

Juha-Pekka Rentto
FT, OTT

LUTHER, LAKI JA VALTIO



Edilex 2012

Artikkeli, versio 1.0
Julkaistu 15.10.2012
www.edilex.fi/artikkelit/9072

Laajempi kirjoitus aiheesta on julkaistu Lakimiehen numerossa 5/2012 (ss. 677-698)

Uskonpuhdistus jakoi, paitsi katolisen kirkon, myös yhteiskunta- ja oikeusfilosofian helposti tunnistettavalla tavalla kalvinistiseen ja katolilaiseen haaraan.¹ Sen sijaan on sangen epäselvää, voidaanko puhua vastaavan luterilaisen suuntauksen syntymisestä. Ehkä jokin yhtenäinen linja on havaittavissa Pufendorfista Thomasiuksen, Heinecciuksen, Wolffiuksen, Kantin, Fichten, Schellingin ja Hegelin kautta Snellmaniin ja moderniin oikeuspositivismiin ja niin mainittuun pohjoismaiseen hyvinvointivaltioon – mutta onko sillä mitään pohjaa Lutherin omissa opeissa? Jo Melanchthonin poliittisista ja oikeusopillisista kirjoituksista voi hyvin nopeasti havaita, että niissä jatketaan vanhojen, hyvin tallattujen renessanssiajan jälkiskolastisten polkujen seuraamista – eikä suinkaan kehitetä uutta oppia Lutherin linjausten pohjalta. Missä katolinen ja kalvinistinen Eurooppa uskonpuhdistuksen jälkeen suorastaan tulvii valtio-, moraal- ja oikeusopillista kirjallisuutta, joka myös sangen nopeasti saavuttaa huomattavan itsenäisyyden teologiasta, näyttävät nämä opin haarat jäävän luterilaisessa maailmassa sen yliopistojen oppitulojen pimentoon aina Pufendorfin ja Thomasiuksen läpimurtoon saakka. Heidänkin kirjoituksistaan on silti vaikea tarkasti määrittää, mikä osa niiden sisällöstä edustaa leimallisesti luterilaista ajattelua. Heidän jälkeensä Kant, Fichte kypsällä iällään, Hegel ja Snellman pyrkivät kyllä kirjoittamaan luterilaiseksi mieltämäänsä valtio-oppia, mutta heidän tavoitteenaan – ehkä Fichteä lukuun ottamatta² – oli “toinen uskonpuhdistus” ja tehtävänään kehittää uusluterilainen, valtioon instituutiona Lutheria rakentavammin suhtautuva oppi, joka sopisi paremmin yhteen nykyaikaisen oikeusvaltion todellisuuden kanssa.

Se, että Lutherin valtio-oppi ei ottanut tulta hänen seuraajiensa työssä, johtuu nähdäkseni opin hillittömästä johdonmukaisuudesta: Lutherin tarkoitus oli puhdistaa usko kerta kaikkiaan kaikesta kreikkalaisesta ja roomalaisesta kuonasta, joka siihen oli matkan varrella tarttunut. Maallisten ilmiöiden ja instituutioiden parissa Luther ei sen vuoksi kaihtanut äärimmäisiäkään päätelmiä, jos vain teologiset lähtökohdat niitä edellyttivät. Jos ne olivat epäkäytännöllisiä tai epäajanmukaisia, sillä ei ollut väliä – toisin kuin niin monille muille, joita epäjohdonmukaisuus ei ole estänyt sulkemasta silmiä heidän omien oppiensa seuraamuksilta aina, kun ne olisivat olleet vastoin maailman toiveita tai vallitsevia mielipiteitä.

Luther käsittelee maallista esivaltaa nimenomaisesti teoksessaan *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* vuodelta 1523. Samaan aiheeseen liittyy *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* vuodelta 1526 ja osin myös *Auslegung des 101. Psalms* vuodelta 1534. Talonpoikaikapinan vastaisista kirjoituksista tärkeimmät ovat *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* ja *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, kumpikin vuodelta 1525. Relevantti on myös *Vom Kriege wider den Türken* vuodelta 1529. Se, mitä tässä esitetään, perustuu etupäässä näihin kirjoituksiin. Lisäksi on syytä muistaa erityisesti vastineeksi Erasmuksen vapaan tahdon puolustukselle laadittu *de Servo arbitrio* vuodelta 1525; siinä Luther näet perustelee käsityk-

