 32–33.

mahdollisesti tullaan mittaamaan samalla mitalla.”[145] Mitä tahansa lättiläiset ajattelivatkaan, on mahdollista, että tapahtumat todella ruokkivat talioperiaatetta valkoisten mielissä. Kuten aiemmin on todettu, Mäntyharjun silvotut ruumiit saattoivat vaikuttaa Mannerheimin kovasanaiseen julistukseen Tampereen hyökkäysliikkeen alussa.[146]

Edellä esitetyt lukuisat esimerkit osoittavat, että suhtautuminen talioperiaateen käyttöön on yleisesti ottaen myönteistä tai se nähdään jonkinlaisena valitettavana vääjäämättömyytenä. Juhani Aho ei kuitenkaan hyväksynyt talioperiaatteen mukaista rankaisemista ja piti sen välttämistä täysin mahdollisena. Sodan alussa hän tosin totesi: ”Verta on vuotanut ja veri huutaa kostoa.”[147] Mutta sodan päättyessä oli toinen ääni: ”Nykyisestä punaisesta sorrosta kärsiviä uhkaa siitä vapautuneina vaara ruveta mittaamaan samalla mitalla, millä heille mitattiin”.[148] Aho esittää mittalauselman hylättävänä oikeusperiaatteena, jonka varjolla vastatoimia ei saa perustella. Kuten aiemmin on todettu, Vuorisaarnassa lauselma ei esiinny tällaisena oikeusperiaatteena. Ahon muunnelma seuraa kuitenkin sitä, mitä Jeesus Vuorisaarnassa sanoo talioperiaatteesta oikeudenmukaisuuden lähteenä: ”silmä silmästä ja hammas hampaasta” on hylättävää moraalia (Matt. 5:38).

Aho ei kuitenkaan väitä, että rankaisemisesta pitäisi luopua: ”Kai vitsaakin tarvitaan, ja vitsankäyttäjät yhdessä vitsausten kanssa kyllä tulevat tekemään tehtävänsä, ja tehkööt *ne* sen. Mutta opetus, neuvonta, kasvatus, valistustyö seuratkoon kuristusta.”[149] Talioperiaatteen vastustaminen näyttäisikin olevan niin sanotun retributiivisen rangaistusteorian vastustamista. Tässä teoriassa ajatellaan, että rikos itsessään vaatii rangaistusta. Aholle retributiivinen teoria on vain tuomittavaa kostomoraalia ja hän tarjoaa tilalle reformistista teoriaa. Sen mukaan rangaistuksella on kasvattava merkitys.[150] Vitsapuheet kapinallisten rankaisun yhteydessä ovat tietysti metaforisia ja taustalla kummitteleekin Sananlaskujen kasvatusperiaate: ”Joka vitsaa säästää, se vihaa lastaan.” (Sananl. 13:24.) Aho näkee siis väkivallan käytöllä positiivisen merkityksen, joskaan ei sellaisista syistä, joita talioperiaate hänen mielestään ilmentää.

---

145 Castrén 1926, 98–99. Lättiläisten osallistumisesta Mäntyharjun rintamalla: Westerlund 2004a.

146 Talioperiaate on Castrénin kirjassa myös kantava moraalinen teema, jota ilmentää mahdollinen kytkentä Jeesuksen miekkalausumaan (Huttunen 2008, 234).

147 Aho 1961, 83 (1.2.1918).

148 *Taistelun jälkeen*, 10.

149 *Taistelun jälkeen* 12.

150 Rangaistusteorioista: Kirjavainen 1995, 139–157.

Talioperiaate ja pasifismi

Ahon ajattelun takana on jonkinlainen vastenmielisyys väkivaltaa kohtaan, mutta se ei johtanut pasifismiin saakka. Itse asiassa on vaikea löytää pasifistista tulkintaa, jossa talioperiaate torjuttaisiin. Paljon tavallisempaa on se, että periaatetta tulkittiin kehotuksena pasifismiin, siis varoituksena tarttua miekkaan. Sodan aikana punaisten julkaisema *Porvoon työväen tiedottaja* kuvasi paikallisia syitä sotaan. Kirjoittajalla sälyttää syyllisyyden kokonaan sotaintoisten valkoisten niskoille, jolloin punaisten toiminta näyttäytyy itsepuolustuksena. Valkoisia hän arvostelee muun muassa talioperiaatteen uhmaamisesta:

> Värvättiin sotilaita joka puolella, kaupungin kaduilla, puistoissa, kodeissa jopa kirkossakin, jossa aina ennen oli saarnattu, että: ”joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu”. Nyt ”unohdettiin” uuden testamentin rauhaarakastava jumala ja mentiin ja lainattiin juutalaisten vanhan testamentin julma ja ankara sotia rakastava jumala.[151]

Talioperiaate on selvästi tulkittu yksinkertaisesti kieltona tarttua miekkaan. Kirjoittaja todisteli miekkalausumalla, että kirkko toimi vastoin pasifistista oppiaan. Mutta hän vaatii nyt kirkolta jotain, mikä ei velvoita punaisia: koko artikkelin tarkoitushan on oikeuttaa punaisten toimet itsepuolustuksena. Herää kysymys, onko itsepuolustus jonkinlainen poikkeus, jossa miekkaan saakin tarttua? Tämä on yksi tulkintalinja, jota valkoisella puolella Aarno Karimo käytti pasifistista tulkintaa vastaan. Karimon kirjassa *Karjalan nousu 1918* miekkalauselma tulee esiin jo esinäytöksessä, joka sijoittuu marraskuulle 1917. Tarinassa pohdiskellaan sitä, mitä on tulossa:

> – Tappelu!
> – Niin, kaipa siitä lopuksi se tulee, myönsi lautamies ykskantaan.
> – Ken miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu, puhui emäntä, jumalinen muija.
> – On niinkin, myönsi lautamies, – mutta on toisinkin. Ken miekkaan tarttuu lähimmäistään sortaakseen, se saattaa hukkua, ken itseään puolustaakseen, hänen ei pitäisi hukkua. Tätä ymmärrän Sanassa tämän lauseen tarkoittavan.[152]

---

151 Porvoon työväen tiedottaja 3.4.1918 (”Sota Porvoosta”).

152 Karimo 1937, 13.

Karimo pohjustaa keskustelulla kertomusta suojeluskuntien muodostumisesta. Kysymys on siitä uskonnollisesta ja moraalisesta perustasta, jonka varassa suojeluskunnat toimivat. ”Jumalinen muija” esittää Jeesuksen sanoilla pasifistisen epäilyn kaikkea aseellista toimintaa kohtaan. Vaikka keskustelu onkin fiktiivinen, se on kirjoittajalle ideologisesti tärkeä. Jeesuksen miekkalausumaan nojaava pasifismi ei nimittäin ollut pelkkää fiktiota ja Karimo piti tärkeänä välien selvittelyä sen kanssa.

Tietoja tosielämän pasifistisesta tulkinnasta on ainakin Suursaaresta. Helmikuun lopussa 1918 saaren asukkaat joutuivat ottamaan kantaa punaisen kansanvaltuuskunnan lähettämiin kirjelmiin. Kyse oli ennen kaikkea elintarvikkeista, joiden tuonti saattaisi vaikeutua, jos kansanvaltuuskunnan kanssa ei suostuta yhteistyöhön. Kun asiasta keskusteltiin kuntakokouksessa, mielipiteet jakautuivat ja joukkoon mahtui yksi pasifistinenkin kanta: ”Kolmas puhuja ehdotti, että ei ryhdytä mihinkään vastarintaan, koska hänen mielestään suursaarelaiset eivät kuulu kummallekaan puolelle, vaan he elelevät ’luonnon antimista’. Ja joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu.”[153] Kannanotto edusti maailmasta vetäytyvää pasifismia, jonka käytännöllisenä perusteena oli väite saaren omavaraisuudesta ja periaatteellisena perusteena Jeesuksen miekkalausuma. Kaikuiko takana myös kielto tehdä pahalle vastarintaa (Matt. 5:39)? Kokous ei reagoinut puheenvuoroon mitenkään ja syykin on selvä. Saarelaiset olivat jo perustaneet kaartin suojatakseen itseään ulkopuolisilta ja vain kaartin väristä oli nyt erimielisyyttä. Kaartitouhuihin ei pasifismi tietenkään sopinut, mutta Raamatun sanan torjuminenkaan ei oikein käynyt päinsä. Luultavasti osallistujat eivät rohjenneet kyseenalaistaa Raamatun arvovaltaa ja kiusallisesta tilanteesta päästiin jättämällä puheenvuoro huomiotta.[154]

Karimokaan ei kyseenalaista Raamatun auktoriteettia. Hän ei esimerkiksi pane lautamiestä sanomaan, että muinaisaikaisen Raamatun opit eivät kelpaa nykyajan asettamiin vaatimuksiin. Tällainen vastaus

153 Kivijärvi 1919, 94

154 Suursaaren tapahtumista: Anttila 1999. Samantapaisen väistöliikkeen voi aistia esimerkiksi siinä, miten Stenij (1928, 73–74) kuvaa asevelvollisuuskutsusta kieltäytyneiden kristittyjen pasifistien perusteluita: ”Pitkässä kirjelmässä olevat raamatunlausein höystetyt väitteet ovat tavallisia suuressa maailmassa.” Stenij tyytyy tähän toteamaan, miten useammat muut pitivät parempana jumalanpalveluksena sotia ”totuuden ja oikeuden puolesta Herran avulla sen isänmaan puolustukseksi, jonka Jumala on meille antanut.” Eikö Stenijillä, jonka tyyliin uskonnollinen pohdiskelu kuuluu, ollut pasifistien raamattuperusteluihin vastausta?

haiskahtaisi turhan paljon sosialistiselta uskontokritiikiltä.[155] Niinpä ryhdytään tulkinnalliseen keskusteluun. Karimo panee lautamiehen vastaamaan pasifistiseen tulkintaan rajoittamalla miekkalausuman sovellutusalaa: miekkaan hukkuminen ei uhkaa sitä, joka tarttuu miekkaan itsepuolustustarkoituksessa.[156] Sodankäynnin oikeutus johdetaan siis yksilön itsepuolustusoikeudesta. Evankeliumin valossa tämä on kuitenkin varsin epäonnistunut veto. Pasifisti epäilemättä tunsi sen, mitä Jeesus sanoi asiasta Vuorisaarnassa: ”Älkää tehkö pahalle vastarintaa. Jos joku lyö sinua oikealle poskelle, käännä hänelle vasenkin. Jos joku yrittää oikeutta käymällä viedä sinulta paidan, anna hänelle viittasikin. Jos joku vaatii sinut mukaansa virstan matkalle, kulje hänen kanssaan kaksi.” (Matt. 5:39–41.) Toisin kuin joskus väitetään, Jeesuksen sanoissa ei ole kysymys pasifistisesta ohjelmajulistuksesta.[157] Ne eivät puhu sodankäynnistä, vaan siitä, miten arkielämässä kohdattavaan väkivaltaan ja pakottamiseen tulisi suhtautua.[158] Karimolle tämäkin on huono uutinen. Hänhän laski suojeluskuntatoiminnan moraalisen perustan juuri yksilön itsepuolustusoikeudelle – jota Jeesuksen sanoilla ei voi oikeuttaa.[159]

---

155 Vrt. Kansanvaltuuskunnan opetusasiainosaston kiertokirje 3.2.1918: ”Uudessa koulussa lakkaa uskonnon nimessä harjoitettu Mooseksen aikuisten käsitysten ja harhaluulojen opettaminen ehdottomina totuuksina.” (Rinta-Tassi 1986, 199.)

156 Vrt. kansanedustaja Artturi Virkkusen (kok.) puheenvuoro keskustelussa, joka käytiin valtiollisten vankien kohtelusta: ”nämä seuraamukset ovat yhtenä todistuksena siitä suuresta totuudesta, joka kaikissa oloissa ja kaikkina aikoina pitää paikkansa, siihen, että joka *syyttä* miekkaan tarttuu, se myös miekkaan hukkuu.” (*Valtiopäivät 1919, Pöytäkirjat*, 276 [30.4.1919]; kursivointi: NH).

157 Esim. Desjardins (1997, 42) kommentoi Vuorisaarnassa olevia antiteesejä seuraavasti: ”The message found in these antitheses, if carried out, would make it virtually impossible for Christians to support war or to participate in most forms of violence, however broadly defined.” Samaan tapaan myös Klassen (1992, 872) laajalti tunnetussa käsikirja-artikkelissaan.

158 Ainoastaan kolmas, virstan matkalle pakottaminen, liittyy sotilaisiin. Sotilailla oli oikeus ottaa paikallisia asukkaita ja näiden omaisuutta käyttöön ”virstan” (μίλιον) matkalle (Wink 1992, 180–181). Tässäkään tapauksessa vastarintakielto tuskin tarkoittaa muuta kuin korkeintaan pientä käsikähmää. Tähän viittaa se, että sekä edellä että jäljempänä puhutaan arkipäiväisistä ristiriidoista ja niistä selviämisestä. Edellä on puhuttu lyönnistä poskelle ja omaisuuden ulosmittaamisesta. Jäljempänä puhutaan rahan lainaamisesta. Näiden yksittäisohjeiden taustalla on selvästi väkivallattomuuden yleisperiaate (Luz 1985, 295), mutta se näyttää liittyvän yksittäisten ihmisten keskinäisiin suhteisiin. Vanhassa testamentissa Älä tapa -käsky ei kiellä tappamista sodassa tai kuolemanrangaistuksen täytäntöönpanoa (Veijola 1988, 168–170) eikä Vuorisaarnakaan lavenna soveltamisalaa näihin vaan herjaaviin puheisiin (Matt. 5:21–26). Erottelu yksityishenkilölle ja yhteiskunnan edustajalle sallittujen keinojen välillä on siis jollain tapaa olemassa jo Raamatussa, ja myöhempi regimenttioppi eksplikoi ja kehitti sitä.

159 Jos Vuorisaarnan yksilöetiikasta johdetaan jotain periaatteita sodankäynnin suhteen, on Windischin (1929, 150–151) tapaan luontevampaa nähdä Vuorisaarna velvoitteena pyrkiä, jos ei suoranaiseen pasifismiin niin ainakin sodan ehkäisemiseen. Toisin kuin monet täyttä pasifismia puoltavat tulkitsijat, Windisch huomioi Vuorisaarnassa olevan eron yksilö- ja yhteiskuntaetiikan välillä.

Karimo ei suoraan sano, millä perustein hän rajaa miekkalausuman sovellutusaluetta. Tarinassa lautamies yksinkertaisesti kertoo, mitä hän ymmärtää ”Sanassa tämän lauseen tarkoittavan”. Kuitenkin lautamiehen arvovaltaan sisältyy epäsuorasti se perustelu, mihin miekkalausuman tulkinta nojaa. Arvovalta nousee laista, jonka edustajana lautamies tarinassa epäilemättä esiintyy. Taustalla häälyy ajatus laillisesta esivallasta, mikä tuleekin suoraan esiin tarinan jatkossa. Miekkalausuman tulkinnan jälkeen lautamies ryhtyy värikkäästi kuvailemaan kaikkea epäjärjestystä, jota seudulla on esiintynyt. ”Esivallalla ei ole mitään voimaa eikä sikäli sanomistakaan”, lautamies huokaisee. Lukija ymmärtää nyt, että itsepuolustus on laillisen esivallan puolustamista ja tätä kautta se liukuu esivallan miekan käytöksi. Näin Paavali pelastaa sen, mitä Jeesus näyttäisi kyseenalaistavan.

Ilmari Kianto valitsi koko lailla toisen linjan kuin Karimo. Kianto ei kyseenalaista sitä, etteikö miekkalausuma edustaisi pasifismia, mutta pitää Jeesuksen sanaa yksinkertaisesti todellisuudelle vieraana. Kiannon *alter ego*, toimittaja Aarni Suursalo lausuu sankarihautajaisissa:

> Kristuksen oppi kielsi tappamisen – molemmilta puolilta. Evankeliumi oli rakkauden oppi, Jeesus Galilealainen – se mestari, jota tämänkin paikkakunnan kirkko sanoi palvelevansa – oli selvästi kieltänyt veljesveren vuodatuksen: joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu! Mutta – jatkoi puhuja vakuuttavasti – kaikkina aikoina, kaikissa kansoissa on isänmaallisen sodan syttyessä täytynyt ikäänkuin unohtaa, mitä evankeliumissa kielletään. Ja niin se onkin, rakkaat sanankuulijat, että ihannoimamme Mestarin oppi ei käytännössä kelpaa – *isänmaa* on sodan tullen korkein uskonto kaikilla kansoilla ja niin se on tällä kertaa Suomenkin kansalla. Mitä me siitä häpeämme tunnustaa – se on yksinkertaisesti *niin* eikä toisin.[160]

Silmiin pistävää on se, että Kianto tulkitsee miekkalausuman väkivallan käyttöä koskevana kieltona. Muodollisestihan kysymys on toteamuksesta, ei kiellosta. Kiannon tulkinta selittyy kuitenkin miekkalausuman asiayhteydestä, jossa Jeesus kehottaa opetuslastaan laittamaan miekkansa tuppeen. Tämä käsky on taas ymmärretty pasifistisen Vuorisaarna-tulkinnan valossa, joka kieltää kaiken väkivallan käytön. Näin tulkitun talioperiaatteen Kianto kuitenkin hylkää ja tulee samalla kiistäneeksi Jeesuksen sano-

160 Kianto 1928, 224.

jen arvovallan. Ratkaisu voi vaikuttaa radikaalilta, mutta tosiasiassa hän tulee vain lausuneeksi sen dilemman, johon kristityt ovat kautta aikojen törmänneet: miten edistää rauhaa ja rakkautta, kun olosuhteet näyttävät vaativan aseellista toimintaa? Vuorisaarnan reseptiohistoria on usein ollut juuri tämän kysymyksen kanssa painimista.[161]

Kirkollisellakin kentällä ongelma saatettiin muotoilla yhtä avoimesti kuin Kianto. Esimerkiksi käy Antti J. Pietilä, joka kirjassaan *Jeesuksen siveysoppi ja nykyaika* (1918) pitää tuomioistuimia ja aseiden käyttöä perusteltuna todeten sitten suoraan: ”Mutta Jeesuksen Kristuksen laki se ei ole.”[162] Pietilän mukaan Vuorisaarna ja muut evankeliumin kohdat tekevät kaiken väkivallankäytön kyseenalaiseksi. Hän lieventää ristiriitaa kuitenkin siten, että näkee Jeesuksen vaatimukset ihanteena, jota kohden voidaan ainakin jossain määrin suuntautua. Vaikka ihanne ei olosuhteiden pakosta täysin toteudu, sitä ei silti julisteta täysin käymättömäksi. Pietilä liittyi tässä yleiseen protestanttiseen Vuorisaarna-tulkintaan.[163] Itse asiassa Kiannon ajattelu menee samaan suuntaan: vain sodan aikana Jeesuksen opetukset täytyy jättää. Lisäksi Kiannolla on yllättäen apokalyptinen perspektiivi, jonka valossa pasifismi on täysin kelvollinen ja lopulta myös toteutettavissa oleva ihanne. Tämä tulee esiin, kun hän hieman aiemmin kirjassaan kommentoi miekkalausumaa. Kuullessaan sankarivainajasta, joka menehtyi lääkintähuollon laiminlyöntien takia, Suursalo pohtii:

> ”Se on oikein”, ajattelee Suursalo, ”miksi sivellä valkoisella kaikkea, mitä omalla puolella tapahtuu! – omalla puolella tietysti tapahtuu paljonkin väärinkäytöksiä – kuka niistä joutaa kirjaa pitämään – oikeutetuinkin sota rankaisee itsensä ja jumalallinen moraali muistuttaa kautta vuosituhansien: jotka miekkaan tarttuvat, ne miekkaan hukkuvat.”
>
> Puheet loppuivat. Pappi siunasi ruumiit. Mikä mahti näissä papin manauksissa: *Maasta olet sinä tullut ja maaksi pitää sinun tuleman – Jeesus Kristus on jälleen herättävä sinut viimeisenä päivänä.*
>
> Niin! ajatteli Aarni Suursalo riemullisena; vaikka tuo manaus on vain manaus, jonka muoto vaihtelee eri maissa ja eri kansoissa, niin tämä synteihinsä nipttynyt poroporvarillinen ristikansa sillä kuitenkin ilmaisee *korkeimman,* kirkkaimman ihanteensa: nuo läpiammu-

161 Luz 1985, 298–304.

162 Pietilä 1918, 241.

163 Protestanttisista tulkinnoista: Windisch 1929, 22–43.

> tut, tanterella tallatut ruumisraiskat nouskoot ylös maailman miljoonien vuosien kehityksessä – silloin kun ei enää ole valkoisia eikä punaisia – ei bolshevikkeja eikä anarkisteja – silloin kun ei kansoilla enää ole kiväärejä eikä räjähtäviä pommeja – nouskoot he ylös silloin ja kokoontukoot Rakkauden ja Rauhan Ruhtinaan ympärille![164]

Vaikka Suursalo ei sanokaan, että eskatologinen visio olisi myös hänen omansa, se on kuitenkin esitetty täysin positiivisessa valossa. Se, että sota aina kantaa oman rangaistuksensa, tuli esiin jo Savonlinnan piispa O. I. Collianderin syksyllä 1917 pappeinkokouksessa esittämässä katsauksessa. Hän perusteli näkemyksensä myös raamatullisella talioperiaatteella kylvöstä ja niittämisestä (Gal. 6:7–8). Colliander katsoi, että rauha ei saavu ennen kuin Kristus lähitulevaisuudessa palaa maailmaan.[165] Kianto suhtautuu positiivisemmin ihmiskunnan kykyyn kehittyä, joskin odottaa pasifistista täyttymystä vasta miljoonien vuosien kuluessa. Ylösnousemuskäsitys vaikuttaa enemmän symboliselta kuin konkreettiselta, joskin sanoja voisi tulkita myös konkreettiseen suuntaan. Yhtä kaikki, Kiantokin näyttää odottavan täydellistä rauhanvaltakuntaa, jossa miekkalausuman pasifistinen tulkinta on täysin käypä. Nykyhetkellä tällainen tulkinta on hänelle kaukainen, mutta kunnioitettava ihanne.

Pasifistinen tulkinta kiinnittää usein huomion siihen, mitä talioperiaate kritisoi, esimerkiksi miekkaan tarttumista. Talioperiaatteessa on kuitenkin aina myös seuraus alkuperäiselle teolle, miekkalauselmassa hukuttava miekka. Onko hukuttavan miekan käyttö hyväksyttävää, oikeutetun rangaistuksen toimeenpanoa? Myönteinen vastaus mahdollistaa sen, että pasifistinen miekkaan tarttumiskielto hyväksytään samalla kun takaportti jää auki miekan käytölle. Lukuisat esimerkit edellä osoittavat, että tällainen ”puolipasifistinen” talioperiaatteen tulkinta oli tavallinen. Sen avulla syyllisyys voitiin sälyttää vastapuolen niskaan ja oikeuttaa omat rankaisutoimet joko moraalisena toimintana tai kohtalonomaisena vääjäämättömyytenä. Vääjäämättömyyteen vetoaminen mahdollisti rankaisunkin esittämisen valitettavana onnettomuutena, mikä muistuttaa pasifistista inhoa sotaa ja väkivaltaa kohtaan. Näinhän tapahtui *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksen kommentoidessa Varkauden tapahtumia. Pasifistisessa hengessä punaisten miekkaan tarttuminen esitetään ilmiselvänä virheenä, jolla he sinetöivät verisen kohtalonsa – ikään kuin valkoisten päätök-

164 Kianto 1928, 86.

165 Colliander 1917, 144–145.

sillä ei olisi ollut asiaan mitään vaikutusta. Näin tekstin valkoinen kirjoittaja siirsi itsensä sivustakatsojaksi, joka tragediayleisön tavoin saattoi valittaa ”kohtalon murheellisia jälkiä”. Sama logiikka *mutatis mutandis* koski myös joitakin punaisia kirjoittajia. Wallenius esimerkiksi valittaa valkoisten tulevaa kohtaloa, mutta pitää sitä välttämättömänä seurauksena näiden kovaotteisesta kurinpalautuksesta.

Pasifistisin värein esiintyvä väkivallan käytön oikeuttaminen on mahdollista torjua vain siten, että talioperiaatteen rankaisevakin puoli nähdään puhtaasti kielteisenä. Suomen sosialidemokraatti otti joulukuussa 1918 kantaa eräiden lukijoidensa kostovaatimuksiin. Lukijat olivat kirjoittaneet toimitukselle: ”Porvarit opettivat vasta, kuinka lähimmäistä on kohdeltava. Ja nyt me osaamme. Samalla mitalla vaan, vaikka omakin henki menisi.” Raamatullinen lähimmäiskäsite esiintyy tuskin sattumalta – ironisessa merkityksessä: lähimmäistä ei rakasteta vaan hänelle maksetaan samalla mitalla. *Suomen sosialidemokraatti* vastusti talioperiaatteella oikeutettua kostovaatimusta, koska näki väkivallan vain johtavan yhä huonompaan tilanteeseen. Lehti katsoi, että oikeisto on politiikallaan ”koonnut paljon palavia hiiliä päänsä päälle” ja joutuu peräytymään rauhanomaisten menettelytapojen edessä.[166] Sananlaskua palavista hiilistä on käytetty vapaasti, sillä Raamatussa hiiliä kootaan hyvää tekemällä lähimmäisen päälle, ei oman pään päälle (vrt. Sananl. 25:21–22; Room. 12:20). Sananlaskun raamatullinen yhteys rakkauden ja kostovaatimusten vastaiseen etiikkaan on kuitenkin säilynyt. Se on asetettu vaihtoehdoksi talioperiaatteen rankaisevalle puolelle. Rakkauden asettaa kostovaatimusten vaihtoehdoksi myös Alex Halonen teoksessaan *Suomen työväki ja väkivaltaiset menettelytavat.* Halonen ottaa vallankumouksellisuuteen kantaa Hoosealta (Hoos. 8:7) peräisin olevan sananlaskun valossa: ”Ken tuulta kylvää, hän myrskyä niittää”. Muutamaa vuotta ennen kirjan ilmestymistä kuollut Jukka Rahja oli viitannut – kuten edellä on esitetty – samaan sananlaskuun juuri saman kysymyksen yhteydessä. Molemmat käyttävät raamattukytkentää osoittaakseen menettelytapojen ja tavoitteiden välisen ristiriidan ja voisi melkein ajatella, että Halosen teksti on vastaus Rahjalle. Ainakin se on vastaus sille vallankumouksellisuudelle, jota Rahja edusti. Kun Rahja kävi raamattukytkennällään valkoisten kimppuun ja ennakoi uutta vallankumouksellista myrskyä, Halonen valjasti saman sananlaskun juuri vallankumouksellisia vastaan:

---

166 *Suomen sosialidemokraatti* 17.10.1918 (”Kostopolitiikasta”). Vrt. *Työ*-lehden (12.2.1918 [”Sodan julmuuksia kartettava”]) mukaan mittalauselman moraali on porvarillista jäännettä punakaartilaisten keskuudessa.

> ”Ken tuulta kylvää, hän myrskyä niittää”, sanoo raamatullinen viisaus. Jaloja periaatteita ja korkeita ihanteita ei voida toteuttaa alhaisilla ja ulkonaisilla keinoilla. Oikeutta ei rakenneta vääryydellä, rakkautta vihalla, sovintoa ja veljeyttä riidalla ja väkivallalla eikä ihmisyyden valtakautta hirmuvallalla ja luokkadiktatuurilla. Ja se, että itse ehkä olemme kärsineet vääryyttä tahi joutuneet vihan uhreiksi, ei tee näitä hyväksyttäviksi eikä anna meille oikeutta niiden käyttämiseen. *Eihän kaksi vääryyttä tee yhtä oikeutta ja kaksi vihaa yhtä rakkautta.* Päinvastoin ne siittävät omalaatuisia sikiöitä, yhä kiihtyvällä nopeudella. Sensijaan oikeus synnyttää oikeutta ja rakkaus rakkautta.[167]

Halosen ajattelu ja talioperiaatteen käyttö poikkeaa täysin monista aikalaisistaan. Kun periaate tavallisesti valjastettiin vastapuolen syyllistämiseen, Halonen suuntaa kriittisen katseen oman puolen toimintaan. Talioperiaate osoittaa, että väkivalta synnyttää väkivaltaa. Tuulen yltyminen myrskyksi kuvaa väkivallan eskalaatiota. Halonen ei siis näe, että talioperiaatteen rankaiseva puoli edustaisi mitään hyvää. Itse asiassa hän ei edes näe mitään rankaisevaa puolta, on vain väkivallan ja vastaväkivallan kiihtyvä kierre. Huomio kiinnittyy siihen, että monista aikalaisistaan poiketen, Halonen ei näe omaa toimintaa vääjäämättömänä seurauksena vastapuolen toimista. Päinvastoin: oma kärsimys ei oikeuta tai pakota itseä aiheuttamaan kärsimystä vastustajalle. Hän kiistää talioperiaatteeseen nojaavan rangaistusmoraalin.

Tuskin yllättää, että Halosen moraalin takana heijastuu raamatullinen rakkauden julistus. Hän kertoo valittaen, miten rakkauden kaksoiskäsky on korvattu luokkavihalla.[168] Tämä on valitettavaa, sillä rakkaus voisi synnyttää positiivisen kierteen: ”oikeus synnyttää oikeutta ja rakkaus rakkautta.” Myös tanskalainen vapaaehtoinen Peter de Hemmer Gudme näki sotilasuskonnollisuuden talioperiaatteessa positiivisen kierteen aineksia, jotka eivät vain yleensä johtaneet mihinkään. Hän puhuu pelkouskonnoksi nimittämänsä taikauskon etiikasta: ”Pelkouskonnon etiikasta tulee melkein aina juridista. Luvataan itselle tai Jumalalle, että jos päästään siitä tai siitä vaarasta, niin tahdotaan (periaatteella sama samasta) sitten samalla tavoin olla hyviä – mutta aina ei lupauksia pidetä.”[169]

Jos Halonen ja Gudme näkivät talioperiaatteen eri toimijoiden välisenä voimistuvana vuorovaikutuksena, sosialidemokraattinen *Kansan työ*

---

167 Halonen 1923, 94–95.

168 Halonen 1923, 11,87.

169 Gudme 1921, 290.

-lehti näki yleisemmin talioperiaatteessa tien tuhoisiin seurauksiin. Lehti varoitti ”työväestöä kaikesta samalla mitalla mittaamisesta – aseellisesta kostosta, diktatuurista ja hirmuvallasta”.[170] Ajatuksena on, että kaikki väkivaltaiset menettelytavat tuovat yhteiskuntaan vain onnettomuutta. Kiinnostavaa lehden tulkinnassa on se, että lauselma kytkeytyy nyt varoitukseen: rangaistut punaiset eivät saa mitata samalla mitalla, koska se johtaisi tuhoisiin tuloksiin. Mittalauselma esitetään hylättävänä moraalina ja siinä mielessä se on näennäisesti Vuorisaarnan lauselman edustaman moraalin vastainen. Asiallisesti tulkinta on kuitenkin sama. Esiintyyhän mittalauselma Vuorisaarnassa nimenomaan varoituksena: oma toiminta säätelee ne mitat, joilla toimijaa itseään tullaan kohtelemaan (Matt. 7:1). Lukija laitetaan harkitsemaan tekojaan asettamalla hänet samanlaisten tekojen kohteeksi – juridisesti sanottuna rangaistun asemaan. Ja rangaistun asemasta punaisilla oli kapinan jälkeen kosolti kokemusta. Tämän kokemuksen valossa kapinasta irtisanoutunut sosialidemokratia ei ollut enää valmis kannattamaan uutta kapinaa, ei mittaamaan väkivallan mitalla. Yllättävää kyllä, pasifististyyppinen talioperiaatteen tulkinta löytyy myös O. W. Kuusiselta. Ero edelliseen on kuitenkin se, että rangaistun asemaan laitetaan valkoinen Suomi ja sen myötä tulkinta palvelee kaikkea muuta kuin pasifistisia tarkoitusperiä:

> Mutta mitkä mahdit maailman luokkataistelussa vielä valtaa vaihtanevatkin, en näe niiden joukossa mahtia, joka pelastaisi Suomen synkän taantumuksen, tämän taantumuksen, jonka säilyttämiseksi teidän valkoinen valtanne nyt miekkaa heiluttaa. Teidän valtanne joka tapauksessa hukkuu – ehkä osaksi omaan miekkaanne – eikä siihen enää kauvan menekään.[171]

Kielikuva edellyttää kahta tulkintaa hukuttavasta miekasta: miekkaan tarttujan hukuttaa osittain hänen oma miekkansa, osittain aivan toinen miekka. Ajatus miekasta, joka tuhoaa käyttäjänsä, ei sisällä mitään toista, hukuttavaa miekkaa, jonka käyttöä voisi pitää oikeutettuna rankaisemisena. Tässä tulkinnassa on vain kielteistä miekan käyttöä ja siinä mielessä se on aidosti pasifistinen tulkinta. Valkoinen valta hukkuu kuitenkin vain *osaksi* omaan miekkaansa. Lisäksi on myös toinen, oikeutetulla tavalla rankaiseva miekka. Tässä mielessä Kuusisen kielikuva rakentuu vain *osaksi* miekkalausuman pasifistiselle tulkinnalle.

---

170 *Kansan työ* 17.2.1919 (”Kansalaissotamme kauheuksista”).

171 Kuusinen & Sirola 1923, 57. Teksti kuuluu artikkeliin, joka julkaistiin alunperin 1920.

Kun katsotaan, miten Kuusinen soveltaa kielikuvaansa, käy ilmi, että hänen tekstinsä on kaikkea muuta kuin pasifistinen. Puhuessaan omaan miekkaansa hukkuvasta vallasta Kuusinen luultavasti tarkoittaa, että asevelvollisuuden kautta Suomen armeijaan on tullut myös epäluotettavaa ainesta. Nämä kääntävät aseensa valkoista Suomea vastaan. Pasifistinen omaan miekkaan hukkuminen tarkoittaakin siis oikeutettua aseellista kapinaa. Toinenkin miekka – epäilemättä Venäjältä – rankaisee valkoisia ja tätä ei voi edes kielikuvan tasolla pitää pasifistisena tulkintana. Kuusisen tulkinta miekkalauselmasta on siis vain osaksi pasifistinen ja tältäkin osalta se palvelee täysin ei-pasifistisia tarkoitusperiä. Hän omaksuu raamatullisen lauselman ja hyödyntää sen erilaisia tulkintamahdollisuuksia, muttei lopulta ole niistä kiinnostunut muuten kuin puhtaasti retorisina apuvälineinä.

Rikos rangaistuksen perusteella

Talioperiaatetta voi hyvällä syyllä pitää moraalisen maailmankuvan keskeisenä tekijänä, jonka valossa mitä erilaisimmat tapahtumat haluttiin oikeuttaa. Siihen sisältyi vielä yksi mahdollisuus, jota valkoiset Ylikankaan mukaan hyödynsivät: raskaat rangaistukset mitoittivat sen rikoksen suuruutta, johon punaisten katsottiin syyllistyneen.[172] Tällainen mitoittaminen edellyttää taakse päin menevää päättelyä, jossa rangaistuksesta voidaan päätellä rikoksen raskaus. Taustalla kummittelee talioperiaate, jossa rikos vastaa suuruudeltaan rangaistusta.

Pulkkaniemen ampumisten jälkeen Taipalsaaren kenttäoikeus löysi pitäjästä lisääkin syyllisiä, joiden katsottiin ansainneen kuoleman. Uudet tuomiot pantiin täytäntöön Heikkolankankaalla, kirkonkylän pohjoispuolella, jonne vainajat peitettiin kahteen uuteen joukkohautaan. Toukokuun 22. päivänä toimeenpannun viimeisen teloituksen jälkeen Taipalsaarella ammuttujen kokonaismäärä kohosi neljänkymmenen tuntumaan.[173] Talioperiaatteen valossa runsaat kuolemantuomiot tuntuivat ainakin joistain pitäjäläisistä oudoilta. Punaisena aikana ketään ei ollut teloitettu. Mikä oli se rikos, josta näin raskaat tuomiot piti antaa? Puhuttiin, että oli tullut määräys ”korkealta taholta” kostaa pitäjästä peräytyneen punakomentaja Hjalmar Kaipiaisen toiminta Viipurissa.[174]

172 Ylikangas 2003, 526.
173 Kannela & al. 2006, 63,66.
174 Tikka & Arponen 1999, 264.

Joukkosurman jäljet Viipurin lääninvankilassa. Teoksessa Suomen vapaussota kuvissa (1934) kuva sai vavahduttaa lukijaa lähes aukeaman kokoisena ja luoda siten vaikuttavan muistijäljen punaisesta terrorista.

Kaksi vuorokautta ennen kaupungin kukistumista Kaipiaisen kokoama erikoisjoukko oli suorittanut verilöylyn lääninvankilassa. Juopuneet punaiset olivat yhden yön mittaan surmanneet kolmekymmentä valkoista vankia ja joukon vanginvartijoita.[175] Vallattuaan kaupungin valkoiset ikuistivat jäljet filmille. Taiteellinen, vastavaloon otettu kuva verilammikoissa makaavista uhreista tuli symboloimaan punaista terroria, ja se on julkaistu useassa yhteydessä. *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksessa se on lähes aukeaman kokoinen.[176] Ei ole kuitenkaan mitään perusteita otaksua, että Viipurin tapahtumilla olisi ollut vaikutusta Taipalsaaren teloituspäätöksiin.[177] Sitä paitsi Taipalsaarella teloitetut eivät edes olleet osallisia lääninvankilan tapahtumiin.

Jää hämärään, millä perustein otaksuma Viipurin ja Taipalsaaren tapahtumien yhteydestä syntyi. Ei olisi mitenkään yllättävää, jos taustalla vaikuttaisi talioperiaate. Sehän sääteli keskeisellä tavalla käsitystä oikeudenmukaisuudesta. Ajateltiin, että kenttäoikeuden *täytyi* ymmärtää

175 Paavolainen 1966, 162–164; Tikka & Arponen 1999, 246–247; Marttinen 2006, 167–186.

176 *Suomen vapaussota kuvissa* II, 250–251. Muita: esim. *Punainen terrori* 1919, 22; Castrén 1926, 93.

177 Tikka & Arponen 1999, 247.

tuomioiden perusteeksi joku rikos, joka vetää vertoja teloitettujen määrälle. Viipurin verilöyly oli sellainen. Tässä otaksumassa Kaipiainen riitti linkiksi Taipalsaaren ja lääninvankilan tapahtumien välille. Voi olla, että linkkiä pidettiin heikkona ja kostoa vääriin henkilöihin suuntautuneena. Yhtä kaikki, oletus Taipalsaaren ja Viipurin tapahtumien kytköksestä perustuu siihen, että Taipalsaaren kenttäoikeus sovelsi talioperiaatetta. Itsestäänselvyytenä talioperiaate tarjosi mahdollisuuden päätellä taakse päin, minkä suuruisen rikoksen kenttäoikeus sälytti tuomittujen niskoille. Sitten tarvitsi vain löytää rikos, vaikka Viipurista.

Taaksepäin päättely on yksi raamatullisen maailmankuvan keskeisiä rakennusaineita. Jerusalemin hävitys 587 eKr. ja sitä seurannut pakkosiirtolaisuus huojuttivat Israelin uskonnon perusteita. Seurauksena syntyi niin sanottu deuteronomistinen historianteologia, joka selitti kansallisen katastrofin syyn. Vanhan testamentin historiakirjat ovat vahvasti tämän näkökulman leimaamia. Lähtökohtana on vakaa usko elämässä toteutuvaan oikeudenmukaisuuteen, jossa Jumalan viha kohtaa vain syntistä kansaa. Niinpä katastrofille *täytyi* olla raskas syynsä menneisyydessä. Historiaa tarkastellaan pitkälti syntien kautta, jotka selittävät tapahtuneen.[178] Talioperiaatteen mukainen maailmankuva jäi elämään ja löysi tiensä myös Uuteen testamenttiin. Taaksepäin päättelyä voitiin soveltaa myös Jeesuksen ristinkuoleman kohdalla. Valtavan vaikutushistorian se sai Paavalin kautta, joka maalasi synkän kuvan ihmiskunnan turmeluksesta: kaikki ovat synnin vallassa (esim. Room. 3:9; 5:12) eikä ”kurja ihminen” kykene tekemään mitään hyvää, vaikka tahtoisikin (Room. 7:7–25). Näyttää kuitenkin siltä, että nämä Paavalin synkimmät äänenpainot – optimistisempiakin löytyy – nousevat tarpeesta selittää syy sille, miksi pelastus tapahtuu vain Kristuksen yhteydessä. Paavalilla siis päätteli ratkaisusta ongelman.[179] Teologiassa on myöhemminkin viljelty vastaavaa ”ratkaisusta ongelmaan” -päättelyä, ja se esiintyy muun muassa Lutherilla: ristinkuolema osoittaa paitsi Jumalan armon, myös ihmiskunnan synnin suuruuden.[180] Opetus on tuskin jäänyt vaille vaikutusta yksittäisessä sanakuulijassa.[181] Tätä maailmankuvaa tarjoiltiin myös Taipalsaaren kirkon saarnatuolista joka pyhä.

Ei ole siis ihme, jos Taipalsaaren teloituksistakin ryhdyttiin päättelemään rikosta. Tässä päättelyssä jäi kuitenkin yksi talioperiaatteen so-

178 Ks. esim. Latvus 1993, 180–181; Räisänen 2008, 8.

179 Räisänen 2008, 16; 2009, 148–149.

180 Jolkkonen 2007, 350.

181 Räisänen 2006, 163.

veltamiseen liittyvä seikka huomiotta: osapuolten arvoero. Arkipäivän luokkateoriassa ihmiset jakautuivat herroihin ja kansaan. Raja oli aina olemassa, vaikka vertailukohdista riippuen se olikin liukuva.[182] Mikko Kilpiän kaltainen pikkuvarakas oli ruotsinkielisen virkamiehen rinnalla kansaa, mutta punaisen työväestön keskellä herra. Tässä oli myös Kilpiän oma selitys sille, miksi hän ei kuulunut punaisiin: ”Kenellä punikilla työ ootte laivoja nähny?”[183] Arvoero tunnettiin ja se ei jäänyt vaille vaikutusta. Ylikankaan sanoin: ”valkoiset kokivat kapinan heitä syvästi kouraisevana rikoksena ja loukkauksena, joka motivoi, oikeutti ja suorastaan pyhitti ankarat rangaistukset”.[184] Mutta demokratisoituvassa yhteiskunnassa arvoeroa oli yhä vaikeampi nähdä raskauttavana asianhaarana. Demokratian hengessä ”henki hengestä” -periaate tuntui oikeammalta ilman lisämääreitä. Siksi Taipalsaaren teloitusmäärille piti löytää selitys Viipurista saakka.

Perustellessaan Pulkkaniemen teloituksia Kilpiä ei kuitenkaan vedonnut mihinkään surmatekoihin, joiden rangaistuksena hän olisi teloitukset esittänyt. Rangaistuksen syy on arvoerossa, joskaan ei herrojen ja kansan välillä vaan aivan toisissa valtasuhteissa: ”Nämä tuomitut ovat nousseet Jumalaa ja esivaltaa vastaan ja heidän palkkansa on kuolema.” Jumala ja esivalta ovat ne auktoriteetit, joita kapinalliset olivat Kilpiän mielestä kyseenalaistaneet. Palkasta puhuminen on Paavalilta (Room. 6:23) omaksuttu ilmaus ja valkoisille tyypillinen eufemismi, jonka Kilpiä poikkeuksellisesti selittää.[185] Se ilmentää talioperiaatetta: kapinalliset saavat, mitä teoillaan ansaitsevat.[186] Kuolemanrangaistus oli hänen mielestään oikein mitoitettu palkka kapinasta. Arvoero kapinallisen ja esivallan välillä on suuri, kapinallisen ja Jumalan välillä ääretön. Siksi vain kovin rangaistus oli riittävä.

Kilpiä ei ollut moraaliton tappaja. Vakaana kristittynä hän katsoi seuraavansa vain sitä, mitä Jumala oli säätänyt. Jumalahan oli asettanut

---

182 Haapala 1995, 99–102.

183 Valtakari 1980, 23.

184 Ylikangas 2003, 524; vrt. Ketonen 1983, 129–135; Turunen 2005, 299–300.

185 Esim. Tamminen 1929, 34; *Warkauden valloitus* 100. Valkoisten palkka-eufemismi oli niin yleinen, että punaisessakin kirjallisuudessa viitataan siihen ironisesti (*Muistojulkaisu 1918 kumoustaisteluun sortuneista* 38; *Vankina valkoisen vallan* 188; Smirnov 1935, 300).

186 On mahdollista, että palkaksi käännetty ὀψώνιον tarkoittaakin ylläpitoa (”provisions”), jolla synti varustaa palveluksessaan olevan ihmisen (Caragounis 1974, 153–156). Tällöin siinä ei olisi talioperiaatteen mukaista ansaitsemisajatusta. Toisaalta ὀψώνιον asetetaan vastakkain lahja-ajatusta ilmentävän sanan χάρισμα (”armolahja”) kanssa, joten ὀψώνιον voisi sittenkin ilmaista ansioajatusta (vrt. Moo 1996, 408). Joka tapauksessa on selvää, että suomennos on helposti tulkittavissa ansioajatukseen viittaavaksi ja näin se näytetään myös tulkitun.

esivallan rankaisemaan pahoja ja ilmoittanut tahtonsa Raamatussa. Raamatusta löytyi rangaistuksen mitta, yleisesti tunnettu ja hyväksytty talioperiaate. Sitä hän tulkitsi – ehkä kiihtymyksen antamalla lisällä – hierarkkisesti järjestyneen maailmankuvansa koko ankaruudella. Mutta monen mielestä tuomiot olivat ylittäneen sen, mitä talioperiaate edellytti. Heidän silmissään Kilpiä oli sotkenut kätensä viattomaan vereen, joka tunnetusti huutaa taivaaseen asti kostoa. Ja se, joka ymmärsi asioiden yhteyden, sai myös nähdä koston: ”Rankaisee se Jumala Mikko Kilpiääkin”, sanottiin, kun tämä koki vastoinkäymisiä.[187]

187 Valtakari 1980, 24.

UHRI JA SYYLLISYYS
Kristuksen seuraaminen 1918

Voikkaan poliisiputka, jossa kuolemaantuomittuja säilytettiin siksi kunnes he vietiin telotettavaksi. — »Tuskien tietä« astelivat sadat työläiset telotuspaikalle harjun rinteelle.

"Tuskien tie" samaistaa teloitettujen kulkureitin ja Jeesuksen via dolorosan. Samaistuminen Kristukseen mahdollistaa oman puolen esittämisen viattomana, mutta merkityksellisenä uhrina samalla kun vastapuoli saa ristiinnaulitsijoiden synkän roolin. Raamatullisia uhrikäsityksiä hyödynnettiin sekä kostonvaatimusten että anteeksiannon tueksi. Kuva sosialidemokraattisesta teoksesta Kärsimysten teiltä (1928), joka sekin kantaa otsikossaan raamatullisia mielleyhtymiä.

Uhriretoriikan avain

Olivatko Taipalsaarella teloitetut uhreja? Riippuu siitä, keneltä kysyy. Mikko Kilpiän mielestä Pulkkaniemeen viedyt olivat saaneet palkan, ja palkka annetaan ansioista. Mutta uhreiksi hän ei teloitettuja sanonut, eikä se ole sattumaa. Uhri ei näet koskaan kärsi kohtaloaan syyllisenä vaan syyttömänä, viattomana – ja siksi vastapuolen kärsimyksiä on vaikea myöntää uhriksi. Heittäisihän se varjon oman puolen toimintaa kohtaan. Havainnollinen esimerkki on Eirik Hornborgilla. Hän puhuu sodassa menehtyneiden valkoisten merkityksestä sanoilla ”heidän uhrikuolemansa”, ”he uhrasivat itsensä”, ”uhri”. Punaistenkaan kuolema ei Hornborgin mielestä ole vailla merkitystä, mutta heistä hän ei puhu uhrina vaan todisteena talioperiaatteen toteutumisesta: ”Joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu”.[1] Hornborgin mukaan punaiset kuolivat syyllisinä, valkoiset uhreina. Uhri-identiteetti oli siis pitkälti syyllisyyskysymyksen määrittelyä.

Ketään tuskin yllättää, että uhriretoriikka ei ollut poikkeus sen enempää punaisessa kuin valkoisessakin kirjallisuudesta. Eräs punaisten muistoteos alkaa uhri-ilmauksia toistellen: ”Tämän julkaisun tarkoitus on saada muistiin tuleviakin sukupolvia ajatellen niiden työläisuhrien nimet, jotka ainaisesti mielessä pysyvinä kauhunpäivinä saivat uhrata itsensä raivoavan vihan sovintouhriksi.”[2] Toinen punaisten muistojulkaisu ei näe vainajia vain yksittäisinä uhreina vaan lehtenä ”köyhälistön taistelun uhrihistoriassa”.[3] Vastaavia esimerkkejä löytyy valkoiselta puolelta. Esimerkiksi *Vapaussodan kertomuksia* -teos toistaa epäilemättä tavanomaisia sanankäänteitä kertoessaan, että jääkärimajuri Friedel Jacobson ”sai uhrata nuoren elämänsä isänmaan vapauden alttarille” ja että hän yhdessä toisen jääkäriupseerin kanssa ”oli uhrannut henkensä isänmaan puolesta”.[4] Karjalan rintamaa johtanut Aarne Sihvo päättää sotaa kuvanneen kirjansa vakuutuksella, että Suomen oikeuksien ja eheyden puolesta ”jokainen oikein ajatteleva kansalainen on valmis uhraamaan kaikkensa, verensä ja henkensä!”

Kaikessa uhriretoriikassa uhri esitetään myönteisessä valossa eikä esimerkiksi heikkoudessaan halveksuttavana häviäjänä. Jälkimmäinen kä-

---

1 Hornborg 1918, 57.

2 *Kuoleman kentiltä* 5.

3 *Muistojulkaisu kansalaissodan uhreiksi joutuneiden muistolle* 13.

4 *Vapaussodan kertomuksia* osa 3, 387,393. Poterin (2009) tutkimus osoittaa lukuisissa kohdissa, miten keskeisellä sijalla uhriretoriikka oli valkoisten sankarihautajaisissa.

sitys edusti antiikissa enemmän valtakulttuuria. Kahden arvomaailman kohtaaminen näkyy esimerkiksi Paavalin sanoissa:

> Julistamme ristiinnaulittua Kristusta. Juutalaiset torjuvat sen herjauksena, ja muiden mielestä se on hulluutta, mutta kutsutuille, niin juutalaisille kuin kreikkalaisillekin, ristiinnaulittu Kristus on Jumalan voima ja Jumalan viisaus. Jumalan hulluus on ihmisiä viisaampi ja Jumalan heikkous ihmisiä voimakkaampi. Ajatelkaa, veljet, mitä te olitte, kun teidät kutsuttiin: teissä ei ollut monta ihmisten mielestä viisasta, ei monta vaikutusvaltaista, ei monta jalosukuista. Mikä maailmassa on hulluutta, sen Jumala valitsi saattaakseen viisaat häpeään. Mikä maailmassa on heikkoa, sen Jumala valitsi saattaakseen häpeään sen, mikä on voimakasta. Mikä maailmassa on vähäpätöistä ja halveksittua, mikä ei ole yhtään mitään, sen Jumala valitsi tehdäkseen tyhjäksi sen, mikä on jotakin. Näin ei yksikään ihminen voi ylpeillä Jumalan edessä. (1. Kor. 1:23–29.)

Omana aikanaan Paavalin ajattelu edusti eräänlaista vastakulttuuria, mikä näkyy jo hänen sanavalinnoissaan: kristillinen julistus on herjaus eli skandaali (σκάνδαλος) tai suoranaista hulluutta (μωρία). Tällaisilla näkemyksillään Paavali liittyi lähinnä aikansa groteskien miiminäytelmien ja kyynikkofilosofien sekä muiden antiikin filosofisten eksentrikkojen rintamaan.[5] Kristinuskon voittokulku teki skandaalista ja hulluudesta kuitenkin valtavirta-ajattelua. Niin syntyi pohja uhriretoriikalle, jossa kuoleva ja kärsivä uhri edustaa kaikkea hyvää, oikeaa ja ylevää.

Kristinuskon uhrikäsitysten kytkökset sankariuhriretoriikkaan tunnetaan yleisellä tasolla.[6] Kristillisen teologian valossa voidaan kuitenkin tarkemmin eritellä tämän retoriikan eri puolia. Kaksituhatvuotinen kristillisen uhriteologian ydin ja lähtökohta on löydettävissä Raamatusta. Raamatun uhrikäsityksiin perehtyminen avaa kristillisen uhrikäsityksen keskeisiä piirteitä ja sitä kautta taustan vuoden 1918 tapahtumiin liittyvälle ideologiselle uhriretoriikalle. Raamatun taustasta käsin on mahdollista ymmärtää selvemmin uhriretoriikan luonnetta ja siihen sisältyviä mekanismeja. Tässä pääluvussa tarkastellaan ensin Raamatussa ja erityisesti Uudessa testamentissa esiintyvää uhriteologiaa. Keskeinen hahmo

5 Welborn (2005) havainnollistaa perusteellisesti tätä Paavalin ajattelun taustaa. Ks. myös Aejmelaeus 2000, 116.

6 Kemppainen 2006, 44–47, 53–55.

on Jeesus. Häneen liittyvät uhritulkinnat pohjautuvat toisaalta Vanhaan testamenttiin, toisaalta heijastuvat kristilliseen etiikkaan. Jeesuksen uhri on koko uhriretoriikan avain. Tämän jälkeen perehdytään sisällissotaan käsitteleviin lähteisiin, joiden uhrikäsityksistä erottuu kaksi kategoriaa: *terrorin uhri* ja *sankariuhri*. Aina tekstin esittämää uhrinäkemystä ei voida yksiselitteisesti asettaa jompaan kumpaan kategoriaan, mutta erottelu on monessa tapauksessa hyödyllinen. Terrorin uhri kuolee tyypillisesti vastapuolen terrorissa, sankariuhri taistelussa. Tyypillisyys ei kuitenkaan päde kaikissa yksittäistapauksissa. Siksi terrorin uhrin ja sankariuhrin kategoriat eivät niinkään viittaa todellisiin kuolinolosuhteisiin vaan siihen, miten heidät esitetään kirjallisuudessa.[7]

Ensimmäinen uhrikategoria, terrorin uhri on passiivinen. Hän kärsii ja kuolee ilman omaa syytään, eikä uhrilla ole yleensä mitään positiivista tarkoitusta. Usein terrorin uhri on anonyymi. Jo tämä osoittaa, että uhrista ei sinänsä olla kiinnostuneita: hänen kokemansa julmuus ja uhrin tarkoituksettomuus palvelevat vain uhrin aiheuttajien ja heidän ryhmänsä syyllisyyden ja ”mielettömän murharaivon” osoittamista. Terrorin uhreista raamatullisimpia ovat kauhukertomukset ristiinnaulituista papeista, mutta myös muissa kauhukertomuksissa on raamatullisia piirteitä. Kumpikin osapuoli halusi omaksua uhrin roolin voidakseen vierittää syyn vastapuolen niskoille. Toisaalta vallankumouksellisuuteen etäisyyttä ottaneessa sosialidemokratiassa liian terävä vastapuolen syyttely koettiin epätarkoituksenmukaiseksi. Syyttelyn välttely näkyy keskittymisenä uhrin kärsimyksiin. Piirre on analoginen muun muassa joidenkin virsien kärsimysmystiikalle, joskin syyllisyyskysymys jää edelleen kummittelemaan.

