

ESIVALTA OLEMME ME



SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN
JULKAISUJA, E-sarja N:o 20

Hannu Juntunen

Esivalta olemme me

Valtiosääntöoikeuden perusteiden
oikeusteologinen tulkinta

Yhteystiedot

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 6120 300

f. (09) 604 668

sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

Kannen kuva © Fennopress/Photonica/Barry Lee

© Suomalainen Lakimiesyhdistys ja Hannu Juntunen

ISSN 1458-0446

ISBN 978-951-855-277-5

Gummerus Kirjapaino Oy, Vaajakoski 2008

”Jos lakeja säädetään vain joidenkuiden eduksi, nämä jotkut eivät ole kansalaisia vaan puoluepukareita, ja on tyhjää puhetta väittää tällaisten lakien edustavan oikeutta... sellainen valtio on tuhon oma, jonka laki on alistetussa asemassa ja voimaton. Mutta milloin laki hallitsee vallanpitäjiä ja nämä ovat lakien palvelijoita, näen, että valtiota kohtaa menestys ja kaikkalainen hyvä, mitä jumalat voivat valtiolle suoda... Lainsäätäjän onkin vähän väliä kysyttävä itseltään: mihin minä pyrin? onnistunko tässä vai osunko harhaan?”

Platon: Lait, 715b-d, 744a.

”...mutta sen tiennen ja osannen ottaa lukuun: sinua vailla kuulumme susien sukuun.”

Aaro Hellaakoski: Hengen manaus

Esipuhe

Lapin yliopiston rehtori, professori Esko Riepula lähetti keväällä 2000 minulle väitöskirjansa *Eduskunnan perustuslakivaliokunta perustuslakien tulkitsijana* (1973) tekijänkappaleen ”yllytykseksi uusiin seikkailuihin oikeudellisen tutkimuksen alueella”. Tässä hän viittasi aikaisempiin oikeusajattelua koskeviin kirjoitelmiini.

Toimiessani Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kouluasiainsihteerinä jouduin 1980-luvulla selvittämään peruskoulun ja lukion uskonnonopetuksen valtiosääntöoikeudellista ja muuta lainsäädännöllistä asemaa silloisessa koululainsäädännön kokonaisuudistuksessa. Tehtäviini kuului myös esiintyminen eduskunnan perustuslakivaliokunnassa. Perspektiiviä laajentaakseni ryhdyin opiskelemaan valtiosääntöoikeutta Helsingin yliopistossa ja suoritin silloisen laudatur-arvosanan professori Mikael Hidénin johdolla. Olen kiitollinen joustavasta mahdollisuudesta näihin kiinnostaviin opintoihin olematta oikeustieteellisen tiedekunnan juristiopiskelija. Opintojen pohjalta julkaisin tutkimuksen *Uskonnonopetus ja valtiosääntö* (1985). Valtiosääntöoikeuteen perehtyminen on ollut henkisesti antoisaa sekä hyödyllistä virkatehtävissäni myös piispainkokouksen sihteerinä ja kirkolliskokouksen perustevaliokunnan sihteerinä.

Nyt olen usean vuoden ajan ”seikkaillut” valtiosääntöoikeuden alueella, ja tuloksena on tämä kirja. Seikkailu on sikälikin hyvä termi, etten ole enkä kuvittele olevani oikeustieteilijä. Tarkoitukseni on jatkaa ”poikkitieteellistä” yhteiskunnalliseen oikeuteen kohdistuvaa teologialähtöistä pohdiskelua. Tärkeitä tietolähteitä ja näkökulmien avaajia ovat Hidénin teosten ohella olleet professori Antero Jyrängin kirjat *Lakien laki* (1989), *Uusi perustuslakimme* (2000) sekä *Valta ja vapaus* (3. painos, 2003). Vuosien varrella olen sähköpostitse käynyt professori Ilkka Saraviidan kanssa keskustelua valtiosääntöoikeuden suurista kysymyksistä ja useista yksityiskohdista. Hänen teoksensa *Perustuslaki 2000* (2000) on ollut tärkeä käsikirja. Saraviita on ystävällisesti antanut luvan viitata viesteissään esittämiinsä ajatuksiin.

Kirjani pääotsikon termi *esivalta* vaikuttaa vanhahtavalta, koska se on juuri sellainen. Tarkoitukseni on nimenomaisesti ottaa etäisyyttä tähän käsitteeseen sisältyvään menneitten vuosisatojen ajatustapaan ja samalla ottaa tämä termi uusiokäyttöön. Valtioista, valtiosääntöoikeudesta ja yleensä oikeudesta puhuttaessa olen työekonomisista syistä jättänyt sivuun esimerkiksi laajan ja monitahaisen kysymyksen valtion ja niin sanotun kansalaisyhteiskunnan suhteista. Pyrkimyksenä on keskittyä oikeudelliseen näkökulmaan. Juridiikan ja valtiosääntöoikeuden eräiden perusasioiden selvittely on oikeustieteilijöille tuttua asiaa ja kirjoitettu ajatellen lähinnä muita lukijoita, mutta käsillä ei silti ole valtiosääntöoikeutta kattavasti käsittelevä esitys. Tämä opus ei kykene olemaan myöskään minkäänlainen teologian yleisesitys. Kirjan teologinen teksti paisuisi helposti moninkertaiseksi, mikä ei olisi tarkoituksenmukaista. Varalta viitataan joihinkin laajempiin esityksiin.

Uskonnon ja politiikan sekä uskonnon ja valtiovallan suhteet ovat jälleen vilkkaan keskustelun kohteena. Mietiskelyjeni yhtenä taustana on kysymys, onko mahdollista ottaa arvostavasti huomioon uskonnon ja maailmankatsomuksen eittämätön merkitys osana yhteiskunnan ja kulttuurin syvärakennetta sekä kuitenkin samalla säilyttää länsimaisen demokratian silmäterinin pitämämme ajattelun, sanan, omantunnon ja uskonnon vapaudet. Tämän kysymyksen merkitys näyttää olevan kasvamassa. Aihepiiriä käsiteltäessä on meillä yleensä keskusteltu valtion ja luterilaisen kirkon suhteista sekä kirkon oikeudellisesta ja yhteiskunnallisesta asemasta. Näitä asioita olen vuosikymmenien aikana setvinyt sekä virkamiehenä että tutkijana ja opettajana. Tässä yhteydessä näkökulmanani on valtion käsite ja valtiosääntöoikeus sekä uskonnon yhteiskunnallinen merkitys. Mutta mikä voisi olla maailmankatsomuksellisten, uskonvaraisten lähtökohtien suhde demokraattiseen päätöksentekoon ja järkiperäiseen harkintaan yhteiskunnallisissa asioissa?

Professori Ilkka Saraviita on lukenut käsikirjoitukseni. Hänen vuosien varrella antamansa tuen lisäksi kiitän häntä kannustavista kommenteista ja eräistä tarkennusehdotuksista. Professori Matti Ilmari Niemi Lappeenrannan teknillisestä yliopistosta on esittänyt käsikirjoitukseeni liittyviä mielenkiintoisia pohdintoja. Tämäkin yhteydenpito on rakentunut sähköpostin välityksellä.

Suuret kiitokset Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen toimistopäällikölle Lea Purhoselle, joka on avustanut, toiminut yhdyshenkilönä ja operoinut SLY:n päätöksen tekstini julkaisemisesta. Kirjani ottamisen arvovaltaisen tieteellisen seuran julkaisusarjaan koen tunnustuksena sekä tälle tekstille että

yleisemminkin työskentelylleni oikeudellisen problematiikan kimpussa. Lea Purhonen ja kustannustoimittaja Anssi Sinnemäki ovat uurastaneet tekstini saattamisessa painokuntoon.

Valtiosääntöoikeudellisen perehtymiseni ja seikkailuni kehä on nyt tavallaan kiertynyt umpeen. SLY:n pyytämän referee-lausunnon tekstistäni on antanut valtiosääntöoikeuden opettajani, professori Mikael Hidén. Hänen lausuntonsa oli yksiselitteisen puoltava, minkä lisäksi sain tärkeitä tarkennusvirikkeitä hänen tekemistään lukuisista reunamerkinnoista. Kiitokset taas kerran!

Vantaan Louhelassa tammikuun 30. päivänä 2008

Hannu Juntunen
h.juntunen@luukku.com

Sisällys

Esipuhe.....	VI
1 JOHDANTO	1
2 TEOLOGISET LÄHTÖKOHDAT	11
2.1 Teologian, uskon ja etiikan käsitteet.....	11
2.2 Ihmisen hyvyyden ja pahuuden dialektiikka	16
2.3 Yhteisen hyvän toteuttaminen ja pahan estäminen	21
2.4 Teologinen oikeuspositivismi	27
3 VALTIO IDEANA JA INTENTIONA.....	35
4 VALTIOSÄÄNNÖN OIKEUSTEOLOGINEN ARTIKULAATIOPERIAATE	49
5 VALTIOSÄÄNNÖN PÄTEVYYS.....	58
5.1 Pätevyyden käsite	58
5.2 Sisällöllinen pätevyys	61
5.3 Muodollinen pätevyys	68
5.4 Valtiosääntö ja oikeusjärjestyksen pätevyys.....	72
6 VALTIO, KANSA JA VALTION VALTA	75
6.1 Valtiokansa ja valtiosääntö	75
6.2 Valtion vallan oikeutusperusta	77
6.3 Suomen valtion suvereenisuus ja Euroopan integraatio	81
6.4 Kansansuvereenisuus, demokratia ja tasavalta.....	94
6.5 Oikeusvaltio vai hyvinvointivaltio?	103
7 PERUSOIKEUDET.....	111
7.1 Käsitteitä ja kysymyksiä.....	111
7.2 Oikeusteologisia näkökulmia	124

8	VALTIOSÄÄNTÖ JA USKONTO.....	132
8.1	Onko Suomessa ”valtiokirkko”?	132
8.2	Uskonnonvapaus	145
8.3	Valtiosääntö, yhteiskunta ja uskonto	160
	LOPPUKATSAUS.....	173
	Lyhenteet.....	183
	Viralliset lähteet	184
	Kirjallisuus.....	188
	Henkilöhakemisto	203
	Asiahakemisto.....	206

1 Johdanto

Käsillä oleva tutkielma on valtiosääntöoikeuden periaatteellista problematiikkaa pohdiskeleva käsiteanalyttinen oikeusteologinen essee. *Oikeusteologialla* on perinteisesti tarkoitettu *kirkko-oikeuden* perustan ja problematiikan teologista selvittelyä. Termi soveltuu kuitenkin myös tarkoittamaan teologisista lähtökohdista tapahtuvaa tieteiden välistä tutkimusta, jonka kohteena on oikeus oikeustieteen ja juristien tarkoittamassa merkityksessä. Teologian näkökulmasta on luonnollista olettaa, että yhteiskunnan oikeusnormistolla on periaatteellisia taustatekijöitä, jotka ovat teologisesti merkittäviä ja mielenkiintoisia. Tällöin oikeusteologia voisi olla teologin osallistumista oikeuden perusteita koskevaan keskusteluun tai teologin näkökulma *oikeusteoriaan* ja *oikeusfilosofiaan*.

Mitä oikeus on ja missä mielessä voidaan puhua sen ontillisesta olemasolosta? Senkin jälkeen, kun *Aulis Aarnio* on koko oikeustieteilijän uransa ajan selvittänyt tätä asiaa, hän kysyy uudelleen monien muiden tavoin, mitä tutkimme kun sanomme tutkivamme oikeutta. ”Mikä on oikeuden ontologia, mikä on oikeustutkimuksen tieto-oppi, mikä sen metodi?” Käytettävien peruskäsitteiden valintaan jo sellaisenaan liittyy laaja ja syvälinen oikeusontologinen ja oikeusteoreettinen problematiikka, josta tässä yhteydessä on tyydyttävä ainoastaan mainitsemaan.¹ Otan kokoavana apukäsitteenä käyttöön termin *oikeudellinen todellisuus*.² Oikeudellinen todellisuus koostuu

¹ Aarnio 2006, mm. 30–48, 80–104, 127–134, 183–195, 208–217, 221–245. Laajan mietiskelyannoksen tästä problematiikasta antaa *Raimo Siltalan* massiivinen teos *Oikeustieteen tieteenteoria* (2003). Siltalan mukaan oikeus on ”radikaalisti tulkinnanvarainen yhteiskunnallinen käytäntö”. Siltalan katsaus oikeuden olemuksen tulkinnan moniulotteiseen teorianmuodostukseen s. 25–102.

² Tällaiselle ilmaisulle rinnakkainen voisi olla esimerkiksi *poliittinen todellisuus*, jolloin tarkoitettaisiin tietyn yhteiskunnallisen elämänalueen ilmiöitä jäsenettyinä politiikan käsitteen näkökulmasta. On selvää, että oikeudellinen ja poliittinen sekä oikeudellinen ja yhteiskunnallinen todellisuus esiintyvät sisäkkäin. – Myös *Wennberg* käyttää (2001, 9–10) termiä oikeudellinen todellisuus. Oikeuden pätevyyttä koskeva kysymys, joka Wennbergin mielestä on oikeusteorian keskeisin ongelma, voidaan palauttaa kysymykseen, ”mitä oikeus

oikeudellisista ilmiöistä. Näitä ovat 1) oikeus *ideaalitodellisuuden* ilmiönä eli käsitteinä ja käsityksinä, 2) oikeus *reaalitodellisuudessa* yhteiskunnan *positiivisena oikeutena* sekä 3) oikeus yhteiskunnassa ilmenevinä *oikeudellisina instituutioina ja käytäntöinä*.³ Oikeusteologialla tarkoitetaan *teologisiin lähtökohtiin perustuvaa oikeudellisen todellisuuden tutkimusta ja tulkintaa*. Positiivisen oikeudellisen todellisuuden osalta on tässä tutkielmassa kysymys lähinnä oikeusjärjestyksestä mutta myös oikeusjärjestelmästä. *Oikeusjärjestyksellä* tarkoitetaan yhteiskunnassa voimassaolevien oikeusnormien joukkoa. *Oikeusjärjestelmä* puolestaan on normiaineiston oikeustieteellisen systematisoinnin avulla luotu oikeudenalojen muodostama kokonaisuus.⁴ Teologisilla lähtökohdilla tarkoitetaan kristinuskon ajatussisällön kokonaisanalyysiin eli systemaattiseen teologiaan perustuvia johtopäätöksiä, joilla oletettavasti on merkitystä oikeudellisen todellisuuden tarkastelussa.⁵

Oikeusfilosofian klassisista teemoista ovat oikeusteologiselta kannalta merkittävimpiä oikeuden olemusta ja periaatteellista oikeellisuutta koskevat kysymykset, jotka liittyvät toisiinsa. Teologiassa tutkitaan käsityksiä tietystä uskon kohteena olevasta yliposiitiivisesta todellisuudesta. Sen selvittelyssä, mitä oikeus on, näyttää *positiivisen* ja *yliposiitiivisen* oikeuden suhteen oi-

on ja mistä oikeudellinen todellisuus rakentuu”. Eri oikeusteoriat vastaavat tähän eri tavoin. Näiden teorioiden esittämien pätevyyskriteerien taustalla ovat eriävät näkemykset oikeudellisen todellisuuden luonteesta. Wennberg ei kuitenkaan varsinaisesti nojautu oikeudellisen todellisuuden termiin. – Käytän termejä *onttinen* olevaisesta sinänsä (”ollen oleva”) ja *ontologinen* teoreettisen filosofian osa-alueesta.

³ Nämä oikeudellisen todellisuuden ”kolmanteen koriin” sijoittamani käsitteet menevät keskenään osittain päällekkäin. Käsitteistä *oikeudelliset instituutiot* ks. Kekkonen 2002, 7–8; *oikeudelliset käytännöt* ks. Tuori 2003, 13–27.

⁴ Pöyhönen 1999, 747–748; Björne 1999, 732–733; Aarnio 2006, 107–108. – Oikeusjärjestykseen luetaan yleensä kuuluviksi myös ns. *tavanomaisioikeudelliset* normit. Tässä tutkielmassa keskityn kuitenkin tarkastelemaan nimenomaisesti kirjoitettua, positiivista normistoa.

⁵ Tällaista oikeusteologiaa olen kehittänyt kirjassani *Oikeuden idean teologiset perusteet. Oikeusteologian hahmottelua demokraattisen oikeusjärjestyksen teologisena kritiikkinä* (2000). Oikeus-lehden numerossa 2/2006 julkaistu artikkelini *Oikeuden teologinen teoria* on tarkoitettu yhteenvedoksi kymmenen vuoden työskentelystäni oikeusteologian peruskysymysten selvittelyssä; Juntunen 2006. Teologisen *etiikan* pitkässä perinteessä on kiinnitetty huomiota myös yhteiskunnallisen oikeuden perusteisiin; sikäli tällainen poikkitieteellinen oikeuden teologialähtöinen tarkastelu ei ole suinkaan vasta minun keksimäni, mutta nojautun tietoisesti myös teologiseen *dogmatiikkaan* eli kristillisen opin tieteelliseen analyysiin. – Tarkoitin *teologialla* nimenomaan kristinuskon tutkimusta, mutta termiä on joskus käytetty myös muiden uskontojen omaan itseen kohdistuvasta tutkimuksesta (esim. ”islamilainen teologia”). Teologian käsitteestä lähemmin jaksossa 2.1.

keusfilosofinen perusongelma keskeiseltä myös oikeusteologiselta kannalta. Oikeusfilosofian kysymys, joka koskee oikeuden *legitimiteettiä*, liittyy myös teologisesti tärkeään oikean ja väärän erotteluun, erityisesti tämän erottelun perusteisiin sekä sen merkitykseen ihmisenä olemiselle. Legitimiteetillä tarkoitetaan *Lars D. Erikssonin* mukaan yhtäältä niin sanottua *empiiristä* hyväksyttävyyttä eli että kansalaiset kokevat oikeusjärjestyksen hyväksyttävänä. *Normatiivinen* legitimiteetti puolestaan tarkoittaa oikeusjärjestyksen periaatteellista hyväksyttävyyttä tiettyjen normatiivisten kriteerien pohjalta.⁶ Legitiimisydestä puhutaan myös muodollisen laillisuuden merkityksessä; esimerkiksi eduskunnan päätösvalta saa *legitimaation* vaalin ja tiettyjen muotojen noudattamisen perusteella (muun muassa kokoontuminen valtiopäiville). Tässä esityksessäni on kyseessä ennen kaikkea normatiivinen legitimiteetti *oikeuden periaatteellisen, sisällöllisen hyväksyttävyyden* merkityksessä.

Tässä kirjassa tarkoitetaan *valtiosäännöllä* tiettyä oikeudellisen todellisuuden osaa eli oikeusnormeja, joiden tehtävänä on määritellä valtiollinen järjestysmuoto, kansalaisten oikeusaseman perusteet sekä valtion ylimpien toimielinten asettaminen, kokoonpano, toimivalta, tehtävät ja suhteet toisiinsa. Valtiosääntönormisto on osa voimassaolevien oikeussääntöjen kokonaisuutta. Siten valtiosäännön käsite viittaa oikeusjärjestykseen eli voimassaolevien oikeusnormien joukkoon. Valtiosäännöstä voidaan puhua suppeassa eli muodollisessa tai laajassa eli aineellisessa mielessä. Edellisellä tarkoitetaan nimenomaista valtiosääntöasiakirjaa. Laajassa mielessä valtiosääntö tarkoittaa valtiojärjestystä säätelevien oikeusnormien kokonaisuutta, ja nämä normit sisältyvät valtiosääntöasiakirjaan ja sitä hierarkisesti alemmanasteisiin säädöksiin sekä myös tavanomaisen käytännön kautta oikeussäännöiksi vahventuneisiin normeihin. Termillä *perustuslaki* tarkoitetaan valtiosääntöasiakirjaa, tässä tutkielmassa yleensä Suomen nykyistä perustuslakia (2000). Suomenkielisen valtiosääntö-käsitteen vieraskieliset vastineet (muun muassa *constitution*) ovat eräissä maissa kyseisen säädöksen virallisena nimenä. Meillä valittiin vakiintunut nimike perustuslaki.⁷

⁶ Ks. *Eriksson* 1999a, s. 438–443. *Aarnio* huomauttaa (2006, 45–46), että termi legitiimisyys kääntyy huonosti suomen kielelle, ja korvaa sen puhumalla *hyväksyttävyydestä*.

⁷ Niissä yhteiskunnissa, joissa 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa tapahtui vallankumouksellinen muutos, latinan termi *lex fundamentalis* jäi tarkoittamaan vanhan yhteiskuntajärjestyksen – osittain luonnonoikeudelliseksi ymmärrettyä – perustaa, kun taas uuden valtiojärjestyksen keskeiseksi käsitteeksi tuli *konstituutio*. Saksassa, jossa ei tapahtunut vallankumouksellista murrosta, konstituutiolle omaksuttiin omakielinen vastine *Verfassung*,

Valtiosäännön ja perustuslain käsitteiden konkreettinen sisällöllinen ero on siis siinä, että kaikki valtiosääntöoikeuden kannalta merkittävä normisto ei sisälly perustuslakiin.⁸ *Valtiosääntöoikeudella* tarkoitetaan yhtäältä oikeustieteellisessä ajattelussa valtiosääntönormiston ympärille kehitettyä systemaattista kokonaisuutta oikeusjärjestelmän osana sekä samalla tämän kokonaisuuden oikeusdogmaattista tutkimusta ja tulkintaa. Yksinkertaisuuden vuoksi käytän valtiosääntöoikeuden termiä myös tässä jälkimmäisessä merkityksessään.⁹

Suomalaisen valtiosääntöoikeuden ajan tasalla olevia yleisesityksiä ovat *Antero Jyrängin* teos *Uusi perustuslakimme* (2000), joka on systemaattinen yleisjohdatus uuden perustuslain sisältöön, sekä *Ilkka Saraviidan* kirja *Perustuslaki 2000* (2000), joka on perustuslain omassa järjestyksessä etenevä

mutta sen rinnalle jäi myös lex fundamentalis -käsitteen saksannos *Grundgesetz*. Myös Ruotsissa otettiin 1700-luvun puolivälissä käyttöön termi *grundlag*, joka jo tuolloin suomennettiin perustuslaiksi. Ajan myötä perustuslaki täsmentyi tarkoittamaan valtiollista järjestysmuotoa koskevaa lakia, jonka muuttaminen tapahtuu vaikeammassa järjestyksessä kuin tavallisen lain osalta. Suomenkielisen käsitteen *valtiosääntö* loi *Elias Lönnrot* 1860-luvulla käännöksenä ruotsin termeistä konstitution tai statsförfattning. *Jyräki* 1989, 23–25.

⁸ Vastaavasti perustuslakiin voi sisältyä muutakin kuin valtiosääntöoikeuden kannalta kaikkein keskeisintä normiainesta. – Valtiosäännön, valtiosääntöoikeuden ja perustuslain käsitteistä ks. *Saraviita* 2000, 51–53; *Jyräki* 2000, 38–40; 2003, 7–8, 213–215; *Eriksson* 1997c.

⁹ *Jaakko Husa* käyttää (1999) termiä *valtiosääntöoikeustiede*, jolla hän tarkoittaa valtiosääntöoikeuden alueen oikeudellista tutkimusta. Sen piiriin kuuluvat oikeusdogmaattiset, oikeushistorialliset, oikeusteoreettiset sekä oikeusvertailevat työt, joiden kohteena on valtiosääntöoikeuden alaan kuuluva normisto. Valtiosääntötutkimus on perinteisesti keskittynyt valtiovallan instituutioiden tarkasteluun, mutta rinnalle on tullut perusoikeustutkimus; ja Husan mukaan molempien tutkimusalueiden yhdessä muodostama kokonaisuus kuuluu valtiosääntöoikeustieteen alaan. *Riepula* puolustaa väitöskirjassaan (1973, 54–65) monitieteistä lähestymistapaa valtiosääntötutkimuksessa. Oikeustieteellisen valtiosääntötutkimuksen ja politiologian välinen raja ei ole objektiivisesti vedettävissä. Oikeustiede on laiminlyönyt yhteiskuntatodellisuuden tutkimisen keskittyessään oikeusdogmaattiseen tutkimukseen. ”Yhteiskunnallisten ongelmien eikä traditionaalisten tiederajojen pitäisi ratkaista, mitä seikkoja tutkimuksessa painotetaan ... *valtiosääntötutkimustakaan* ei voida pyhittää minkään tieteenalan yksityisasiaksi” [kurs. E. R.]. *Eriksson* esittää (1997d) valtiosääntöoikeustieteen alueiksi valtiosääntöteorian, valtiosääntödogmatiikan sekä yleiset opit. Suomessa valtiosääntöoikeustiede keskittyi ensi vaiheessaan 1800-luvun lopulla valtiosääntöhistoriaan ja osoittamaan suomalaisen valtiosääntöajattelun pohjoismaisia juuria. Toisessa vaiheessa selviteltiin itsenäistyneen Suomen valtiosääntöoikeutta. Kolmannen vaiheen aloittajana Eriksson pitää Riepulaa em. väitöskirjaa, ja tässä vaiheessa painottuivat valtiosääntöoikeuden yhteydet yhteiskuntatieteisiin ja -teoriaan. Eriksson havaitsee (v. 1997) olevan syntymässä neljännen vaiheen, jolloin on erityisesti esillä kansainvälisten ihmisoikeuksien ja HM:n perusoikeuksien sekä kansallisen oikeusjärjestyksen ja EY-oikeuden suhteiden selvittely. – Kysyn: miksi yleensäkin pitäisi tarkoin määritellä ”tieteenalan rajat”?

pykäläkohtainen kommentaari. *Tuomas Ojasen* teos *Suomen valtiosäännön perusteita* (2001) on tiivis kokonaisuus Suomen uudesta perustuslaista. *Jyri Inhan* teos *Haminasta Maastrichtiin – modernin suomalaisen valtiosääntöhistorian pääpiirteet* (2005) analysoi nimensä mukaisesti suomalaisen valtiosääntökehityksen keskeisiä painopisteitä viimeisten kahdensadan vuoden ajalta.¹⁰

Jyräki käyttää termiä *perustuslakikäsitys*, joka ”voidaan määritellä perustuslain alkuperää, sisältöä, säätämisen- ja muuttamisjärjestystä, tavoitteita, tehtäviä ja vaikutusta koskevien käsitysten, aatteiden ja teorioiden muodostamaksi *systemaattiseksi kokonaisuudeksi*”. Tätä perustuslakikäsitystä ei tule samaistaa lainopilliseen valtiosääntöoikeudelliseen doktriiniin, vaan siihen saattaa kuulua myös käsityksiä, jotka ovat suhteellisen etäällä lainopin tavanomaisista ajatuskuvioista. Perustuslakikäsitys on aina kansallinen, vaikka perustuslain laadintaan liittyy yleensä myös kansainvälisiä vaikutteita. Jyräki täydentää terminologiaansa *vallitsevan perustuslakikäsityksen* käsitteellä, jolloin mukaan tulevat ei vain ”oikeusideologisen eliitin enemmistön” käsitykset, vaan myös ideologian hegemoninen asema. Oikeudellisia ilmiöitä on tarkasteltava yhteiskunnallisissa yhteyksissään. Avain yhteiskunnallisen todellisuuden reaalisen kulun käsittämiseen on paremminkin talouden kuin oikeuden alueella. Jyräkin mukaan on kuitenkin todellisuuden yksinkertaistamista, jos sivuutetaan ihmisten tajunnassa olevat tavoitteet ja miten he todellisuutta hahmottavat. Ihmiset eivät toimi ajattelematta ja välittömästi talouden määrääminä. ”Oikeudelliset ilmiöt eivät ole materiaalsen maailman välitöntä heijastumaa, vaan niiden ja muun yhteiskuntatodellisuuden kesken vallitsee monimutkainen vuorovaikutussuhde, johon sisältyy oikeusjärjestyksen ja muiden oikeudellisten ilmiöiden *suhteellinen itsenäisyys*”.¹¹

¹⁰ *Saraviita* selostaa (2000, 1–45) perustuslain syntyvaiheita ja mm. vuonna 1970 asetetun *Valtiosääntökomitean välimietintöön* (1974:27) liittyneitä poliittisia erimielisyyksiä, joiden aiheina olivat mm. vasemmiston ajamat hyvinvointioikeudet. *Saraviita* toteaa (s. 7–8): ”Verrattaessa vuoden 1970 valtiosääntökomitean kaavailuja siihen tilaan, johon perustuslaissa lopulta päädyttiin, havaitaan, että valtaosa uudistussuunnitelmista toteutui sittenkin. Yhteiskunnallisen ilmapiirin muutosta kuvaa se, että hyvin ristiriitaisia mielipiteitä herättäneet muutokset siirtyivät vähittäin yksimielisyyden vallitessa perustuslakiin.” *Saraviita* luettelee (s. 48–49) Suomen perustuslain tehtävät perustuslakiuudistusta tarkoittaneen hallituksen esityksen (HE 1/1998) mukaisesti. Perustuslain syntytaustasta ja säätämisen vaiheista ks. myös *Jyräki* 2000, 15–31. Perustuslain laadinnan keskeiset valmisteluasiakirjat ovat *Perustuslaki 2000 -työryhmän mietintö* (1995), *Perustuslaki 2000 -komitean mietintö* (1997:13) sekä *HE 1/1998 vp.* – Suomen varhaisemmasta valtiosääntöhistoriasta ks. myös *Jyräki* 2000, 3–15.