¹ Tässä ei ole mahdollista tarkemmin eritellä “katolisen” ja “kalvinistisen” valtio- tai oikeusopin luonnetta. Todettakoon vain, että kumpikin – osin päinvastaisista syistä – oli taipuvainen luonnonoikeudelliseen ajatteluun, jossa kansansuvereniteetilla oli merkittävä asema. Kumpikin puolusti myös kansan oikeutta nousta vastarintaan väärämielistä esivaltaa vastaan. Toisistaan niitä erotti se, että katolinen yhteiskuntaoppi ainakin päällisin puolin jatkoi sitkeästi skolastiikan rationalististen menetelmien ja käsitteistön käyttämistä, kun taas kalvinistit mielellään omaksuivat uuden sensuaalistisen tieto-opin ja kehittivät sen pohjalta ajatusta ihmisten luonnollisista oikeuksista, jotka eivät enää levännekkään keskiajan aristoteelisen metafysiikan varassa. Paitsi ihmisoikeusajatteluun, alun perin kalvinistinen linja johti muun muassa yhteiskuntasopimuskonstruktion läpimurtoon ja – epäsuorasti Skotlannin “natural sentiments” – koulun kautta – valtiontalouden ja sosiaalipsykologian tutkimuksen räjähdysmäiseen kasvuun 1800-luvulla.

² Fichten luentoihin perustuva *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, joka edustanee hänen viimeistä käsitystään asiasta, on teologisine painotuksineen monin paikoin yllättävän lähellä alkuperäistä Lutheria – ja sangen kaukana valtio-optimismista, jolla hän oli aikaisemmin kehittänyt suljetun kauppavaltion malliaan.

sensä, jonka mukaan ihmiseltä puuttuu, kuten Augustinus alun perin esitti³, syntiinlankeemuksen seuraamuksena vapaus tehdä omasta tahdostaan hyvää.

Luther lähtee *Von weltlicher Obrigkeit* -kirjoituksensa alkusanoissa liikkeelle kahdesta raamatunlauseesta⁴, joiden perusteella anabaptistit olivat väittäneet, ettei kristillinen yhteiskunta tarvitse maallista esivaltaa lainkaan. Hänen tärkein argumenttinsa uudelleenkastajien kristillistä anarkismia vastaan perustuu Augustinuksen esikuvan⁵ mukaiseen huomioon, ettei maailmassa ole puhdasta kristillistä yhteiskuntaa, vaan kristityt, jotka oikean kristityn ominaisuudessaan ovat Jumalan valtakunnan kansalaisia, elävät samanaikaisesti maailmassa pienenä vähemmistönä epäkristityn enemmistön eli maailman valtakunnan kansalaisten seassa. Nämä ovat synnin orjina epävapaita eivätkä kykene sen vuoksi vapaaehtoisesti toimimaan oikeuden mukaan, vaan heidät täytyy taivuttaa siihen pakon uhalla vastoin heidän omaa tahtoaan. Sen sijaan oikeat kristityt eivät tarvitse pakottavaa lakia, koska he vapaaehtoisesti noudattavat kristillisen rakkauden lakia, joka kaikissa ristiriitatilanteissa helposti johtaa – lakimiesten saivartelusta piittaamatta – luonnollisen järjen mukaan kaikille kohtuulliseen ratkaisuun.⁶