Sen jälkeen, kun on tarkasteltu terrorin uhreja, siirrytään sankariuhriin. Sankariuhri on usein kuvattu persoonana, joka aktiivisesti antaa itsensä uhriksi ja jonka uhrilla on mielekäs tarkoitus. Persoonallisen kuvauksen tarkoitus on synnyttää velvollisuudentuntoon vetoava samaistumiskohde: jos sankariuhri antoi kaikkensa, eikö meidänkin pitäisi antaa ainakin jotain arvokkaaksi koetun tavoitteen edistämiseksi? Lopuksi tarkastellaan, miten ideologiseen vastakkainasetteluun tähtäävä uhriretoriikka rapautuu sisältä päin, kun uhrit itse vaativat anteeksiantoa. Tätä kautta muuten niin synkkä ideologinen vastakkainasettelu saa myös valoisampia sävyjä.

---

7 Vrt. Roselius 2007, 66.

Jeesus ja Raamatun uhrit

Raamatussa esitetään erilaisia uhreja, sekä eläimiä että ihmisiä, mutta Jeesus on niistä epäilemättä keskeisin. Kaikki tiesivät, että Jeesus oli uhri. Siitä piti viimeistään rippikoulu huolen. Vuoden 1893 kristinoppi – rippikoulujen perusoppikirja – selittää uhrin kärsimyksiä unohtamatta, että ”Kristus lunasti meidät pyhällä ja kalliilla sovintoverellään ja viattomalla kärsimisellään ja kuolemallaan” ja että hänen täytyi ”Jumalan uhrikaritsana kärsiä ja kuolla edestämme”.[8] Tuskallinen uhrikuolema onkin epäilemättä yksi keskeisimmistä Jeesuksen kuoleman teologisista tulkinnoista.[9] Tämä ei tietenkään tarkoita, että uhri olisi vain kristillinen ilmiö. Uhrikäsityksiä ja -käytäntöjä tavataan laajasti, samoin niiden poliittisia sovelluksia.[10] Ihmisen tulkitseminen kulttiin liittyvän uhrikäsityksen avulla esiintyy myös antiikin kreikkalais-roomalaisissa ja juutalaisissa lähteissä (2. ja 4. Makk.), millä ilmeisesti on ollut vaikutusta varhaiseen kristinuskoon.[11] Länsimaisessa kulttuurissa uhriretoriikka kytkeytyy nimenomaan kristillisiin uhrikäsityksiin ja sitä kautta läheisesti Jeesuksen hahmoon. Kristinoppiin tiivistyy kolme Kristukseen liitettyä ajatusta: uhri, viattomuus ja kärsimys. Näillä on kullakin raamatullinen juurensa ja ne tiivistyvät jo Uudessa testamentissa Jeesuksen hahmoon, minkä jäljittelyn kautta niistä tuli myös kristillisen etiikan ja arvomaailman osa.

Viattoman uhrikaritsan kärsimys

Kristinoppi esittää Jeesuksen uhrikaritsana. Uudessa testamentissa Jeesukseen liitetyn karitsa-kuvaston taustalla ei suinkaan ole yhtenäinen traditiopohja. Vanhatestamentillisen uhrisäädösten lisäksi keskeisenä taustana on kertomus *exoduksesta* eli israelilaisten Egyptistä lähdöstä (2. Moos. 12) sekä kuvaus Herran kärsivästä palvelijasta (Jes 53). Egyptistä lähdön yhteydessä israelilaiset pelastuivat Jumalan rangaistukselta sivelemällä virheettömän karitsan verta ovenpieliin. Kertomuksen yhteydessä säädetään, että tapauksen muistoa kunnioitetaan joka pääsiäinen

8 *Evankelis-Lutherisen Kirkon Katekismus* 60–61 (§ 85–86)

9 Jeesuksen kuoleman tulkinnoista: ks. esim. McGrath 1996, 420–445.

10 Uhrirituaalista ja sen eri muodoista antavat hyvän kuvan artikkelit kirjassa *Understanding Religious Sacrifice*. Gruenwald (2003, 180–201) tarkastelee uhraamista toimintana, ei sen tarkoituksen tai teologisen idean kautta. Uhriroolin poliittisesta käytöstä on esimerkkejä ympäri maailmaa (ks. esim. Jeffery & Candea 2006).

11 Räisänen 2010, 170.

karitsa-aterialla ja verta ovenpieliin sivelemällä. Tässä muodossa rituaali ei ole lainkaan uhri, joka kultillisesti luovutettaisiin Jumalalle. Mooseksen lain nuoremmissa osissa siitä tulee kuitenkin kulttipaikassa toteutettu uhri (2. Moos. 12:27; 5. Moos. 16:1–8) ja tällaisena sitä toteutettiin myös Uuden testamentin aikana aina temppelin tuhoon vuonna 70 jKr. asti. Pääsiäisuhrin vaikutuksesta ja tarkoituksesta ei Vanhassa testamentissa ja juutalaisuudessa kuitenkaan ollut selvää käsitystä.[12]

Johanneksen evankeliumi viittaa *exodus*-kertomuksessa olevaan pääsiäislampaan käsittelyohjeeseen puhuessaan Jeesuksen ristinkuolemasta (2. Moos. 12:46[13]; Joh. 19:36) ja rinnastaa näin Jeesuksen ja pääsiäislampaan. Paavali sanoo suoraan, että ”meidän pääsiäislampaamme, Kristus, on jo teurastettu” (1. Kor. 5:7). Uusitestamentillinen ja myöhempi kristillinen perinne on usein tulkinnut Jeesus-karitsan syntiuhriksi. Tämä ajatus on usein luettu Johanneksen evankeliumin sanoihin, joiden mukaan Jeesus samaistetaan maailman synnit kantavaksi Jumalan karitsaksi (1:29,36). Syntiuhritulkinnalle on sikäli vanhatestamentillisia lähtökohtia, että eräiden kohtien mukaan karitsa voidaan uhrata myös syntiuhrina (3. Moos. 4:32–35; 5:6; 14:10,19) – joskaan karitsa ei ole ainoa syntiuhrieläin.[14] Jesajan kuvaus kärsivästä Herran palvelijasta on Uudessa testamentissa ja varsinkin sen jälkeen usein sovitettu Jeesukseen.[15] Tässä kuvauksessa käytetään kerran myös karitsa-kuvaa: ”Kuin karitsa, jota teuraaksi viedään, niin kuin lammas, joka on ääneti keritsijäinsä edessä, ei hänkään suutansa avannut.” (Jes. 53:7.) Kärsivä palvelija esitetään myös sovitusuhrina (Jes. 53:10). Johanneksen ilmestys puhuu Jeesuksesta usein Karitsana (esim. 5:6; 7:14; 12:11; 21:22).

Kristillisessä julistuksessa pukista ei ole tullut Karitsan kaltaista keskeistä symbolia, vaikka erityisesti Heprealaiskirje hyödynsi Kristuksesta puhuessaan pukkiuhrin määrännyttä sovitusuhrilakia (3. Moos. 16; Hepr. 9:1–10:18, 13:11). Ajatus Jeesuksesta ”virheettömänä ja tahrattomana” (ἀμώμου και ἀσπίλου) uhrikaritsana (1. Piet. 1:19) perustuu sekin Mooseksen lakiin, joka muistuttaa toistuvasti, että uhrieläinten tulee olla virheettömiä (Septuagintassa sana ἄμωμος).[16] Ajatus uhrien viattomuudes-

12 Eberhart 2002, 274–278; Wolff 1996, 106.

13 Vrt. 2. Moos. 12:10 (LXX), 4. Moos. 9:12 ja Ps. 34:21. Voidaan myös spekuloida sillä mahdollisuudella, että Johannes rinnastaa Jeesuksen ristiinnaulitsemisen ja pääsiäislampaiden teurastamisen temppelissä (Gyllenberg 1984, 296–297).

14 Tapauksesta riippuen uhri voi olla myös sonni, vuohipukki, kuttu, kyyhkysiä tai vehnäjauhoa (3. Moos. 4–5:13; Eberhart 2002, 113–115).

15 Ks. Luku 2, jossa aihetta sivutaan Södergran-analyysissä.

16 Eberhart 2002, 178; Elliot 2000, 374.

ta periytyy siis Vanhan testamentin konkreettisesta uhriteologiasta. Sen sijaan uhrin kärsimyksiin ei Vanhassa testamentissa juurikaan kiinnitetä huomiota. Tämä johtunee siitä, että uhri oli eläinuhri. Kun Jesaja kuvasi ihmistä uhriksi, on kärsimyskin esillä. Se, että kristillisessä mielikuvamaailmassa uhri yleensä assosioituu kärsimyksiin, johtuu ennen kaikkea Uudesta testamentista. Evankeliumit ilmentävät tehokkaasti Jeesuksen – joka siis mielletään uhriksi *par excellence* – kärsimystä. Matteuksen ja Markuksen evankeliumeissa tämä konkretisoituu Jeesuksen tuskaisaan huutoon: "Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut?" (Matt. 27:46; Mark. 15:34.) Luukkaan ja erityisesti Johanneksen ristiinnaulitsemiskertomus kuvaavat kuolemaa vähemmän kauheana ja tuskallisena. Mutta jopa Johanneksen evankeliumi korostaa Jeesuksen kuoleman ruumiillisuutta evankeliumin vahvasti hengellistävästä tendenssistä huolimatta.[17]

Judith Perkins on osoittanut, että kärsivän ihmisen identiteetti oli ensimmäisten kristillisten vuosisatojen nouseva *Zeitgeist,* joka kristinuskossa sai poikkeuksellisen selkeän muodon.[18] Perkinsin mukaan inhimillinen kärsimys oli kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa perinteisesti selitetty ohimenevänä tai suorastaan näennäisenä. Vaikka tällaista näkemystä perinteisistä arvoista voikin pitää yksinkertaistuksena, se tavoittaa tietyn vahvan tradition. Epikuroksen mukaan viisas ymmärtää, kuinka vähäistä tuska aina on nautintoon nähden (esim. Diogenes Laertios 10.104; *Sententiae Vaticanae* 3–4).[19] Epiktetoksen mukaan viisas taas hyväksyy hyvillä mielin kaiken, mihin hän ei voi vaikuttaa (Esim. *Käsikirja* 1) ja kärsimys on siten ihmisen virheellisen moraalisen asenteen tai arvoarvostelman seurausta.[20] On mahdollista, että tämän tyyppiset arvostukset johtivat Luukkaan ja Johanneksen kuvaamaan Jeesuksen ristiinnaulitsemista Matteusta ja Markusta rauhallisemmassa valossa. Varhaiskristittyjen piirissä gnostilaiset saattoivat väittää kärsimystä suorastaan näennäiseksi. Esimerkiksi gnostilainen *Pietarin ilmestys* kuvaa, kuinka Jeesus nauraa ristin yläpuolella samalla kun hänen ruumiinsa naulitaan ristiin (*Piet. Ilm.* 81). Myöhemmin voittanut kristinuskon muoto ei kuitenkaan koskaan hyväksynyt tällaista näkemystä: Kristuksen ja samalla kaikkien hä-

17 Kiilunen (1993) vertailee havainnollisesti evankeliumien ristiinnaulitsemiskuvauksia. Johanneksen hengellistävästä tendenssistä ja sen murtumisesta ristiinnaulitsemiskertomuksessa: Moore 1989, 159–163; Syreeni 1995, 303–304.

18 Perkins 1995.

19 *Sententiae Vaticanae* löytyy suomennettuna Diogenes Laertioksen teoksen suomennoksen liitteenä (s. 413–420).

20 Perkins 1995, 77–103; Huttunen 2003, 78–83.

nen seuraajiensa kärsimys oli täysin todellista ja tuskallista.[21] Tämä traditio on jatkunut kristinuskossa läpi vuosisatojen.

Epiktetoksen aikalainen, 100-luvun alussa marttyyrikuoleman kokenut Ignatios, teki kärsimyksestä teologisen keskuskäsitteen ja suorastaan tavoitteen: ”rakastan kärsimistä, mutta en tiedä, olenko sen arvoinen.” (*Trall.* 4.2.)[22] Kristillisestä marttyyrikirjallisuudesta on helppo löytää vastaavia ihanteita ja tässä ihanteessa – niin kuin Judith Perkins osuvasti sanoo – kuolema on onnellinen loppu. Kärsimyksen haluaminen ilmensi täydellistä halveksuntaa maailmaa ja sen vallanpitäjiä kohtaan, mutta tavalla, joka perusteissaan sitoutui elämän ruumiillisuuteen. Ja ruumiillisuuden kautta kristinusko otti vakavasti kaiken kärsimyksen, köyhyyden ja sairauden.[23] Se, miten vakavasti kärsimykseen suhtauduttiin, näkyy marttyyrikertomusten yksityiskohtaisissa kidutuskuvauksissa, joiden vaikutusta – isosta vihasta kertovien vainolaistarinoiden ohella – Ulla-Maija Peltonen näkee vuoden 1918 tapahtumiin liittyvien kauhukertomusten taustalla.[24] Kauhukertomusten drastinen yksityiskohtaisuus kieltämättä vetää vertoja vanhoille marttyyrikertomuksille ja ainakin tässä mielessä niitä voi pitää sukulaisilmiöinä. Esimerkiksi *Polykarpoksen marttyyrio* kertoo marttyyreista:

> Kukapa ei ihailisi heidän jalouttaan ja kestävyyttään ja heidän rakkauttaan Valtiaaseen! Toisia heistä ruoskittiin verille niin, että tuli näkyviin, miten suonet ja valtimot syvällä heidän lihassaan kulkivat; mutta he kestivät tämän sillä tavoin, että ympärillä seisovatkin säälivät ja voihkivat. Toiset taas pääsivät sankaruudessaan niin pitkälle, ettei yksikään heistä päästänyt äännähdystäkään eikä huokausta. (*Pol. mart.* 2:2; suom. Heikki Koskenniemi.)

Marttyyrikertomuksista poiketen vuoden 1918 tapahtumiin liittyvät kauhutarinat eivät yleensä esitä kidutettuja ja surmattuja ihailtavan kestävinä sankariuhreina. Esimerkiksi punaisten mainitaan ”nautinnokseen” voineen ”katsella uhriensa kärsimyksiä ja kuunnella heidän tuskanhuutojansa”, minkä jälkeen seuraa yksityiskohtainen luettelo kidutusmene-

---

21 Pagels 2006, 116–152. Gnostilainen ja islamilainen tulkinta tulevat lähelle toisiaan (Hämeen-Anttila 1998, 26–29).

22 Huttunen 2007, 397.

23 Perkins 2006, erityisesti s. 8–12, 15–40 ja 104–141.

24 Peltonen 1996, 146–147. Marttyyrikertomusten yksityiskohtaista väkivaltakuvausta analysoi Perkinsin (2006) lisäksi muun muassa Bakker (2009).

telmistä.[25] Uhrien kestävyydestä ei ole sanaakaan kauhukertomuksissa ja tuskan suuruudella halutaan todistella vain tekijöiden syyllisyyttä ja sadistista nautinnonhalua. Syyllisyyskysymys kummittelee siis tässäkin. Jeesuksen kuolemaan vahvasti liitetty ajatus ruumiillisesta tuskasta saa palvella sitä.

Lisää uhreja: viattoman kärsimyksen seuraaminen

Mikä oikeastaan mahdollisti samaistumisen Jeesuksen uhrirooliin? Jeesuksen kuolemahan nähdään Uudessa testamentissa ja myöhemmin kristinuskossa ainutlaatuisena ja ainutkertaisena. Esimerkiksi Hepreakaiskirjeessä muistutetaan useaan kertaan, että Jeesuksen uhri on kertakaikkinen, ei toistuva niin kuin Vanhan testamentin uhrit (Hepr. 9:11–18). Kirkollisessa *Kotimaa*-lehdessä kannettiinkin huolta siitä, että sankariuhrit syrjäyttävät Jeesuksen uhrin. Uhriroolia sinänsä ei kuitenkaan kyseenalaistettu vaan se, että ”kansa arvioi soturiensa jalon työn liian suureksi”.[26] Mutta eikö jo vähäinenkin uhrirooli nakerra ajatusta Jeesuksen kertakaikkisesta uhrista? Mihin siis perustuu se, että Jeesuksen rooli voidaan missään muodossa antaa uudestaan kyseenalaistamatta kristillistä oppia? Vastaus piilee niin sanotussa *imitatio Christi* -motiivissa, jota Uudessa testamentissa kuvataan Jeesuksen seuraamisena (ἀκολουθέω) tai jäljittelynä (μιμέομαι).[27] Tämän ajattelun vaikutusta kristilliseen moraaliin on vaikea aliarvioida.[28] Kärsimystä ja uhria ajatellen keskeiseksi muodostuu Jeesuksen sana: ”Jos joku tahtoo kulkea minun jäljessäni, hän kieltäköön itsensä, ottakoon ristinsä ja seuratkoon minua.” (Matt. 16:24; vrt. Mark. 8:34; Luuk. 9:23; 14:27; Matt. 10:38.)[29] Ristin kantamista ei ole ymmärrettävä vain sananmukaisena viittauksena marttyyrikuolemaan, vaan laajem-

25 *Punainen terrori Suomessa* 11–12.

26 *Kotimaa* 31.5.1918 (”Mitä on unohdettu soturien haudoilla?”).

27 Erottelu seuraamis- ja jäljittelymotiiveihin on peräisin Betziltä (1967), jonka mukaan ne edustavat eri traditioita. Betzin mukaan seuraamismotiivi (Nachfolge) on ominainen evankeliumeille ja jäljittelymotiivi (Nachahmung) Paavalille. Erottelusta huolimatta Betz (1967, 3) toteaa, että molemmat motiivit ilmentävät käsitystä, jonka mukaan Kristus ja sitä kautta pelastus on ihmisestä riippumaton. Lisäksi yhteistä on se, että uskon toteutumisella on konkreettishistoriallinen ja eettinen luonne. Betz (1967, 4) erottaa vielä *imitatio Jesu* -motiivin, joka rakentuu evankeliumien seuraamismotiiville. Raamatun reseptio- ja vaikutushistoriassa eri traditiot pitkälti yhtyvät, mitä on helpottanut Betzinkin havainto niiden yhteisistä piirteistä.

28 Jälkivaikutuksesta ks. esim. Kwon 1998.

29 Osittain kyse voi olla myös siitä, että juutalaisuuden ja kreikkalais-roomalaisen uskonnon kautta juurtunut uhrikäytäntö haki uuden muotonsa marttyyriuhreissa (Salisbury 2004, 132–139).

pana viittauksena uskon seurauksena tuleviin kärsimyksiin.[30] Luukkaan evankeliumissa tämä näkyy selvästi: risti on otettava *joka päivä* (Luuk. 9:23). Viittaus konkreettiseen kuolemaan on tässä yhteydessä mahdoton (vrt. samoin 1. Kor. 15:31).[31] Tuloksena on kokonainen kristillinen identiteetti, joka rakentuu kärsivän uhrin roolille.

Ajatus Jeesuksen kärsimyksen seuraamisesta tai jäljittelystä näkyy Uudessa testamentissa kautta linjan. Muutama esimerkki eri puolilta Uutta testamenttia riittää. Johanneksen evankeliumissa Jeesus lausuu: ”Muistakaa, mitä teille sanoin: ei palvelija ole herraansa suurempi. Jos minua on vainottu, vainotaan teitäkin.” (Joh. 15:20.) Filippiläiskirjeessä Paavali kehottaa kristittyjä: ”Olkoon teilläkin sellainen mieli, joka Kristuksella Jeesuksella oli.” Tämän jälkeen seuraa niin sanottu *kenosis*-hymni, joka kuvaa Kristuksen alentumista ristinkuolemaan (Fil. 2:5–11). 1. Pietarin kirje puolestaan kehottaa: ”Kun siis Kristus on ruumiissaan kärsinyt, niin olkaa tekin valmiita kärsimään.” (1. Piet. 4:1.) Jeesuksen esikuvallisuus voidaan esittää myös Vanhasta testamentista peräisin olevalla uhrikuvalla:[32]

> Pitäkää siis Jumalaa esikuvananne (μιμηταὶ τοῦ θεοῦ), olettehan hänen rakkaita lapsiaan. Rakkaus ohjatkoon elämäänne, onhan Kristuskin rakastanut meitä ja antanut meidän tähtemme itsensä lahjaksi, hyvältä tuoksuvaksi uhriksi Jumalalle. (Ef. 5:1–2.)

Antiikista yleisesti tunnettu, mutta jossain määrin abstrakti Jumalan jäljittelemisen motiivi saa Efesolaiskirjeessä rinnalleen Jeesuksen konkreettisen esikuvan.[33] Kristittyjen rakkauden tulisi olla samanlaista kuin Kristuksen itsensä uhraava rakkaus. Asiayhteyden perusteella kyseessä ei ole kehotus antautua kuolemaan vaan siihen, että kristityt yleisesti olisivat toisiaan kohtaan lempeitä, ystävällisiä ja anteeksiantavaisia (Ef. 4:32).[34]

---

30 Luz 1990, 491.

31 Fitzmyer 1981, 788; Schürmann 1984, 541. Joissakin käsikirjoituksissa ei ole sanoja ”joka päivä” (καθ᾽ ἡμέραν). Kyseessä lienee kopioitsijan pyrkimys harmonisoida teksti Matteuksen ja Markuksen kanssa eikä myöhemmästä lisäyksestä (Fitzmyer 1981, 788). Betz (1967, 41) havaitsee, että Luukas esittää Jeesuksen esikuvana. Hän kuitenkin katsoo sen jäävän epäselväksi ja ajattelee, että Luukas käsitti Jeesuksen seuraamisen ennen kaikkea Jeesuksen historialliseen elämään liittyvänä asiana. Lisäys ristin kantamisesta ”joka päivä” kuitenkin pikemminkin vahvistaa sitä käsitystä, että konkreettisesta seuraamisesta on siirrytty jonkinlaiseen kristillisen elämän ihanteeseen.

32 Sellin 2009, 242–243.

33 Sellin 2009, 250–251. Jumalan jäljittelemisen motiivista antiikissa: esim. Betz 1967, 48–136; Sellin 2009, 244–249.

34 Edeltävän tekstin lisäksi Ef. 5:1–2 toimii perusteluna myös sen jälkeen tuleville kehotuksille. Sellinin (2009, 239–240) mukaan jakeet sisältävät kirjeen pareneettisen osion (Ef. 4:1–6:9) akselin.

Toisaalla kristittyjä kehotetaankin uhritermein yleiseen kristilliseen elämäntapaan (Room. 12:1).[35] Ääritapauksissa tämä voi tietenkin johtaa myös kuolemaan – ja uhriterminologiahan on omiaan kuvaamaan juuri kuolemaa (Fil. 2:17; 2. Tim. 4:6).

Jeesuksen käyttäminen konkreettisena esikuvana Efesolaiskirjeessä perustui antiikin kirjallisuuden ja retoriikan taajaan viljelemälle paradigmaattisuudelle eli eksemplaarisuudelle. Joku henkilö sellaisenaan tai hänen toimintansa kohotettiin esimerkiksi (παράδειγμα, *exemplum*) myönteisessä tai kielteisessä mielessä.[36] Retoriikan opetus luokitteli erityyppistä henkilöesimerkkien käyttöä ja sopivan esikuvan löytämistä helpotettiin jopa aiheenmukaisella anekdoottikokoelmalla.[37] Uuden testamentin kirjoitusaikana vahvasti vaikuttaneet hellenistisen kauden filosofiset koulukunnat – stoalaisuus, skeptisismi ja epikurolaisuus – keskittyivät hyveellisyyden, onnellisuuden ja yksilön mielenrauhan teemoihin. Tässä tehtävässä henkilöesimerkit palvelivat erityisen hyvin.[38] Mikko Yrjönsuuri kirjoittaa:

> Exemplumin voima on tällaisessa filosofiassa vahva. Juuri esimerkkien avulla oikea elämänasenne voidaan konkretisoida ja liittää tiettyyn tilanteeseen. Yhdestä yksittäisestä tapauksesta kertova exemplum yltää valaisemaan kuulijansa elämää huomattavasti paremmin kuin rationaalinen argumentti.[39]

Henkilöesimerkin merkitystä havainnollistaa Uuden testamentin ajan stoalaisuutta edustava Epiktetos. Elämänfilosofisissa teksteissään hän vetoaa muun muassa Odysseuksen, vanhojen stoalaisfilosofien ja taipumattoman senaattori Helvidius Priscuksen esikuviin. Sokrates, Diogenes ja Herakles ovat hänelle moraalisesti täydellisen ihmisen esikuvia. Erityisen esikuvallista oli heidän tapansa kohdata kärsimys ja kuolema,[40] mikä tulee aihepiiriltään lähelle Jeesusta. Samankaltaisuuksista päätellen filosofialla oli vaikutusta muun muassa siihen, miten Paavali esittää Jeesuksen Uudessa testamentissa.[41] Evankelistoista erityisesti Luukas hyödyntää

35 Uhrikäsitteen hengellistymisestä Uudessa testamentissa: Eberhart 2002, 391–393.

36 Efesolaiskirjettä kommentoidessaan Sellin (2009, 250–251) ei viittaa suoraan retoriikkaan, mutta käyttää sanoja ”Paradigma” ja ”Exemplum”.

37 Viljamaa 2001; Yrjönsuuri 2001, 52–57.

38 Yrjönsuuri 2001, 61–65.

39 Yrjönsuuri 2001, 63.

40 Huttunen 2003, 308–324.

41 Seeley 1990; Huttunen 2003, 362–365.

henkilöesimerkkejä, mikä houkuttelee lukijaa suuntaamaan elämänsä evankeliumissa esitettyjen lukuisten henkilöhahmojen mukaisiksi.[42] Kuvaavaa Luukkaan kyvylle puhutella lukijaansa on se, että lukuisat kristillisessä perinteessä keskeiset Uuden testamentin henkilöhahmot tunnetaan pelkästään Luukkaan evankeliumista tai Luukkaan kuvaamassa valossa.[43] Luukkaan esikuvallisin kärsijä on Jeesus, joka ristiinnaulitsemiskertomuksessa maalataan esimerkilliseksi kärsijäksi.

Uhrit ja vastapuolen rikos

Taipalsaarelta lähtiessään punaiset olivat sytyttäneet urkuparven alle tulen tarkoituksenaan polttaa kirkko.[44] Helvetinkoneestakin puhuttiin. Suurempi tuho kuitenkin vältettiin, sillä kyläläisten onnistui sammuttaa palo alkutekijöihinsä. Punaisten toiminta tarjosi Kilpiälle epäilemättä konkreettisen perusteen väittää, että punaiset olivat nousseet Jumalaa vastaan. On tietysti vaikea sanoa, kuinka moni teloitettu taipalsaarelainen oli ollut sytyttämiseen osallisena ja osoittiko teko jotain erityistä vihamielisyyttä Jumalaa kohtaan tai edes kirkkoa kohtaan. Väitettiin, että punaisten tarkoituksena oli hävittää koko kylä, joten kirkon sytyttäminen saattoi olla vain laajemman suunnitelman ponneton toteutus. Oli miten oli, kirkon sytyttäminen oli ainakin helppoa tulkita nousemiseksi Jumalaa vastaan. Muualta kuului vastaavia uutisia, ei vain yrityksistä vaan onnistuneista tuhopoltoista. Saimaan toisella rannalla liekit nielivät Joutsenon kirkon ja syyn kantoivat punaiset.[45] Mutta pahempaakin sai tietää, jos luki sanomalehtiä.

Ristiinnaulitut papit

Helsingin sanomat esitti 5.5.1918 tykistöpäällikkö G. Lindholmin raportin otsikolla ”ihmispetojen hirmutyöt”:

---

42 Syreeni 1995, 115–142.

43 Tällaisia hahmoja ovat Jeesuksen äiti Maria, tuhlaajapoika, laupias samarialainen, sisarukset Martta ja Maria, tuhlaajapoika, rikas mies ja Lasarus, fariseus ja publikaani temppelissä, Sakkeus, ryövärit ristillä. Syreeni (1995, 115–142) havainnollistaa hyvin Luukkaan tapaa käyttää henkilöesimerkkejä.

44 Taipalsaaren kirkosta: Tikka & Arponen 1999, 188; Kannela & al. 2006, 44–45.

45 Tikka & Arponen 1999, 185–186.

Seuraavat esimerkit punakaartilaisten tekemistä kauheista hirmutöistä olen itse omin silmin ollut tilaisuudessa toteamaan ja annan siitä tämän valavelvollisen raportin.

1) Maaliskuun 12 p:nä tavattiin Lavian ja Putajan välillä eräässä talossa perhe, johon kuuluu talonomistaja J. Lehtinen, hänen vaimonsa ja kaksi alaikäistä lasta murhattuina. Perhe oli kiinninaulattu pöydän ympärille, mies sukuelimistä ja käsistä, vaimo ja lapset kielestä ja käsistä. Miehen kieli oli leikattu pois. Kaikki olivat paikalle saapuessani kuolleet.

2) Maaliskuun 20 p:nä, kun joukkoni olivat edenneet Suodenniemelle, tapasin Suodenniemen pitäjän kirkkoherran murhattuna. Ruumis seisoi alastomana kahden pistimellä varustetun kiväärin tukemana. Pistimet oli tungettu lapaluiden alle, kärkien pistäessä esiin solisluiden kohdalta. Silmät oli puhkotut. Ruumiilla oli silmälasit ja kainalossa oli raamattu. Kuolleen vaimo oli oman kertomuksensa mukaan pakotettu tyttärensä kanssa katselemaan murhatyötä.

3) Maaliskuun 31 p:nä tavattiin Mouhijärven kirkkoherra ristiinnaulittuna alttariin Mouhijärven kirkossa. Kieli oli leikattu irti ja ruumis raadeltu leuasta sukupuolielimiin asti ja haavoihin oli siroteltu vahvasti suolaa. Paperille, joka oli ruumiin pään yläpuolella, oli verellä kirjoitettu: ”Auttakoon Jumalanne.”

4) Lavian, Suodenniemen, Mouhijärven ja Karkun kirkot olivat mitä inhottavimmin häväisty. Alttaritaulut oli rikkirevitty tai oli niihin kiinnitetty ruumiista irtileikattuja osia ja niiden elimiä. Sakramenttiastiat oli häväisty virtsalla ja ulostuksilla, saarnatuolia oli parissa tapauksessa käytetty käymälänä.

Tampereella 25 p:nä huhtikuuta 1918

G. Lindholm
10. Tykistöosaston päällikkö
R. Alühr
Adjutantti

Helsingin sanomien uutinen oli yksi niistä lukuisista kauhukertomuksista, joita valkoinen lehdistö levitti keväällä ja kesällä 1918. Samat kertomukset kiersivät eri lehdissä.[46] Helsingin sanomien kuvaamat pappismurhat toistuivat pienin muunnelmin ja eri paikkakunnille sijoitettuina ainakin

46 Paavolainen 1966, 250–255.

Aamulehdessä, *Uudessa Suomettaressa*, *Herättäjässä* ja *Borgåbladetissa*.[47] *Aamulehti* ja *Uusi Suometar* sijoittivat ristiinnaulitsemisen Längelmäelle ja *Borgåbladet* Ruovedelle. Kertomukset siirtyivät muistelmiin ja historiateoksiin.[48] Kapinaa käsitelleessä kaunokirjallisuudessa papin ristiinnaulitsemisesta tuli toistuva aihe. Pappi päätyy ristille Eino Leinon, Maila Talvion, Jarl Hemmerin ja monien muiden romaaneissa.[49] Suullinen perinne oli kaikkein villeintä. Esimerkiksi Suodenniemen kirkkoherran kuolintavoiksi tiedettiin kertoa sukuelimistä hirttäminen, sukuelimistä alttarille naulaaminen ja alttaritauluun ristiinnaulitseminen.[50]

Hurjat uutiset saattoivat tuntua uskomattomilta. *Ilkka*-lehdessä valitettiinkin, että jotkut pitävät kertomuksia punaisten julmuuksista liioiteltuina.[51] Ilmeisesti tällaisia epäilyjä haihduttaakseen Helsingin sanomat esitti Lindhomin ”valavelvollisen raportin”. Raportissa on totta – siteeksi.[52] Lavialaisperheen tapausta ei voi liittää mihinkään tapahtuneeseen surmaan.[53] Sen sijaan Suodenniemen kirkkoherra Kaarlo Kalpa oli todella surmattu, mutta ei Mouhijärven kirkkoherraa.[54] Aamulehden ja Uuden Suomettaren tieto, että ristiinnaulitseminen olisi tapahtunut Längelmäellä, selittynee sillä, että pitäjän kirkkoherra Iisakki Virtanen menehtyi punaisten käsissä. Ruovedellä ei surmattu pappia. Lindholmin raportin neljäs kohta perustuu sikäli tosiasioihin, että kirkkoja jäi paikoin siivottomaan kuntoon punaisten jäljiltä.[55]

Kaiken kaikkiaan raportti on kuitenkin äärimmäisen liioiteltu. Vaikka Kalpa ja Virtanen todella surmattiin, ei heidän kuolintavallaan ole mitään tekemistä Lindholmin raportissa esitetyn kanssa. Kalpa surmattiin

---

47 *Aamulehti* 14,4.1918 (”Surmattuja pappeja”); *Uusi Suometar* 1.5.1918 (”Punaisten kauheat murhat”); *Herättäjä* 3.5.1918 (”Alttarin häväistys”); *Borgåbladet* 11.5.1918 (”De röda vilddjuren mördade och marterade präster”); Paavolainen 1966, 251; Schmidt 2004, 150.

48 Esim. *Suomen vapaussota 1918*, osa 4, 110–111 ja Klemola 1970, 127. Klemolan mukaan osa kauhukertomuksista on perättömiä, mutta hän vakuuttaa, että Karkun papin ristiinnaulitseminen on todellinen tapaus.

49 Leino 1919, 152; Talvio 1920, 435; Hemmer 1921, 105; 1931, 218. Ks. myös Saraoja 1918, 103; Lehtonen 1925, 399; Santavuori 1937, 299.

50 Peltonen 1996, 173.

51 Ilkka 29.4.1918 ”Vesilahden rintamalta. Kuulumattomia kauhun kuvia.”

52 Vrt. Siltala 1993, 224: ”Vaikka propagandistinen ryhmäfantasia (kuten valkoisten puolella kierrelleet kidutustarinat) kertoo aina enemmän esittäjästään kuin kohteestaan, se kiinnittyy silti johonkin kohteensa tosiasialliseen piirteeseen.”

53 Paavolainen 1966, 254 n. 115.

54 Saarinen 1963, 96 n. 2; Paavolainen 1966, 252 n. 114. Tämä selittää sen, että arkkipiispa Gustaf Johanssonin paimenkirjeessä (julkaistu mm. *Herättäjässä* 24.5.1918) ei puhuta ristiinnaulitsemisesta mitään. Samoin seuraavana vuonna ilmestyneestä kirjasesta (*Punainen terrori* 16) puuttui Mouhijärveä koskeva osuus ja raportin numerointi oli toisenlainen kuin *Helsingin Sanomissa*.

55 Saarinen 1963, 84.

13.2. selkään ampumalla. Ruumis makasi useita päiviä hangessa ja hautaus tapahtui 2.3. Virtanen puolestaan haettiin kotoaan illalla 12.3. ja ammuttiin pappilan portilla.[56] Punaiset surmasivat kaikkiaan kymmenen pappia, mutta yhtään ei ristiinnaulittu.[57] Ulla-Maija Peltonen on todennut, että pappissurmista kertovat kauhu-uutiset kuuluivat sodan aikana ja sen jälkeen levinneeseen laajaan kauhutarinaperinteeseen. Tarinoissa uhreja kidutettiin ja surmattiin mitä lukuisimmilla tavoilla. Tarinoiden juuria on löydettävissä vanhoista marttyyrilegendoista, mutta suureksi osaksi tarinat muodostuivat ison vihan ajasta kertovien vainolaistarinoiden pohjalle. Sekä isonvihan että sisällissodan ajalta kerrottiin kielen leikkaamisesta, silpomisesta, sormien katkaisemisesta, uhrin naulaamisesta ja muista kidutusmuodoista. Vanhoista vainolaistarinoista puuttui kuitenkin ristiinnaulitseminen, joka vuoden 1918 pappissurmatarinoissa on hyvin yleinen.[58]

Ulla-Maija Peltonen toteaa, että kauhutarinat olivat yksi sotapropagandan muoto. Kauhuelementit synnyttävät inhoa ja pelkoa. Mitä voimakkaammin tarinat herättävät tunteita, sitä voimakkaammin ne vaikuttavat asenteisiin. Punaisista kerrotut kauhutarinat osoittivat tunteisiin vetoavalla tavalla, ketkä olivat syyllisiä.[59] Näin tarinat oikeuttivat valkoisten toimeenpaneman ankaran kurinpalautuksen. Edellä mainittu *Ilkka*-lehden artikkeli on tästä oikeuttamisen logiikasta erinomainen esimerkki: kauhukuvauksilla perusteltiin juuri punaisten rankaisemista.[60] Kauhukertomukset ammensivat voimansa syyllisyydestä, jota voittajat tunsivat taajaan harjoitettujen teloitusten johdosta. Mitä julmemmiksi punaiset maalattiin, sitä oikeutetumpia rankaisutoimet olivat ja sitä pienemmällä syyllisyydellä voittajat saattoivat jatkaa elämäänsä.

Propagandan välineenä ristiinnaulitsemiskertomus ylitti muut kauhukertomukset. Se ei ilmentänyt pelkästään vastustajan pohjatonta jul-

---

56 Paasonen 1996, 24–25, 37; Ylikangas 2003, 111–112. Mainittakoon, että 24.4. *Aamulehti* perui Virtasen ristiinnaulitsemisuutisen selittäen, että valheellisen tiedon on antanut ”joku pahansuopa ilkimys”. Tämä ei estänyt *Uutta Suometarta* lainaamasta ristiinnaulitsemisuutista vappunumerossaan.

57 Pappissurmista ja niiden taustoista: Paasonen 1996.

58 Peltonen 1996, 136–191; Paavolainen (1966, 255 n. 116) toteaa papistoon liittyvien kauhukertomusten suuren määrän.

59 Peltonen 1996, 202.

60 Ylikangas 2003, 524 ja Tikka 2004, 24–29. Sama logiikka toistui valkoisille myötämielisessä kirjallisuudessa ulkomaillakin. Esimerkiksi tanskalainen vapaaehtoinen C. Borre Larsen – joka muuten oli teologi (Sørensen 2004, 156) – kertoi itse nähneensä punaisten julmasti silpomia valkoisia Orivedellä ja selittää tämän tapauksen valossa valkoisten toimeenpanemia teloituksia (Borre Larsen 1918, 40). Oriveden tapaus on sitkeästi elänyt totena historiankirjoituksessakin, vaikka se on perätön (Ylikangas 2003, 169).

muutta, vaan tarjosi myös tilaisuuden asemoida sota uskonnollisesti: punaiset eivät olleet ainoastaan julmia vaan myös kaiken kristillisen leppymättömiä vihollisia. Tämä nosti punaisten syyllisyyden aivan uuteen, suorastaan apokalyptiseen potenssiin. Kysymys ei ollut vähemmästä kuin pimeyden ja valkeuden lasten taistelusta. Ei ole sattumaa, että Lindholmin karmaiseva raportti huipentuu kuvaukseen, jossa kauhuelementti loistaa poissaolollaan. Kirkkojen ja ehtoollisastioiden häpäisy määrittelee selkeästi, että punaisten väkivallassa on kyse paljon enemmästä kuin julmuus: Jumalaa vastaan nousemisesta. Kaiken huippuna on eufemistinen maininta alttaritauluun kiinnitetyistä ruumiin ”elimistä”. Ruotsalainen eversti Hjalmarson ei ollut yhtä häveliäs. Hänen mukaansa jossakin seurakunnassa ”tapettiin pappi, jonka jälkeen sukupuolielimet leikattiin irti ja kiinnitettiin Kristuksen kuvaan alttarille.”[61]

Hjalmarsonin häväistyskertomus on – niin kuin Jaakko Paavolainen osuvasti toteaa – ”aivan huippuluokkaa”.[62] Väkivaltaa evankeliumit kuvaavat avoimesti, mutta Jeesukseen liittyvää seksuaalisuutta Uusi testamentti ja sen jälkeinen kristillinen perinne on vältellyt.[63] Siksi Jeesuksen kuvan varustaminen sukuelimin on huippuluokan häväistys. Hjalmarsonin muistelmat osoittavat, mihin tällaista törkytarinaa tarvittiin. Hän on juuri ennen kertonut joukkojensa majoitusongelmista Ylöjärvellä ja selittänyt vaivautuneena, että ”osa oli sijoitettava kirkkoonkin” (”någon del måste t. o. m. förläggas i själva kyrkan”).[64] Mahdolliset mielikuvat siitä, että kirkkoa olisi näin käytetty sopimattomiin tarkoituksiin, hälvennetään huippuluokan törkytarinalla punaisista. Lukijalle käy selväksi, että kirkkoon majoittumista ei kannata pitää minään; todelliset häpäisijät ovat toisaalla. Häväistyskertomus toimii siis samalla syyllisyyden logiikalla kuin kauhukertomuksetkin: oma syyllisyys hälvennetään tekemällä vastapuolesta monin verroin syyllisempi.

---

61 Hjalmarson 1919, 229 n.; 1920, 196 n. 1.

62 Paavolainen, 1966 n. 252 n. 114.

63 Dunderberg (2006) osoittaa hyvin, miten oppi Jeesuksen ihmisyydestä periaatteessa edellyttää Jeesuksen seksuaalisuutta, mutta miten tehokkaasti kysymystä on myös vältetty. Seksuaaliset konnotaatiot on liitetty lähinnä harhaoppisiin. Herättäjän artikkeli ”Alttarin häväistys” (3.5.1918) havainnollistaa, miten seksuaalinen häpäiseminen on kaikkein pahinta. Kerrottuaan ensin kirkossa tapahtuneesta eläinten teurastamisesta, ehtoollisen häpäisystä ja papin ristiinnaulitsemisesta, artikkeli jatkaa häpäisyn huippuun: ”Ja vielä enemmän. Nämä samat ihmispedot ovat rienaamisraivossansa alttarille raahanneet oikein maksun edestä irstaat naisensa, alentaneet temppelin pyhän alttarin porttojen vuoteeksi, missä he rienauksin ja kirouksin ovat siveettömyyttä harjoittaneet.”

64 Hjalmarson 1919, 229; 1920, 196.

Lindholmin raportissa ei mainita Jeesusta lainkaan, mutta ristiinnaulitsemiskertomusten raamattukytkentä oli kaikille ilmeinen. Raportissa kytkentää ei kuitenkaan jätetä vain ristiinnaulitsemisen varaan. Lindholm kertoo, että papin pään yläpuolella oli teksti aivan kuten Jeesuksella (Matt. 27:37; Mark. 15:26; Luuk. 23:38; Joh. 19:19).[65] Vaikka ”Auttakoon Jumalanne” ei vastaakaan sitä, mitä Jeesuksen pään yläpuolella luki, teksti on silti Raamatusta. Lähelle tulee katkelma Matteuksen evankeliumista, jossa kerrotaan ristiinnaulitun Jeesuksen pilkkaamisesta:

> (39) Ohikulkijat pilkkasivat häntä. Päätään nyökyttäen (40) he sanoivat: ”sinähän pystyt hajottamaan temppelin ja rakentamaan sen uudelleen kolmessa päivässä. Pelasta nyt itsesi, jos kerran olet Jumalan Poika. Tule alas ristiltä!” (41) Ylipapit yhtyivät hekin pilkkaan yhdessä lainopettajien ja vanhimpien kanssa. He sanoivat: (42) ”Muita hän kyllä on auttanut, mutta itseään ei pysty auttamaan. Onhan hän Israelin kuningas, tulkoon nyt ristiltä alas! Silloin me uskomme häneen. (43) Hän on pannut luottamuksensa Jumalaan – pelastakoon Jumala nyt hänet, jos on häneen mieltynyt! Onhan hän sanonut olevansa Jumalan Poika.” (44) Samalla tavoin häntä pilkkasivat myös rosvot, jotka oli ristiinnaulittu yhdessä hänen kanssaan (Matt. 27:41–43; UTE 1913.)

”Auttakoon Jumalanne” noudattaa lähinnä jaetta 43, jota ei esiinny muissa evankeliumeissa. Missään jakeen suomen- tai ruotsinkielisissä käännöksissä ei kuitenkaan ole auttaa-verbiä. Voisikin ajatella, että verbi tulee edellisestä jakeesta, jossa se esiintyy myös 1918 käytössä olleissa käännöksissä. Luultavampaa on kuitenkin se, että ”Auttakoon Jumalanne” tulee psalmista 22: ”Hän vapahtakoon hänen: auttakoon häntä, jos hän mielistyy häneen.” (Ps. 22:9; KR 1776.)[66] Auttaa-verbi tulee tästä psalmikohdasta, jonka Matteus on sitten laittanut pilkkaajien suuhun – tosin mukaillussa muodossa. Lindholmin raportti siis käyttää psalmista muotoiltuja sanoja ja sijoittaa ne Matteuksen tapaan ristiinnaulitsemisen yhteyteen.

---

65 *Aamulehden*, *Borgåbladetin* ja *Uuden Suomettaren* uutisissa kytkentä Jeesukseen on vielä ilmeisempi. Niissä papin kieltä ei oltu leikattu eikä ruumista raadeltu – seikkoja, joista Uudessa testamentissa ei mainita mitään. Ristiinnaulitsemisen ja päällekirjoituksen lisäksi vainajan kylkeen oli pistetty haava aivan kuten Johanneksen evankeliumin mukaan tehtiin Jeesukselle (Joh. 19:34). Raamatullisten ainesten ulkopuolelta on näissäkin kertomuksissa kuitenkin maininta haavan suolaamisesta.

66 Auttamisesta puhuu myös ruotsinkielinen KR 1703: ”Han hjelpe honom ut, och undsätte honom, om han hafver lust till honom.” KR 1917 käyttää tässä kohtaa verbejä ”befria”ja ”rädda”.

Psalmissa 22 ei puhuta messiaan kärsimyksistä tai ristiinnaulitsemisesta.[67] Alkujaan se on yksilön valituslaulu, jota on työstetty kollektiivisen valituksen suuntaan niin, että se on sopinut kuvaamaan Juudan pakkosiirtoa Babyloniaan 500-luvulla eKr.[68] Yksilöllinen elementti on kuitenkin edelleen niin voimakas, että evankeliumit ovat vaivatta voineet kytkeä psalmin Jeesukseen. Psalmiin 22 kytkeytyvät Jeesuksen vaatteiden jakaminen (Ps. 22:19; Matt. 27:35; Mark. 15:24; Luuk. 23:34; Joh. 19:24), pilkkaajien pään nyökyttely (Ps. 22:8; Matt. 27:39; Mark. 15:29) ja Jeesuksen viimeiset sanat (Ps. 22:2; Matt. 27:46; Mark. 15:34). Matteus on lisäksi ainoana esittänyt juutalaisten kansanjohtajien pilkan saman psalmin sanoja mukaillen (Ps. 22:9; Matt. 27:43).[69] Kristillinen perinne on pitänyt huolen, että yleisessä tietoisuudessa Psalmi 22 on yhdistynyt Jeesukseen.[70]

Evankeliumin mukaan pilkkaajat ajattelevat, että Jumalan Poika ei voi joutua kärsimään ristille – näkemys, joka tulee esille pitkin evankeliumia ja näkyy terävimmillään ristiinnaulitun pilkassa.[71] Pilkkaajien näkökulmasta Jeesuksen ristiinnaulitseminen osoittaa, että Jeesuksen väite itsestään Jumalan Poikana on tyhjää puhetta. Myös raportissa mainittu ”Auttakoon Jumalanne” -teksti on pilkallinen, mutta nyt pilkan kohteena ei olekaan ristiinnaulittu. Possessiivisuffiksi sanassa ”Jumalanne” osoittaa, että teksti on suunnattu niille, jotka näkevät ristiinnaulitun papin. Possessiivisuffiksi synnyttää mielikuvan näkijöiden kollektiivista, joka luottaa Jumalan apuun. Vastaavasti ristiinnaulitsijoista piirtyy kuva henkilöinä, jotka pilkkaavat tätä luottamusta: auttakoon *teidän* Jumalanne.

Periaatteessa muotoilu ”Jumalanne” ei kerro mitään siitä, luottavatko ristiinnaulitsijat itse samaan Jumalaan. Käytännössä asia on kuitenkin yksiselitteinen: pilkallinen teksti, ristiinnaulitseminen sekä kirkkojen ja ehtoollisastioiden törkeä häpäisy ei jätä epäselvyyksiä. Raportti luo siis jaon, jossa valkoiset lukijat tunnustavat punaisten hylkäämän Jumalan. Tämän uskonnollisen jaon tekeminen laitetaan raportissa punaisten omaan suuhun eikä se siis näennäisesti ole raportin kirjoittajan ideologiaa. Tosiasiassahan juuri raportin kirjoittaja on jaosta vastuussa, koska

67 Kraus 1978, 332–333.

68 Marttila 2006, 99–105.

69 Mahdollisesti Matteuksen sanojen takana kaikuu myös muita vanhatestamentillisia kohtia, esimerkiksi Viis. 2:18 (Graham 1997, 503–507; Luz 2002, 328; Nolland 2005, 1199–1200).

70 Vanhakirkollisia psalmitulkintoja esim. *1 Klem.* 16:15–17; *Barn.* 5:13, 6:6; Justinos Marttyyri, *Dialogi Tryfonin kanssa* 98–105; *Ancient Christian Commentary. Old Testament* osa 5, 167–176. Ks. myös Auvinen 2008. Vuoden 1913 kirkkokäsikirjassa Ps. 22:7–22 on pitkänperjantain toisen vuosikerran epistolateksti, mikä selvästi liittää sen Jeesuksen ristinkuolemaan.

71 Donaldson 1991.

koko ristiinnaulitseminen verellä kirjoitettuine teksteineen on tuulesta temmattu. Vastustajien suulla tehdylle jaolle on kuitenkin esikuvansa Matteuksen evankeliumissa.

Matteuksen evankeliumin lukijalle käy selväksi, että ristiinnaulitun Jeesuksen pilkkaajat vastustavat Jumalaa. Toisista evankeliumeista poiketen Matteus antaa ohikulkijoiden perustella kehotusta ”Pelasta itsesi” sanoilla: ”jos kerran olet Jumalan Poika.” (Matt. 27:40.) Peruste on sanasta sanaan sama kuin evankeliumin alkupuolella kuvatussa Jeesuksen kiusauskertomuksessa. Siinä Paholainen kehottaa Jeesusta tekemään ihmeitä, ”jos kerran olet Jumalan Poika” (Matt. 4:3,6). Näin pilkkaajat ottavat omalla suullaan saatanallisen roolin![72] Tämä vain vahvistaa sitä kuvaa, jonka evankeliumin lukija muutenkin huomaa. Jeesuksen kuoleman jälkeen ihmeelliset merkit osoittavat, että kärsivä Jeesus on sittenkin Jumalan Poika. Asia vahvistetaan vielä sadanpäällikön suulla (Matt. 27:51–54) ja viimeistään ylösnousemus osoittaa, että Jumala todella auttaa Jeesusta – niin kuin pilkkaajat olivat edellyttäneet. Pilkassa on kyse, kuten Robert M. Fowler huomauttaa, kaksinkertaisesta ironiasta (”double irony”): pilkkaajien ironia esitetään heitä itseään ironisoivassa valossa.[73]

Matteuksen kuvauksessa kaikista niistä juutalaisista, jotka eivät usko Jeesukseen, tulee Jumalan vihollisia, ei vain kansan johtajista vaan myös satunnaisista ohikulkijoista ja ristillä roikkuvista rosvoistakin – Matteus ei Luukkaan tapaan kerro toisen rosvon katumuksesta.[74] Sama kuva ei-kristityistä juutalaisista näkyy evankeliumissa yleisesti. Sitä paitsi vastaava viholliskuva toistuu muuallakin Uudessa testamentissa, välillä jopa hyvin jyrkässä ja suorasanaisessa muodossa (esim. Joh. 8:44; 1. Tess. 2:15). Uuden testamentin näkökulmasta ei-kristityt juutalaiset olivat hylänneet Jumalan, joka tarjosi pelastusta Jeesuksen välityksellä.[75] Lindholmin raportissa punaiset saivat kantaakseen ei-kristittyjen juutalaisten roolin. Tämä ei ole sattumaa, vaan suora seuraus Matteuksen ristiinnaulitsemiskertomuksen soveltamisesta kauhutarinaan. Mutta kauhutarina saattaa

---

72 Luz 2002, 326. Vrt. Graham 1997, 505–506.

73 Fowler 1991, 156–157. Fowler puhuu Markuksen evankeliumista, mutta Luz (2002, 328–329) soveltaa kaksinkertaisen ironian (”doppelte Ironie”) käsitettä Matteuksen evankeliumiin.