¹¹ *Jyräki* 1989, 20–23; kursivoinnit korpukskein sitaateissa A. J.

Miksi valtiosääntö on oikeusteologiselta kannalta kiintoisa oikeudellisen todellisuuden ilmiö? Valtio on ensinnäkin olennaisen tärkeä kansalaisille ja yleensä ihmisenä olemiselle, ja tällainen realiteetti ei voi olla olematta teologisesti merkityksellinen. Myös oikeusfilosofian klassinen kysymys positiivisen ja ylipositiivisen oikeuden suhteesta on merkittävä juuri valtiosääntöoikeuden ymmärtämisessä – olettaen, että ylipositiivinen oikeus jossakin mielessä oletetaan olemassaolevaksi ja oikeudellisesti merkitykselliseksi. Juuri valtiosäännössä on vahvasti läsnä yhteiskunnan *arvoperusta* – käyttäkseni hiukan kulunutta termiä. Itsestään selvää on, että yhteiskunnallinen todellisuus ja siihen sisältyvät valtasuhteet vaikuttavat suoraan valtiosääntönormistoon, valtiosääntöoikeudelliseen ajatteluun sekä perustuslakikäsitykseen, vaikkei tätä todellisuutta tulkittaisikaan marksilaisen paradigman puitteissa. Oikeusteologiselta kannalta ei lähtökohtaisesti riitä valtiosääntöoikeudellinen positivismi ainakaan siinä muodossa, että valtiosäännön perusteiden ymmärtämiseksi olisi tärkeää vain selvittää, mitä eduskunta on perustuslaissa säätänyt ja mitä ei. Oikeuspositivistiksi voi tietysti jo tässä yhteydessä kiistää, että Suomen säädöskokoelmasta luettavan positiivisen normiston ohella olisi olemassa *juridisesti sitovia* valtiosääntöisiä periaatteita tai oikeusnormeja. Jatkossa palataan eri yhteyksissä tähän ongelmaan.

Tutkielmani tarkoituksena on tarkastella valtiosäännöksi nimitettyä oikeudellista todellisuutta teologisista lähtökohdista. Tällöin aineistona ovat sekä valtiosääntönormiston ilmentämä ideaalitodellisuus että positiivinen normisto reaalityodellisuutena. Taustadoktriinina on oikeuden teologinen teoria, jota nimitän *teologiseksi oikeuspositivismiksi*. Positiivisena normiaineistona on 1.3.2000 voimaan tullut *Suomen perustuslaki* (731/11.6.1999, lyh. PL). Samalla on muistettava myös Suomen jäsenyys Euroopan unionissa ja muu kansainvälinen ulottuvuus. Unohtaa ei sovi myöskään valtiosääntöoikeuden klassista problematiikkaa, kuten valtiosäännön säätäminen ja muuttaminen, omalaatuinen suomalainen poikkeuslakimenettely sekä tavallisen lainsäädännön perustuslainmukaisuuden valvonta. Voidaan väittää, että kuten muukin lainsäädäntö myös oikeudellinen valtiosääntö on aina olemassa eli ”elää” tulkinnassaan, ja valtiosääntönormisto nimenomaisesti poliittisessa ajattelussa ja käytännössä. Ehkä voidaan puhua yhtäältä kirjoitetusta ja toisaalta tietyllä tavalla koetusta eli poliittisesti tulkitusta valtiosäännöstä.¹²

¹² Viittaan Jyrängin tekemään erotteluun oikeudellinen – poliittinen – faktinen valtiosääntö; *Jyräki* 2003, 213–214. Oikeudellinen valtiosääntö on tietty oikeusnormien kokonaisuus. Poliittinen valtiosääntö puolestaan muodostuu poliittisen toiminnan mukana vakiintuvista

Oikeudellisen ja poliittisen ”symbioosi” koskee oikeudellisen todellisuuden alueella erityisesti valtiosääntöä, jonka tehtävänä on juuri poliittisen vallankäytön sääntely.¹³

Jyränki pohtii valtiosääntöoikeuden ja politiikan vuorovaikutusta, josta emme pääse eroon ja joka ilmenee muun muassa politiikan ”oikeudellistumisena” eli poliittisten kysymysten verhoamisena legalismin asuun. Taustalla voi vaikuttaa asenne, että politiikka olisi laadultaan jotenkin alempiarvoista kuin oikeus: politiikka pyrkii tarkoituksenmukaisuuteen, oikeus tavoittelee oikeudenmukaisuutta. Tähän asennoitumiseen saattaa lisäksi liittyä kuvitelma, että valtiosääntöoikeus sääntelee tyhjentävästi poliittisen vallankäytön, mutta muilla oikeudenaloilla ei ole välitöntä tekemistä politiikan kanssa. Jyränki kritikoii oikeuden tarkkaa rajaamista politiikasta, koska tällainen rajaaminen kätkee yhteiskunnan eturistiriidat ja peittää niiden poliittisen luonteen.¹⁴ Länsimaisen oikeusajattelun perinteeseen on kuulunut oikeuden ja politiikan käsitteellinen erottelu. *Jyrki Talan* mukaan oikeus on nähty yhtäältä politiikan välineenä, toisaalta oikeus valvoo ja rajoittaa politiikkaa. Kumpikin käsitys näyttää oikealta ja on sitä paitsi vahvistumassa. Oikeus ja politiikka ovat ilmiöinä ja käsitteellisesti vahvasti sidoksissa omaan aikaansa.¹⁵

Koska niin oikeuden kuin politiikankin perimmäisenä taustana ovat maailmankatsomukselliset ja eettiset vakaumukset ja koska myös oikeus on luonteeltaan intentionaalista, oikeuden ja politiikan ero ei voi olla absoluuttinen vaan ainoastaan ”käsiteoperationaalinen”. Mistä mahtaa juontua kontrafaktuaalinen kuvitelma, että reaali maailmassa oikeudellinen toiminta

käytännöistä. Tosiasiallisella valtiosäännöllä Jyränki viittaa kysymykseen, kenellä on viimekätinen valta yhteiskunnassa. *Saraviidan* mukaan (2000, 49–50) suomalainen valtiosääntöperinne korostaa, että perustuslain säännösten ja tosiasiallisen poliittisen vallankäytön järjestelmän tulee olla sopusoinnussa keskenään.

¹³ Näin myös *Klami* mm. 1986, passim. *Jukka Kekkonen* on eri yhteyksissä kiinnittänyt huomiota oikeuden *materialisoitumiseen*, joka *Max Weberin* mukaan on merkinnyt etäntymistä oikeusvaltiolle ominaisesta oikeuden täsmällisyydestä ja ennustettavuudesta. Materialisoitumisella tarkoitetaan lainsäädäntöä, jossa määritellään yhteiskuntapoliittisia *tavoitteita*. Varsinkin hyvinvointivaltiota on rakennettu – myös Suomessa – finalistista lainsäädäntöä käyttäen. Tämä merkitsee vallansiirtoa lainsäätäjältä soveltajalle. Samanaikaisesti on meneillään yhteiskunnan oikeudellistuminen eli mm. oikeusviranomaisten yhteiskunnallisen roolin voimistuminen, jopa yhteiskunnan ”tuomarisoituminen”. *Kekkonen* mm. 2002, 119–123. Weberin arvointia myös *Tuori* 1990, 3–23 & passim.

¹⁴ *Jyränki* 1989, 15–17.

¹⁵ *Tala* 2002.

voisi olla puhtaasti epäpoliittista? Oikeus on politiikkaa siinä mielessä, että sekin on pyrkimystä tiettyjen arvopäämäärien toteuttamiseen yhteiskunnassa. Sen takana ovat arvot mutta myös arvoja koskevat erimielisyydet sekä muutkin kuin puhtaasti eettiset intentiot. Demokraattisessa yhteiskunnassa lainvalmisteluun vaikuttavat olennaisesti eri tahojen intressit, jotka lisäksi ovat yleensä keskenään ristiriitaisia. Valtiosääntö ilmentää ja sen tulee ilmentää yhteiskunnallisia intentioita. Se on yhteiskunnan arvoperustan ja moraaliperiaatteiden tulkintaa oikeusnormeina. Tämän takia juuri perustuslain tulkinnassa ovat perustelut tärkeitä; niitä voidaan pitää osana valtiosääntöoikeutta itseään. Oikeusteologiselta kannalta olennaisia ovat perusteet eli periaatteet tai periaatteet, jotka ovat perustana sekä säädösteks-teille että niiden perusteluille.

Valtiosta ja valtiosäännöstä puhuttaessa liikutaan lähellä muuta yhteiskunnallista käsitteistöä. Tämän takia on aiheellista korostaa, että oikeudella tarkoitetaan tässäkin tutkielmassa yhteiskunnassa välttämättömien, velvoittavien ja sanktioitujen käyttäytymissääntöjen järjestelmää. Oikeusnormit kieltävät, käskyvät tai sallivat tietyn käyttäytymisen tai myöntävät jonkin ominaisuuden, kelpoisuuden tai subjektiivisen oikeuden. Nykyisin säädetään myös yhteiskunnallista kehitystä ohjaavia oikeusnormeja. Oikeus on normatiivista, sille on ominaista normien ja päätösten sitova luonne. Ottaen huomioon oikeusjärjestyksen tehtävän ei ole tarpeellista, mahdollista eikä järkevää edes yrittää normittaa koko inhimillistä elämää ja yhteiskunnallisen toiminnan kirjoa oikeudellisen todellisuuden puitteissa, ja saattaa myös olla oikeusjärjestyksen aloja, joilla kirjoitettu normisto on vain viitteellistä tai jopa puuttuu kokonaan.

Tarkoituksenani on esittää valtiosääntöoikeudellisen ajattelun perusteiden oikeusteologinen tulkinta, joka tietysti on vain yksi tulkinta muiden joukossa. Jatkossa esitetään ensiksi tarkastelun teologiset lähtökohdat (2. luku). Aluksi on lyhyesti hahmotettava teologian käsitettä sekä uskon ja etiikan käsitteitä suhteessa oikeuteen (2.1). Teologisiksi lähtökohdiksi olen tässä yhteydessä valinnut monesta mahdollisesta vaihtoehdosta harkinnan varaisesti pari luterilaisen teologian klassista locusta, nimittäin teologisen antropologian ja regimenttiopin, joita kuitenkin pyrin soveltamaan verrattain vapaasti.¹⁶ Antropologian selvittelyn avulla voidaan tarkastella ihmisen

¹⁶ Kristinuskon ajatussisällön kokonaisuutta on mahdollista hahmottaa esim. eräiden teologisten peruskäsitteiden (luominen, ilmoitus, inkarnaatio ja sovitus) avulla; lähemmin Juntunen 2000, 100–153. Tämänkertaisessa esityksessä en kuljeta mukana laajaa teologista

moraalista kaksinaisuutta niin hyvyyteen kuin pahuuteenkin kykenevänä olentona (2.2); pidän intuitiivisesti tätä ihmiselle ominaista kaksinaisuutta oikeusteologisesti erittäin merkittävänä. Luterilaisen regimenttiopin tarkastelu puolestaan antaa aineksia pohtia teologisesta näkökulmasta maallisen yhteiskunnan tehtävää yhteisen hyvän edistämisessä ja pahan rajoittamisessa. Yhteisen hyvän sisällöllisenä kriteerinä on kristillisessä etiikassa niin sanottu kultainen sääntö (2.3). Esittelen myös lyhyesti teologiseksi oikeuspositivismiksi nimittämäni doktriinia, jota olen kehitellyt aikaisemmissa julkaisuissani (2.4). – En väitä, että esittämäni oikeusteologinen näkemys olisi kokonaisuudessaan erityisesti ”luterilainen” erotukseksi muista tunnustuksellisista paradigmoista. En myöskään pidä perinteellistä tunnustuksellisuutta tällaisen käsitetyöskentelyn tavoitteena, mutta tietysti luterilainen ajatustapa on itselleni läheisin.

Valtiosäännön tarkastelun edellytyksenä on valtion käsitteen selvittely. Tällöin on tähtäimessä juuri valtiosääntö oikeusteologiselta kannalta eikä vain valtion käsite yleensä. Luvussa 3 käsitellään teologisten lähtökohtien näkökulmasta valtion käsitettä ja valtion tehtävää ihmisten hyväksi; ilman tätä intentiota valtion käsite ei ole mielekäs. Valtion käsite on kuitenkin käsitteellisellä tasolla pidettävä erillään kansalaisyhteiskunnaksi sanotusta todellisuudesta. Luvussa 4 pohditaan, mikä voisi teologisilla perusteilla olla valtiosäännön keskeisin peruseriaate eli – Jyrängiltä lainaamaani termiä käyttäen – *artikulaatioperiaate*.¹⁷ Teologisen oikeuspositivismin perusajatuksen mukaisesti 5. luvussa esitetään valtiosäännön pätevyyden perusteiksi sekä periaatteellinen sisällöllinen legitimitetti että muodollinen voimassaolo positiivisena oikeutena. Luvussa 6 ovat esillä valtion suvereenin vallan periaatteelliset perusteet ja tämän vallan rajoitukset. Tärkeänä näkökulmana on kansalaisten eli valtiokansan jäsenten suhde valtion valtaan ja tämän vallan perusteisiin. Valtion suvereenisuuden pohdinta tuo kuvaan mukaan Euroopan integraation (6.3). Luvussa 7 tarkastellaan perustuslaissa säädettyjä perusoikeuksia, jotka ovat kansan ja valtion valtiosääntöisen suhteen keskeinen alue. Teologiselta kannalta laaditussa tutkielmassa on perusteltua 8. luvussa erikseen selvittää valtiosäännön ja uskonnon suhdetta eli käytännössä valtion suhdetta kirkkoon/kirkkoihin ja uskonnonvapautta perusoikeu-

repertoaaria, mutta viittaa em. kirjassani hahmoteltuun *paradoksin teologian* ajatusmuotoon; ks. myös Juntunen 2003, 46–47; 2006, 205. Käyttökelpoinen yleisjohdatus kristinuskon ajatussisällön kokonaisuuteen on Juha Pihkalan teos *Johdatus dogmatiikkaan* (1992).

¹⁷ Lähemmin Jyräntä 2003, 38–40.

tena, mutta myös yleiseltä kannalta valtion suhdetta uskontoon ilmiönä. Tosin nämä asiat menevät aina sisäkkäin, joten 8. luvun alajaotus on lähinnä metodinen. Tutkielmani loppujaksossa (8.3) pohdin esipuheessa mainitsemaani asiaa, uskonnon ja maailmankatsomuksen merkitystä yhteiskunnan perustana ja syvärakenteena suhteessa siihen, miten muutoin olen hahmotanut valtion käsitettä ja valtiosäännön perusteita. – Otan tekstissäni esille eräitä yleisiä oikeusteoreettisia ja valtiosääntöoikeudellisia liittymäkohtia oikeusteologisen käsiteläselvittelyn apuvälineiksi, mutta nämä liittymäkohdat ovat vain suppeita viittauksia itsessään laajaan problematiikkaan.

Edellä ilmenevät tämän tutkielman keskeisimmät teemat, joiden valikointi perustuu suomalaisen valtiosääntönormiston seulontaan. Sivummalle ovat tässä yhteydessä jääneet muun muassa valtion ylimpien toimielinten tehtävät ja suhteet toisiinsa, joihin seikkoihin liittyy monia periaatteellisesti ja poliittisesti merkittäviä kysymyksiä ja yksityiskohtia. Aiheiden rajauksen oikeusteologisena ”presumtiona” on, että kaikkien valtioelinten toimivaltuudet perustuvat demokraattiseen legitimaatioon. Viitaan kirjani pääotsikkoon ja keskeiseen sisältöön. Käsikirjoitusta viimeistellessäni (syksyllä 2007) on korkealla poliittisella tasolla samoin kuin lehdistössä vaadittu perustuslain tarkistamista. Keskeisimpiä tarkistamisen kohteista olisi perustuslain väitetty ”valuvika” eli tasavallan presidentin ja pääministerin valtasuhteiden epäselvyys ulkopoliittisen johtamisen osalta.¹⁸ Tämäkään sekä poliittisesti että valtiosääntöoikeudellisesti suuren luokan kysymys ei mielestäni ole valtiosääntöoikeuden perusteiden oikeusteologista tulkintaa koskeva ongelma, mikäli lähtökohtana nojaututaan edellä mainittuun ”presumtioon”. Teologisilla argumenteilla ei voida suoranaisesti perustella, olisiko presidentin valtaoikeuksia lisättävä vai vähennettävä, vaan ratkaisut tässä asiassa edellyttävät sekä poliittista harkintaa että demokraattista päätöksentekoa. Sama koskee oikeusteologiselta kannalta myös eräitä muita poliittisesti merkittäviä asioita, esimerkiksi parlamentarismia periaatteena ja käytäntönä, kun taas perustuslain monet yksityiskohdat ovat lähinnä teknisluonteisia.¹⁹ Mitkään valtiosääntöoikeuden teemat eivät silti ole teologiseltakaan kannalta *merkityksellisiä*, koska koko perustuslaissa kaikkine yksityiskohtineen on – ja tulee olla – pyrkimyksenä valtion tehtävän hoitaminen mahdollisimman hyvin.

¹⁸ Ks. mm. Olli Kivisen artikkeli *Valuvian ydin paljastuu* HS 2.10.2007.

¹⁹ Tällaisia ovat esim. säännökset, monessako täysistuntokäsittelyssä lakiesitys nykyisin käsitellään eduskunnassa (PL 41 § ja 72 §), asetuksenantovallan porrastaminen presidentille, valtioneuvostolle ja ministeriölle (PL 80 §) tai ylimmän syyttäjän tehtävien ottaminen erilleen oikeuskanslerin virasta ja valtakunnansyyttäjän viran perustaminen (PL 104 §).

2 Teologiset lähtökohdat

2.1 TEOLOGIAN, USKON JA ETIIKAN KÄSITTEET

Tekstiäni luettaessa on *teologian* ja *uskon* käsitteet pidettävä erillään kahdesta syystä. Ensinnäkään teologia ei tieteenä voi perustua uskoon eikä se ole uskon julistamista. Tieteelle on ominaista väitteiden ja päätelmien *julkisen koeteltavuus*: väitteiden pitää olla kenen tahansa normaalilla järjellä ja riittävillä tiedoilla varustetun henkilön arvioitavissa havaintojen, kokeiden, dokumenttien tai loogisen päättelyn avulla. Teologialla tarkoitan *kristinuskon tieteellistä tutkimusta*. Myös teologiassa tulee esittää väitteitä, jotka ovat kontrolloitavissa jollakin rationaalisesti hyväksyttävällä tavalla. Teologiassa ei ole mahdollista tieteellisesti verifioida (eikä falsifioida) esimerkiksi uskon vakaumuksia Jumalasta, luomisesta tai Kristuksen jumaluudesta.¹ Sen sijaan näiden vakaumusten käsitteellisten ilmausten sisällöstä, merkityksestä, tulkinnasta ja niiden pohjalta tehtävistä johtopäätöksistä voidaan käydä tieteellistä keskustelua.² Tässä tutkielmassa esitettävät oikeusteologiset

¹ Väitteiden julkiseen perusteltavuuteen ja päättelyn johdonmukaisuuteen perustuu tieteilisyys myös *teologisessa dogmatiikassa*, jossa analysoidaan kristinuskon ajatussisältöä ja sen käsitteellisiä ilmauksia *kirkon opissa*. Kirkon oppi ja sitä analysoiva teologinen tutkimus ovat kaksi eri asiaa. Oppi on kirkon virallinen käsitys uskon sisällöstä. Teologiassa tulee esim. kysyä kriittisesti, edustaako kirkon oppi ja opetus oikeaa tulkintaa kristinuskon perusteista. Tieteellisyyden vaatimus edellyttäisi periaatteessa tässäkin tutkielmassa teologisten näkemysten perustelemista tavalla, jonka oikeellisuutta kuka tahansa voisi arvioida kristinuskon dokumenttien avulla. Tämä johtaisi kuitenkin laajaan Raamatun tekstien analyysiin ja systemaattisen teologian yleisesitykseen, mikä ei tässä yhteydessä ole mahdollista.

² Teologian tieteellisyyttä pohdittaessa on kysytty, voiko vain kristilliseen uskoon sitoutunut tutkija harjoittaa tieteellistä teologiaa. Tutkijan sitoutumattomuuden puolesta on vedottu vaatimukseen, että totuuden etsimisen tulee olla ehdottoman riippumaton ja kriittistä myös tutkimuskohdettaan kohtaan. Teologian sitoutuneisuuden puolesta on esitetty mm. käsitys, että kristillinen teologia syntyy vastauksena yhteisön uskoon; McGrath 1996, 182–185. ”Teologiaksi” saatetaan myös nimittää kristillis-kirkollisia näkemyksiä, joiden osalta metodista tieteellisyyttä ei kenties pidetä tärkeänäkään. Käsitykseni on, että teologian tieteellisyys tiedeyhteisön tarkoitamassa merkityksessä riippuu sen *metodista* samoin kuin kaikessa muussakin tieteenharjoituksessa. On täysin mahdollista, että niin ”ulkopuolinen” kuin tunnustava kristittykin voivat tutkia kristinuskoa esittäen väitteitä, jotka voidaan alistaa

pohdinnat ovat luonteeltaan johtopäätöksiä kristinuskon ajatussisällöstä, ja näiden päätelmien oikeellisuudesta voidaan keskustella rationaalisesti.

Toiseksi tarkoitan *uskolla* muutakin kuin kristillistä uskoa tai yleensä monoteististä uskontoa. Viitataan uskon käsitteellä yleisesti uskontoihin sekä niihin verrattaviin maailmankatsomuksiin³ ja muihin vakaumuksiin. *Uskonto* on sellaisenaan eräänlainen *terminus technicus* tai yleiskäsite, jota vastaavaa yhtä reaalitodellisuuden ilmiötä ei ole, on vain historiallisia uskontoja, joiden kesken voidaan laajasti ottaen nähdä tiettyä samankaltaisuutta, esimerkiksi tunne suhteesta johonkin korkeampaan mahtiin tai pyhäksi koettuun, mutta joiden perustavat opit eroavat radikaalistikin toisistaan. Yhteiskunnallisesti merkittävää on nimenomaan historiallisten uskontojen rooli yhteiskunnan

tieteelliselle kritiikille. – Oikeustieteilijöillekin tuttuja ovat kysymykset oman tutkimusalan, lähinnä lainopin tieteellisyydestä ja tutkijan suhteesta tutkittavaan asiaan. Lainopin (samoin kuin teologian) tieteellisyyden kiistämisen taustana on tiedekäsitys, jonka mukaan tieteellisiä olisivat vain välittömiin aistihavaintoihin ja varsinkin kokeellisesti toistettaviin havaintoihin pohjautuvat induktiiviset väitteet ilmiöiden kausaalisuhteista. Tiukasti otettuna tämä luonnontieteille ominainen tiedeparadigma sulkisi kuitenkin tieteiden joukon ulkopuolelle kaikki ns. ihmistieteet (mm. historiatieteet), joissa ei samalla tavalla kuin luonnontieteissä selitetä ja ennusteta ilmiöitä, vaan pyritään ymmärtämään ihmisen tekoja. Tosin yhteiskuntatieteilijä voi tyytyä ulkoiseen näkökulmaan eli toteamaan ihmisten käyttäytymisen säännönmukaisuuksia; lainopin edustajan näkökulma on sisäinen eli systeemin sisäisten yhteyksien selvittäminen ja ymmärtäminen. Oikeustiedettä tarvitaan yhteiskunnallisen tiedonintressin vuoksi eli selvittämään, mikä on voimassaolevan oikeuden mukaista. Ks. esim. *Aarnio* 1971, 2–4; 1982, 20–23; ja erityisesti pohdinnat *Aarnio* 2006, 131, 154, 167, 178–180, 226–236, 388–391.

³ *Maailmankuvan* (Weltbild) ja *maailmankatsomuksen* (Weltanschauung) käsitteet voidaan määritellä eri tavoin. *Ilkka Niiniluodon* mukaan maailmankatsomukseen sisältyy a) tietoteoria, b) maailmankuva ja c) arvoteoria, mm. elämäkatsomus. Tietoteoria ja arvoteoria ovat filosofian osa-alueita, kun taas maailmankuva muodostuu erityistieteiden tuloksista. ”Tieteellisen maailmankatsomuksen on kuitenkin oltava kaikilta osiltaan *tieteen ihanteita kunnioittava* siinä mielessä, että se on filosofisiltakin osiltaan avoin, kriittinen ja itseään korjaava ... tietoteoriaa ja arvoteoriaa ei tule omaksua dogmaattisesti auktoriteetin menetelmän avulla, vaan niille on annettava selkeä ja vakuuttava filosofinen perusta.” [kurs. I.N.] *Niiniluoto* 1999, 85–88; 1984, 6–10, 72–91 ym. Tieteellinen maailmankuva on nähdäkseni osuva termi kuvaamaan tieteellisen tiedon pohjalle rakentuvaa kokonaiskäsitystä olevaisesta. Maailmankatsomus sisältää maailmankuvan lisäksi myös elämäkatsomuksen ja muut uskonvaraiset vakaumukset, mutta tällöin on väärin sanoa, että jokin maailmankatsomus itsessään ”tieteellinen” erotukseksi muista. Niiniluoto tunnustautuu avoimesti uskonnottomaksi mikä merkinnee samaa kuin ateismi. Mutta uskonnon (ts. teistisen Jumalauskon) totuusarvon negaatio on metafyyssinen lähtökohtaolettamus, vaikkei sitä olisikaan omaksuttu ”dogmaattisesti auktoriteetin menetelmän avulla”. Miten se sitten on omaksuttu, Jumalan olemattomuuden filosofisella argumentoinnilla? Perimmäiset perusteet ovat joka tapauksessa uskonvaraisia. Uskonnottomuus ei itsessään ole sen tieteellisempi kuin muutkaan uskomukset tai vakaumukset.

perustekijöinä sekä niiden keskinäiset suhteet.⁴ Tarkoitan uskolla eksistentiaalista jättäytymistä jonkin sellaisen varaan, jonka koetaan kannattelevan koko olemassaoloa, ihmispersoonaa ja yhteisöä, mutta jonka olemassaoloa ja merkitystä ei ole mahdollista todistaa tieteellisesti eli empiirisesti tai loogisesti tai muutoinkaan rationaalisesti kiistattomalla tavalla. Uskon asemesta voitaisiin ehkä puhua myös esimerkiksi *intuitiosta* tai *evidenssin elämyksestä*, mutta tutunomainen uskon käsite kuvaa mielestäni osuvasti nojautumista eksistenssin perustaan.⁵

Etiikan ja *moraalin* käsitteitä suhteessa toisiinsa käytetään eri tavoin.⁶ Omasta puolestani tarkoitan moraalilla olemassaolevia käsityksiä oikeasta ja väärästä, hyvästä ja pahasta sekä velvollisuuksista, ja myös tekojen ohjautumista näiden käsitysten mukaan. Etiikalla tarkoitan *oppia moraalin perusteista*, siis millä periaatteellisella perusteella jonkin ajatellaan olevan oikein tai väärin, hyvää tai pahaa tai velvollisuutena. Etiikalla tarkoitetaan myös moraaliarvostelmiin ja moraaliin ilmiönä kohdistuvaa tieteellistä tutkimusta samoin kuin moraalifilosofiaa eli moraalin perusteiden filosofista tutkimista. Moraali on normatiivista muttei ”tieteellistä”, kun taas etiikka tieteenä ymmärretään tieteenfilosofisesta näkemyksestä riippuen joko normatiivisena tai pelkästään deskriptiivisena.⁷

Keskeinen lähtökohtahypoteesini on, että etiikka nojautuu ilmeisesti aina johonkin *uskoon*, joko uskonnolliseen uskoon tai muuhun maailman- tai

⁴ Kansainvälisen *religio*-termin etymologiasta ei ole täyttä yksimielisyyttä. Yhtenä mahdollisuutena on latinan *re-ligare*, ”sitoo yhteen”. Ihminen on jumaluuteen sidottu. Omassa ajattelussamme ja käsitteistössämme on taustana juutalais-kristillinen mielikuva uskonnosta ihmisen suhteena transsendssiin, kun taas mm. Kauko-Idän uskonnoissa terminologia saattaa olla jo lähtökohdiltaan erilainen. Esim. sanskritin kielessä uskonto-termiä vastaa *dharma*, ”järjestys”; buddhalaisuuden tulkinnassa ei ole yksimielisyyttä, onko yleensä ollenkaan kysymyksessä meidän uskonnoksi nimittämämme ilmiö jne. Uskonnon käsitteestä ja sen määrittelyn ongelmista ks. esim. *Mensching* 1961; *Alston* 1972; *Heinonen* 2000, 42–45, 57–63; *King* 2005. *Kulanandan* (alias Michael Chaskalson) teos *Buddhalaisuuden periaatteet* (2005) antaa kokonaiskuvan buddhalaisen elämäntätösumuksen perusteista; buddhalaisuuden kansanomaisia ilmenemismuotoja voitaneen luonnehtia uskontoina.