Lait koskevat kuitenkin kaikkia, koska kukaan ei ole luonnostaan kristitty, vaan sellaiseksi tullaan nöyrytyksellä Kristuksen armon edessä: lait kaikessa kauheudessaan ovat ihmisille muistutus siitä, että he ovat himojensa vankeja ja tarvitsevat Jumalan armoa voidakseen toimia oikein.⁷ Näin esivalta lakeineen on kristityille kuin pedagogi, joka piiska kädessä vartioi, että he muistavat oman mitättömyytensä läksyn eivätkä lankea takaisin epäkristityiksi. Sitä vastoin itse pakkovalta, joka maalliseen regimenttiin kuuluu, on vain epäkristittyjä varten. Yhtäältä se on kadotuksen esiaste, joka pelottaa epäkristittyjä vastoin heidän omaa tahtoaan tekemästä pahaa tai ainakin estää heitä tulemasta pahoilla teoillaan onnellisiksi. Toisaalta se on taivaan irvikuva, joka palkitsee tottelevaiset epäkristityt väliaikaisesti sillä ainoalla hyvällä, jonka he kykenevät ymmärtämään ja joka on esivallan ylläpitämissä rauhallisissa oloissa mahdollinen, ennen kuin he joutuvat iankaikkiseen kuolemaan, jonka he kumminkin ansaitsevat. Se, että epäkristityt näin pysyvät jonkinmoisessa kurissa, hyödyttää myös epäsuorasti kristittyjä: Koska näet lähes kaikki ovat epäkristittyjä, söisivät kaikki ilman pakkovaltaa ennen pitkää toisensa ja koko maailma jäisi autioksi, eikä kukaan voisi kasvattaa lapsistaan Jumalan palvelijoita. Pelkkä hurskaus ilman esivallan miekkaa antaisi rosvoille vapaat kädet ja tekisi elämän yhtä mahdottomaksi kuin ruoan tai juoman puute. Siksi maallinen esivalta on välttämätön, jotta Jumalan valtakunnan kansalaisia voisi edes olla olemassa. Kristuksen kehoitus toisen posken kääntämiseen ei siis sinänsä kiellä kristityiltä maallisen pakkovallan tuottamaa turvaa vaan ainoastaan oikeuden käyttämisen omaksi eduksi.⁸ Jos maallinen regimentti tällä tavalla turvaakin kristittyjen olemassaolon, koska se mahdollistaa uusien kristittyjen kasvattamisen, se ei kuitenkaan voi tarjota niille,

³ Ks. *Confessiones* II,6–8, jossa Augustinus kertoo tästä oivalluksestaan. Itse oppia hän tarkastelee etenkin sille kokonaan omistetussa teoksessaan *de libero arbitrio*.

⁴ Nämä ovat toisenkin posken kääntämiseen kehottava Mt. 5:39 ja koston Jumalan oikeudeksi varaava Room. 12:19.

⁵ Kysymys on kahden valtakunnan opista, jonka Augustinus muotoilee *de Civitate Dei* -teoksessaan, ja jonka Luther hyvin pitkälti sellaisenaan omaksuu oman, kahden regimentin opiksi kutsutun mallinsa pohjaksi.

⁶ *Von weltlicher Obrigkeit*: Aufs dritte (eli kolmas kohta).

⁷ Tämäkin näkemys on Augustinukselta peräisin: ks. esim. *Epist.* 155,2-3 (6-9); *Quæst. in Heptateuchum* II,65; *Enarratio in Psalmum* 118,25,5; *Sermo* 156,4; *de Trinitate* XIV,15 (21) ja 17 (23); *de spiritu et littera* 18ff. ja 39 (50–51).

⁸ Ks. *Von weltlicher Obrigkeit* I: Aufs vierte; *Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können*: Denn das ist Summa Summarum davon (alussa); *Auslegung des 101. Psalms*: Das andere Teil: (viidennen jakeen ensimmäisen säkeen selitys): *Wiederum zu kommen zu David*; ja *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*

jotka jo ovat kristittyjä, mitään todellista etua, koska heille kuuluu jo taivasten valtakunta ja sen myötä kaikki.⁹ Sitä paitsi kristittyjen keskinäisissä suhteissa esivalta ei ole edes mahdollinen, koska he kaikki ovat Kristuksen alamaisina yhtäläisesti toistensa alamaisia.¹⁰ Vain tässä nimenomaisessa suhteessa anabaptistien kristillinen anarkia siis pätee.

Vaikka kristityt ovat sisäisesti vapaita pakkovallasta eivätkä he saa käyttää oikeutta omaksi hyödykseen, heidän tulee kuitenkin olla maalliselle regimentille alamaisia. He näet ymmärtävät, ettei heidän ole tarkoituskaan saada maailmallista onnea, vaan Jumala on sysännyt heidät maailmaan varta vasten kärsimään.¹¹ Koska he eivät elä itselleen vaan lähimmäisilleen, heidän tulee omasta puolestaan tyynesti kestää kaikki paha, mikä heitä kohtaa, mutta toisten puolesta heidän tulee auttaa esivaltaa auttamaan niitä, joita se voi auttaa, eli niitä, jotka eivät tule toimeen ilman ulkoista pakovaltaa. Tämän he voivat tehdä kahdella tavalla: Ensinnäkin he voivat yksityishenkilöinä näyttää epäkristityille alamaisuuden esimerkkiä, jotta nämä eivät alkaisi luulla esivaltaa tarpeettomaksi. Toiseksikin he voivat rakkauden nimessä tarjoutua esivallan virkatehtäviin, tuomareiksi, pyöveleiksi tai – pahimmassa tapauksessa – jopa lakimiehiksi, koska vain he pystyvät täyttämään nämä vastenmieliset tehtävät oikeudenmukaisesti ja rakkauden lain mukaan, mutta silloin heidän on tarkoin varottava sekoittamasta virkatoimiinsa omia intressejään, jotta sinänsä luvallinen virka ei muuttuisi tekosyyksi itsekkyydelle.¹²