74 Graham 1997, 509–510.

75 Uuden testamentin juutalaisvastaisiin tendensseihin on viime vuosikymmeninä kiinnitetty paljon huomiota. Myllykoski ja Lundgren (2005, 65–113, 460–463) käyvät lyhyesti läpi Uuden testamentin kirjoja ja esittelevät aiheeseen liittyviä keskeisiä tutkimuksia. Myös Räisäsen katsaus (2010, 247–282) on erittäin informatiivinen. Matteuksen evankeliumia käsittelee mm. Levine (1999) ja Johanneksen evankeliumia Hakola (2005). Räisänen (2010, 247–282) esittää yleiskatsauksen siihen, miten kristinuskon erkaantuminen juutalaisuudesta synnytti kristinuskoon teologisia jännitteitä suhteessa juutalaisuuteen.

toisellakin tavalla liittyä Uudesta testamentista alkunsa saaneeseen juutalaisvastaisuuteen.

Keskiajalla juutalaisvastaisuus synnytti uskomuksia juutalaisten tekemistä rituaalimurhista ja ehtoollisen pilkkaamisesta.[76] Mahdollisesti Lindholmin raportti hyödyntää juuri tätä uskomusperinnettä. Kuuluisin tähän perinteeseen kuuluva tarina käsittelee 2-vuotiasta Simon-poikaa, jonka marttyyrikulttia vietettiin Trentossa aina vuoteen 1965 saakka. Tapaus tunnettiin muun muassa Johann Andreas Eisenmengerin teoksesta *Entdecktes Judenthum*. Tästä 1700-luvun alussa julkaistusta teoksesta otettiin uusintapainos vielä 1893 ja sitä käytettiin ahkerasti vielä 1900-luvulla.[77] Eisenmengerin mukaan juutalaiset kaappasivat Simonin pääsiäisviikolla 1475 ja veivät synagogaan surmattavaksi. Leikeltyään palasia pojan elävästä ruumiista ”he ojensivat hänen kätensä ja käsivartensa erilleen niin kuin krusifiksissa ja lävistivät puolikuolleen ruumiin monilla neuloilla. Samalla he lausuivat joitain sanoja, joiden sisältö oli tämä: ’Tappakaamme hänet niin kuin kristittyjen Jumalan, Jeesuksen, joka ei ole mitään. Sillä tavoin täytyy kaikkien vihollistemme kuolla.”[78] Vastaavia kertomuksia löytyy Eisenmengeriltä paljon, joukossa selkeämpiäkin ristiinnaulitsemiskertomuksia. Hän kertoo myös juutalaisten loukkaavasta suhtautumisesta ehtoolliseen.[79]

Lindholmin raportin kertomus ristiinnaulitsemisesta ja kirkkojen sekä ehtoollisen häpäisystä sopii sisällöllisesti juutalaisvastaiseen tarinaperinteeseen, vaikka suoranaista esikuvaa ei voidakaan osoittaa. Sekä Simon-tarinassa että Lindholmin raportissa kuvataan pilkkaajia, jotka eivät tunnusta kristinuskon Jumalaa omakseen. Eisenmenger oli vakuut-

---

76 Keskiaikaisesta tarinaperinteestä ja sen jälkivaikutuksesta: Kuparinen 1999, 67–74; Myllykoski & Lundgren 2005, 225–229.

77 Eisenmengin teoksesta: Kuparinen 1999, 116–118; Myllykoski & Lundgren 2005, 281–282.

78 Eisenmenger 1711 (osa 2), 221.

79 Surmatarinoita: Eisenmenger (osa 2) 1711, 218–225. Ehtoollinen: Eisenmenger 1711 (osa 2), 543–556. Pappissurmista kertovassa tarinaperinteessä myös ristin viiltäminen uhriin muistuttaa juutalaisvastaisia tarinoita. Väitettiin, että Haminan kirkkoherra Gustaf Adolf Tauben ruumiiseen oli viilletty risti (Turunen 2005, 134). Ruumiintarkastuspöytäkirjassa (esim. *Punainen terrori Suomessa* 12–15) lääkäri ei mainitse tästä mitään, vaan maininta viilletystä rististä on siihen liitetyssä omaisten kertomuksessa. Pöytäkirjoissa olevat omaisten kertomukset ovat yleisesti ottaen liioiteltuja tai suorastaan mielikuvituksellisia (Paavolainen 1966, 264; Turunen 2005, 261–270). Kuvaavaa on, että joissain tarinoissa ristejä on viilletty useampienkin pappien rintaan (esim. Froembgen 1937, 33; Turunen 2005, 174). Eisenmenger (1711, 223) kertoo tarinaa juutalaisten surmaamasta pojasta, johon oli pitkin ruumista viilletty ristejä niin paljon, ettei uhria voitu enää enempää haavoittaa. Myös neuloilla pistely esiintyy vuoden 1918 kauhutarinoissa: ”Kun eräs torniolainen koulupoika joutui rintamalla punaisten vangiksi, pistelivät nämä hänen ruumiinsa täyteen silmineuloja, jotka omaisten täytyi ennen hautaamista vetää ihosta pois.” (*Punainen terrori Suomessa* 12.)

tunut, että juutalaiset pitivät kristittyjä epäjumalanpalvelijoina.[80] Juutalaisvastaiseen polemiikkiin sopii sekin, että ristiinnaulitun papin yläpuolella olevassa tekstissä lainataan psalmin eikä Matteuksen sanamuotoja. Juuri juutalaisia ajatellen Vanhan testamentin käyttö oli merkityksellistä. Se lisäsi kauhutarinaan ironisen piikin: surmaajat toimivat tavalla, joka leimataan jumalattomaksi heidän omissa pyhissä kirjoituksissaan. Tällaiset kauhukertomukset synnyttivät uskonnollista vihaa juutalaisia kohtaan ja sen satoa niitettiin välillä verisestikin. Sama tulos oli vuoden 1918 suomalaisilla kauhukertomuksilla punaisten julmuuksista. Esimerkiksi Juhani Aho, joka mielellään liputti maltillisuuden puolesta, järkyttyi kauhu-uutisista niin, että päätteli teoksessaan *Hajamietteitä kapinaviikoilta*: ”Lähimmät yhteiskuntaa suojelevat toimenpiteet eivät liene löydettävissä muusta kuin leikkauksesta ja eristämisestä. Vankileirit ja kuolemantuomiot – siihen on nyt tultu.”[81]

Suomessa juutalaisvastaiselle propagandalle ei löytynyt suurempaa kaikupohjaa siitä yksinkertaisesta syystä, ettei maassa juurikaan oleskellut juutalaisia.[82] Tarinaperinne oli kuitenkin mahdollista soveltaa punaisiin, sillä sosialismin uskonnon- ja kirkonvastaisuus oli yleisesti tiedossa. Työväentaloilla järjestetyistä joulu- ja pääsiäistilaisuuksista pilasaarnoineen oli mielikuvituksella vain lyhyt matka pappien ristiinnaulitsemiseen.[83] Jos tarinat pappien ristiinnaulitsemisesta todella ovat juutalaisvastaisten kauhutarinoiden muunnelmia, ne ovat etäinen kaiku Uudesta testamentista alkunsa saaneesta antijudaismista. Täysin selvää on kuitenkin se, että vuoden 1918 ristiinnaulitsemiskertomukset kytkeytyvät Uuden testamentin kuvaamaan Jeesuksen ristiinnaulitsemiseen ja että Uudessa testamentissa ei-kristityille juutalaisille varattu viholliskuva sovellettiin punaisiin. Näin valkoinen sotapropaganda antoi punaisille sen uskonnollisen vihollisroolin, joka Uudessa testamentissa ja eurooppalaisessa perinteessä oli varattu juutalaisille.

Vastustajan syyllisyyttä ei kuitenkaan osoiteta vain maalaamalla viholliskuvaa. Yhtä tärkeää on osoittaa oman puolen syyttömyys niin pitkälle kuin se on mahdollista. Näin ero oman ja vastapuolen välillä tulee selvemmäksi ja vastapuolen syyllisyys näyttäytyy ikään kuin vielä likaisempana. Tehokkaimmillaan tämä kontrasti on silloin, kun vastustajan

80 Myllykoski & Lundgren 2005, 281.

81 Aho 1961, 565 (20.4.1918); Paavolainen 1966, 267 n. 136.

82 Kuparinen 1999, 190,271.

83 ”Joulukirkoista” ks. Peltonen 1996, 218–219.

pahuuden voidaan osoittaa suuntautuvan juuri puhtainta ja viattominta kohtaan. Tässä mielessä kirkkojen häpäisy ja pappissurmat palvelivat valkoisten propagandaa parhaimmalla mahdollisella tavalla. Valkoisessa ideologiassa pappeihin liittyvä ”rauhanmiehen” mielikuva vain vahvisti, miten epäoikeudenmukaista ja julmaa punaisten toiminta oli. Hyvä esimerkki ”rauhanmiehen” mielikuvasta on novelli ”Pastorin pako”.[84] Novelli on sijoitettu punaisten kauhutekoja esittelevän kirjasen päätteeksi, mikä kuvaa sen ideologista merkitystä.

Kertomus alkaa pastorin lukiessa iltamyöhällä Raamattua. Varoituksista huolimatta hän ei pakene ja vangitsijat saapuvat yöllä. Kuulusteluissa pappi toteaa, että hän oli viimeiseen asti halunnut rakentaa rauhaa. Punaiset raivostuvat ja aloittavat pilkallisen keskustelun Perkeleen olemassaolosta. Pastori kampitetaan ja lompakko varastetaan, mutta pappi kehottaa punaisia Markuksen evankeliumin (1:15) sanoin tekemään parannuksen ja uskomaan evankeliumiin ”ennen kuin se on myöhäistä” – pahaenteinen varoitus, jota Markuksen tekstissä ei ole. Tätä saarnaa punaiset eivät siedä. Pastori teljetään tanssitaloksi kutsutulle työväentalolle, jonka ”saastainen meno” vaivaa häntä kuin Sodoman elämä ”vanhurskauden saarnaaja” Lootia. Lukija odottaa uhrikuolemaa, jonka uhkaan viitataan novellin alussa ja joka kirjan kauhukertomusten ja erityisesti edellä esitettyjen pappissurmien takia tuntuu suorastaan asiaan kuuluvalta. Ilmeisesti Sodoma-rinnastuksen takia (1. Moos. 19:1–30) novelli kuitenkin päättyy pastorin pakoon. Väkivalta on silti vahvasti läsnä samoin kuin muutkin sodomalaisten synnit: kieroutunut seksuaalisuus ja ylimielisyys. Apokalyptista sävyäkään ei puutu: punaisten omat vaimot sanovat miestensä olevan ”perkeleen vimmaamia” ja pastori sanoo punaisten olevan pirun palveluksessa.

Novellin jälkeen lukija jää miettimään, kokivatko punaiset Sodoman ja Jumalan apokalyptisten vastustajien kohtalon – varsinkin kun pastori varoittaa, että pian on myöhäistä tehdä parannus. Kun tämä viimeinenkään varoitus ei tuota tulosta, pastorin pako näyttäytyy tuomiona. ”Rauhanmiehen” torjuminen ikään kuin oikeuttaa järeät keinot. Näin rinnastus pappiin maalaa punaisista todella synkän kuvan ja oikeuttaa näiden ”sodomalaisten” tuhoamisen. Novellin ideologia kytkeytyy siis jälleen syyllisyyskysymykseen.

---

84 *Punanen hirmuvalta,* 28–31.

Kuka saa olla uhri, kenestä tulee syyllinen?

Lindholmin raportti ei nimeä surmattuja pappeja uhreiksi, mutta on selvää, että ristiinnaulitsemiskuvaus kytki papit Jeesuksen seuraajiksi ja Jeesushan miellettiin uhriksi *par excellence*. Siksi ei ole liioittelua sanoa, että ristinnaulitut papit kuvattiin uhreina. Juuri Jeesuksen kärsimyshistoriasta nouseva viholliskuva vaikutti siihen, että uhriretoriikan kautta oli niin helppo korostaa vastapuolen syyllisyyttä. Kun Vanhassa testamentissa synti- ja sovitusuhri puhdisti myös uhrin toimittajan, Jeesuksen surmaajia tällainen puhdistuminen ei koskenut. Kun vanhatestamentillisen uhrin toimittaminen on Mooseksen lain säätämä velvollisuus ja siis täysin hyväksyttävää, Jeesuksen surmaaminen on kaikkea muuta kuin hyväksyttävää. Jeesuksen surmaajat saavat – kuten edellä on osoitettu – suorastaan demonisen roolin. Tästä näkökulmasta Jeesuksen uhrin täydellinen virheettömyys saa lisämerkityksen: se osoittaa, miten perusteettomasti Jeesus naulattiin ristille. Kyse on kristillisen uhriteologian varjosta: se puhuu mielellään syntien sovituksesta ja anteeksiannosta, mutta kasaa samalla syyllisyyden ”uhraajien”, siis ristiinnaulitsijoiden niskaan. Sama varjo seuraa silloinkin, kun uhriteologiaa sovelletaan Jeesuksen seuraajiin. Pahimmillaan se ilmenee suoranaisena kostovaatimuksena niin kuin Johanneksen ilmestyksessä:

> Kun Karitsa avasi viidennen sinetin, näin alttarin alla niiden sielut, jotka oli tapettu (ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων) Jumalan sanan ja oman todistuksensa (μαρτυρίαν) tähden. Ne huusivat kovalla äänellä: ”Kuinka kauan kestää, Valtias, sinä Pyhä ja Tosi, ennen kuin lausut tuomiosi ja kostat meidän veremme maan asukkaille?” Silloin niille kullekin annettiin valkea vaate ja niitä kehotettiin odottamaan rauhassa vielä vähän aikaa, kunnes niitä ja niiden veljiä, niiden lailla surmattuja Jumalan palvelijoita, olisi täysi määrä. (Ilm. 6:9–11.)

Uhriterminologia on ilmeistä. Näkijän kuvaama taivaallinen alttari on kreikankielisestä sanasta päätellen uhrialttari.[85] Tällaisessa yhteydessä tappamista tai pikemminkin teurastamista tarkoittava σφάζω-verbi vie ajatukset uhraamiseen. Kyseessä on vanhatestamentillisen uhrin analogia, jossa marttyyrit ovat ottaneet Jumalan alttarilla uhratun uhrieläi-

85 Aune 1998, 405–406.

men paikan. Mutta tähän analogia päättyykin. Uhraajat eli marttyyrien surmaajat eivät näyttäydykään – niin kuin vanhatestamentillinen uhriteologia edellyttää – Jumalan palvelijoina vaan vastustajina, joille uhratut huutavat kostoa. Johanneksen ilmestyksen marttyyrikuvassa uhraaminen näyttäytyy siis rikoksena. Paradoksaalista kyllä, juuri *rikos* avaa uhreille tien Jumalan läheisyyteen, jota alttarin alla oleminen kuvaa.[86] Näin uhrin roolista tulee äärimmäisen hyvä, samalla kun uhraajan rooli värittyy mustaksi. On selvää, että tällainen roolijako ei enää selity vanhatestamentillisesta uhriteologiasta vaan talioperiaatteesta käsin: kyse on rikoksesta ja rangaistuksesta. Marttyyrin hyvä osa – ja vastustajan huono osa – on hyvitystä siitä rikoksesta, jonka kohteeksi hän on joutunut. Näin uusitestamentillinen uhriajattelu kääntyy tarvittaessa palvelemaan rangaistustai suoranaista kostovaatimustakin.

Johanneksen ilmestyksessä marttyyreja kehotetaan malttamaan mielensä: koston aika ei ole – vielä. Kosto koittaa, kun Jumala ja Karitsa astuvat tuomiolle, eikä ajatuksena ole, että kristityt itse panisivat mitään kostoa täytäntöön. Koston moraalinen oikeutus on kuitenkin olemassa, ja kun tätä marttyyriuhriteologiaa sovelletaan maallisille areenoille, ei kostovaatimuksen enää tarvitse odottaa lopunajallista käännettä. Näin uusitestamentillinen uhriajattelu vain vahvistaa sitä talioperiaatetta, joka jo tässä maailmassa pannaan täytäntöön: uhrin viattomuus osoittaa, kuka on syyllinen ja ketä pitää rangaista. Vuoden 1918 tapahtumista käyty ideologinen keskustelu tarjoaa uhriajattelun syyllistävästä puolesta kosolti esimerkkejä. Esimerkiksi käy se, miten Aarno Karimo kuvaa Viipurin läheisyydessä punaisten vangiksi jääneiden kohtelua:

> Heidät käsiinsä saatuaan punaiset ryhtyivät toimittamaan uhripalvelustaan. Vankien kädet sidottiin niiniköysillä selän taakse. Pistimillä viileskeltiin heidän ruumistaan ja siitä revittiin kappaleita. Tätä eläimellistä kidutusta jatkui nähtävästi kauan. Kun uhri alkoi jo menettää tajuntansa, pistettiin häneen reikiä pistimillä. Lopuksi kolhittiin hänet muodottomaksi kiväärinperillä. Ja kun yksi oli näin ”likvidoitu”, ryhdyttiin tekemään samaa toiselle.[87]

Punaiset näyttävät todella surmanneen Karimon kuvaamassa taistelussa saamiaan vankeja, mutta karmaiseva kidutuskuvaus on perätön.[88] Kyse on

86 Alttarin alla olemisen merkityksestä: Aune 1998, 404–405.

87 Karimo 1937, 336.

88 Paavolainen 1966, 87 n. 165.

liioittelevasta kauhutarinasta, jonka takana tavalliseen tapaan kummittelee syyllisyyskysymys. Samassa yhteydessä Karimo nimittäin arvostelee niitä, ”jotka näennäisen valkoisuutensa varjossa ja ‘yleisinhimillisyyden’ sekä ‘kulttuurin’ nimissä ovat itkeneet punaisiin kohdistunutta kiukkua”. Tätä ”kiukkua” Karimo ei kiellä, mutta väittää sen olleen täysin luonnonlain mukainen. Kauhukertomuksen tarkoitus on siis osoittaa, ketkä aloittivat julmuudet ja ketkä tosiasiassa olivat todella julmia ja raakoja: valkoisten vastaisku ei ”milloinkaan eksynyt rääkkäyksiin”. Uhriretoriikka toimii tämän syyllisyyskysymyksen kontekstissa tavalla, joka noudattaa Johanneksen ilmestyksen logiikkaa: uhraajat ovat syyllisiä.

Punaisten hirveyksiä Karimo kuvaa ilmeisen retorisessa äänilajissa *uhripalvelukseksi*, siis jonkinlaiseksi rituaalimurhaksi.[89] Jo sanavalinta kytkee tekstin Raamattuun, joskaan ei Johanneksen ilmestykseen vaan Johanneksen evankeliumiin: ”Tuleepa aika, jolloin jokainen, joka tappaa teidät, luulee tekevänsä uhripalveluksen Jumalalle.” (Joh. 16:2; UTE 1913.)[90] Alkutekstissä ilmeisesti puhutaan uhrin tuomisesta, mutta uhriin viitataan sanalla, joka varsinaisesti tarkoittaa palvelusta, erityisesti jumalanpalvelusta (λατρεία).[91] Uuden testamentin käännösehdotus siis vahvistaa mielikuvaa rituaalimurhasta ja saa sen näyttämään vielä vastenmielisemmältä – seikka, jota Karimo hyödyntää. Johanneksen evankeliumissa surmatuksi tuleminen liittyy *Imitatio Christi* -motiivin kautta Jeesukseen: maailma vainoaa uskovia niin kuin se on vainonnut Jeesusta (Joh 15:18–16:4). Näin uhrina oleminen saa myönteisen merkityksen. Surmatuksi joutuminen ei tosin sinänsä näyttäydy tavoiteltavana, mutta surmatuksi tulemisen uhallakin on tavoiteltavaa olla Kristuksen seuraaja. Uhripalveluksen toimittaminen on hirveä synti, mutta tämän palveluksen uhrilla on hyvä osa. Karimo seuraa näitä ajatuskulkuja. Punaisten uhripalvelus on puistattavan vastenmielistä, mutta uhrin rooli on myönteinen. Karimo epäilemättä odottaa lukijoiden vain kauhistelevan kidutettujen ja murhattujen kohtaloa, ei ihailevan sitä. Mutta uhrin rooli

89 Kuvaus muistuttaa jossain määrin aiemmin kuvatun Trenton Simon-marttyyrin kohtaloa, jossa ensin ruumiista leikellään palasia ja sitten pistellään. Kolhimisesta ei marttyyrikertomuksessa ole mainintaa. Uhrin mielettömyys voidaan ilmaista raamatullisesti niin, että uhraaminen samaistuu epäjumalanpalvelukseen, esim. ”Se ei tyydy ainoastaan miehiin ja nuorukaisiin, nyt vaatii tämä hirmuinen Moolok jo lapsia ja naisia veripunaiseen, tuliseen kitaansa.” (*Totuuden sanoja* 78.) Kyse on punaisten miehistötarpeesta.

90 Sana ”uhripalvelus” ei esiinny muualla aikakauden raamatunsuomennoksissa. KR 1776: ”... luulee tekevänsä Jumalalle palveluksen.” Ruotsinnoksista KR 1917 käyttää sanaa ”offertjänst”, kun taas KR 1703 ja UTE 1884 puhuvat vain palveluksesta (”tjenst”).

91 Strathmann 1966, 65.

on sittenkin moraalisesti moitteeton ja taatusti ylevämpi kuin uhripalveluksen suorittajien rooli. Näin uhriteologia vahvisti sitä syyttömän ja syyllisen roolijakoa, jota kauhukertomus muutenkin pyrkii välittämään.

Jos Mikko Kilpiä oli kuullut mitään Karimon kuvaamista, Viipurin lähistölle liitetyistä kauhutapauksista, hän sai epäilemättä pontta toimilleen, kun hän toukokuun loppupuolella ilmestyi Viipuriin toisen taipalsaarelaisen, Armas Rinteen kanssa. Kilpiä ja Rinne avustivat tiedoillaan varatuomari Axel Plantingin johtamaa Viipurin kenttäoikeuden osastoa, joka selvitti muun muassa taipalsaarelaisten toimintaa. Plantingin osastossa tutkitusta 28 taipalsaarelaisesta 16 eli yli puolet sijoitettiin ”ensimmäiseen luokkaan”, toisin sanoen heidät voitiin ampua. Taipalsaarelaisiin nähden vedettiin kovaa linjaa. Keskimäärin Plantingin osasto sijoitti ”ykköseksi” kolmasosan kuulustelluista,[92] joten Kilpiän ja Rinteen lausunnoilla näyttää olleen raskauttava vaikutus. Kenttäoikeus tietenkin katsoi tuomitut syyllisiksi eikä uhreiksi. Tuskin yllättää, että kymmenen vuotta myöhemmin *Suomen luokkasota* -teoksessa kirjoittava nimimerkki Dolco oli toista mieltä. Hän pyrki osoittamaan, että kaikki Viipurissa ammutut punaiset olivat viattomia siihen veriseen kohtaloon, jonka he kohtasivat. Hän ei puhu mitään punaisena aikana tapahtuneista veritöistä – esimerkiksi Viipurin lääninvankilan verilöylystä – puhumattakaan, että hän kyseenalaistaisi aseelliseen kapinaan ryhtymistä. Sanalla sanoen punaiset olivat *uhreja.*

Mielenkiintoista kyllä, Dolco tuntuu tarvitsevan perusteluja voidakseen siirtää punaiset uhri-käsitteen alle. Tähän tarkoitukseen kaupungin venäläisten kohtalo tarjosi hyvän lähtökohdan. Dolco kirjoittaa, miten kaupungin valtauksen jälkeen vankeja ryhdyttiin kokoamaan aukioille, kaduilla ammuttiin ja erityisesti venäläisten henki oli herkässä.[93] Kuvaus jatkuu siitä, miten samaan aikaan ns. Hiekan vallien välissä valkoiset suorittivat ”mitä kauheinta ihmisteurastusta”. Hän kertoo surmattujen olleen pääasiassa kapinaan osallistumattomia Viipurin venäläisiä – surmattujen täydellinen viattomuus on siis selvää. Samalla tekstiin ilmestyy sana ”uhri”, joka esiintyy nyt ensi kerran samalla, kun teksti saa muutenkin uskonnollisen sävyn. Dolco viittaa teoksessa olevaan kuvaan: ”Tässä julkaisussa oleva hämärä valokuvajäljennös puhuu puolestaan edellä kerrotusta. Näkyyhän kuvassa m. m. eräs voittajaurho, joka lienee an-

92 Tikka 2004, 265. Kaikkia ”ykkösiä” ei kuitenkaan ammuttu (ks. Tikka 2004, liite 32). Viipurin kenttäoikeuden kokoonpanosta ja tuomioista ks. Tikka 2004, liite 31.

93 *Suomen luokkasota* 214–215.

Joukkoteloituksen jälkiä Viipurissa. Kuva teoksessa Suomen luokkasota (1928), jossa miekkaa tuppeen laittava mies kirvoitti raamatullis-kristillistä ironiaa valkoisista.

tanut 'viimeisen voitelun' eräälle uhrille, pistääkseen sitten 'miekkansa tuppeen'."[94] Kyseessä on ilmeinen viittaus Jeesuksen kehotukseen: "Pistä miekkasi takaisin tuppeen" (Matt. 26:52 UTE 1913). "Viimeinen voitelukin" viittaa kristilliseen kuvastoon, vaikka se ei tulekaan Raamatusta. Dolcon äänessä on ironiaa: väkivallasta luopumiseen kehottava Jeesuksen lause ja kuolevan laupias huomioiminen merkitseekin raakaa surmaamista. Mahdollisesti ironia sisältää piikin valkoisten uskonnollis- ja kirkkomyönteistä ideologiaa kohtaan, joka tekee valkoisista ulkokultaisia murhaajia. Ei liene sattumaa, että sana "uhri" ilmestyy tekstiin juuri tästä tapahtumasta kerrottaessa.

---

94 *Suomen luokkasota* 215–216.Kuvatekstissä toistuu sama raamattukytkentä: "Vankien teurastus Viipurissa. Kuvassa näkyy lahtari, joka juuri pistää miekkaansa tuppeen pistettyään kuoliaaksi vielä henkitoreissaan makaavan punakaartilaisen. Tappopaikka on Viipurin linnan läheisyydessä oleva vallihauta. Useina vuosina sinne öiseen aikaan ilmestyi kukkia ja puisia ristejä, jotka valkoiset kuitenkin päivällä poistivat."Kuvan tarjoamaa herkullista mahdollisuutta raamatulliseen ironiaan ei aina suinkaan käytetty. Esimerkiksi *Arbetarbladet* (12.5.1920 ["Massmorden i Viborg våren 1918"]) tuntuu suorastaan välttelevän raamatullisia konnotaatioita kuvatessaan miekan tuppeen laittamista sanoilla: "den i mitten stående officeren, som just sticker värjan i slidan." Sanavalinnat välttelevät huolellisesti raamatullisia ilmauksia, mikä on sikäli merkittävää, että artikkelissa muuten hyödynnetään raamatullisia ilmauksia.

Dolcon kuvaus ei ole tuulesta temmattu.[95] Kaikkiaan Viipurissa surmattiin arviolta 360–420 venäläistä. Osa surmatuista oli valkoisten kannattajia, joten surmatuksi valikoitiin myös kansallisin perustein. Suurin yksittäinen teloitus tapahtui iltapäivällä 29. huhtikuuta, jolloin Dolcon kuvaamassa joukkosurmassa menehtyi noin 200 henkeä, pääosin venäläisiä. Tapaus aiheutti valkoisten keskuudessa tutkinnan, joka päättyi tuloksetta. ”Selvästikin ilmeni haluttomuutta ryhtyä penkomaan pahalta haisevaa roskatynnyriä.”[96] Valtio kuitenkin maksoi surmattujen omaisille korvauksia ja tuli näin tunnustaneeksi surmien moitittavuuden. Korvauksista mainitsee myös Dolco ja kertoo, että valkoisilla oli ”sellainen murharaivo, etteivät he laisinkaan katsoneet oliko tapettava porvarisryssä tahi ’bosheviikki’”.[97] Lukijalle käy selväksi, että surmatut olivat täysin viattomia uhreja. Venäläisten kohtalosta Dolco siirtyy kertomaan niin sanotuilla koirahaudoilla ammutuista punaisista, mutta sanaa ”uhri” hän ei käytä. Se ilmestyy uudestaan vasta loppuyhteenvedossa, jossa Dolco palaa venäläisiin. Näiden kärsimien menetysten määrillä hän perustelee puhdistusten kokonaislukua, johon hän sisällyttää nyt myös suomalaiset punaiset: ”vähintään nelituhantinen henkilöluku Viipurin uhreista” ei Dolcon mukaan ole liioittelua.[98] Nyt venäläisten viaton uhri yleistetään kaikkiin valkoisten surmaamiin, siis myös punaisiin. Venäläisten kohtelun varjolla Dolco tekee myös punaisista uhreja. Taustalla on tietenkin syyllisyyskysymys, joka kätevästi tiivistyy uhri-identiteettiin: jos punaiset olivat uhreja, he olivat viattomia ja valkoiset syyllisiä.

Dolco teki uhrilogiikalla sen, minkä Suomen johtava rikosoikeuden asiantuntija Allan Serlachius oli huolestuneena pannut merkille *Lakimies*-aikakauskirjan artikkelissa jo vuosia aiemmin. Serlachius käsitteli kapinavankien armahduksia pohjimmiltaan moraalisesta näkökulmasta, mikä näkyy artikkelin päätöksessä: ”siveellinen vararikko on uhkaamassa.”[99] Serlachiuksen tekstissä on pitkälti kyse siitä, kuka saa olla marttyyri ja uhri. Juuri uhriroolin antamisesta riippuu, miten armahdukset pitää käsittää. Myös uhriteologian varjo on näkyvissä, joskin lievänä – ainakin, jos sitä verrataan niihin kostovaatimuksiin, joita keväällä 1918 yleisesti esitettiin. Serlachius piti armahduksia sinänsä kannatettavina, itse

95 Seuraava kuvaus perustuu Westerlundin (2004b) yksityiskohtaiseen tutkimukseen.

96 Lackman 2000, 599.

97 *Suomen luokkasota* 216.

98 *Suomen luokkasota* 218.

99 Serlachius 1921, 129. Moraalinen painotus vastaa Serlachiuksen periaatteellista näkemystä, jonka mukaan moraalia ei voi erottaa rikosoikeudesta (Serlachius 1922).

asiassa välttämättöminä. Hänen mukaansa suurten kapinallisjoukkojen tuomitseminen ei onnistunut kunnolla eikä vankien huoltokaan voinut tapahtua asiallisesti. Nämä käytännölliset seikat eivät Serlachiuksen mukaan kuitenkaan saaneet vaikuttaa käsitykseen kapinallisten syyllisyydestä. Siksi hän piti huolestuttavana, että ”armahdukset ovat tapahtuneet valtiollisen lehmänkaupan merkeissä” ja että armahdetut eivät ymmärrä armahduksia ”tehdyn rikoksen anteeksiantamiseksi, vaan pikemminkin heitä yhteiskunnan puolelta kohdanneen vääryyden korjaamiseksi”.[100] Tämä synnyttää Serlachiuksen mielestä vähemmän valistuneella taholla vääristyneitä marttyyritulkintoja:

> Se näkee joka pahan teossa vain rikoksen tämän viheliäisen porvarillisen yhteiskunnan säätämiä luokkalakeja vastaan, jonka tekijä oman ”vapaamman” käsityksensä marttyyrinä pikemmin on sädekehän kuin rangaistuksen ansainnut henkilö. Jolla on korvat kuulla ja silmät nähdä, hän tietää, ettei tämä suinkaan ole mustien peikkojen maalaamista seinälle, vaan että oireita tällaiseen äänilajiin nyt jo on ollut havaittavissa useammalla kuin vain kommunistisella taholla.[101]

Raamatullinen näkemis- ja kuulemisformeli (esim. Sananl. 20:12; Mark. 8:18) on Serlachiuksen argumentoinnissa retoriikkaa, joka antaa ajatuksille vakavan sävyn: tahdotaanko tosiasioita nähdä ja tunnustaa? Argumentoinnin keskuksessa on uusitestamentillinen identiteettikysymys: kuka on uhri, kuka antaa anteeksi, kenellä on marttyyrin sädekehä, kuka on viaton? Ja toiselta puolen: kuka on syyllinen ja rangaistuksensa ansainnut? Juuri syyllisyyskysymyksessä häivähtää uhri-identiteetin varjo, joka on kuitenkin lientynyt siihen, että armahdettujen tulisi tuntea syyllisyyttä. Serlachius painottaa, että kapina ”jakoi koko yhteiskunnan kahteen vastakkaiseen leiriin, loukkaajiin ja loukattuihin” ja siksi objektiivinen juridinen arvostelu oli vaikeaa. Ikään kuin pelästyen liikaa suhteellistamista Serlachius kuitenkin huomauttaa, että kapinassa ”oli kysymys mitä törkeimmästä rikoksesta, sitä ei kukaan järkevä ihminen tahtone kieltää”.[102] Armahduksen hän haluaa antaa vain sillä ehdolla, että loukkaajan ja loukatun roolijako säilyy. Ja se säilyy vain, jos armahdus ei olekaan täydellinen. Juuri täydelliset armahdukset ovat hänen kritiikkinsä koh-

100 Serlachius 1921, 126.
101 Serlachius 1921, 127.
102 Serlachius 1921, 125.

teena. Vangittujen vapauttamista Serlachius kannattaa, ehdollisten tuomioiden lyhentämistä hän pitää arveluttavana ja kansalaisluottamuksen palauttamista täysin sopimattomana. Serlachiuksen mielestä vähintään joitain kansalaisluottamukseen liittyviä oikeuksia olisi pitänyt evätä, jotta syyllisyys säilyisi ilmeisenä.[103] Uhrin anteeksianto jää vajaaksi.

Uhri-identiteetillä ei aina etsitty syyllistä vain vastapuolelta, vaan se saattoi löytyä myös välinpitämättömistä sivullisista – kuten Ruotsista. Tämä näkyy teologisen tiedekunnan professorin, sortovuosien laillisuusrintaman teologin ja kansanedustajan, G. G. Rosenqvistin maaliskuussa 1918 päiväämässä artikkelissa. Otsikossa hän kysyi: ”Kuka on meidän lähimmäisemme?” Kysymys viittaa lainopettajan kysymykseen laupiaan samarialaisen kertomuksessa (Luuk. 10:25–37): ”kuka on minun lähimmäiseni?” Rosenqvist aloittaa artikkelinsa tulkitsemalla Jeesuksen opetusta: ”Sinun ei tule pohtia – antaa hän kirjanoppineen ymmärtää – kuka on sinun lähimmäisesi. Osoittamalla auttavaa rakkautta jokaiselle, joka tarvitsee apuasi, hankit itsellesi nimen: hänen lähimmäisensä.” Rosenqvist jatkaa, että Suomen kansa lankesi ryöväri käsiin, mutta Ruotsi toimi kuin pappi ja leeviläinen.[104] Mitään apua ei naapurimaa myöntänyt. Tämä osoitti, että ”Ruotsi ei ollut meidän lähimmäisemme”. Vastaus on siis Ruotsin osalta kielteinen, mutta ”positiivisen vastauksen, jos se lainkaan tulee mahdolliseksi, täytyy toistaiseksi lykkäytyä”.[105] Varovainen toive liittyi Saksaan, joka ei tekstiä kirjoitettaessa ollut vielä tehnyt maihinnousuaan Hankoon.[106] Uhri-sanaa Rosenqvist ei käytä, mutta Suomi esitetään ilmeisenä terrorin uhrina. Syyllisiä olivat hänen mukaansa punaisten ”catilinamaiset joukkiot” ja ”roistoliigat”, mutta myös välinpitämätön Ruotsi.[107]

Rosenqvistin tapaus osoittaa, että uhrin avulla voidaan vastapuolen lisäksi syyllistää myös passiivisia sivullisia. Sen sijaan uhri itse ei voi olla syyllinen. Tällainen ajattelumalli sotii liian paljon *imitatio Christi* -perustaista uhriajattelua vastaan: Jeesushan oli nimenomaan *viaton* uhri. Se, miten toivotonta on esittää henkilö samanaikaisesti uhrina ja syyllisenä,

---

103 Serlachius 1921, 128–129.

104 Rosenqvist 1918, 75–76.

105 Rosenqvist 1918, 82–83.

106 Vikström 1966, 310.

107 Raamatullisesti Ruotsia arvosteli myös Viljo Hytönen (1918, 112), joka kommentoi vastausta valkoisten avunpyyntöön: ”Ruotsilta saatiin kiviä leivän asemasta.” Raamatullinen kielikuva osoittaa, että Ruotsin menettely oli ennen kuulumattoman kovaa. Raamatun mukaanhan edes pahat ihmiset eivät anna leivän sijasta kiveä (Matt. 7:7–11). Kivillä Hytönen viittaa siihen, että Ruotsi miehitti Ahvenanmaan.

näkyy Teemu Keskisarjan havainnollisesti kuvaamassa Kajaanin teloitusdraamassa.[108] Lyhyesti kertoen tilanne oli se, että kaksi työväenliikkeen rivijäsentä oli tuomittu kuolemaan aseen luvattomasta hallussapidosta. Tuomio tuntui kuitenkin kohtuuttomalta ja erityisesti paikkakunnan papit olivat valmiita pitämään varsinaisina rikollisina liikkeen johtomiehiä, jotka olivat yllyttäneet ja harhauttaneet muita. Päätettiin järjestää johtajille mahdollisuus asettua tuomittujen sijaan. Pappien mielessä kangasteli samalla havaintoesimerkki Jeesuksen sijaiskuolemasta. Kun tuomittuja lähdettiin viemään teloituspaikalle, mukaan otettiin Kajaanin punaisten vangittuja johtajia seuraamaan tapahtumia ja – kuten virallinen selitys kuului – hautaamaan ammutut. Teloituspaikalla johtomiehille tarjottiin mahdollisuutta asettua tuomittujen tilalle. Pienen epäröinnin jälkeen kaksi tekikin niin ja heidät ammuttiin. Tuomitut päästettiin välittömästi vapaaksi. Pappien idea osoittautui kuitenkin teologisesti ristiriitaiseksi. Samat henkilöt eivät nimittäin voi havainnollistaa Jeesuksen sijaiskuolemaa ja kuolla syyllisinä. *Imitatio Christi* -periaate ja siihen nojaava uhri-identiteetti tietysti edellyttivät, että sijaiskuoleman kärsii *syytön* uhri. Ei ihme, että teloitetuista tuli Kainuun korpikommunismin viattomia marttyyreita.

Kun uhri-identiteettiä sovellettiin Kajaanin pappeja johdonmukaisemmin, se taipui sekä punaisen että valkoisen ideologian tueksi. Tämä taipuisuus näkyy mielenkiintoisella tavalla Runar Schildtin novellissa *Aapo* (1919), johon kirjoittaja lienee ammentanut aineksia klassisista kansankuvauksista raamatullisine piirteineen.[109] Uhrin ja syyllisen roolit eivät olekaan enää yksiselitteisiä. Novellin nimihenkilö on kartanon renki, joka määrätään työskentelemään apunaan aasi. Aapon mielestä aasi on – Schildtin ruotsinkielisen alkuperäisteoksen sanoin – ”avgrundens djur”, mikä ilmaisuna muistuttaa Johanneksen ilmestyksessä kuvattua syvyydestä (ur avgrunden) nousevaa petoa (vilddjuret) (Ilm. 11:7, 17:8; KR 1917). Määritelmä aasista on tarinan etenemistä ajatellen enteellinen, mutta Aapolle huomautetaan Jeesuksenkin ratsastaneen aasilla tai aasintamman varsalla – vaihtoehtoisuus perustuu Matteuksen kuvaukseen, jossa ratsuja on kaksi (Matt. 21:5).[110] Muut rupeavat heti pilkaten ehdot-

108 Keskisarja 2010, 169–206. Ks. myös Paavolainen 1967, 235–240.

109 Castrén 1927, 247–248.

110 Se, että Matteus puhuu sekä aasista että varsasta perustunee Sakarjan kirjaan (9:9), jota Matteus tulkitsee Jeesusta koskevana ennustuksena. Sakarjan kirjassa paralleeliset säkeet liitetään toisiinsa konjunktiolla ו, jolla on useita mahdollisia käännöksiä. Sakarjalla konjunktio ilmeisesti vain liittää paralleeliset, samaan asiaan viittaavat säkeet toisiinsa. Kahdessa säkeessä ei siis ole tarkoitus puhua kahdesta eri eläimestä. Koska konjunktion jonkinlainen perusmerkitys

tamaan, että Aapokin ratsastaisi aasilla.[111] Rinnastus Jeesukseen tulee näin ilmeiseksi.

Pilkan keskellä Aapo vakuuttaa pahaenteisesti, että ne, jotka nyt nauravat, saattavat pian joutua itkemään. Sanat mukailevat Jeesuksen tuomionjulistusta rikkaille (Luuk. 6:25). Ne saavat erityisen merkityksen siitä, että Aapo on juuri menossa valittamaan aasista kartanon isännälle, jonka ylellistä elämää oli työväenyhdistyksessä arvosteltu kovin sanoin.[112] Isäntä ei kuitenkaan osoita mitään ymmärtämystä. Työväenyhdistyksen varapuheenjohtajalta Aapo saa kehotuksen kostaa, mutta vasta kun suuret ajat koittavat.[113] Hän nöyrtyy töihin aasin kanssa ja kantaa kärsivällisesti ja hiljaa kaiken pilkan – piirteitä, joita kärsivään Jeesukseen on perinteisesti liitetty. Aasilla ratsastavaa Jeesustakin luonnehditaan nöyräksi ja hiljaiseksi (πραΰς) (Matt. 21:5), jonka ruotsinnosta ”saktmodig” Schildt ei sentään käytä. Tämä on kuitenkin tyyntä myrskyn edellä. Apokalyptiselta kuulostava ”täyttymyksen hetki” (”uppfyllelsens stund”)koittaa kapinan alkaessa ja Aapo mieltää itsensä käsitteillä, joissa kuuluu apokalyptisen Kristus-hahmon kaikuja: Aapo ampuu kartanon isännän laukauksella, joka kuulostaa tuomiopäivän jyrähdykseltä, ja hän tuntee itsensä jumalaksi, jonka viholliset kaatuvat kuolleina hänen jalkojensa juureen (vrt. Ilm. 1:17) – jopa pelkän katseen voimasta (vrt. 2. Moos. 12:42; Ilm. 1:14).[114] Aapo ei suostu kertomaan, miten katseella on sellainen voima. Loppusanoissa Schildt kuitenkin paljastaa, että tappava voima on vihassa: ”alasvedetyn lakinliepeen ja takkuisen otsatukan alta loistivat hänen pienet harmaat silmänsä viimeiseen asti sanomatonta vihaa.”[115]

Schildtin novellissa stereotyyppistä terrorin uhri -kuvausta on muokattu uuteen suuntaan. Kuten tavallista, terrorin uhrina kartanon isäntä jää sivummalle ja terrorin tekijä, Aapo, nousee keskiöön. Mutta toisin kuin tavallisesti, Schildt ei lainkaan maalaa Aaposta kauhukuvaa, joka saisi lukijan odottamaan oikeutettua rangaistusta. Uhrin ja syyllisen roolit menevät sekaisin, sillä Schildt haluaa ymmärtää myös terrorin tekijää.

---

on kuitenkin ”ja”, se on mahdollisesti antanut Matteukselle aiheen puhua kahdesta eri eläimestä. Tämän mukaisesti Matteus näyttäisi väittävän, että Jeesus ratsasti samanaikaisesti sekä aasilla että aasinvarsalla. Tällainen tulkinta ei ehkä ole aivan välttämätön (vrt. KR 1992), mutta reseptiohistoriassa kahdella eläimellä ratsastaminen on usein otettu selitystä vaativaksi lähtökohdaksi. (Luz 1997, 178–182; McAfee Moss 2008, 80–88.)

111 Schildt 1919, 23–25.

112 Schildt 1919, 28–29, 36.

113 Schildt 1919, 44–46.

114 Schildt 1919, 52, 58–60.

115 Schildt 1919, 60–61.

Siitä näkökulmasta uhri onkin Aapo, joka nöyryytettynä hakee mielestään oikeutettua hyvitystä. Uhrin ja syyllisen roolien moniselitteisyys johtaa siihen, että novellista ei voi lukea mitään kannanottoa kapinallisten rangaistuksiin ja armahduksiin, jotka kirjoitusaikana olivat yhteiskunnassa keskeisiä aiheita. Tätä pidettiin yllättävänä.[116] Mutta Schildt ei vain hämmentänyt uhrin ja syyllisen, rankaisijan ja rangaistavan rooleja. Uhri-identiteetti näyttää myös menettävän sen raamatullis-eettisen ylevyyden, jonka turvin vastustajan rankaiseminen saatiin näyttämään oikeutetulta. Aapoon sovellettuna sama identiteetti näyttäytyy lähinnä tuhoon johtavana vihana. Aasilla ratsastavan Jeesuksen osaan nöyryytetty Aapo nousee tuomiolle kuin apokalyptinen Kristus – vain päätyäkseen valkoisten kiväärinpiippujen eteen.

Punainen *via dolorosa*

Samassa Runar Schildtin kokoelmassa kuin *Aapo* ilmestyi myös novelli *Kotiinpaluu* (*Hemkomsten*), joka kuvaa Itä-Uudenmaan ruotsinkielistä maaseutua. Perheen kahdesta pojasta toinen, Albin, on astunut punakaartiin ja hänen arvellaan kuolleen. Kesällä 1919 poika kuitenkin palaa salaa kotiinsa, jossa veli ja isä ovat valkoisia. Kytkökset tuhlaajapojan tarinaan ovat ilmeisiä, mutta toisaalta Schildt antaa perheelle Jeesuksen perheen piirteitä. Isä on puuseppä, minkä ammatin raamatullisen arvon hän tuntee, äiti on nimeltään Mari ja Albin on vanhin poika. Juuri äidin ja pojan suhde on novellissa keskeistä, ja Schildtin voikin sanoa käsittelevän äidinrakkautta,[117] jota leimaa äidin raamatullinen kärsimys poikansa kohtalosta. Marin ja Marian kytkös tulee ilmeiseksi, kun Schildt kuvaa hänen hermostunutta kulkuaan pihapiirissä: ”Aitta, navetta, kanala; kanala, sikolätti, kaivo; kaivo, tupa, perunamonttu. Kärsimyksen tiellä voi olla alhaisia asemia.”[118] Jos *Aapossa* kärsimys johti kostoon, tämä kytkentä puuttuu nyt kokonaan. Novelli yksinkertaisesti kuvaa äidin huolta ja tuskaa, joiden kaikupohjana on Jeesuksen *via dolorosa.* Terrorin uhrin logiikka on väistynyt.

Schildt ei suinkaan ollut ainoa, joka väisti terrorin uhriin liittyvän kosto- ja rankaisulogiikan keskittymällä uhrin kärsimyksiin. Jos valkoisiin

116 Cederlöf 1967, 113–114.

117 Castrén 1927, 251.

118 Schildt 1919, 306. Yksityiskohtaisesti novellin raamattukytkentöjä käsittelee Lågvall (2004).

lukeutuneelta tällainen näkökulma oli yllättävää, kapinaan etäisyyttä ottaneelle sosialidemokratialle se muodostui tyypilliseksi. Vuonna 1928 Hämeen kansa -osakeyhtiö, julkaisi punaisten muistoteoksen *Kärsimysten teiltä. Kymmenvuotismuistoja.* Jo kirjan otsikko sisältää raamattukytkennän, viittauksen Jeesuksen kärsimystiehen. Tämä käy selväksi viimeistään kirjan avausrunosta, Pietari Salmenojan runosta ”Taas muistoin kellot valittaen kumaa”. Runo johdattaa muistoissa kevään 1918 tapahtumiin, jolloin ”taas aukee monta vanhaa arpeintumaa”.[119] Kärsimystie-teemaa ajatellen keskeisiä ovat runon toinen ja kolmas säkeistö:

Ken elää, sillä velvoitus on vakaa
vaeltaa sinne, missä miehet makaa,
laps', äiti kätketty on kalmistoon.
He nukkuu siellä marttyyrien untaan.
Loi haudoille jo moni talvi untaan,
mut yhä, yhä värisevä oon
ja sinä vavahdat, kun muistat heitä,
mi kulki piinan, Getsemanen teitä
yö sielussaan.

Yö sielussaan niin synkeä kuin sysi.
On turhaa, päivän kehrä, syleilysi
ja turhaa, armautes, aurinko;
se ivaksi vain kärsiville kääntyy.
Mies ristin alle läähättäen nääntyy,
pääkallonpaikalla on kohta jo.
Ja väläys vain — ja rinta purppurainen,
taas väläys — ja joukko samanlainen
pois horjahtaa...[120]

Runon kytkennät Jeesuksen kärsimystiehen ovat ilmeisiä, tosin kristillisen hurskauselämän kautta suodattuneena. Tämä näkyy havainnollisesti verrattaessa runoa pitkäperjantain virsiin, vaikkapa virteen 59 (VK 1886): ”O rakkain Jeesukseni, / piinattu, verinen. / Pakahtuu sydämeni, / kun sua muistelen”.[121] Tämän virren juuret johtavat keskiajan Kristus-mys-

119 Salmenoja oli osuustoimintamies, myöhemmin SDP:n kansanedustaja ja ministeri (Marjomaa 2006). Palmgren (1983) esittelee ja arvioi hänen kirjallista tuotantoaan.

120 *Kärsimysten teiltä,* 7–8.

121 Nykyisessä virsikirjassa 63.

tiikkaan, joka ”korosti erityisesti Kristuksen kärsimystien ja ristin tuskien mietiskelemistä, kontemplaatiota”.[122] Virren tapaan Salmenoja kuvaa teloitettujen kärsimyksen vavahduttavaa ja värisyttävää muistelemista, mihin ”velvoitus on vakaa”.

Runo rinnastaa surmatut suoraan Jeesukseen sanomalla, että nämä kulkivat ”Getsemanen teitä / yö sielussaan.” Taustalla on tietenkin Jeesuksen yöllinen tuska Getsemanessa ennen vangitsemista. Raamatun yöpimeä on runossa tulkittu sielun synkkyydeksi. Tällainen symbolinen merkitys näkyy jo Johanneksen evankeliumissa, kun Juudas lähtee kavaltamaan Jeesusta. Evankelista päättää kuvauksen lakonisesti sanoihin ”Oli yö” (Joh. 13:30), joilla epäilemättä kerrotaan enemmänkin kuin vuorokaudenaika.[123] Salmenojan runossa Getsemanen tiet ja pääkallonpaikka ovat epäilemättä vertauskuvia. Teloitettavat ovat niin kuin Jeesus, joka Getsemanessa tuskallisesti tunsi kohtalonsa ja joka sitten vietiin Golgatalle teloitettavaksi. Vaikeampi pala vertauskuvalliselle tulkinnalle on ristin alle nääntyvä mies. Mitä sen konkreettiset yksityiskohdat, risti ja sen alle nääntyminen, vastaavat? Teloitukset tapahtuivat ampumalla niin kuin Salmenojan runokin kolmannen säkeistön lopussa kuvaa. Evankeliumien valossa kysymys on teloituspaikalle tehtävän matkan keskeytymisestä. Olisiko tämä ollut niin tavallista, että se sopisi tällaiseen, terrorin uhreja yleisesti muistelevaan runoon? Mitään tämäntyyppistä vakiintunutta ja yleistä kertomusaihetta ei kuitenkaan esiinny. Sitä paitsi puhe miehestä on tarpeettoman rajoittavaa, sillä toisen säkeistön mukaan haudoissa on naisia ja lapsiakin.

Jos ristin alle nääntyvä mies ymmärretään vertauskuvaksi, se rinnastaa teloitetut Jeesukseen vain hyvin yleisellä tasolla. Mutta rinnastuksen kautta teloitetut saavat piirteitä, jotka selvästi ylittävät sen, mitä luonnostaan teloitetuissa olisi voinut nähdä. Yhtäkkiä teloitetut kantavat ristiä ja nääntyvät sen alla – aivan kuin tuomituissa punaisissa kärsisi Jeesus itse. Ajatus vivahtaa mystiikkaan, jonka lähtökohdat ovat Uudessa testamentissa. Tunnetuin lienee Matteuksen evankeliumin kuvaus viimeisestä tuomiosta (25:31–46), jota on perinteisesti luettu kirkkovuoden päättyessä.[124] Kuvauksen mukaan ihmiset tuomitaan sen mukaan, miten nämä olivat

---

122 Väinölä 2008, 76–77.

123 Brown 1970, 579. Vrt. Luuk. 22:53.

124 Vuoden 1913 kirkkokäsikirjassa Matt. 25:31–46 on kirkkovuoden toiseksi viimeisen pyhäpäivän (26. kolminaisuudenpäivän jälkeinen sunnuntai) lukukappale. Aihepiiriltään tämä ja sitä seuraava sunnuntai liittyvät viimeiseen tuomioon. Myöhemmin sama tekstikappale on siirtynyt tuomiosunnuntaille, jota silloinen kirkkokäsikirja ei tuntenut.

tehneet ”yhdelle näistä vähäisimmistä veljistä”. Vähäisimpien veljien kohtelu on nimittäin Jeesuksen kohtelua: ”Totisesti: kaiken, minkä olette tehneet yhdelle näistä vähäisimmistä veljistäni, sen te olette tehneet minulle.” (Matt. 25:40; vrt. 25:45.) Tämän perusteella voidaan ajatella, että Jeesus on läsnä näissä vähäisimmissä veljissä.[125] Matteus tarkoitti vähäisimmillä veljillä kiertäviä saarnaajia, mikä käy ilmi opetuslapsille annettujen lähetysohjeiden lopusta (Matt. 10:40–42).[126] Näiden saarnaajien vastaanotto tai torjuminen on samaa kuin Jeesuksen vastaanotto tai torjuminen. Esikuvia Matteuksen sanoille hätääkärsivien lähimmäisten oikeasta kohtelusta on jo Vanhassa testamentissa (esim. Jes. 58:7) ja sitä myöhemmässä juutalaisuudessa.[127] Matteus sovittaa tämän antiikin tarina-aiheeseen, jossa jokin ihmiseksi naamioitunut jumala tai hänen lähettämänsä edustaja tutkii ihmisten eettisen vaelluksen tasoa. Taivaallisista vieraista puhutaan Vanhassa testamentissa (esim. 1. Moos. 18:1–15; 19:1–10) ja Homeros kertoo, että harhaileva Odysseus otetaan vastaan seuraavin sanoin:

> Vieras (ξεῖν’), minulla ei ole lupa – vaikka sinua surkeampikin mies tulisi – loukata vierasta (ξεῖνον). Sillä Zeuksen luota tulevat kaikki, vieraat ja köyhät. (Homeros, *Odysseia* 14.56–58.)