⁵ Filosofiselta kannalta voidaan myös pohtia, perustuuko *tieto* eli olevaista koskeva käsityksemme, jota pidämme rationaalisena, pohjimmaltaan eräänlaiseen uskoon eli välittömään vakuuttuneisuuteen havaintojemme ja tietomme luotettavuudesta, mutta tämän tietoteorian perusteita koskevan teeman käsittely on jätettävä johonkin muuhun yhteyteen. Lähemmin *Juntunen* 2000, 248–269.

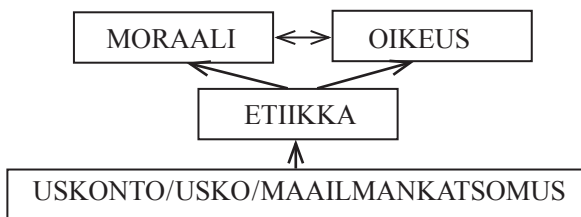
⁶ *Jorma Laulaja* lähes samaistaa nämä käsitteet teoksessaan *Elämän oikea ja väärä* (1994).

⁷ Käsitteistöstä ks. esim. *Kirjavainen* 1969, 1–41; *Rentto* 1999, 481–483; *Herms* 1999 ja 2001.

elämänkatsomukseen, esimerkiksi humanistiseen vakaumukseen, että ihmisyksilö on ehdottoman arvokas.⁸ On selvää, että *kristillisen etiikan* perustana on uskonvarainen katsomusjärjestelmä. Väitän kuitenkin, että jokainen muukin normatiivinen etiikka perustuu uskonvaraisiin vakaumuksiin. Etiikan perustana on sisäinen vakuuttuneisuus oikean ja väärän syvimmistä perusteista, joiden oikeellisuutta tai objektiivista yleispätevyyttä ei voida todistaa tieteellisesti ainakaan kiistattomalla tavalla. Etiikan uskonvaraisuudella en tarkoita, että oikean etiikan ja moraalin perustana voisi olla vain nimenomaan kristillinen usko tai yleensä usko persoonalliseen jumalolentoon.

Etiikan ja moraalin perustana voi tietysti olla myös *järkisyitä*, esimerkiksi käsitys suurin piirtein yhteisen moraalin välttämättömyydestä, jotta ihmisten yhteiselämä yleensä olisi mahdollinen ja yhteiskunta voisi toimia jäsentyneesti. Tässäkin johdutaan kuitenkin pian kysymään, millä perusteilla määräytyvät ne arvot ja päämäärät, joiden mukaan arvioituna yhteiskunta ja oikeusjärjestys vastaavat järjestäytymistarkoitustaan. Mitkä ovat esimerkiksi kasvatuksen oikeat tavoitteet? Myös näin päädytään nojautumaan premisseihin, joiden edellyttäminen sisältää uskon näiden premissien oikeuteen.

Viitaten laajaan oikeusfilosofiseen keskusteluun oikeuden ja moraalin suhteesta⁹ toteen, että moraalit ja oikeus ovat välttämättä yhteydessä toisiinsa ja että uskontoon, maailmankatsomukseen tai muuhun vakaumukseen perustuva etiikka muodostaa sekä moraalin että oikeuden perustan. Näitä keskinäisiä yhteyksiä voidaan havainnollistaa seuraavalla kaaviolla:



⁸ Ks. *Humanistinen manifesti 2000. International Humanist and Ethical Union* torjuu julkilausumassaan ihmisarvon perustelemisen teistisillä tai muutoin yliluonnollisilla perusteilla, jotka unionin mukaan ovat myyttejä. Viittaan myös edellä nootissa 4 todettuun uskonto-käsitteen moniselitteisyyteen. Uskon ja etiikan suhteen esittäminen korpuustekstissä olevalla tavalla on käsitteelliseltä kannalta kristillis-tyyppinen paradigma, kun taas esim. buddhalaisuudessa etiikan funktio kyseisen maailmankatsomuksen kokonaisuudessa on erilainen.

⁹ Esim. Aarnio 2006 (passim). Oikeusfilosofian historian merkkihenkilöitä esittelevä suomalainen kokoomateos *Filosofien oikeus I-II* (Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julk. E-sarja N:ot 2 ja 3) sisältää kauttaaltaan mm. juuri tämän problematiikan selvittelyä.

Tämä kaavio kuvaa kyseisten *käsitteiden* keskinäistä periaatteellista suhdetta yksinkertaistetulla tavalla. Käsitteiden varsinaisen asiasisällön kannalta todellisuus on huomattavasti mutkikkaampi jo yksin sen takia, että maailmankatsomus ja etiikka sekä moraali ja oikeus menevät asioina päällekkäin. Etiikan perusteiden uskonvaraisuus ei toki estä sitä, etteikö moraalia ja etiikkaa voitaisi tarkastella tieteellisesti tai muutoin rationaalisesti, kuten myös uskontoja ja muita katsomuksia. Voidaan esimerkiksi analysoida, ovatko vallitsevat moraalikäsitteet johdonmukaisesti linjassa sen etiikan, uskon tai maailmankatsomuksen kanssa, johon sanotaan nojaututtavan. Uskonnot ovat itsessään varsin moniulotteisia ilmiöitä, ja – kuten päivittäisistä uutisista nähdään – niiden omat edustajat tulkitsevat niitä eri tavoin, ja nämä tulkinnat johtavat varsin erilaisiin tekoihin.

Oikeusfilosofian historia osoittaa, että käsitys oikeuden *jumalallisuudesta* on toistunut ajasta aikaan. Tämä ajatus on ollut voimakkaasti esillä myös Ruotsi-Suomen oikeusperinteessä. Oma osuutensa tähän oli katolisen kirkon kanonisella oikeudella, joka lienee suoranaisesti vaikuttanut maakuntalakien muotoiluun. Kuninkaan ja yleensä esivallan aseman vahvistamiseksi 1500–1600-lukujen vaihteessa nojaututtiin suoranaisesti Mooseksen lakiin.¹⁰ Vuoden 1734 Ruotsin lain esipuhe alkaa toteamuksella:

”Kaikkivaltiaan Jumalan ja hänen pyhän tahtonsa luonnollinen tunteminen on kaikkien ihmisten sydämiin niin syvälle kirjoitettu, ettei vielä ole tavattu yhtään kansaa, joka on julennut tunnustaa olevansa ilman Jumalaa ja lakia; päinvastoin ne kaikki yksimielisesti ovat perustaneet yhteiselämänsä ja menestyksensä jumalanpalvelukseen ja lakiin. Vaikka kansat sittemmin ovat alkusäättäjän oikeasta tarkoituksesta poikenneet, todistavat kuitenkin niillä tavatut laitokset niiden olleen vakuutetut molempain välttämättömästä tarpeellisuudesta.”

Yhteiskuntaelämän menestys perustuu siis Jumalan kunnioittamiseen ja lakiin. Sama perusnäkemys ilmenee *Olavus Petrin* kuuluisissa tuomarinohjeissa, jotka vuoden 1734 Ruotsin lain esipuheen lisäksi jatkuvasti painetaan Suomen Laki I:n alkulehdille. Viime vuosisadan suomalaisista oikeustieteen edustajista esimerkiksi *R. A. Wreden* mukaan yksittäiset oikeussäännökset eivät ole jumalallisen tahdon ilmauksia sellaisenaan, mutta korkeampi maailmanjärjestys velvoittaa noudattamaan niitä. Ihminen on iäisyysolento, jolla on maallisen elämän toisella puolella oleva tarkoi-

¹⁰ *Ylikangas* 1992.

tusperä. *Aatos Alasen* mielestä oikeuden pyhyys voidaan johtaa vain siitä, että oikeussäännöksiä vaatii noudattamaan korkeampi, ihmisten yläpuolella oleva mahti.¹¹

Tässä teologian näkökulmasta laaditussa tutkielmassa on luonnollista kiinnittää huomiota kysymykseen oikeuden jumalallisuudesta. Asia ei kuitenkaan ole kovin yksioikoinen teologisestikaan. Oikeusteologia ei missään tapauksessa voi tyytyä vain ylimalkaisesti toistamaan näkemystä oikeuden jumalallisesta perustasta. Jumalaan tai jumaluuteen viittaaminen ei sellaisenaan välttämättä edes olisi erityisesti *teologinen* lähtökohta tai väite. Oikeusfilosofiassa tällainen lähtökohta on ollut täysin mahdollista postuloida ja sen pohjalta tehdä johtopäätöksiä ilman, että lähtökohdaksi olisi tarvinnut olettaa juuri kristillistä uskoa Jumalaan. Seuraavat alajaksot (2.2–2.4) sisältävät eräitä näkökulmia myös oikeuden jumalallisuuden problematiikkaan.

2.2 IHMISEN HYVYYDEN JA PAHUUDEN DIALEKTIikka

Oikeusteologian kannalta on tärkeää hahmottaa muutamia kristillisen ihmiskäsityksen keskeisiä piirteitä. Ihmisen *luotuisuus* koskee koko ihmispersoonaa, joka Raamatun omaa termiä käyttäen on luotu *Jumalan kuvaksi*. Ihminen ei ole Jumalasta irrallinen, ”ins Dasein geworfen”, tai täysin riippumaton subjekti, vaan luotu Jumalan yhteyteen ja olemaan vastuussa hänelle. Luomisessa on ihmiselle annettu erinäiset sielun kyvyt, kuten järki, tunteet ja esittävä kieli. Näyttää siltä, että uskonto jossakin muodossa kuuluu ihmisen olemukseen. Ihmisen luotuisuus sisältää myös *moraalitajun* eli *omantunnon* sekä kyvyn rakastaa. Samalla ihmiselle on ominaista itsensä objektivoiminen, oman eksistenssinsä mielekkyyden kyseleminen sekä

¹¹ *Wrede* 1921, 9–10; kyseinen sanonta on poistettu teoksen myöhemmin ilmestyneistä laitoksista; ks. *Suomen oikeus- ja yhteiskuntajärjestys* 1970. *Alanen* 1948, 21. Myös *Robert Hermanson* (1928, 2; myös 4. p. 1965, 2): ”Jumalallinen tahto on, että oikeutta noudatetaan. Tosiasiallisesti onkin kautta aikojen oikeuden yleisessä tietoisuudessa käsitetty olevan jotakin korkeampaa, jonka alaisia me ehdottomasti olemme, jotakin, johon olennaisesti kuuluu, että se on sitova jumalallisen tahdon nojalla; pyhyys kuuluu ehdottomasti oikeuden olemukseen. Oikeus pyhyydettä ei olisi oikeutta; pyhyyttä jumalalliset tahdotta ei ole ajateltavissa.” Suomalaisen oikeusfilosofian kehityksestä 1900-luvulla on katsaus *Aarnion* artikkelissa *Om den finska rättsfilosofin under 1900-talet* (1976). Aarnion teemana on kehitys kohti analyttistä oikeusteoriaa.

oman rajallisuutensa ja kuolevaisuutensa tajuaminen.

Suomenkielen sana *omatunto* viittaa sanana moraalitajun yksilöllisyyteen. Kuitenkin omantunnon olemukseen sisältyy ehdottomasti myös *yhteisöllinen* aspekti. Käsitteen eurooppalainen kantasana kreikassa (συνείδησις) ja latinassa (conscientia, vrt. ruotsin samvete) viittaaakin juuri yhteiseen eettiseen tietoisuuteen, yhteiseen tajuun oikeasta ja väärästä. Tällä yhteisöllisellä näkökohdalla on erityinen merkitys oikeuden ilmiön teologisen arvioinnin kannalta.¹² Omantunnon käsitettä voidaan analysoida esimerkiksi erottamalla toisistaan omantunnon *muodollinen* ja *sisällöllinen* aspekti. Edellisellä tarkoitetaan sitä, että ihmisen perusolemukseen sisältyy oikean ja väärän erottaminen jollakin tavalla. Omantunnon sisällöllinen aspekti puolestaan tarkoittaa oikean ja väärän tai hyvän ja pahan tarkempaa ”sisällysluetteloa”, joka on kontekstuaalinen eli historia- ja kulttuurisidonnainen, toisin sanoen erilainen eri yksilöillä ja yhteisöillä, ja lisäksi muuttuva.

Kristilliseen uskoon sisältyy vakaumus, että omantunnon alkuperä on Jumalan luomistyössä. Luterilaisen etiikan peruslähtökohtia on, että luomisessa annetun omantunnon perusteella jokainen ihminen tietää Jumalan tahdon; tämän tahdon noudattaminen on asia erikseen.¹³ Onko siis oma-

¹² Aimo T. Nikolainen painottaa jo v. 1942 ilmestyneessä artikkelissaan, että συνείδησις, joka alun perin on kansanomainen hellenistinen käsite ja joka esiintyy Uudessa testamentissa lähinnä *Paavalin* kirjeissä, on Paavalin mukaan pakanan sisäinen tuomioistuin (Room. 2:14–15). Sana ei tarkoita niinkään ”yhdessä tietämistä” toisten kanssa, vaan tietoisuutta omasta itsestä, joten *Mikael Agricolan* keksimä suomennos on Nikolaisen mukaan varsin osuva.

¹³ Luterilainen etiikka on muuta protestanttista etiikkaa enemmän korostanut luomisessa kaikille annettua moraalitajua ja järjen kykyä löytää oikeita eettisiä ratkaisuja. Luterilaisuudessa on jopa sanottu jyrkästi, ettei erityistä ”kristillistä” etiikkaa ole olemassa ainakaan etiikan sisällön kannalta. Ks. esim. *Pihkala* 1992, 258; *Laulaja* 1994, 20, 47, 60. Liityn tähän perusnäkemykseen sillä varauksella, että luterilaisuuden sisällä on melko laaja variaatio sosiaalieettisessä opetusperinteessä. Pohjoismainen luterilaisuus on roomalaiskatolista moraalioteologiaa lähestyen kannattanut ns. luonnolliseen moraalilakiin nojautuvaa etiikkaa sekä rakkauden vaatimusta myös yhteiskunnallisen lain periaattina, mitkä painotukset ovat osaltaan vaikuttaneet pohjoismaisen hyvinvointivaltioajattelun kehitykseen. *Raunio* 1999, 64–94. *Knuutilan* analyysi osoittaa, että Luther-tutkimuksessa on vallinnut kahdenlaisia käsityksiä siitä, mitä kristillinen etiikka Lutherin mukaan on. Mm. *Laulaja* on edustanut (1981 ja 1994) käsitystä, että Luther ajattelee kultaiseen sääntöön pohjautuvan ns. luonnollisen lain olevan Jumalan jatkuvasti ihmisyydämiin kirjoittama. Ihmisillä on intuitiivinen käsitys oikeudenmukaisuudesta (*iustitia*). Järkeään käyttäen he voivat päätellä, mitä oikeudenmukaisuus merkitsee käytännön tilanteissa sekä ottaa huomioon kohtuuden (*aequitas*). Ns. luonnollisessa tilassaan ihminen noudattaa moraalilain vaatimuksia, koska ajattelee sen olevan itselleen edullista. Uskova taas tekee näin spontaanisti ja omaa etuaan ajattelematta. Toisessa tulkintaperinteessä on *Knuutilan* mukaan koetettu osoittaa, että Lutherin mielestä

tunto jumalallisena *erehtymätön* moraalin ja oikeuden perustana? Ilmiselvä tosiasia on, että omatunto on sisällöltään relatiivinen, se ilmenee ihmisten tiettyinä käsityksinä oikeasta ja väärästä sekä inhimillisten rajoitusten alaisena. Teologiselta kannalta omatunto ei voi olla *erehtymätön* Jumalan ääni ihmisen sisimmässä, koska se on *syntiinlankeemuksen* vaurioittama. Ihmisen tajunnassa ei ole absoluuttista moraalitajua. Ihmisyyteen sisältyy myös ihmisen oma ristiriitaisuus sekä hänen käyttäytymisensä osittainen arvaamattomuus. Tämä kaikki koskee myös inhimillistä ilmiötä, jota nimitämme oikeudeksi.

Teologisen etiikan kannalta edellä tarkoitettu asia voitaisiin sanoa niin, että syntiinlankeemuksen takia ei ole olemassa puhdasta moraalia, vaikka voikin olla oikeita eettisiä periaatteita ja myös oikeita tekoja. Uskonnollisena käsitteenä synti tarkoittaa ihmisen Jumala-suhteen tragediaa, joka tietysti on uskonvarainen asia. Syntiinlankeemusta ei voida pitää vain kerrallisenä tapahtumana ihmiskunnan historian aamuhämärissä, vaan se on jokahetkistä nykyisyyttä. Mutta vaikei uskottaisikaan Jumalaan eikä puhuttaisi syntiinlankeemuksesta uskonnollisessa mielessä, inhimillisen pahuuden todellisuus on kaikille nähtävissä. Näytöksi riittää viittaus historiaan tai minkä tahansa illan TV-uutisiin. Uskonnolliselta kannalta synti ei kuitenkaan tee tyhjäksi ihmisen luotuisuutta ja hänen erityissuhdettaan Jumalaan eikä tee omaatuntoa olemattomaksi. Luterilaisessa teologiassa tämä on sanottu siten, että Jumalan kuva ihmisessä on synnin turmelema muttei kadonnut. Ihminen on myös edelleen rationaalinen olento.

Synti ei ole vain yksilön henkilökohtaisen Jumala-suhteen vamma, vaan monella tavalla myös lähimmäisyyden ja ihmisyyshäviön ongelma. Perinteellisessä hengellisessä opetuksessa onkin korostettu, että synnin keskeiseen olemukseen sisältyy *itsekkyyys* perusasenteena sekä suhteessa Jumalaan että lähimmäiseen. Sanomattakin on selvää, että itsekkyydellä on suora yhteiskunnallinen vaikutus, myös siitä riippumatta, käytetäänkö selityspäätteenä synnin uskonnollista käsitettä. Voidaan puhua myös *rakenteellisesta synnistä* eli synnin ilmenemisestä yliyksilöllisellä tasolla ja yhteiskunnan rakenteissa.

olisi olemassa erityinen kristillinen, sisällöllinen etiikka, jonka periaatteet ovat uskovalle evidentejä ja joka täydentää luonnolliseen moraalilakiin perustuvaa etiikkaa. Yhtäältä etiikkaa on siis pidetty sisällöllisesti luonnollisen järjen asiana, toisaalta on korostettu, että kristillinen etiikka sisältää luonnollisen moraalitajun ylittävän kristillisen rakkauden velvoituksen. Välittävän kannan mukaan etiikka on luonnollisen järjen asia, mutta kristillinen usko antaa erityisen motivaation lähimmäisenrakkaudelle. *Knuuttila* 1989, 109–114; myös *Raunio* 2004.

Sekä teologisen että filosofisen antropologian suuria ongelmia on: onko ihmisen tahto vapaa vai ovatko ihmisen teot deterministisesti erilaisten syysuhteiden määräämiä? Kristillisen teologian oppi *perisyynnistä* (*peccatum originale*)¹⁴ näyttäisi johtavan determinismiin. Onko ihminen siis muuttunut pahojen voimien tahdottomaksi sätkynukeksi? Luterilaisten tunnustuskirjojen mukaan perisyynnin turmelus merkitsee tahdon epävapautta siinä mielessä, että ihminen ei tahtomalla voi saavuttaa Jumalalle kelpaavaa vanhurskautta. Sen sijaan ihmisellä on ”psykologis-teknisessä” ja yhteiskunnallisessa mielessä suhteellisen vapaa ratkaisuvälillä, hän voi esimerkiksi tahtoa noudattaa maallista lainsäädäntöä, luonnonoikeutta tai omaa järkeään. Jumalan lain vaatimuksia hän ei kuitenkaan kykene kokonaan täyttämään.¹⁵ Perisyntikäsitystä on saatettu pitää melko kummallisena, jopa naurettavana, mutta miten on selitettävissä, että inhimillinen pahuus kukoistaa sukupolvesta toiseen? Moneen yhteyteen tarjottu vakioselitys, ”epäedulliset kasvuolosuhteet”, ei ainakaan ole riittävä. Luterilainen perisyntikäsite ei kuitenkaan ole suoraan identtinen filosofisen determinismin kanssa. Synti Jumala-suhteen ongelmana on periaatteessa eri asia kuin tahdon epävapaus filosofisessa tai psykologisessa mielessä.¹⁶ Vaikka omatunto

¹⁴ Perisyntikäsityksellä on pitkä ja mutkikas tausta dogmihistoriassa. Käsitteen keskeinen muotoilija oli kirkkoisä *Augustinus* (354–430). Hänen mukaansa ihmisellä oli ennen alkulanneemusta vapaa tahto ja myös vapaus olla tekemättä syntiä (*posse non peccare*). Lanneemuksesta seurasi kuitenkin vapaan tahdon menettäminen ja kyvyttömyys olla tekemättä syntiä (*non posse non peccare*). Perisyntikäsitystä voitaisiin teemamme kannalta luonnehtia myös siten, että perisynti on *perussynti* eli ihmisen paha taipumus, jonka ytimenä kristillisessä antropologiassa on pidetty ennen kaikkea itsekkyyttä. Perussynti on kaikkien pahojen tekojen juuri, ja nämä perussynnin ilmentymät (*peccatum attuale*) ovat jokaisen havaittavissa. Kootusti ks. *Pöhlmann* 1974, 128–145; *Ganoczy* 1997; Augustinuksen perisyntikäsituksesta esim. *Seeberg* 1960, 501–521.

¹⁵ *Augsburgin tunnustus* art. II, XVIII ja XX; *Yksimielisyyden ohje* (sekä *Tiivistelmä* että *Täydellinen selitys*) art. I, II ja IV (*Tunnustuskirjat* s. 52–53, 57–60, 428–433, 436–438, 464–489, 500–505). Vanhurskauttavan uskon ja kristillisen moraalin suhdetta Lutherilla ja tunnustuskirjoissa on selvitelty runsaasti luterilaisessa tutkimuksessa; ks. esim. *Kvist* 2004.

¹⁶ *Yksimielisyyden ohjeessa* pohditaan (art. I–VI) perusteellisesti kysymyksiä, onko synti osa ihmisen substantiaalista olemusta sekä mikä on ihmisen oman tahdon osuus Jumalan armon vastaanottamisessa (*Tunnustuskirjat* s. 428–441, 464–514). Tätä viittausta on syytä taustoitaa lyhyesti. *Lutherille* oli tärkeää kysymys vapaasta tahdosta ja synnistä hänen noustessaan katolista teologiaa vastaan. Hänen vastustajansa *Erasmus Rotterdamlainen* opetti teoksessaan *De libero arbitrio* (1524), että ihmisen tahdolla on kyky valita Jumala (jo ennen kastetta) sekä tehdä yhteistyötä armon kanssa. Luther puolestaan korosti kirjassaan *De servo arbitrio* (1525), ettei tahdolla ollut vapautta valita Jumalaa, ei ennen kastetta eikä sen jälkeenkään. Pakottaako siis Jumala ihmistä ottamaan vastaan armon? Näin ei kuitenkaan ole Lutherin mielestä, eli tahto on vapaa ainakin vastustamaan Jumalan työtä. Jos ihmisen tahto ei ole

on syntiinlankeemuksen turmelema, ihminen on oman elämänsä vastuullinen subjekti. Hän ei ole sen enempää Jumalan kuin pahuuden voimienkaan tahdoton robotti, vaan tahtova ja teoistaan vastuullinen olento.

Sen enempää yksilöllinen kuin yhteisöllinenkään omatunto ei ole erehtymätön eikä se voi olla moraalin eikä oikeuden *absoluuttinen* mitta. ”Summum bonum” voi todellakin joskus olla jopa ”summa iniuria”. Ihmisten kauheimmat teot saatetaan tehdä nimenomaan ”hyvällä omallatunnolla”, jopa Jumalan nimissä, uskonnollisen vakaumuksen vimalla.¹⁷ Yksilöllisen ja yhteisöllisen omantunnon relatiivisuudesta johtuu, ettei lainsäätäjät eli poliittinen päätöksentekijä pyri vain jaloihin eettisiin päämääriin eivätkä hänen/heidän motiivinsa ole vain puhdassydämiä ja epäitsekkeitä. Teologisen antropologian kannalta jokaisen omatunto on lankeemuksen alainen, joten kenenkään omatunto ei *a priori* ole pyhempi tai erehtymättömämpi kuin jonkun toisen/toisten. Mikäli puhutaan oikeuden jumalallisuudesta, on pidettävä mielessä ihmisen hyvyiden ja pahuuden dialektinen ambivalenssi.

Vielä tulkinnallinen johtopäätös luterilais-tyyppisestä teologisesta antropologiasta. Tätä antropologiaa voidaan pitää realistisena, koska siinä otetaan vakavasti sekä ihmisen todellinen kykenevyys hyvään että hänen todellinen taipumuksensa pahaan.¹⁸ – Synti on leimallisesti kristillinen käsite, johon

vapaa valitsemaan Jumalaa, kuinka Jumala päättää, ketkä tulevat kääntymykseen? Tässä dilemmassa Luther liittyi *Augustinuksen* käsitykseen predestinaatiosta: Jumala on etukäteen valinnut, ketkä pelastuvat, mutta tämä hänen valintansa on meiltä salattu. Keskiaikainen käsitys oli, että kasteen jälkeen säilynyt paha halu (*concupiscentia*) ei oikeastaan ole syntiä. Tunnustuskirjat korostavat, että synti on todellisuutta myös kastettujen kristittyjen elämässä. Vaikka perisyntin syyllisyydestä vapaudutaan kasteessa, perisyntin voima jättää ihmisen kykenemättömäksi täyttämään Jumalan tahtoa omin voimin. Perisyntioppi aiheutti kuitenkin kiistoja myös uskonpuhdistajien omassa keskuudessa. Korostaakseen synnin vakavuutta yksi äärisuunta väitti, että (peri)synti on osa ihmisen substanssia. Tätä vastaan väitettiin, että ihmisen tahto on lankeemuksesta huolimatta säilynyt ehjänä. Edellisen käsityksen ongelma oli suhde käsitykseen ihmisestä Jumalan kuvana: onko Jumala luonut myös ihmisen pahuuden? Jälkimmäinen kanta puolestaan näyttää vähättelevän synnin vakavuutta. *Yksimielisyyden ohje (Formula concordiae)* laadittiin ratkaisuksi tässä samoin kuin eräissä muissakin luterilaisten keskinäisissä kiistakysymyksissä. Ks. esim. *Gassmann & Hendrix* 2005, 180–196; *Kvist* 2004. – Oikeusteologian kannalta ei kovinkaan merkittävää liene synnin substantiaalisuus eli onko ihminen syvimmältään hyvä vai paha, vaan synnin reaalisuus eli ihmisen pahuuden todellisuus.