Toisesta näkökulmasta tarkasteltuna kahden valtakunnan oppi tarkoittaa sitä, että koska valtakuntia on kaksi, on lakejakin kaksi, eikä niillä ole pätevyyttä toistensa alueilla: maallisen valtakunnan laki koskee yksinomaan ruumista ja omaisuutta, kun taas Jumalan valtakunnan laki koskee yksinomaan sielua.¹³ Maallinen esivalta ei varsinkaan saa säätää lakeja siitä, mitä ja miten sielun tulee uskoa – tai ylipäättänsä ajatella – ellei sitten ole kyse “kapinaopista”, jonka levittämisen esivalta kyllä saa kieltää.¹⁴ Mutta ruumiiseen ja omaisuuteen maallisen regimentin valta on ehdoton, ja siihen kristityn tulee alistua, vaikka se olisi hirmuvalta: tyrannin kautta Jumala näet kurittaa uppiniskaista kansaa.¹⁵ Maailma on sitä paitsi niin paha, ettei se parempia johtajia ansaitsekaan. Kristityn tulee joka tapauksessa ottaa itseensä kohdistuvat vääryydet tyynesti vastaan, mutta vääryyden välikappaleeksi hän ei saa itse ryhtyä eikä tehdä käskystä vääryyttä toisille.¹⁶ Kristityn tulee tyytyä mihin tahansa kohteluun viime kädessä siksi, että vahinko ei silloin koidu hänen sielulleen vaan yksinomaan ruumiille tai omaisuudelle. Jos hän anabaptistien tapaan nousisi vastarintaan puolustaak-

⁹ Von weltlicher Obrigkeit I: Aus diesem allem folget nun.

¹⁰ Von weltlicher Obrigkeit II: in fine.

¹¹ Ob Kriegsleute auch: Demnach sagen wir nun: Nun das dritte nehmen wir zuerst: Hier sprichst du: sollte man denn.

¹² Ks. Von weltlicher Obrigkeit I: Aufs fünfte; Aus diesem allem folget nun; Aufs sechste, ja Hier fragst du weiter; Ob Kriegsleute auch: Auf das aber, daß sie einführen (alussa) ja Aufs erste (alussa): Sitä mahdollisuutta, että kristitty voisi asianomistajana tai kantajana ajaa luvallisesti omaa asiaansa oikeudenkäynnissä puhtaasta lähimmäisenrakkaudesta, ei Luther näytä ottavan huomioon, mutta se olisi hänen ajatustensa pohjalta mahdollinen, jos kristitty kansalaisen ominaisuudessa ajateltaisiin yksityishenkilön sijasta julkiseksi henkilöksi (ks. tästä erottelusta viite 18 jäljempänä) ja siten tavallaan valtion virkamieheksi. Tähän suuntaan ajatusta myös kehittää Søren Kierkegaard teoksessaan *Kjærlighedens Gjærninger* (1847). Lutherille kaikki muut kuin viranhaltijat olivat kuitenkin vain alamaisia ja siinä ominaisuudessaan pelkkiä yksityishenkilöitä.

¹³ Ks. esim. Ps. 115:16.

¹⁴ Ks. kapinaopista *Ermahnung zum Frieden auf dir zwölf Artikel der Bauernschaft* (1525).

¹⁵ Jes. 3:4; Hoos. 13:11.