Stoalaisfilosofi Epiktetos soveltaa Homeroksen vieraaseen – josta muuten Matteuskin (25:35) puhuu – liittyvää ajatusta yleisesti, ensin isään ja veljeen, sitten muihinkin ihmiseen. Ketään ei saa loukata, sillä Zeus tarkkailee kaikkia ihmisten välisiä suhteita (*Keskusteluja* 3.11.4–6). Näin antiikki tarjosi lähtökohdan sellaiselle Matteuksen tuomiokuvauksen tulkinnalle, jossa kenen tahansa ihmisen loukkaaminen on itsensä Kristuksen loukkaamista. Varsinaisen voittokulun tämä laajempi – ei vain sananjulistajiin tai toisiin kristittyihin rajoittuva – tulkinta sai kuitenkin vasta 1800-luvulta alkaen niin, että siitä tuli eräänlainen normaalitulkinta.[128] Tämän mukaisesti Jeesuksen saattoi nähdä kenessä tahansa kärsivässä, ja juuri tätä ajatusta Salmenoja sovelsi teloitettaviin.

Salmenojan runo ei ole *Kärsimysten teiltä* -kirjan ainoa, jossa teloitetut samaistuvat Jeesukseen. Toinen, ehkä vielä vahvemmin raamatullinen

---

125 Davies & Allison (1997, 430) esittää eri tulkintavaihtoehtoja sille, miten vähäisimpien veljien ja Jeesuksen samaistaminen tarkkaan ottaen voi tarkoittaa.

126 Luz 1997, 538–539.

127 Davies & Allison 1997, 426.

128 Luz (1997, 521–530) esittelee eri tulkintatyyppejä. Aiemmin vallitseva tulkinta oli se, että vähäisemmät veljet ovat kristittyjä. Mahdollisesti Matteuksella on ollut mielessä myös tällaista (vrt. Matt. 18:5) (Luz 1998, 539). Tällainen

runo, on Jussi Lonkaisen käsialaa.[129] Lonkaisen ”Hautojen maassa” toistaa Salmenojan teemaa: mieleen nousevat muistot ovat tuskallisia.[130] Kahdeksansäkeistöisen runon viides ja kuudes säe liittyvät vahvasti Jeesuksen kärsimyshistoriaan:

Taas jälleen sinut, veli, sisko, nään,
sä haudastasi haastat mulle yhä,
sun henkes jäänyt tänne elämään,
sen velvoitus on veljillesi pyhä.
Jok’ askeleessa meillä itkee isänmaasi,
jok’ askeleesta tihkuu ihmisverta,
jok’ askel Golgataa on kulkemaasi,
miss’ uuvuit alla ristinpuusi kerta.

Niin, alla hirsipuusi, jota kantaa sait,
sä kera niiden, jotka kuului rotuus,
ja vuosisadat vastausta hait,
kun kuulit kysymyksen: mik’ on totuus?
Näit, kuinka kätensä nuo Pilatukset pesi,
ja totuus koston tyydykkeeksi myötiin,
he päästi Barabbaan, pääkallonpaikallesi,
sun ruumihisi ristinpuulle lyötiin.

Teloitetut punaiset ja kärsivän Jeesuksen hahmo samaistuvat niin, että välillä on vaikea sanoa, puhuuko Lonkainen Jeesuksesta vai punaisista vainajista. Salmenojan runoon verrattuna Lonkaisella on kuitenkin yksi lisäulottuvuus: vuosisatoja kestänyt vastauksen etsintä. Tämä synnyttää mielikuvan kärsivien uhrien ketjusta, joka alkaa Jeesuksesta ja jonka viimeisenä lenkkinä on Suomen punaisten kärsimys. Lonkaisen ajatus on ilmeistä sukua sille muistoteokselle, joka näki punaiset vainajat lehtenä ”köyhälistön taistelun uhrihistoriassa”.[131] Eri vuosisatoina eläneiden ihmisten assosioiminen Kristukseen lähestyy sosialistista ajatusta siitä, että työväenluokka synnyttää uuden yhteiskunnan. Tämän sekulaarin pelastusajatuksen suhde kristilliseen pelastusajatukseen tulee havainnollisesti esiin Irmari Rantamalalla. Hänen mukaansa Kristuksen veri ei johda va-

129 Lonkainen oli osuustoimintamies ja toimittaja, myöhemmin SDP:n kansanedustaja. Palmgren (1983, 60–63) esittelee ja arvioi Lonkaisen kirjallista tuotantoa.

130 *Kärsimysten teiltä* 66.

131 *Muistojulkaisu kansalaissodan uhreiksi joutuneiden muistolle* 13.

pahdukseen. Sen tekee vain köyhälistön oma veri: ”näinä vuosina vuoti ihmiskunnan, sen orjien vapahdukseksi ja pelastukseksi Suomenkin köyhälistön veri.”[132] Rantamalan mielestä tämä veri johtaa yhteiskunnalliseen ylösnousemukseen. Hän ei kiistä veriuhrin pelastavaa merkitystä, mutta liittää sen Jeesuksen sijasta köyhälistöön.[133] Salmenojan ja Lonkaisen runoissa Kristus-hahmoa ei kuitenkaan syrjäytetä. Lonkaisella Jeesus näyttäytyy pikemminkin paradigmaattisena työläiskärsijänä, josta alkaa kärsijöiden sarja. Jeesuksen seuraamisen ajatus on ilmeinen, ei kuitenkaan eettisenä ihanteena ja tavoitteena vaan kohtalona. Salmenojan runo avautuu helposti vieläkin uskonnollisemmalle tulkinnalle: Jeesus itse kärsi teloitetuissa.

Mistä tämä uskonnollinen sävy johtui? Taustalla vaikutti nähtävästi se, että sosialidemokratia, johon Salmenoja ja Lonkainenkin kuuluivat, jäi sisällissodan selityksissä varsin neuvottomaksi. Sodan jälkeen työväenliike jakautui parlamentaariseen toimintaan suuntautuneeseen sosialidemokratiaan ja luokkataistelua korostaneeseen vasemmistosuuntaan.[134] Parlamentaaristen menettelytapojen valossa kapina oli virhe. Toisaalta se oli osa menneisyyttä, johon suuri osa puolueen jäsenistä ja kannattajista oli tavalla tai toisella sotkeutunut. Ristiriitainen suhde ratkaistiin keskittymällä uhriajattelun antamin eväin kohtuuttoman kovaksi koettuun valkoiseen terroriin. Tässä oli kuitenkin vaaransa, sillä terrorin uhreista puhuminen oli aina myös vastapuolen syyllisyyden korostamista. Liian pitkälle mennessään tämä lietsoi kostomielialaa ja vallankumousta, johon sosialidemokraateilla ei ollut halua. Runossaan Salmenoja sanoi tämän suoraan: kapinamuistojen tarkoituksena ei ole kutsua ”vihaa palvomaan ja koston kyytä”, vaan yksinkertaisesti kunnioittaa vainajien muistoa. Marko Tikka arvioikin, että ”kärsimyshistoriat olivat osa surutyötä: niillä pyrittiin poliittisen tilanteen muuttuessa sosialidemokraateille suopeammaksi pääsemään katkeran menneisyyden yli.”[135]

Tässä kohtaa kristillinen kärsimysmystiikka tarjosi tien. Sille ei – ainakaan suomalaisen virsikirjan tarjoamassa muodossa – ollut ominaista

---

132 Työmies 31.3.1918 (”Oman itsensä edessä”); Rantamala 1977, 105.

133 Pikkusaari (1998, 103–104) nimittää tällaista tulkintatapaa ”opillisen kristinuskon” esteettiseksi kritiikiksi. Pikkusaaren esimerkeistä lähimmäksi tulee Kaarlo Uskelan sanat ”Kansan, joka itse osaa asiaansa ajaa, turhaa enää odottaa on muuta vapahtajaa.” Sen sijaan muut Pikkusaaren esittämät esimerkit viittaavat siihen, että Jeesus on yksi, epäilemättä merkittävä, köyhälistön edustaja. Tässä heijastuu Jeesuksen seuraamisen motiivi, vaikkei se ehkä olekaan ”opillisen kristinuskon” – mitä tahansa Pikkusaari sillä tarkoittaakin – mukainen.

134 Palmgren (1983, 6–9, 18–32) on esitellyt työväenliikkeen kahtiajakoa taustana 1920-luvun vasemmistokirjallisuudelle.

135 Tikka 2004, 40.

keskittyminen ristiinnaulitsijoiden pahuuteen. Tätä mukaillen Salmenoja kunnioitti punaisia vainajia, mutta jätti valkoisten syyllisyyden vähemmälle. Syyllisyyskysymyksen täydellinen ohittaminen ei kuitenkaan ollut virsien kärsimysajattelun mukaista. Siinä Kristuksen kärsimys on vavahduttavaa nimenomaan siksi, että Kristuksen ajateltiin kärsivän juuri meidän syntiemme tähden. Syyllinen oli siis selvillä: me itse. Esimerkiksi edellä lainatussa virressä 59 (VK 1886) lauletaan: ”Ja kuink’, o Herra taivaan, / mun sielun’ säikähtyy! / Mun syntin’ kaikkeen vaivaan, / jonk’ kannoit, onkin syy.”[136] Tällainen ajattelu olisi voinut johtaa Salmenojan pohtimaan punaisten omaa syyllisyyttä, mutta siihen hän ei ollut valmis – eikä ilmeisesti ollut poikkeus. Kymmenen vuotta myöhemmin, vuonna 1938, sosialidemokraatteihin lukeutunut Emil Saarinen tuskastui marttyyriuhriajattelun itsekritiikkiä tukahduttavaan vaikutukseen:

> Kaksikymmentä vuotta on jo ajan tapahtumista kulunut, mutta työväenliikkeen keskuudessa ei ole vieläkään toimitettu itsearviointeja, missä suhteessa työväen menettelytavat olivat virheellisiä ja missä suhteessa oikeita. Marttyyrikruunuja on vain kuurattu ja niiden taakse kätketty tulevilta polvilta ajan tapauksien virheet.[137]

Syyllisyyskysymys kummitteli siis sosialidemokraattisen kärsimyshistorian taustalla, nyt kuitenkin tukahdutettuna. Valkoisia kritisoitiin, mutta varoen menemästä liian pitkälle. Jos Saarista on uskominen, omaa syyllisyyttä ei näissä ”kärsimyshistorioissa” juuri pohdittu. Ja jos pohdittiin, syyllisiä olivat työväenliikkeeseen ujuttautuneet vallankumoukselliset. Esimerkiksi 1923 Alex. Halonen selitti, että kumouksellinen johto tukahdutti puolueessa maltillisten vastarinnan lähes väkivaltaisesti ja määräsi punakaartit liikekannalle:

> Tällä teolla avattiin lopullisesti Suomen työväen kuljettavaksi hirvittävän raskas ja kärsimysrikas Golgatan-tie. Samalla myös oli sosialidemokraattinen puolue lakannut nimellisestikin olemasta ja johtovalta oli siirtynyt vallankumouksellisille. Nämä nyt siis olivat vastuussa seuranneista tapahtumista.[138]

---

136 Jolkkonen (2007, 350) osoittaa, että tällainen ajattelu on kristillisessä teologiassa tavallinen.

137 Luhtakanta 1938, 9. Arvid Luhtakanta on Emil Saarisen kirjailijanimi.

138 Halonen 1923, 57.

Syyllisyydestä on tässäkin kysymys. Vastuu kapinan tuhoisista seurauksista on kumousjohdolla, ei työväenluokalla. Se joutui kiihkomielisen johdon uhriksi – Golgatan tielle. Jeesuksen kärsimyshistoria kelpaa tässäkin jakamaan syyllisen rikollisen ja syyttömän uhrin roolit.

Hyvän paimenen sankariuhri

Salmenojan tapaan myös Lonkainen pyrkii eroon uhriajattelun siitä puolesta, joka keskittyy syyttämään vastapuolta terrorista. Lonkainen tekee sen kuitenkin toisin kuin Salmenoja, siirtymällä uhrimielikuvasta toiseen. *Terrorin uhrin* tilalle hän maalaa kuvan *sankariuhrista*. ”Hautojen maassa” -runonsa neljännessä säkeistössä Lonkainen puhuu punaisista vainajista Kainin uhrina. Vanhan testamentin tarina ei väitä, että Abel olisi ollut Kainin ihmisuhri. Raamatullinen lähtökohta Lonkaisen tulkinnalle on luultavasti 1. Johanneksen kirjeessä, jossa Kainin tekoon viitataan kreikan verbillä σφάζω (3:12). Verbi tarkoittaa varsinaisesti teurastamista, usein nimenomaan uhraamisen yhteydessä.[139] Jostakin tällaisesta lähtökohdasta ponnistavaa tulkintaperinnettä seuraten Lonkaisen runo leimaa valkoiset ihmisuhraajiksi, joiden uhrien veri tuottaa maalle vain kirouksen – kytkös Vanhan testamentin tarinaan on nyt ilmeinen (1. Moos. 4:11–12). Runo lähestyy verivelka-ajatusta ja sitä kautta talioperiaatteen rangaistusvaatimuksia. Lonkainen ei kuitenkaan halua mennä tähän suuntaan. Runon päätteeksi hän laatiikin toisenlaisen uhritulkinnan:

> Te veljet siskot, alla kumpujen,
> ei antamanne uhri ollut turha,
> ei totuus sorru multaan hautojen,
> se elää yhä, sit’ ei yllä murha.
> Siks’ vuodet lientäköhöt vihdoin katkeruuden
> ja jättäköhöt muiston, velvoituksen.
> On kylvämänne siemen alku ajan uuden,
> kun menneet kauhut saavat unhoituksen.

Toisin kuin Kainin uhri -kielikuvassa, nyt teloitettuja punaisia ei enää nähdäkään vain valkoisen murharaivon tarkoituksettomina uhreina. Uhrilla on sittenkin tarkoitus: se on uuden ajan siemen ja palvelee oman

139 Michel 1966. Klauck (1991, 205) katsoo, että verbin σφάζω käyttö antaa veljesmurhalle varsin drastisen luonteen.

ideologian mukaista toimintaa, ”velvoitusta”. Tämän valossa myös valkoisia kohtaan tunnettu katkeruus voi lientyä. Siemen-kuva on pettämättömästi uusitestamentillista alkuperää. Johanneksen evankeliumissa Jeesus viittaa kuolemaansa ja ylösnousemukseensa puhumalla vehnänjyvästä: ”Jos vehnänjyvä ei putoa maahan ja kuole, se jää vain yhdeksi jyväksi, mutta jos se kuolee, se tuottaa runsaan sadon.” (Joh. 12:24.) Asiayhteydessä tämä laajennetaan koskemaan myös Jeesuksen seuraajia, joiden täytyy olla valmiita kuolemaan saadakseen ikuisen elämän (Joh. 12:25–26).[140] Apokalyptiseen sävyyn Lonkainenkin viittaa uuden ajan alkuun, mutta kyse ei ole ylösnousemuksen eskatologisesta päivästä. Pikemminkin kyse on ”velvoituksesta”, joka nähtävästi tarkoittaa velvollisuutta sosialistisen yhteiskunnan rakentamiseen – rauhanomaista ja parlamentaarista tietä.

Varsinainen siirtymä terrorin uhri -ajattelusta sankariuhriin näkyy siinä, että Lonkaisen runon lopussa teloitetut ovat *antaneet* itsensä uhriksi. Jos aiemmin runossa teloitetut ovat *joutuneet* kärsimään Jeesuksen kohtalon, nyt he näyttäytyvät aktiivisina uuden ajan rakentajina, jotka itseään säästämättä toimivat paremman maailman edistämiseksi. Sanomattakin on selvää, että tässäkään ajattelussa ei ole sijaa itsekritiikille. Uhrit ovat kaikkea muuta kuin turhia tai vääriä. Uhreilla on tarkoitus ja se velvoittaa jälkeen tulevia.

Sankariuhriajattelun juuret Raamatussa ja antiikissa

Lonkaisen runossa tulee näkyviin sankariuhriajattelun olennaiset piirteet: (1) uhri on vapaaehtoinen, (2) uhrilla on rakentava tarkoitus ja (3) uhri velvoittaa eloon jääviä toimintaan. Myös tämä uhrikäsitys on peräisin antiikin maailmasta ja sen selvin raamatullinen esikuva on Johanneksen evankeliumissa, jossa Jeesus kuvaa itseään hyvänä paimenena:

> Minä olen hyvä paimen, oikea paimen (ὁ ποιμὴν ὁ καλός), joka panee henkensä alttiiksi lampaiden puolesta (ὑπὲρ τῶν προβάτων). Palkkarenki ei ole oikea paimen eivätkä lampaat hänen omiaan, ja niinpä hän nähdessään suden tulevan jättää lauman ja pakenee. Susi saa lampaat saaliikseen ja hajottaa lauman, koska palkkapaimen ei välitä lampaista. (Joh. 10:11–13.)

140 Brown 1966, 475. Siemen ja kylvö ovat keskeisiä vertauskuvia myös Paavalille, kun hän puhuu kuolemasta ja ylösnousemuksesta (1. Kor. 15:35–58).

Jeesus ei tässä yhteydessä samaistu uhrilampaaksi vaan paimeneksi. Kielikuvalla on Raamatun ja antiikin maailmassa selvästi yhteiskunnallinen mielleyhtymä. Kansan johtajaa tai Jumalaa verrataan paimeneen sekä Vanhassa testamentissa että kreikkalaisessa perinteessä (esim. Ps. 23; Jes. 44:28; Jer. 23:2; Hes. 34:2; Homeros, *Ilias* 1.263; 2.243; Platon, *Valtio* 343b; Epiktetos, *Keskusteluja* 3.22.35).[141] Tällöin kansa tai ihmiset assosioituvat helposti lampaisiin. Kristillisessä mielikuvamaailmassa paimenen paikan ottaa Jeesus – joskin Jeesuksen vangitseminen ajaa lauman hetkeksi hajalle (Mark. 14:27).[142] Kun Jeesus kuvataan hyvänä paimenena, ei kristittyjä samaisteta uhrikaritsoihin. Paimen päinvastoin suojelee lampaitaan ja on valmis jopa kuolemaan ”lampaiden puolesta”.

Hyvän paimenen kuolema toisten puolesta ei selity vanhatestamentillisten uhrikäytäntöjen perusteella. Itse asiassa ajatus *uhrista* ei tule tässä tekstikohdassa lainkaan esiin ja se voidaan liittää siihen vain tulkitsemalla hyvän paimenen kuolema muualta Uudesta testamentista ja erityisesti myöhemmästä kristillisestä teologiasta tutun Jeesuksen uhrikuoleman ajatuksen valossa. Sen sijaan teksti liittyy sellaisiin ajatuskulkuihin, jotka ovat tuttuja antiikin sankarivainajakäsityksistä. Tämän on vakuuttavasti osoittanut Jerome H. Neyrey, joka esittää havainnollisen kokoelman sankarikuolemaan liittyviä kreikkalais-roomalaisia tekstejä.[143] On huomattava, että antiikin teksteissä alkujaan sankarivainajiin liittyviä arvostuksia saatettiin sovittaa myös muihin arvokkaaksi koettuihin kuolemantapauksiin, esimerkiksi Sokrateen kuolemaan. Samanlainen marttyyrin ja sankarivainajan kategorioiden sulautuminen näkyy Vanhan testamentin apokryfikirjoihin kuuluvissa makkabilaiskirjoissa. Juuri tätä kautta alunperin sodan maailmaan liittyneet arvostukset saatettiin kytkeä myös Jeesukseen.[144]

Neyrey kiinnittää huomiota siihen, että hyvä paimenen kohdalla ei ole mahdollista täysin selvästi kääntää kreikan sanan καλός merkitystä. Suomen kielen ”hyvä” ja ”oikea” – käännösongelmien kannalta on oireellista, että suomennoksessa on annettu kaksi eri vastinetta – eivät tuo esiin

141 Bultmann 1978, 277–278; Brown 1966, 397–398. Bultmann ja Brown keskustelevat siitä, mistä taustasta käsin paimen-kuva on *ensisijaisesti* ymmärrettävä.

142 Bultmann 1978, 278–279.

143 Neyrey 2001.

144 Seeleyn (1990) mukaan Paavalin käsitys Jeesuksen kuolemasta nojaa jalon kuoleman ajatukseen. Seeley esittää kattavasti jalon kuoleman yhteyksiä makkabilaiskirjojen ja antiikin sankarivainaja- ja marttyyrikäsityksille. Myös Droge ja Tabor (1992) osoittavat juutalaiskristillisten marttyyrinäkemysten yhteyden antiikin esimerkillisiin kuolemiin (esim. Sokrates).

sanassa olevaa kunnian, ylevyyden ja jalouden vivahdetta.[145] Antiikin kreikkalaisessa ajattelussa nämä piirteet tulevat parhaiten esiin sotilaan kaatuessa taistelussa. Aristoteleen mukaan miehekäs kuolema on sellainen, joka tapahtuu kaikkein jaloimpien asioiden yhteydessä (ἐν τοῖς καλλίστοις). Sellaisiin kuuluu kuolema sodassa, joka tapahtuu suurimmassa ja jaloimmassa (καλλίστῳ) vaaratilanteessa. ”Yleisesti siis voitaneen sanoa, että miehekäs on peloton sekä jalon kuoleman (περὶ τὸν καλὸν θανάτον) että kaiken sellaisen kohdalla, joka voi aiheuttaa kuoleman. Tällaisia ovat ennen kaikkea sotaan liittyvät asiat.” (Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1115a.) Antiikin tekstit, joukossa juutalaisiakin, tarjoavat lukuisia muita esimerkkejä samasta ajattelusta.[146] Susia vastaan kamppaileva paimen on selvästi jalo.

Neyrey erottaa tekstistä peräti seitsemän piirrettä, jotka muistuttavat antiikin käsityksiä sankarivainajista. Tässä yhteydessä kuitenkin riittää, että osoitetaan tekstin yhteydet vuoden 1918 ideologisessa keskustelussa esiintyvään sankariuhriin ja sen kolmeen, Lonkaisenkin runon lopussa esiin tulevaan piirteeseen: uhrin vapaaehtoisuuteen, uhrin tarkoituksellisuuteen ja uhrin velvoittavuuteen. Nämä kolme piirrettä tulevat esiin niin Johanneksen evankeliumissa kuin antiikin sankarivainajiin liittyvissä teksteissä.

Kuoleman vapaehtoisuus liittyi antiikin maailmassa hyvin selvästi sotilaan jaloon kuolemaan. Tavallista on sanoa, että sotilaat valitsivat mieluummin kuoleman kuin orjuuden. Tätä yleistä ajatusta mukaillen esimerkiksi Epiktetos sanoo Lykurgoksen opettaneen spartalaisille, että orjuus on häpeällistä ja vapaus jaloa (καλόν). Tämän vuoksi nämä olivatkin valmiita kaatumaan Thermopylaissa. (*Keskusteluja* 2.20.26.)[147] Myös Platon nostaa esiin sotilaiden vapaaehtoisen kuoleman: ”Meille on mahdollista elää ilman jaloutta (μὴ καλῶς), mutta jalosti (καλῶς) valitsemme (αἱρούμεθα) mieluummin kuoleman.” (*Meneksenos* 246d.)[148] Antiikista voisi esittää useampiakin esimerkkejä, myös juutalaisesta kirjal-

145 Neyrey 2001, 267–268.

146 Neyrey 2001, 269–270, 278. Jostain syystä Neyrey ei mainitse Aristoteleen tekstiä, vaikka se heijastelee edeltävän tekstin mukaan sitä, mitä yleisesti pidetään miehekkyyteen kuuluvana.

147 Kohdan tulkinnasta: Huttunen 2003, 45–47 ja 2009, 85–86. Epiktetos *ei* tässä kohtaa seuraa stoalaisesta arvoteoriasta nousevaa päättelyä, joten hän ilmiselvästi nojaa konventionaalisiin arvoihin.

148 Dialogiinsa Platon on kerännyt sankarihautauspuheiden konventionaalisia ajatuksia voidakseen ironisoida niitä. Konventionaalisuus näkyy siinäkin, että jotkut myöhemmät antiikin lukijat ottivat puheen vakavasti eivätkä huomanneet sen hienovaraista ironiaa (Thesleff 1989, 138–139).

lisuudesta.[149] Johanneksen evankeliumissa Jeesus jää hyvänä (tai jalona) paimenena henkensä uhallakin puolustamaan lampaita sen sijaan, että pakenisi niin kuin palkkarenki. Muutamaa jaetta myöhemmin Jeesuksen kuoleman vapaaehtoisuus tulee painokkaasti esiin:

> Isä rakastaa minua, koska minä annan henkeni – saadakseni sen jälleen takaisin. Kukaan ei sitä minulta riistä, itse minä sen annan pois. Minulla on valta antaa se ja valta ottaa se takaisin. Niin on Isäni käskenyt minun tehdä. (Joh. 10:17–18.)

Ristillä Jeesus sitten toteuttaa vapaaehtoisen kuolemansa: velvollisuutensa täytettyään hän ”kallisti päänsä ja antoi (παρέδωκεν) henkensä” (Joh. 19:30). Hengen takaisin ottaminen on tietenkin viittaus ylösnousemukseen. Sinänsä ajatus kuolemattomuudesta oli antiikin maailmassa tuttu ja se saatettiin joskus liittää myös sankarivainajiin. Sankarivainajille antiikissa omistetuissa puheissa ei kuitenkaan puhuta mistään muusta kuolemanjälkeisestä elämästä kuin kuolemattomasta muistosta ja maineesta.[150] Varsinainen ylösnousemusajatus – ei siis vain sielun kuolemattomuus – on selvästi juutalais-kristillinen erityispainotus.

Vapaaehtoisen kuoleman lisäksi antiikin sankarivainajiin liittyi se, että kuolema oli tarkoituksellinen. Kuoleman sanottiin tapahtuneen valtion, perheen tai ystävien hyväksi. Thukydides kertoo, että puheessaan sankarivainajille Perikles kehui Ateenaa ja lausui sitten: ”Tällainen on se kaupunki, jonka tähden (περὶ τοιαύτης οὖν πόλεως) nämä miehet ovat toimineet arvokkaalla oikeamielisyydellä ja kuolleet taistellen, jotta kaupunki ei tuhoutuisi. Jokaisen jälkeen jääneistä tulee samalla tavoin nähdä vaivaa tämän kaupungin puolesta (ὑπὲρ αὐτῆς).” (*Peloponnessolaissota* 2.41.)[151] Platon puolestaan mainitsee sankarihautauspuheessa seuraavaa: ”Täällä lepäävien miesten teot ovat lukuisia samoin kuin niiden muidenkin teot, jotka ovat menehtyneet tämän kaupungin puolesta (ὑπὲρ τῆς πόλεως). Niistä on puhuttu ja ne ovat jaloja (καλά), mutta vielä lukuisampia ja jalompia (καλλίω) ovat ne, jotka ovat jääneet lausumatta.” (*Meneksenos* 246a–b.) Jalona paimenena Jeesuskin kuolee lampaiden puolesta (ὑπὲρ τῶν προβάτων). Tällekin löytyy rinnakkaiskohtia juutalaisesta kirjallisuudesta, esimerkiksi Vanhan testamentin apokryfikir-

149 Neyrey 2001, 273–274, 279.

150 Versnel 1989, 168–174; Neyrey 2001, 275. Tuonpuoleisuuteen viittaa kuitenkin muun muassa Cicero, *Scipion unennäkö*.

151 Prepositiot περί ja ὑπέρ ovat tässä asiayhteydessä samanmerkityksisiä (Versnel 1989, 182).

joista. Makkabilaissotajoukkoa kehotetaan olemaan valmiita ”kuolemaan lakien ja isänmaan puolesta (ὑπὲρ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος)” (2. Makk. 8:21). Makkabilaissankari Eleasar päättää elämänsä ”jättäen nuorille kunniakkaan esimerkin siitä, miten kuolla halukkaasti ja kunniakkaasti kunnianarvoisten ja pyhien lakien puolesta (ὑπὲρ τῶν σεμνῶν καὶ ἁγίων νόμων) (2. Makk. 6:28).[152]

Eleasarin tapaus tuo esiin kolmannen sankariuhriin liittyvän teeman: uhri velvoittaa jälkeenjääviä toimintaan. Hyvän paimenen kohdalla ei tällaisesta puhuta suoraan, mutta hyvä paimen on selvästi esikuva tuleville paimenille, erityisesti Pietarille. Tämä on ensin valmis jaloon kuolemaan (Joh. 13.37), mutta ei lopulta rohkenekaan siihen. Evankeliumin lopussa Pietari asetetaan paimeneksi ja tällä kertaa ennakoidaan myös hänen kuolemansa, joka täyttää jalon kuoleman tunnusmerkit (21:15–19).[153] Samassa yhteydessä Pietariin liitetään myös rakkaus, joka evankeliumissa aiemmin velvoittaa jopa kuolemaan:

> Minun käskyni on tämä: rakastakaa toisianne, niin kuin minä olen rakastanut teitä. Suurempaa rakkautta ei kukaan voi osoittaa, kuin että antaa henkensä ystäviensä puolesta (ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ). Te olette ystäviäni, kun teette sen minkä käsken teidän tehdä. (Joh. 15:12–14; vrt. 1. Joh. 3:16.)

Jeesuksen esimerkin merkitys on ilmeinen: opetuslasten tulee rakastaa toisiaan niin kuin Jeesus on rakastanut heitä. Jeesus osoittaa, että rakkauden äärimmäinen muoto on kuolema ystävien puolesta – ajatus, joka kytkee kohdan hyvään paimeneen.[154] Mutta toisin kuin hyvän paimenen kohdalla, nyt Jeesuksen seuraajia aivan avoimesti velvoitetaan kuolemaan toisten puolesta. Tuskin enää yllättää, että ystävien puolesta kuoleminenkin oli antiikissa tuttu teema.[155] Esimerkiksi Epiktetos piti ennustamiseen turvautumista turhana, ”jos minun kerran täytyy asettua vaaraan ystäväni puolesta (ὑπὲρ τοῦ φίλου) tai jos minulla on velvollisuus jopa kuolla hänen puolestaan (ὑπὲρ αὐτοῦ).” (*Keskusteluja* 2.7.3.) Se että toisten puolesta kuoleminen jättää jälkeen jääville esimerkin, on niin ikään tuttu. Sankarivainajille osoitetuissa puheissa tällaisen aiheen esitti muiden

152 Van Henten (1989, 145–149) ja Versnel (1989, 182–185) esittelevät lähemmin antiikissa ja juutalaisuudessa esiintynyttä ajatusta jonkin puolesta kuolemisesta.

153 Neyrey 2001, 290–291.

154 Neyrey 2001, 289–290.

155 Stählin 1973, 151

muassa Platon (*Meneksenos* 246b–247b) ja Thukydides, jonka mukaan Perikles lausui vainajista: ”Seuratkaa tekin näitä miehiä. Ajatelkaa, että onni on vapautta ja vapaus rohkeutta, älkääkä säikkykö sodan vaaroja.” (*Peloponnessolaissota* 2.43.) Kuten Eleasarin tapaus osoittaa, sankariuhrin velvoittavuus oli juutalaisessakin kulttuurissa tuttu teema. 2. Makkabilaiskirjan kirjoittaja hyödyntää antiikin retoriikasta ja kirjallisuudesta tuttua ekseplaarisuuden eli paradigmaattisuuden käsitettä ja antaa Eleasarin esittää itsensä esimerkkinä (ὑπόδειγμα).

Vuonna 1918 ja sen jälkeen esitetyt näkemykset sankarivainajista rakentuvat siis olennaisilta osiltaan antiikin käsityksille sankarivainajista ja Jeesus-kuvalle. Näistä lähteistä tulee selvästi esiin kuoleman vapaaehtoisuus, tarkoituksellisuus ja velvoittavuus. Sen sijaan käsitys siitä, että sankarivainajat ovat *uhreja* lienee pitkälti pelkästään uusitestamentillisen ja myöhemmän kristillisen Jeesus-kuvan heijastumaa. Sankarivainajien kutsuminen uhriksi oli ei-kristillisessä antiikissa hyvin harvinaista.[156] Jean Sibeliuksen säveltämä Viktor Rydbergin runo Ateenalaisten laulu on havainnollinen esimerkki siitä, miten uhriajatus liitetään jälkikäteen antiikin tekstiin. Rydberg käytti pohjana Tyrtaioksen (600-luku eKr.) elegiaa, jossa lausuttiin: ”Taistelkaamme rohkeasti tämän maan puolesta ja lasten puolesta / kuolkaamme henkeämme koskaan säästämättä.” (Tyrtaios, *Fragmentti* 13–14.) Rydbergillä tämä saa muodon: ”Därför med eldhåg upp att värna fädernejorden! / Ila att offra med fröjd livet för kommande släkt!” Uhriajatus tulee esiin vasta Rydbergillä.[157] Ajatus siitä, että sankarivainaja on *uhrannut* itsensä jonkin – tyypillisesti isänmaan – *puolesta*, kytkee uhriteologian ja antiikin sankarivainaja-ajattelun toisiinsa. Toki vanhatestamentillisia uhrejakin voidaan antaa jonkun puolesta (esim. 3. Moos. 16:6), mutta ihmisuhriajatus on Vanhassa testamentissa lähinnä blasfeeminen (vrt. kuitenkin Jes. 53). Kun sankarivainaja on *uhrannut* itsensä *jollekin*, esimerkiksi isänmaalle, tuntuu uhriteologian vaikutus vahvemmin. Uhrihan tuodaan Raamatussa Jumalalle (לַיהוָה, τῷ κυρίῳ),[158] ja sankariuhriajattelussa Jumalan paikan ottaa jokin muu, yleensä isänmaa.

---

156 Versnel 1989, 183. Muuten ei-kristillisessä ja ei-juutalaisessa antiikissa joskus esitettiin yksittäisten ihmisten kuolema uhrina (Seeley 1990, 134–141).

157 Castrén (2008) on käsitellyt Tyrtaioksen vaikutusta Ateenalaisten lauluun. Hän esittää myös 1899 valmistuneen Yrjö Weijolan suomennoksen Rydbergin runoon, jossa säkeet kuuluvat: ”Hehkuvin mielin puoltaan nouse syntymämaatas! / Riemuiten, lastesi vuoks, uhriksi henkesi suo.” Huomattakoon, että antiikin tekstien moderneissa käännöksissä ja niihin liittyvissä tutkimuksissa uhri-sanaa käytetään varsin usein, vaikkei sitä esiinnykään alkukielessä.

158 Eberhart 2002, 334 sekä useissa muissa kohdissa.

Valkoinen ja punainen sankariuhri

Sankariuhriajattelun lähtökohdat näkyivät erityisesti valkoisten sankarihautauksissa, joiden antiikkis-kristillisistä juurista sivistyneistö oli hyvin tietoinen.[159] Virsien ja hengellisen musiikin lisäksi sankarihautauksissa saatettiin esittää esimerkiksi Ateenalaisten laulu tai Vänrikki Stoolin tarinoiden runoja, jotka heijastelivat kreikkalais-roomalaisen antiikin perintöä.[160] Pappien hautauspuheissa yleisimmät raamatunkohdat (Joh. 15:13; 1. Joh. 3:16.), korostivat Jeesuksen esimerkin mukaista kuolemaa ”ystävien” tai ”veljien” puolesta. Papit saattoivat tämän mukaisesti kehottaa kuulijoita seuraamaan kaatuneita ”Jeesuksen askelissa”.[161] Muut hautajaispuhujat saattoivat vedota sotahistoriaan, aina antiikin Kreikkaan saakka. Näiden ohella vedottiin myös Raamattuun ja Jumalan tahtoon. Puhujat usein sanoivat kaatuneiden ”uhranneen sydänverensä isänmaan alttarille” – uhriajattelun kultilliset lähtökohdat veririitteineen kuuluvat nyt selvästi. Puhujat myös katsoivat uhrin velvoittavan kuulijoita.[162] Sankarihautajaisissa tuli siis selvästi esiin sankariuhriajattelun keskeiset teemat: uhrin vapaaehtoisuus, tarkoituksellisuus ja velvoittavuus.

Sodan jälkeen perinne jatkui. Martti Pihkala pohdiskeli sodan päätyttyä tulevaisuuden Suomea. Kirjan motoksi hän laittoi sanat ystävien puolesta kuolemisesta (Joh. 15:13).[163] Otto Stenij toivoo samojen sanojen kaikuvan, kun tuomiopäivänä sankarivainajan arkun ”kansi auki kimmahtaa”.[164] Saman raamatunkohdan sanat suuresta rakkaudesta tuntuvat kaikuvan taustalla, kun kahden surmatun naisen kerrotaan antaneen elämänsä ”uhrina Suomen vapauden puolesta” ja kysytään: ”Kuka meistä voi enempi antaa?”[165] Kokonainen raamatullinen kärsimyshistoria heijastuu uhrissa, jossa on ainekset terrorin uhriksi, mutta joka lopulta julistetaan vapaaehtoiseksi ja tarkoitukselliseksi:

---

159 Poteri 2009, 277. Mainittakoon, että antiikkis-kristillistä retoriikkaa ja *Vänrikki Stoolin tarinoita* saatettiin siteerata myös punaisissa sankarihautajaisissa, esimerkiksi: ”Hän uhrasi kalleimpansa eestä vapauden. Siksi ei saa muistoansa murheella viettää.” (Lovisa notisblad 3.4.1918 [”Mietelmiä vapaussankarien haudalla Loviisassa 1. IV. 18”]) Ensimmäinen virke on tavallista uhriretoriikkaa, jälkimmäinen muodostaa kytkennän Runebergin runoon Pilven veikko.

160 Oksala (2004, 141–157) selvittää *Vänrikki Stoolin tarinoiden* kytköksiä antiikin kirjallisuuteen. Oksala käsittelee myös Ateenalaisten laulua.

161 Poteri 2009, 279–280.

162 Poteri 2009, 281–282.

163 Pihkala 1918.

164 Stenij 1928, 205.

165 *Naiset Suomen vapaussodassa* 55.

> Hän käytti Turun murretta ja sain kuulla, että hän oli turkulainen insinööri, joka Turussa oli joutunut istumaan punaisten vankina. Häntä oli kidutettu, ruoskalla lyöty ja vasten kasvoja syljetty, kunnes hän lopulta kuitenkin pääsi pakenemaan.
>
> – Nyt sitä mennään ja tämän isänmaan alttarille ei mikään uhri ole liian kallis, sanoi hän reen anturoilta erotessa.
>
> Sinne Kauvatsan työväentalon halkopinojen väliin päättyikin hänen elämänsä. Viime hetken kidutuksista ei kait paljoa tiedetä. Mutta se elämä annettiin *ilolla*... meidän hyväksemme![166]

Kirja *Puolesta Savon ja syntymämaan* liittyy jo nimellään uhriajatteluun. Kirjassa T. Viljakainen -niminen henkilö esittää kuvauksen Mikkelissä pidetystä hartaushetkestä, jossa uhrautuminen, vapaaehtoisuus ja tarkoituksellisuus tulevat selvästi esiin. Hartauspuhe rakentuu siemenen kuoleman ja sen antaman sadon ympärille (Joh. 12:24).[167] Kyseessä on siis sama raamatunkohta kuin Jussi Lonkaisen runossa.[168] Puheessa näkyy havainnollisesti, miten kristillinen ja isänmaallinen uhriajatus sulautuvat yhdeksi kokonaisuudeksi:

> ”Ellei nisunjyvä putoa maahan ja mätäne, ei se kanna hedelmää, mutta jos se lankeaa maahan, niin se kantaa hyvän sadon.” Näin aloitti saarnaaja sanottavansa, puhuen sitten voimalla ja antaumuksella. Aluksi kuvaili hän luonnollisen siemenen kylvämistä ja multaamista, jota toimeliaan ja elämästään huolehtivan maanviljelijän on joka vuosi säännöllisesti tehtävä, jos mieli perheensä toimeentulon turvata. Itsensä ja läheistensä toimeentulon tähden, yhteiskunnan tähden ja lopulta koko kansan toimeentulon tähden on maanviljelijän näin tehtävä, koska hän ainoastaan tällä tavalla, entisen elämän uhraamisella ja kuolettamisella luo uutta, entistä runsaampaa ja ehompaa elämää.

---

166 *Naiset Suomen vapaussodassa* 50.

167 Raamatunkohta kuului kirkkokäsikirjassa laskiaissunnuntain toisen vuosikerran evankeliumiin. On epäselvää, onko Viljakaisen tarkoittama puhe sama kuin lehtori Oskar Alanderin Mikkelissä laskiaissunnuntaina suojeluskuntalaisille pitämä puhe, joka julkaistiin myöhemmin Kotimaassa (14.5. ja 25.5.1918) otsikolla ”Kuolemisen siunaus”. Jos näin on, puheiden vertaaminen avaa mielenkiintoisen näkökulman siihen, miten kirkollinen julistus ymmärrettiin ja muistettiin. Alander on saattanut korjata puhetta ”oikeaoppiseksi” ennen sen julkaisemista kirkollisessa lehdessä, mutta tällöin vain korostuu kirkollisen julistuksen ja uskonnollis-isänmaallisen kuulijan profiilit. Viljakaisen versiossa Jeesuksen uhrin teologinen merkitys on jäänyt kokonaan syrjään ja uhrautuminen isänmaan puolesta – joka Alanderilla on pikemminkin sivujuonne ja eräänlainen jälkiajatus – nousee keskeiseen asemaan.

168 Samaa kohtaa käytti myös Arthur Hjelt Kymintehtaitten virkamiesten hautajaisissa (Polin 1928, 139).

Luonnollisen siemenen kylvämisestä puhuttuaan siirtyi saarnaaja puhumaan käsillä olevan hetken vakavuudesta ja siitä tilanteesta, mihin Suomen kansa oli nyt joutunut, yli sata vuotta levossa ja rauhassa elettyään. Kun kansan kärsimyksen pikari oli kukkuroitunut ja kun vieras vainolainen oli lähtenyt häikäilemättömästi inhimillisiä ja jumalallisia lakeja polkemalla veriselle vainotielle, ei Suomen kansalla ollut saarnaajan mielestä muuta valinnan varaa kuin joko *kuolema* tai *elämä.* Kansan parhaimmisto, etupäässä sen nuoriso, päätti valita *elämän*, koska sen mielestä kansamme ei ollut suorittanut läheskään tehtävätään, jotta sen kannattaisi jättäytyä hautaan kaadettavaksi. *Elämän* saavuttaakseen on Suomen kansalliseen maaperään kylvettävä hyvä siemen, ja tähän kylvötyöhön on nyt kansa lähtenyt. Sen on kätkettävä kalliit nisunjyvänsä multaan mätänemään, että niistä hyvä ja sadankertainen sato maalle kehkeytyisi. Isänmaa vaatii kansaltaan nyt siemenen jumalan ijäisyyden peltoon, uuden onnellisemman ja rikkaamman elämän saavuttamista varten. Ihmishengen kuolettamisesta tiedämme me kristityt syntyvän aina uuden, ijäisen ja täydellisemmän elämän ja niin on käyvä tässäkin. Osa kansan parhaimmistoa saa antaa henkensä ja elämänsä isänmaan puolesta, mutta me toivomme, että näitä kalliita nisunjyviä ei kansamme tarvitse hukkaan veripeltoonsa kylvää. Olkoot siis kansamme valkean armeijan sotilaat täysin tietoisia siitä, että he lähtiessään voittamaan isänmaalleen onnea ja *elämää*, saattavat suistua itse *kuolemaan* ja tulla nisunjyvän tavalla maahan mullattaviksi. Mutta vaikka yhdelle ja toiselle näin tapahtuisikin, niin olkoon lohdutuksenamme se, että kuolemasta syntyy *uusi* elämä, joten yksikään taistelukentällä mahdollisesti tuhoutunut ihmiselämä ei sammu jälkeä jättämättä, vaan synnyttää sijaansa uuden elämän, elämän isänmaalle ja ijäisen, loppumattoman elämän kaatuneitten kuolemattomille sieluille.

Sanat sattuivat kuulijoihin ja niiden sisältö ja tarkoitus näyttiin kyllin käsittävän. Sydämet avautuivat ja usean silmänurkassa nähtiin kimaltelevan kirkas kyynel.

Isänmaan onni, elämä ja menestys oli nuoren kuulijakunnankin tarkoituksena ja sydämenasiana. Sen saavuttamiseksi se oli sotisopaan pukeutunut, sen saavuttamiseksi oli se päättänyt uhrata nuoren elämänsä, jos kohtalo oli niin salliva, ja isänmaan alttarille se oli päättänyt lahjoittaa kalleimpansa – henkensä.

.... ”Jos ei nisunjyvä putoa maahan ja mullata....” kaikui vielä saarnan loputtuakin jokaisen kuulijan sydämessä ja yksi ja toinen alkoi vakavana mietiskellä, kuka joukosta tulee olemaan ensimäisenä ni-

> sunjyvänä, jonka kaikkivaltias kylväjä multaa jumalan ijäisyyden peltosarkaan Mikkelin ja Savon pelastamiseksi.[169]

Kyseessä on tyypillinen hartauspuheen rakenne, jossa ensiksi esitetään raamatunkohta – ilmeisesti ulkomuistista, sillä se ei noudata mitään käännöstä – ja tämän jälkeen sen sovellus kuulijoiden elämään. Raamatullisen lähtökohtansa mukaisesti kysymys on kuolemasta ja uudesta elämästä. Johanneksen evankeliumissa tätä varsinaisesti Jeesukseen liittyvää kylvökuvaa sovelletaan myös Jeesuksen seuraajiin (Joh. 12:25–26) ja siinä mielessä hartauspuhe pysyy raamatullisessa lähtökohdassa. Mistään uhrista ei näissä jakeissa kuitenkaan puhuta, mutta hartauspuheessa se on keskeinen. Uhriajatus näkyy jo puheen alussa. Kylväessään viljelijä uhraa elämää itsensä, läheistensä ja yhteiskunnan tähden. Tästä siirrytään kylvämisen vertauskuvalliseen merkitykseen. Ensin kuvataan uhraamisen tarve: syynä on ”vieras vainolainen”, joka on polkenut sekä inhimillisiä että jumalallisia lakeja. Jumalan ja isänmaan asiat kytkeytyvät nyt toisiinsa laillisuusideologian mukaisesti. Mainintaa esivallasta ei ole nähtävästi siksi, että sodan sisäisestä luonteesta ei haluta puhua.[170] Uhkaava kuolema vältetään, kun ihmishengen siemen kylvetään ”Suomen kansalliseen maaperään” tai ”jumalan ijäisyyden peltoon”. Mitään erottelua kahden kylvöpaikan kohdalla ei ole, vaan niitä käytetään samassa merkityksessä. Tässäkin näkyy kristillisen ja isänmaallisen kuvaston sulautuminen.

Uhrin vapaaehtoisuus ja tarkoituksellisuus on ilmeinen: parhaimmisto ”saa antaa henkensä ja elämänsä isänmaan puolesta”. Elämää ei oteta heiltä, vaan he antavat sen itse tai oikeastaan *saavat* antaa – ikään kuin kuolema olisi etuoikeus. Vapaaehtoisuus käy ilmi siitäkin, että uhraaminen on aktiivinen valinta elämän ja kuoleman välillä (vrt. 5. Moos. 30:19). Uhrin tarkoituksellisuus näkyy siinä, että se annetaan isänmaan puolesta. Puheen lopussa näkyy kuitenkin uskonnollinenkin ulottuvuus, sillä kaatuminen tuottaa toisaalta uutta elämää isänmaalle, toisaalta loputtoman elämän kaatuneiden kuolemattomille sieluille – kristillinen ruumiin ylösnousemus on jäänyt sivuun.

---

169 *Puolesta Savon ja syntymämaan* 119–120.

170 Hienovarainen viittaus kapinaan tulee siinä, että vainolaista vastaan on asettunut ”kansan parhaimmisto”. Se, mitä muut ovat tehneet, jää mainitsematta. Mahdollisesti ironinen viittaus kapinallisiin on myös maininta siitä, miten ”kansan kärsimyksen pikari oli kukkuroitunut” – sama raamatullinen Getsemane-kytkentä (Matt. 26:39, 42; Mark. 14: 36; Luuk. 22:42) kuin Punakaartilaisten marssissa! Myöhemmin esiintyvä maininta satakertaisesta sadosta löytyy myös Punakaartilaisten marssista. Ks. Pääluku 2, alaluku *Punainen eskatologia.*

Hartauspuhetta kuvannut kirjoittaja kommentoi puhetta myönteisesti. Hän ei kiistä isänmaallisen ja uskonnollisen ulottuvuuden sulautumista. Itse asiassa hän pukee uhriajatuksen puhettakin uskonnollisempaan sävyyn käyttäessään kultillisia käsitteitä: kuulijakunta oli päättänyt uhrata elämänsä isänmaan alttarille lahjana. Uhrien vapaaehtoisuus ja tarkoituksellisuus tulee tässäkin vahvasti esiin. Uhriksi päätyminen näyttää olevan jonkinlainen etuoikeus, sillä jumala tai kohtalo lopulta päättää, kenen sallitaan päätyvän – ei jumalan tai kohtalon vaan isänmaan alttarille. Näin uskonnollisessa yhteydessä isänmaan alttarista puhuminen vain todistaa, miten pitkälle kristillinen ja isänmaallinen uhriajatus saattoivat sulautua.

Ajatus uhrista ystävien, isänmaan, aatteen tai jonkin muun puolesta tuntuu toistuvan lähteestä lähteeseen. Eikä tässä kohtaa ole kysymys vain suomalaisesta erityispiirteestä. Saksalaiset sotahistorioitsijat Carl Henke ja Gerhard Liesner otsikoivat Suomen-retkeä kuvaavan kirjansa *Um Finnlands Freiheit.* Itse sisältö keskittyy taistelutapahtumien kuvaamiseen ja otsikon ideologiaan liittyy lähinnä suomalaisten kiitospuhe Helsingin valtauksen jälkeen. Puheen mukaan saksalaiset ovat itsensä uhraavasti (”selbstaufopfernd”) suorittaneet palveluksen maamme vapaudelle, kehitykselle ja oikeudelle. Saksalaisen avustusretkikunnan johtaja kenraali von der Goltz tosin tähdensi saksalaisten uhrautuneen Saksan turvallisuuden puolesta (”für Deutschlands Sicherheit”).[171] Saksalaisten sankarihautajaisissa uhriajatus raamatullisine viitteineen tuli niin ikään esiin.[172] Tanskalaisvapaaehtoinen Peter de Hemmer Gudme katsoi, että uskonnollisuus asetti ihmisen jonkun korkeamman palvelukseen ja edisti uhrimieltä, joka sai miehen ilolla asettamaan elämänsä alttiiksi toisten ja sen asian puolesta, jota tämä palveli (”fremmer den Offervillien, idet den faar mænd til med Glæde at sætte Livet ind for andre og for den Sag, de tjener”).[173] Vaikka Gudme ei uskonnollisuudella tarkoittanutkaan varsinaisesti kristinuskoa, uhriajatus muistuttaa vahvasti johannekselaisia sanamuotoja.[174]

---

171 Henke & Liesner 1932, 78–80.

172 Israel 1918, 43–44, 56–58, 66, 81–83, 97–99. *Kotimaa* 19.4.1918 (”Hautapuheita kaatuneille saksalaisille”).

173 Gudme 1921, 293.

174 ”- - - han sætter sit Liv til for sine Venner.” (Joh. 15:13.) ”- - - vi ere skyldige at sætte Livet til for Brødrene.” (1. Joh. 3:16.) Valitettavasti sanamuodot perustuvat käännökseen, joka hyväksyttiin 1931, siis kymmenen vuotta Gudmen artikkelin ilmestymisen jälkeen. Vanhempaa käännöstä ei ollut käytössä.

Valkoisten ja heidän liittolaistensa mielestä heidän omat kaatuneensa olivat antaneet itsensä uhriksi eikä uhri ollut tarkoitukseton. Punaisten puolella asia oli toisin, jos K. V. Kaukovaltaa on uskominen: punajohtajien moraalista tasoa osoittaa se, että punakaarti yllytettiin ”turhaan uhraamaan itsensä ja että johtajat lopulta jättivät laumansa oman onnensa nojaan”.[175] Samaan tapaan arvioi Juhani Aho kansanvaltuuskunnan poistumista Helsingistä: ”Paimenet lähtevät ja jättävät laumansa oman onnensa nojaan. Ei heidän päänsä ympärillä nyt ainakaan tule säteilemään marttyyrikruunun kehä.”[176] Johtajat siis toimivat kuin palkkapaimenet. Mutta Kaukovallan mielestä aate ei innostanut rivikaartilaisiakaan: ”Missä oli se kaikki uhraava alttius, jolla sodat voitetaan ja joka tekee sotilaan kykeneväksi nurkumatta kärsimään ’kylmää, nälkää, haavojaan’, missä se suuri aate, jonka puolesta mies ilolla antaa henkensä?”[177] Uhrin vapaaehtoisuus ja tarkoituksellisuus ovat niitä seikkoja, joilla Kaukovalta arvioi sotajoukon moraalia. Tämä oli tietenkin valkoinen näkökulma. Jussi Lonkaisen runo osoitti, että kapinaan kielteisesti suhtautuneen sosialidemokratiankin mielestä uhri oli vapaaehtoinen ja tarkoituksellinen. Punainen puoli toisti samaa sankariuhriretoriikkaa kuin valkoinenkin, toki asettaen sen oman ideologiansa palvelukseen.