¹⁷ ”Tuskin on yhtään niin alhaista tekoa, ettei sitä olisi voitu pyhittää oikeuden leimalla. Oikeuden nimiin ovat vannoneet verisimmätkin valloittajat, julmimmatkin kiduttajat ja säälimättömimmätkin tuomarit”, *Aarnio* 1988, 951.

¹⁸ *Kekkonen* kiinnittää huomiota (2002, 73–75) *Thomas Hobbesin* pessimistiseen ihmiskäsitykseen, jonka mukaan ei voida luottaa yksin järjen voimaan, vaan täytyy ottaa huomioon ihmisen itsekäs luonne ja antisosiaaliset intohimot. *Hobbesin* yhteiskuntadoktriinin lähtökoh-

liittyy Jumala-suhteen uskonnollinen ulottuvuus. Käytän jatkossa vähemmän ”tunnustuksellisia” ja samalla yleispäteviä termejä *ihmisen itsekkyyden ja pahuuden*.

2.3 YHTEISEN HYVÄN TOTEUTTAMINEN JA PAHAN ESTÄMINEN

Kristikuntaa on historiansa alusta saakka askarruttanut, kuinka kristittyjen tulee elää maailmassa ja miten suhtautua maalliseen esivaltaan. Uudessa testamentissa tätä asiaa selvitetään muun muassa *Paavalin* kirjeessä Roomalaisille (Room. 13:1–10). Nämä kysymykset työllistivät myös *Martti Lutheria* ja muita uskonpuhdistajia. Tässä yhteydessä kiinnitän päähuomion jälkimmäiseen kysymykseen, vaikka edellinen eli kristityn kutsumus maailmassa on Tunnustuskirjoissa vähintään yhtä tärkeä asia.¹⁹

Luterilainen *regimenttioppi* on peräisin Lutherin teoksesta *Maallisesta esivallasta* (*Von weltlicher Oberkeit*, 1523).²⁰ Lutherin alkuperäinen kysymys oli, miten kristityt voisivat olla samanaikaisesti hyviä kansalaisia ja Kristuksen kuuliaisia seuraajia. Hänen esityksensä raamatullisena taustana on edellä mainittu Roomalaiskirjeen kohta. Seuraavassa lyhyt selostus Lutherin teoksen ajatuksenjuoksusta. Alkutilassa ihminen rakasti Jumalaa ja lähimmäistä luonnostaan. Syntiinlankeemuksessa tämä harmonia särkyi ja

tana on tunnetusti alkutilassa vallitseva ”*bellum omnium contra omnes*”, josta pelastuakseen ihmiset luovuttavat suvereenin vallan Leviathanille eli valtiomahdille. – Vaikkei aiottaisikaan seurata Hobbesin johtopäätöksiä, hänen ihmiskäsityksensä on kieltämättä realistisen oloinen myös luterilaisen antropologian näkökulmasta.

¹⁹ Asiaan liittyy luterilainen kutsumusajattelu, johon meillä viitataan hokemana toistuvalla termillä ”luterilainen työmoraali” ja sisällöltään virheellisesti. Mahdollisimman lyhyesti: Uskonpuhdistuksen yhtenä taustana oli keskiaikainen luostarikilvoitus ja sen (mm. naimattomuusvaatimuksen) pitäminen tavallista arkielämää korkeampana hengellisenä kutsumuksena. Protestina tälle ns. kahden tason siveellisyydelle luterilaiset uskonpuhdistajat korostivat, että kristityn kutsumusta eletään todeksi tavallisessa arjessa, perheessä, työssä ja yhteiskunnassa, eikä ole olemassa korkeampaa hengellistä säätyä. Luostarilupaukset eivät ole Jumalan säättämää, vaan jopa riistävät Kristukselta kunnian ja tekevät uskonvanhurskauden tyhjäksi; ks. *Augsburgin tunnustus* art. XXVII (*Tunnustuskirjat* s. 74–79). Mielikuvaa ”luterilaisesta työmoraalista” on ilmeisesti sekoittanut *reformoituun* ajatteluun sisältyvä käsitys, jonka mukaan uutteralla ponnistelulla saavutettava menestys ”todistaa” uskovaa kuuluvan Jumalan ennalta valitsemien (predestinaatio) joukkoon. *Max Weber* on esittänyt kuuluisan hypoteesin, jonka mukaan tämä reformoitu näkemys olisi yhtenä taustatekijänä vaikuttanut länsimaisen, lähinnä angloamerikkalaisen kapitalismin syntyyn. *Weber* 1980.

²⁰ Suomennos on julkaistu mm. Lutherin *Valittujen teosten III* osassa (1959).

maailmasta tuli pahan maailma. Maailmaa voisi hallita evankeliumilla, jos maailmassa olisi vain kristittyjä ja nämä olisivat alkutilan kaltaisia. Koska näin ei ole, evankeliumilla ei voi hallita maailmaa. Jumala ei kuitenkaan hylkää langennutta maailmaa, vaan ylläpitää sitä, mutta tämä maailmanhallinta toteutuu toisin kuin alkutilassa. Kaikki valta on Jumalan, mutta hän käyttää sitä luotujensa kautta kahden hallintavallan eli regimentin puitteissa. Hengellisen regimentin välineitä ovat sana ja sakramentit sekä tavoitteena vanhurskauden ja rakkauden toteuttaminen. Myös maallisen regimentin tavoitteena on rakkauden toteuttaminen, mutta välineitä ovat lainsäädäntö ja tarvittaessa esivallan miekka, jonka tehtävänä on estää pahat teot. Maallinen esivalta ei kuitenkaan voi hallita sieluja eikä uskoa.

Lutherin mukaan myös maallisen regimentin edustajat ovat Jumalan palvelijoita. Tässä virassaan heidän tulee toimia yhteiseksi hyväksi, ei omalla asiallaan. Myös kristitty voi toimia esivallan palveluksessa hyödyttääkseen lähimmäisiään.²¹ Rakkauden toteuttamisessa lainsäädäntö ei aina kykene tarkoin noudattamaan oikeudenmukaisuutta, mutta järki ei saa olla lain vanki. Järkikään ei ole absoluuttinen, vaan sitä tulee ohjata oikean mielialan. Oikeudenmukaisuus maallisen regimentin alueella on suunnilleen samaa kuin luonnollinen moraalilaki eli rakkauden laki.

Alunperin Lutherin regimenttioppi suuntautui keskiajan katolista *kahden miekan* oppia vastaan, eli että kirkolla olisi hallussaan niin hengellinen kuin myös ylin maallinen valta. Regimenttiopilla on ollut laajakantoinen vaikutus luterilaisuuden käsityksiin laista, yhteiskunnasta ja sosiaalietiikasta. Luterilaisuus on suhtautunut yleensä positiivisesti valtiovaltaan ja maalliseen yhteiskuntaan. Regimenttijaattelun aiheuttamaksi ongelmaksi on 1900-luvulla nähty kirkon ja kristittyjen liian kritiikitön suhtautuminen valtiovaltaan. Regimenttioppi joutuikin viime vuosisadalla huonoon huutoon erityisesti Saksassa, jossa oppia väärinkäytettiin valtioabsolutismin legitimoinnissa. Opin soveltamisen ääripäänä on ollut käsitys maallisen regimentin omalakisuudesta: valtio voi tehdä lähes mitä tahansa ilman että siihen olisi huomauttamista esimerkiksi kirkolla ja kristityillä. Lutherin oman esityksen mukaan myös kirkolla on oikeus puhua, jos yhteiskunnassa ei toteudu kultainen sääntö. Kirkolla on yhteiskunnassa kuitenkin vain sanan valta, ei

²¹ *Augsburgin tunnustuksessa* (art. XVI) korostetaan, että evankeliumi ei kumoa yhteiskunnan hallintoa, valtiota ja avioliittoa (*Tunnustuskirjat* s. 56–57). Kristityt voivat toimia kaikissa valtion viroissa ja maallisissa tehtävissä. Tämän korostuksen historiallisena taustana ovat eräät 1500-luvulla vaikuttaneet hengelliset liikkeet, jotka vaativat erottautumista yhteiskunnasta sekä yrittivät luoda konkreettisesti Jumalan valtakunnan maan päälle.

siis maalliselle vallalle kuuluvia sanktioita. Luterilaisessa sosiaalietiikassa regimenttioppia on tulkittu myös siten, että kirkolla ei ole korkeampaa jumalallista erityisviisautta maallisen yhteiskunnan asioissa.²²

Lutherin esityksen historiallisena taustana oli ruhtinasvalta 1500-luvun Saksassa. Aikojen kuluessa on tapahtunut radikaali muutos: ruhtinaiden sijaan on tullut kansanvalta eri muodoissaan. Mikäli regimenttioppiin edelleen nojaututaan, sen tulkinnan tulee elää historiallisen kontekstin muuttuessa. Joka tapauksessa on jyrkästi torjuttava sellainen regimenttiopin tulkinta, jonka mukaan valtiovalta olisi kriittisen arvostelun yläpuolella. Perinteellinen esivallan käsite on ainakin jumalallisen, absoluuttisen valtiovaltan merkityksessä²³ jäänyt menneisyyteen tai olennaisesti muuttanut muotoaan demokraattisessa yhteiskunnassa.²⁴ Maallisen regimentin tehtävää hoitava hallitusvaltakaa ei ole inhimillisen itsekkyyden ja pahuuden yläpuolella, olipa tämän hallitusvallan organisointi millainen tahansa. Regimenttiopin perusajatuksen mukaan voidaan kuitenkin paradoksaalisesti samalla nojautua uskoon, että myös maallinen elämäalue on *Jumalan hallintapiiriä*, mutta toiminta sen puitteissa on annettu *ihmisten* tehtäväksi. Tätä tehtävää hoidetaan omantunnon ja järjen avulla sekä inhimillisten rajoitusten alaisuudessa, ja tehtävän hoitamiseen liittyy vastuu sekä tarve järjestää vallan

²² Maallisen vallan autonomian ohella toinen merkittävä ongelma regimenttiopin tulkinnassa on ollut *viran* ja *persoonan* eli yksityisen ja julkisen moraalin erotteluun mahdollisesti liittyvä kaksinaismoraali. – Katsauksia Lutherin regimenttioppiin ja sen tulkinnan ongelmiin mm. *Vikström* 1983; *Martikainen* 1985; *Graß* 1986; *Raunio* 1999. Yksityisen ja julkisen moraalin problematiikasta lähemmin mm. *Kirjavainen* 1996, 61–96. Kirkon yhteiskunnallisen ”erityisviisauden” osalta reformoitu sosiaalietiikka on toisilla linjoilla, mutta tämä kysymys on ollut laajan keskustelun kohteena myös luterilaisuuden omassa keskuudessa; ks. edellä nootti 13.

²³ Mm. Ruotsi-Suomen osalta ks. esim. *Kekkonen* 2002, 59–60.

²⁴ *J. Tolonen* esittää (2001, 112–113) mielenkiintoisen aatehistoriallinen analyysin, jonka hän yhdistää Lutherin regimenttioppiin. *Hobbesin* aatehistoriallisessa taustassa vaikutti uuden ajan alun tapa jakaa aristoteelis-tomistinen maailmanselitys kahtia. Luonto on kausaalilakien alaista, kun taas tarkoituksellisuus kuuluvat ”hengen valtakuntaan”. Ihminen on kahden maailman kansalainen, yhtäältä luonnon osa, toisaalta hän voi kuulua ”vapauden valtakuntaan”. Luonnon osana ihminen käyttäytyy luonnon lain alaisesti. Kuitenkin hän samalla ymmärtää, että luonnollisten intohimojen toteuttaminen ei ole järkevää hänen oman lopullisen päämääränsä kannalta; ja tämän oivaltaminen on kristinuskon pääsisältö. Mm. Lutherin oppi kahdesta regimentistä ilmentää Tolosen mukaan hyvin selvästi tätä ajattelutapaa. – Tämä regimenttiopin aristoteelis-tomistinen tulkinta ei välttämättä tee oikeutta Lutherille, joka halusi korostaa Jumalan maailmanhallintaa sekä maallisen että hengellisen regimentin kautta. Tietenkin voidaan sanoa niinkin, että kristinuskon pääsisältönä on ”ihmisen lopullisen päämäärän oivaltaminen”, mutta tämän sanonnan osuvuudesta ja varsinkin sen kattavuudesta voidaan keskustella.

käyttäminen yhteiskunnassa. Regimenttioppia voidaan tulkita myös siten, että henkilökohtainen ja yhteisöllinen kristillinen usko ja toisaalta maallinen, yhteiskunnallinen todellisuus ja elämä eivät ole erotettavissa toisistaan erillisiin laatikoihin, vaan että uskon pohjalta on ja pitääkin olla sanottavaa myös yhteiskunnallisissa asioissa.

Maallisen regimentin tehtäväksi voidaan hahmottaa *yhteisen hyvän edistäminen* sekä *inhimillisen pahuuden estäminen* tai ainakin rajoittaminen. Meidän itsemme on toimittava yhteisen hyvän edistämiseksi sekä inhimillisen itsekkyyden rajoittamiseksi ja pahan torjumiseksi muun muassa oikeusjärjestyksen avulla. Tämä toteamus herättää välittömästi keskeisen periaatekysymyksen moraalien ja oikeuden oikeasta sisällöstä. Miten määritellään, mikä on yhteistä hyvää?

Luterilaisen etiikan perinteenä on ollut torjuva suhtautuminen kasuistiseen moraalisiin. Raamattu ei ole moraalien ”keittokirja”, josta löytyisi valmiit vastaukset kaikkiin nykyajankin moraalisiin kysymyksiin. Kirkko puolestaan ei ole moraalien erehtymätön auktoriteetti, joka voisi sanella yksityiskohtaiset elämänohjeet ja syntiluetelot. Luterilaisessa teologisessa etiikassa on korostettu niin sanottua *luonnollista lakia* (tai ”sydämiin kirjoitettua Jumalan lakia”) eli omaatuntoa samoin kuin lähimmäisen rakastamista luonnollisen lain sisältönä. – En suoraan samaista luterilaisen teologisen etiikan käyttämää luonnollisen lain luomisteologista käsitettä oikeusfilosofiseen *luonnonoikeuden* termiin. Itse asioilla on tietysti kosketuskohta toisiinsa. – Lähimmäisen rakastamisen ohjeena ja mittapuuna on pidetty Jeesuksen esittämää *kultaista sääntöä*: ”Kaikki, minkä tahdotte ihmisten teille tekevän, tehkää te heille” (Matt. 7:12; Luuk 6:31). *Jorma Laulajan* mukaan²⁵ kultainen sääntö auttaa hahmottamaan monimutkaisten eettisten ongelmien ytimen. Sen keskuksessa on rakkauden vaatimus: minun tulee kohdella lähimmäistä niin kuin itse odotan tulevani kohdelluksi muiden taholta. Tällöin rakkaudella tarkoitetaan toisen ihmisen asemaan eläytymistä, hänen avuntarpeensa kuulemistä ja tämän mukaista toimintaa, muttei suinkaan itse määrittelemieni tarpeiden sanelemista lähimmäiselle ohjeellisina. Toinen Uuden testamentin etiikan keskeinen maksiimi on *rakkauden kaksoiskäskey*: ”Rakasta Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistäsi niin kuin

²⁵ Kultainen sääntö on esiintynyt eri muodoissa uskontojen ja maailmankatsomusten eettisessä opetuksessa. *Laulaja* esittää (1994, 44–47) koosteen kultaisen säännön sanamuodoista sekä luonnehtii sitä ”ihmiskunnan yhteiseksi säännöksi”, joka ilmentää moraalien yleisinhimillistä alkuperää. *Heinosen* mukaan (mm. 1998) uskontojen yhteisen Maailmanneetos-projektin ytimenä on kultainen sääntö; lähemmin jaksossa 8.3.

itseäsi” (Matt. 22:37–40; Mark. 12:29–31; Luuk. 10:25–28). Lähimmäisen rakastamisen rinnastaminen itsensä rakastamiseen sisältää oikeastaan juuri saman perusajatuksen kuin kultainen sääntö.²⁶

Maallisessa regimentissä asioiden hoitamisen perusteina ovat omatunto ja järki, joiden tulee olla sidoksissa toisiinsa. Viitaten laajamittaiseen keskusteluun arvojen objektiivisuudesta ja tieteellisen normatiivisen etiikan mahdollisuudesta voidaan olettaa, että etiikka voi olla samalla sekä uskonvaraista että rationaalista. Kultainen sääntö itsessään näyttää järjellä käsitettävältä sekä yksilöllisen että yhteisöllisen moraalin mittapuuna, varsinkin jos ajatellaan ihmiskunnan lukemattomia kokemuksia tämän säännön rikkomisesta. Voidaan väittää, että tässä teologisen etiikan ydinkohdassa usko ja järki lähestyvät toisiaan; voidaan jopa puhua kultaisen säännön kokemuseräisestä yleispätevyydestä. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vanhassa *Kristinopissa* (1948) tämä ilmaistiin jyhkeästi: *Jumalan laki on elämän oma laki*.²⁷ Lainsäädännöllä tulee tavoitella kokonaisuutta, suojella heikkoja sekä pitää inhimillinen itsekkyyks ja pahuus kurissa. Kultaisen säännön perusteella ei kuitenkaan ole mahdollista laatia oikeuden ja väärin tekojen yksityiskohtaista luetteloa, vaan rakkauden käskyä on aina uudelleen tulkittava uusissa tilanteissa. Kultaisen säännön etiikka johtaa myös oikeudenmukaisen vallankäytön etiikkaan. Joillekin on annettava valtuutus päättää kokonaisedusta ja panna se täytäntöön.²⁸

²⁶ Georg Henrik von Wrightin teokseen *Hyvän muunnelmat* sisältyy (2001, 327–330) mm. seuraava analyysi: ”Sanon toimijan toimivan *moraalisesta motiivista* silloin, kun hän ei noudata moraalista velvollisuuttaan sellaisista egoistisista motiiveista kuin koston tai rangaisuksen pelko, mutta ei myöskään sellaisista altruistisista motiiveista kuin lähimmäisenrakkaus tai lähimmäisen kunnioitus, vaan halusta taata kaikille se suurempi hyvä, jonka vastaava toiminta hänen kanssaihmisensä taholta takaisi hänelle. Moraalisen motiivin kannustama toiminta on siis sekä egoismin että altruismin tuolla puolen. Moraalinen tahto on luonteenomaisella tavalla *intressitöntä ja puolueetonta halua oikeuteen*. Siksi moraalinen tahto on myös lähimmäiseen kohdistuvaa rakkautta ikään kuin lähimmäinen olisit *sinä itse* ... Se mitä tässä kutsutaan moraalista motiivista toimimiseksi, muistuttaa tietyssä määrin sitä, mitä Kant kutsui toiminnaksi velvollisuuden motiivista (*Handeln aus Pflicht*). ... Moraalinen tahto on tahtoa tehdä toisille jotakin, jota haluamme toisten tekevän meille ... Moraalisen tahdon voitaisiin sanoa olevan tahtoa noudattaa ’kultaisen säännön’ nimellä tunnettua periaatetta motiivista, joka ainakin tulee hyvin lähelle kristillistä lähimmäisenrakkautta. Mutta sitä voidaan kutsua myös haluksi kohdella kanssaihmissiämme päämäärinä sinänsä. Tässä on toinen Kantin etiikkaa muistuttava piirre.” [kurs. G. H. v. W.]

²⁷ *Kristinoppi* 1948, kappaleen 20 otsikko.

²⁸ *Laulaja* 1994, 52.

Miksi tarvitaan lakia yhteiskunnallisena pakkojärjestyksenä? Reaalimaailmassa ei läheskään kattavasti vallitse omaehtoinen, altruistinen lähimmäisyys. Ihminen on sekä hyvään että pahaan kykenevä mutta aina itsekäs olento. Lähimmäistä ei voida jättää subjektiivisen rakkauteni ja moraalisen motivaationi varaan.²⁹ Maallinen regimentti eli muun muassa yhteiskunnan lainsäädäntö on välttämätön juuri sen takia, että yksilölliset intressit ja yhteinen etu ovat usein ristiriidassa keskenään. Luterilaisen arkirealismin mukaan lainsäädäntö ei ole rakkauden vaihtoehto vaan välttämätön lähimmäisyyttä varten, jotta torjuttaisiin inhimillisen itsekkyyden ja pahuuden valtaa yhteiskunnassa ja jotta lähimmäisestä huolehdittaisiin ainakin välttävästi.³⁰ Tämä huolehtiminen on maallisen regimentin tehtävänä, mikä ei tietenkään sulje pois omaehtoisen lähimmäisenrakkauden merkitystä ja välttämättömyyttä. Kaikkea lähimmäisestä huolehtimista ei ole mahdollista eikä järkevääkään sysätä yksin julkisen vallan kontolle.

²⁹ Luterilaisen ja roomalaiskatolisen sosiaalietiikan lähtökohtien kesken on eroavuus, jolla on merkitystä mm. yhteisen eurooppalaisen sosiaaliturvan kehittämisen perusideologian kannalta. Antti Raunion mukaan (1997; 1999) sekä luterilaisuus että katolisuus perustelevat sosiaalietikkansa luonnollisen lain pohjalta. Ihmisjärki tunnistaa moraalisen lain. Taustalla on kuitenkin erilainen käsitys todellisuudesta. Katolinen sosiaalioppi käsittää todellisuuden suuntautuvan kohti korkeinta hyvää ja ihmisen liittyvän tähän suuntautuneisuuteen. Luterilaisen käsityksen mukaan ihmisen oma peruspyrkimys ei ole Jumalan lahjoittavan rakkauden mukainen. Siksi luonnollisen moraalilain on rajoitettava ihmisen itsekkäitä pyrkimyksiä ja ohjattava häntä toiseen suuntaan kuin hän luonnostaan pyrkii. Katolisen käsityksen mukaan yksilön ja yhteisön vastuu koskee ihmisen oikean suuntautumisen edistämistä. Luterilaisen käsityksen mukaan yhteiskunnallinen vastuu koskee ihmisen ruumiillisista ja henkisistä tarpeista huolehtimista. Vaihtoehdot ovat ihmisen elämäntilanteen arviointi kultaisen säännön mukaisesti (lut.) tai yksilön moraalisen kehittymisen edistäminen (kat.). Luterilainen käsitys edellyttää julkiselta vallalta vahvempaa roolia yhteisen hyvän toteuttamisessa kuin katolinen malli. Katolisen käsityksen mukaan julkinen valta voi enemmän liittyä ihmisten luontaiseen hyvän tavoitteluun ja jättää niille varsin laajan autonomian. Joka tapauksessa luterilaisen sosiaalietiikan lähtökohtana on lähimmäinen. Maallinen regimentti eli käytännössä yhteiskunta ja sen lainsäädäntö pakottaa jäsenensä kantamaan vastuuta lähimmäisestä, joka täten ei jää pelkästään vapaaehtoisen armeliaisuuden varaan. Katolinen sosiaalietikka puolestaan lähtee liikkeelle yksilöstä eettisenä subjektina ja panostaa yksilön ja perheen vastuuseen sekä yksilöiden vapaaehtoiseen rakkaudentyöhön. EU:n piirissä tunnetuksi tullut *subsidiariteettiperiaate* on mahdollisesti peräisin juuri tästä katolisen sosiaalietiikan ajatustavasta, jonka mukaan julkisen vallan tulee mahdollisimman vähän puuttua yksilön ja perheen asioihin. – Näitä kahta sosiaalietiikan perusideaa analysoivat myös mm. *Vikström* 1996 ja *Pihkala* 1997.

³⁰ *Hobbes* esittää lähes luterilaisen perustelun sosiaalietikalle: ”Ja kun monet tulevat väistämättömien vastoinkäymisten takia kykenemättömiksi elättämään itseään omalla työllään, heitä ei pitäisi jättää yksityisten hyväntekeväisyyden varaan, vaan heistä pitäisi huolehtia yhteiskunnan laeilla siinä määrin kuin luonnon välttämättömyydet vaativat. Sillä kuten keneltä tahansa on tylyä laiminlyödä avuttomat, niin yhteiskunnan suvereenilta on tylyä jättää heidät sellaisen epävarman hyväntekeväisyyden varaan.” Ks. *Leviathan* (suomennos), s. 293.

2.4 TEOLOGINEN OIKEUSPOSITIVISMI

Yritän lyhyesti esittää, mitä tarkoitan aikaisemmissa julkaisuissani³¹ hahmotellulla doktriinilla, jota olen nimittänyt *teologiseksi oikeuspositivismiksi*. Uskoa Jumalaan ”taivaan ja maan” eli kaikkeuden luojana voidaan tulkita siten, että olevaisessa ei ole mitään Jumalasta riippumatonta todellisuutta. Tämä koskee myös oikeudellista todellisuutta. Oikeuden olemassaolo perustuu luomisessa saatuun moraalitajuun eli omaantuntoon. Oikeus on *idea*, ihmisen mielen luomus. Oikeus on osa Jumalan luomaa ihmisyyttä ja samalla myös ihmisyyteen immanenttisesti kuuluva. Nämä näkökulmat voidaan nähdä dialektisesti toisensa poissulkevinä, mutta teologiselta kannalta ne ovat ”komplementaarisia” eli samanaikaisesti totta.

*Oikeuspositivismin*³² keskeisiä ajatuksia on ollut laillisen ja moraalisen erottaminen toisistaan kategorioina sekä ylipositivisen oikeuden sulkeminen tieteellisen keskustelun ulkopuolelle.³³ Mutta onko oikeudesta mielekästä

³¹ Ks. esim. artikkelini Juntunen 2006. Teologisen oikeuspositivismin ajatuksia olen soveltanut myös kirkko-oikeuden teologisten perusteiden tarkasteluun kirjassani *Lopussakin on sana. Kirkko-oikeus teologisen oikeuspositivismin näkökulmasta* (2003).

³² *Positivismi* on terminä monimerkityksinen. Yleisessä filosofiassa ja epistemologiassa sillä tarkoitetaan ajatussuuntia, joiden mukaan tieteellisesti merkittäviä ovat vain ilmiöt, jotka ovat sellaisinaan ”annettuja” (*positum*) eli välittömästi aistein havaittavissa. Positivismi voi olla enemmän tai vähemmän jyrkkää siinä suhteessa, miten ehdottomasti pitäydytään vain empiirisesti havaittavaan. Jyrkän positivismin mukaan esim. teologia ei voisi olla tiedettä, koska Jumalasta ei voida esittää tieteellisesti mielekkäitä väitteitä. 1800-luvun filosofian osalta positivismilla viitataan myös *Auguste Comten* filosofiaan, josta kaikki idealistinen filosofia ja metafyyminen spekulatio pyrittiin karsimaan pois. Tietävästi juuri Comte otti käyttöön positivismin termin, johon alun alkaen sisältyi ”epätieteellisen” spekulatiivisen vastustaminen poleeminen vivahde; tosin termin keksijästä on muitakin käsityksiä. Ks. esim. Patzig 1961. *Abbagnano* erottelee (1972) sosiologisen (Comte, Jeremy Bentham ja John Stuart Mill), evolutionaarisen (Herbert Spencer, Ernst Haeckel ymt.), empiriokriittisen (Ernst Mach) ja loogisen positivismin (Moritz Schlick, Rudolf Carnap ymt.). Oikeusfilosofien kesken on ollut erimielisyyttä, millä tavoin oikeuspositivismin oppihistoriallisena taustana on tieteennäköinen positivismi sanan klassisessa merkityksessä. Oikeudellisessa asiayhteydessä positivismi joka tapauksessa viittaa oikeusajattelun koulukuntiin, jotka hyväksyvät oikeustieteen kohteeksi ainoastaan annetun oikeuslähdemateriaalin (*ius positivum*) eli säädännäisen oikeuden erotettuna luonnonoikeuden (*ius naturale*) presumoiduista tai fiktiivisistä säännöistä. Positiivisen oikeuden (*ius positum*) käsite on peräisin keskiajalta. Strömholm 1989, 265–267; Opalek 1978; Aarnio 2006, 127–134.