¹⁶ Ks. Von weltlicher Obrigkeit II; III: Aufs dritte; Ob Kriegsleute auch: Demnach sagen wir nun: Nun, das dritte nehmen wir erst: Hier willst du vielleicht Fragen: Erstlich die; ja Nun kommen die Fragen herbei: Eine andere Frage.

seen omaa aineellista etuaan, hän osoittaisi olevansa epäkristitty suhtautumalla nurjasti kärsimykseen, joka on kristityn korkein kutsumus tässä maailmassa.¹⁷

Kristitty ei myöskään saa ryhtyä tuomariksi omassa asiassaan eikä ottaa oikeutta omiin käsiinsä. Hän on näet alamaisena yksityishenkilö (*Einzelperson*) eikä esivaltaa edustava julkinen henkilö (*gemeine Person*)¹⁸, joka voi kantaa esivallan miekkaa: alamaisuushan on rangaistus syntiinlankeemuksesta, jolla yksilöltä on riistetty oikeus itse toteuttaa omat mahdolliset oikeutensa ja säilytetty velvollisuus tyytyä siihen, miten esivalta niitä hallinnoi. Sitä paitsi hallitsijalla ei ole muuta esivaltaa kuin Jumala. Vastarinta hallitsijaa vastaan on sen vuoksi majesteettirikos Jumalaa vastaan, jossa alamainen – sen lisäksi, että hän anastaa oikeudetta hallitsijalta tälle kuuluvan oikeuden käyttää alamaisen ruumista ja omaisuutta mihin tahansa – anastaa Jumalalta tuomiovallan, joka tällä on hallitsijaan.¹⁹ Siihen heidän ei tule missään tapauksessa ryhtyä, vaan heidän tulee olla yksinomaan kiitollisia siitä, että he saavat olla alamaisia esivallalle, jota he rakastavat, vaikka se vihaakin heitä, koska se kärsimys vain kirkastaa sen kruunun, joka heitä autuudessa odottaa.²⁰

Oikea kristillinen esivalta kuulee vain Jumalaa ja hallitsee rakkauden lain ja vapaan luonnollisen järjen avulla ilman lakikirjoja ja lakimiehiä. Nämä näet johdattavat kristitynkin helposti vääryyteen, koska maalliset lait ovat väistämättä vain järjen irrallisia katkelmia: järjen järjetöntä “apinointia”, jota esivalta käyttää oikean järjen sijasta. Maalliset hallitsijat ovat kuitenkin lähes poikkeuksetta epäkristittyjä ja sen myötä kykenemättömiä kristilliseen rakkauteen. He hallitsevat luonnollisen järjen sijasta omalla järjellään ja luonnollisen lain sijasta itse säätämillään laeilla. Niin he lankeavat omavoimaisuuden syntiin ja korottavat itsensä ylpeydessään jumaliksi Jumalan rinnalle. Siksi kaikki, mitä he saavat aikaan, on pelkkää pahaa, ja jokainen inhimillinen esivalta on hirmuvalta, ellei sitä Jumalan armosta hallitse joku Jumalan valitsema kuningas Jehun veroinen “ihmemies”, jonka mieltä ei maailma hallitse.²¹

Maallisen esivallan tarkoitus on siis Lutherille vain rosvojen hillitseminen ja kristittyjen varoittaminen heitä aina vaanivasta kiusauksesta langeta omavoimaisuuden syntiin. Vaikka se onkin tässä tarkoituksessa matkivinaan oikeutta, se on kuitenkin aina esivallan haltijoiden omavoimaisuuden tuote ja sen myötä puhdas vääryys. Mitään positiivista, yhteiskuntaa

¹⁷ Ks. *Ermahnung zum Frieden*, talonpojille osoitettu osio.

¹⁸ Tämä erottelu yksityisiin ja julkisiin henkilöihin (singulii ja universi) oli Lutherin ajalle tyypillinen, mutta erityisen merkille pantavaa on se, että Luther ei käyttänyt sitä samalla tavalla kuin kalvinistit, jotka rakensivat sen pohjalle eräänlaisen yhteiskuntasopimuskonstruktion: Valtio muodostettiin sopimuksella, jonka osapuolia olivat Jumala, tuleva hallitsija sekä tulevat alamaiset, mutta koska viimeksi mainitut olivat singuli, he eivät voineet edustaa sopimusta tehtäessä itseään, vaan heidän johtomiestensä (mm. aateliston), jotka olivat universi, oli se tehtävä heidän puolestaan. Tästä oli kalvinisteille se Lutherin kieltämä seuraus, että kansan johtomiehet julkisten henkilöiden ominaisuudessa tulivat hallitsijan kanssa yhteisvastuullisiksi esivallan miekan käyttämisestä oikein: jos sen vuoksi hallitsija rikkoi sopimuksen ja teki vääryyttä, siitä seurasi kansan johtomiesten velvollisuus puuttua asiaan ja nousta tarvittaessa kansan puolesta vastarintaan hallitsijaa vastaan. Kalvinistien tärkeimpiä auktoriteetteja tässä suhteessa olivat mm. Beza: *de Iure magistratum* (1576), “Stephanus Junius Brutuksen” *Vindiciæ contra tyrannos* (1579) sekä James Buchanan: *de Iure regno apud Scotos* (1579).