Lonkaisen kanssa uhrin vapaaehtoisuutta ja tarkoituksellisuutta heijastavat monet muutkin punaiset lähteet. Nimimerkki Henkipatto kuvailee haavoittunutta punakaartilaista: ”Tuo nuorukainen on minusta kuin pyhä. Hän on uhrannut itsensä kuin ihmiskunnan vapahtaja.”[178] Erään muistojulkaisun kirjoittaja puhuttelee mielessään vainajia, jotka fyysisesti voimakkaina ja henkisesti varmoina astelivat kohti ylevää päämäärää, ”*köyhälistön voittoa* kohden. – Ette ehtineet perille asti – sorruitte ennen, taistelun uhreina tielle!” Kirjoittaja jatkaa vakuuttaen vainajien yleviä tarkoitusperiä ja valittaa: ”Nyt seisomme kumpujenne äärillä, surun valtaamina, muistellen Teitä, jotka ihanteittenne alttarille kalleimman uhrinne olette kantaneet!”[179] Jo näistä kohdista käy selväksi, että uhrit olivat sekä vapaaehtoisia että tarkoituksellisia. Jatkossa käy ilmi, että kirjoittaja mielessään rinnastaa teloitetut punaiset varhaiskristillisiin marttyyreihin. Tämä näkyy selvästi siinä, että kuvaus metsäisestä teloituspaikasta muuttuu yhtäkkiä areenaksi:

---

175 Kaukovalta 1921, 7.

176 Aho 1961, 474 (4.4.1918). Ks. myös Aho 1961, 286 (25.2.1918).

177 Kaukovalta 1921, 156.

178 Henkipatto 1919, 88.

179 *Muistojulkaisu kansalaissodan uhreiksi joutuneiden muistolle* 12.

> Te astuitte teurastusareenallenne avoimin katsein, päät pystyssä, sillä yön lävitse keksi silmänne itäisen taivaanrannan uurteissa nousevan aamuruskon kajastuksen ja siinä kajastuksessa kuvastui silmienne eteen *tulevaisuus*, joka osoitti Teille varmuuden, että uhri, jonka nyt uhraatte ei ole turhaan uhrattu, vaan että uhriverestä on versova kerran *kansojen vapaus!*[180]

Eskatologinen tietoisuus tekee uhrista ylvään ja tarkoituksellisen. Kyseessä on tietysti sosialistinen sekulaarieskatologia, mutta areenamielikuvineen se rinnastuu varhaiskristittyjen marttyyriuteen. Uhriverestä versova uusi aika muistuttaa kirkkoisä Tertullianuksen lausetta: ”Kristittyjen veri on siemen.” (*Apol.* 50.13.) Lauri Ingman sovitti sen *Vartija*-lehdessä surmattuihin pappeihin,[181] mutta lause oli tuttu myös toisella puolella. Jo sodan loppuvaiheessa *Arbetet* valmisti lukijoitaan tappioon – väliaikaiseen sellaiseen:

> ”Marttyyrien verestä tuli kirkon siemen”, sanottiin kerran. Ehkä – eikä niin kaukaisessakaan – tulevaisuudessa, tulee selväksi, että veri, joka näinä myrskyisinä päivinä on uhrattu kansan vapauden alttarille, tulee kuitenkin tuottamaan merkittävämmän tuloksen kuin uhrisankarit rohkeimmissakaan unelmissaan osasivat toivoa. Ehkä kerran tulee esiin se, että maailman taisteluissa näennäisen merkityksetön Suomen proletariaatin kamppailu oli kuitenkin soihtu, joka sai ruutitynnyrin räjähtämään.[182]

Eräässä punaisten muistoteoksessa todetaan: ”Marttyyrien verin tehtiin nyt kylvöä uutta yhteiskuntaa varten, jonka lopullisesta voitosta ei kenkään epäillyt.”[183] Punaisiin johtomiehiin kuulunut Lauri Letonmäki kirjoitti maanpaossa Neuvostoliitossa: ”Vallankumouksellista sosialismia ei voida työmiehiä joukottainkaan murhaamalla tappaa. ‘Marttyyrien veri lannoittaa Herramme pellon.’”[184] Selvästi kommunistisella taholla marttyyrien uhri ei kuitenkaan vaikuta niinkään sankariuhrilta vaan terrorin uhrilta. Uutta väkivaltaista vallankumousta julistaneet kommunistit sai-

---

180 *Muistojulkaisu kansalaissodan uhreiksi joutuneiden muistolle* 13.

181 Ingman 1918, 111.

182 *Arbetet* 4.4.1918 (”Molnet”).

183 *Muistojulkaisu kansalaissodan uhreiksi joutuneiden muistolle* 8.

184 *Suomen työväen vallankumous* 86. Sama apokalyptinen sankariuhriaate näkyy muuallakin. Ks. Esim. Henkipatto 1919, 181–182.

vat terrorin uhreista paljon paremman lähtökohdan kuin sankariuhreista. Tämä näkyy kirkkaimmin Otto Wille Kuusisella, joka täysin tietoisesti rinnasti teloitetut punaiset varhaiskristittyjen marttyyreihin, mutta teki samalla pesäeroa näihin:

> Kukapa teistä herroista osaa aavistakaan, miltä meistä maanpakolaisista Venäjällä tuntui, kun kuukausimääriä saimme sinne viestejä tuhansien, yhä uusien tuhansien toverien kärsimyksistä ja marttyyrikuolemasta – toverien, joita emme voineet pelastaa. Meissä virisi silloin tuli, jonka kaltaista te ette koskaan ole tunteneet ettekä tuntemaan tule. Alkukristilliset kommunistit lienevät suurten vainojen aikana haltioituneet. Mutta se oli kärsivää, passiivista haltioitumista. Toinen tuli on polttavampi ja aktiivisempi. Sen nimen lienette kuulleet. Se on pyhä viha. Ei kuitenkaan sokean uskonkiihkoilijan, vaan nykyajan ihmisen, avosilmin katsovan.[185]

Puhuessaan ”tuhansien toverien kärsimyksistä ja marttyyrikuolemasta” on selvästi kysymys terrorin uhreista. Kuusinen ei ole lainkaan kiinnostunut itse uhreista, esimerkiksi siitä, ovatko he *antaneet* henkensä jonkun asian *puolesta*. Tärkeää on vain uhrien tuhatluku ja se, miten tieto uhreista synnyttää vihaa. Kuusisen yksi keskeisistä ajatuksista onkin se, että valkoinen terrori aiheuttaa uuden kapinan. Hän tekee siis juuri sen, mistä sosialidemokraattiset kirjoittajat – sellaiset kuin Salmenoja ja Lonkainen – halusivat eroon: lietsoo vihaa. Kuusinen luulee, että tämä on jotenkin toisenlaista kuin varhaiskristillisyydessä eikä siis oivaltanut, että juuri varhaiskristillisestä uhrikäsitykset tarjosivat tähän mahdollisuuden. Jeesuksen ristiinnaulitsemiskertomusten viholliskuvat tai Johanneksen ilmestyksen kostoa huutavat marttyyrit olivat sitä perinnettä, jota Kuusinen jatkoi. Sankariuhriperinne sen sijaan ei palvellut yhtä hyvin vihanlietsontaa. Onhan toista kuolla terrorin viattomana uhrina kuin antaa itsensä vapaaehtoiseksi uhriksi jonkun arvokkaan asian puolesta. Näin sankariuhri on moraalinen ihanne, joka kiinnittää huomion pikemminkin itseensä ja hänen puolustamaansa asiaan kuin surmaajiin ja heidän pahuuteensa. Vaikka sankariuhri taisteleekin jotain vastaan, keskiössä on aina pikemminkin se, minkä puolesta uhri kuolee.

---

185 Kuusinen & Sirola 1923, 50. Kyseinen kohta on Kuusisen alunperin 1920 julkaisemasta artikkelista.

Sankariuhrin ihanne ja velvoite

Moraalisena ihanteena sankariuhrikäsitys oli omiaan synnyttämään kuvauksia yksittäisistä sankareista, jotka olivat valmiita kuolemaan tärkeän asian puolesta. Tästä hyvin yleisestä kirjallisuudenlajista riittää kaksi esimerkkiä. Punaiselta puolelta käy esimerkiksi Eetu Salin, jonka viimeisiä vaiheita vankilassa kuvasi Yrjö Mäkelin – molemmat johtavia sosialidemokraatteja sisällissotaa edeltäneeltä ajalta. Mäkelin kuvaa Salinia toistuvasti Jeesuksen kärsimyshistoriasta otetuin kuvin. Sörnäisten vankilan olosuhteet olivat risti: ”olisi Eetu sentään kaiketi jaksanut jotenkuten ristinsä kantaa, ellei hänen ruumiinsa olisi ollut jo varhemmin monien tautien rusikoima.”[186] Mäkelin valittaa, ettei ole piirtäjä, ”sillä minulla olisi mainio malli liikuttavaan taideteokseen, jonka nimeksi voisi tulla: ’*Katso ihmistä!*’”[187] (Joh. 19:5.) Salinin kuoltua Mäkelin jää pohdiskelemaan oikeaa raamatullista vertausta: ”Kumpi on tämä kuritushuone: Golgata, vaiko se yrttitarha, jossa tyhjäksi jäänyt hauta sijaitsi? Ja onko nyt pitkäperjantai, vai onko pääsiäisaamu?” Kykenemättä päättämään, Mäkelin tekee lopuksi ehdotuksen, että Salinin vankikopista tehdään kansallinen pyhättö ”sitten kun työväki on isäntänä tässä maassa, mikä muuten on tapahtuva, historiallisesti katsoen, varsin pian.” Tämä perustuu siihen, että Suomen työväki on suuressa kiitollisuuden velassa Salinille, säkenöivälle nerolle, ”joka rikoksentekijänä tuomittiin mestattavaksi.”[188] Artikkeli päättyy tähän ja päätössanat tuskin sattumalta muistuttavat Jesajan kuvausta kärsivästä Herran palvelijasta, joka Uudessa testamentissa liitettiin ristillä teloitettuun Jeesukseen: ”hänet luettiin rikollisten joukkoon.” (Jes. 53:12; Mark. 15:28; Luuk. 22:37.) Mahdollisesti Mäkelinin kuvaukseen oli vaikuttanut se, että Salinin hautajaisissa näiden puoluetoveri Taavi Tainio oli verrannut Salinia Jeesukseen. Väinö Tannerin mukaan Tainio sanoi: ”On olemassa korkeampikin oikeus kuin juristien ja viranomaisten. Ensimäistä kuuluisinta kapinoitsijaa Jeesusta Kristusta syytettiin myös kiihotuksesta kapinaan laillista hallitusta vastaan ja hänet tuomittiin rikoksestaan kuolemaan.”[189] Sankariuhri asetettiin nyt laillisuusideologian mukaista esivaltaopetusta vastaan.

Valkoisten puolelta esimerkiksi käy tämän pääluvun alussa mainittu jääkärimajuri Friedel Jacobson, ”joka jo ensimmäisissä taisteluissa

186 *Vankina valkoisen vallan* 16.
187 *Vankina valkoisen vallan* 19.
188 *Vankina valkoisen vallan* 23.
189 Tanner 1957, 326.

isänmaankamaralle saavuttuaan sai uhrata nuoren elämänsä isänmaan vapauden alttarille".[190] Jacobsonia ei rinnasteta Jeesukseen. Pelkkä uhriretoriikka riittää. Uhrin ylevyys ja tarkoituksellisuus tulevat niin voimakkaasti esiin, että uhri itsessään alkaa vaikuttaa välttämättömältä. Jacobsonin itsensä väitetään julistaneen Rovaniemellä: "me voitamme, kun kokoomme kaikki maan parhaat voimat saman lipun alle, luotamme Jumalaan ja uskomme oikeuden ikuiseen voimaan ja lopulliseen voittoon. Mutta vapautusta ei saada ilman kalliita uhreja, sillä vapaus on kukka, joka kehittyäkseen kauniiksi ja ihanaksi vaatii verellä kastelemista."[191] Vaikka Jacobsonkin teki puheessaan selväksi, että kysymys on uhkaavan vastustajan lyömisestä, käsitys veren kaunistavasta voimasta näyttää tekevän sankariuhrista jo lähes itseisarvon. Sankariuhri ei siis nojaa vastapuolen katkeraan syyttämiseen kuten terrorin uhrien kohdalla on tavallista vaan siihen, että uhrilla sinänsä on myönteinen merkitys. Lauri Pohjanpään sotarukouksessa sanotaan:

Riemuiten uhriks
annamme henkemme lunnaan,
kun vain Vapaus
käy yli hautamme kunnaan![192]

Riemuiten uhrautumisen ehtona on se, että vapaus "käy yli hautamme kunnaan". Erikoista tässä on riemu. On selvää, että sotaa ei yleensä voida käydä ilman tappioita ja siinä mielessä tappiot voidaan nähdä tavoitteen saavuttamisen välttämättömänä hintana. Sen sijaan mikään käytännöllinen välttämättömyys ei edellytä tappioista riemuitsemista. On ilmeistä, että tässäkin tapauksessa uhri sinänsä on jo arvokas. Frans Emil Sillanpään talvisodan alla kirjoittama marssilaulu lienee tämän kannan kuuluisin osoitus: "Tääll' on suorana seistä ja kaatua / joka miehellä oikeus." Jacobsonin itsensäkin kerrotaan kuvanneen tulevaisuuttaan runon sanoilla: "Kuolohon jos mun se vie, ei moista onnea saa surra kukaan."[193] *Loviisan sanomat* vakuutti kaatuneille puhuessaan: "Mutta teille suotiin onni kaatua isänmaan puolesta. Mikä onkaan sen ihanampaa!"[194] Juha

190 *Vapaussodan kertomuksia* osa 3, 387.

191 *Vapaussodan kertomuksia* osa 3, 392. Kirja (s. 188) kertoo aktivisti Jonas Castrénin käyttäneen samaa kielikuvaa.

192 Pohjanpää 1920, 14.

193 *Vapaussodan kertomuksia* osa 3, 387.

194 *Loviisan sanomat* 31.5.1918 ("Kaatuneiden muistolle").

Siltala on koonnut lisää vastaavaa aineistoa.[195] Sankarikuolema on näissä käsityksissä jokamiehenoikeus, onni ja ihanuus. Raamattu tarjosi korkeintaan lähtökohdan tällaisille arvostuksille, mutta ei enempää. Hyvä paimen ei riemuitse kuolemasta eivätkä evankeliumit kuvaa Jeesusta mitenkään innokkaana itsensä uhraajana. Paavalin huudahdus ”Kuolema on voitto” (Fil. 1:20) tulee varmasti lähimmäksi sankarikuolemaan liittyviä arvostuksia, mutta tässäkin asiayhteys tekee selväksi, ettei kuolema sinänsä ole voitto vaan ainoastaan mahdollisuus päästä Kristuksen luo (Fil. 1:23). Kun sankarikuolemaa ihaillaan itseisarvona, siinä kiinnitetään huomio yksinomaan kuoleman jalouteen. Näin se korosti yhtä antiikin ja Raamatun sankarikuolemaan liittyvää arvostusta tavalla, joka ylittää sen, mitä Raamatusta löytyy.

Koska sankariuhri oli moraalinen ihanne, se myös velvoitti jälkeen jääneitä. Velvoituksen sisältö luonnollisesti vaihteli. *Työ*-lehden muistokirjoituksessa opettaja R. Penttinen julkaisi muistokirjoituksen kahdelle oppilaalleen, jotka ”uhrasitte niin paljon kuin ihminen vaan voi”, mutta ei turhaan: ”nämä nuoret ovat uhranneet elämänsä paremman yhteiskuntajärjestyksen puolesta”. Penttinen jatkaa: ”teidän toverinne tulevat huolehtimaan, ettei uhrautuvan elämänne viimeinen työ jää kesken” – muut siis jatkavat sotaa voittoon, kuten opettaja toiveikkaasti julistaa.[196] Sankariuhrien aate velvoitti taisteluun. Sodan jälkeen sosialidemokraattisen Lonkaisen mukaan punaisten sankariuhrit velvoittivat kuitenkin vain rauhanomaisesti rakentamaan uutta sosialistista yhteiskuntaa. Myös Kaarlo Valli ilmoittaa uhrien velvoittavan sosialistisen yhteiskunnan rakentamiseen, mutta äänensävy ei lupaa pelkkää rauhanomaisuutta:

> Muistot Suomen sorrettujen puolesta suorittamastaan uhrauksesta valvovat tuhansien suomalaisten proletaarien rinnassa, kutsuen ja kannustaen heitä eteenpäin taistelussa vapautensa ja ihmiskunnalle onnellisen tulevaisuuden luomisen puolesta. Epäitsekkääseen, kaikki alttiiksi antavaan työhön se heitä velvoittaa, kunnes ihmiskunnan kirous on maan päältä pyyhkäisty, kapitalistinen riistojärjestelmä hävitetty.
>
> Silloin kohoavat Golgatain kummuilla kukat niiden alla uinuville, ristintiensä järkähtämättä loppuun asti kulkeneille – niin läheisille kuin kaukaisillekin marttyyreille – kiitollisuudenosoitukseksi niiden

195 Näitä on erityisesti luvussa ”Pojat sotaan” (Siltala 2009, 357–429).

196 Työ 12.2.1918 (”In memoriam. Kaatuneille punakaartilaisille: Yrjö Karvoselle ja Erkki Pitkäselle”).

> käsien istuttamana, joille tuhansien marttyyrien suorittaman Golgatan retken hinnalla on ostettu mahdollisuus uuden, onnellisen elämän luomiseen maailmaan.[197]

Vallin tekstissä kristillinen mielikuvamaailma on ilmeinen, joskin se palvelee nyt luokkataistelua. Raoul Palmgren sanookin Vallin teoksesta, että sen kohdalla ”voitaisiin puhua eräänlaisesta sosialistisesta hartauslukemistosta, sarjasta sankari- ja marttyyrilegendoja”.[198] Uhrin velvoittavuus on tuttu piirre myös valkoisessa kirjallisuudessa. Punaisten Suinulassa surmaamista valkoisista todetaan, että he ovat esimerkkejä uhrautuvaisuudesta.[199] Irene Mendelin runoili vapaussodan viisitoistavuotismuiston kunniaksi runon, jonka päätös kuuluu:

> Polvi uus’, nyt vartoo maasi sulta
> voimaa, kuntoa ja uhrimieltä. – –
> Ethän tehtäväsi väisty tieltä.[200]

Puolesta Savon ja syntymämaan -kirjan toimittajat muistuttavat loppusanoissa, että vapaus ja isänmaan itsenäisyys ”on kalliitten veriuhrien hinnalla ostettu - - - sankarien haamut nousevat kautta vuosisatojen ajan taivaanrannalta ylös ja heidän kuolemattomat henkensä puhuvat velvoittavaa kieltä. Suuri ja kallisarvoinen on heidän perintönsä ja sellaisena on se tarkoin talteenotettava, henkeen ja vereen asti puolustettava ja tulevaisuudelle korkoineen säilytettävä.”[201] Yhtä selvästi uhrin velvoittavuus tulee esiin Mustialan maamiesopiston muistojulkaisuun sisältyneessä puheessa, joka pidettiin menehtyneiden haudalla:

> Me olemme tänä muistopäivänä kokoontuneet tämän vaatimattoman hautakumpunne ääreen verestääksemme mieliimme sen, mihin teidän muistonne velvoittaa, siunataksemme muistoanne ja saadaksemme sanoa: ”Nukkukaa rauhassa!” Me olemme oppineet teiltä suurimman taidon, minkä voimme oppia: pysyä omille ihanteille uskollisena kuolemaan asti ja uhrata isänmaan onnen vaatiessa sen alttarille

197 Valli 1922, 41.
198 Palmgren 1983, 295.
199 Lindberg 1921, 100.
200 *Naiset Suomen vapaussodassa* 33.
201 *Puolesta Savon ja syntymämaan* 140.

> kalleimman lahjan, minkä milloinkaan voi synnyinmaalleen antaa: – *nuoren sydänverensä*.[202]

Sankariuhriretoriikka ei siis viittaa pelkästään vainajiin vaan se asettaa usein aivan suoraan velvoitteen eläville. Velvollisuudentunne rakentuu syyllisyydelle siitä, että toiset ovat ”uhranneet itsensä”. Syyllisyys tulee havainnollisesti esiin Arvi A. Seppälän romaanissa *Punaisen Tampereen kukistuminen*. Kirjan päähenkilö, valkoinen Aarne, joutuu toimettomana odottamaan Tampereella, kun valkoiset piirittävät kaupunkia. Aarne ei kykene nukkumaan: ”Hänestä tuntui rikokselta nukkua toisten taistellessa ja uhratessa henkensä hänen hyväkseen.”[203] Nämä muutamat esimerkit osoittavat, että niin punaisessa kuin valkoisessakin kirjallisuudessa sankariuhrit velvoittavat eloon jääviä. Tämä ei ole ainoa valkoisia ja punaisia sankariuhrikäsityksiä yhdistävä piirre. Velvoittavuuden lisäksi sankariuhrin vapaaehtoisuus ja tarkoituksellisuus ovat molemmille osapuolille yhteisiä. Näin sankariuhrin kaikki kolme keskeistä piirrettä – uhrin vapaaehtoisuus, tarkoituksellisuus ja velvoittavuus – ovat kummallakin puolella hyvin samanlaisia, vaikka ne palvelevatkin vastakkaisia ideologisia tarkoituksia. Nämä piirteet ovat peräisin klassisen antiikin sankarivainajanäkemyksistä ja niiden omaksumista auttoi se, että nämä näkemykset liitettiin Raamatussa Jeesukseen. Raamatun Jeesus-kuvasta on myös lähtöisin sankarivainajien ymmärtäminen uhriksi.

Sankariuhriretoriikka rituaalina

Juuri uhri-sanan runsas käyttö osoittaa, miten etäällä sankariuhriretoriikka on todellisuudesta. Kukaan ei sananmukaisesti tuonut sydänvertaan uhriksi jollekin isänmaan alttarille. Ylipäätään lienee poikkeuksellista, että kukaan antautui vapaaehtoisesti kuolemaan. Teloituksissa kuoltiin siksi, että vastapuoli teloitti. Taistelussa sotilaan perustehtävä on tuhota vihollinen, ei etsiä sankarikuolemaa.[204] Retoriikassa sankarivainajat kuitenkin *antavat* henkensä *riemuiten*. Todellisuuden ja retoriikan välillä on siis ammottava kuilu, mutta se ei koskaan näytä häirinneen ketään. Sankariuhriretoriikkaa ei ymmärretty sananmukaisesti.

---

202 *Mustialan muistoja* 108–109.

203 Seppälä 1919, 95.

204 Vrt. Kemppainen 2006, 129.

Sankariuhriretoriikka on rituaalista kieltä – kahdessakin merkityksessä. Ensinnäkin uhreista puhuminen viittaa jo sinänsä kultilliseen rituaaliin: alttari, uhri, veri, joka vuodatetaan jonkin puolesta... Kielen tasolla tapahtuva rituaali ei kuitenkaan viittaa mihinkään todelliseen kulttiin. Uhrirituaalin käsitteiden soveltaminen kultin ulkopuolelle ja erityisesti ihmisiin näyttäisi olevan nimenomaan uusitestamentillista perua: Jeesuksen kuolema ristillä tulkittiin joissakin kohdissa uhriksi ja *imitatio Christi* -motiivin kautta se levisi myös Jeesuksen seuraajiin. Uhrin asema on tällöin arvokas nimenomaan siksi, että se oli Jeesuksen seuraajan osa. Seuraava askel oli väljentää uhriretoriikan käyttöä niin, että se sopi myös muihin kuin selkeästi uskonnollisiin yhteyksiin. Mutta vanhaa uusitestamentillista perua on se, että uhrin rooli säilyi positiivisena. Siksi uhrikäsitteistö kelpasi myös sankarivainajiin.

Sankariuhriretoriikka on kuitenkin toisellakin tavalla rituaalista kieltä. Uhripuhe toistuu hyvin samanlaisena kuolintapauksesta riippumatta. Sankariuhriretoriikka onkin jo itsessään rituaalinen tapa käsitellä kuolemaa. Mikä on tämän kielellisen rituaalin merkitys?[205] Amerikkalaisen nationalistisen uhriretoriikan kohdalla tutkijat ovat esittäneet erilaisia selityksiä.[206] Ensimmäisen selityksen mukaan uhrilla ”palvotaan” viime kädessä vapautta tai kansakuntaa. Näin uhri vahvistaa kansakunnan ryhmäkoheesiota. Vuoden 1918 sotaan liittyvässä uhriretoriikassa tämä on ilmaistu täysin avoimesti silloin, kun uhrin saava ”jumaluus” mainitaan: uhri tuodaan esimerkiksi *isänmaan* tai *ihanteiden* alttarille. Kysymyksessä on ryhmän tai sen edustaman ideologian ”palvonta”, jota uhrit vahvistavat. Jos uhri annetaan *jonkun* puolesta, tällöinkin epäilemättä vahvistetaan ryhmän tai ideologian merkitystä, vaikka näitä ei puheen tasolla korotetakaan jumaluuden asemaan. Kyseessä on selvästi uhrin tarkoituksellisuuteen liittyvä seikka. Tämän tarkoituksen arvoa korostaa se, että sen vuoksi ollaan valmiita kuolemaan. Toisaalta tarkoituksellisuus ei korosta vain uskonnon ja ideologian arvoa, vaan antaa arvokkuutta myös vainajalle ja hänen kuolemalleen. Tarkoituksellisuus kiistää sen, että kuolemat olisivat olleet turhia. Päinvastoin: uhriverestä versoo vapaus, onnellisempi tulevaisuus tai jotain muuta arvokasta.

Toinen selitys lähtee siitä, että sankariuhriretoriikka häivyttää sodassa käytettävän raa’an väkivallan: tappamisesta vaietaan, puhutaan vain

205 Vrt. Siltala 2009, 358: ”Kielikuvien kaava houkuttaa päättelemään, että puhetapa siinä puhuu, mutta leukojen tai kynän liikutteluun tarvitaan motiivikin.”

206 Seuraavat neljä selitystä on koonnut Bergen (2005, 75–76). Itse asiassa Bergen esittää viidennenkin selityksen, mutta nähdäkseni se vain toistaa toisen selityksen.

tapetuksi tulemisesta. Selitys pätee sikäli, että perusmielikuva uhrista on passiivinen: uhri on surmaamisen kohde, ei sen subjekti. Passiivisia mielikuvia pyritään kuitenkin tavallisesti välttämään sillä, että sankarivainajan ajatellaan aktiivisesti antaneen itsensä uhriksi. Tässäkään tapauksessa ei kuitenkaan ole puhe vihollisen surmaamisesta. Vihollisen veren vuodattamiselta puuttuukin kokonaan uhriretoriikan ylevä sädekehä.[207] Toisaalta rituaalisena kielenkäyttönä uhriretoriikka ei suoraan kuvaa todellisuutta ja siksi uhrimielikuvan rinnalla voidaan ilman ristiriitaa korostaa, että vainaja oli kyvykäs sotilas.[208] Näin ollen sankariuhriretoriikalla ei suinkaan automaattisesti pyritä kieltämään vihollisten surmaamista. Sankariuhriretoriikka ei kuitenkaan itsessään viittaa muuhun kuin uhrin itsensä kuolemaan, ja uhri on epäilemättä ylevä – seikka, joka on alkujaan peräisin Uudesta testamentista. Jos tämän ylevyyden lisäksi vainajasta haluttiin kertoa jotain muuta, se oli mahdollista, mutta yhtä hyvin ylevyyden taakse saattoi jättää seikkoja, joita ei haluttu ottaa käsittelyyn.

Kolmanneksi uskonnollisen uhriretoriikan ajatellaan toimivan savuverhona taloudellisia etuja ajavalle reaalipolitiikalle. Neljännen selityksen mukaan sota on poikkeustilanne, jonka ilmiöille pyritään löytämään merkitys tradition valikoivalla käytöllä. Nämä ovat vuoden 1918 uhriretoriikkaa ajatellen vaikeammin hyväksyttävissä. Sankariuhriretoriikka on niin tavallista, että useimmat sen käyttäjät tuskin ovat mieltäneet sitä taloudellisten etujen savuverhoksi. Väite, että he olisivat tietämättään toimineet niin, vaatisi tuekseen sankariuhriretoriikan laajempaa yhteiskunnallista analyysia. Neljäs selitys tuskin pitää vuoden 1918 tilanteessa paikkansa. Vaikka sisällissota epäilemättä oli poikkeuksellinen tapahtuma, sankariuhriretoriikka oli kulttuurisesti vakiintunut viimeistään Vänrikki Stoolin tarinoiden myötä.

Vuoden 1918 uhriretoriikalla oli vielä yksi merkitys: velvoittavuus. Uhriin liittyviä myönteisiä mielikuvia käytettiin velvoittamaan myös eloon jääneitä tarvittaessa altistumaan kuolemalle niin kuin sankariuhritkin. Tämä oli uusitestamentillista perua olevan *imitatio Christi* -motiivin muunnelma: niin kuin kristityt seuraavat Jeesusta kuolemaan, niin tulevat polvet seuraavat edellisiä. Tämä moraalinen velvoite lieneekin sanka-

---

207 Vrt. Bergen 2005, 79–80. Jewett ja Lawrence (2003,176–180) nimittävät asennetta, jossa vihollisen tuhoamisesta ei kanneta moraalista vastuuta, sanoilla ”cool zeal”. Tämän asenteen he katsovat juontavan juurensa apokalyptiikasta, jossa pyhät seuraavat sivusta vastustajan tuhoamista.

208 Vrt. Kemppainen 2006, 55: ”Uhrin käsite on sankaruuteen rinnastettuna vaikea: mieltyyhän sankaruus aktiiviseksi toiminnaksi, kun taas uhri on yleensä passiivinen asia, jonka vaatii esimerkiksi onnettomuus.”

riuhriretoriikan voimakkain vaikutus – ja se rakentuu keskeisellä tavalla syyllisyydelle niin kuin Wesley J. Bergen toteaa Mooseksen lain uhrikäytäntöjen vaikutushistoriaa selvittävässä tutkimuksessaan:

> Mekanismit, jotka vievät tätä järjestelmää eteenpäin, ovat syyllisyys ja velka. Eloon jääneet eivät ole antaneet suurinta uhria niin kuin kuolleet. Tämä saa eloon jääneissä aikaan syyllisyyttä ja lupauksen olla pettämättä seuraavalla kerralla. Tässä mallissa ”menestys” tarkoittaa oman veren vuodattamista. Kuolleiden vuodattama veri (heidän omansa – vihollisen veren vuodattaminen ei täytä uhraamisen logiikkaa) synnyttää myös velan. ”Me” jotka olemme jääneet eloon, olemme kuolleille velkaa sekä kiitollisuuden että koston. Veri on ainoa uhrilahja, jonka he hyväksyvät. Koska kuolleet ovat maksaneet suurimman hinnan, velkaa ei voida koskaan maksaa pois. Siksi koskaan ei voida vuodattaa niin paljon verta, että lisäuhrit kävisivät tarpeettomiksi. Jokainen uusi uhri pitää järjestelmää yllä, tuottaa lisää syyllisyyttä ja velkaa sekä vaatii seuraavalta sukupolvelta lisäuhreja [209]

Bergenin väite syyllisyydestä ja velasta pitää epäilemättä paikkansa. Nämä ovat sankariuhrin asettaman velvoituksen kääntöpuolia. Sen sijaan väite, että sankariuhriajattelu tuottaa yhä uusia uhreja on turhan synkkä. *Imitatio*-motiivi velvoittaa toki seuraamaan esimerkkiä, mutta ristin kantaminen Jeesuksen jäljessä ei tarkoita konkreettista kuolemaan menemistä muuta kuin ääritapauksessa. Samalla tavoin sankariuhrikin voi velvoittaa johonkin muuhun kuin konkreettiseen kuolemaan. Jussi Lonkaisen runossa punaiset uhrit eivät velvoittaneet uuteen kapinaan vaan rauhanomaiseen työhön sosialistisen yhteiskunnan rakentamiseksi. Valkoisella puolella samaa logiikkaa edustaa muun muassa Eirik Hornborg, joka lausuu valkoisista uhreista: ”Heidän uhrikuolemansa on eläville suunnattu kehotus tehdä työtä sen asian puolesta, jolle kaatuneet uhrasivat itsensä; mitä onnellisemmaksi yhteiskuntamme kehittyy, sitä enemmän siellä on kasvanut versoja kuolonkylvöstä.”[210] Veriuhri ei aina huuda lisää verta.

---

209 Bergen 2005, 79–80. Bergen nojaa tässä kohtaa läheisesti Marvinin ja Inglen tutkimukseen (1999).

210 Hornborg 1918, 57.

Uhrit ja anteeksianto

Jarl Hemmer yhdisti Kristuksen seuraamisen ja anteeksiannon dramaattisella tavalla 1931 julkaistussa romaanissaan *Mies ja hänen omatuntonsa*. Romaanin päähenkilö pastori Bro päätyy Suomenlinnan vankileirin papiksi. Punaiset olivat murhanneet hänen veljensä, mutta pastori rukoilee: ”Jos sydämessäni on vielä kipinäkään kostonhimoa, jos siellä paha tahto vielä huutaa verta veljeni verestä, niin rankaise minua. Laske risti hartioilleni, olen valmis.”[211] Rukouksessa talioperiaate torjutaan kokonaan ja ristin kantaminen esitetään sille vaihtoehtona. Kirjan edetessä selviää, että *imitatio Christi* -motiivista tulee keskeinen. Bro liittyy vankien joukkoon perustellen ratkaisuaan arvelulla, että Jeesuskin tekisi niin. Uhkaava kuolema ei häntä pelota: ”En pelkää. ’Oppilaalle riittäköön se, että hänelle käy samoin kuin mestarilleen.’”[212] (Matt. 10:25.) Näin myös tapahtuu. Bro kärsii vapaaehtoisesti toiselle vangille annetun kuolemantuomion. Muille vangeille hän teroittaa, ettei hänen puolestaan saa koskaan kostaa.[213] Bro näyttäytyy uhrina, joka aktiivisesti kiistää lisäuhrit.

Hemmer tarkoitti kirjansa ennen kaikkea keskusteluksi kärsimyksen ongelman kanssa, mikä näkyy jo alkusanoista. Hän korostaa, että poliittinen pohja on epäolennainen ja ”vain satunnainen kauha”, jolla hän kuvaa teodikeaa. Mutta 1930-luvun Suomessa sisällissota tuskin oli aivan ”satunnainen kauha”[214] – ja vaikka olisikin, pätee Hemmerin kuvaus tietysti myös sisällissodan synnyttämiin kysymyksiin. Oman aikansa ilmapiirissä hän edusti jokseenkin vaihtoehtoista kantaa, mikä näkyi jo siinä, etteivät teatterit suostuneet ottamaan ohjelmistoonsa tätä alunperin näytelmäksi laadittua teosta.[215] Kysymys oikeudesta – Raamattuun vedotessa talioperiaatteesta – tulee lopulta torjutuksi: uhri aktiivisesti kieltää kaikki lisäuhrit. Tällainen, terrorin uhri -käsitykselle täysin vastakkainen uhrikäsitys on myös elänyt kristillisessä perinteessä, ja myös sille on uusitestamentillisia lähtökohtia. Itse asiassa lisäuhrit kieltävä uhri on kristillisessä perinteessä niin vahva, ettei se jäänyt pimentoon kaikissa vastapuolen syyllisyyttä ja rankaisua puolustelevissa terrorikuvauksissakaan. Havainnollinen esimerkki on Kaarlo Castrénin kuvaus Kouvolan pappissurmista teoksessa

211 Hemmer 1931, 223.

212 Hemmer 1931, 279. Ruotsinkielisessä alkuteoksessa raamattulainaus on vuoden 1917 käännöksestä sellaisenaan.

213 Hemmer 1931, 313.

214 Salminen 1955, 183.

215 Salminen 1955, 172.

Punaisten hirmutyöt vapaussodan aikana.[216] Kertomus käsittelee kolmen Haminasta tuodun papin, Vehkalahden kirkkoherra Gustaf Adolf Tauben, saman seurakunnan kappalaisen Adolf Mannisen ja Haminan kirkkoherra Uno Renvallin surmia. Lisäksi Castrén valaisee Luumäen kappalaisen Otto Werner Päiviön surmaamista. Surmat todella tapahtuivat Kouvolassa eikä kuvaus muutenkaan törkeästi väärennä tosiasioita, mutta sen yleinen tendenssi – kuten kirjan otsikostakin voi päätellä – on vahvasti punaisten julmuutta todisteleva.

Castrén on epäilemättä halunnut kirjassaan kuvata *terrorin uhreja*, mutta papeista tulee pikemminkin *sankariuhreja*. He esiintyvät pelottomina julistajina, jotka tietoisesti kuolemalle antautuen pysyvät tehtävissään. Luvun täyttävät juuri nämä sankarit samalla kun heidän vainoojansa jäävät statisteiksi – seikka, joka tekee punaisten rikollisuudesta sivuteeman. Kirjan kokonaisuutta ajatellen sankariuhripainotus on kuitenkin poikkeus. Sankarilliset pappisuhrit onkin tarkoitettu ymmärrettäväksi edeltävän luvun valossa, jossa käsitellään laajasti Kouvolan ”murhakeskusta” ja viljellään virallisiin asiakirjoihinkin päätyneitä kauhutarinoita. Tässä kontekstissa pappien ylevä sankariuhri vain luo kontrastin, jonka valossa surmaajien rikollisuus näyttää entistäkin synkemmältä. Pappien kristillistä ylevyyttä kuvatessaan Castrén kuitenkin tulee maalanneeksi kuvan, joka lopulta uhkaa hänen punaisia syyllistävän tendenssinsä. Tämä uhka nousee suoraan raamatunlauseesta, jonka Castrén esittää luvun huipennuksena. Koska raamatunlause laitetaan sankariuhrin suuhun hänen viimeiseksi tahdokseen, uhri ikään kuin velvoittaa aivan johonkin muuhun, kuin mitä Castrén tavoittelee.

Taubesta, Mannisesta ja Renvallista Castrén kertoo, että nämä pitivät suuren suosion saaneita hartaushetkiä punaisessa Haminassa. Papit vangittiin ensi kerran maaliskuussa ja näitä kohdeltiin tavalla, joka ei vastannut heidän yhteiskunnallista asemaansa. Castrén kertoo punaisten pilkanneen ”raa’alla tavalla” pappeja, jotka ”komennettiin siivoamaan esikunnan talon rappusia, hakkaamaan puita, kuorimaan perunoita y. m.” Papit päästettiin kuitenkin vapaaksi, mutta vangittiin uudestaan 18. huhtikuuta, kuljetettiin Kouvolaan ja suljettiin pimeän – ei tarkoitukseton yksityiskohta, kuten jäljempänä huomataan – poliisivankilan ahtaaseen koppiin yhdessä kirkkoväärtin ja yhden maallikon kanssa. Kopissa vangit saivat olla kaksi vuorokautta, jolloin sieltä oli ”kuulunut virrenveisuuta, Jumalan ylistystä ja hartaita rukouksia.”

---

216 Castrén 1926, 84–92.

Kuvauksessa on kytkentöjä Luukkaan kertomukseen Paavalin ja Silaan vankeudesta Filippissä (Ap. t. 16:23–40). Lukijalle ei jää epäselväksi, että Paavalia ja Silasta ei kohdella heidän yhteiskunnallisen arvonsa mukaisesti.[217] Tämä on ehkä satunnainen samankaltaisuus Castrénin kuvauksen kanssa. Satunnaiselta sen sijaan ei tunnu se, että vankilassa ”Paavali ja Silas olivat rukouksissa ja ylistivät Jumalaa kiitosvirsillä; ja vangitut kuuntelivat heitä.” (jae 25; UTE 1913).[218] Täsmälleen samat elementit – rukous, ylistys ja virret, jotka kaikuvat muille vangituille – tulevat esiin myös pappien vankilakuvauksessa. Samalla kiinnittää huomiota se, että Paavali ja Silas oli sijoitettu sisempään ja siis pimeään tyrmään (jae 24; vrt. jae 29). Castrénin tarinan irrallinen maininta poliisivankilan pimeydestä alkaa tuntua merkitykselliseltä.

Samankaltaisuus Luukkaan ja Castrénin kuvauksen välillä ei todista, että jälkimmäinen olisi puhdasta fiktiota. Luukkaan kuvaus on jo alunperin tarkoitettu esikuvaksi, jonka seuraamisesta on tietoja jo varhaiskristillisten marttyyrien osalta.[219] Vangittujen hartaudenharjoituksessa on siis kyse traditionaalisesta kristillisestä tavasta, ja mahdollisesti papit todella toimivat niin kuin Paavali ja Silas Luukkaan kertomuksessa – tai ainakin siihen suuntaan.[220] Erkki Kaila, tuleva arkkipiispa, ei kertonut asiasta aivan näin ”luukasmaisesti”. Kailan mukaan ”aamuin, illoin kaikui yhteinen veisuu ja kohosi yhteinen rukous.”[221] Vaikuttaa siltä, että Castrén värittää pappien kohtalon Apostolien tekojen esikuvallisten vankien kaltaiseksi. Se, että Luukkaan kuvaus on alunperinkin tarkoitettu esikuvalliseksi paljastuu siinä, että se täyttää aikansa ihanteet. Antiikin suuri esikuva, Sokrates, sepitti vankilassa paiaaneja eli ylistyslauluja Apollolle (Platon, *Faidon* 60d; Diogenes Laertios 2.42). Uuden testamentin aikalainen, stoalaisfilosofi Epiktetos kehottaa filosofiseen mielenlaatuun: ”Silloin meistä tulee Sokrateen seuraajia, kun kykenemme vankilassa kirjoittamaan paiaaneja.” (*Keskusteluja* 2.26.26; 4.4.22).[222] On selvää, että Luukas kuvaa

217 Tajra 1989, 26.

218 ”Mutta puoliyön aikana oli Paavali ja Silas rukouksissa ylistäin Jumalaa kiitosvirsillä, ja vangit, jotka siellä olivat, sen myös kuulivat.” (Ap. t. 16:25; KR 1776.)

219 *Ancient Christian Commentary. New Testament 5,* 205–206. Myös vankilan kuvaus näyttää heijastuneen joihinkin marttyyrikertomuksiin (Eusebios, *Kirkkohistoria* 5.1.27; *Presbyteeri Pionioksen ja hänen kanssaan kärsineiden marttyyrio* 18.12 [= *Veren ja tulen läpi* 118]; vrt. Schille 1983, 347).

220 Turunen (2005, 131) pitää tietoa hartaudenharjoituksesta totena vedoten naapurikopissa olleiden vankien muistitietoon. Turusen mielestä ”kiihkeästi” rukoileminen osoittaa, että papeille oli kerrottu tuomiosta, mutta tällaista tuskin voi kiihkeästäkään rukoilemisesta päätellä.

221 *Vartija* 31 (1918), 135.

222 Döring (1979) tekee laajasti selkoa Sokrateen käytöstä esikuvana Uuden testamentin kirjoitusaikana.

Paavalia ja Silasta aikansa ihanteiden mukaan ja vihjaa, että näin tulisi kaikkien kristittyjen vankien rukoilla, laulaa ja ylistää.

Toimivatpa Haminan papit vankeudessa Luukkaan laatiman esikuvan mukaan tai eivät, ainakin Castrénin kertomuksessa papit syventyvät hartaudenharjoitukseen kuin Paavali ja Silas. Tätä samankaltaisuutta tuntuu vielä vahvistavan Castrénin maininta vankilan pimeydestä. Tähän yhtäläisyydet kuitenkin päättyvät. Pappien tie vie kuolemaan, Paavalin ja Silaan vapauteen. Eroa on turha korostaa liikaa, sillä Luukkaan kertomuksessa ihmeellinen vapautuminen ei viittaa marttyyriuden torjuntaan.[223] Paavalin aika ei vain ollut vielä tullut täyteen eikä se Apostolien teoissa tulekaan, mutta kristillinen traditio tiesi Paavalin teloituksesta Roomassa.[224] Filippin vankeus on vain alkusoittoa tulevalle kohtalolle. Näin Taube, Manninen ja Renvall samaistuvat siis Luukkaan Paavali-kuvaan, joskin vain häivähdyksenomaisesti. Castrén tekee samaistuksen vain muutamalla piirrolla vankilakuvauksessa, mutta se riittää sävyn antamiseen.

Luukkaan kuvaukset heijastuvat myös siihen, mitä Castrén kertoo Päiviöstä. Haminan pappien tavoin myös Päiviöstä maalataan pelottoman sananjulistajan kuva. Castrén kertoo, että varoituksista huolimatta tämä halusi ”olla viimeiseen saakka vartiopaikallansa” seurakunnassa. Huhtikuun alussa punaiset vangitsivat Päiviön ja toimittivat Kouvolaan. Vankilavaiheita kuvatessaan Castrén lainaa Päiviön vankitoverin kertomusta. Sen mukaan kappalainen puhui vankilassa ”niin vaikuttavasti jumalansanaa, että kertoja olisi luullut kivisenkin sydämen heltyvän.” Puhe kivisestä sydämestä on kytkös Hesekielin kirjan kohtaan (11:19; 36:26),[225] joka kristillisessä perinteessä on ymmärretty Luukkaan kuvaaman ensimmäisen helluntain ennustukseksi (Ap. t. 2).[226] Päiviö siis puhui yhtä vakuuttavasti kuin Pietari helluntaina, jonka jälkeen Luukkaan mukaan kastettiin kolmisentuhatta henkeä. Luukkaan Pietari toimi näin esikuvana Päiviön hahmolle, mutta vielä parempikin esikuva oli tarjolla. Castrén jatkaa vankitoverin kertomukseen nojaten, että saarnan jälkeisenä yönä Päiviö vietiin vankilasta teloitettavaksi. Tällöin ”hän lähtiessänsä viimek-

223 Pesch 1986, 119.

224 Tajra (1994) tekee selkoa traditioista, jotka kertovat Paavalin kuolemasta. Tajra (1989, 196) katsoo myös, että Apostolien tekojen päätöksestä ilmenee, miten heikko Paavalin oikeudellinen asema oli ja miten vaikeneminen Paavalin lopullisesta kohtalosta on tulkittavissa siihen, että apostoli teloitettiin.

225 Seuraa KR 1776 sanamuotoa. Myöhemmissä käännöksissä ”kivisydän”. Castrénin kirjan ruotsinkielinen versio kääntää tässä kohden suomesta ”ett hjärta av sten”. KR 1703: ”det stenhjertat”; KR 1917: ”stenhjärtat”.

226 Hes. 36:25–27 on vuoden 1913 kirkkokäsikirjassa helluntain vanhan testamentin saarnateksti.

si lausui: 'Isä, anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä mitä he tekevät'". Kuvaus Päiviön vaiheista katkeaa tähän, Jeesuksen kuuluisaan lauseeseen ristiinnaulitsemisessa (Luuk. 23:34).[227] Lukija ymmärtää, että kappalainen otti ristinsä ja seurasi Vapahtajaansa loppuun saakka.

Kuten Haminan pappien kohdalla, myös Päiviön kohdalta voidaan ajatella, että hän todella seurasi Raamatun esimerkkiä. Jo Luukas on ottanut mallia omasta Jeesus-kuvastaan: Apostolien teoissa hän laittaa Stefanoksen rukoilemaan surmaajiensa puolesta (Ap. t. 7:60). Jeesuksen ja Stefanoksen rukouksista tuli sittemmin esikuvallisia (Eusebius, *Kirkkohistoria* 2.23.16; 5.2.5). Rukous sitä paitsi ilmentää sitä vihollisrakkauden ohjetta, jonka Jeesus antoi (Luuk. 6:27–28),[228] joten ei ole ihme, jos Päiviö olisi rukoillutkin teloittajiensa puolesta. Olipa asian laita miten tahansa, Castrénin kuvauksessa hän eittämättä näyttäytyy todelliselta Kristuksen seuraajalta. Ilmeistä on, että juuri tähän vaikutelmaan Castrén haluaa huipentaa koko luvun pappissurmista. Päiviön tarinan jälkeen hän mainitsee enää eräänlaisena lyhyenä jälkikirjoituksena, että Kouvolassa surmattiin vielä viideskin pappi ja että koko maassa murhattiin toistakymmentä – todellinen luku on kymmenen – pappia. Retorinen huipennus on Päiviön sanoissa ja niiden on tarkoitus jäädä leimaamaan koko luvussa kerrottuja asioita. Luukas oli kuvannut Jeesuksen esikuvalliseksi marttyyriksi ja tämä retorinen pyrkimys heijastuu myös Castrénin tekstiin.

Castrénin retorisessa huipennuksessa on merkillistä se, että Päiviö saa sankariuhrina jättää velvoitteen antaa anteeksi. Mitään suoraa kehotusta anteeksiantoon ei ole, mutta sankariuhrina esimerkkihahmo jättää jo omalla toiminnallaan velvoitteen, jonka takuumiehen kaikki tunnistavat – Jeesus. Mahdollisesti Castrén halusi tällä korostaa pappien moraalia, jotta punaisten surmaajien moraalittomuus tulisi mahdollisimman ilmeiseksi. Tämä viholliskuvan terävöittämisen tarve tulee selväksi vaikkapa kirjan päätösluvussa, jossa puheena on "punakaartilaisten hirvittävät rikokset ja heidän eläimellinen alennustilansa", "kapinanaikaiset pedot", "ihmispedot sekä heidän aseveljensä ja hengenheimolaisensa" ja "punaisten lukemattomat ilkityöt ja heidän äärettömän röyhkeä esiintymisensä ja hirmuvaltainen komentonsa".[229] Samaa viholliskuvaa heijasteli Kymin

227 Sanamuoto seuraa KR 1776 sanamuotoa. Ruotsinkielinen versio puolestaan seuraa välimerkitystä lukuun ottamatta KR 1917 sanamuotoa, tosin ero UTE 1884 kanssa on vain oikeinkirjoituksessa. Jeesuksen rukous puuttuu useista merkittävistä käsikirjoituksista. Brown (1994, 975–980) puolustaa huolellisen argumentoinnin jälkeen kantaa, jonka mukaan rukous on kuitenkin alunperin kuulunut evankeliumiin.

228 Nolland 1993, 1144.

229 Castrén 1926, 100, 113, 114, 116.

kirkkoherran ja maalaisliiton kansanedustajan Artur Wuorimaan puheenvuoro eduskunnassa, kun hän puolsi punavankien lähettämistä Saksaan. Esiteltyään kauhukertomuksen Tauben kuolemasta hän jatkoi:

> Toinen uhri oli pastori Päiviö Luumäeltä, joka oli harras työväen ystävä ja tehnyt kaiken voitavansa, että työväestö menestyisi. Kun hän rääkkäyksen alla rukoili Jumalaa, että Jumala antaisi anteeksi noille onnettomille rääkkääjille ja hirmuisille ihmisille, niin he pitivät sen mitä kauheimpana loukkauksena ja kun hän ei hellittänyt rukoustaan toimittamasta, puristivat he pikdillä hänen alileukansa rikki ja sitten leikkasivat kielen pois ja antoivat hänen sillä tavoin kitua, kunnes kuoli.[230]

Wuorimaa kiillottaa Päiviön täydelliseksi kristityksi ja Jeesuksen seuraajaksi, jotta punaiset näyttäytyisivät mahdollisimman synkässä valossa – ikään kuin kidutuskuvaus ei riittäisi. Wuorimaan ja Castrénin esittämä ihannepappi ja Jeesuksen seuraaja kuitenkin rapauttaa heidän pyrkimyksiään terävöittää syytöksiä punaisia kohtaan. Juuri anteeksiantavaisuuden korottaminen ihanteeksi uhkaa kontrastin luomista. Julius Polin on oivaltanut tämän Kymintehtaitten suojeluskunnan historiikin loppusanoissa, joissa Päiviön kohtalo nousee esiin Castrénin tai Wuorimaan esityksiä sovinnollisemmissa merkeissä:

> Koettakaamme me jälkeenjääneet, sitten kun aika on haihduttanut sisällisen sodan terävät ääriviivat sekä lääkinnyt saadut ja annetut haavat, vähitellen oppia katsomaan tätä suurta aikaa kansamme elämässä sen sovinnollisuuden loisteessa, mikä kuvastuu sanoista: ”Isä, anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä, mitä tekevät” (Luukk. 23:34). Nämä ihmiskunnan suuren opettajan sanat lausui myöskin pastori O. V. Päiviö, kun hän huhtik. 11 p:nä 1918 Kouvolassa otti pyöveleiltään vastaan kuolin-iskun.

LOPPU[231]

Punainen vastine Päiviön hahmolle voisi olla vaikkapa joutsenolainen Sofia Hjulgrén, jonka kerrotaan pitäneen puheen ennen teloitustaan. Kuten Päiviö, myös Hjulgrén esitetään sekä kostovaatimusten että anteeksi-

---

230 *Toiset valtiopäivät 1917, pöytäkirjat*, 1484 (2.8.1918).

231 Polin 1928, 358–359.

antovaatimusten takeena. Erona on kuitenkin se, että Hjulgrénin kohdalla raamatunkohdat vaihtelevat eri painotusten mukaan. Työväenliikkeen varhaisimmassa kertomusperinteessä hän ilmoittaa talioperiaatteen mukaisesti, että maahan valuva veri huutaa kostoa (1. Moos. 4:10). Myöhemmin tämän rinnalle tai sen sijaan astuu korostus siitä, että teloittajat voivat tappaa ruumiin, mutteivät henkeä. Jeesuksen lauselma (Matt. 10:28; Luuk. 12:4) on nyt sovellettu viittaamaan vallankumouksen voimaan, joka apokalyptisella vääjäämättömyydellä vielä tulee. Joutsenolaisessa paikallisperinteessä Hjulgrénin puheessa esiintyy kuitenkin toinen sävy: hän rukoilee anteeksiantoa teloittajille, jotka eivät tiedä, mitä he tekevät.[232]

Vaikka Polinin ja joutsenolaisen työväenperinteen kannanotot pyrkivät sovinnollisuuteen, on selvää, että anteeksiantokin kantaa syyllisyyden määrittelyä: nimenomaan vastapuolen tulisi saada anteeksi – he ovat siis rikkoneet. Anteeksiantajan ja -saajan roolijako näkyy aina tavalla tai toisella anteeksiannosta puhuttaessa. Sama jako on ilmeinen, kun Suomen kristillisen työväen liiton edustaja Matti Helenius-Seppälä vetosi eduskunnassa Jeesuksen sanoihin. Hän kritisoi Wuorimaan jyrkkiä asenteita ja totesi, että 3000 hengen surmaaminen riitti Mooseksellekin, joka sen jälkeen pyysi israelilaisille anteeksiantoa (2. Moos. 32:25–35). Helenius-Seppälän mielestä Suomessakin olisi parempi tilanne, jos Mooseksen esimerkkiä olisi seurattu, ja jatkaa, että parasta oli toki hänen puheensa, ”joka ristissä riippuen rukoili: ‘Isä, anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä, mitä tekevät.’” Helenius-Seppälä palasi samaan Jeesuksen lauseeseen, kun hän vuoden lopulla puolusti kapinavankien armahduksia: ”Jeesus Natsarealainen rukoili niiden puolesta, jotka häntä ristiinnaulitsivat: ’Isä, anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä, mitä tekevät.’ Siinä pyydettiin joukkoamnestiaa, jos milloinkaan, ilman minkäänlaisia ehtoja tai rajoituksia anojan puolelta.”[233] Helenius-Seppälä menee liian pitkälle, sillä Jeesuksen sanoissa on selvä syyllisen ja syyttömän määrittely sekä yksi ilmeinen ehto anteeksiannolle: rikkojan tietämättömyys. Tämä ehto tulee selvästi esiin viipurilaislääkäri Magnus Gaddin muistelmassa. Gadd kertoi arvostelleensa kotitarkastukselle tulleita punaisia kovin sanoin, jolloin nämä luopuivat tarkastuksesta ja pyysivät anteeksi. ”Hyvästiksi sanoin, että annoin anteeksi, koska katsoin heidän käyttäytyneen niin sen vuoksi, etteivät he ymmärtäneet mitään parempaa.”[234] Gaddin sanat edellyttävät

232 Hjulgreniin liittyviä näkemyksiä esittelevät Peltonen (2003, 56–60) ja Rajavuori (2006, 34–42).

233 *Valtiopäivät 1919, Pöytäkirjat*, 330, 1792 (2.5. ja 16.12.1919).