³³ Mm. Siltala 2001a, 31–32; Strömholm 1989, 265–266, 270–271, 302–309. Oikeuspositivismi ehkä merkittävin klassikko 1900-luvulla oli itävaltalainen oikeus- ja valtiofilosofi *Hans Kelsen* (1881–1973), joka positivismin tiedekäsityksen mukaisesti vaati ”reine Rechtslehre” eli oikeustieteen puhdistamista varsinkin moraalifilosofisista tai teologisista aineksista. Oikeustieteen tehtävänä on vain oikeudellisen velvoittavuuden ja oikeuden sisäisen raken-

keskustella rationaalisestikaan olettamatta, että oikeudella on jokin maailmankatsomuksellinen – siis pohjimmaltaan uskonvarainen – perusta ainakin ihmisen mielessä? Laillisen ja moraalisen erottaminen toisistaan kategorioina tai oikeudenmukaisuuden ja lain käsitteiden erottaminen³⁴ johtaa kuitenkin vaikeuksiin oikeuden käsitteen määrittelyssä, mihin oikeuspositivismia kohtaan esitetty kritiikki paljolta perustuukin.³⁵ Oikeus ilmiönä voidaan

teen analyysi. Positiivisen oikeuden velvoittavuus ei voi perustua Luojan tahtoon eikä ihmisluonnosta johdettaviin oikeusperiaatteisiin. Kelsenin mukaan normin pätevyys on formaalista, se perustuu vain toiseen, normihierarkiassa ylempänä olevaan normiin. Valtionsisäisen oikeusjärjestyksen on perustuttava oikeusjärjestyksen hypoteettiseen *perusnormiin* (*Grundnorm*). Perusnormia ei ole säädetty, vaan se *edellytetään* pidettävässä valtiosäännön laatintuna instanssia norminasettaja-auktoriteettina. Perusnormi on positiivisen valtiosäännön ja samalla oikeusjärjestyksen transsendentaalilooginen (Kantin termi) edellytys. Tässä mielessä myös positivistinen oikeusteoria edellyttää ylipositiivisen kriteerin, joka ei sisälly oikeusjärjestykseen itseensä. Tämä kriteeri ei kuitenkaan voi olla sisällöllinen eli lähinnä moraalifilosofinen, koska tieteellisen tiedon kannalta ei ole absoluuttista moraalialia. Kelsenin keskeinen teos on *Reine Rechtslehre* (2000; 1. p. 1934). Kelsenistä lähemmin esim. *Klami* 2001a; *Wennberg* 2001, 39–62; *Siltala* 2001a, 36–42. Oikeuspositivismin 1900-luvun klassikoista on syytä lyhyesti mainita myös brittiläinen *H. L. A. Hart* (1907–1992). Hartin mukaan lain ja moraalien välillä ei ole välttämätöntä käsitteellistä yhteyttä, vaan niiden suhde on kontingentti sosiaalinen tosiseikka. Oikeusnormin pätevyys voi rakentua vain toisen normin varaan. Moderni oikeusjärjestys koostuu ensiasteen velvoitesäännöistä ja toisen asteen toimivalta- ja täytäntöönpanosäännöistä. Jokaisen oikeusjärjestyksen huipulla on viimekätinen tunnistamissääntö (*ultimate rule of recognition*), jolla Hart tarkoittaa sekä normin tunnistamista voimassaolevaan oikeusjärjestykseen sisältyväksi että sen faktista noudattamista oikeusjärjestelmässä. Tunnistamissääntö voisi kuulua esimerkiksi Suomessa: mitä eduskunta perustuslakia noudattaen säätää, on Suomessa voimassaolevaa oikeutta. Hartin ajatteluun sisältyy luonnonoikeuteen viittaava elementti hänen analysoidessaan erinäisiä välttämättömyksiä eli ”luonnonoikeuden vähimmäissisältöä” (*minimum content of natural law*) oikeusjärjestyksen perustana. Nämä välttämättömyydet ovat: ihmisten haavoittuvuus, summittainen tasavahvuus, rajallinen epäitsekkyys, käytettävissä olevien resurssien rajallisuus sekä rajallinen ymmärrys ja tahdonvoima. Ks. esim. *Siltala* 2001a, 42–49; 2000b; *Niemi* 2000, passim; *Wennberg* 2001, 89–106. Hartin keskeinen teos *The Concept of Law* ilmestyi v. 1961. (Käytössäni on ollut v. 1994 julkaistu 2. editio.)

³⁴ *Aarnio* haluaa selvyiden vuoksi (1977, 318–323; 2003, 59; 2006, 127–134) erottaa toisistaan *lakipositivismin* ja oikeuspositivismin siten, että edellinen tarkoittaa Kelsenin ”puhtaan oikeusopin” tapaan kaiken ei-juridisen (varsinkin moraalien ja luonnonoikeuden) sulkemista pois oikeuden tutkimuksesta. Oikeuspositivismilla puolestaan on läheinen yhteys varsinkin loogisen uuspositivismin tiedekäsityksen kanssa, ja tämän suuntauksen tyypillinen edustaja on *Alf Ross*. Kolmanneksi *Aarnio* viittaa *valtioteoreettiseen positivismiin*, jonka mukaan oikeutta voi olla vain valtion toimesta. *Niemi* tarkoittaa (2000, passim) lakipositivismilla suunnilleen samaa kuin oikeuspositivismi. Lainopillisen tiedon kohteena ovat oikeudelliset säännöt yhteiskunnallisina tosiseikkoina. Laki on joukko tosiseikkoja, mutta moraalit palautuu vaihteleviksi käsityksiksi siitä, miten asioiden pitäisi olla.

³⁵ *Filosofien oikeus I*, esipuhe s. 8–9.

määritellä riippumatta moraalisesta tai muusta maailmankatsomuksellisesta perustasta. On kuitenkin kyseenalaista, olisiko oikeudeksi nimitettyä ilmiötä edes olemassa tai olisiko sillä mieltä ilman tällaista perustaa. *Hannu Tapani Klami* painottaa, että ellemme suostu keskustelemaan arvoista ja moraalista oikeudesta puhuttaessa, ”hyväksymme kuitenkin jonkun auktoriteetin käyttämät arvostukset, nielemme ne purematta.”³⁶ Teologisista lähtökohdista on luontevaa suhtautua vakavasti olettamukseen oikeuden ylipositiivisen perustan olemassaolosta, koska teologian tutkimuskohteena on usko tietyn ylipositiivisen todellisuuden olemassaoloon.

Kautta oikeusfilosofian historian on keskusteltu oikeuden muodollisen voimassaolon ja sisällöllisen hyväksyttävyyden suhteesta. Oikeuspositivismin vastapoolina ovat olleet erilaiset *luonnonoikeusajattelun* koulukunnat, joiden mukaan pätevän oikeuden täytyy perustua ylipositiiviseen, sisällölliseen normistoon, ja tämä voidaan kuvata käsitteellisesti. Oikeaa oikeutta ovat vain legitiimit oikeusnormit.³⁷ Oikeus ja säädetty laki eivät välttämättä ole identtiset, vaan lainsäädännön oikeellisuutta on jatkuvasti arvioitava ylipositiivisin kriteerein. Voimassaolevaan oikeuteen sisältyy positiivisten oikeussääntöjen ohella myös sisällöllisiä oikeusperiaatteita.³⁸ Käsitys

³⁶ *Klami* 2001c.

³⁷ Käsitys yleispätevistä, joko jumaluuden antamista tai ihmisen olemukseen perustuvista säännöistä on ilmeisesti yksi ihmiskunnan syvimpään juurtuneita käsityksiä. Kreikkalaiset ajattelijat hahmottivat jo 400-luvulla eKr. luonnonoikeusajattelun päävaihtoehdot, jotka eri variaatioin ovat toistuneet länsimaaisessa oikeusfilosofiassa: 1) luonnonoikeus perustuu jumalalliseen tahtoon tai 2) elollisten olentojen luonnollisiin ominaisuuksiin, 3) oikeusjärjestys määräytyy ihmisjärjen pohjalta. *Strömholm* 1989, 17–18. Luonnonoikeusajattelun historiassa voidaan erottaa esimerkiksi neljä peräkkäistä vaihetta: antiikin, skolastiikan, rationalismin sekä moderni luonnonoikeusoppi; *Aarnio* 1989, 106s; *Siltala* 2001a, 52–54. *Niemen* mukaan (2000, 161–165) on nähtävissä myös luonnonoikeudellisten teorioiden yhteys filosofiseen realismiin. Oikeusjärjestyksen välttämättömänä lähtökohtana ovat oikeudenmukaisuuden periaatteet. Oikeuden ja moraalien välillä on käsitteellinen yhteys. Tätä välttämättömyyttä voidaan kuvata ”totuuden kolmanneksi kategoriaksi”, joka tosin on filosofisesti kiistanalainen. Lainsäätäjän, tuomioistuinten ja tutkijoiden tehtävänä on tarkentaa oikeudenmukaisuuden periaatteita.

³⁸ Oikeuspositivismin merkittävä kriitikko 1900-luvulla on ollut varsinkin yhdysvaltalainen *Ronald Dworkin* (1931–). Hän on etsinyt kolmatta tietä luonnonoikeusteorian ja oikeuspositivismin väliltä. Kun H. L. A. Hartin mukaan oikeus koostuu säännöistä, Dworkin on korostanut, että positiivisten oikeussääntöjen ohella voimassaoleva oikeusjärjestys sisältää myös *oikeusperiaatteita*, jotka ovat merkittäviä sisällöllisen hyväksyttävyytensä perusteella ja jotka ohjaavat sääntöjen tulkintaa eli joihin välttämättä joudutaan nojautumaan oikeudellisessa toiminnassa. Dworkinin tunnetuin teos on artikkelikokoelma *Taking Rights Seriously* (käytössäni on ollut 16. painos v:lta 1997). Dworkinin kuuluisa fiktio on erehtymätön ”Tuomari Herkules” eli oletamus, että jokaiseen oikeusongelmaan on olemassa yksi ainoa

luonnonoikeuden olemassaolosta ei luonnonoikeusopin edustajien kesken suinkaan ole merkinnyt yksimielisyyttä sen sisällöstä, vaan tähän ajattelu-muotoon on voitu sijoittaa mitä erilaisimpia käsityksiä. Oikeusfilosofiassa on luonnonoikeuden olemassaolo useaan otteeseen yritetty torjua, mutta tähän ajatukseen palataan aina uudestaan. Esimerkiksi ihmisoikeusjulistukset Ranskan vallankumouksesta alkaen, kansainväliset ihmisoikeussopimukset sekä monet kansalliset perusoikeussäännöt edustavat tyypillistä luonnonoikeusajattelua. Ihmiselle ihmisolentona kuuluu luonnostaan tiettyjä ”luovuttamattomia” oikeuksia, jotka valtioita sitovien sopimusten mukaisesti on toteutettava kansallisissa lainsäädännöissä.³⁹

Kristinuskon ajatussisällön tulkinnassa nojautun *paradoksin* ajattelumuotoon: Jumalan transsendenttinen olemus ja meidän tajuamamme immanenttinen todellisuus yhtyvät toisiinsa järjellemme käsittämättömällä tavalla. Jumala ilmenee todellisuudessa eli olevaisessa, muttei ole sen osa.

oikea ratkaisu. *Lagerspetz* 2001; *Siltala* 2001a, 59–65. Dworkinin ohella on syytä mainita niin ikään yhdysvaltalainen *Lon L. Fuller* (1902–1978), joka perusteli Aristoteleen ajatuksiin pohjautuvan idean oikeuden tavoitteellisuudesta ja tarkoituksellisuudesta. Lainsäätäjää velvoittaa *oikeuden sisäinen moraali*, joka tekee oikeuden mahdolliseksi. Tämän moraalin kriteerit ovat: 1. lakien pitää olla yleisiä, ei yksittäistä tapausta varten laadittuja, 2. lait pitää tehdä julkisesti tunnetuiksi eli promulgoida, 3. lait eivät saa olla vaikutukseltaan taannehtivia, 4. lakien pitää olla sisällöltään ymmärrettäviä, 5. lait eivät saa olla keskenään ristiriitaisia, 6. lait eivät saa vaatia objektiivisesti katsoen mahdottomia asioita, 7. lait eivät saa olla liian lyhykestoisia, ja 8. lait pitää myös panna täytäntöön säädetyssä muodossaan. Fullerista ks. esim. *Siltala* 2001a, 55–58. Modernia luonnonoikeusajattelua edustavat myös tomissin linjoilla liikkuvat uusaristoteelikot; lähemmin ks. *Rentto* 2001. Englantilainen *John Finnis* on hahmotellut Tuomas Akvinolaisen ajatuksiin pohjautuvan teorian luonnonoikeudesta. Inhimillinen kokemus osoittaa, että on seitsemän itsestään selvää perushyvää: elämä, tieto, leikki, esteettinen kokemus, ystävyys, käytännöllinen järjestyminen ja uskonto. Nämä perushyvät ovat Finnisin mukaan lainsäädännön ja oikeuskäytännön yläpuolella. *Siltala* huomauttaa (2001a, 58–59), että epätasaisuudestaan huolimatta tämä luettelo muistuttaa Hartin esittämää luonnonoikeuden vähimmäissisältöä (ks. edellä nootti 33) samoin kuin Fullerin kriteereitä oikeuden moraalille. *Siltala* kysyy: mistä kuitenkin tiedämme, että nämä Finnisin luettelemat tai jotkut muut perushyvät ovat juuri ne, joille moniarvoisen yhteiskunnan oikeusjärjestys pitäisi perustaa? Tässä *Siltala* kajoaa luonnonoikeusopin pysyvään ongelmaan eli kysymykseen *oikean* luonnonoikeuden määrittelemisestä.

³⁹ *Luovuttamaton oikeus* on peräisin 1700-luvun yhteiskuntasopimusajattelusta ja sen on *Korkmanin* mukaan (2001, 100–102) muotoillut ranskalainen *Jean Barbeyrac* (1647–1744). Barbeyracin (myös *John Locken*) mukaan sopimuksen ajatuksella ei voida perustella valtio-absolutismia. Jotkut oikeudet ovat Barbeyracin mukaan sellaisia, että ne voidaan luovuttaa tai myydä, kun taas eräät toiset ovat luovuttamattomia. Jälkimmäiseen kategoriaan kuuluvat oikeus (tai velvollisuus) puolustautua sekä noudattaa omaatuntoaan uskonnollisissa asioissa. Yhteiskuntasopimus ei siis voi siirtää yksilöiden kaikkia oikeuksia suvereenille, kuten mm. *Thomas Hobbes* väitti.

Voimme tuntea Jumalan olevaisessa vain hänen *ilmoituksensa* perusteella. Kristinuskon ydinmysteeri, *Kristuksen ihmisyyys ja jumaluus* on itsessään paradoksi eli ajatuksellinen mahdottomuus. Luodussa todellisuudessa Jumala itse on läsnä salatulla, järjellemme käsittämättömällä tavalla. Luomiseen perustuva oikeudellinen todellisuus on paradoksaalisesti samalla sekä jumallista että inhimillistä. Tämä dialektinen suhde merkitsee ylipositiivisen ja positiivisen oikeuden ontologista samuutta eli sulautumista yhdeksi ja samaksi oikeudellisen todellisuuden kokonaisuudeksi. Oikeus ideaalitodellisuuden ilmiönä ja positiivinen oikeus ovat oikeudellisessa todellisuudessa sisäkkäin, elleivät suorastaan sama asia, koska säädännäinen oikeus sisältää aina tiettyjä käsityksiä oikeuden perusteista ja ilmentää niitä.

Ylipositiivinen oikeus on ilmaistavissa eettisinä periaatteina ja moraaliarvoina, joihin positiivinen oikeus perustuu ja joiden toteuttaminen on positiivisen oikeuden intention sisältönä. Samalla on painotettava moraalin ja oikeuden eroa: moraalilla ei voi perustua ulkonaiseen pakkoon, sitä ei voida säätää eikä päättää äänestämällä. *Georg Henrik von Wrightin* mukaan moraalilla ei koskaan voi sisältyä sen kaltaiseen pakkojärjestykseen, jonka lainsäädäntö muodostaa. Jos moraaliperiaatteet voitaisiin muuttaa positiiviseksi laiksi, tämä merkitsisi moraalin loppua. Oikeuspositivismi on siis oikeassa puolustaessaan kantaa, jonka mukaan laki ja moraalilla ovat olennaisesti kaksi eri asiaa, ja taistelllessaan tätä erottelua hämärtäviä luonnonoikeuden oppeja vastaan. Oikeuspositivismi on kuitenkin väärässä, jos se pitää kiinni siitä, että moraaliluonteiset tutkiskelut on suljettava pois lainsäädännöstä, oikeudellisesta päätöksenteosta ja oikeusdogmatiikan hermeneuttisista näkökohdista.⁴⁰

Toisin ilmaisten voidaan sanoa, että ylipositiivinen oikeus on yhtä kuin oikeuden periaatteellisen, sisällöllisen oikeellisuuden eli legitimitietin kriteerit, jotka ovat eettisiä periaatteita. Näin ajatellen ylipositiivinen oikeus

⁴⁰ von Wright 1985, 147–151. Ks. myös *Laulaja* 1994, 17. Pohdittaessa oikeuden olemusta joudutaan *Aarnion* mukaan kysymään, mikä on ”lakia” ja mikä ”oikeudenmukaisuutta”. Oikeus on enemmän kuin lain kirjain. ”Oikeus herkkyy moraalille.” Perusteiltaan moraaliton oikeus ei ole oikeutta ollenkaan, mutta moraaliperiaatteet vaativat aina tulkintaa ja kontekstin mukaista luovaa soveltamista. *Aarnio* 2006, 30–48, 135–148. Oikeuden ja moraalin suhteiden pohdinta avaa keskeisen oikeusfilosofisen problematiikan, keskustelun oikeuden sitovuudesta suhteessa sen sisällölliseen oikeellisuuteen eli legitimitettiin. Vastakkaisina ääripäinä *Petman* mainitsee (2002) tuomarien sokean kuuliaisuuden natsi-Saksan rotulaille ja toisaalta katsomuksen, jonka mukaan tuomarilla on lupa syrjäyttää voimassaoleva laki omien moraalisten preferenssiensä tieltä. Moraalin sitovuudella voitaneen tarkoittaa sen yleispätevyyden periaatteellista justifioitavuutta; *Kirjavainen* 1996, 97–108.

– mikäli tätä termiä yleensä käytetään apukäsitteenä – ei ole yliempiirisen verhon takaa tihkuvaa, tieteelliselle ajattelulle tavoittamatonta salaistietoa. En myöskään tarkoita, että ylipositiiviseksi oikeudeksi kutsumani olisi sellaisenaan *jumalallinen* oikeusnormisto ja positiivinen oikeus *inhimillistä* oikeutta. Paradoksin ajattelumuotoon viittaamalla korostan jumalallisen ja inhimillisen paradoksaalista samuutta immanenssin piirissä. Myös ylipositiivinen oikeus on ilmaistavissa ”positiivisesti”: moraalikäsitteet, näitä perusteleva etiikka sekä etiikan perustana oleva maailmankatsomuksellinen vakaumus voidaan ilmaista käsitteellisesti.⁴¹ Vaikka tyydyttäisiinkin toteamaan, ettei voida tieteellisesti verifioida uskonvaraisten vakaumusten sisällön totuusarvoa, on mahdollista rationaalisesti analysoida moraalii, etiikkaan ja maailmankatsomukseen sisältyviä käsitteitä samoin kuin niiden yhteyksiä positiiviseen oikeuteen. Voidaan esimerkiksi selvittää tieteellisesti, ovatko luterilaisen etiikan periaatteet ja näistä periaatteista tehty moraalialue ja oikeutta koskevat johtopäätökset perusteltavissa kristinuskon kokonaisajattelun pohjalta. Tällaisen teoreettisen pohdinnan ohella on jatkuvasti otettava huomioon ihmisen hyvyyden ja pahuuden dialektinen ambivalenssi, joka on yhteiskunnallisesti merkittävää ja koskee myös oikeuden olemuksen tulkintaa. Ihmisen hyvyyden ja pahuuden ambivalenssi on relevanttia myös maallisen regimentin eli yhteiskunnan teologisesti tulkittun funktion kannalta.

Teologisen oikeuspositivismin perusajatus voidaan nyt ilmaista seuraavasti. Oikeus on henkisen todellisuuden entiteettinä ihmisen idea, joka

⁴¹ Juha-Pekka Rentto on analysoinut (2000, mm. 237–247, 255–260) oikeuspositivistien esittämää kritiikkiä, jonka mukaan positiivinen oikeus olisi luonnonoikeusopin edustajien mielestä deduktiivisessa suhteessa ylipositiiviseen oikeuteen. Niin kauan kuin luonnonoikeudelle ei kyetä osoittamaan yleispätevää sisältöä ja tulkintaa, oikeuspositivismia edustavien kriitikoiden mielestä oikeuskäytäntöön tulee mukaan ennustamaton yllätystekijä. Silti luonnonoikeus voi ko. kriitikoiden mukaan olla hyödyllinen moraalisen mittapuuna lainsäädännölle, vaikkei se voikaan toimia positiivista oikeutta ylempänä oikeusnormistona. Rentto korostaa, että tämän kritiikin heikkous sisältyy käsitteeseen luonnonoikeudesta positiivisen oikeuden yläpuolella olevana normistona, jota positiivisten normien on vastattava ollakseen pätevää oikeutta. Luonnollinen laki ei – aristoteelis-tomistisen opin mukaan – kuitenkaan ole mikään lausekokoelma vaan yksilön lajinomaisen olemassaolon päämäärien järjestys. Luonnonoikeusoppi puolestaan voi osoittaa, miten laki kenties palvelee päämäärähakuista luontoamme ja siten perustella, miksi sitä olisi aiheellista noudattaa. – Korpustekstissä olen päätnyt näkemukseen, että oikeuden ylipositiivinen perusta (tai ”luonnonoikeus”) on käsitteellisesti (”positiivisesti”) ilmaistavissa. Sillä on siinä mielessä deduktiivinen suhde positiiviseen normistoon, että ollakseen mielekäs positiivisen oikeuden on vastattava ns. ylipositiivista oikeutta. Positiivisesta oikeusnormistosta on kuitenkin aina erikseen päätettävä. Eettiset periaatteet eivät sellaisinaan riitä oikeusnormistoksi eikä niistä voida yksiselitteisen deduktion avulla luoda positiivista normistoa.

ilmenee oikeudellisina käsitteinä, normilauseina sekä oikeudellisina instituutioina ja käytäntöinä. Normilause kielellisenä ilmauksena on positiivinen eli nimenomaisen säättämisen tuottama. Normilauseen merkitys eli itse normi ihmisen ideana ilmentää oikeuden ylipositiivista perustaa, joka myös on verbalisoitavissa käsitteellisesti. Positiivisen ja ylipositiivisen oikeuden välistä ontologista rajalinjaa ei voida piirtää normien eikä ainakaan normilauseiden tasolla, muttei edes teoriassa, jos sitä yleensä on olemassakaan.⁴² Oikeus ilmiönä ei ole mielekäs eikä sitä ontologisesti ole olemassa ilman ylipositiivista perustaansa, mutta meille on oikeutena *positum* vain se, mikä tajunnallemme on ilmeistä, minkä ymmärrämme ja mistä päätämme. Ylipositiivinen oikeus eli oikeuden legitimitietin kriteerit ovat tulkintaa vaativia eettisiä ideaaleja ja periaatteita. Toki nämäkin ovat olemassa tajunnassamme eli käsityksinä, mutta ne eivät voi suoraan toimia positiivisena normistona, eikä oikeusnormeja sen enempää kuin oikeudellisia ratkaisujakaan voida johtaa niistä yksiselitteisellä päättelyllä, saati loogisella välttämättömyydellä. Meillä on vain inhimillinen, säädännäinen oikeusjärjestys. Lainsäätäjän on erikseen päätettävä positiivisista oikeusnormeista tulkiten ja soveltaen legitimitietin kriteereitä kulloisenkin kontekstin mukaisesti. Sama legitimitietin kriteerien tulkinnan ja soveltamisen vaiva koskee myös lainkäyttöä ja muita oikeudellisia ratkaisuja.

Ihmisen hyvyyden ja pahuuden dialektinen ambivalenssi merkitsee, että omatunto on relatiivinen, eikä positiivinen oikeusjärjestys ole erehtymätön. Silti oikeusjärjestyksen ylläpitäminen osana maallisen regimentin järjestystä

⁴² Myös yleisen oikeusfilosofian alueella on ajateltu oikeuspositivismin ja luonnonoikeusajattelun klassisen dikotomian olevan kaikkea muuta kuin yksiselitteinen. Esimerkiksi puolalainen *Kazimierz Opalek* pitää (1978) kyseenalaisena, sisältääkö sanapari ”positiivinen oikeus” turhan tautologian, kun pitäisi puhua pelkästään oikeudesta ja sen rinnalla korkeintaan ”ei-oikeudesta”. Positiivisen oikeuden käsite on jäänne vanhasta jaottelusta luontaiseen ja positiiviseen oikeuteen. Tämän jaottelun taustana saattoi vahvasti olla platonilainen idealistinen filosofia, jonka Opalek on valmis hylkäämään. Oikeuden käsite on puhdistettava moraalien tai uskonnon alueelle kuuluvista, ei-juridista aineksista. ”Ongelmaan, mistä oikeus koostuu, sekoittuu kysymys, millaisia sisällöllisiä vaatimuksia oikeudelle asetetaan, ja oikeuden sisältö *erehdytään* asettamaan riippuvaksi muista yhteiskunnassa toimivista normeista” [kurs. tässä]. Opalekin teesin johdosta voidaan kysyä, mistä oikeus sitten riippuu. Teologisen oikeuspositivismin kannalta on kysymys juuri siitä, ettei oikeus synny tyhjästä, vaan ”muista yhteiskunnassa toimivista normeista”. Opalekin oikeuspositivismille voidaan tehdä myönnitys sikäli, että on mielekäs puhua vain yhdestä oikeudesta, joka on positiivinen siinä mielessä, että voimme tuntea sen empiirisesti ja ymmärtää sen käsityksellämme. *Ius divinum* ja *ius humanum* eivät ole empiirisesti erotettavissa toisistaan ainakaan positiivisen normiston tasolla.

on teologiselta kannalta ihmiselle ”ylhäältä” annettu tehtävä. Oikeusfilosofian klassisella terminologialla tämä voitaisiin ilmaista myös niin, että luonnonoikeusoppi ja oikeuspositivismi eivät ole toisensa poissulkevia vaihtoehtoja, ja oikeudellinen todellisuus on samalla sekä ideaali- että reaali-todellisuutta. Yhteinen hyvä, jota oikeusteologisesti voidaan tulkita kultaisen säännön etiikan perusteella, on välttämätön yhteiskunnassa. Koska yksilölliset intressit usein ovat ristiriidassa yhteisen hyvän kanssa mutta koska myös yksilön oikeuksista on säädettävä, yhteiskunnan oikeusjärjestyksestä on pakko kyetä sopimaan ja päättämään. Tällä perusteella teologinen oikeuspositivismi jo sellaisenaan viittaa demokraattiseen valtiojärjestykseen.