¹⁹ Ks. *Ob Kriegsleute auch: Demnach sagen wir nun: Nun, das dritte nehmen wir zuerst; Demnach sagen wir nun: Das dritte Stück; Ermahnung zum Frieden*, talonpojille osoitetun osion loppu; vastaukset 1., 2. ja 3. artiklan vaatimuksiin.

²⁰ *Auslegung des 101. Psalms: Das andere Teil: Folget der ander Tugend: Es ist das weltlich Regiment gleich.*

²¹ *Von weltlicher Obrigkeit III; Auslegung des 101. Psalms: Der erste Vers: Huomaa yhtäläisyys Saatanan ja Aadamin lankeemukseen, joiden ydin on juuri omavoimaisuuden synti, ja islamilaiseen oppiin, jonka mukaan kaikki maallinen lainsäädäntö on monijumalaisuutta, koska silloin lainsäätävä ylentää itsensä jumalaksi Jumalan rinnalle, kun hän kuvittelee omalla järjellään ja omilla toimillaan ilman Jumalan myötävaikutusta voivansa saada maailmassa aikaan jotakin omaa.*

rakentavaa tehtävää tai funktiota ei sillä ole, eikä voikaan olla, vaan se on yhtä turha ja toivoton yritys kuin Baabelin tornin rakennus. Siksi Lutheria ei suoranaisesti kiinnosta valtiota tai oikeusopinakaan kehittäminen – eihän sellaisella “pahuuden ja vääryyden taidolla” olisi Jumalan valtakunnan näkökulmasta mitään mielekästä käyttöä. Sen vuoksi hän ei myöskään tuo esille mitään, mistä sellaisen opin kehittämisen voisi helposti aloittaa, vaan pysyy tiukasti siinä jo hänen omana aikanaan täysin vanhentuneessa, karolingien aikaisessa käsityksessä, jonka mukaan maallinen esivalta ei ollut juuri muuta kuin miekka tai ruoska, jolla Jumala kostaa joillekin ihmisille heidän syntejään jo tässä elämässä. Siksi ei ole mikään ihme, ettei Lutherin käsitys valtiosta ja laista saanut sanottavaa vastakaikua edes omien parissa: luterilainen koulufilosofia jatkoi skolastiikan ja renessanssin aikana itsestäänselvyyksiksi jäähmettyneiden pseudo-aristoteelisten oppien hengetöntä kierrätystä pitkälti toistasataa vuotta. Vielä Pufendorfin antoi luonnonoikeusjärjestelmälleen skolastiikan kielellä kauniin skolastisen ulkokuoren – mutta ilman sitä metafyyssistä sisältöä, jonka skolastinen aristotelismi olisi sille antanut.

Pufendorfista alkoi saksalaisen oikeus- ja valtiofilosofian linja, jota voidaan luonnehtia luterilaiseksi siinä niukassa mielessä, että sen edustajat Thomasiuksesta ja Wolfiuksesta Hegeliin ja tämän seuraajiin tunnustivat luterilaista uskoa. Missä määrin tämä filosofia oli sisällöllisesti luterilaista, on kysymys, johon on vaikea antaa selvää vastausta. Joitakin luterilaiseen viitekehykseen ehkä palautuvia piirteitä siihen sisältyi. Yksi oli tapa, jolla Pufendorfista lähtien luonnonoikeus erotettiin tiukasti jumalallisesta laista, luonnonoikeusoppi teologiasta,²² ja Kantista eteenpäin valtio seurakunnasta²³. Tämä temaattinen dikotomia näyttää olleen saksalaisessa ajattelussa kysymyksenasettelua hallitseva aivan toisella tavalla kuin muualla. Siksi voinee varovasti esittää hypoteesin, että siinä saattoi olla osaksi taustalla Lutherin kahden regimentin oppi. Samaan suuntaan viittaa sekin, että juuri Thomasius oli se, joka nosti keskiöön myöhemmin paradigmaattiseksi nousseen erottelun ihmisen sisäisten ja ulkoisten tekojen välillä, niin että vain viimeksi mainitut jäivät oikeuden piiriin ja valtion toimivaltaan.²⁴