234 *Lääkärien muistelmia* 64 (ruots. alkuteksti).

tavallisen anteeksiannon roolijaon, mutta lisäksi ne korostavat painokkaasti ymmärtämättömyyttä anteeksiannon ehtona. Sanoissa ei ole suoranaista raamattukytkentää, mutta ajatuksellisesti ne seuraavat Jeesuksen sanoja ristillä.

Tietämättömyyteen vetoaminen anteeksiantavaisuuden perusteena on perinteinen, ensimmäisillä vuosisadoilla jKr. nimenomaan stoalaiselle ajattelulle tyypillinen piirre. Esimerkiksi Marcus Aurelius sanoo: ”Ihmiselle on ominaista rakastaa myös niitä, jotka erehtyvät. Näin tapahtuu, kun sinulle selviää, että he ovat sukulaisiasi ja tekevät väärin tietämättään ja tahtomattaan.” (Marcus Aurelius, *Itsetutkisteluja* 7.22.) Vastaavasti väärin tekeminen loppuu, kun ihminen tajuaa tekevänsä väärin. Vaihtoehdot ovat siis: ”opeta tai kestä!” (*Itsetutkisteluja* 8.59.)[235] Jeesuksella oli ristillä vain jälkimmäinen vaihtoehto, mutta sisällissodan voittajilla oli mahdollisuus myös opettaa. Juhani Aho oivalsi tämän viitatessaan Jeesuksen lauseeseen. Aho peräänkuulutti kasvatus-, opetus- ja herätystyötä kapinallisille, jotka olivat ”harhaantuneita, petetyitä ja ymmärtämättömiä”, mutta pettyi, kun valkoiset osoittivat vain ankaraa rankaisemishalua. Edes valkoiset eivät tienneet, mitä tekivät:

> Enkä minä heitä osaa heitäkään tuomita. He kai toimivat vilpittömästi *sen* oikeudentuntonsa mukaisesti, mikä *heillä* on. He eivät ymmärrä eivätkä ennen kaikkea *osaa* muuta. Ei nämä enemmän kuin nuokaan. Kuka se olikaan, joka kerran kauan, kauan sitten sanoi: Herra, anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä, mitä tekevät, ja joka käski rakastamaan vihamiehiäänkin?[236]

Aho vastaa tuskastuneena, että ”taisi olla ja olikin suuri haaveilija”: anteeksiannosta ei ole tietoakaan. Tosiasiassa yhteiskunta alkoi hyvinkin nopeasti mennä Ahon toivomaan suuntaan. Punaorvoista huolehtimiseen herättiin jo sodan kestäessä, joskin hapuillen – ja tietysti valkoisen puolen kasvatusihanteiden ehdoilla. Mervi Kaarninen kuitenkin toteaa, että ”sovinnonteko ja anteeksianto voitiin aloittaa lapsista”.[237] Kymmenen vuotta sodan jälkeen kirjoitetuissa Julius Polinin päätössanoissa vilahtaa jo Ahoa optimistisempi sävy. Puhe saaduista ja annetuista haavoista jopa vihjaa, että anteeksisaamista ja -antamista on molemmilla puolilla. Näin anteeksiannon tavanomainen roolijako voi murtua ja molemmat

235 Tiedon ja moraalin suhteista stoalaisuudessa: Huttunen 2003, 287–300.

236 Aho 1961, 566 (20.4.1918).

237 Kaarninen 2008, 13.

osapuolet ovat sekä anteeksiantajina että -saajina. Aivan suoraan tämän sanoi nimimerkki Antti Eräs, joka kutakuinkin profeetallisesti ennusti tulevaa 1923 kirjoitetussa, mutta kymmenen vuotta myöhemmin julkaistussa tekstissä:

> Sovinnon hetki on kerran varmaan koittava. Aika on arpeuttava taistelun haavat. Uudet tehtävät, uudet kiista-aiheet tulevat uusien ihmisten mieltä kiinnittämään, ja veljesvainon kamalat ajat siirtyvät auttamattomasti historiantutkijain saaliiksi. Tai voi sattua tapauksia, jotka kiirehtivät sovintoa. Silloin, kukapa sen tietää, voi suuren vaaran hetkellä osoittautua eheytymistä helpottavaksi se, ettei kumpikaan puoli ole yksinomaan anteeksiantavana puolena. Niin voi vapaussodan loppuselvityskin löytää oman tarkoituksensa.[238]

Sanoissa kaikui huono omatunto valkoisten suorittamista rangaistustoimista, joita ei ”voi yksityisinä rikostekoina selittää”.[239] Kun kumpikin osapuoli nähdään sekä anteeksiantajana että -saajana, kumpikin osapuoli saa samalla sekä uhrin että syyllisen roolin. Tällainen kaksoisrooli on kuitenkin harvinaisuus, mikä ei *imitatio Christi* -motiivin valossa lainkaan yllätä – Jeesushan oli Uuden testamentin valossa vain syytön uhri ja anteeksiantaja. Yllättävää sen sijaan on se, että luterilaisessa Suomessa samaistuttiin pikemminkin synnittömään Jeesukseen kuin syntejään katuviin Raamatun hahmoihin. Synnin tunnustaminen ja anteeksisaaminenhan ovat juuri luterilaisen teologian keskeisiä piirteitä. Raamatun syntisiin samaistumista tarjosi muun muassa jumalanpalveluksissa usein käytetty ja stilisoituna edelleen käytössä oleva synnintunnustus:

> Oi Sinä kaikkein armollisin, ristiinnaulittu Herra Jeesus Kristus! Armahda minua vaivaista syntistä ja katsahda puoleeni laupeutesi silmillä, niinkuin Sinä katsoit Pietariin, kun hän oli Sinut kieltänyt, ja niinkuin Sinä katsoit syntiseen vaimoon fariseuksen huoneessa ja ryöväriin ristinpuussa, ja anna minulle pyhä armosi, että minä niinkuin Pietari itkisin syntejäni, niinkuin syntinen vaimo Sinua sydämestäni rakastaisin ja ryövärin kanssa saisin katsella pyhiä kasvojasi taivaissa iankaikkisesti. Amen.[240]

---

238 Eräs 1933, 105. Nimimerkin takana on varatuomari Leo Pesonen (Komonen 1934, 316,377).

239 Eräs 1933, 102.

240 *Evankeliumi- ja rukouskirja.*

Voi vain arvailla syitä siihen, miksi samaistuminen syntisiin ja katuviin loistaa ideologisessa kamppailussa poissaolollaan. Ensimmäisenä tulee mieleen aiemmin ohimennen mainittu luterilainen regimenttijako hengelliseen ja maalliseen.[241] Ymmärrettiinkö synti yksinomaan hengelliselle alueelle kuuluvana asiana, jota ei maallisen esivallan asioihin tule sotkea? Olihan esivallalla oikeus sellaiseen väkivallankäyttöön, mikä muuten oli katsottava synniksi. Tähän suuntaan menee Pauli Salokas *Herättäjä*-lehden hartauskirjoituksessa. Kirjoitus on voimakas vetoomus anteeksiannon puolesta. Salokas kuitenkin muistuttaa, että tämä koskee kristittyjä yksityishenkilöinä. Rikolliset on rangaistava lain mukaan.[242] Toiseksi luterilainen syntioppi on jossain määrin abstrakti. Se ankkuroituu perisyntiin, jota enemmän tai vähemmän satunnaiset tekosynnit vain ilmentävät: käytännössä ”täysin syntinen” kristitty voi elää suhteellisen moitteettomasti.[243] Syntiopin abstrakti taso on luultavasti aina jäänyt keskivertoluterilaiselle jossain määrin vieraaksi ja luultavasti sille ei ole koettu olevan käyttöä konkreettisen maailman tapahtumia pohdittaessa. Samalla perisyntioppiin kätkeytyvä terveellisen itsekritiikin siemen jäi syrjään. Edelleen voi arvella, että kuumassa ideologisessa keskustelussa oman syyllisyyden tunnistaminen – tunnustamisesta puhumattakaan – ei varmasti ollut helppoa.

Raamatun vaikutushistorian näkökulmasta tämä merkitsi sitä, että perisyntiopin taustalla oleva kapea Raamatun aines jäi kokonaan sen Raamatun linjan jalkoihin, joka edellyttää synnittömyyden mahdolliseksi.[244] Syntisen – jos tällaista vuoden 1918 ideologisen keskustelun lähteissä lähes poissaolevaa terminologiaa[245] voi edes käyttää – rooli varattiin korkeintaan vastustajalle. Omalla puolella menehtyneet olivat vain jaloja sankariuhreja. Tämän voi helposti todeta siitä uhriretoriikasta, joka kukoistaa kirjasta ja lehdestä toiseen. Saman havainnon voi tehdä muistopatsaista. Kun Taipalsaarelle pystytettiin 1920-luvulla muistomerkkejä

241 Ks. Pääluku 3.

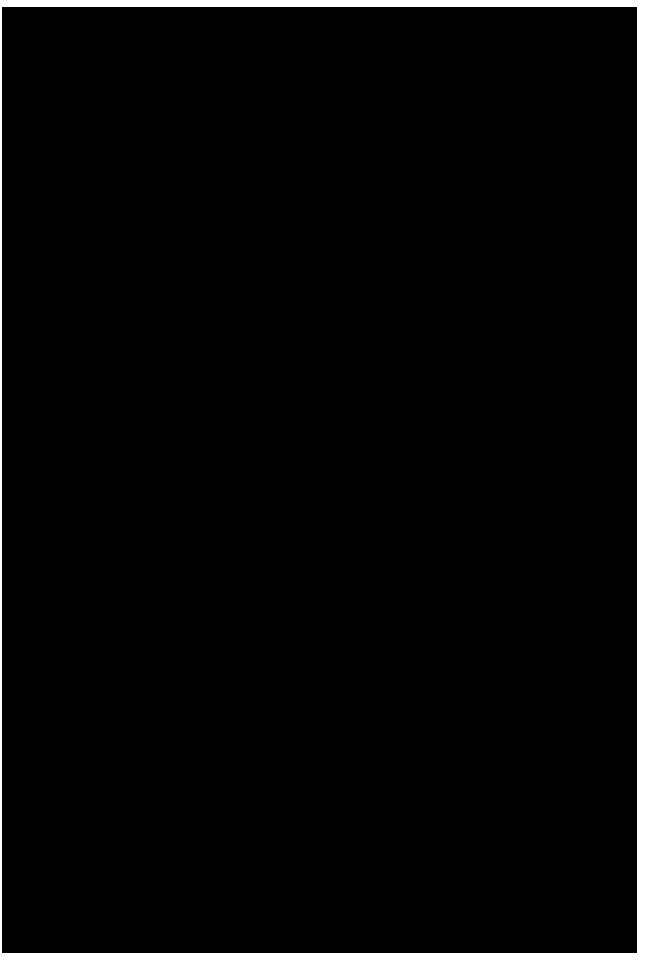
242 Herättäjä 19.4.1918 (”Joka teistä on synnitön”).

243 Perisynnin ja tekosynnin suhteita selittää esimerkiksi 1893 hyväksytty ja 1920-luvulle käytössä ollut kirkon virallinen kristinoppi § 28–30. Kykyyn – ainakin tiettyyn määrään asti – välttää syntiä viittaa esimerkiksi § 161, jonka mukaan ”uudesti syntyneessäkin on vielä syntiä turmeltuneen luontonsa tähden, mutta tämä on hänelle vaivaksi, hän tunnustaa sen ja sotii sitä vastaan niin, ett’ei hän tahallaan tee syntiä, eikä synti häntä hallitse, sillä hän on Jumalasta syntynyt.”

244 Räisänen (2010, 134–153) käsittelee kootusti Raamatun syntikäsityksiä ja jakson lopuksi lyhyesti myös augustinolaisen perisyntiopin suhdetta niihin.

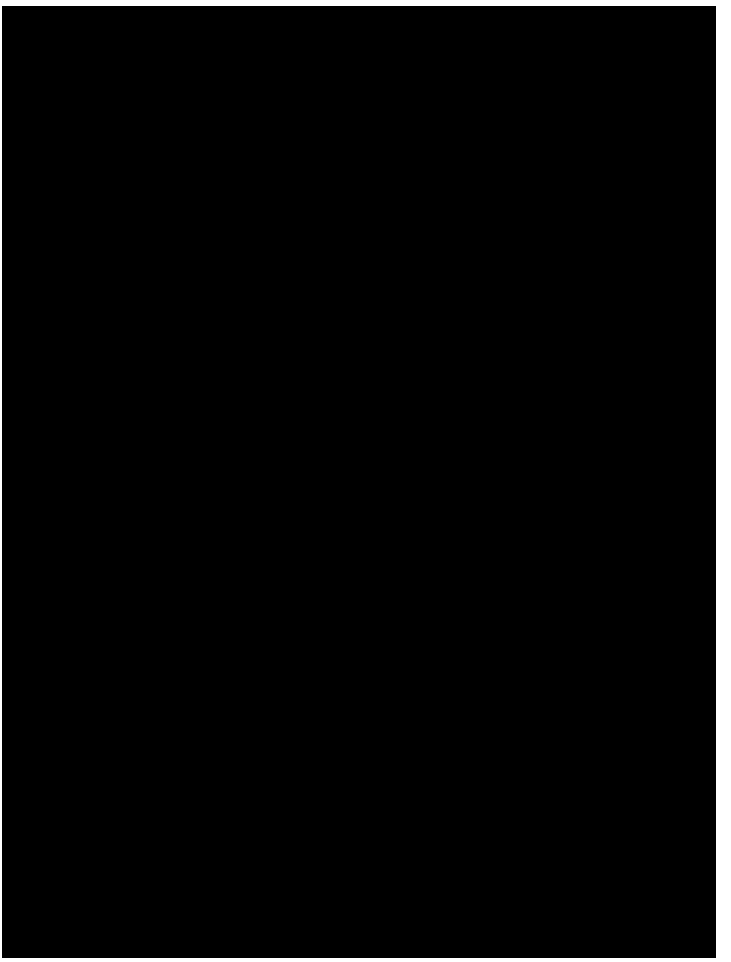
245 Poikkeuksena ovat ymmärrettävästi kirkollisissa lehdissä esiintyneet kannanotot. Ks. esim. *Kotimaa* 28.7.1918 (”Joko kielet teroittuvat?”).

vainajille, uhrista niissä ei puhuttu, mutta siihen liittyvä retoriikka on silti selvästi havaittavissa. Valkoisten muistomerkki Taipalsaaren kirkon vieressä ilmoittaa vainajien kuolleen ”Suomen itsenäisyyden ja laillisen yhteiskuntajärjestyksen puolesta” – kuolemalla oli siis tarkoituksensa niin kuin sankariuhreilla on. Pulkkaniemeen pystytetyssä punaisten muistomerkissä lukee: ”Kohtalonsa kovan kärsineet kunnon toverit. Muistonne elää.” Ääni on kapinaan neuvottomasti suhtautuneen 1920-luvun sosialidemokratian, joka ei osannut muuta kuin muistaa *via dolorosan.* Molemmat Taipalsaaren muistokivet tiesivät, että niiden alla on uhreja. Oliko jossain syyllisiä?



Valkoisten sankaripatsas Taipalsaaren kirkolla. Patsaan raamatullis-antiikkisen sankariuhrikäsityksen mukaan vainajat ovat kuolleet itsenäisyyden (vapaussotatulkinta) ja laillisen yhteiskuntajärjestyksen (esivaltatulkinta) puolesta.

LOPUKSI
Raamattu ja tulkinnan vastuu



Pulkkaniemen lisäksi punaisia teloitettuja haudattiin Taipalsaarella Heikkolankankaalle. Vuonna 1975 kirkkoherra Pentti Tähtinen siirrätti vainajat Heikkolankankaalta hautausmaahan ilman kirkkoneuvoston lupaa. Hautausmaalle pystytettiin muistomerkki, jonka teksti välttää niin tarkoin poliittisia sävyjä, ettei sen lukija edes tajua olevansa punaisten haudalla. Raamatullinen ”uhri” näyttää tuntuneen neutraalilta. Kuva: Niko Huttunen.

Tutkimustulokset ja johtopäätökset

”Sanokaa, pastori, miksi ne ampuivat minun mieheni?” Jos pastori Aarni Voipio olisi halunnut löytää vastauksen Raamatusta, sovellettavaa materiaalia olisi ollut vaikka kuinka paljon. Käytännössä Voipionkin valinnanvapaus oli rajatumpi. Aikaisempi tulkintatraditio ohjasi etsimään vastauksia aivan tietyistä Raamatun kohdista ja teemoista. Kun itsenäisyyden ensi vuosikymmeninä haluttiin ymmärtää sisällissotaa ja siihen liittyneitä tapahtumia Raamatun valossa, se tapahtui lähinnä neljän raamatullisen teeman kautta: apokalyptiikka, esivaltaopetus, talioperiaate ja Kristuksen seuraaminen. Sodan molempien osapuolten edustajat käyttivät ja kommentoivat kaikkia näitä teemoja, joskin esivaltaopetus oli leimallisemmin valkoisen osapuolen käytössä. Raamatunkäyttö ei sellaisenaan kerro, että kirjoittaja olisi uskonnollinen tai että hänellä olisi jokin poliittinen kanta. 1900-luvun alun Suomessa Raamattu oli yhteistä omaisuutta.

Apokalyptiikkaa voi kenties pitää tärkeimpänä raamatullisena teemana sisällissodasta käydyssä keskustelussa. Apokalyptiikka nimittäin esiintyi mitä erilaisimpina muunnelmina ja mitä erilaisimpien ihmisten käytössä. Usein se oli myös kokonaisvaltainen maailmankuva, ei vain jotakin yksittäistä kysymystä määrittelevä periaate. Piispa O. I. Colliander edusti apokalyptiikkaa sen kirkollisessa muodossa. Colliander näki Raamatussa kuvauksen maailmanhistorian kehityskulusta, joka huipentuu Kristuksen paluuseen ja Jumalan valtaan. Piispa katsoi, että sisällissota oli osa lopunajallisia ahdistuksia, jotka ennakoivat läheistä paruusiaa, Kristuksen paluuta. Näin Colliander liittyi vahvasti apokalyptiseen historiakäsitykseen, jossa tapahtumat etenevät lineaarisesti kohti Jumalan ennaltamääräämää päätöstä. Jo tässä näkyy apokalyptiikalle ominainen dualismi tämän maailman ja henkimaailman sekä nykyisen ja tulevan välillä. Collianderilla näkyy vahvasti myös apokalyptiikalle ominainen eettinen dualismi. Lopunajalliset ahdistukset olivat hänen mukaansa itsensä Saatanan vaikutusta, joka oli onnistunut viekoittelemaan puolelleen osan ihmisistä, muun muassa demokratian nimissä. Tämän vuoksi Collianderilla ei ollut mitään syytä etsiä sovintoa vastapuolen kanssa. Kaikki kapinallisten armahdukset olivat vain kompromissin tekemistä Saatanan kanssa. Kompromissien sijaan olisi vain tiukasti pitäydyttävä totuudessa ja odotettava Kristuksen hallintavallan alkua.

Kirkollisella kentällä Collianderin ehdottomuus ei kuitenkaan saanut laajaa kannatusta. Erityisesti nuorempi papisto koki lopunajalliset laskelmat itselleen vieraaksi. Kirkossa oli enemmänkin halua yhteiskunnalliseen aktiivisuuteen ja jonkinlaisen sovinnon löytämiseen. Ehdottomuu-

dessaan Collianderin näkemykset tulevat yllättävän lähelle agnostikoksi itsensä mieltäneen Bertel Gripenbergin ajatuksia. Runoissaan hän korosti punaisten eläimellisyyttä ja raakuutta vastakohtana valkoisten sankarilliselle taistelulle. Tätä perusnäkemystään hän esitti myös Vuorisaarnan hyvän ja huonon puun dualismilla. Ongelmia näytti kuitenkin tuottavan se, että jotkut porvarit toimivat läheisessä yhteistyössä sosialistien kanssa. Heidän politiikkaansa Gripenberg ei voinut ymmärtää kuin itsekkäänä omien etujen ajamisena, joka paljastuu ja lopullisesti tuomitaan – viimeisellä tuomiolla. Dualismin ylläpitämiseksi agnostikkokin oli valmis julistamaan eskatologista erottelua. Ratkaisu on Raamatun apokalyptiikan mukainen.

Eskatologista loppuselvitystä odotettiin myös punaisella puolella. Marxilainen historiakäsitys on, kuten tunnettua, velassa apokalyptiikalle. Marxilainen apokalyptiikka on kuitenkin sekularisoitunut maailmansisäiseksi lineaarisesti eteneväksi maailmanhistoriaksi, joka ahdistusten aikojen kautta kulkee kohti maailmanvallankumousta ja sen tuomaa työväenluokan voittoa. Raamatun apokalyptiikan julistama kuolleiden ylösnousemus on muuttunut työväenluokan ylösnousemukseksi, ja ylösnousemuksen hetken arvellaan koittavan pian. Tämä läheisen käänteen odotus on myös yksi apokalyptiikalle tyypillinen piirre. Rinnakkaisuus on niin ilmeistä, että punaisella puolellakin viljeltiin raamatullista kieltä kuvaamaan suuren käänteen odotusta. Edith Södergran osoittaa, että sekulaariapokalyptiikka ei ollut vain sosialistien omaisuutta. Södergran tarkasteli tapahtumia nietzscheläis-messianistisesta perspektiivistä. Maailma kylpi veressä, jotta siitä syntyisi jotain uutta. Södergranilla ei ollut mitään selvää käsitystä siitä, mitä tuleman piti, mutta sen hän tiesi, että maailmaa ryhtyisivät johtamaan harvinaislaatuisten yksilöiden eliitti. Tämä ei ollut sosialistista massojen evankeliumia, mutta sekularisoitunutta apokalyptiikkaa kylläkin. Apokalyptista sävyä vahvisti se, että Södergran viljeli taajaan raamatullisia ilmauksia ja kielikuvia.

Södergranin visio oli ehkä harvinaisen eksentrikon näkemys, joka saavutti vain pienen piirin. Sen sijaan kirkolliselta pohjalta noussut apokalyptiikka ennustuksineen levisi jo laajemmalle. Sosialismin suosio ja Gripenbergin runojen myyntiluvut kertovat, etteivät niidenkään apokalyptiset visiot jääneet aivan pienen piirin omaisuudeksi. Myös Paavalin Roomalaiskirjeeseen juontuva esivaltaopetus oli laajasti tunnettua ennen kaikkea kirkollisen opetuksen kautta. Esivallan ymmärrettiin aiemmin tarkoittavan monarkkia, joka sai valtuutuksensa Jumalalta. Tässä muodossa se esiintyi myös vuoteen 1938 asti virallisena suomennoksena säilyneessä vuoden 1776 kirkkoraamatussa, joka puhui esivallasta pronomi-

nilla ”hän”. Käytännössä esivalta oli kuitenkin viimeistään sortokaudella tulkittu uudestaan. Vuonna 1913 käyttöön hyväksytyssä Uuden testamentin käännösehdotuksessa esivaltaan viitataan sanalla ”se”. Samana vuonna hyväksytyssä kirkkokäsikirjassa esivalta samaistuu enemmän lailliseen yhteiskuntajärjestykseen kuin monarkkiin. Tämä muissakin lähteissä näkyvä uusi tulkinta tiivistyi sanapariin ”laillinen esivalta”. Tulkinnan muutos sopii sinänsä Paavalin sanoihin, jotka yleisluonteisina soveltuvat erilaisiin yhteiskuntajärjestelmiin. Esivallan laillisuudesta hän ei kuitenkaan puhunut, ja tällainen määrittely tuleekin muualta kuin Raamatusta. Laillisuuden korostuminen ilmentää varsin selvästi sortovuosien poliittista tilannetta. Epävakaissa yhteiskunnallisissa oloissa laillisuus edusti kuitenkin helposti kaikkea sitä hyvää, mitä tämän käsitteen käyttäjä puolusti. Tässä mielessä laillisen esivallan käsite läheni Paavalin opetusta, jossa esivalta puoltaa hyvää ja vastustaa pahaa ilman, että hyvää ja pahaa määritellään sen tarkemmin.

Kirkollisen opetuksen kautta Paavalin esivaltaopetus oli niin vahvasti lyönyt itsensä läpi, että monille suomalaisille se muodosti itsestään selvän perustan ymmärtää tapahtumia: punaiset olivat nousseet kapinaan esivaltaa vastaan. Paavalin sanojen valossa esivallan miekan käyttäminen ei ollut mitenkään tuomittavaa vaan täysin asiaan kuuluvaa toimintaa. Valkoisella puolella tämä antoi selvän perusteen ja oikeutuksen sotaan ja rankaisutoimiin. Punaiset ymmärsivät itsensä vallankumouksellisiksi ja siinä mielessä hekin samaistivat esivallan valkoisiin. Periaatteessa he saattoivat selittää esivaltaopetuksen ideologisena välineenä porvariston luokkaetujen ajamisessa, mutta käytännössä tällaista selitystä ei esiinny kovinkaan usein. Esivaltaopetuksesta pikemminkin vaiettiin, mutta hiljaisuudessa se epäilemättä jäyti kapinan moraalista oikeutusta. Toisaalta myös valkoisella puolella esiintyi arkuutta käyttää esivaltaopetusta. Vapaussota-tulkinta rakentui aktivismin perinnölle, jossa oli jo pitkään toimittu silloista venäläistä esivaltaa vastaan. Esivaltaopetuksella oli myöntyväisyyspolitiikan stigma eikä se sopinut vapaussodan kuvaan venäläistä sortovaltaa vastaan nousevasta kansasta. Sitä paitsi esivaltaopetuksen soveltaminen kiinnitti huomion sodan sisäiseen luonteeseen, ei yhtenäisen kansan taisteluun ulkoista vihollista vastaan. Kansan riveissä sodan sisäinen luonne kuitenkin nähtiin ja esivaltaopetus antoi eväät sen tulkitsemiseen: sekä punaisella että valkoisella puolella puhuttiin kapinasta – epäilemättä kapinasta esivaltaa vastaan.

Jos Paavalin esivaltaopetus antoi välineet ymmärtää sotaa ja sen jälkeisiä rangaistustoimia, Raamatun talioperiaate selitti rangaistusten suuruutta. Talioperiaate lähti siitä, että rangaistus vastaa rikosta: silmä

silmästä. Raamatussa periaatetta ei kuitenkaan aina sovelleta näin selvä-piirteisesti. Talioperiaatteen valossa voidaan etsiä rangaistusta, joka vastaa rikosta suuruudeltaan, mutta ei laadultaan. Lisäksi osapuolten arvoero heijastuu rangaistuksen suuruuteen. Arvoasteessa ylemmän henkilön loukkaaminen aiheuttaa suuremman rangaistuksen kuin samanarvoisen loukkaaminen. Edelleen talioperiaate saattaa olla jonkinlainen yleinen oikeudenmukaisuuden ihanne, joka ikään kuin oikeuttaa rangaistuksen, vaikka mitoituksella tai laadulla ei todellisuudessa ole mitään tekemistä periaatteen kanssa.

Sisällissodan aikana ja sen jälkeen talioperiaate heijastui mitä moninaisimmissa yhteyksissä. Osaltaan tätä helpotti se, että periaatetta ilmaisevat raamatunkohdat olivat kiteytyneet lentäviksi lauseiksi. Myös talioperiaatteen kertomuksellinen muoto, Kainin ja Abelin tarina, oli yleisesti tunnettu. Eräänlaisena moraalisena pohjavirtana talioperiaate määritteli keskustelua siitä, kuka oli syyllinen ja kuka aloitti kaiken, kuka taas oli rankaisija ja oliko rangaistus missään suhteessa tekoon. Edustava esimerkki on *Suomen vapaussota kuvissa* -teoksessa, joka viittasi Jeesuksen sanaan: joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu. Raamatunkäytön sanomana on, että punaiset olivat aloittaneet ja he olivat kaikkeen syyllisiä. Valkoisten toimenpiteet oli taas ymmärrettävä valitettavana, mutta ikään kuin kohtalonomaisena vastatoimena. Talioperiaatteen esittämä kiinteä yhteys rikoksen ja rangaistuksen välillä synnytti muutenkin mielikuvia vääjäämättömästä rangaistuksesta. Milloin punaisten toiminnan esitettiin välttämättömästi johtaneen rangaistuksiin, milloin taas ulkomaille paenneet punaiset perustelevat uuden vallankumouksen tuloa.

Kainin ja Abelin tarina veljessurmasta heijastuu monissa teksteissä. Maahan valunut viaton veri huutaa taivaaseen asti Mannerheimin puheissa ja käskyissä, romaaneissa, runoissa ja sanomalehdissä, piispojen kannanotoissa ja rukouspäiväjulistuksessa. Veljesveri kiroaa maan eikä naispunakaartilaisten verta juonut maa kasva vuosienkaan jälkeen mitään. Kainin merkistä tulee murhaajan merkki, joka osoittaa ketä pitää rangaista ja kenet tulee surmata, vaikka Raamatun mukaan Kain sai merkin suojakseen. Kainin merkin tulkinta osoittaa selvästi, miten raamatullinen teema saattaa reseptiossa muuntua täysin uudeksi. Hätkähdyttävimmillään uusi tulkinta on nimimerkki Henkipaton (Kössi Kaatra) romaanissa, jossa sodan eri puolille ajautuneet veljekset kohtaavat taistelussa: Kainin merkki osoittaa oikeaksi petturin surmaamisen. Veljessurman tuominnut Raamatun kertomus oli muuttunut veljessurman oikeutukseksi.

Talioperiaatteen reseptio oli moniäänistä eikä sillä aina haluttu edistää rangaistus- ja kostotarpeita. Kylvön ja niittämisen kohtalonyhteys

saatettiin kokea myös tuhoisana väkivallan eskalaationa, jossa osapuolet kiihtyvällä tahdilla kostivat toisilleen. Pasifistisessa tulkintatraditiossa talioperiaatetta taas tulkittiin kieltona tarttua miekkaan. Tällaisena se oli joillekin myös ongelma. Kielto saatettiin rajoittaa koskemaan vain niitä, jotka tarttuvat miekkaan pahoissa tarkoituksissa. Sen sijaan esivallan valtuutuksella ja itsepuolustukseksi miekkaan tarttuminen sallittiin. Toinen tapa oli tulkita talioperiaate ehdottomana kieltona, jonka noudattaminen ei kuitenkaan ollut mahdollista. Kielto säilyi kuitenkin ihanteena, jonka arveltiin toteutuvan tulevaisuudessa. Apokalyptinen odotus heijastui siis myös tässä kohtaa. Talioperiaatteeseen sisältyi vielä yksi ulottuvuus, mahdollisuus päätellä rikos rangaistuksista. Tämä perustui siihen, että talioperiaate ainakin teoriassa määritteli rangaistuksen teon suuruuden mukaan. Valkoisten ankarat rankaisutoimet johtivat joidenkin kohdalla siihen käsitykseen, että punaisten oli täytynyt syyllistyä hirvittäviin rikoksiin.

Hirvittävistä rikoksista kerrottiin kauhutarinoissa, joissa kuvattiin terrorin uhreja. Uhreiksi nimittäminen osoitti tällöin, että surmaajat ovat rikollisia. Uhri puolestaan oli syytön. Tämä terrorin uhreihin liittyvä uhriretoriikka heijastelee pohjimmiltaan Uudesta testamentista kumpuavaa asetelmaa Jeesuksen ja hänen surmaajiensa välillä. Evankeliumeissa Jeesuksen ristiinnaulitsemiskertomukset maalaavat juutalaiset synkillä sävyillä ja leimaavat heidät keskeisellä tavalla vastuullisiksi ristiinnaulitsemiseen. Vaikka Jeesuksen uhri on kristillisessä perinteessä yleensä aina käsitetty ainutkertaiseksi, uhrikäsitysten laajeneminen muihinkin ihmisiin perustuu niin sanottuun *imitatio Christi* -motiiviin: Jeesuksen seuraajan on myös otettava ristinsä. ”Risti” voi tosin tarkoittaa lähes mitä vain, mutta ääritapauksissa seuraamisen on ajateltu tarkoittavan myös kuolemaa. Selvimpänä tämä seuraamismotiivi näkyy kauhukertomusten kuvauksissa ristiinnaulituista papeista. Punaiset näyttäytyvät kaiken kristillisen vihollisina ja saavat näin kantaakseen sen roolin, joka evankeliumien kärsimyshistoriassa on varattu juutalaisille. Mahdollisesti ristinnaulitsemiskertomuksilla on evankeliumien lisäksi lähtökohtansa eurooppalaisessa antijudaistisessa tarinaperinteessä.

Se, että Jeesuksella on Uudessa testamentissa ja myöhemmässä kristillisessä perinteessä uhrin rooli, aiheuttaa sen, että uhrin roolista tulee tavoiteltava. Näistä lähtökohdista kumpuavassa ajattelussa uhri on syytön ja hänen kärsimyksensä edellyttää rangaistusta. Terrorin uhreista puhuttaessa onkin usein kysymys juuri sen osoittamisesta, että vastapuoli on syyllinen ja rangaistuksensa ansainnut. Tämä aiheuttaa joissakin teksteissä jopa pyrkimyksiä perustella oman puolen uhriutta. Sodan jälkeen sosialidemokraattisella puolella näkyi kuitenkin pyrkimyksiä välttää uh-

riretoriikan syyllistävää puolta. Kapina nähtiin virheenä eikä kostovaatimuksia pidetty mielekkäinä. Toisaalta valkoisten kurinpalautus tuntui niin rajulta, ettei teloitettuja voinut pitää pelkästään syyllisinä. Ratkaisuksi tarjoutui se kristillisen tradition uhritulkinta, jossa keskityttiin Jeesuksen kärsimyksen mietiskelyyn. Tämän mukaisesti kuvaukset punaisista saattoivat saada itseisarvoisen kärsimyksen leiman, jopa niin, että punamarttyyrien ja Jeesuksen ristin tien hahmot sekoittuivat. Toisaalta uhrien ajateltiin jollakin tarkemmin määrittelemättömällä tavalla viitoittavan tietä kohti uutta, sosialistista yhteiskuntaa. Tämä antoi uhrille tarkoituksen ja velvoittavuuden.

Uhrin tarkoitus ja velvoittavuus ovat tyypillisiä toiselle uhrityypille, sankariuhrille. Jos terrorin uhri on tarkoitukseton ja passiivinen kärsijä keskellä vastustajan murharaivoa, sankariuhri aktiivisesti antaa itsensä uhriksi jalon tarkoituksen hyväksi ja jättää jälkeenjääneille velvoitteen edistää samaa jaloa asiaa. Sankariuhrin raamatullinen esikuva on hyvä paimen, joka panee henkensä alttiiksi lampaidensa puolesta. Hyvän paimenen sankariuhri kytkeytyi antiikin käsityksiin sankarivainajista, jotka sivistyneistön kautta tunnettiin varsin hyvin. Valkoisen puolen sankarihautajaisissa kytkeytyivätkin usein antiikin kirjallisuuden ja Raamatun teemat. Uhrin vapaaehtoisuuteen viittaa se, että uhri *annetaan*. Uhri voi olla myös iloinen asia tai jopa suoranainen etuoikeus. Tarkoituksellisuus ilmaistiin puhumalla siitä, miten uhri annettiin jonkin puolesta tai jollekin, valkoisella puolella tyypillisesti isänmaalle. Kulttiin viittaava kieli on silmiin pistävää: uhri esimerkiksi annetaan isänmaan alttarille. Uhriretoriikka onkin rituaalista, mutta ei ainoastaan sen käyttämien kielikuvien perusteella, vaan myös retoriikkana. Sankarikuolemasta puhuttiin näillä käsitteillä, vaikka tosiasiassa mitään isänmaan alttaria ei ollut, eivätkä sotilaat etsimällä etsineet sankarikuolemaa. Todellisuuden ja retoriikan ero ei kuitenkaan häirinnyt ketään. Kaikki tunnistivat rituaalisen kielen, joka teki sankarivainajista Jeesuksen kaltaisia uhreja. Juuri *imitatio Christi* -motiivin kautta sankariuhrissa voitiin nähdä myös moraalinen velvoite: eloon jääneiden oli jatkettava työtä ja taistelua niiden ihanteiden eteen, jotka sankariuhriretoriikan mukaan elähdyttivät vainajia.

Kun terrorin uhriksi esitelty korostaa vastapuolen syyllisyyttä, sankariuhri puolestaan korostaa uhrin edustamia arvoja. Kummassakaan tapauksessa uhri ei erityisemmin lievitä vastakkainasettelua. Toisin on silloin, kun uhrin jättämä velvoite korostaa nimenomaan vastakkainasettelun lieventämistä. Tämäkin nojaa Jeesuksen hahmoon, joka ristillä rukoili ristiinnaulitsijoilleen anteeksiantoa. Vaikka tässäkin anteeksiantajan ja -saajan roolit ovat selvät, on tällainen uhrivelvoite nähtävissä

pyrkimyksenä ymmärtää myös vastapuolta – ja tässä kohtaa vilahtaa jo sanamuotoja, joissa ei aina kielletä omankaan puolen syyllisyyttä. Ideologisesti kuumassa keskustelussa tällainen oli kuitenkin harvinaista.

Moraalisesti mielenkiintoista keskinäisessä syyttelyssä on se, että väkivallattomuuden ihanne näyttää olevan keskustelun pohjimmainen moraaliperiaate. Miksi osapuolet muuten olisivat niin kiivaasti pyrkineet osoittamaan juuri vastapuolen väkivaltaisuutta ja oman puolen uhrin viattomuutta? Vaikka sodan aikana ja välittömästi sen jälkeen kovilla sanoilla oli kantavuutta, ne muuttuivat nopeasti sopimattomiksi. Bertel Gripenbergin runojen kohtalo on kuvaava. Sotavuonna niistä tuli myyntimenestys, mutta kohta jyrkkiä sanakäänteitä piti ryhtyä selittelemään. Monesti jo sodan aikana, mutta viimeistään sodanjälkeisessä keskustelussa väkivallan käyttö näyttäytyy moraalisena poikkeamana, joka pitää mieluiten sälyttää kokonaan vastapuolen niskoille tai – siinä määrin kuin se ei onnistu – erikseen perustella apokalyptisten ahdistusten erityisolosuhteilla, esivallan velvollisuuksilla ja talioperiaatteen vaatimuksilla. Selittely, syyttely ja vaikeneminen kertoivat moraalisesta itseihanteesta, johon väkivallan harjoittaminen ei mahtunut. Sampo Ahto tunnistaa tämän tarkkanäköisesti puhuessaan valkoisesta ja punaisesta terrorista:

> Ja aivan poikkeuksellista on myös, että tällaisiin surmantöihin mukaan ajautuneet tai joutuneet olisivat myöhemmin olleet ylpeitä tekemisistään. Joku niihin on kuitenkin ollut aloitteentekijänä, mutta onko kukaan tavannut koskaan punaista tai valkoista, joka olisi halunnut ottaa siitä itselleen kunnian? Omaksitunnoksi kutsutulla sisäisellä minällä lienee sittenkin osuutta ainakin arvostuksiimme, jollei aina tekemisiimme.[1]

Omantunnon on aikojen saatossa tulkittu ilmentävän ihmisyyttä, luonnollista moraalitajua, Jumalan ääntä, opittuja arvostuksia, jotain muuta tai kaikkia näitä. Selvää kuitenkin on, että myös Raamatussa on vahva väkivaltaan kielteisesti suhtautuva juonne, ja ihmiset tunsivat sen vaikkapa kymmenestä käskystä tai lähimmäisenrakkauden käskystä, johon Uusi testamentti useaan kertaan kiteyttää etiikan (3. Moos. 19:18; Matt. 22:39; Mark. 12:31; Luuk. 10:27; Room. 13:9; Gal. 5:14; Jaak. 2:8). Ulla-Maija Peltonen katsoo, että teloittajien kohtaloita käsittelevässä tarinaperinteessä

1 Ahto 1982, 62–63.

viittaus ”viidennen käskyn ’Älä tapa’ rikkomisesta on selvä”.[2] Tätä vahvaa raamatullista perinnettä vasten ei ole lainkaan yllättävää, että väkivalta piti sälyttää vastapuolen niskaan tai ainakin löytää sen käytölle raamatullisia poikkeusperusteita. Ideologisen keskustelun raamatullis-moraalinen pohjavirta oli siis lopulta kaikkea muuta kuin väkivaltaan oikeuttava – ja juuri siksi vuodesta 1918 tuli kansakunnan ja sen yksilöiden historiassa niin vaikea aihe.

Mitä sitten: tapaustutkimuksen hermeneuttinen relevanssi?

Reseptio- ja vaikutushistoriallinen tutkimus on deskriptiivistä. Se pyrkii ainoastaan kuvaamaan sitä, miten Raamattua on käytetty ja miten Raamattu on vaikuttanut. Deskriptiivisessä tutkimuksessa ei oteta kantaa siihen normatiiviseen kysymykseen, onko Raamatun käyttö ollut oikeanlaista. Sama pätee myös tähän tutkimukseen. On kuitenkin varsin luonnollista, että reseptiohistoriallinen tutkimus herättää kysymyksiä siitä, mikä tulkinta on oikea: miten Suomen sisällissotaa olisi kuulunut arvioida Raamatun valossa? Onko joku tai jotkut tässä tutkimuksessa esitetyistä tulkinnoista oikeita? Vastausten antaminen on kaikkea muuta kuin helppoa, sillä tekstillä ei koskaan ole mitään lukijasta riippumatonta merkitystä. Lukijan rooli vain korostuu, kun otetaan huomioon ajallinen etäisyys Raamatun syntyajan ja 1900-luvun alun Suomen välillä: miten muinaisesta tekstistä löydetään näkökulmia aivan toisen ajan ja kulttuurin tapahtumiin? On selvää, että tällaisen näkökulman muodostaminen vaatii Raamatun käyttämistä valikoiden, muokaten ja tulkintakontekstista käsin ymmärtäen.

Björn Vikström puhuu uskollisesta luovuudesta (trogen kreativitet) tekstiä kohtaan: tulkitsija ei saa tietoisesti vääristellä tekstiä, mutta hän valaisee sitä omasta tietoisesta näkökulmastaan.[3] Vikström puhuu tieteellisestä tekstintulkinnasta ja on selvää, etteivät tämän tutkimuksen sivuilla esiintyneet henkilöt useinkaan paneutuneet Raamatun tekstiin tässä tarkoituksessa. Pikemminkin tulkitsijan oma näkökulma oli vallitseva. Vaikutushistoriallinen analyysi kuitenkin osoitti, ettei tulkinta juuri koskaan ollut pelkkä tulkitsijan omien ajatusten peili vaan siihen kytkeytyi myös

2 Peltonen 1996, 238.

3 Vikström 2005, 124.

tekstin kautta tulleita elementtejä – joskus varsin paljonkin. Esivallan miekan tai talioperiaatteen nimessä teloittaminen ja teloitusten kostaminen tai rankaiseminen on usein varsin hyvin linjassa siihen käytettyjen Raamatun tekstien – ei siis kaikkien Raamatun tekstien – kanssa. Verinen todellisuus herättää kuitenkin kysymyksen siitä, riittääkö hermeneuttisesti vain se, että tulkinta tuntuu sisällöllisesti vastaavan tulkittavaksi valittua tekstiä. Vai onko tulkitsijan pohdittava myös sitä, miten tulkinta on suhteessa muihin teksteihin, vallitseviin moraaliarvoihin ja miten tulkinta vaikuttaa hänen ympäristöönsä?

Aarni Voipio hahmotteli 1930-luvun alussa virsikirjauudistuksen linjoja ja siinä yhteydessä arvosteli niin sanottuja psalmivirsiä. Erityisesti Voipiota kiusasi silloisen virsikirjan Psalmiin 58 perustuva virsi 381 ”Valittaa täytyy totta”, joka lupaa sortajille Herran kostoa. Sisältönsä vuoksi se on ”ollut vankileireissä punakapinan jälkeen säilytettyjen kommunistien lempilaulu”. Voipio jatkaa:

> Kommunismi on oikein ymmärrettynä uskontoa, ja on sillä ihmeensäkin. Kansassa kerrotaan, kuinka muutamia kapinallisia 1918 teloitettaessa yht’äkkiä tapahtui ennusmerkki: jostain kuului virren ääni: ”Valittaa täytyy totta”.
>
> Tämä psalmihurskauden varjopuolen omituinen renesanssi ei tietysti tee sitä yhtään kristillisemmäksi. Kostovirret on lopultakin saatava virsikirjasta tykkänään poistetuiksi.[4]

Vaikka virsi 381 oli Voipiolle poliittisistakin syistä epämieluinen, kyse on pohjimmiltaan eettisestä kannanotosta. Voipio nimittäin arvosteli kostoajatusta muissakin psalmivirsissä ja tuli samalla lausuneeksi kielteisiä arvioita myös Raamatun psalmeista. G. O. Rosenqvistin – myöhemmän Porvoon piispan – pitkään tutkimusartikkeliin nojaten hän totesi, ”että lieventävistä asianhaaroista huolimatta on tunnustettava psalmihurskauden varjopuolet: kostonhenki ja viattomaksi tekeytyminen, joita ei saa

4 Voipio 1931, 159–160. Virteen liittyvistä uskomustarinoista: Peltonen 1996, 226–228. Vastaavaa kostomentaliteettia voi aavistella Itä-Uudenmaan saaristossa takaa-ajettujen ja Viroon paenneiden valkoisten jumalanpalveluksessa Tallinnassa, jossa saarnatekstinä oli Ps. 11. Psalmissa takaa-ajetut julistavat Jumalan vihaa jumalalattomille ja toivovat tulta ja tulikiveä heidän päälleen. Psalmi epäilemättä tulkitsi joukon tuntoja, vaikka kostosta ei puhutakaan muistoteokseen talletetuissa saarnan katkelmissa (Helsingius 1918, 71–73). Toisaalla Ernst von Born – RKP:n pitkäaikainen kansanedustaja, puolueen puheenjohtaja ja moninkertainen ministeri – omassa artikkelissaan toi kostotoiveen avoimesti esiin ja vakuuttaa sen myös toteutuneen (Helsingius 1918, 185,189).

sekoittaa kristillisen siveysopin korkeampaan kantaan.”[5] Voipio ja Rosenqvist näkivät psalmeissa eettisesti ongelmallisia piirteitä, ”joiden vuoksi raamattu itse alituisesti joutuu arvostelijoiden hampaisiin”.[6] Nykykäsittein sanottuna he harjoittivat Raamatun eettistä kritiikkiä. Omasta arvopohjastaan käsin he määrittelivät, mikä Raamatun tekstissä oli eettisesti kestävää ja mikä ei.

Reseption näkökulmasta pelkkä tekstin eettinen kritiikki olisi puolitiehen jäämistä. Mikä takaa sen, että Raamatun tulkitsijan etiikka johtaa myönteiseen lopputulokseen? Tämä tutkimus osoittanee havainnollisesti, miten tulkitsijan parhaiden tavoitteiden, kauniiden raamatunlauseiden ja korkeiden eettisten ihanteidenkin nimissä tehtiin myös surullista jälkeä. Ehkä vaarallisinta onkin juuri eettinen ihanteellisuus, joka Raamattuun tukeutuen tai siitä irtisanoutuen ajaa pyrkimyksiään, mutta kieltäytyy samalla näkemästä omassa toiminnassaan mitään vahingollisia elementtejä. Ja kuitenkin: miten realistista on ajatella, että aseellisista yhteenotoista voisi koskaan selvitä moraalisesti puhtain paperein? Realistisempi eettinen omakuva pakottaa tarkastelemaan kriittisesti niitäkin raamatunkohtia, jotka ensilukemalta tuntuvat pelkästään myönteisiltä. Vastaavasti realismi antaa mahdollisuuden tarkastella kiihkottomasti myös niitä raamatunkohtia, jotka vaikuttavat ongelmallisilta: ne eivät sittenkään ole meidän etiikallemme niin vieraita kuin puhtoisimmissa omakuvissa haluaisimme ajatella.[7]

Kun Aarni Voipio kesällä 1918 sai vastatakseen kysymyksen, ”miksi ne ampuivat minun mieheni”, hän ei vielä vuosikymmeniä myöhemminkään osannut löytää siihen mielestään kelvollista vastausta. Mistä se kertoi? Luultavasti eettinen mustavalkoisuus kummitteli niin vahvasti ilmassa, että se leimasi raamatunkäyttöäkin. Apokalyptisissa visioissa hyvän ja pahan dualismi oli aina selvä, esivalta rankaisi pahoja ja kiitti hyviä, taliooperiaate oli rangaistusperiaate ja uhrit olivat aina jonkun syytä. Vaikka Voipio ei ollutkaan osallistunut sotaan, hänen sympatiansa olivat epäilemättä valkoisella puolella ja sikäli hyvän ja pahan roolit olivat hänelle selvät. Mutta lesken kysymyksessä kaikui nyt ääni, joka ei tuntunutkaan sopivan tähän jakoon. Uhrin ja syyllisen roolit tuntuivat sekoittuvan tavalla, joka ei enää sallinutkaan latoa Raamatusta vastausta ajan kiivaaseen henkeen tai omaan poliittiseen ideologiaan sopivalla tavalla.

---

5 Voipio 1931, 158 n. 1. Rosenqvist 1917, 275–276.

6 Voipio 1931, 158.

7 Vrt. Huttunen 2007a, 197.

Mitä leski oikein kysyi, kun hän kysyi syytä miehensä ampumiselle? Hän tuskin kysyi ampujien motiiveja. Tiesihän hän itsekin, että kenttäoikeus oli pitänyt hänen miestään syyllisenä. Ja jos saman halusi sanoa raamatunlausein, se oli kuultu kirkolla, kun ensimmäisiä tuomittuja lähdettiin viemään Pulkkaniemeen: ammutut olivat esivaltaa vastaan nousseita kapinallisia, jotka saivat talioperiaatteen mukaisen palkkansa. Tuskinpa hän piti tällaisia selityksiä oikeana, mutta ymmärsi toki, että niissä piili ampujien motiivi. Lesken miksi-kysymys haki epäilemättä jotain muuta kuin ampujien motiivia – sellaista syytä teloitukselle, joka selittäisi tapahtuneen myös hänelle hyväksyttävissä olevalla tavalla. Papilta hän tuskin saattoi odottaa miehensä selittämistä punaiseksi sankariuhriksi, joka velvoittaa rakentamaan uutta yhteiskuntaa. Piispa Collianderin apokalyptiset visiotkaan tuskin tarjosivat kelvollista selitystä eikä Voipio niitä varmaan tarjonnutkaan – sen verran hän piispansa näkemyksiä vierasti.

Voipio ei lopulta kerro, vastasiko hän lesken kysymykseen. Jos vastasi, hän ei antanut vastaukselleen arvoa. Vielä vuosikymmenienkin perästä hän saattoi vain huokaista neuvottomana: ”Käypä sitä selittämään!” Voipio oli kuullut lesken surullisen ja katkeran neuvottomuuden ja se sai hänetkin neuvottomaksi. Ei hän itkenyt itkevien kanssa (Room. 12:15), mutta kenties jotain sinne päin.

Kirjallisuusluettelo

Lyhenteet

Useimmat kirjallisuusluettelon lyhenteet on selitetty teoksessa *SBL Handbook of Style for Ancient Near East, Biblical, and Early Christian Studies*. Eds Patrich H. Alexander & al. Peabody: Hendrickson. 1999. Luettavissa: http://library.concordia.ab.ca/services/The%20SBL%20Handbook%20of%20style.pdf

Raamatunkirjojen viitteet noudattavat Kirkkoraamatun 1992 käytäntöä. Raamatun ulkopuolisten varhaiskristillisten lähteiden lyhenteet noudattavat teosten *Apostoliset isät* ja *Nag Hammadin kätketty viisaus* käytäntöä (ks. lähdeluettelo).

Muita kirjassa käytettyjä lyhenteitä ovat:

EWNT	*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
KR	Kirkkoraamattu
LXX	Septuaginta (Vanhan testamentin varhainen kreikankielinen käännös)
SCBO	Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis
SESJ	Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja
SKHST	Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia
SKST	Suomalaisen kirjallisuusseuran toimituksia
STKSJ	Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja
SUTS	Suomalainen Uuden testamentin selitys
TAik	*Teologinen aikakauskirja*
UTE	Uuden testamentin käännösehdotus

Antiikin lähteet

ANCIENT CHRISTIAN COMMENTARY

- *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 7: Psalms 1–50.* Ed. by Craig A. Blaising & Carmen S. Hardin. Downers Grove, Illinois: InterVarsity. 2008.
- *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament* 5: *Acts*. Ed. by Francis Martin. Downers Grove, Illinois: InterVarsity. 2006.