3 Valtio ideana ja intentiona

Valtiolla tarkoitan käytännön terminä lähinnä meille tuttua pohjoismaista, demokraattista kansallisvaltiota. Periaatetasolla valtion käsitteelle on ominaista vaikea määriteltävyys. Tämä johtuu asian luonteesta. Valtion käsite on määriteltä monella eri tavalla painottaen historiallista, oikeudellista tai sosiologista ulottuvuutta.¹ Valtion käsitteeseen sisältyy tiettyjen fyysisten henkilöiden muodostama ihmisryhmä eli valtion kansalaiset. Oikeushenkilönä valtio tarvitsee tietyt organit, jotka muodostavat ja toteuttavat valtion tahdon. Valtion organisoinnin keskeinen väline on valtiosääntö, jonka tehtävänä on määritellä valtion poliittisen vallankäytön perusmuodot. *Antero Jyränkin* mukaan valtiosääntöoikeuden kannalta valtion käsitteeseen sisältyvät valtiokansa, rajattu alue ja valtion valtamonopoli eli suvereenisuus. Vaikka hänen mielestään kaikki kolme elementtiä ovatkin ”haurastuneet” varsinkin Euroopan unionin jäsenvaltioilla, niitä voidaan silti pitää lähtökohtana valtio-käsitteen tarkastelussa.² Keskeinen valtion tahdon ilmaus on kansallinen lainsäädäntö. Esimerkiksi *Hans Kelsen* samaistaakin valtion ja kansallisen oikeusjärjestyksen.³ Valtiolla voidaan laajassa merkityksessä tarkoittaa myös välillistä valtionhallintoa ja itsehallinnollisia julkisoikeudellisia yhteisöjä. Näidenkin julkinen valta perustuu valtion säätämään oikeusjärjestykseen. Omassa esityksessäni tarkoitan ensisijaisesti varsinaista valtiovaltaa, mutta

¹ Valtion käsitteestä yleisesti ja juridiselta kannalta sekä erilaisista valtio-käsityksistä ks. esim. *Fried* 1972; *Watkins* 1972; *Kyntäjä* 1999; *Korkman* 2001; *de Wall* 2001. Valtion vallan perusteista mm. *Juha Tolonen* 1989, 8–73.

² *Jyränki* 2003, 45.

³ ”Mit dem Worte Staat kann die Totalität der Rechtsordnung, es kann aber auch die – personifizierte – Einheit dieser Ordnung, somit also ein logisches Prinzip, es kann aber auch nur die positivrechtliche Grundlage der Rechtsordnung, nämlich die Verfassung als ’Staat’ bezeichnet werden.” *Kelsen* 1925/1993, 3–5; *Jyränki* 2003, 45. Eräässä mielessä virallinen valtion määritelmä luotiin Montevideon sopimuksessa (v. 1933), jossa määriteltiin valtion tunnusmerkeiksi pysyvä väestö, rajattu alue, valtiovaltaa käyttävä hallitus ja kyky ryhtyä suhteisiin toisten valtioiden kanssa. Valtiovaltaa on luonnehdittu myös ylimmän suvereenisuuden haltijaksi valtion alueella. *Jyränki* 2000, 35–37; 2003, 45–49.

jätän sivuun valtion osajärjestelmät (muun muassa aluehallinnon). Tässä yhteydessä on myös painotettava, ettei valtiota tule ajatella koko niin sanotun *kansalaisyhteiskunnan* totalitaarisesti kattavana tai peittävänä entiteettinä. Yhteiskunnallinen todellisuus on laajasti ja monipuolisesti muutakin kuin julkisen vallan toimintaa.

Valtion olemusta voidaan sopivasti lähestyä siitä, mihin suomen kielen sana viittaa eli *vallan* käsitteestä. Yksi valtiofilosofian keskeisistä kysymyksistä kuuluu: mihin valtion valta perustuu? Silkkä väkivalta voidaan naamioda muodollisen laillisuuden kaapuun, muttei silti välttämättä ole legitiimiä eli oikeaksi tunnustettavaa. Mistä legitiimi valta tulee? Tähän kysymykseen on historian kuluessa annettu varsin erilaisia vastauksia. Jo roomalainen *Cicero* esitti, että *kansankokous* on periaatteessa kaiken julkisen vallan lähde. Kansankokouksen ajateltiin siirtäneen valtansa keisarille erityisellä aktilla (*lex regia*). Uudenajan valtioajattelun taustana on lisäksi kaksi ideaa. Varhaiskeskiajan katoliselle filosofialle oli ominaista ajatus ruhtinaan vallan *jumalallisesta* alkuperästä. On olemassa luonnollinen tai jumalallinen oikeus, joka on ihmisten säätämää positiivista oikeutta ylempi. Toinen keskiaikaisen valtiokäsityksen perusajatus oli, että hallitsijan vallankäytön oikeutus perustuu hallitsijan ja alamaisten eli käytännössä säätyjen tekemään *sopimukseen* (*pactum subjectionis*), joka asettaa vallankäytölle ehtoja. Tämä sopimus voidaan esittää kirjallisesti ja tiukan paikan tullen se voidaan purkaakin. Ruhtinaan oli hallittava oikeudenmukaisesti ja toteutettava yleistä hyvää. Tunnetuimpia tällaisista dokumenteista on Englannin *Magna Charta Libertatum* (v. 1215).⁴

Kansallisvaltioiden syntyvaiheessa 1500-luvulla ruhtinaat pyrkivät syrjäyttämään säätykorporaatiot valtiovallan käytöstä. Ruhtinaan yksinvallan legitimoinniksi tarvittiin perustelu. Yksinvaltiuden (Euroopassa lähinnä 1500–1600-luvuilla) filosofis-teologisena perusteluna oli ajatus, että hallitsijan valta on suoraan Jumalan antamaa (*A Deo rex, a rege lex*) ja perustuu jumalalliseen oikeuteen tai ainakin säädettyä oikeutta korkeampaan luonnonoikeuteen.⁵ Perimätiedon mukainen Ranskan *Ludvig XIV:n* kuuluisa sanonta ”*L’Etat c’est moi*” (valtio olen minä) on tämän ajattelun pohjalta täysin looginen. Vanhahava termi *esivalta* luontui parhaiten autokraattiseen yhteiskuntaan, jossa Jumalan käskyjen ja esivallan antamien lakien noudattaminen samaistettiin valtioabsolutismin pönkittämiseksi. Esimerkiksi Ruotsissa 1500–1600-lu-

⁴ Jyränki 1989, 26–28.

⁵ Jyränki 1989, 29–34.

kujen vaihteessa otettiin teokraattisen valtioabsolutismin justifikaatioksi Mooseksen laki, josta tuli rikosoikeuden toissijainen oikeuslähde. Kyseessä oli yhteiskunnallisen kontrollin tiukentamiseen tähdännyt oikeuspoliittinen valinta, joka on kiinnostava senkin takia, että Mooseksen laki oli ollut yleisesti tunnettu jo kautta aikain, mutta siihen nojautuminen oli valtapoliittisesti käyttökelpoista juuri tuossa oikeushistoriallisessa vaiheessa.⁶

Nykyiseen käsitykseen demokraattisesta valtiosta sisältyy ajatus, että valtiovalta on kansalla ja valtaa käyttävät kansan valitsemat edustajat. Esivaltana ei ole ”Ludvig XIV” eli yksinvaltainen hallitsija, vaan demokraatiassa *annetaan* joillekin erityinen vastuu yhteisten asioiden hoitamisesta ja tähän vastuuseen liittyvä valta. Esitykseni rakentuu mielikuvalle suvereenin kansallisen yhtenäisvaltion demokraattisesta oikeusjärjestyksestä. Koska Suomen valtio⁷ on parhaiten tuntemani valtio, se on lähinnä mielessäni, mutta mielikuvaan sisältyy myös laajemmin ajatus pohjoismaisesta oikeus- ja hyvinvointivaltiosta. Samalla on muistettava valtiokäsitteen murros, jonka keskellä juuri nyt elämme Euroopan unionin jäsenyydessä. Valtiosääntö on keskeinen valtion olemassaolon ilmentymä. Vastaavasti käsitys valtiosta on ilmeisesti olennaista valtiosäännön perusteiden ymmärtämisen kannalta. Seuraavassa esitän yhden mahdollisen näkemyksen, miten valtion käsite on ymmärrettävissä.

Kansalaiset kokevat valtion tahtovana ja toimivana subjektina, yksilöön nähden ylivoimaista valtaa käyttävänä olentona, joka on pakottava ja voi olla määrättyllä tavalla myös uhkaava. Tämä valtion kokeminen subjek-

⁶ Näin *Kekkonen* 2002, 58–60. Myös *Heikki Ylikangas* on selvittänyt, miten Ruotsi-Suomen rikosoikeus nojautui 1500–1700-luvuilla suoraan Mooseksen lakiin. Tuloksena oli, että kuolemalla rangaistavia rikoksia oli kaikkiaan lähes 70, kun niitä keskiajan lainsäädännössä tunnettiin vain muutamia. Ylikangas ihmettelee, miksi rikosoikeuden perustaksi omaksuttiin juuri Mooseksen laille ominainen kostoperiaate eikä Uuden testamentin lempeämmät periaatteet. Selityksenä voi olla, että Mooseksen laki oli käyttökelpoinen maallisen esivallan auktoriteetin justifikaationa. Ks. *Ylikangas* 1992; 2002. Seikkaperäinen analyysi *Kaarle IX:n* lainsäädännöstä *Martti Takalan* väitöskirjassa 1993.

⁷ *Liisa Nieminen* viittaa (2004, 141–142) 1800-luvun kansallisromanttiseen käsitykseen Suomesta ja suomalaisista sekä Suomen kansan kehityksestä eräänlaisena organisaationa kokonaisuutena kohti sivistystä, itsehallintoa ja lopulta kohti itsenäisyyttä. Todellisuudessa Suomesta alkoi muodostua 1800-luvulla valtiollinen kokonaisuus lähinnä sattumalta, suurvaltapoliittikan sivutuotteena. Käsitys Suomen valtion synnystä Porvoon valtiopäivillä 1809 vakiintui 1860-luvulle tultaessa, mutta Porvoon ”valtiopäivien” (lantdag) merkitys ei *Osmo Jussilan* mukaan ole yksiselitteinen, vaan Suomen ”valtio” kehittyi vähitellen 1800-luvun aikana oppineiden kirjoituspöydillä, käytännön politiikassa, talouselämässä ja reaali maailmassa. Tätä teemaa Jussila selvittelee perusteellisesti muhkeassa teoksessaan *Suomen suuriruhtinaskunta 1809–1917* (2004).

tina ilmenee myös valtion tekemisiin viittaavassa kielenkäytössä. Asiaa lähemmin tarkasteltaessa todetaan toki, että tietyt tunnistettavat ihmiset muodostavat ja ilmaisevat valtion tahdon, ja nämä valtion edustajat ovat saaneet asianmukaisen legitimaation eli heidät on asetettu tehtäviinsä tiettyjä laillisia menettelyjä käyttäen. Valtio ilmenee fyysisessä ja psyykkisessä reaalityodellisuudessa lukuisilla muillakin havaittavilla tavoilla (lakikirja, lippu, raha, kansallislaulu, kansallistunne jne). Mikään näistä reaalityodellisuuden entiteeteistä ei ole identtinen valtion kanssa, mutta ne ovat valtion käsitteen kannalta merkittäviä niihin liittyvän intersubjektivisen ajatussisällön, erityisesti niille annetun merkityksen vuoksi. Valtiota sellaisenaan ei voida nähdä tai muuten havaita aisteilla. Se ei voi olla fyysisen maailman olio. Valtio ei ole myöskään tahtova ja toimiva subjekti, vaikka tavanomainen kielenkäyttö viittaakin tällaiseen oloon. Tällä en tarkoita, etteikö valtio olisi ontisesti olemassa. Valtio on sekä subjektiivista henkistä todellisuutta että samalla objektiivista eli useiden yksilöiden sosiaalista henkistä todellisuutta, intentioita, merkityksiä ja relaatioita. Valtio on abstraktio eli käsite, ihmisen mielen luomus ja sisältö, *idea*. Tämän takia valtio ei ole ihmistä ylempänä oleva ja hänestä erillinen ”olento”. Koska valtio on idea eli ihmisen ajatus, myös *valtion valta* on jotakin ajateltua, tiettyjä käsityksiä, jopa uskomuksia, ei jonkin mystisen jumalallisen sen enempää kuin demonisenkaan olennon meistä riippumatonta tahtomista. – Valtion vallan perusteisiin palataan erikseen 6. luvussa.

Edellä jaksossa 2.3 on lyhyesti selostettu luterilaisen regimenttiopin pääsisältöä ja todettu muun muassa, että tämän ajattelun mukaan myös maallinen regimentti on osa Jumalan maailmanhallintaa. Onko valtio tämän teologisen doktriinin perusteella itsessään jumalallinen auktoriteetti? Oikeusteologiselta kannalta valtion olemuksen tulkinta sisältää paradoksin. Valtio on *ihmisen luotuun olemukseen sisältyvä idea*. Nykyinen valtio-käsitteelle annettu sisältö ja sen toteutus eivät toki sellaisinaan ole peräisin jumalallisesta luomistyöstä, mutta sen sijaan ihmisen yhteisöllisyys, jota ilman inhimillinen elämä ei ole mahdollinenkaan, kuuluu alkuperäiseen luomisjärjestykseen. Valtion idean olemassaolo on yksi ilmaus tästä ihmisen yhteisöllisyydestä. Valtion idea on perustaltaan jumalallinen, mutta paradoksaalisesti samalla myös kokonaan inhimillinen. Koska valtion idean toteutusta leimaa välttämättä ihmisen hyvyden ja pahuuden ambivalenssi, teologiselta kannalta ei ole perusteita puhua valtionkaan erehtymättömyydestä. Kysymyksessä on komplementaarinen dialektiikka, jota ei voida purkaa osiinsa esimerkiksi määrittelemällä, mitkä valtion oikeusnormit olisivat jumalallista ja mitkä

inhimillistä oikeutta (*ius divinum – ius humanum*). Kaikki oikeusnormit perustuvat ihmisten käsityksiin ja ovat ihmisten päättämiä ja säättämiä. Valtio on sekulaari ja profaani, mutta perustuu ihmisen luotuun olemukseen. Myös valtiosääntöoikeuden problematiikkaa on mahdollista lähestyä sekä teologisesta näkökulmasta että täysin profaanilla käsitteistöllä, mutta molemmista näkökulmista voidaan päätyä täsmälleen samoihin johtopäätöksiin.

Valtion voidaan *Jean-Jacques Rousseaut* mukailleen sanoa olevan sitoumus tai sopimus, jonka voimme muotoilla yhteisen hyvän ja yhteisten pyrkimystemme toteuttamiseksi. ”Kun nyt ihmiset eivät voi synnyttää uusia voimia, vaan ainoastaan yhdistää ja ohjata niitä, jotka ovat jo olemassa, ei heillä ole säilymiseen muuta neuvoa kuin muodostaa toisiinsa liittymällä sellainen voimien summa, että se kykenee voittamaan vastustuksen, saattamalla nämä voimat toimimaan yhdestä ja samasta syystä ja vaikuttamaan samaan suuntaan.”⁸ Valtion ideaan sisältyy ajatus, että yhteiset asiat (*res publica*) on hoidettava tietyillä tavoilla yhteisten pyrkimystemme toteuttamiseksi. Valtion käsitteeseen sisältyy siis *intentio*, pyrkimys saada aikaan jotakin. Valtio ei ole ymmärrettävissä irrallaan intentiostaan. Valtion idea saa havaittavan hahmon eri tavoin ja eri muodoissa, ja näiden konkreettisten ilmentymien tarkoituksena on valtion intention eli tarkoituksperien ja pyrkimysten toteuttaminen.

Edellä jaksossa 2.4 on myös oikeuden olemusta luonnehdittu idean käsitteellä. Valtion ja oikeuden käsitteet edellyttävät vastavuoroisesti toisiaan. Valtion idea ja oikeuden idea menevät molemminpuolisesti sisäkkäin siten, että kumpikin sisältyy toiseen, ne ovat tavallaan toistensa ”osajoukkoja”. Valtio on osa oikeudellista todellisuutta kansallisella tasolla.⁹ Oikeudellinen

⁸ ”Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n’ont plus d’autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l’emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.” *Du Contrat social*, Livre I, chapitre VI (Du pacte social); *J. V. Lehtosen* suomennos. – Rousseauin tulkinnassa, joka on sellaisenaan varsin moniulotteinen asia, on ilmeisesti aiheellista muistaa hänen käsityksensä ihmisen pohjimmaisesta hyvyydestä verrattuna Thomas Hobbesin synkkään ihmiskäsitykseen. ”Rousseau ei hyväksynyt Hobbesin helvetin kaltaista luonnontilaa, vaan antoi ihannoivan kuvan ihmisen alkuperäisestä olotilasta, kuvauksen luonnosta, jossa onnelliset ja terveet ihmiset kuljeskellivat maan päällä ... eläen tyystin toisin kuin hobbesilaiset sodan uhatta eläjät.” *Gylling & Raulo* 2001, 187–190. – Vaikka Rousseau olikin eräänlainen taivaanrannanmaalari, hänen täytyi kuitenkin olla sikäli realisti, että ymmärsi yleistahdon (*volonté générale*) olevan usein yksilöllisen tahdon kanssa ristiriidassa.

⁹ Vrt. *Kelsenin* näkemys valtiosta kansallisen oikeusjärjestyksen kokonaisuutena; ks. edellä nootissa 3. Kelsen kirjoittaa (2000, 288–320) mm. valtion ja oikeuden perinteisestä dualis-

todellisuus puolestaan on valtion käsitteen olennainen ulottuvuus ja osa sen ilmenemistä. Myös oikeuden ideaan sisältyy intentionaalisuus. Kansallinen oikeusjärjestys on olennaista valtio-idean intention realisoinnissa.

Valtio ei edellä kaavaillun näkemyksen mukaisesti voi olla tahtova ja toimiva subjekti-olento, jolla olisi omia, valtiokansasta erillisiä pyrkimyksiään. Tästä huolimatta tietyt yksilöt, ryhmät ja instituutiot käytännössä toimivat valtiovallan puolesta ja nimissä sekä hoitavat valtiolle kuuluvia tehtäviä. Poliittinen tahdonmuodostus ja lainsäädäntötyö ovat valtion idean realisoinnista tyypillisimmillään. Lakien tarkoituksena on toteuttaa ja turvata oikeusjärjestys. Tasavallan presidentin ja hallituksen tehtävänä on osaltaan toteuttaa tiettyä valtiosääntöistä järjestelmää. Ellei valtion idea aktuaalistu, valtion intentio ei voi toteutua. Valtiolla on funktionaalinen ja teleologinen luonne, se on olemassa tiettyjä tehtäviä varten. Valtion valtakaaan ei ole itsetarkoitus vaan valtion intention toteuttamista varten.

Intentio on pyrkimys tietyn päämäärätilan toteuttamiseen. Tämän päämäärätilan valinta perustuu käsitykseen, millaista päämäärää pidetään oikeana ja toivottavana. Jotta valtio vastaisi tarkoitustaan ja jotta tämä tarkoitus voitaisiin ilmaista, on määritettävä *arvot*, joita pidetään valtion intention sisältönä. Oletan siis lähtökohdaksi, että valtion intentiolla on *eettinen* sisältö. Arvopäämäärien valinta kuvastuu erityisesti valtiosääntöjen sisällöissä mutta myös kaikessa muussakin lainsäädännössä.

mista, tämän dualismin ideologisesta funktiosta sekä valtion ja oikeuden identtisyydestä. Valtio on oikeuden rinnalla siitä erillinen, metaoikeudellinen olio (meta-rechtliches Wesen), eräänlainen persoona. Se on oikeuden edellytys ja samalla oikeuden alainen. Valtio on ajateltava oikeudesta erilliseksi persoonaksi, jotta oikeus voisi osoittaa valtion oikeutuksen. Valtio luo oikeuden ja alistuu siihen. Valtio muuttuu näin ajateltaessa pelkästä fyysisestä vallasta oikeusvaltioksi ("...Rechtsstaat, der sich dadurch rechtfertigt, daß er das Recht fertigt"). Tästä oikeusvaltioteoriasta on pakko tulla valtion oikeutuksen ainoa mahdollinen peruste, kun valtion uskonnollis-metafyysinen legitimointi käy tehottomaksi. Jos valtiota pidetään oikeusjärjestyksenä, jokainen valtio on oikeusvaltio; tosiasiallisesti oikeusvaltion käsitettä käytetään kuitenkin tietyn valtiotyypin luonnehdintana. Jos valtion ajatellaan olevan ihmisten käyttäytymisen järjestyksenä pakkojärjestys, ja valtio oikeushenkilönä on tämän pakkojärjestyksen henkilöitymä, valtion ja oikeuden dualismi häviää. Kelsen rinnastaa valtiopersonaan ja oikeusjärjestyksen dualismin tietoteoreettiselta kannalta Jumalan ja maailman teologiseen dualismiin, joka julistaa Jumalan transsendenssia maailmaan nähden ja samalla hänen immanenssiaan maailmassa. Samoin dualistinen valtio- ja oikeusoppi julistaa valtion metaoikeudellista transsendenssia oikeuteen nähden ja samalla sen immanenssia oikeudessa. Kelsen jopa viittaa Kristuksen inkarnaatioon: Jumalan täytyy ihmiseksi tulemisensa myytissä (in dem Mythos seiner Menschwerdung) alistua maailman lakeihin, syntyä, kärsiä ja kuolla. Samoin täytyy valtion opissaan velvoittautumisesta alistua itse luomaansa oikeuteen. (Ks. myös suomennos: *Kelsen* 1968, 301–334.)

Edellä sanotun mukaisesti

valtiosääntö on valtion idean perustavanlaatuinen oikeudellinen ilmaus eli se osa oikeudellista todellisuutta, joka ilmaisee valtion intention sisällön koko muuta oikeusjärjestystä säätelevän oikeusnormiston muodossa.

Valtiosääntöiset johtopäätökset ovat valtion idean kehittelyn tuloksia, ja vasta tuloksina valtion intentiolla on merkitystä. Länsimaisen oikeusvaltion keskeisinä intentioina on totuttu pitämään yhteisen hyvän edistämistä, pahan minimoimista ja heikkojen suojaamista. Pohjoismaisessa hyvinvointivaltiossa on erityisesti korostettu inhimillisen elämän edellytysten luomista. Mikäli valtion keskeiseksi intentioksi täten määritellään ihmisyyden edistäminen, on samalla luonnehdittu valtion eettinen velvoite. Valtio edustaa aina tiettyjä pyrkimyksiä, ja näiden pyrkimysten eettinen laatu ja sisältö ovat keskeisiä niiden kriittisen arvioinnin kannalta. Tämä koskee erityisesti valtion luonteeseen kuuluvien sanktioiden ja pakkokeinojen arvioimista. Valtiosääntöoikeudessa keskeiset perusoikeusjärjestelmät kuvastavat osaltaan valtiovallan omasta toimesta tapahtuvaa vallankäytön eettistä kontrollia.

Samalla ollaan siirrytty paljon vaikeampaan kysymykseen, joka olennaisesti ja välttämättä liittyy kaikkeen eettiseen pohdintaan: mitkä ovat hyvän ja pahan tai oikean ja väärän *kriteerit*, kuka ne asettaa ja millä perusteilla? Mikä siis on valtio-idean intention oikea eli eettisesti ja maailmankatsomuksellisesti perusteltu sisältö? Kun on kysymys valtiosäännöstä ja yhteiskunnan muusta oikeusjärjestyksestä, moraaliset kannanotot ja niiden eettiset perusteet eivät vielä riitä, vaan on ratkaistava oikeudellisen eli velvoittavan ja sanktioidun normiston perusteet. Vaikka näihin kysymyksiin pystyttäisiinkin vastaamaan, on vielä jäljellä ongelma, mikä on hyvän ja pahan toivottava tai ainakin realistisesti mahdollinen tasapaino yhteiskunnassa. Tämän tasapainon saavuttaminen ja säilyttäminen sisältyy valtion tehtävään ihmisyyden toteuttamisessa.

Onko valtion eettinen tehtävä perusteltavissa joillakin yleispätevillä, ehdottomilla periaatteilla? Mihin esimerkiksi ihmisarvon ajatellaan perustuvan? Tällaisen idean olemassaolo ihmisten mielissä osoittaa, että aina mielletään jokin eettinen ideaali ja toivottu päämäärätila. Sen lisäksi, että valtion intentiolle on ajateltava eettinen sisältö, valtion olemuksen oikeusteologisenkin tulkinnan keskeiseksi lähtökohdaksi voidaan asettaa, että valtio-idean intention sisältönä tulee olla regimenttiopinkin tarkoittama *yhteisen hyvän edistäminen* sekä *inhimillisen itsekkyuden ja pahuuden torjuminen* tai ainakin rajoittaminen. Valtion tehtävänä on erityisesti ihmisarvoisen elämän edellytysten luominen

ja turvaaminen, ei vain yksilöille vaan kaikille yhteisesti.¹⁰ Valtion olemuksen oikeusteologisen tulkinnan keskeisin ongelma on, millainen valtiosääntö ja muu yhteiskunnan oikeusjärjestys on teologisilla perusteilla legitiimi valtion eettisen tehtävän toteuttamisen kannalta. Kuitenkaan ei ole valtion tyhjentävästi ratkaistavissa, saati oikeusnormein määrättävissä, mikä on kullekin yksilölle ihmisarvoisen elämän mukaista.

Luterilaisen teologisen antropologian pohjalta on todettavissa, että ihmistä voidaan perustellusti luonnehtia samalla sekä inhimillisen hyvyyden että pahuuden näkökulmista. Nämä näkökulmat ovat totta samanaikaisesti, joten ihmistä voidaan eettiseltä kannalta luonnehtia olentona, jolle on ominaista hyvyyden ja pahuuden dialektinen ambivalenssi. Käsitys hyvästä ihmisestä tai inhimillisestä hyvydestä vastaa todellisuutta, mutta se on ihmisyyden ihanne, joka reaalityodellisuuden kannalta on samalla myös haavekuva. Demokraattinen valtio joutuu jatkuvasti tasapainottelemaan tämän realismin ja tuon haavekuvan välissä.

Arvofilosofian klassinen kysymys on ollut, ovatko arvot objektiivisia tosiasioita vai ovatko ne pelkästään arvoväitteen esittäjän subjektiivisia mielipiteitä.¹¹ Tarkoiton arvojen objektiivisuudella käsitystä, jonka mukaan

¹⁰ Saksalaisen *Rudolf von Jheringin* (1818–1892) oikeuskäsitystä voisi *Kimmo Nuotion* mukaan (2001, 288–301), ehkä anakronistisesti, luonnehtia hyvinvointivaltiolliseksi, koska tämä katsoi oikeuden viimekätisten tarkoituksien liittyvän sekä yksilöiden että yhteiskunnan hyvinvointiin. Jheringin pääteos, kaksiosainen *Der Zweck im Recht* (1877–1884), sisältää hänen pääteesinsä: ”Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts.” Oikeus on inhimillistä alkuperää, ja sen käytännöllinen tehtävä on suojata inhimillisiä intressejä ja yhteiskunnan elinehtoja. Jhering on oikeuspositivisti eli pitää oikeutta säädännäisenä ja muutettavissa olevana normijärjestelmänä, joskin suhteellisen vakiintuneena. Oletus yhteiskuntasopimuksesta on Jheringin mukaan tarpeeton, koska elämä on jo tosiasiaa organisoitunut yhteiskuntana. Oikeus on väline, jonka avulla yhteiskunta pyrkii tasapainotilaan ja jatkuvuutensa turvaamiseen. Valtio ylläpitää oikeusnormein sellaista pakkojärjestystä, joka turvaa yhteisön elinehdot ja siveellisen järjestyksen. Valtion pakkovaltaa puolestaan pitää kurissa nimenomaan oikeus. Lainsäätäjä on lain yläpuolella, mutta lainsäätäjän on velvollinen käyttämään valtaansa yhteiskunnan intressin suunnassa. Lainsäätäjän tahdonvalta (*Willkür*) on tällaisen siveellisuuden sitomaa, ja siveellisyys on lainsäädännön ainoa sisällöllinen rajoittaja. Valtion ylimpänä tarkoituksena on oikeus (*Rechtswitz*), oikeudesta huolehtiminen. Pakkovalta on valtion ehdoton yksinoikeus, ja valtio on samalla ainoa oikeuden lähde. Oikeus on nimenomaan valtion luomaa positiivista oikeutta. Valtion oikeuden rinnalla ei voi olla muuta velvoittavaa oikeutta esim. keskiajan kanonisen oikeuden tavoin.