Jossakin mielessä luterilaista voi olla myös saksalaisen ajattelun velvollisuuskeskeisyys. Se, että Pufendorf vaihtoi hyveet ja päämäärät velvollisuuksiin, kuten jo hänen teoksensa *de Officio hominis et civis* (1673) nimestä voidaan havaita, saattoi kyllä yhtä hyvin johtua hänen aikansa uusstoalaisesta muodista kuin luterilaisuudesta, mutta Kantista eteenpäin saksalaista filosofiaa leimaava käsitys velvollisuuksien itseisarvoisuudesta ja toimijan omista päämääristä, haluista ja tarpeista johtuvien “heteronomisten” motiivien moraalisesta merkityksettömyydestä²⁵ on kyllä läheistä sukua Lutherin näkemyksille ihmisen omien pyrkimysten arvottomuudesta ja kristityn velvollisuudesta palvella maallista valtiota omasta edustaan piittaamatta.

Paradoksaaliselta vaikuttaa kuitenkin se, että Saksan luterilainen filosofia lopulta päätyi Hegelin lähes messiaaniseen käsitykseen totalitaarisesta kansallisvaltiosta, jonka mukaan Preussin valtio oli kristillisen rakkauden ruumiillistuma ja ihmiskunnan historiallisen kehityksen täyttymys.²⁶ Lutherin omavoimaisuuden kritiikin valossa aivan yhtä oudolta näyttää sekin, että niin sanottu hyvinvointivaltio toteutettiin ensiksi nimenomaan luterilaisissa

²² Ks. esim. Samuel Pufendorf: *de officio hominis & civis, juxta legem naturalem libri duo* (1673), esipuhe.

²³ Ks. esim. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) ja Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts* (1796) ja *System der Sittenlehre* (1798).

²⁴ Christian Thomasius: *Fundamenta juris naturæ et gentium ex sensu communi deducta* (1718) I,IV ja I,V:§ 1–20.

²⁵ Ks. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) ja *Kritik der praktischen Vernunft* (1788).

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Philosophie der Geschichte* (1830–1).

maissa. Ehkä ensimmäisiä askelia sosiaalivaltiollisen ajattelun suuntaan edustivat Pufendorfin oppi, jonka mukaan ihmisten tärkein velvollisuus on olla toisilleen hyödyllisiä²⁷, ja Heinecciuksen tapa johtaa kaikki velvollisuudet kristillisestä rakkaudesta²⁸, mutta varsinaisesti hyvinvointivaltion juuret juontuvat kyllä vasta Fichten ja Hegelin historianfilosofisista pohdiskeluista. Niissä kehitys kohti nykyaikaista kansallisvaltiota nähdään prosessina, jossa Jumala tulee vähitellen lihaksi, ei ainoastaan Kristuksen Persoonassa vaan koko ihmiskunnassa.²⁹ Hölynpölynä tätä piti kuitenkin Søren Kierkegaard, joka Lutherille ja Augustinukselle uskollisena todisti perin pohjin, että inhimilliset instituutiot, kuten valtio, ilmentävät vain väärää omavoimaisuutta ja itserakkautta – ja että lait monine määräyksineen ovat korkeintaan vain kelvoton yritys matkia kristillistä rakkautta.³⁰ Valtio- ja oikeusteologian ulkopuoliseen ajatteluun Lutherilla tuskin kuitenkaan enää Kierkegaardin jälkeen oli mitään mainittavaa vaikutusta, koska teologia oli lopullisesti menettänyt johtoasemansa tieteiden joukossa – siinä määrin täydellisesti näytti kristinusko maailman silmissä tehneensä itsensä uskonpuhdistuksen seurauksena tarpeettomaksi, kuten Ludwig Feuerbach oli jo vuonna 1841 teoksessaan *Das Wesen des Christentums* väittänyt.

²⁷ Pufendorf: de officio I:3,1–8.

²⁸ Johann Gottlieb Heineccius: *Elementa iuris naturæ et gentium* (1738) I,3:§77–94.

²⁹ Ks. erit. Fichte: *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche* (1813) ja Hegel: *Philosophie der Geschichte* (1830–1).

³⁰ Muun muassa näihin lopputulemiin johtaa Kierkegaardin *Enten-eller* -teoksesta (1843) *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrif* -teoksen (1846) kautta *Kjærlighedens Gjærning* -teokseen (1847) johtava sarja.