APOSTOLISET ISÄT

- *Die Apostolischen Väter.* Neubearbeitung der funkschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer. 1.Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diogenetbrief. Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften. 2.Reihe, 1.Heft. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1970.
- *Apostoliset isät.* Suom. Heikki Koskenniemi. STKSJ 163. Helsinki. 1989.

ARISTOTELES

- *Aristotle* in Twenty-Three Volumes 21: Politics with an English Translation by H. Rackham. LCL. Cambridge: Harvard University Press. 1977.

– *Ethica Nicomachea.* Recognovit berevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. SCBO. Oxford: Clarendon Press. 1949.
– *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut ja selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus. 1989.
– *Politiikka.* Suomentanut A. M. Anttila, selitykset laatinut Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus. 1991.

AULUS GELLIUS
– *The Attic Nights of Aulus Gellius* with an English Translation by John C. Rolfe, 3. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

CICERO, MARCUS TULLIUS
– *Scipion unennäkö*. Suom. K. J. Hidén. Roomalaisten ja kreikkalaisten kirjailijain teoksia 5. Helsinki: Weilin & Göös. 1905.
– *Keskusteluja Tusculumissa.* Latinankielestä suomentanut ja selityksillä ja nimihakemistolla varustanut Veli-Matti Rissanen. Esipuhe Juha Sihvola. Turku: Faros. 2009.

DIOGENES LAERTIOS
– *Lives of Eminent Philosophers* with an English Translation by R. D. Hicks in Two Volumes. LCL. London: William Heinemann. 1950.
– *Merkittävien filosofien elämät ja opit.* Suomentanut sekä esittelyn ja selitykset kirjoittanut Marke Ahonen. Helsinki: Summa. 2002.

EPIKTETOS
– *Käsikirja ja Keskusteluja.* Valikoinut ja kreikankielestä suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava. 1978.
– *The Discourses as Reported by Arrian, The manual, and Fragments* with an English Translation by W.A. Oldfather in Two Volumes I: Discourses, Book I and II. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1985/1995.

FLAVIUS JOSEFUS
– *Juutalaissodan historia*. Kreikankielestä suomentanut Pauli Huuhtanen. Helsinki: WSOY, 2004.
– *Josephus* with an English Translation by H. St. Thackeray in Nine Volumes 3: The Jewish War, Books IV–VII. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1979.

HAMMURABIN LAIT
– *Hammurabin lait.* Muinaisbabylonian kielestä suomentanut sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Armas Salonen. Porvoo: WSOY. 1951.

HOMEROS
– *Odyssea.* Recognovit H. van Thiel. Bibliotheca Weidmanniana 1. Hildesheim: Georg Olms Verlag. 1991.
– *Ilias.* Recognovit H. van Thiel. Bibliotheca Weidmanniana 2. Hildesheim: Georg Olms Verlag. 1996.

IAMBI ET ELEGI GRAECI
– *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati* 2: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, minora adespota. Edidit M. L. West. Oxonii: Clarendoniano.

JUSTINOS MARTTYYRI
– *Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa.* Suomentaneet Matti Myllykoski & Outi Lehtipuu, toimittanut Matti Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus. 2008.

NAG HAMMADIN KÄTKETTY VIISAUS
– *Nag Hammadin kätketty viisaus. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä.* Toim. Ismo Dunderberg & Antti Marjanen. Helsinki: WSOY. 2005.

MARCUS AURELIUS
– *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus.* Edited with Translation and Commentary by A. S. L. Farquharson. Oxford: Clarendon Press. 1968.

PLATON
– *Plato in Twelve Volumes*. Translation by R.G. Byry, H.N. Fowler, W.R.M. Lamb, P. Shorey. LCL. London: William Heinemann. 1961–99.
– *Teokset* 1–7. Suom. T. Anhava, A.M. Anttila, K. Hirvonen, M. Itkonen-Kaila, P. Saarikoski, Holger Thesleff, M. Tyni. Helsinki: Otava. 1977–90.

RAAMATTU (käännökset ja alkukieliset)
- *Bibel 2000: Svenska Bibelkommissionens översättning : Gamla och Nya testamentet med parallellhänvisningar utan Apokryferna*. Örebro: Marcus. 2000 (2006).
- *Bibelen. Den helige Skrifts kanoniske Bøger.* København: Danske Bibelselskab. 1931 (1949).
- *Bibelen eller den Heliga Skrift innehållande Gamla och Nya Testamentet Canoniska Böcker.* Stockholm: Brittiska och Utlädska Bibel-Sällskap. 1703 (1883).
- *Bibeln: De kanoniska böckerna.* Stockholm: Skeab. 1917 (1981).
- *Biblia Germanica 1545.* Das Nachwort verfaßte Wilhelm Hoffmann. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1967.
- *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 5. verbesserte Auflage. Hg. Rudolf Kittel & al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1997.
- *Biblia, se on: coco Pyhä Ramattu suomexi.* Faksimilepainos. Helsinki: SKS. 1642 (1971).
- *Biblia. Se on: Koko Pyhä Raamattu Esipuhetten, Lukuin sisällyksen, Yhtäpitäväisten Raamatunpaikkain osoituksen ja lisättyin Rekisterein kanssa.* Oulu: Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys. 1776 (2001).
- *Biblia, se on koko Pyhä Raamattu. Vanha ja Uusi Testamentti. Alkuraamattuin jälkeen uudestansa ojennettu.* Turku: Turun Pipliaseura. 1859.
- *Evankeliumi Matteuksen mukaan. Suomalaisen raamatunkääntämiskomitean tekemä suomennos.* Porvoo: WSOY. 1902.
- *Novum Testamentum Graece.* 27. revidierte Auflage. Hg. Eberhard Nestle & al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.
- *Nya testamentet I Gustaf Vasas Bibel under jämförelse med texten av år 1526*. Utgivet av Natan Lindqvist. Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. 1941.
- *Nya testamentet enligt Normalupplagan af de af Kongl. Maj:t godkända nya öfversättningen.* Stockholm: Evang. Fosterlands-stiftelsens förlags-expedition. 1884.
- *Raamattu.* Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. 1992.
- *Septuaginta.* Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Toim. Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2004.
- *Uusi testamentti.* Suomennos, jonka Suomen seitsemäs yleinen vuonna 1913 pidetty Kirkolliskokous on päättänyt ottaa toistaiseksi vanhan käännöksen ohella väliaikaiseen käyttöön. Sortavala: Suomen sisälähetysseura. 1913 (1914).

SALOMON LAULUT
- *Salomon laulut.* Salomon oodit ja Salomon psalmit syyriasta suomentanut ja johdannot laatinut viitankantajamunkki Pietari (Veli-Petri Seppälä). Valamon luostarin julkaisuja 83. Heinävesi: Valamon luostari. 2000.

SENECA
- *Tutkielmia ja kirjeitä.* Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo: WSOY. 1964.

TERTULLIANUS
- *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera* 1. Corpus christianorum, Series Latina 1. Turnholti: Brepols.

THUKYDIDES
- *Peloponnessolaissota.* Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo: WSOY. 1995.

VARRO, MARCUS TERENTIUS
- *On Agriculture* (Marcus Porcius Cato), *On Argiculture* (Marcus Terentius Varro) with an English translation by William Davis Hooper, revised by Harrison Boyd Ash. LCL. London: Heinemann. 1960.

VEREN JA TULEN LÄPI
- *Veren ja tulen läpi. Vanhan kirkon marttyyrien todistus.* Suomentanut Heikki Koskenniemi. Kauniainen: Perussanoma. 2005.

Lehdet ja valtiopäivien pöytäkirjat

Aamulehti 1918
Arbetarbladet 1919–1920
Arbetet 1918
Borgåbladet 1918
Helsingin sanomat 1918
Hengellinen kuukauslehti 1918
Herättäjä 1918
Hufvudstadsbladet 1918
Ilkka 1918
Kansan työ 1919
Kotimaa 1918
Loviisan sanomat 1918
Lovisa notisblad 1918
Lucifer 1919, 1923
Porvoon työväen tiedottaja 1918
Suomen kansanvaltuuskunnan tiedonantoja 1918
Suomen sosialidemokraatti 1918
Svenska Tidningen 1918
Työ 1918
Työmies 1918
Uusi Suometar 1918
Vartija 1918

Toiset valtiopäivät 1917, pöytäkirjat.
Valtiopäivät 1919, pöytäkirjat.

Muu lähdekirjallisuus ja tutkimukset

AEJMELAEUS, LARS
2000 *Schwachheit als Waffe. Die Argumentation des Paulus im "Tränenbrief" (2. Kor. 10–13).* SESJ 78. Helsinki.
AHO, JUHANI
1961 *Hajamietteitä kapinaviikoilta*. Kootut teokset, täydennysosa 2. Porvoo: WSOY.
AHTI, MARTTI
1987 "Tuntematon suojeluskuntalainen? Vapaaehtoisuus ja pakko suojeluskuntaliikkeen synnyssä 1917–1919." *Kansa liikkeessä.* Toim. Risto Alapuro & al. Helsinki: Kirjayhtymä. 268–283.
AHTO, SAMPO
1982 *Vuoden kahdeksantoista muistoja*. Helsinki: Sotasokeat ry. 1982.
1993 "Sotaretkillä." *Itsenäistymisen vuodet 1917–1920, osa 2: Taistelu vallasta*. Toim. O. Manninen. Helsinki: Painatuskeskus. 178–445.
AICHELE, G. & PHILLIPS, G.A.
1995 "Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis." *Semeia* 69/70. 7–18.
ALKIO, SANTERI
1918 "Mielialoja." *Taistelun jälkeen. Kirjoituksia vapautuksen päivänä.* Toim. Santeri Ivalo. Helsinki: Kirja. 83–89.
ANDERSEN, FRANCIS I. & FREEDMAN, DAVID NOEL
1980 *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary.* AB 24. Garden City: Doubleday.
ANTTILA, RISTO
1999 *Suursaari vapaussodassa.* [Humppila]: KR-kirjat.

ANTTONEN, VARPU
2009 *Valkeakosken naiskaarti Suomen sisällissodassa 1918.* Historian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto, Historiatieteen laitos.
ARFFMAN, KAARLO
1996 *Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan.* Helsinki: Yliopistopaino.
ARO-HEINILÄ, IRJA
2005 *"Sinä olet viisas tyttö, mutta Jumala on viisaampi." Naisen kuva, roolit ja rooli-ihanteet Hilja Haahden tuotannossa 1895–1966.* Helsinki: omakustanne.
AUNE, DAVID E.
1998 *Revelation 6–16.* WBC 52B. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
AUVINEN, VILLE
2008 "Psalm 22 in Early Christian Literature." *Rewritten Bible Reconsidered. Proceedings of the Conference in Karkku, Finland August 24–26 2006.* Eds. Antti Laato & Jacques van Ruiten. Studies in Rewritten Bible 1. Åbo Akademi University.
BAKKER, HENK
2009 "Animosity and (Voluntary) Martyrdom: the Power of the Powerless." *Animosity, the Bible, and Us. Some European, North American, and South African Perspectives.* Eds. John T. Fitzgerald, Fika J. van Rensburg & Harrie F. van Rooy. Global Perspectives on Biblical Scholarship 12. Atlanta: Society of Biblical Literature. 287–297.
BARCLAY, JOHN
1988 *Obeying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians.* Studies of the New Testament and Its World. Edinburgh: T&T Clark.
BARRETT, C.K.
2004 *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* I. ICC. London: T&T Clark International.
BAUMGARTNER, FREDERIC J.
1999 *Longing for the End. A History of Millenialism in Western Civilization.* New York: Palgrave.
BAUMGARTNER, WALTER
1997 "Das Geheimnis des Mondes – oder des Windes? Ein Gedicht von Edith Södergran." *Skandinavistik. Zeitschrift für Sprache, Literatur und Kultur der nordischen Länder* 27. 1–14.
BEARE, FRANCIS WRIGHT
1981 *The Gospel According to Matthew. A Commentary.* Oxford: Basil Blackwell.
BENKO, STEPHEN
1980 "Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D." *ANRW* II.23.2. Toim. Wolfgang Haase & Hildegard Temporini. Berlin: Walter de Gruyter. 1055–1118.
BERGEN, WESLEY J.
2005 *Reading Ritual. Leviticus in Postmodern Culture.* JSOTSup 417. London: T&T Clark.
BERGER, PETER L. & LUCKMANN, THOMAS
2004 *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen.* Helsinki: Gaudeamus.
BETZ, HANS DIETER
1967 *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1979 *A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia.* Hermeneia – A Critical and Exegetical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press.
1995 *The Sermon on the Mount Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49).* Hermeneia – A Critical and Exegetical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
BEUKEN, WILLEM A. M.
2003 *Jesaja 1–12.* Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Herder.
BEYSE, K.-M.
1986 "סוּפָה" *ThWAT* 5. Toim. G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren & Heinz-Josef Fabry. Stuttgart: W. Kohlhammer. 800–803.
BLOCH, MARC
2003 *Historian puolustus.* Helsinki: Artemisia.

BLOMQVIST, V. & PIISINEN, O.
1918 *Miten käy Suomen työväenliikkeen?* Vaasa: Valkoinen Suomi.
BLOMSTEDT, YRJÖ
1969 *K. J. Ståhlberg. Valtiomieselämäkerta.* Helsinki: Otava.
BOLDT, CH. E.
1919 ”Vedergällning.” *TAik* 24, 12–37.
BONDESTAM, ANNA
1968 *Arbetet. En tidning i Åbo på 1910-talet och människorna kring den.* Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 426. Helsingfors.
BORRE LARSEN, C.
1918 *I Kamp for Finland. Fire Maaneders Oplevelser og Indtryk.* Faxe: P. Larsens Bogforlag.
BOTHA, JAN
1994 *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13.* Atlanta: Scholars Press.
BRANTING, HJALMAR
1925 *Oikeudenkäyttö Suomessa. Muutamia asiakirjoja selityksineen.* Suomennos. Helsinki: Työ.
BROEMER, MARLENE
2009 *War and Revolution in St. Petersburg. Modernist Links in the Poetry of Edith Södergran and Anna Andreevna Akhmatova.* Helsinki: omakustanne.
BROWN, RAYMOND E.
1966–70 *The Gospel According to John. Introduction, Translation, and Notes.* AB 29 & 29A. New York: Doubleday.
1994 *The Death of the Messiah. From Gethsemane to Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* 2. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday.
BULTMANN, RUDOLF
1978 *Das Evangelium des Johannes.* KEK 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
CANCIK, HUBERT
1981 ”‘Alle Gewalt ist von Gott.’ Paulus, Röm 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren.” *Staat und Religion.* Toim. Burkhard Gladigow. Düsseldorf: Patmos Verlag. 53–74.
CARAGOUNIS, CHRYS C.
1974 ”ὀψώνιον: A Reconsideration of Its Meaning.” *NovT* 16. 35–57.
CARCOPINO, JÉRÔME
2001 *Sellaista oli elämä keisarien Roomassa.* Helsinki: WSOY.
CASTRÉN, GUNNAR
1927 *Runar Schildt*. Helsingfors: Holger Schildts förlag.
CASTRÉN, KAARLO
1926 *Punaisten hirmutyöt vapaussodan aikana. Sitä varten, ettei totuus unohtuisi.* Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kirja.
1926a *De rödas våldsdåd under frihetskriget. På det att sanningen ej må råka I glömska.* Helsingfors: Holger Schildts förlag.
CEDERLÖF, HENRIK
1967 *Stilstudier i Runar Schildts novellistik.* Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 422. Helsingfors.
CHAPMAN, MARK D.
1995 ”Ideology, Theology and Sociology: from Kautsky to Meeks.” *The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium*. Ed. by John W. Rogerson, Margaret Davies, M. Daniel Carroll R. JSOTSup 207. Sheffield: Sheffield Academic Press. 41–65.
CHILTON, BRUCE
1984 *A Galilean Rabbi and His Bible. Jesus' Own Interpretation of Isaiah.* London: SPCK.
CHIROT, DANIEL & MCCAULEY, CLARK
2008 *Miksei tapeta niitä kaikkia? Poliittisen joukkomurhan logiikka ja ehkäisy.* Helsinki: Like.
CLAUSEWITZ, CARL VON
1998 *Sodankäynnistä. Sodankäynnin klassikko, josta on tullut yritystoiminnan johtamisen perusteos.* [s.l.]: Art House.
CLAY, J. EUGENE
1998 ”Apocalypticism in Eastern Europe.” *The Encyclopedia of Apocalypticism* 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age.* Ed. by Stephen J. Stein. New York: Continuum. 293–321.

COLLIANDER, OTTO IMMANUEL
1917 *Kertomus hiippakunnan vaiheista ja tilasta vuosina 1912–1917 sekä yleiskatsaus tärkeimpiin tapahtumiin kristikunnassa viimeisen viiden vuoden aikana 1912–1917.* Ylipainos Savonlinnan hiippakunnan pappeinkokouksen pöytäkirjasta lokak. 9–12 p. 1917. Savonlinna: Savonlinnan kirjapaino.
1922 *Nykyinen murrosaika pyhän Raamatun ilmoittaman jumalanvaltakunnan historian valossa.* Savonlinna: Etelä-Savon kirjapaino osakeyhtiö.
COLLINS, JOHN J.
1979 ”Introduction: Towards the Morphology of a Genre.” *Semeia* 14, 1–20.
1993 *A Commentary on the Book of Daniel.* Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
CROUCH, C. L.
2009 *War and Ethics in the Ancient Near East. Military Violence in Light of Cosmology and History.* BZAW 407. Berlin: Walter de Gruyter.
CULLMANN, OSCAR
1956 *Der Staat im Neuen Testament.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
DAVIES, W.D. & ALLISON, DALE C.
1988–1997 *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* 1–3. Edinburgh: T&T Clark.
DAVIS, JAMES F.
2005 *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew 5.38–42.* JSNTSup 281. London: T&T Clark.
DESJARDINS, MICHEL
1997 *Peace, Violence and the New Testament.* Biblical Seminar 46. Sheffield: Sheffield Academic Press.
DOBSCHÜTZ, ERNST VON
1936 *Die Bibel im Leben der Völker*. Witten: Westdeutscher Lutherverlag.
DONALDSON, TERENCE L.
1991 ”The Mockers and the Son of God (Matthew 27.37–44): Two Characters in Matthew’s Story of Jesus.” *JSNT* 41, 3–18.
DROGE, ARTHUR J. & TABOR, JAMES D.
1992 *A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity.* San Francisco: Harper.
DUNDERBERG, ISMO
1999 ”Johannine Anomalies and the Synoptics.” J. Nissen, S. Pedersen (eds.), *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavin Conference on the Fourth Gospel Århus 1997.* JSNTSup 182. Sheffield: Sheffield Academic Press. 108–125.
2006 ”Jeesus, seksi ja harhaoppiset.” *Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus.* Toim. Minna Ahola & Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori. Helsinki: Tammi. 31–46.
DÖRING, KLAUS
1979 *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum.* Hermes, Einzelschriften 42. Wiesbaden: Franz Steiner.
EBERHART, CHRISTIAN
2002 *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen.* WMANT 94. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
EHRHARDT, ARNOLD A.T.
1959 *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin.* Erster Band: Die Gottesstadt der Griechen und Römer. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
EHRNROOTH, JARI
1992 *Sanan valassa, vihan voimalla. Sosialistiset vallankumousopit ja niiden vaikutus Suomen työväenliikkeessä 1905–1914.* Historiallisia tutkimuksia 167. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
EISENMENGER, JOH. ANDR.
1711 *Entdecktes Judenthum* 1–2. Königsberg: [s. n.].

ELIADE, MIRCEA
1993 *Ikuisen paluun myytti. Kosmos ja historia.* Helsinki: Loki-kirjat.
ELIEL, JOHN
1920 *Der Klassenkrieg in Finnland: Die Finnische Sozialdemokratie im Kampfe gegen die Reaktion 1905–1918.* København: [s. n.].
ELLIOT, JOHN H.
2000 *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary.* AB 29. New York: Doubleday.
ENCKELL, OLOF
1949 *Esteticm och nietzscheanism i Edith Södergrans lyrik. Studier i finlandsvensk modernism* 1. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet I Finland. Helsingfors.
ENGBERG-PEDERSEN, TROELS
2006 ”Paul's Stoicizing Politics in Romans 12–13: The Role of 13.1–10 in the Argument.” *JSNT* 29, 163–172.
ENVALL, MARKKU
1985 *Nasaretin miehen pitkä marssi. Esseitä Jeesus-aiheesta kirjallisuudessa.* Porvoo: WSOY.
ERICH, RAFAEL
1910 ”Esivalta.” *Tietosanakirja* 2. Helsinki: Tietosankirja-osakeyhtiö. 828.
ERÄS, ANTTI
1933 *Sotanäyttämön kulissimiehenä. Huomioita ja muistelmia Karjalasta vuodelta 1918.* Porvoo, WSOY.
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 Kirkollisko-kouksessa v. 1913. Sortavala: Suomen kirkon sisälähetysseura.
FINGERROOS, OUTI
2004 *Haudatut muistot. Rituaalisen kuoleman merkitykset Kannaksen muistitiedossa.* SKST 985. Helsinki.
FINLEY, MOSES I.
1992 *The Ancient Economy.* London: Penguin Books.
FITZMYER, JOSEPH A.
1981 *The Gospel According to Luke (I–IX). Introduction, Translation and Notes.* AB 28. New York: Doubleday.
FOWLER, ROBERT M.
1991 *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark.* Minneapolis: Fortress Press.
FRAME, JAMES EVERETT
1946 *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
FRENCH, PETER A.
2001 *The Virtues of Vengeange.* Lawrence: University Press of Kansas.
FRIEDRICH, JOHANNES & PÖHLMANN, WOLFGANG & STUHLMACHER, PETER
1976 ”Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1–7.” *ZTK* 73, 131–166.
FROEMBGEN, HANNS
1937 *Kampf um Finnland.* Leipzig: Verlag von Schmidt & Spring.
GADAMER, H.-G.
2004 *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa.* Tampere: Vastapaino.
GLYN JONES, W.
1992 ”Edith Södergrans Religious Odyssey.” *Edith Södergran. Nine Essays on Her Life and Work.* Toim. W. Glyn Jones & M. A. Branch. School of Slavonic and East European Studies, Occasional Papers 17. London: University of London. 113–128.
GNILKA, JOACHIM
1978 *Das Evangelium nach Markus (Mk 1–8,26).* EKKNT 2/1. Zürich: Benzinger Verlag.
1986–1988 *Das Matthäusevangelium* 1–2. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg: Herder.

GOLDSTEIN, HORST
1980 ”ἐκδίκησις κτλ.” *EWNT* 1. Toim. Horst Balz & Gerhard Schneider. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 991–993.
GOLTZ, RÜDIGER VON DER
1920 *Toimintani Suomessa ja Baltianmaissa.* Porvoo: WSOY.
1920a *Meine Sendung in Finnland und im Baltikum.* Leipzig: Koehler.
GRAHAM, SUSAN LOCHRIE
1997 ”A Strange Salvation. Intertextual Allusion in Mt 27,39–44.” *The Scriptures in the Gospels.* Ed. C. M. Tuckett. BETL 131. Leuven: Leuven University Press. 501–511.
GREENBERG, MOSHE
1983 *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary.* AB 22. New York: Doubleday & Company.
GRIPENBERG, BERTEL
1921 *Under fanan.* Samlade dikter 10. Helsingfors: Holger Schildts förlagsaktiebolaget.
1922 *Kanonernas röst. Skådespel i en akt.* Svenska teaterföreningens i Finland teaterbibliotek 13. Helsingfors: Holger Schildts förlagsaktiebolag.
1943 *Det var de tiderna.* Helsingfors: Holger Schildts förlag.
GROTENFELT, KUSTAVI
1918 ”Mietteitä kapinan kukistuttua.” *Valvoja* 38. 181–188.
GRUENEWALD, ITHAMAR
2003 *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel.* The Brill Reference Library of Judaism 10. Leiden: Brill.
GUDME, PETER DE HEMMER
1921 ”Krigerlivets Religion og Etik. Oplevelser under Bolshevikkrigen.” *Gads danske Magasin* 5, 285–296.
GULIN, EELIS.
1959 *Roomalaiskirje.* SUTS 6. SESJ 19. Helsinki: Otava.
GYLLENBERG, RAFAEL
1942 *En luthersk fänrik. Religiösa drag i Runebergs diktning.* Åbo: Bro.
1984 *Johanneksen evankeliumi*. SUTS 4. Helsinki: Kirjapaja.
HAAHTI, HILJA
1921 *Todistaja.* Helsinki: Otava.
HAAPA, ESKO
1980 *Matteuksen evankeliumi.* SUTS 1. Helsinki: Kirjapaja.
HAAPALA, PERTTI
1995 *Kun yhteiskunta hajosi. Suomi 1914–1920.* Kleio ja nykypäivä. Helsinki: Painatuskeskus.
2009 ”Kun kansankirkko hajosi.” *Sisällissota 1918 ja kirkko*. Toim. Ilkka Huhta. SKHST 212. Helsinki. 17–23.
HAAPALA, VESA
2005 *Kaipaus ja kielto. Edith Södergranin Dikter-kokoelman poetiikkaa.* SKST 1012. Helsinki.
HACKMAN, BOEL
2000 *Jag kan sjunga hur jag vill. Tankevärld och konstsyn i Edith Södergrans diktning.* Helsingfors: Söderströms.
HAKOLA, RAIMO
2005 *Identity Matters. John, the Jews and Jewishness.* NovTSup 118. Leiden: Brill.
HALONEN, ALEX
1923 *Suomen työväki ja väkivaltaiset menettelytavat.* Helsinki: Otava.
HAMEL, C. F. R. DE
2001 *The Book. A History of the Bible.* London: Phaidon.
HANNIKAINEN, LAURI & HANSKI, RAIJA & ROSAS, ALLAN
1992 *Implementing Humanitarian Law Applicable in Armed Conflicts. The Case of Finland.* Dordrecht: Martinus Nijhoff.
HARJU, VIRPI
2000 ”Oikeuden kuvalliset kasvot.” *Oikeuden kuva.* Toim. Virpi Harju. Eduskunnan kirjaston tutkimuksia ja selvityksiä 5. Helsinki: Eduskunnan kirjasto. 24–50.

HARTLEY, JOHN E.
1992 *Leviticus*. WBC 4. Dallas: Word Books.
HASSINEN, LEINO
1967 *Kristinusko ja kommunismi*. Avain-sarja 18. Helsinki: Kirjayhtymä.
HAUX, CAROLINE
2001 ”Estetisk våld. Edith Södergran, offret och den konstnärliga utsagan.” *Speglingar. Svensk 1900-talslitteratur i möte med biblisk tradition.* Red. Stefan Klint & Kari Syreeni. Skellefteå: Norma. 31–49.
HAYS, RICHARD B.
1989 *Echoes of Scripture in the Letters of Paul.* New Haven: Yale University Press.
HEDBERG, JOHAN
1991 *Eros skapar världen ny. Apokalyps och pånyttfödelse i Edith Södergrans lyrik.* Göteborg: Daidalos.
HELANDER, EILA
2003 ”Tulkinta ja kulttuurit.” *Raamattu ja länsimainen kulttuuri. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2002 pidetyt esitelmät.* Toim. Lassi Larjo. STKSJ 237. Helsinki. 141–153.
HELSINGIUS, TORSTEN
1918 *Pellingekåren*. Utgiven med bidrag av Ernst von Born & al. Helsingfors: Holger Schildts förlag.
HEMMER, JARL
1918 *Ett land i kamp. Tio dikter.* Helsingfors: Söderström & C:o.
1921 *Onni Kalpa. Kertomus.* Suom. Lauri Ikonen. Porvoo: WSOY.
1931 *Mies ja hänen omatuntonsa.* Suom. Eino Palola. Helsinki: Otava.
1997 *En man och hans samvete.* Nya klassikerserien 6. Helsingfors: Schildts.
HENKE, CARL & LIESNER, GERHARD
1932 *Um Finnlands Freiheit.* Unter dem Stahlhelm; Einzelschriften aus dem Weltkriege 4. Berlin: Verlag Tradition Wilhelm Kolk.
HENKIPATTO
1919 *Punaiset ja valkoiset. Kuvaus Suomen luokkasodasta.* Stockholm: Frams förlag.
1921 *Suuri rikos*. Superior Wisconsin: [s. n.].
HENTEN, J. W. VAN
1989 ”Das jüdische Selbstverständnis in den ältesten Martyrien.” *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Hg. J. W. van Henten & al. Studia Post-Biblica 38. Leiden: E. J. Brill. 125–161.
HERMANSON, ROBERT
1919 ”Med anledning av det senaste benådingsmanifestet.” *TAik* 24, 38–41.
1921 *Oikeus ja uskonnolliset totuudet. Olaus Petri-luennot.* Suomennos. Porvoo: WSOY.
HJALMARSON, H.
1919 *Mina krigsminnen från Finland. Ur en svensk-frivilligs dagboksanteckningar från fälttåget 1918.* Stockholm: Åhlén & Åkerlunds förlags a.-b.
1920 *Sotamuistoni Suomesta. Ruotsalaisen vapaaehtoisen päiväkirjamuistiinpanoja vuoden 1918 sotaretkeltä.* Porvoo: WSOY.
HJELT, ARTHUR
1903 *Konung Hammurabis lagar och Israels Thora. Ett bidrag till Bibel-Babel -frågan.* Helsingfors: Finska litteratursällskapet.
HOHENTHAL, LENNART
1908 *Lennart Hohenthals memoarer*. Stockholm: Aktiebolaget Ljus.
1909 *Lennart Hohenthalin päiväkirja.* Tampere: Kullervo.
HOPPU, TUOMAS
2008 ”Punaisten asejunasta rintamataisteluihin.” *Tampere 1918.* Toim. Tuomas Hoppu & al. Tampereen museoiden julkaisuja 100. Tampere. 56–95.
HORNBORG, EIRIK
1918 *Brytningstid. Bolschevikkriget i Finland* 1918*; Dess förutsättningar, orsaker och betydelse.* Frågor för dagen 14. Helsingfors: Holger Schildts förlag.
HORSLEY, RICHARD A. & HANSON, JOHN S.
1985 *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus.* New Voices in Biblical Studies. San Francisco: Harper & Row.

HOUTMAN, CORNELIS
2000 *Exodus* 3. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters.
HUBBARD, MOYER V.
2005 ”Urban Uprisings in the Roman World: The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes.” *NTS* 51, 416–428.
HUHTA, ILKKA
2009 ”Kirkko ja 1918.” *Sisällissota* 1918 *ja kirkko*. Toim. Ilkka Huhta. SKHST 212. Helsinki. 7–14.
2010 *Papit sisällissodassa 1918.* Helsinki: Kirjapaja.
HUTTUNEN, NIKO
2003 *Epiktetos, laki ja Paavali.* Helsinki: omakustanne.
2007 ”Stoalaisfilosofi Epiktetoksen näkemys kristityistä.” *TAik* 112, 387–403.
2007a ”Menneisyys ja moraali. Kirjauutuudet vuodesta 1918 herättävät jälleen keskustelua.” *Vartija* 120, 192–197.
2008 ”Raamattu historiassa. Reseptio- ja vaikutushistoriallinen eksegetiikka.” *TAik* 113, 230–250.
2009 *Paul and Epictetus on Law. A Comparison.* Library of New Testament Studies 405. London: T&T Clark.
HYTÖNEN, VILJO
1918 *Vapaussotamme. Katsaus sen syihin ja tapahtumiin.* Helsinki: Edistysseurojen kustannusosakeyhtiö.
HYVÄMÄKI, LAURI
1971 *Sinistä ja mustaa. Tutkielmia Suomen oikeistoradikalismista.* Helsinki: Otava.
HYVÄRINEN, EERO
1926 ”Paavalin kirje Roomalaisille.” *Uuden testamentin selitysteos* II. Toim. J. A. Mannermaa ja E. Hyvärinen. Porvoo: WSOY. 145–365.
HYVÖNEN, KAARLO
1919 *Viipurin valloitus ja valkoisten vankina.* Helsinki: Kustannusliike Kehitys.
HÄMEEN-ANTTILA, JAAKKO
1998 *Jeesus, Allahin profeetta. Tutkimus islamilaisen Jeesus-kuvan muotoutumisesta.* SESJ 70. Helsinki.
HÄMÄLÄINEN, PEKKA KALEVI
1978 *Luokka ja kieli vallankumouksen Suomessa.* Historiallisia tutkimuksia 107. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
IKOLA, O.
1992 ”Raamatun vaikutus kirjasuomeen.” *Biblia 350. Suomalainen Raamattu ja Suomen kulttuuri.* Toim. Jussi Nuorteva. SKST 556. Helsinki. 51–59.
ILKAN JA POUTUN POJAT.
1918 *Ilkan ja Poutun pojat. Etelä-Pohjalaisten sota-albumi.* Toim. Artturi Leinonen. [s. l.]: Edistysseurojen kustannusosakeyhtiö.
INTERTEKSTUAALISUUS
1991 *Intertekstuaalisuus. Suuntia ja sovelluksia*. Toim. A. Viikari. Tietolipas 121. Helsinki: SKS.
ITKONEN, HANNU
2004 *Varkautelaisten vuosisata.* SKST 944. Helsinki.
IGNATIUS, HANNES
1918 *Gustaf Mannerheim. Luonnekuva, puheet, sähkösanomat vapaustaistelun ajoilta.* Helsinki: Otava.
IGNATIUS, HANNES & SOIKKELI, KAARLE
1925 *Yleiskuvaus Suomen vapaussodasta.* Helsinki: Otava.
INGMAN, LAURI
1918 ”In memoriam.” *Vartija* 31, 113.
ISOMÄKI, KAARLO
1920 *Henkipattona. Kärsittyä elämää vapaussotamme päiviltä.* Helsinki: Edistysseurojen kustannus-oy.
ISRAEL, FRIEDRICH
1918 *Deutsche Brüder in Finnlands Erde.* Helsinki: Otava.
JEFFERY, LAURA & CANDEA, MATEI
2006 ”The Politics of Victimhood.” *History and Anthropology* 17, 287–296.

JEWETT, ROBERT
1971 *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings.* AGJU 10. Leiden: E. J. Brill.
JEWETT, ROBERT & LAWRENCE, JOHN SHELTON
2003 *Captain America and the Crusade Against Evil. The Dilemma of Zealous Nationalism.* Grand Rapids: Eerdmans.
JOHANNING, KLAUS
1988 *Der Bibel-Babel-Streit. Eine Forschungsgeschichtliche Studie.* Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 343. Frankfurt am Main: Peter Lang.
JOKINEN, W. M.
1942 *Googin sota ja Suomen kohtalo. Tutkielma Merikarvialla kuolleen kirkkoherra Gust. Nyholmin (*1820, † 1879) suurta mielenkiintoa herättäneestä ennustuksesta: "Mietteitä Googin sodasta" sekä Hesekielin 38 ja 39 mukaan.* Helsinki: Kirjavälitys.
JOLKKONEN, JARI
2007 "Verta vaativa Jumala? Synti- ja sovitusoppi valistuksen kritiikin puristuksessa." *TAik* 112, 338–356.
JOÜON, PAUL & MURAOKA, T.
1996 *A Grammar of Biblical Hebrew* 1–2. Subsidia biblica 14/1. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
JUNTUNEN, KATJA
2008 *Der Prediger vom "Weißen Berg". Zur Rezeption der "besseren Gerechtigkeit" aus Mt 5 in Martin Luthers Predigtüberlieferung 1522–1546.* Helsinki: omakustanne.
JUTIKKALA, EINO
1965 "Suomen mustin yhdyskunta vuonna 1918. Havaintoja sisällissodan punaisille aiheuttamasta kuolleisuudesta." *Hämeenmaa* 12. Hämeen heimoliiton julkaisuja 22. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto. 80–96.
JUVA, MIKKO
1977 "Kirkko vallankumouksen keskellä." *Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla.* Toim. Markku Heikkilä ja Eino Murtorinne. Helsinki: Kirjapaja.
JYRÄNKI, ANTERO
1989 *Lakien laki. Perustuslaki ja sen sitovuus eurooppalaisessa ja pohjoisamerikkalaisessa oikeusajattelussa suurten vallankumousten kaudelta toiseen maailmansotaan.* Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.
KAARNINEN, MERVI
2008 *Punaorvot 1918.* Helsinki: Minerva.
KAISER, OTTO
1981 *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12.* Das Alte Testament Deutsch 17. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
1994 *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deutero-kanonischen Schriften des Alten Testaments* 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
KALM, HANS
1919 *Kalmin pataljoona Suomen vapaussodassa.* Helsinki: Ahjo.
KANNELA, HEIKKI & AL.
2006 *Taipalsaari 1918.* Taipalsaari: Taipalsaaren 1918 sodan historiikkiryhmä.
KANSANAHO, ERKKI
1994 "Pappi punaisten puolella. Einar Rauhamäen elämäntarina." *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* 82–83 (1992–1993). Toim. Hannu Mustakallio. Helsinki: SKHS. 291–300.
KAREMAA, OUTI
1998 *Vihollisia, vainoojia, syöpäläisiä. Venäläisviha Suomessa 1917–1923.* Bibliotheca Historica 30. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
KARIMO, AARNO
1919 *Tykkimiehen muistelmia Karjalan rintamalta.* Viipuri: Suomalainen kirjakauppa.
1937 *Karjalan nousu 1918.* Porvoo: WSOY.
KAUKAMAA, L.J.
1933 *Porin seutu itsenäisyystaistelun vaiheissa.* Pori: Satakunnan kirjateollisuus.

KAUKOVALTA, K. V.
1921 *Tampereen seudun kapinahistoria.* Helsinki: Otava
KAUTSKY, KARL
1909 *Kristinuskon alkuperä. Historiallinen tutkimus.* Helsinki: Vihtori Kososen Osakeyhtiö.
KEENER, CRAIG S.
1999 *A Commentary on the Gospel of Matthew.* Grand Rapids: Eerdmans.
KEKKONEN, JUKKA
1991 *Laillisuuden haaksirikko. Rikosoikeudenkäyttö Suomessa 1918.* Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.
1997 ”Hävinneiden rankaiseminen vuoden 1918 sisällissodan jälkeen.” *Tie tulkintaan.* FS Heikki Ylikangas. Toim. Anu Koskivirta & al. Porvoo: WSOY. 155–176.
KEMPPAINEN, ILONA
2006 *Isänmaan uhrit. Sankarikuolema Suomessa toisen maailmansodan aikana.* Bibliotheca Historica 102. Helsinki: SKS.
KENA, KIRSTI
1979 *Kirkon aseman ja asenteiden muotoutuminen itsenäistyneessä Suomessa 1918–1922.* SKHST 110. Helsinki.
KESKISARJA, TEEMU
2010 *Vääpeli T:n tapaus ja muita kertomuksia suomalaisesta terrorista.* Jyväskylä: Atena.
KETONEN, OIVA
1983 *Kansakunta murroksessa. Kesää 1918 ja sen taustaa.* Porvoo: WSOY.
KIANTO, ILMARI
1928 *Elämän ja kuoleman kentältä. Sotarunoilija Aarni Suursalon vaikutelmia vapaussodasta.* Helsinki: Otava.
KIILUNEN, JARMO
1993 ”Jeesus sellaisena kuin hänet haluttiin muistaa.” *Paimentolaisten uskonnosta kirkkolaitokseksi.* SESJ 55. Helsinki. 61–71.
2008 ”Apokryfikirjojen vaiheet ja kanoninen asema eri kirkkokunnissa.” *Urhea Judit, viisas Sirak. Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin.* Helsinki: Kirjapaja. 50–65.
KIRKINEN, HEIKKI
1987 *Historian rakenteet ja voimat. Johdatus historianfilosofiaan.* Helsinki: Kirjayhtymä.
KIRJAVAINEN, HEIKKI
1995 *Moraali, motivaatio ja yhteiskunta. Johdatus eräisiin motivaatioteoreettisen sosiaalietiikan keskeisiin ongelmiin.* STKSJ 199. Helsinki.
KIVIJÄRVI, ERKKI
1919 *Suomen vapaussota 1918. Kuvauksia taistelurintamilta* 3. Helsinki: Helsingin uusi Kirjapaino-osakeyhtiö.
KLAMI, HANNU TAPANI
1977 *Oikeustaistelijat. Suomen oikeustiede Venäjän vallan aikana.* Porvoo: WSOY.
KLASSEN, WILLIAM
1992 ”War in the NT.” *ABD* 6. Toim. David Noel Freedman & al. New York: Doubleday. 867–875.
KLAUCK, HANS-JOSEF
1989 ”Brudermord und Bruderliebe. Ethische Paradigmen in 1 Joh 3,11–17.” *Neues Testament und Ethik.* FS Rudolf Schnackenburg. Toim. Helmut Merklein. Freiburg: Herder. 151–169.
1991 *Der erste Johannesbrief.* EKKNT 23/1. Zürich: Benzinger.
KLEMOLA, J. K.
1970 *Kahden tulen välissä.* Hämeenlinna: Arvi A. Karisto.
KOIVISTO, JUHANI
1998 *Leipää huudamme ja kiviä annetaan. Pentti Haanpään 30-luvun teosten kytkentöjä aikansa diskursseihin, todellisuuteen ja Raamattuun.* SKST 714. Helsinki.
KOMONEN, ANTTI
1934 *Karjala vapaussodassa* 2. Helsinki: Otava.
KONTIO, PENTTI
1933 *Kimmon komppania.* Leningrad: Kirja.

KOSKENJAAKKO, A. A.,
1942 ”Raamattu ja suomalaiset sananlaskut.”*Suomen kansan Raamattu. Tutkielmia suomalaisen Raamatun 300-vuotismuiston äärellä*. Toim. Aleksi Lehtonen, Lauri Pohjanpää, Ilmari Salomies. 119–135.
KOSKENNIEMI, V.A.
1955 *Nuori Anssi.* Kootut teokset 2. Porvoo: WSOY. 283–301.
KOSKIVIRTA, ANU
2001 *”Sisäinen vihollinen.” Henkirikos ja kontrolli Pohjois-Savossa ja Karjalassa Ruotsin vallan ajan viimeisinä vuosikymmeninä*. Yliopistopaino: Helsinki.
KOSMALA, HANS
1960 ”Matthew xxvi 52 – A Quotation from the Targum.” *NovT* 4, 3–5.
KRAUS, HANS-JOACHIM
1978 *Psalmen* 1: *Psalmen 1–59.* BKAT 15/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
KRAUTER, STEFAN
2009 *Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit.* WUNT 243. Tübingen: Mohr Siebeck.
KUOLEMAN KENTILTÄ
1923 *Kuoleman kentiltä. Muistojulkaisu vuoden 1918 ajoilta.* Hämeenlinna: Hämeen eteläinen sos.-dem. piiritoimikunta.
KUPARINEN, EERO
1999 *Aleksandriasta Auschwitziin. Antisemitismin pitkä historia.* Jyväskylä: Atena.
KUUSI, MATTI
1938 *Taistelu Mäntyharjusta v. 1918. Kertomuksia vaarallisista retkistä ja rohkeista miehistä.* Mäntyharjun suojeluskunta.
KUUSINEN, OTTO V. & SIROLA, YRJÖ
1923 *Suomen työväen tulikoe. Kirjoitelmia Suomen luokkasodan jälkeisiltä ajoilta*. Superior Wisconsin: Amerikan suomal. Sosialistiset kustannusliikkeet.
KWON, SOON-GU
1998 *Christ as Example. The Imitatio Christi Motive in Biblical and Christian Ethics.* Acta Universitas Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics 21. Uppsala.
KÄRSIMYSTEN TEILTÄ
1928 *Kärsimysten teiltä. Kymmenvuotismuistoja.* Hämeenlinna: Hämeen kansa.
KÄSEMANN, ERNST
1960 ”Die Anfänge christlicher Theologie.” *ZTK* 57, 162–185.
1973 *An die Römer.* HNT 8a. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
LACKMAN, MATTI
2000 *Suomen vai Saksan puolesta? Jääkäriliikkeen ja jääkäripataljoona 27:n (1915–1918) synty, luonne, mielialojen vaihteluita ja sisäisiä kriisejä sekä niiden heijastuksia itsenäisen Suomen ensi vuosiin saakka.* Helsinki: Otava.
LAINE, MARTTI
1937 *Kuilu. Kertomus eräästä ihmiskohtalosta.* Helsinki: Kirjailijain kustannusliike.
LAPPALAINEN, JUSSI T.
1981 *Punakaartin sota* 2. Punaisen Suomen historia 1918. Helsinki: Opetusministeriö.
1985 *Itsenäisen Suomen synty.* Neljäs korjattu laitos. Jyväskylä: Gummerus.
LATVUS, KARI
1993 *Jumalan viha. Redaktiokriittinen tutkimus Joosuan ja Tuomarien kirjojen jumalakuvasta.* SESJ 58. Helsinki.
LEHTIPUU, OUTI
2007 *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus.* NovTSup 123. Leiden: Brill.
LEHTONEN, JOEL
1925 *Punainen mies. Romaani.* Hämeenlinna: Arvi A. Karisto.
LEIKKIÄ SODASSA
1927 *Leikkiä sodassa. Kaskuja ja juttuja vapaussodan ajoilta.* Helsinki: Kirja.
LEINO, EINO
1919 *Punainen sankari. Murroskauden kertomus.* Helsinki: Minerva.

LEMPIÄINEN, PENTTI
1978 ”Isänmaa ja esivalta vuoden 1886 virsikirjassa.” *Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalle omistettuja tutkielmia.* Toim. Markku Heikkilä. Helsinki: Otava. 302–315.
LEVINE, AMY-JILL
1999 ”Anti-Judaism and the Gospel of Matthew.” *Anti-Judaism and the Gospels.* Ed. William R. Farmer. Harrisburg: Trinity Press. 9–36.
LIETAERT PEERBOLTE, L. J.
1996 *The Antecendents of Antichrist. A Traditio-historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents.* Supplements to the Journal for the Study of Judaism 49. Leiden: E. J. Brill.
LINDBERG, TORSTEN
1921 *Suinula-tragedin.* Tammerfors: Torsten Lindberg.
LINDNER, HELGO
1972 *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage*. AGJU 12. Leiden: E.J. Brill.
LOIMA, JYRKI
2004 ”Kyyrölän, Raivolan, ja Kannaksen kesäasutusalueen venäläiskohtaloita 1918.” *Venäläissurmat Suomessa vuosina 1914–22*, osa 2.2. Toim. Lars Westerlund. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 3/2004. Helsinki. 191–206.
LOUHIJA, JARL
1959 *Symbolit ja kielikuvat Bertel Gripenbergin tuotannossa.* SKST 258. Helsinki.
LUHTAKANTA, ARVID
1938 *Suomen punakaarti.* Kulju: E. A. Täckman.
LUKKARINEN, VILLE
2000 ”‘Mut laki, ennen mua syntynyt, myös jälkeheni jää.’ Albert Edelfeltin Maaherra.” *Oikeuden kuva.* Toim. Virpi Harju. Eduskunnan kirjaston tutkimuksia ja selvityksiä 5. Helsinki: Eduskunnan kirjasto. 117–129.
LUOKKASODAN MUISTO
1947 *Luokkasodan muisto.* Helsinki: Kansankulttuuri.
LUOMANEN, PETRI & HAKOLA, RAIMO
2006 ”Raamattu ja kirkko postmodernissa ajassa. Raamatuntutkimuksen näkökulmia.” *TAik* 111, 611–629.
LUOMANEN, PETRI & PYYSIÄINEN, ILKKA & URO, RISTO
2007 ”Introduction: Social and Cognitive Perspectives in the Study of Christian Origins and Early Judaism.” *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science.* Eds Petri Luomanen & Ilkka Pyysiäinen & Risto Uro. Biblical Interpretation Series 89. Leiden: Brill. 1–33.
LUTHER, MARTTI
1959 *Valitut teokset* III. Porvoo: WSOY.
2004 *Ensimmäisen Mooseksen kirjan selitys 8–17.* Totuuden aarre 3. [Helsinki]: Suomen Luthersäätiö.
LOUHIVUORI, O.W.
1919 *Punakaartin kapinan syyt. Ajatuksia kapinan aikana.* Helsinki: Kirja.
LUUKKANEN, TARJA-LIISA
2009 ”Teologian ylioppilaat, työväenkysymys ja sosialismi.” *Sisällissota 1918 ja kirkko*. Toim. Ilkka Huhta. SKHST 212. Helsinki. 43–51.
LUZ, ULRICH
1985–2002 *Das Evangelium nach Matthäus* 1–4. EKKNT 1. Zürich: Benzinger.
1994 *Matthew in History: Interpretation, Influence and Effects.* Minneapolis: Fortress Press.
LÅGVALL, MÄRTHA
2004 *”Död förlorad, men återfunnen.” Runar Schildts novell ”Hemkomsten” i biblisk och historisk belysning.* Pro gradu. Helsingfors Universitet.
LÄHTEENOJA, AINA
1926 *Matilda Roslin-Kalliola.* Satakunnan kirjallisen kerhon julkaisuja 1. Porvoo: WSOY.
LÄÄKÄRIEN MUISTELMIA
1928 *Lääkärien muistelmia vapaussodasta.* Toim. Fjalar Leiri & Emil Luukkonen & Bruno Nyström. Helsinki: Suomen lääkintäupseeriliitto.

MACMULLEN, RAMSAY
1975 *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire.* Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
MANNINEN, TURO
1982 *Vapaustaistelu, kansalaissota ja kapina. Taistelun luonne valkoisten sotapropagandassa vuonna 1918.* Studia Historica Jyväskyläensia 24. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
MARCUS, JOEL
2000 *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 27A. New York: Doubleday.
MARJOMAA, ULPU
2006 ”Salmenoja, Pietari (1893–1962)” http://artikkelihaku.kansallisbiografia.fi/artikkeli/694/
MARTIN, DALE B.
2006 *Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation.* Louisville: Westminster John Knox Press.
MARVIN, CAROLYN & INGLE, DAVID W.
1999 *Blood Sacrifice and the Nation. Totem Rituals and the American Flag.* Cambridge: Cambridge University Press.
MARTTILA, MARKO
2006 *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter*. FAT, 2. Reihe 13. Tübingen: Mohr Siebeck.
MARTTINEN, SEPPO
2006 *Viipurin lääninvankilan historia.* Acta Poenologica 2/2006. [Helsinki:] Vankeinhoidon koulutuskeskus.
MARX, KARL
2009 *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä.* Suomennos, johdantoluku ja selitykset Jukka Heikkinen. Helsinki: Minerva.
MCAFEE MOSS, CHARLENE
2008 *The Zechariah Tradition and the Gospel of Matthew.* BZNW 156. Berlin: Walter de Gruyter.
MCGRATH, ALISTER E.
1996 *Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan.* Helsinki: Kirjapaja.
MCKNIGHT, EDGAR V.
1993 ”Reader-Response Criticism.” *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application.* Ed. by Steven L McKenzie and Stephen R. Haynes. Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press. 179–219.
MERENLAHTI, PETRI
1994 ”Kätketty vain ilmituotavaksi. Informaatioaukkojen käytöstä Markuksen evankeliumin kerronnassa.” *Kulttuurista rajankäyntiä.* Toim. Päivi Lappalainen & Lea Rojola. Kirjallisuuden tutkijain vuosikirja 48. Helsinki: SKS. 146–163
2005 ”Kuka onkaan terapian tarpeessa? Psykologisesta eksegeesistä ja sen tutkimuskohteesta.” *TAik* 110. 387–406.
2007 *Ihmisen näköinen Jumala ja muita Raamatun henkilöitä.* Helsinki: Otava.
MERENLAHTI PETRI & THURÉN, LAURI
2004 ”Miten Raamattua tulkitaan tänään?” *Raamattu ja kirkon usko tänään. Synodaalikirja*. Toim. Maarit Hytönen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 87. Tampere.
MERIVIRTA, VÄINÖ
1918 *Mikä johti punakapinaan?* Helsinki: Työn valta.
METZGER, PAUL
2005 *Katechon. II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens.* BZNW 135. Berlin: Walter de Gruyter.
MILGROM, JACOB
2001 *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary.* The Anchor Bible. New York: Doubleday.
MOISIO, OLLI-PEKKA
2009 ”Karl Marxin uskontokritiikistä tai eskatologinen momentti Marxin filosofiassa.” *Usko.* Toim. Ahti-Pekka Pietarinen & Sami Pihlström & Pilvi Toppinen. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta 22. Helsinki: Helsingin yliopisto. 411–425.

MOO, DOUGLAS J.
1996 *The Epistle to the Romans.* NICNT. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
MOORE, STEPHEN D.
1989 *Literary Criticism and the Gospels: the Theoretical Challenge.* New Haven: Yale University Press.
MORRIS, LEON
1991 *The First and Second Epistles to the Thessalonians.* Revised Edition. NICNT. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
MICHEL, OTTO
1966 ”σφάζω, σφαγή.” *ThWNT* 3. Hg. Gerhard Friedrich & al. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer. 925–938.
1978 *Der Brief an die Römer.* KEK 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
MUISTOJULKAISU 1918 KUMOUSTAISTELUUN SORTUNEISTA
1920 *Muistojulkaisu 1918 kumoustaisteluun sortuneista Porin ja lähiseudun työläisistä.* Pori: Kehitys.
MUISTOJULKAISU KANSALAISSODAN UHREIKSI JOUTUNEIDEN MUISTOLLE
1919 *Suomen sos.-dem. Nuorisoliiton Turun osaston ja v.- ja u.-seura Veikkojen yhteinen Muistojulkaisu kansalaissodan uhreiksi joutuneiden muistolle.* Turku: Suomen sos.-dem. Nuorisoliiton Turun osasto ja v.- ja u.-seura Veikot.
MURTORINNE, EINO
1964 *Papisto ja esivalta routavuosina 1899–1906.* SKHST 68. Helsinki.
1986 *Suomalainen teologia autonomian kautena (1828–1918).* Helsinki: Gaudeamus.
MUSTAKALLIO, HANNU
1990 ”Kirkon johtomiehet ja ns. toinen sortokausi.” *Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990.* Toim. Hannu Mustakallio. SKHST 153. Helsinki. 395–418.
MUSTELIN, OLOF
1963 *Euterpe. Tidskriften och kretsen kring den. En kulturhistorisk skildring.* Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 398. Helsingfors.
1984 ”Allan Wallenius – biblioteksman, publicist och revolutionär i 1910-talets Finland.” *Historiska och litteraturhistoriska studier* 59, 269–389.
MYLLYKOSKI, MATTI & LUNDGREN, SVANTE
2005 *Murhatun Jumalan varjo. Antisemitismi kristinuskon historiassa.* Helsinki: Yliopistopaino.
MYLLYKOSKI, M. & SAARINEN, R.
1989 *Kieli ja kokemus. Raamattuteologian mahdollisuudet ja rajat.* Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 54. Helsinki.
MYLLYNIEMI, SEPPO
2007 *Sodan monet kasvot. Sisällisota Hämeessä 1918.* Historiallinen arkisto 127. Helsinki: SKS.
NAISET SUOMEN VAPAUSSODASSA
1933 *Naiset Suomen vapaussodassa – Kvinnorna i Finlands frihetskrig.* Helsinki: Vapaussodan muistot -toimikunta.
NEYREY, JEROME H.
2001 ”The ‘Noble Shepherd’ in John 10: Cultural and Rhetorical Background.” *JBL* 120, 267–291.
NIEMINEN, EDV.
1923 *Muistojulkaisu Luokkasodan uhreista Sääksmäellä v. 1918. Muistelmia ja tilastoja luokkasodan vaiheista.* Valkeakoski: Työväen kirjakauppa.
NIKOLAINEN, AIMO T.
1975 *Roomalaiskirje.* SUTS 6. Helsinki: Kirjapaja.
NIKU, RISTO
2004 *Ministeri Ritavuoren murha.* Helsinki: Edita.
NISSINEN, MARTTI
1999 ”Onko apokalyptiikka profetiaa?” *TAik* 104, 268–279.
NISSLMÜLLER, THOMAS
1995 *Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Isers Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte.* Theorie und Forschung 375, Theologie und Philosophie 25. Regensburg: S. Roderer Verlag.