¹¹ Tässä yhteydessä kannattaa viitata *J. E. Salomaan* käsitykseen, jonka mukaan tietäminen ja arvottaminen ovat toisilleen analogisia operaatioita. Salomaan laaja tutkimus mm. tästä tematiikasta on *Totuus ja arvo* (1921). Salomaan objektivistisen näkemyksen mukaan (esim. 1941, 200–239) arvostaminen on tiedoitsemisen tavoin transsendenttinen, subjektin ulkopuolelle pyrkivä akti. Arvo on osa ontista todellisuutta, yliaistillinen, metafyyinen

arvo on subjektista siinä mielessä riippumaton, että voidaan ainakin mielekkäästi keskustella sen rationaalisesti perusteltavasta yleispätevyydestä. Arvojen objektiivinen olemassaolo on eittämätön tosiasia ainakin siinä mielessä, että arvot ovat olemassa ihmisen tajunnassa. Arvo on ihmisen ajatus, käsite tai idea, joka on samalla sekä subjektiivinen että intersubjektiivinen eli ideaalista, henkistä todellisuutta. Ihmisen mieli luo arvoja, jotka ovat intersubjektiivisia arvostuksia, eivät vain yksilön arvotunteita. Oikeuden ja valtion ideoita ei olisi olemassa ilman nojautumista syviin arvoarvostuksiin, ne nimenomaan sisältävät eettisen intention. Ideaalitodellisuuden ontittinen luonne ja suhde reaalityodellisuuteen on kysymys sinänsä. Jos arvo on idea, sen todellisuus muuttuu ontologiseksi kysymykseksi ideaalitodellisuuden olotavasta. Tässä yhteydessä voidaan tyytyä käsitykseen arvosta ihmisen ideana, joka koetaan evidenttinä eli välittömään vakuuttuneisuuteen perustuvana ja jota tällaisena ei voida tieteellisesti todistaa oikeaksi tai vääräksi ainakaan kiistattomalla tavalla.¹² Vaikkei arvoja voitaisikaan todistaa oikeiksi jonkin ehdottoman moraaliperiaatteen nojalla, aina kuitenkin mielletään jokin eettinen ideaali, mikä osaltaan osoittaa moraalitajun eli omantunnon

kvaliteetti, jota ei voida selittää tieteellisesti. Arvotunteet ovat arvojen todellisuuden välittömästä, intuitiivista kokemuksesta. Arvojen välittömän kokemukseen saattaa yhdistyä teoreettisia erittelyjä (arvoarvostelmia) samaan tapaan kuin aistikokemukseen rakentuvissa teoreettisissa luonnontieteissä. Arvosubjektivismia on puolustettu vetoamalla arvoista vallitseviin erimielisyyksiin. Salomaa kysyy, ovatko ”objektiivisten” tosiasioiden tutkijat yksimielisiä. Tosiasiassa näyttää siltä, että arvoja on omaksuttu melkoisella yksimielisyydellä. Onko myöskään sosiaalinen yksimielisyys pätevä todiste jonkin tieteellisen teorian totuudesta? Deterministis-positivistisen tietoteorian ja tiedekäsityksen kannalta totuusarvo (tosi/epätosi) voi olla vain objektiivista todellisuutta koskevilla propositioilla, muttei arvoväitteillä. *Rentto* torjuu (mm. 1990, 152–155) aristoteelisen ontologiansa perusteella tällaisen erottelun ja pitää arvoväittämiä samassa mielessä objektiivisina kuin tietoväittämiä. Arvot ovat objektissa sen essentiana tai potentiana. –Tietoarvostelman ja arvoarvostelman suhdetta pohdittaessa on taustana tietysti ontologian peruskysymys, mikä on objektiivista todellisuutta eli olevaista. Kun tietoväitteen perusteita analysoidaan epistemologian vaihtoehtojen totuusteorioiden läpi niiden pohjaan menen, päädytään käsitykseni mukaan sisäiseen vakuuttuneisuuteen, jota voidaan nimittää *evidenssin elämäyhteydeksi*. Toki voidaan hyväksyä ajatus, että vain tietopropositioilla voi olla totuusarvo, mutta tämä ei merkitse, että tietoarvostelma olisi jotenkin olemuksellisesti *absoluuttisempi* kuin arvoarvostelma. Tieto ja sen varmuus on aina suhteessa joihinkin ennakkoehtoihin. Tietoarvostelma on joko kontingentti ja synteettinen eli rakentuu havainnoista ja niiden tulkinnasta, tai analyttinen eli perustuu loogiseen päättelyyn. Nimenomaan moraaliarvostukselle on myös Salomaan mukaan ominaista välitön arvovarmuus eli vakaumus, että moraaliset arvot ovat päteviä subjektista riippumatta. Jos moraalitajun yksilöllisen ehdonvallan asiaksi, puhe moraalisuudesta olisi mieleltöntä. Voitaisiin puhua vain positiivisen oikeuden tai vallitsevan tavan käskyistä ja kielloista. Ehdoton moraalitajun esiintyminen mielestään kuitenkin vain epätodellisenä.

¹² Ks. myös *Aarnio* 2006, 135–148.

olemassaoloa ja kuulumista ihmisen perusolemukseen.

Oikeuden käsitteen ja sen käyttämisen presuppositiona on vakuuttuneisuus siitä, että oikean ja väärän välillä on ratkaiseva ero. Oikeuden perustana olevia yleispäteviä moraaliarvoja etsittäessä voitaneen määritellä erinäisiä moraaliarvoja, jotka kuitenkin ovat niin avoimia, että niitä on yksittäistapauksissa aina tulkittava. Tämän tulkinnan premissit eli eettiset vakaumukset ovat olennaisia oikeuden perustan kannalta, ei niinkään arvojen ontittinen status. Tarve pohtia arvojen mahdollista objektiivista yleispätevyyttä johtuu oletettavasti sekä tiedonintressistä sinänsä että tietynlaisesta valtapyrkimyksestä. Jos voitaisiin kiistattomasti osoittaa, että meidän tunnustamamme moraaliarvot ja niihin perustuva käsitys valtion oikeasta intentiosta ovat yleispäteviä, koko ihmiskuntaa voitaisiin vaatia tunnustamaan nämä näkemykset ja noudattamaan niitä. Mutta onko tämä ajatus realistinen vai onko se pelkkä kontrafaktuaalinen kuvitelma? Onko esitettävissä rationaalisia perusteluja meidän tuntemamme demokraattisen valtio-idean ja siihen sisältyvän intention velvoittavuudelle koko maailmassa? Ja jos on mahdollista esittää tällaisia perusteluja, ovatko jotkut toimenpiteet oikeutettuja muun ihmiskunnan pakottamiseksi noudattamaan meidän hyväksymäämme demokraattista valtiojärjestystä?¹³

Aulis Aarnio ilmaisee¹⁴ edustavansa maltillista arvorelativismia, jonka mukaan arvot eivät ole ontittisia entiteettejä subjektista riippumatta. Arvot ovat kuitenkin objektiivisesti arvioitavissa suhteessa tiettyyn arvosysteemiin ja niiden rationaalinen perusteleminen on mahdollista tämän arvosysteemin sisällä. Viimekätiset arvovalinnat ovat perustelemattomia. Tämä ei merkitse, että laintulkinnan pohja olisi mielivaltainen. Yhteiskunnassa vallitsee erinäisten sosiaalisten mekanismien tuloksena huomattavan pitkälle menevä

¹³ ”Humanitaarinen interventio” on *Juha Sihvolan* teoksessa *Maailmankansalaisen etiikka* (2004, mm. 274–284) yksi keskeisistä kysymyksistä hänen pohtiessaan globaalin oikeudenmukaisuuden toteuttamista nykymaailmassa. ”Jos pyrimme toteuttamaan globaalia oikeudenmukaisuutta, valtiollista suvereniteettia ja paikallista autonomiaa ei voida pitää kaikissa olosuhteissa koskemattomina. Törkeät ihmisarvon loukkaukset eivät ole valtion sisäisiä asioita.” Päätös sotilaallisesta asioihin puuttumisesta tulisi kuitenkin ensisijaisesti tehdä kansainvälisessä yhteisössä (YK) kansainvälisten sopimusten mukaisesti kiinnittämällä erityistä huomiota sodan oikeutusperusteisiin. Tällöin ollaankin jo lähellä klassista *oikeutetun sodan* ongelmaa. ”Sodan tai siitä pidättäytymisen oikeutus voidaan ratkaista vain tilannekohtaisesti ja usein vasta jälkikäteen. Historia on tässäkin kysymyksessä ankara ja usein kohtuuton tuomari ...” Sihvola toteaa, että humanitaarista interventiota on käytetty myös sodan tekosynä. ”[Yhdysvaltain] Irakin sota on tästä hyvä esimerkki.”

¹⁴ *Aarnio* 1982, 178–190, 198–201.

tosiasiallinen konsensus eli yhteinen elämänmuoto (*Ludwig Wittgensteinin* termi), jolle myös oikeus ja oikeudellinen tulkinta viimekädessä rakentuvat. Aarnio toteaa kuitenkin, että hänen esittämänsä lainopillisen tulkinnan teoria ei sellaisenaan vielä sisällä *materiaalisen*, esimerkiksi sisällöllisen oikeudenmukaisuuden teoriaa. Koko ajatus tietyn laintulkinnan justifiointista eli hyväksyttävyydestä rakentuu olettamukselle, että ”auditorion” eli oikeusyhteisön jäsenet ovat hyväksyneet jonkin sisällöllisen arvokannanoton. Aarnion mielestä tarvittaisiin sisällöllistä arvoteoriaa, jotta voitaisiin keskustella muun muassa siitä, mikä arvoarvostelma on kaikkein perustavinta laatua ja viimekätisesti perustelematon.

Myöhemmässä teoksessaan¹⁵ Aarnio pitää niin sanottua ainoaa oikeaa ratkaisua mahdollisena vain, jos lähtökohtana olisi ainoa oikea arvojärjestelmä. Erehtymätön ideaalituomari ”Herkules J” joutuu tekemään arvovalintoja, mikä edellyttää absoluuttista tietoa oikeasta ja väärästä, hyvästä ja pahasta. Uusimmassa teoksessaan Aarnio sanoo selkeästi, ettei yhtä ainoaa oikeaa ratkaisua ole *olemassa*.¹⁶ – Vaikka tietty ratkaisu intuitiivisesti koettaisiinkin ainoana oikeana, mikä on sen oikeellisuuden *mitta*? Toisin sanoen olen vakuuttunut, että mielekäs keskustelu oikeuden legitimitetistä edellyttää legitimitetin sisällöllisten kriteerien hahmottamista jollakin tavalla. ”Tuomari Herkuleen” olemassaolo eli teoria ainoasta oikeasta ratkaisusta on kysymys sinänsä. Yhden ainoan oikean ratkaisun teesi on esitetty useassa eri muodossa.¹⁷ Pohdintaa voidaan myös jatkaa kysymällä: vaikka oletettaisiinkin lähtökohdaksi arvo tai arvojärjestelmä, jota pidetään ainoana oikeana (esimerkiksi ihmisyksilön ehdoton arvo), eikö oikeudellisissa ratkaisuisa silti jouduta aina suorittamaan *arvojen tulkintaa*, ja tämä on mahdollista tehdä useammalla eri tavalla? Ehdottomana pidettyyn arvoon tukeutuminen ei siis takaa yhtä ainoaa oikeaa ratkaisua eikä säästä tulkinnan tuskilta. Mutta

¹⁵ Aarnio 1989, 260–278 (passim).

¹⁶ Aarnio 2006, 276–280. Nuotio toteaa (2003, 150): ”Aarnio ei usko, että oikeusjärjestyksen sisältö voidaan rekonstruoida niin tarkkaan, että jokainen tulkintaongelma ratkeaisi yhdellä ja ainoalla oikealla tavalla, vaan ratkaisujen oikeellisuus jää perustavalla tavalla suhteelliseksi.” Nuotio toteaa myös, että Aarnio ei pidä mahdollisena päästä yhtä varmasti normativistiseen teoriaan kuin mitä *Ronald Dworkin* on esittänyt. Nuotio kiinnittää huomiota (s. 153, 160) Aarnion käsitykseen, jonka mukaan normikannanotoilla ei ole totuusarvoa, joten tällaisen kannanoton totuutta ei voida tarkistaa vertaamalla tällaisen väitteen sisältöä johonkin maailmassa olevaan, ei ole esim. olemassa objektiivista arvoteoriaa. Tulkintakannanotto sisältää päätöksen yhden tulkintavaihtoehdon puolesta. Arvoarvostelmaa voidaan perustella rationaalisesti tietyn arvojärjestelmän sisällä.

¹⁷ Lähemmin *Siltala* 2003, 92–97.

entä jos oikeudelliseen ongelmaan ei ole olemassa *ainuttakaan* oikeana pidettävää ratkaisua?¹⁸

Mikäli ei voida ainakaan rationaalisesti vakuuttua arvojen objektiivisuudesta, oikeuden legitimitietin mittapuu ja sen sitovuuden perusta on etsittävä subjektiivisten arvostusten pohjalta. Tällöin voisi järkevänä ratkaisuna olla Aarnion käyttämä yhteisen elämänmuodon käsite eli tyytyminen suurin piirtein yhteiseen arvoperustaan. Yhteiskunnassa, jolle yksilöiden tasolla on ominaista *arvopluralismi*, on oikeuden yhteiskunnallisen funktion kannalta olennaista saavuttaa edes tyydyttävä konsensus oikeasta ja väärästä. Oikeuden legitimitietin ja sitovuuden syvin justifikaatioperuste olisi siis jossakin mielessä sopimuksenvarainen. Oikeusjärjestys ei myöskään ole staattinen, vaan historiallisesti muuntuva ja myös nykyhetkessä kontekstuaalinen. Voidaan kuitenkin pitää mielessä myös mahdollisuus, että voi olla olemassa jotakin, mikä on ehdottomasti oikeaa/väärää, vaikkei tätä olisikaan mahdollista todistaa tieteellisen evidenssin vaatimalla tavalla, eikä tätä eh-

¹⁸ Kysymystä voidaan kehittää vieläkin hankalammaksi. Tavanomaisesti oletetaan, että *on olemassa* yhteiskunnassa voimassa oleva *oikeusjärjestys*. Ongelmaksi osoittautuu, mikä on oikeusjärjestyksen oikea tulkinta, mutta kuitenkin on voitu olettaa, että jokaiseen oikeudelliseen ongelmaan olisi ainakin yksi oikea eli oikeusjärjestyksen mukainen tulkinta. Tämä oikea tulkinta pitäisi löytää eräänlaisen deduktion avulla: oikeusjärjestys on tämä, joten siitä dedusoitu oikea ratkaisu on tällainen. Tunnetusti usein esitetään kuitenkin erilaisia tulkintoja, joista jokin kenties on ainoa oikea tai oikeampi kuin muut. Mutta onko *objektiivisesti* eli tulkintojen ulkopuolella ja niistä riippumattomana, ontisesti olemassa oikeusjärjestys-niminen entiteetti, jota tulkinnat pyrkivät tulkitsemaan adekvaatilla tavalla, vai *onko olemassa vain erilaisia tulkintoja* eli käsityksiä, mitä oikeusjärjestys sisältää tai millainen sen pitäisi olla? Sanonta ”laki on niinkuin se luetaan” ei ole vain juridista tulkintaa halventava herja, vaan se ilmaisee syvällisen totuuden. Oikeusnormi on *olemassa* tulkinnoissaan, ei jossakin tulkintojen ulkopuolisessa ontisessa avaruudessa. Tässä yhteydessä voidaan viitata myös käsitykseen oikeuden intentionaalisuudesta, jota ovat omilla tavoillaan painottaneet mm. *von Jhering* ja *Klami*. Oikeuden intentionaalisuus merkitsee eräänlaisen induktion logiikan hyväksymistä: tietyistä oikeusjärjestykseksi sanotuista oikeudellisista ”palikoista” on mahdollista rakentaa oikeudellinen tulkinta tai ratkaisu, joka toteuttaa ”yliposiitivista oikeutta” eli oikeusperiaatteita tai yleensä oikeuden yhteiskunnallisia tarkoituksia. Kaikkia oikeudellisia ratkaisutilanteita ei ole mahdollista ennakoita positiivisin oikeusnormein, ja silti ratkaisu on tehtävä oikeusjärjestykseksi nimitetyn kokonaisuuden mukaisesti. Induktiivinen ”palikkaleikki” on lainkäytössä välttämätöntä varsinkin silloin, kun tapaukseen soveltuvaa oikeusnormia ei ole tai tapaukseen soveltuu kaksi keskenään ristiriitaisia normia tai muodollisesti soveltuva normi on ilmeisesti vanhentunut. Tulkinta A on *tietyssä kontekstissa* oikea, eikä liene tyystin välttämätöntä, josko mahdollistakaan, päästä teoreettiseen yksimielisyyteen, mikä on tulkinnan lähtökohtana olevan oikeusjärjestyksen ainoa oikea sisältö. Toki on olemassa objektiivinen tekstikokoelma, *Suomen Laki I–III*, mutta onko sen (eli kansallisen oikeusjärjestyksen) soveltaminen missään tapauksessa itsestään selvää ja tulkinnatonta muutoin kuin ehkä teknisesti mitattavissa tapauksissa (ylinopeus, punaista päin ajaminen etc).

dottoman oikeaa voitaisi myöskään intuitiivisesti tuntea *erehtymättömästi*. Herkules-tuomaria ei ole ainakaan ihmiskunnan keskuudessa.

Oikeuden sisällöllisen legitimitetin syvin arvoperusta on joka tapauksessa maailmankatsomuksellinen eli tavalla tai toisella uskonvarainen ja tässä mielessä subjektiivinen. Tästä huolimatta etiikalla, moraalilla ja täten myös valtion eettisellä intentiolla voidaan teologisilla perusteilla nähdä subjektista riippumaton eli objektiivinen kriteeri. Ihmisyksilöt, lähimmäiset, elämä ja luomakunta ovat arvoja itsessään, objektiivisina tosiasioina, eivät vain moraalisen suhtautumisen kohteina, teoreettisina periaatteina tai arvonnimisinä ideaalitodellisuuden entiteetteinä vaan *reaalisena todellisuutena*. Arvofilosofian klassinen kysymys arvojen olemassaolon ontillisesta objektiivisuudesta saattaa tämän perusteella näyttää jopa toisarvoiselta. – Esittämästäni näkemyksestä voidaan toki väittää, että sekin on tiettyyn uskoon perustuva arvoväite eikä merkitse evidentialia tieteellistä todistusta kyseisten arvojen objektiivisuudesta.

Edellä sanottuun liittyen ajattelussa voidaan edetä seuraavasti. Oikeuden, moraalin ja etiikan pohjimmaisen arvoperustan uskonvaraisuus ei ainakaan ole sellaista ei-rationaalisuutta, joka sulkisi pois etiikan perusteltavuuden järjellisesti. Etiikka voi siis olla järjellistä, vaikkei se olisikaan tieteellistä.¹⁹ Kultainen sääntö itsessään on sangen järjellinen moraalin mittapuuna. Tässä

¹⁹ Länsimaaisessa arvofilosofiassa on nojaututtu eräänlaisena aksioomana ns. *Humen giljotiiniin*: tosiasioista ei voida johtaa normeja eli määrityksiä, miten asioiden *pitäisi* olla. Järkeä ei voi ratkaista kysymystä mikä on hyvää ja miten pitää toimia. Tästä ajattelusta muodostui keskeinen moraalifilosofinen ja oikeusteoreettinen periaate. *Hannu Tolosen* väitöskirjassa *Luonto ja legitimaatio*, jossa eritellään *Tuomas Akvinolaisen* käsityksiä oikeudesta, lähdetään (1984, 9–14) ajatuksesta, että ”Humen giljotiiniin ja sen myöhempien muotojen ylittäminen on yhteiskuntamoraalia ja oikeutta koskevien teorioiden keskeinen tehtävä”. Aristoteelinen traditio on vaihtoehto humelaista kausaalista selitysmallia käyttäville ajattelutavoille. Keskiössä on käytännöllinen toimintatieto (mitä on tehtävä) eikä niinkään käyttäytymisen selittäminen. – Oikeusfilosofian kannalta merkittävä on *von Wrightin* kysymys (2001, 248–250), onko filosofien korostama olemisen ja pitämisen välinen kuilu sama asia kuin tosiasioiden ja normien välinen kuilu. *von Wright* esittää, että hyvän samaistaminen tavoiteltavaan arvoon tai normiin on epämääräistä puhetta. Normien ja arvojen suhde on mutkikas kysymys, johon annettujen vastausten perusteella voidaan jopa erotella etiikan teorioiden päätyyppejä. *Arvoetiikan* mukaan arvot ovat perustavia, ja normi on kehiteltävä arvojen perusteella. *Velvollisuusetiikan* tunnetuin edustaja on *Immanuel Kant*, jonka mukaan velvollisuus on etiikan perustava lähtökohta. Hyvä tahto on ainoa ehdottoman arvokas asia, ja se on tahtoa tehdä velvollisuutensa velvollisuuden vuoksi. *von Wright* esittää (2001, 324–337) moraalin motiiviksi halun taata kaikille suurempi hyvä kuin voisi toiselta saada itselleen. Valtio on normatiivinen mahti, jonka lait eivät ole vailla moraalista sisältöä, vaikka valtio perustuikin egoistiselle yhteistoiminnalle yhteisten päämäärien hyväksi. Valtion ehkä tärkein tehtävä on kuitenkin pahan tekemisen estäminen. – Kantin oikeusfilosofiasta ks. *Kotkavirta* 2001.

teologisen etiikan ydinkohdassa *usko ja järki lähestyvät toisiaan*. Voidaan jopa puhua kultaisten säännön kokemuseräisestä, objektiivisesta yleispätevyydestä. ”Jumalan laki on elämän oma laki.” Vaikka moraalin eettiset perusteet eli oikeuden legitimitietin kriteerit voitaisiinkin määritellä jollakin tavalla objektiivisesti, omatunto on relatiivinen, moraalikäsitykset ovat subjektiivisia ja inhimillinen itsekkyyks ja pahuus kukoistavat eri muodoissaan. Oikeus on relatiivinen, koska se syntyy aina ihmisten nimenomaisin päätöksin. Tämä teologisen oikeuspositivismin perusajatus pätee myös ajateltaessa valtion tehtävää yhteisen hyvän turvaamisessa. Aarnion wittgensteinilaista termiä käyttäen kyseessä on elämänmuoto eli suurin piirtein yhteisesti hyväksytyt arvot tai yhteisöllinen moraalitaju, joka muodostaa kansallisen arvoperustan.²⁰

²⁰ Aarnio 2006, 206–207, 208–217. Kansallisen oikeusjärjestyksen kokonaisuudesta ja sen arvoperustasta puhuttaessa on muistettava, että *Suomen Laki I–III* -teoksen sisältämän säädösmassan suurin osa sisältää moraaliselta kannalta epärelevantteja käytännön asioita, esimerkiksi organisaatioiden rakennetta koskevia säännöksiä. Silti voidaan yleisesti painottaa eettisiin arvoihin perustuvia koko oikeusjärjestyksen ja julkisen vallan tehtäviä kansalaisten parhaaksi.

4 Valtiosäännön oikeusteologinen artikulaatioperiaate

Perustuslain ensimmäisen luvun perusteella *Antero Jyränki* luettelee¹ seuraavat *Suomen valtiosäännön peruseriaatteet*:

- valtion suvereenisuus
- kansainvälisyysperiaate
- kansansuvereenisuus ja edustuksellinen demokratia
- valtiokansan koostuminen kansalaisista
- valtion alueen jakamattomuus
- yhtenäisvaltiollisuus
- liberaalinen periaate, sosiaalinen (hyvinvointivaltiollinen) periaate
- ihmisarvon loukkaamattomuus
- tasavaltaisuus
- eduskunnan ensisijaisuus
- parlamentarismi
- oikeusvaltioperiaate, konstitutionalismi
- tuomiovallan erottelu muista perusvaltuuksista, ja
- tuomioistuinten riippumattomuus.

Perustuslain ensimmäisen luvun esitysjärjestyksestä poikkeavaan, edellä lainattuun luetteloon järjestämänsä peruseriaatteet² Jyränki luokittelee seuraavasti: 1) valtion perustaa ja rakennetta, 2) ihmisten oikeuksia ja 3) hallitustapaa koskevat peruseriaatteet tai perusratkaisut.

¹ *Jyränki* 2000, 52–70; ks. myös *Jyränki* 2003, 33–34. *Saraviita* luettelee suunnilleen samat asiat hiukan toisin järjestäen ja otsikoiden. *Saraviidan* mukaan PL 1 § on ”eräänlainen valtiosäännön julkisivu” yleisen valtiosääntöperinteen mukaan ja sisältää ”vahvasti julistuksenomaisia säännöksiä”, jotka ohjaavat myöhemmin säänneltyjen seikkojen tulkintaa. PL 1 § sisältää myös aidosti sitovan oikeussäännöksen elementtejä. Samoin PL 2–4 § sisältävät periaatejulkilausumia, jotka ohjaavat yksityiskohtaisemman säätelyn tulkintaa, mutta niillä on myös normatiivista sitovuutta; PL 5 §:llä (Suomen kansalaisuuden määrittely) on sellaisenaan täsmällinen juridinen sisältö. *Saraviita* 2000, 47–48.

² *Jyränki* huomauttaa (2000, 52), että periaate-termiä käytetään oikeuskirjallisuudessa eri merkityksissä, mutta kun puhutaan valtiosäännön peruseriaatteista, periaate-termillä ei ole yhteyttä erityisesti perusoikeusjuridiikassa kehitettyyn säännöt/periaatteet-erotteluun. *Valtiosäännön peruseriaatteet* -termin synonyymeja ovat Jyrängin mukaan mm. ”valtiosäännön perusteet” ja ”valtiosääntöiset perusratkaisut”.

Edellä 3. luvussa on esitetty näkemys, jonka mukaan valtiosääntö on valtion idean keskeinen oikeudellinen ilmaus tai tarkemmin sanottuna valtion intention sisällön kirjaamista yhteiskunnan koko muuta oikeusjärjestystä säätelevän oikeusnormiston muodossa. Seuraavaksi on pohdittava, mikä olisi oikeusteologiselta kannalta perusteltavissa oleva valtiosääntönormiston keskeisin periaate, jota voitaisiin nimittää valtiosäännön *artikulaatioperiaatteeksi*, eli mihin pohjimmaiseen perusteeseen valtiosääntö rakentuu teologisista lähtökohdista ajateltuna?³

Juridiikassa tarkoitetaan *yleisillä opeilla* oikeustieteen kehittämisiä järjestelmiä, joiden avulla oikeudellinen materiaali voidaan jäsentää. Näihin oppeihin kuuluvat muun muassa kunkin oikeudenalan oikeusperiaatteet.⁴ Valtiosääntöoikeuden oikeusperiaatteet ovat osittain ”perustuslaintakaisia”. Nämä perustuslaintakaiset periaatteet ovat Jyrängin mukaan perustuslainsäätäjän keskeisiä lähtökohtia ja arvoratkaisuja ilmentäviä maksiimeja, joiden pohjalta perustuslain teksti on kirjoitettu. Osaksi ne on myös suoraan ilmaistu perustuslain tekstissä itsessään. Perustuslaintakaisten periaatteiden olemassaolon tunnustaminen merkinnee valtiosääntöoikeudellisen, puhtaaksi viljellyn lakipositivismin hylkäämistä – ainakin sivuraiteelle.

Hahmottaessaan valtiosääntöoikeuden yleisten oppien perusteella valtiosääntöoikeuden doktriinia Jyränki käyttää termiä artikulaatioperiaate sellaisesta yleisten oppien osasta, jolle on annettava toisiin osiin nähden hierarkisesti korkeampi asema, jotta doktriini olisi koherentti. Tämän artikulaatioperiaatteen mukaan jäsennetään yleisten oppien muut osat. Keskeiset arvot, joiden varaan Suomen valtiosäännössä on rakennettu yksilöiden ja yhteisön intressien yhteen sovittaminen, ovat *ihmisarvo* ja *demokratia*. Molempien takana on ajatus ihmisten perimmäisestä yhdenvertaisuudesta. Valtiollista

³ Jyränki 2003, 38–40.