NOLLAND, JOHN
1993 *Luke 18:35–24:53.* WBC 28C. Dallas: Word Books.
2005 *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text.* NIGTC. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
NORDENSTRENG, ROLF
1921 *Bertel Gripenberg och hans skaldskap.* Stockholm: Björck & Börjesson.
NORDGAARD SVENDSEN, STEFAN
2006 ”Philonic Allegory in Hebrews.” *Philosophy at the Roots of Christianity*. Toim. Troels Engberg-Pedersen & Henrik Tronier. Working Papers 2. Copenhagen: The Faculty of Theology, Biblical Studies Section, University of Copenhagen. 49–73.
NORTH, CHRISTOPHER R.
1950 *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study.* London: Oxford University Press.
NUORTEVA, JUSSI
1992 ”Suomalaisen Raamatun 350 vuotta.” *Biblia 350. Suomalainen Raamattu ja Suomen kulttuuri.* Toim. Jussi Nuorteva. SKST 556. Helsinki. 20–34.
OEPKE, ALBRECHT
1938 ”καλύπτω κτλ.” *ThWNT* 3. Hg. Gerhard Kittel & al. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer. 558–597.
OITTINEN, VESA
1979 *Marxilainen uskontokritiikki.* Helsinki: Kansankulttuuri.
OKSALA, TEIVAS
2004 *J. L. Runebergin Kreikka ja Rooma. Tutkielmia runoilijan suhteesta antiikkiin ja klassiseen perintöön.* SKST 944. Helsinki.
PAASONEN, JOHANNA
1996 *Viha, epäluulo, pelko. Pappeihin kohdistunut punainen terrori kansalaissodassa 1918.* Pro gradu. Helsingin yliopisto.
PAAVOLAINEN, JAAKKO
1966 *Poliittiset väkivaltaisuudet Suomessa 1918 I: ”Punainen terrori”.* Helsinki: Tammi.
1967 *Poliittiset väkivaltaisuudet Suomessa 1918 II: ”Valkoinen terrori”.* Helsinki: Tammi.
PAGELS, ELAINE
2006 *Gnostilaiset evankeliumit.* Helsinki: Art House.
PAKKANEN, ESKO
1995 *Hurma ja Kaukaan muut höyrylaivat.* Vantaa: Suomen höyrypursiseura.
PALMGREN, RAOUL
1983 *Kapinalliset kynät. Itsenäisyysajan työväenliikkeen kirjallisuus* 1. Porvoo: WSOY.
PARTIO, TAHVO
1918 *Punaisen hirmuvallan jaloissa.* Oulu: Pohjolan kustannusosakeyhtiö.
PATTE, D.
1995 *Ethics of Biblical Interpretation. A Reevaluation.* Louisville: Kentucky.
PEELS, ERIC
2009 ”The World’s First Murder: Violence and Justice in Genesis 4:1–16.” *Animosity, the Bible, and Us. Some European, North American, and South African Perspectives.* Eds. John T. Fitzgerald, Fika J. van Rensburg & Harrie F. van Rooy. Global Perspectives on Biblical Scholarship 12. Atlanta: Society of Biblical Literature. 19–39.
PEKKALAINEN, TUULIKKI & RUSTANIUS, SEPPO
2007 *Punavankileirit. Suomalainen murhenäytelmä 1918.* Helsinki: Tammi.
PELTONEN, KAI
1992 ”Vuosisata suomalaista raamattukeskustelua.” *Tulkinnan kehällä. Puheenvuoroja Raamatusta ja kirkon tunnustuksesta.* Toim. Kari Latvus & Kai Peltonen. Helsinki: Kirjapaja. 1992. 22–181.
PELTONEN, ULLA-MAIJA
1996 *Punakapinan muistot. Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen.* SKST 657. Helsinki.
2003 *Muistin paikat. Vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta.* SKST 894. Helsinki.

PERKINS, JUDITH
1995 *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era.* London: Routledge.
PESCH, RUDOLF
1986 *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28).* EKKNT 5/2. Zürich: Benzinger.
PIETILÄ, ANTTI J.
1918 *Jeesuksen siveysoppi ja nykyaika.* STKSJ 11. Helsinki.
1925 *Yhteiskunnallinen siveysoppi.* Helsinki: Valistus.
PIHKALA, MARTTI
1918 *Minkälainen Suomi meidän on luotava?* Jyväskylä: Gummerus.
PIILONEN, JUHANI
1993 ”Rintamien selustassa.” *Itsenäistymisen vuodet 1917–1920* 2: Taistelu vallasta. Toim. Ohto Manninen. Helsinki: Painatuskeskus. 484–627.
PIKKUSAARI, JUSSI
1998 *Vaikea vapaus. Sosialidemokratian häviö kirkolle 1850-luvulta 1920-luvulle käydyssä Suomen kulttuuritaistelussa.* Bibliotheca historica 32. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
PITKÄNEN, JUSSI
1980 *Rukous esivallan puolesta suomalaisissa rukous- ja käsikirjoissa*. Pro gradu. Helsingin yliopisto.
POHJANPÄÄ, HEIKKI
1987 ”Mannerheimin puheet.” *Sotahistoriallinen aikakauskirja* 6, 39–65.
POHJANPÄÄ, LAURI
1920 *Ristiritari. Runoja.* Porvoo: WSOY.
POLIN, JULIUS
1928 *Kymintehtaitten suojeluskunnan osuus Suomen vapaussodassa. Muistojulkaisu.* Kouvola: Kymintehtaitten suojeluskunta.
1928a *Kymmene bruks skyddskårs insats i Finlands frihetskrig. Minneskriftet.* Kouvola: Kymmene bruks skyddskår.
POTERI, JUHA
2009 *Sankarihautaus vapaussodassa. Valkoisten kaatuneiden hautaaminen Suomessa vuonna 1918.* Helsinki: PK-koulutuskeskus.
POTTONEN, RISTO
2008 ”Kahden kaanonin jännite luterilaisessa perinteessä.” *Urhea Judit, viisas Sirak. Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin.* Helsinki: Kirjapaja. 78–87.
POUNCEY, PETER R.
1980 *The Necessities of War. A Study of Thucydides' Pessimism.* New York: Columbia University Press.
PUNAINEN TERRORI SUOMESSA
1919 *Punainen terrori Suomessa talvella 1917–1918. Kuvia ja kuvauksia.* Helsinki: Kansallinen kokoomuspuolue.
PUNANEN HIRMUVALTA
1918 *Punanen hirmuvalta Suomessa.* Tampere: Kustannusosakeyhtiö Vapaus.
PUOLESTA SAVON JA SYNTYMÄMAAN
1919 *Puolesta Savon ja syntymämaan. Muistelmia ja kuvia vapaustaistelusta.* Toim. K. I. Karttunen & Antti Valve & Vihtori Simonen. Mikkeli: K. I. Karttunen.
PUUKKO, A. F.
1946 *Suomalainen Raamattumme. Mikael Agricolasta uuteen Kirkkoraamattuun.* Helsinki: Otava.
PYYSALO, KATRI
1999 *Kylä menneiden kesien symbolina. Kesäasukas kohtaa paikallisyhteisön muistojen ja nykyisyyden kautta.* Pro gradu. Jyväskylän yliopisto.
RAD, GERHARD VON & DELLING, GERHARD
1935 ”ἡμέρα.” *ThWNT* 2. Hg. Rudolf Kittel & al. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer. 945–956.
RAJAVUORI, ANNA
2006 *”Työväenluokan urhea tytär.” Kertomus Sofia Hjulgrénin teloituksesta työväen julkisuudessa.* Pro gradu. Helsingin yliopisto.

RANTAKARI, K. N.
1918 *Vihollisen leirissä punaisen kapinan aikana.* Porvoo: WSOY.
RANTAMALA, IRMARI
1977 *Viimeiset kirjoitukset.* Helsinki: Love kustannus.
RAPPE, AXEL
1922 ”Varkauden valloitus.” *Suomen vapaussota* 2. Toim. K. Donner & T. Svedlin & H. Nurmio. Jyväskylä: Gummerus. 385–421.
RASILAINEN, AKI
2004 *Oikeudellinen argumentointi politiikassa. Suomalaisen legalismin poliittinen historia.* Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja A 257. Helsinki.
RAUNIO, ANTTI
2001 *Järki, usko ja lähimmäisen hyvä. Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista.* STKSJ 252. Helsinki.
RIEKKINEN, VILHO
1980 *Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion*. AASF, Dissertationes humanarum litterarum 23. Helsinki.
RIEKKINEN, V. & VEIJOLA, T.
1986 *Johdatus eksegetiikkaan. Metodioppi.* 2. uudistettu painos. SESJ 37. Helsinki.
RINTA-TASSI, OSMO
1986 *Kansanvaltuuskunta punaisen Suomen hallituksena.* Punaisen Suomen historia 1918 -sarja. Helsinki: Opetusministeriö.
ROPPONEN, JARI
1997 *Joutsenon historia.* Joutseno: Joutsenon kunta.
ROSELIUS, AAPO
2006 *Teloittajien jäljillä. Valkoisten väkivalta Suomen sisällissodassa.* Helsinki: Tammi.
2006b *Amatöörien sota. Rintamataisteluiden henkilötappiot Suomen sisällissodassa 1918.* Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 1/2006. Helsinki.
2007 ”Vapaussodan muisto Varsinais-Suomessa 1918–1939.” *Sotahistoriallinen aikakauskirja* 26, 59–88.
ROSELIUS, AAPO & TIKKA, MARKO
2004 ”Taisteluiden jälkeen välittömästi paikalla ammutut.” *Sotaoloissa vuosina 1914–22 surmansa saaneet. Tilastoraportti.* Toim. Lars Westerlund. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 10/2004. Helsinki. 107–114.
ROSENQVIST, G.G.
1899 ”Etiska betraktelser.” *TAik* 4, 177–179.
1918 *Några tankar nedskrifna under det röda barbariets dagar februari–mars 1918.* Helsingfors: Söderström & C:o.
ROSENQVIST, G. O.
1917 ”De ‘fromma’ och ‘gudlösa’ i Psaltaren.” *TAik* 22, 8–26, 150–167, 206–231, 270–278.
ROSLIN-KALLIOLA, MATILDA
1912 *Mietteitä Gogin sodasta. Merikarvialla kuolleen Gust. Nyholmin (*1820 † 1879) mukaan kertomuksen muotoon kirjoitettu.* Turku: Hjalmar Renwall.
RUNEBERG, JOHAN LUDVIG
1911 *Vänrikki Stoolin tarinat.* Suom. O. Manninen. Helppohint. koulu- ja kansankirjasto 22. Porvoo: WSOY.
RUOKANEN, M.
1987 *Hermeneutica Moderna. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella.* Humaniora-sarja. Helsinki: Gaudeamus.
RÄISÄNEN, HEIKKI
1992 ”Paul’s Word-Play on no/moj: A Linguistic Study.” *Jesus, Paul and Torah. Collected Essays.* Ed. by Heikki Räisänen. Translations from German by David E. Orton. JSNTSup 43. Sheffield: JSOT Press. 69–94.
1992a ”Suomalainen raamatuntutkimus.” *Biblia 350. Suomalainen Raamattu ja Suomen kulttuuri.* Toim. Jussi Nuorteva. SKST 556. Helsinki. 100–109.
1997 ”Raamatun reseptio- ja vaikutushistoria.” *Raamatuntutkimuksen uudet tuulet.* Toim. Raimo Hakola & Petri Merenlahti. Helsinki: Yliopistopaino. 156–165.

2000 *Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme*. 2nd edition. London: SCM Press.
2000a ”På väg mot en etisk bibelkritik.” *SEÅ* 65, 227–242.
2001 ”The ‘Effective History’ of the Bible: a Challenge to Biblical Scholarship?” *Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays 1991–2000*.Ed. by Heikki Räisänen. Biblical Interpretation Series 59. Leiden: Brill. 263–282.
2001a ”Biblical Critics in the Global Village.” *Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays 1991–2000.* Ed. by Heikki Räisänen. Biblical Interpretation Series 59. Leiden: Brill. 283–309.
2003 ”Raamattu pyhien kirjojen joukossa.” *Raamattu ja länsimainen kulttuuri. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2002 pidetyt esitelmät.* Toim. Lassi Larjo. STKSJ 237. Helsinki. 154–178.
2006 *Rosoinen Raamattu*. Helsinki: WSOY.
2008 ”Synnin orjaksi myyty? Juutalaisia ja varhaiskristillisä näkemyksiä ihmisen tilanteesta Jumalan maailmassa.” *TAik* 113, 4–20.
2009 ”Revelation, Violence, and War. Glimpses of a Dark Side.” *The Way the World Ends. The Apocalypse of John in Culture and Ideology.* Eds. Willam John Lyons and Jorunn Økland. The Bible in the Modern World 19. Sheffield Phoenix Press. 151–165.
2010 *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians.* Minneapolis: Fortress Press.

SAARENHEIMO, KAARLO
1919 *Porin rykmentti vapaussodassa.* Pori: Satakunnan kirjateollisuus.

SAARINEN, EERO
1963 *Piirteitä papiston asenteista ja toiminnasta vallankumousvuosina 1917–1918.* Ylempi pastoraalityö, Helsingin hiippakunta. Julkaisematon.

SALISBURY, JOYCE E.
2004 *The Blood of Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence.* New York: Routledge.

SALMINEN, JOHANNES
1955 *Jarl Hemmer. En studie i liv och diktning 1893–1931*. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 354. Helsingfors.

SANDERS, E.P.
1985 *Jesus and Judaism*. London: SCM Press.

SANTAVUORI, MARTTI
1937 *Hiiltynyt lehti. Romaani.* Porvoo: WSOY.

SARAOJA, VÄINÖ
1918 *Vapaussodan verikentiltä. Seikkailukertomus Suomen vapaussodasta.* Helsinki: Minerva.

SAUKKONEN, JUHANA
2005 *The Story Behind the Text. Scriptural Interpretation in 4Q252.* Helsinki: omakustanne.

SCHILDT, RUNAR
1919 *Hemkomsten och andra noveller.* Helsingfors: Holger Schildts förlagsaktiebolaget.

SCHILLE, GOTTFRIED
1983 *Die Apostelgeschichte des Lukas.* THKNT 5. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

SCHMIDT, LARS
2004 *En kamp om själar. Den evangelisk-lutherska kyrkan i Borgåbygden och dess röda medlemmar under tiden kring år 1918.* Åbo: Åbo Akademis förlag.

SCHRENK, GOTTLOB
1935 ”ἐκδικέω κτλ.” *ThWNT* 2. Hg. Rudolf Kittel & al. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer. 440–444.

SCHYBERGSON, PER
2003 *Terror och tragik. Helsingfors och Sibbo våren 1918.* Skrifter utgivna av Sibbo hembygdsforskningsförening r. f. 13. Helsingfors: Schlidts.

SCHÜRMANN, HEINZ
1984 *Das Lukasevangelium* 1. HTKNT 3. Freiburg: Herder.

SEELEY, DAVID
1990 *Noble Death. Graeco-Roman Martrology and Paul’s Concept of Salvation.* JSNTSup 28. Sheffield: JSOT Press.

SELLIN, GERHARD
2009 *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief.* FRLANT 229. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
SENTZKE, GEERT
1949–57 *Die Theologie Johann Tobias Becks und ihr Einfluss in Finnland* 1–2. Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft 8–9. Helsinki.
SEPPÄLÄ, ARVI A.
1919 *Punaisen Tampereen kukistuminen. Kuvauksia ja kokemuksia.* Pori: Satakunnan kirjateollisuus.
SERLACHIUS, ALLAN
1921 ”Kapinavankien armahdus.” *Lakimies* 19, 124–129.
1922 ”Onko rikosoikeus ilman moraalia mahdollinen?” *Lakimies* 20, 145–152.
SIDER HAMILTON, CATHRINE
2008 ”‘His Blood Be upon Us’: Innocent Blood and the Death of Jesus in Matthew.” *CBQ* 70, 82–100.
SIHVO, AARNE
1919 *Valkoinen armeija Antrean rintamalla. Lyhyt esitys kuvin ja karttapiirustuksin.* Viipuri: A. A. Niskala.
1954 *Muistelmani* 1. Helsinki: Otava.
SIHVO, SAM.
1931 *Palava kaupunki*. Alkulauseella varustanut Yrjö Juhana Kaskenmaa. Helsinki: Airut.
SILTALA, JUHA
1993 ”Etninen puhdistus Suomessa.” *Historiallinen aikakauskirja* 91, 221–228.
2009 *Sisällissodan psykohistoria.* Helsinki: Otava.
SIM, DAVID C.
2005 ”Rome in Matthew’s Eschatology.” *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context.* Ed. J. Riches & D.C. Sim. JSNTSup 276. London: T&T Clark. 91–106.
SIRO, JUKKA
2009 *Tuomiovalta kansalle. Vallankumousoikeudet sisällissodassa vuonna 1918.* Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja A 295. Helsinki.
SJÖSTEDT, LUDVIG
1918 ”Rukouspäivätekstien selityksiä. Kolmas rukouspäivä 1918.” *TAik* 23, 96–100.
SMIRNOV, V.
1935 *Suomen vallankumouksellisesta historiasta vuosina 1905, 1917, 1918.* Suomennettu venäjänkielestä. Korjattu ja täydennetty suomalaista painosta varten. Leningrad: Kirja.
SOIKKANEN, HANNU
1963 *Varkauden historia.* Varkaus: [s.n.].
SOTAKUVIA SAVON JA KARJALAN RINTAMILTA.
1919 *Sotakuvia Savon ja Karjalan rintamilta.* Varkauden suojeluskunta: Varkaus.
STAHEL, RAINER
1927 ”Raivolan valtaus 23.4. 1918.” *Suomen kohtaloa ratkaistaessa. Kokoelma muistelmia vapaussodasta.* Toim. Hannes Ignatius & Heikki Nurmio & Kaarle Soikkeli. Helsinki: Otava. 159–163.
STENIJ, O.
1928 *K. Sissi-R. (Kajaanin sissi-rykmentti). Piirteitä Kainuun osuudesta Suomen vapaussotaan.* Kajaani: Kajaanin kirjapaino osakeyhtiö.
STRATHMANN, HERMANN
1966 ”λατρεύω, λατρεία.”*ThWNT* 4. Hg. Gerhard Kittel & al. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer. 58–66.
STROBEL, ERNST
1956 ”Zum Verständnis von Rm 13.” *ZNW* 47, 67–93.
STUART, DOUGLAS
1987 *Hosea-Jonah.* WBC 31. Waco: Word Books.
STÄHLIN, GUSTAV
1973 ”φιλέω κτλ.” *ThWNT* 9. Hg. Gerhard Friedrich & al. Stuttgart: Verlag W Kohlhammer. 112–169.

SUHL, A.
1992 ”Die Funktion des Schwertreichs bei der Gefangennahme Jesu. Beobachtungen zur Komposition und Theologie der synoptischen Evangelien Mk 14,43–52; Mt 26,47–56; Lk 22,47–53.” *The Four Gospels*. FS F. Neirynck. Ed. F van Segbroeck & al. BETL 100, vol. 1. Leuven: University Press. 295–323.
SUNI, HANNU
2005 *Sekularisaation puristuksessa. Koulut kristillisen arvokasvatuksen kantajina Lounais-Hämeessä 1860–1960.* SKHST 195. Helsinki.
SUOMEN ASETUSKOKOELMA VUODELTA 1918
1919 *Suomen asetuskokoelma vuodelta 1918.* Sisältää numerot 1–190 ynnä ajanluvunmukaisen rekisterin ja aakkosellisen hakemiston. Helsinki: Valtioneuvoston kirjapaino.
SUOMEN EVANKELIS-LUTHERISEN KIRKON KATEKISMUS
1893 *Suomen evankelis-Lutherisen Kirkon Katekismus.* Hyväksytty Suomen kolmannessa yleisessä Kirkolliskokouksessa vuonna 1893. Sortavala: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.
SUOMEN EVANKELIS-LUTERILAISEN KIRKON KATEKISMUS
1936 *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Katekismus*. Hyväksytty Suomen yhdeksännessä yleisessä kirkolliskokouksessa vuonna 1923. Helsinki: Otava.
SUOMEN LUOKKASOTA
1928 *Suomen luokkasota. Historiaa ja muistelmia.* Toim. A. Halonen. Superior Wis.: Amerikan Suom. Sos. Kustannusliikkeiden liitto.
SUOMEN TYÖVÄEN VALLANKUMOUS 1918.
1928 *Suomen työväen vallankumous 1918. Arviota ja itsekritiikkiä. Julaistu 10-vuotismuiston johdosta.* Leningrad: Kirja.
SUOMEN VAPAUSSOTA KUVISSA, I–II
1934 *Suomen vapaussota kuvissa I–II.* Toim. L. Malmberg & al. Helsinki: Otava.
SUOMEN VAPAUSSOTA 1918, IV
1919 *Suomen vapaussota 1918*. Toim. Erkki Kivijärvi. Helsinki: Ahjo.
SUOMEN VAPAUSSOTA VUONNA 1918, II ja IV.
1921–23 *Suomen vapaussota vuonna 1918.* Toim. H. Ignatius & al. Helsinki: Otava.
SYREENI, KARI
1995 *Uusi testamentti ja hermeneutiikka. Tulkinnan fragmentteja.* SESJ 61. Helsinki.
1999 ”Wonderlands: A Beginner´s Guide to Three Worlds.” *Svensk exegetisk årsbok* 64. 33–46.
SÖDERGRAN, EDITH
1949 *Samlade dikter.* Red. G. Tideström med inledning av H. Olsson. Helsingfors: Holger Schildts Förlag.
SÖDERHJELM, ALMA
1919 ”Det aktiva motståndspartiet.” *Med lagen och svärdet. Kring svenska studenters insats I finländsk politik 1899–1919.* Helsingfors: Söderströms & C:o förlagsaktiebolag. 32–85.
SÖDERHJELM, HENNING
1918 *Det röda upproret I Finland år 1918. En karaktäristik med stöd av officiella dokument.* Helsingfors: Holger Schildts förlag.
SØRENSEN, SØREN
2004 ”Krigsdræbte danske deltagere i Finland.” *Norden och krigen i Finland och Baltikum 1918–19.* Red. Lars Westerlund. Statsrådets kanslis publikationsserie 7/2004. Helsingfors. 133–168.
TAISTELUN JÄLKEEN
1918 *Taistelun jälkeen. Kirjoitelmia vapautuksen päivänä.* Toim. Santeri Ivalo. Helsinki: Kirja.
TAJRA, HARRY W.
1989 *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles.* WUNT, 2. Reihe 35. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1994 *The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions and Legends.* WUNT, 2. Reihe 67. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
TAKALA, MARTTI
1993 *Lex Dei – Lex Politica Dei. Lex Politica Dei -teos ja Kaarle IX:n lainsäädäntö.* SKHST 160. Helsinki.

TALLQVIST, KNUT
1914 ”Mene tekel.” *Tietosanakirja* 6. Helsinki: Tietosanakirja-osakeyhtiö. 286.
TALONEN, JOUKO
1988 *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905–1929.* SKHST 144. Helsinki.
TALVIO, MAILA
1920 *Kurjet. Romaani.* Porvoo: WSOY.
TAMMINEN, JUUSE
1929 *Ikaalisten rintamalla. Muistelmia vuodelta 1918.* Pori: Satakunnan kirjateollisuus.
TANNER, VÄINÖ
1919 *Sosialidemokraattisen puoluetoimikunnan puheenjohtajan Väinö Tannerin puolustuspuhe puolueen vaalijulistuksen johdosta nostetussa oikeudenkäynnissä.* Helsinki: Suomen sos.-dem. puoluetoimikunta.
1957 *Kuinka se oikein tapahtui. Vuosi 1918 esivaiheineen ja jälkiselvittelyineen.* Helsinki: Tammi.
TANSKANEN, AATOS
1978 *Venäläiset Suomen sisällissodassa vuonna 1918.* Acta Universitatis Tamperensis, ser. A 91. Tampere: Tampereen yliopisto.
TAPIONLINNA, RISTO
1996 *Joutsenon kirkko 1921–1996.* Joutseno: Joutsenon seurakunta.
THURÉN, LAURI
2002 ”Jeremiah 27 and Civil Obedience in 1 Peter.” *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies.* Hrsg. von Michael Labahn & Jürgen Zangenberg. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 36. Tübingen: A. Francke Verlag. 215–228.
THESLEFF, HOLGER
1989 *Platon.* Helsinki: Otava.
TIDESTRÖM, GUNNAR
1960 *Edith Södergran.* Helsingfors: Holger Schildts förlag.
TIIHONEN, SEPPO
1988 ”Sotatilalainsäädäntö ja hätäoikeus autonomian lopulta toiseen maailmansotaan.” *Lukeeko hätä lakia?* Toim. Kaarlo Tuori & Martin Scheinin. Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitoksen julkaisuja D:5. Helsinki: Helsingin yliopisto. 65–94.
TIKKA, MARKO
2004 *Kenttäoikeudet. Välittömät rankaisutoimet Suomen sisällissodassa 1918.*Bibliotheca Historica 90. Helsinki: SKS.
2004b ”Teloitetut, ammutut, murhatut.” *Sotaoloissa vuosina 1914–22 surmansa saaneet. Tilastoraportti.* Toim. Lars Westerlund. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 10/2004. Helsinki. 93–106.
TIKKA, MARKO & ARPONEN, ANTTI
1999 *Koston kevät. Lappeenrannan teloitukset 1918.* Porvoo: WSOY.
TOIVIAINEN, KALEVI
2005 *Muurinvartija. O.I. Colliander Kuopion ja Savonlinnan hiippakuntien piispana 1897–1924.* SKHST 194. Helsinki.
TOPELIUS, SAKARI
1954 *Maamme kirja. Lukukirja Suomen alimmille oppilaitoksille.* Porvoo: WSOY.
1985 *Maamme kirja.* Kansanpainos Paavo Cajanderin suomennoksen pohjalla 1891 ilmestyneestä loistopainoksesta. Porvoo: WSOY.
TOTUUDEN SANOJA
1918 *Totuuden sanoja. Valikoima kapinanaikaisia ”maanalaisia” kirjoituksia.* Helsinki: Edistysseurojen kustannus-osakeyhtiö.
TRILLING, WOLFGANG
1980 *Der Zweite Brief an die Thessalonicher.* EKKNT 14. Zürich: Benzinger.
TUORI, KAARLO
1988 ”Hätätilaoikeus teoriassa ja käytännössä.” *Lukeeko hätä lakia?* Toim. Kaarlo Tuori & Martin Scheinin. Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitoksen julkaisuja D:5. Helsinki: Helsingin yliopisto. 1–64.

TURUNEN, MIRJA
2005 *Veripellot. Sisällissodan surmatyöt Pohjois-Kymenlaaksossa 1918.* Jyväskylä: Atena.
TYÖLÄISNUORISON MUISTOALBUMI
1920 *Työläisnuorison muistoalbumi MCMXVIII.* Helsinki: Suomen Sos.-dem. Nuorisoliiton toimikunta.
UNDERSTANDING RELIGIOUS SACRIFE
2003 *Understanding Religious Sacrifice. A Reader.* Ed. by Jeffrey Carter. London: Continuum.
UNNIK, WILLEM CORNELIUS VAN
1975 ”Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3–4.”*Jesus und Paulus.* FS *Werner Georg Kümmel*. Hrsg. von E. Earle Ellis ja Erich Gräser. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 334–343.
VALKOISTEN SALAINEN TOIMINTA HELSINGISSÄ
1919 *Valkoisten salainen toiminta Helsingissä punaisena aikana.* Toim. Thure Svedlin. Jyväskylä: Gummerus.
VALLI, KAARLO
1922 *Koston kourissa. Kertomuksia ja katkelmia vuodelta 1918.* Vaasa: Kaarlo Valli.
VALTAKARI, AURA
1980 *Kansanomainen laivanrakennus Lappeella, Lappeenrannassa ja Taipalsaarella v. 1888–1950.* Jyväskylän yliopisto, Etnologian laitos, tutkimuksia 13. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
VANKINA VALKOISEN VALLAN
1922 *Vankina valkoisen vallan. Muistelmateos.* Helsinki: M. V. Jalava.
VAPAUSSODAN KERTOMUKSIA 3
1938 *Vapaussodan kertomuksia. Muistelmia ja kokemuksia*. Toim. Erkki Räikkönen & al. Helsinki: Sanatar.
VARES, VESA
1998 *Kuninkaan tekijät. Suomalainen monarkia 1917–1919. Myytti ja todellisuus.* Porvoo: WSOY.
VARKAUS, SUOMI JA VUOSI 1918
2000 *Varkaus, Suomi ja vuosi 1918. Kansallinen ja paikallinen vallankumous.* Toim. H. Itkonen. Varkauden museon julkaisuja 7. Varkaus.
VEIJOLA, TIMO
1982 *Ihmisenä Jumalan maailmassa. Vanhan testamentin näkökulmia ihmisestä, politiikasta ja teologiasta.* STKSJ 131. Helsinki.
1988 *Dekalogi. Raamatullisen etiikan perusteita.* SESJ 49. Helsinki.
2004 *Das 5. Buch Mose; Deuteronomium, Kapitel 1,1–16,17.* ATD 8,1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
VEIKKOLA, JUHANI
1980 *Nuorkirkollisen suuntauksen muotoutuminen Suomen kirkossa suurlakosta 1905 ensimmäisiin kirkkopäiviin 1918.* SKHST 118. Helsinki.
VERSNEL, H. S.
1989 ”Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des ‘Effective Death’.” *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Hg. J. W. van Henten & al. Studia Post-Biblica 38. Leiden: E. J. Brill. 162–196.
VIKSTRÖM, BJÖRN
2005 *Den skapande läsaren. Hermeneutik och tolkningskompetens.* Lund: Studentlitteratur.
VIKSTRÖM, JOHN
1966 *Religion och kultur. Grundproblemet i G. G. Rosenqvists religiösa tänkande*. Luther-Agricola sällskapets skrifter B 4. Helsingfors.
VILJAMAA, TOIVO
2001 ”Kertomus puheen osana: exemplum antiikin retoriikassa.” *Esimerkin voima. Exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin.* Toim. Liisa Saariluoma. Turku: Kirja-Aurora. 17–31.
VIRTANEN, LEEA
1988 *Suomalainen kansanperinne.* SKST 471. Helsinki.
VOIPIO, AARNI
1919 *Suomalaisia unissasaarnaajia.* Helsinki: Otava.

1921 *Unissasaarnaaminen sielullisena ja uskonnollisena ilmiönä* 1. Jyväskylä: Gummerus.
1931 *Virsikirjakysymys. Suuntaviivoja tekeillä olevalle virsikirjan uudistukselle.* STKSJ 20. Helsinki.
1938 *Ihmisen kallein asia. Pieniä puheita kristinuskon pääasioista.* Porvoo: WSOY.
1960 *Elämäni*. Porvoo: WSOY.
VÄINÖLÄ, TAUNO
2008 *Virsikirjamme virret.* Helsinki: Kirjapaja.
WALLENIUS, ALLAN
1918 *Röda brott och vita. En paralell.* Stockholm: Frams.
WARKAUDEN VALLOITUS
1933 *Warkauden valloitus ja tapahtumat sen lähiympäristössä talvella 1917–1918.* Warkaus: Warkauden suojeluskunta.
WELBORN, L. L.
2005 *Paul, the Fool of Christ. A Study of 1 Corinthians 1–4 in the Comic-Philosophic Tradition.* JSNTSup 293. London: T&T Clark.
WENHAM, GORDON J.
1987 *Genesis 1–15.* WBC 1. Waco: Word Books.
WESTERMANN, CLAUS
1974 *Genesis.* Biblischer Kommentar Altes Testament 1/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn.
1987 *Prophetische Heilsworte im Alten Testament.* FRLANT 145. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
WESTERLUND, LARS
2004 ”Vuoden 1918 sodan kokonaisluvut.” *Sotaoloissa vuosina 1914–22 surmansa saaneet. Tilastoraportti.* Toim. Lars Westerlund. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 10/2004. Helsinki. 53–72.
2004a ”Mäntyharjun venäläis- ja lättiläissurmat.” *Venäläissurmat Suomessa 1914–22* 2/1. Toim. Lars Westerlund. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 2/2004. Helsinki. 231–233.
2004b ”Me odotimme teitä vapauttajina ja te toitte kuolemaa. Viipurin valloituksen yhteydessä teloitetut venäläiset.” *Venäläissurmat Suomessa 1914–22* 2/2. Toim. Lars Westerlund. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 3/2004. Helsinki. 97–189.
WIEFEL, WOLFGANG
1998 *Das Evangelium nach Matthäus.* THKNT 1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
WILCKENS, ULRICH
1982 *Der Brief an die Römer*. EKKNT 6/3. Zürich: Benziger Verlag.
2000 *Das Evangelium nach Johannes.* NTD 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
WILDBERGER, HANS
1972 *Jesaja*. Biblischer Kommentar, Altes Testament 10/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn.
WILKUNA, KYÖSTI
1918 *Kun kansa nousee. Muistelmia ja kokemuksia Suomen vapaussodasta.* Helsinki: Kirja.
WINDISCH, HANS
1929 *Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese.* Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
WINK, WALTER
1992 *Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination.* Minneapolis: Fortress Press.
WITT-BRATTSTRÖM, EBBA
1997 *Ediths jag. Edith Södergran och modernismens födelse.* Stockholm: Norstedts.
WOLFF, CHRISTIAN
1996 *Der erste Brief des Paulus an die Korinther.* THKNT 7. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
WREDE, JOHAN & SOLSTRAND, HELENA & TERLING HASÁN, ULLA
1984 *Samlade Skrifter av Johan Ludvig Runeberg under redaktion av Carl-Eric Thors och Tore Wretö 14,2: Kommentar till Fänrik Ståls sägner.* Svenska litteratursällskapet i Finland 515:2. Helsingfors.

YARCHIN, WILLIAM
2004 *History of Biblical Interpretation. A Reader.* Peabody: Hendrickson Publishers.
YLIKANGAS, HEIKKI
1993 ”Vuoden 1918 vaikutus historiatieteessä.” *Vaikea totuus. Vuosi 1918 ja kansallinen tiede.* Toim. Heikki Ylikangas. SKST 603. Helsinki. 93–106.
2003 *Tie Tampereelle. Dokumentoitu kuvaus Tampereen antautumiseen johtaneista sotatapahtumista Suomen sisällissodassa.* Porvoo: WSOY.
2003b ”Raamattu ja oikeus.” *Raamattu ja länsimainen kulttuuri. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2002 pidetyt esitelmät.* Toim. Lassi Larjo. STKSJ 237. Helsinki.
2007 *Romahtaako rintama? Suomi puna-armeijan puristuksessa kesällä 1944.* Helsinki: Otava.
YLÖNEN, R.
1920 ”Vallankumous kristillisen etiikan kannalta.” *TAik* 25, 1–16.
YRJÖNSUURI, MIKKO
2001 ”Esimerkki filosofisissa kirjoituksissa Aristoteleesta renessanssifilosofiaan.” *Esimerkin voima. Exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin.* Toim. Liisa Saariluoma. Turku: Kirja-Aurora. 51–67.
ZETTERBERG, SEPPO
1988 *Viisi laukausta senaatissa. Eugen Schaumanin elämä ja teko.* Helsinki: Otava.
ZIMDARS-SWARTZ, SANDRA L. & ZIMDARS-SWARTZ, PAUL F.
1998 ”Apocalypticism in Modern Western Europe.” *The Encyclopedia of Apocalypticism* 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age.* Ed. by Stephen J. Stein. New York: Continuum. 265–292.
ÅKERMAN, D. W.
1993 *Muistelmia*. Helsinki: D. W. Åkermanin sukutoimikunta.
ØKLAND, JORUNN
2009 ”The Spectre Revealed and Made Manifest: The Book of Revelation in the Writings of Karl Marx and Friedrich Engels.” *The Way the World Ends. The Apocalypse of John in Culture and Ideology.* Eds. Willam John Lyons and Jorunn Økland. The Bible in the Modern World 19. Sheffield Phoenix Press. 267–288.

Hakemistot

Henkilöt

(Päätekstissä mainitut nimet 1500-luvulta alkaen)

Agricola, Mikael 93
Aho, Juhani 40–41, 111, 167–168, 203, 234, 251
Ahto, Sampo 133, 264
Alkio, Santeri 101
Alühr, R. 195
Autio, Matti 133, 135, 138

Beck, Johann Tobias 32–33, 50
Bergen, Wesley J. 244
Bloch, Marc 29
Blomqvist, V. 155–156
Bobrikov, Nikolai 98
Boldt, Ch. E. 111, 163–164
Branting, Hjalmar 22, 24

Castrén, Kaarlo 22, 101, 166, 245–250
Clausewitz, Carl von 76, 126
Colliander, Otto Immanuel 31–34, 49–57, 75–76, 93–94, 103, 154, 159–160, 164–166, 173, 258, 268

Dolco (nimim.) 208–210

Edelfelt, Albert 96–97
Ehrnrooth, Jari 62
Eisenmenger, Andreas 202
Erich, Rafael 95
Eräs, Antti (Leo Pesonen) 101–102, 253

Fowler, Robert M. 201

Gadamer, Hans-Georg 16
Gadd, Magnus 251
Goltz, Rüdiger von der 43, 233
Gripenberg, Bertel 48, 80–87, 259, 264
Gudme, Peter de Hemmer 82, 175, 233
Gyllenberg, Rafael 34
Gylling, Edvard 99

Haahti, Hilja 106, 146–147
Haapala, Vesa 72
Haikara, Heikki 59
Hakkila, Väinö 37–38, 40, 106
Halonen, Alex 42, 174–175, 221
Hegel, Friedrich 50–51
Helenius-Seppälä, Matti 251
Hemmer, Jarl 41, 160–163, 165, 196, 245
Henke, Carl 233
Henkipatto (Kössi Kaatra) 40, 155, 164–165, 234, 261
Hermanson, Robert 106–107, 137
Hjalmarson, Harald 23, 198
Hjelt, Arthur 34, 104
Hjulgrén, Sofia 250–251
Hohenthal, Lennart 98–99, 107, 110
Hornborg, Eirik 137, 184, 244
Hyvärinen, Eero 112, 116
Hyvönen, Kaarlo 42

Ignatius, Hannes 151
Isomäki, Kaarlo 23

Jacobson, Friedel 184, 237–238
Johansson, Gustaf 32, 154

Kaarninen, Mervi 252
Kaatra, Kössi (nimim. Henkipatto) 40, 155, 164–165, 234, 261
Kaila, Erkki 247
Kaipiainen, Hjalmar 177
Kalpa, Kaarlo 196
Karimo, Aarno 164, 168–171, 206–207
Kaukovalta, K. V. 156–158, 234
Kautsky, Karl 35–36, 62
Kekkonen, Jukka 102
Kekkonen, Urho 59
Keskisarja, Teemu 213
Kianto, Ilmari 106, 171–173
Kilpiä, Mikko 90–91, 114, 123–124, 180–181, 184, 194, 208
Koskenniemi, V. A. 110
Kuusinen, Otto Wille 20–21, 108, 176–177, 236
Kärki, Frans 102

Lappalainen, Jussi T. 91–92, 113
Leino, Eino 196
Leinonen, Artturi 110
Lenin, Vladimir Iljits 64, 151, 154
Letonmäki, Lauri 99, 235
Liesner, Gerhard 233
Lindholm, G. 194–196, 199, 202, 205
Lonkainen, Jussi 151, 219–220, 222–223, 225, 230, 234, 236, 244
Louhivuori, Verneri 104
Luther, Martin 48, 92, 95, 130
Luz, Ulrich 15–17, 26–27, 29

Malmivaara, Wilhelmi 37
Mannerheim, Carl Gustaf Emil 20–21, 108, 111, 138, 147–149, 151–155, 167, 261
Manninen, Adolf 246, 248
Markku, Robert 90, 123
Martin, Dale B. 17, 29
Marx, Karl 58
Mendelin, Irene 240
Mäkelin, Yrjö 237
Mörn, Gunnar (nimim. Sakeus) 108

Neyrey, Jerome H. 224
Nietzsche, Friedrich 69, 71
Nordenstreng, Rolf 82

Onerva, L. 35, 113

Paasivuori, Matti 59–61
Paavolainen, Jaakko 133, 147, 198
Palmgren, Raoul 240
Parkkinen, Emil 133, 135
Peltonen, Ulla-Maija 127, 190, 197
Penttinen, R. 239
Perkins, Judith 189–190
Pesonen Leo (nimim. Antti Eräs) 101–102, 253
Pietilä, Antti J. 172
Pihkala, Martti 229
Piilonen, Juhani 91–92
Piisinen, O. 155–156
Pikkusaari, Jussi 35
Plantinga, Axel 208
Pohjanpää, Lauri 22, 148, 238
Polin, Julius 250–252
Puukko, Antti Filemon 34
Päivinen, Pekka 41–42
Päiviö, Otto Werner 246–250
Pärssinen, Hilja 41

Rahja, Jukka 157, 174
Rantamala, Irmari 37, 219–220
Rentola, Antti 103, 105, 107
Renvall, Heikki 164
Renvall, Uno 246, 248
Rinne, Armas 208
Ritavuori, Heikki 47, 86–87
Roselius, Aapo 123
Rosenqvist, G. G. 96, 100, 212
Rosenqvist, G. O. 266–267
Roslin-Kalliola, Maria 48–49
Runeberg, Johan Ludvig 96, 104
Rydberg, Viktor 228
Räisänen, Heikki 16, 17, 26

Saarinen, Emil 221
Sakeus (Gunnar Mörn) 108
Salin, Eetu 237
Salmenoja, Pietari 216–217, 219–220, 222, 236
Salokas, Pauli 254
Schauman, Eugen 98, 107
Schildt, Runar 213–215
Shakespeare, William 69
Sillanpää, Frans Emil 238
Siltala, Juha 238–239
Seppälä, Arvi A. 166, 241
Serlachius, Allan 210–211
Sibelius, Jean 228
Sihvo, Aarne 184
Sirola, Yrjö 107
Sjöblom, Hannes 104–105
Soisalon-Soininen, Eliel 98, 110
Stahel, Rainer 65–66
Steiner, Rudolf 72
Stenij, Otto 229
Ståhlberg, Kaarlo Juho 77–80, 99
Svinhufvud, Pehr Evind 98–99
Syreeni, Kari 24
Södergran, Edith 65–76, 87, 259
Söderhjelm, Alma 98–99, 163
Söderhjelm, Henning 43, 109
Söderholm, Karl 106

Tainio, Taavi 237
Talvio, Maila 196
Tanner, Väinö 113, 135, 237
Tapanainen, Toivo 105
Taube, Gustaf Adolf 246, 248
Tikka, Marko 100, 126, 220
Toiviainen, Kalevi 33
Topelius, Zacharias 96
Tuomisto, Anna 150
Tähtinen, Pentti 257

Uskela, Kaarlo 61

Vaasa, Kustaa 93
Valli, Kaarlo 239–240
Vikström, Björn 13, 30, 265
Viljakainen, T. 230
Virtanen, Iisakki 196–197
Voipio, Aarni 10–11, 31, 32, 34, 48, 56, 87, 94, 124, 258, 266–267, 268

Wallenius, Allan 42, 163–165, 174
Witt-Brattström, Ebba 69
Wuorimaa, Artturi 250–251

Ylikangas, Heikki 109, 144, 148, 177, 180
Ylönen, R. 112
Yrjönsuuri, Mikko 193

Åhlström, Axel 63–64
Åkerman, Daniel Woldemar 10

Raamattuviitteet

Vanha testamentti

Ensimmäinen Mooseksen kirja
1:29–30 78
4:1–16 130
4:10–12 130
4:10 146, 251
4:11–12 222
4:12 150
4:14–15 130
4:15 151
9:5–6 160
9:6 19
9:12–17 152
18:1–15 218
19:1–30 204
19:1–10 218
41:6–7 159n127
41:23–24 159n127
41:27 159n127

Toinen Mooseksen kirja
7:14–21 71
9:13–33 71
10:21–23 71
12 187
12:10 LXX 188n13
12:27 188
12:42 214
12:46 188
14:24 68
21:12–27 127
21:13 130n23
21:20–21 128
21:32 128
22:1 130n23
28:36 152n106
32 158
32:25–35 251
39:30 152n106

Kolmas Mooseksen kirja
4:1–5:13 188n14
4:32–35 188
5:6 188
14:10 188
14:19 188
16 188
16:6 228
19:18 264
24:17–22 127
24:20 15

Neljäs Mooseksen kirja
9:12 188n13
14:34 129
35:31–34 130
35:34 149

Viides Mooseksen kirja
6:8 152n106
11:18 152n106
16:1–8 188
19:1–13 130n23
19:16–21 128
19:20 129n18
19:21 127
25:4 55
30:19 232
32:35 LXX 148n90

Joosuan kirja
2:19 164n141

Ensimmäinen Samuelin kirja
17:47 68
19:5 150

Toinen Samuelin kirja
21:1 150

Ensimmäinen kuninkaiden kirja
2:32–35 164n141

Ensimmäinen aikakirja
5:22 68

Toinen aikakirja
34:1 133

Jobin kirja
4:8 161, 162n133

Psalmien kirja
11 266n4
22:2 200
22:7–22 200n70
22:8 200
22:9 199–200
22:19 200
23 224
34:21 188n13
58 266
104:30 70
106:38 150
135:9 71

Sananlaskujen kirja
13:24 167
20:12 211
22:8 161, 162n133
25:21–22 174
26:27 129

Jesajan kirja
1:21 53n27
7:14 71
11:4 78
11:6–9 77
11:10 78
13 146
26:17–18 63
43:19 63, 70
44:28 224
53 72n92, 187, 228
53:7 72, 188
53:10 188
53:12 237
58:7 218
65:17–25 77
65:17 63, 70
65:25 77
66:7 63
66:22 70

Jeremian kirja
18:3–7 70
22:17 150
23:2 224
46:7–10 146

Hesekielin kirja
9:4 152
9:6 152
11:19 248
12:6 71
16:35 53n27
30 146
33:4 164n141
34:2 224
36:25–27 248n226
36:26 248
38–39 48

Danielin kirja
2:21 117
5 47
5:5 85
7 55
7:10 85
7:13 78

8:3 55
12:1 85

Hoosean kirja
2:20 77
5:3 53n27
8:4–10 158
8:7 156, 174

Aamoksen kirja
5:18–20 146

Habakukin kirja
3:6,11 71

Sefanjan kirja
1:14–17 146

Sakarjan kirja
9:9 213n110

Vanhan testamentin apokryfikirjat
(luterilaisen kaanonin mukaisesti)

Ensimmäinen makkabilaiskirja
4 133

Toinen makkabilaiskirja
6:28 227
8:21 227

Viisauden kirja
2:14 200n69
10:3 153

Uusi testamentti

Evankeliumi Matteuksen mukaan
1:1–17 77
1:23 71
3:8–10 58
3:10 81
4:3 201
4:6 201
5–7 129
5:21–26 170n158
5:38–48 129
5:38–42 140–141
5:38–39 163
5:38 167
5:39–41 170
5:39 141n62, 169
5:42 141n62
5:43–6:4 39
7:1–2 140, 141n64
7:1 166, 176
7:2 129
7:7–11 212n107
7:12 27
7:16–20 81
7:16 81, 81n115
7:22–23 84
10:25 245
10:28 251
10:38 191
10:40–42 218
12:33 81
13:1–23 57
13:24–30 84
13:36–43 84
13:38 84n126
15:13 81, 84
15:18–20 149
16:24 191
16:27 142
18:5 218n128
21:5 213–214
22:6–7 142
22:21 92n5
22:39 264
23:35 150
23:37–38 142
24 51, 142
24:30 78
24:3–14 52
24:6 142
24:31 142
25:31–46 217n124
25:31 142
25:35 218
25:40 218
25:45 218
26:33–35 45
26:39 232n170
26:42 232n170
26:47 141
26:52–54 140
26:52 19–21, 125, 132, 141n62, 141n67, 152, 209
26:53 142
26:54 141n67, 142
26:55 141
26:56 140, 141n56
26:69–75 45
27:4 150
27:20 142
27:25 142, 156, 164
27:35 200
27:37 199
27:39 200
27:40 201
27:41–43 199
27:43 200
27:46 189, 200
27:51–54 201

Evankeliumi Markuksen mukaan
1:15 204
4:1–20 57
8:18 211
8:34 191
12:31 264
13 51
13:7 64
13:13 52
13:31 62
14:27 224
14:29–31 45
14:36 232n170
14:66–72 45
15:24 200
15:26 199
15:28 237
15:29 200
15:34 189, 200

Evankeliumi Luukkaan mukaan
3:23–38 77
6:25 214
6:27–28 249
6:31 27
6:43–44 81
8:4–15 57
9:23 191, 192
10:25–37 212
10:27 264
12:4 251
13:6–9 83
14:27 191
16:19–31 60
17:22–37 51
21:5–38 51
22:33 45
22:37 237
22:38 26
22:42 232n170
22:54–62 45
23:34 200, 249–250
23:38 199
23:39–43 160
23:43 60
24:43 60

Evankeliumi Johanneksen mukaan
1:29 188
1:36 188
6:30 71
8:44 201
10:11–13 223
10:17–18 226
12:24–25 57
12:24 223, 230
12:25–26 223, 232
13:27 90
13:30 217
13:37 45, 227
15:12–14 227
15:13 229, 233n174
15:18–16:4 207
15:20 192
16:2 207
16:17–23 63
18:11 140n60
18:15–18 45
18:25–27 45
19:5 237
19:19 199
19:24 200
19:34 199n65
19:36 188
21:15–19 227

Apostolien teot
2 248
5:1–11 45
5:29 93, 93n7, 112, 121
7:60 249
8:32 72
16:23–40 247
16:24 247
16:25 247, 247n218
16:29 247
18:6 164

Kirje roomalaisille
3:9 179
5:12 179
6:22 58
6:23 91, 154, 180
7:4 58
7:7–25 179
8:35 118
12:1 193
12:9 114
12:10 115
12:15 268
12:19 148
12:20 174
13:1–7 14, 18, 28, 90–92, 137, 148
13:1 115–116
13:2 118n116
13:3–4 114, 117
13:3 102
13:4 91, 94, 105–106
13:5 118
13:8 115
13:9 264
13:10 115
15:7–13 78
15:8–13 77
16:20 62

Ensimmäinen kirje korinttilaisille
1:23–29 185
5:5 147
5:7 188
9:4–6 55
9:8–10 55
9:11 55
15:31 192
15:35–58 223n140

Toinen kirje korinttilaisille
3:6 98
4:4 52
6:7 80

Kirje galatalaisille
5:14 264
5:19–26 162
5:21 162
6:7–8 173
6:7 85, 159, 162n133, 164
6:8–9 162

Kirje efesolaisille
1:13 80
4:1–6:9 192n34
4:32 192
5:1–2 192

Kirje filippiläisille
1:20 239
1:23 239
2:5–11 192
2:17 193

Kirje kolossalaisille
1:5 80
1:10 58

Ensimmäinen kirje tessalonikalaisille
2:15 201
4:13–16 86
5:2 147

Toinen kirje tessalonikalaisille
2:3–12 103
2:3,4 52
2:9–12 52

Ensimmäinen kirje Timoteukselle
2:1–2 92n5, 121
4:6 193

Toinen kirje Timoteukselle
2:15 80

Kirje Titukselle
3:1 92n5

Kirje heprealaisille
8:5 74
9:1–10:18 188
9:11–18 191
10:1 74
10:30 148n90
13:11

Jaakobin kirje
1:18 80
2:8 264
3:17–18 58
5:8 62

Ensimmäinen Pietarin kirje
1:19 188
2:13–17 116
2:13–14 92n5
4:1 192

Toinen Pietarin kirje
3:3–13 65
3:10 147

Ensimmäinen Johanneksen kirje
2:15 153
3:10–12 153
3:12 222
3:13–14 153
3:15 153
3:16 227, 229, 233
4:8 138

Juudaksen kirje
11–15 153
12 81

Johanneksen ilmestys
1:1 55
1:7 78
1:14 214
1:17 214
3:5 85
3:11 62
5:6 188
6:9–11 205
6:9–10 146, 161
6:12 71
7:3 152
7:11–12 71
7:14 188
9:2 68
9:11 68
8:1 71
9:4 152
11:7 68, 213
12:2 63
12:11 188
13:10 19
13:11–18 53
13:16–17 152
13:18 53
14:1 152
14:9–11 152
15:2 152
16:2 152
16:18 71
17:1–6 53n27
17:8 68, 85, 213
17:11 53
19:1–5 71
19:20 53, 152
20:7–9 64
20:8 49
20:12 85
20:15 85
21:1 63
21:5 63, 70
21:7–8 76
21:12 142
21:22 188
22:2 57
22:4 152
22:7,12,20 62