⁴ Yleisiä oppeja ovat oikeudenalakohtaiset peruskäsitteet, periaatteet, juridiset teoriat ja oikeudelliset instituutiot. Lähemmin Jyränki 2003, 29–33. Oikeusperiaatteen käsitettä on perusteellisesti analysoinut Petter Kavonius kirjassaan *Oikeusperiaatekin velvoittaa!* (2001). Tutkimuksen viitekehystenä on oikeusperiaatteiden selvittely suhteessa ”tasotteluun”: 1) pintataso eli mm. auktoritatiiviset tekstit, 2) rationaalisuustaso eli oikeudellinen systematiikka sekä arvot ja tavoitteet pintatason rationaalisuuden implisiittisinä edellytyksinä, sekä 3) psykofilosofinen taso eli mm. tarve hallita oikeudellinen kokonaisuus. Kavonius tarkastelee oikeusperiaatteita juristin ”työkalupakkiin” sisältyvinä välttämättöminä välineinä. ”Oikeusperiaatteen painoarvon kannalta on ratkaisevaa, kuinka voimakkaasti oikeusperiaate kytkeytyy oikeuden tausta-arvoihin ja taustatavoitteisiin ... pintatasolla ilmeneviin auktoritatiivisiin teksteihin tiukasti ankuroitunut lakipositivismi kieltää luonnollisesti pintatasoa syvempien tasojen merkityksen oikeuden voimassaolon kannalta” (mm. s. 23, 171 & passim).

vallankäyttöä oikeutetaan ensisijaisesti demokratian idealla, joka yleisen elämäkokemuksen mukaan suojaa myös ihmisarvoa paremmin kuin mikään muu tunnettu valtiollinen järjestelmä. Ihmisarvo ei toisaalta kuitenkaan ole alisteinen demokratia-periaatteelle. Kaiken kaikkiaan Jyräki asettaa *demokratian* valtiosääntöoikeuden yleisten oppien artikulaatioperiaatteen.⁵

Valtiosääntö on keskeinen valtion idean ilmentymä ja ilmaisee jotakin olennaista valtion käsitteeseen sisällytetystä, valtiota vastaavan ihmisyyhteyden itsekäsityksestä. Valtiosääntö ilmaisee valtion intention oikeudellisen todellisuuden käsitteistöllä eli oikeusnormien asussa. Tämän takia käsitys valtiosta on olennaista valtiosäännön ymmärtämisen kannalta. Jyräki on korostanut, että valtiosääntö ilmentää ja pitää yllä yhteiskunnallisia valtasuhteita.⁶ Voidaan kuitenkin kysyä, mikä muu voisi olla valtiosäännön mielekäs tehtävä kuin valtasuhteiden pysyttäminen. Edelleen voidaan kysyä, eikö valtiosääntö ole ennen kaikkea myös yhteisöllisen moraali- ja oikeustajun funktio. Mahdollinen tarve ja pyrkimys valtasuhteiden muuttamiseen on poliittinen harkinta- ja valtakysymys. Jyräkin teesin taustana on näkemys yhteiskuntaluokkien valtasuhteista ja tähän liittyen yhteiskunnallisen vallan taloudellisesta reaali- ja oikeusperusteesta, minkä ajatuksen hän itsekin ilmaisee eri yhteyksissä. Tämän toteaminen ei tarkoita teesin mitätöimistä. Väite yhteiskunnallisten valtasuhteiden perustumisesta taloudelliseen reaali- ja oikeusperusteeseen ei tee aiheettomaksi kysymystä vallankäytön periaatteellisista – lähinnä eettisistä – kriteereistä ja näiden kriteereiden perusteltavuudesta, pikemminkin päinvastoin. Kysymykset, kuka yhteiskunnassa käyttää valtaa, millä perus-

⁵ Jyräki 2003, 29–41. Saraviita puolestaan katsoo, että voidaan kyseenalaistaa perustuslakiin kirjoitettujen arvojen hierarkia. ”Se on melkoinen, jonka mahti riittää asettamaan täysivaltaisuuden, tasavaltaisuuden, ihmisarvon loukkaamattomuuden, oikeudenmukaisuuden, yhteistyön rauhan puolesta, yhteiskunnan kehittämisen, valtiovallan kansaperusteen, oikeuden vaikuttaa yhteiskuntaan ja elinympäristöön, kansanvaltaisuuden, oikeusvaltiollisuuden, parlamentarismien, valtiollisten tehtävien jaon ja Suomen alueen loukkaamattomuuden hierarkiseen järjestykseen”; Saraviita, sähköpostiviesti tämän kirjoittajalle 3.11.2003.

⁶ Jyräki 1989, 15–23; 2000, 4, 17–21, 28–30, 42–43; 2003, 3–5, 13–24 ym. ; ks. myös Rieppala 1973, 64. Mm. Rieppala mainitsee (1973, 103–104) monesti toistetun, Napoleonin sanomaksi väitetyn tokaisun, jonka mukaan valtiosäännön tulee olla lyhyt ja epäselvä. Tämä valtiosääntöhistorian klassinen anekdootti viittaa ajatukseen, jonka mukaan valtiosäännön tulee taipua poliittisen todellisuuden mukaan eli olla helposti taivuteltavissa yhteiskunnan kulloisiakin valtasuhteita vastaavaksi. Rieppalan mukaan ”... valtiosäännön yhteiskunnallisten funktioiden kannalta [tulee] ratkaisevaksi, kuka tätä tulkintatoimintaa kulloinkin suorittaa” [kurs. E. R.]. Eriksson toteaa (2001, 277), että Karl Marxin mukaan porvarillisen oikeusjärjestyksen tehtävänä on yhtäältä kätkeä todelliset eli taloudelliseen riistoon perustuvat valtasuhteet näkyvistä, toisaalta legitimoida nämä valtasuhteet.

teilla ja suhteessa keihin, ovat aina ajankohtaisia, jopa polttavia. Inhimillinen itsekkyyks ja pahuus kukoistavat yhteiskuntajärjestelmästä riippumatta⁷ eikä esimerkiksi sosialismi pysty(nyt) niitä estämään.

Ilman eettistä intentiota valtio ei ole mielekäs. Tämän takia valtiosäännön välttämättömänä perustana on *valtion tehtävä*. Valtiosäännön artikulaatio-periaate on valtion eettisen intention ydinajatus. Oikeusteologisesti perusteltavaa valtiosäännön artikulaatioperiaatetta voidaan lähteä rakentamaan edellä selvittelystä valtion eettisestä intentiosta eli valtion tehtävästä, jota voidaan luterilaisen regimenttiopin mukaisesti luonnehtia yhteisen hyvän edistämisenä ja pahan estämisenä tai ainakin rajoittamisena. Maallinen regimentti edustaa Jumalan hallintavaltaa maailmassa, erityisesti Jumalan tahdon toteuttamista ihmisyydessä ja lähimmäisyydessä, mutta tämän tehtävän hoitaminen on annettu ihmisten vastuulle yhteiskunnassa. Valtion käsitteeseen sisältyy ajatus valtiosta tämän yhteisyyden välineenä ja metodina. Pyrkimystä yhteiseen hyvään sävyttää ihmisen hyvyden ja pahuuden ambivalenssi, joka merkitsee pysyvää ongelmaa yhteiskuntamoraalille ja oikeusjärjestykselle. Yhteinen hyvä ei suinkaan ole kaikkien yksilöiden omien intressien mukaista, mutta myös yksilöiden oikeusasema on turvattava. Perustuslain tehtävänä on myös rajoittaa summittaista kansanvaltaa, ei vain vallanpitäjien valtaa.

Myös *diktatuuri* ilmaisee intentionsa jonkin, kenties demokraattiseksi lavastettuun päätöksentekoon perustuvan valtiosäännön muodossa. Suhteessa diktatuuriin joudutaan kysymään, mikä on tällaisen valtio-idean intention eettinen sisältö ja onko tämä intentio oikeusteologiselta kannalta perusteltavissa. Tuskin voimme tunnustaa periaatteessa ja eettisesti legitimeiksi *Hitlerin*, *Stalinin*, *Pol Potin* tai *Mao Zedongin* vallankäyttöä, vaikka nämä hirmuhallitsijat jossakin mielessä olisivatkin hankkineet muodollisen legitimaation toimilleen. Kuitenkaan ei ole välttämätöntä ottaa esimerkeiksi vain historian kauhugallerian hahmoja. Inhimillinen pahuus asuu kaikissa meissä, ja vallan vääristyminen, jopa demonisoituminen on kaiken vallankäytön ainainen seuralainen.

Voidaan ilman muuta yhtyä Jyrängin näkemyksiin, että niin ihmisarvo kuin demokratiakin rakentuvat ajatukselle ihmisten yhdenvertaisuudesta

⁷ Vaikka *Hobbesin* pessimismia on jopa kauhisteltu, hän ei tietenkään ollut väärässä nähdessään ihmisten itsekkään luonteen ja antisosiaaliset intohimot. Sen sijaan on eri kysymys, onko tätä inhimillistä pahuutta vastaan taisteltava juuri rakentamalla valtiojärjestys vahvan hallitusvallan herättämän *pelon* varaan. *Kekkonen* 2002, 73–75.

ja että demokratia suojaa ihmisarvoa parhaiten. Mutta mihin ihmisten yhdenvertaisuus puolestaan perustuu? Eikö ihmisarvo kuitenkin ole demokratiaa primaarisempi? Mitä demokratia pohjimmaltaan on? Eikö sen voida sanoa olevan johtopäätös ihmisyyksilön ehdottomasta arvosta ja yksilöiden samanarvoisuudesta sekä näihin lähtökohtiin perustuva yhteiskunnallisen vallan käyttämisen periaate ja samalla toteutustapa? Onko välttämätöntä nostaa demokratia kaikkivoipaisuuden asemaan valtiosäännön artikulaatioperiaatteena, jolloin demokratia on vaarassa jopa mytologisoitua? Onko demokratia sellaisenaan itseisarvo, eikö paremminkin väline yhteisen hyvän toteuttamiseksi sekä inhimillisen itsekkyyden ja pahan rajoittamiseksi? Pelkkä muodollinen demokratia ilman moraalia ja oikeusperiaatteita voisi johtaa mielivaltaan.

Valtiosäännön artikulaatioperiaatteen hahmottamiseksi esitän teologisen eli kristinuskon ajatussisällöstä johdellun sovellutuksen perusajatuksestani, jonka mukaan etiikka nojautuu pohjimmaltaan uskonvaraisiin perusteisiin, ja etiikkaan puolestaan perustuvat sekä moraalit että oikeus. Teologisilla perusteilla valtiosäännön – ja samalla koko oikeusjärjestyksen – *korkeimmaksi artikulaatioperiaatteeksi* on asetettava *ihmisyyksilön ehdoton arvo*. Kristinuskon mukaan olemassaolomme ihmisinä perustuu Jumalan luomistyöhön, ja jokaisen puolesta Kristus on kuollut ristillä. Ihmisen oikeus elämään ei ole oikeus siinä juridisessa mielessä, että se olisi yhteiskunnan oikeusjärjestyksen myönnettävissä tai evättävissä, vaan se on positiivisen oikeusjärjestyksen yläpuolella. Ihmisyyksilön ehdoton arvo ei ole annettavissamme tai otettavissamme, voimme ainoastaan tunnustaa sen tai olla tunnustamatta. Ihmisen arvoa ei voida mitata eikä häntä voida vaihtaa. Ihminen on aina arvo sinänsä, itseisarvo, ei välinearvo. Mikäli ihmisyyksilön ehdottomasta arvosta tingitään, ollaan jo vaarassa lähteä tielle, jonka päässä odottavat kaasukammiot. Tämän tien ihmisyyhteisöt ovat kulkeneet moneen kertaan, eivätkä kovinkaan kauan aikaa sitten.

Perustuslain 1 §:n 2 momentin toisen virkkeen mukaan ”Valtiosääntö turvaa ihmisarvon loukkaamattomuuden ja yksilön vapauden ja oikeudet sekä edistää oikeudenmukaisuutta yhteiskunnassa.” *Ilkka Saraviita* toteaa, että kyseinen säännös lisättiin hallitusmuotoon (HM 1919) perusoikeusuudistuksen (1995) yhteydessä hallituksen esityksen (HE 309/1993) mukaisesti. Esityksessä todettiin, että vaatimus ihmisarvon loukkaamattomuudesta ilmaisee perustavanlaatuisten oikeuksien yleisinhimillisen perustan, joka on perimmältään valtion tahdosta ja oikeusjärjestyksestä riippumaton. Tältä osin esityksen perusteluissa on Saraviidan mukaan ”kiistanalainen

luonnonoikeudellinen sävy, josta voisi päätellä, että eräät ihmisten oikeudet ovat perustuslainsäätäjän ja poikkeuslakimenettelyn ulottumattomissa.”⁸ Luonnehdittakoon sävyä ”luonnonoikeudelliseksi” tai millä epiteetillä tahansa, oikeusteologiselta kannalta asia on juuri näin: jokaisen ihmisyyksilön ehdoton arvo on positiivisen oikeusjärjestyksen, siis perustuslain ja valtiosääntöisten poikkeuslakienkin yläpuolella. Valtiosäännön oikeusteologisella artikulaatioperiaatteella tarkoitan juuri tätä. Sitä paitsi ihmisarvon loukkaamattomuuden periaate on joka tapauksessa positivoitu perustuslain tekstissä itsessään, joskin muiden arvojen ja oikeushyvien ohella. Ihmisyyksilön ehdoton arvo valtiosäännön artikulaatioperiaatteena on valtion idean syvin sisällöllinen ulottuvuus.

Teologisten perusteiden ohella ihmisyyksilön ehdottoman arvon valintaa valtiosäännön oikeusteologiseksi artikulaatioperiaateeksi voidaan perustella viittaamalla sekä historiaan että nykypäivän todellisuuteen, esimerkiksi edellä mainittuihin hirmuhallitsijoihin ja samalla muuhunkin vallan väärinkäyttöön. Ihmisyyttä sortavien suurten ja pienten diktaattorien ja heidän johtamiensa valtajärjestelmien olennainen tunnusmerkki oli ja on juuri ihmisyyksilön arvon kieltäminen tai tapa olla ollenkaan asettamatta kysymystä ihmisarvosta.

Perustuslaintakaisina pohjimmaisina lähtökohtina on edellytettävä eettisiä periaatteita, jotka pohjautuvat *uskoon* ja intuitiiviseen vakuuttuneisuuteen näiden premissien perustavanlaatuisesta oikeellisuudesta. Kyseisiä periaatteita voidaan perustella kristinuskon pohjalta tai niihin voidaan päätyä myös muista uskonvaraisista lähtökohdista. Tällaista käsitystä valtiosäännön oikeusteologisesta perustelemisesta voidaan toki nimittää luonnonoikeudellisen ajatustavan mukaiseksi, vaikkei sitouduttaisikaan mihinkään luonnonoikeudelliseen koulukuntaan sellaisenaan. *Hans Kelsenin* termiä⁹ vapaasti

⁸ *Saraviita* 2000, 65.

⁹ Kelsenin terminologiassa ”Die Grundnorm einer Rechtsordnung ist nicht eine materielle Norm ... Die Normen einer Rechtsordnung müssen durch einen besonderen Setzungsakt erzeugt werden. ... ist die Grundnorm jene Norm, die vorausgesetzt wird, wenn ... das Individuum oder die Versammlung von Individuen, die die Verfassung errichtet haben, auf der die Rechtsordnung beruht, als normsetzende Autorität angesehen werden. In diesem Sinne ist die Grundnorm die Einsetzung des Grundtatbestandes der Rechtserzeugung und kann in diesem Sinne als Verfassung im rechtslogischen Sinne zum Unterschied von der Verfassung im positiv-rechtlichen Sinne bezeichnet werden. ... Fragt man nach dem Geltungsgrund einer zu einer bestimmten Rechtsordnung gehörenden Rechtsnorm, kann die Antwort nur in der Zurückführung auf die Grundnorm dieser Rechtsordnung, das heißt: in der Aussage bestehen, dass diese Norm der Grundnorm gemäß erzeugt wurde.” *Kelsen* 2000, 201–202. – Viimeksi

soveltaen voitaneen sanoa, että usko ihmisyksilön ehdottomaan arvoon valtiosäännön artikulaatioperiaatteena on valtiosäännön ”Grundnorm”, jonka voidaan *Jean-Jacques Rousseaut* mukailleen sanoa myös olevan eräänlainen ”*contrat social*”. Tämä ”perusnormi” tai ”yhteiskuntasopimus” voidaan ilmaista siten, että kyseinen eettinen vakaumus joko edellytetään valtiosäännön pohjimmaisiksi lähtökohdaksi tai suoraan säädetään valtiosääntöasiakirjassa. Valtiosääntö ilmentää valtion eettistä intentiota eli valtion arvoperustaa, jota voidaan sanoa valtiosäännön perusnormiksi. Tässä yhteydessä uskoksi voidaan nimittää myös eettiseen vakaumukseen sisältyvää evidenssin elämystä: tämän täytyy olla periaatteessa oikein ja tuon olla väärin. Tällainen vakuuttuneisuus on sekä valtion idean että oikeusjärjestyksen postulaattina ”perusnormin” tai ”yhteiskuntasopimuksen” luonteinen.¹⁰

Onko jossakin ontittisessa merkityksessä olemassa ylipositiivinen valtiosääntö positiivisen valtiosääntönormiston takana tai yläpuolella? Saraviita asettaa ”todistustaakan” sellaiselle, joka väittää milloin mistäkin lähteestä tulevan luonnonoikeuden olevan *juridisesti* sitovaa eduskunnan säätämän perustuslain rinnalla ja lisäksi. Tällaisen väitteen esittäjän on formuloitava kyseinen normi ja perusteltava sen voimassa/olemassaolo. Saraviita epäilee, että ”luonnonoikeuden ... harrastajat asettuvat perustuslaissa säädetyn lain-säädäntövallan käyttäjän yläpuolelle, ohittavat demokraattisen säädösvalan ja asettavat omia normejaan vaikkeivät sentään omilla nimissään.”¹¹

Aulis Aarnio tarkastelee luonnonoikeudellisen ajattelun kehitystä keski-ajalla ja käsitystä ikuisista, kaikkia ihmisiä koskevista periaatteista.

”Esimerkkeinä sellaisista [luonnonoikeudellisista periaatteista] ovat YK:n ihmisoikeuksien julistus, Euroopan ihmisoikeussopimus ja *Suomen nykyinen perustuslaki* [kurs. tässä]. Siihen on kirjattu monia luonnonoikeuden keskei-

siteeratussa virkkeessä on samalla esillä Kelsenin perusajatus *normihierarkiasta* eli alemman normin pätevyyden perustumisesta ylempään normiin ja lopulta oikeusjärjestyksen perusnormiin.

¹⁰ *Aarnion* mukaan (2006, 212–217) yhteinen elämänmuoto on yhteisten t. ”jaettujen” uskomusten perusta ja tämä puolestaan on perustana yhteisölliselle etiikalle.

¹¹ *Saraviidan* sähköpostiviestit tämän kirjoittajalle 18.5.2006. *Jyräki* korostaa (2003, 285–286, 308) näkemyksensä, että suomalaisen käsityksen mukaan oikeusjärjestystä ei perusteta ns. pysyviin arvoihin, vaan laki on väline, joka on muutettavissa kun arvot ja tavoitteet muuttuvat. *Ius positum* korostuu oikeuden luonnonoikeudellisen tai tapaoikeudellisen syntytaustan asemesta. Lainsäädännöllinen positivismi puoltaa *Jyrängin* mukaan demokraattisen lainsäätäjän asemaa muiden norminasettajien sijasta. Eduskuntalaki perustuu valtion suvereenisuuteen, demokratian periaatteeseen ja suvereenin kansan tahtoon. Lainsäädäntö on ihmisen työtä.

siä periaatteita. Kuinka ollakaan, keskiaika on taas keskellämme. Uuttakin uutukaisempi perustuslaki on elvyttänyt vuosisataisen luonnonoikeuden tradition. Lakeihin on tuotu sisään moraali. Se on tervetullutta ja kannatettavaa, kunhan muistamme antaa kunnian sille, jolle se kuuluu eli keskiajalle, joka ei ollut ollenkaan niin pimeä kuin joskus on sanottu ... Tapojen turmelus on meidänkin keskellämme, ajattelun syvyydessä nykyajalla olisi paljon oppimista. Sitä ajatellen rohkenen sanoa: Tervetuloa ikivanhat ideat.”¹²

Joka tapauksessa Saraviidan kritiikki osuu käsillä olevan valtiosääntöteoreettisen problematiikan ytimeen. Luonnonoikeusopin ja oikeuspositivismin väliltä voidaan kuitenkin valtiosääntöoikeudenkin osalta löytää kolmas vaihtoehto, jota olen kutsunut teologiseksi oikeuspositivismiksi. Tästä näkökulmasta törmäämme samaan paradoksiin kuin aikaisemminkin. Jotta positiivinen oikeus olisi mielekäs, siltä on edellytettävä periaatteellista sisällöllistä legitimiisyyttä. Kuitenkin meidän ymmärryksemme tavoittaa vain oikeuden, jonka likiarvona on positiivinen oikeus, niin kirjoitettu lainsäädäntö kuin tavanomainen oikeuskin. Reaalimaailmassa ei ole parempaakaan oikeutta kuin positiivinen oikeus, vaikka pitäisimmekin selvänä, että oikeus on periaatteessa jotain enemmän kuin säädännäinen laki.

Teologisilla perusteilla valtiosäännöltä on vaadittava legitimitettä, koska valtion tehtävänä on yhteisen hyvän edistäminen ja inhimillisen pahuuden estäminen. Valtiosäännön ylipositiivinen perusta on valtion tehtävä eli valtion käsitteeseen sisältyvä *eettinen intentio* – kaikkine varauksineen ja ongelmineen, joita liittyy hyvän ja pahan tai oikean ja väärän ymmärtämiseen ja määrittelemiseen sekä näiden käsitysten yleispätevyyden perusteleamiseen. Kyseinen ylipositiivinen perusta eli eettinen vakaumus on verbalisoitavissa käsitteellisesti eli ”positivoitavissa” ja täten myös tieteellisesti analysoitavissa. Tieteellinen analyysi on mahdollista myös analysoitaessa positiivisen normiston ja sen eettisen perustan suhdetta. Kuitenkin hyvän ja pahan sekä oikean ja väärän mieltäminen perustuu pohjimmaltaan uskoon, uskontoon tai maailmankatsomukseen, joten valtiosäännön ylipositiivisen perustan voi sanoa tässä mielessä olevan uskonvaraisen. Samalla hyvän ja pahan tunteminen perustuu myös ihmiskunnan yhteisiin (huonoihin) kokemuksiin kultaisen säännön rikkomisesta. Tätä kautta voidaan vedota myös esimerkiksi tarkoituksenmukaisuuteen ja muihin selviin järkisyyhin. Ilman tällaista ylipositiivista perustaa valtiosääntöoikeus on tuuliajolla; tai oikeastaan: sitä ei voisi olla olemassa. Tämä perusta ei ole jokin ylimaallinen mystee-

¹² Aarnio 2006, 357.

ri, jonka vain jotkut vihkiytyneet tai ”Tuomari Herkules” voisivat tuntea. Se on ilmaistavissa ihmisen käsittein, mutta se ei sellaisenaan voi toimia oikeusnormeina, jotka on erikseen luotava nimenomaisella säätämiskäytännöllä. Tämä johtuu yksinkertaisesti siitä, että eettiset periaatteet, esimerkiksi ihmisyksilön ehdoton arvo, ovat itsessään monitulkintaisia.

Yhteisistä moraaliarvoista voi yhteiskunnassa olla jopa kohtalaisen helppoa sopia. Asia kuitenkin mutkistuu, kun on tehtävä konkreettisia ratkaisuja. Vakaville moraalille ongelmille on ominaista, ettei ole mahdollista valita eettisesti ”oikean” ja ”väärän” vaihtoehdon välillä, vaan kaikki ratkaisut voivat olla eettisesti ongelmallisia, ja silti on pakko valita jokin ratkaisu. Tämä vaikeus koskee myös lainsäädäntöä sekä yksittäistä oikeudellista ratkaisua, mikäli yleensä edellytetään periaatteellinen oikeudenmukaisuus. Tällöin on yksinkertaisesti pakko päättää ratkaisuista; niitä ei voida ottaa valmiina esimerkiksi Raamatusta tai muusta auktoritatiivisesta lähteestä. Lainsäätäjän ja lainkäyttäjän on valittava jokin tulkintatapa kussakin tulkintatilanteessa. Vaihtoehtoisia, ”oikeita” tulkintatapoja voi olla useampia. Joka tapauksessa Saraviita on oikeassa: juridisesti sitovana eli pätevänä oikeutena voi olla olemassa vain positiivisia, säädännäisiä oikeusnormeja.¹³ Kuitenkin niihin itseensä sisältyy ylipositiivisia periaatteita, jotka antavat normeille niiden varsinaisen mielen. Teologisen oikeuspositivismin peruskäsitteen mukaan kysymyksessä on dialektiikka: kaikki inhimillinen perustuu Jumalan luomistyöhön, mutta samalla oikeuden luominen on ihmisen tehtävänä. Jumala ei anna valmiita oikeusnormeja. Myös valtiosäännön artikulaatioperiaatteen eli ihmisyksilön ehdottoman arvon tulkinta ja toteuttaminen erilaisissa tilanteissa kuuluu ihmisen luotuisuuteen tässä dialektisessa mielessä.

¹³ Valtiosääntöoikeuteen on perinteisesti sisältynyt myös oikeusperiaatteita. Tällainen oli esim. taannehtivan rikoslain kielto, jota noudatettiin sitovana valtiosääntöoikeutena jo ennen kuin se otettiin perustuslakiin v. 1995.

5 Valtiosäännön pätevyys

5.1 PÄTEVYYDEN KÄSITE

Valtiosäännön *pätevyydestä* puhuminen edellyttää tässä yhteydessä käytettävän pätevyyskäsitteen määrittelemistä. Oikeuden pätevyyttä koskeva kysymys pelkistyy oikeusfilosofian peruskysymykseksi: mitä oikeus on? *Mikko Wennbergin* mukaan oikeuden olemuksen pohdinnassa keskeinen on *voimassaolon* käsite, mutta toinen yhtä keskeinen käsite on juuri normin pätevyys, joka lähestyy voimassaolon käsitettä. Kun oikeusfilosofiassa selvitetään oikeuden asettamien vaatimusten periaatteellista oikeellisuutta, keskeisiä kysymyksiä ovat, millä perusteella oikeusjärjestys tai sen yksittäinen normi on pätevä ja millä ehdoilla normista tulee pätevä oikeudellisen *sitovuuden* merkityksessä. Jokaisen oikeudesta esitetyn väitteen ja erilaisten pätevyysteorioiden taustana on ontologinen kysymys, mikä on oikeusnormien ontologinen status, millaista todellisuutta oikeus edustaa ja mikä esimerkiksi on sen suhde arvoihin.¹

Oikeusfilosofiset teoriat voidaan Wennbergin mukaan luokitella sen mukaan, miten ne vastaavat oikeuden pätevyysperusteita koskevaan kysymykseen. Tässä katsannossa teoriat ovat jaettavissa kolmeen pääkategoriaan sen mukaan, ymmärtävätkö ne oikeuden a) säädännäisenä abstraktien normien järjestelmänä, b) havainto- ja kokemusmaailmaan kuuluvana empiirisenä tosiasiana vai c) moraaliin perustuvana arvojärjestelmänä. Formalististen teorioiden (a) mukaan oikeus on positiivinen, asetettujen (*positum*) normien muodostama looginen järjestelmä, jossa normien pätevyys on muodollinen eli riippuu ainoastaan toisista normeista. Pätevän oikeusnormin on välttämättä oltava osa voimassaolevaa oikeusjärjestystä. Empirististen teorioiden (b) mukaan oikeuden pätevyys on sen faktista tehokkuutta. Oikeus

¹ Wennberg 2001. Wennberg keskittyy oikeuden ja oikeusnormien pätevyyttä koskevaan problematiikkaan oikeusfilosofian keskeisenä kysymyksenä. Wennberg käyttää termiä oikeusjärjestelmä oikeusjärjestyksen synonyymina.

realisoituu yhteiskunnallisissa käytännöissä, varsinkin viranomaistoiminnassa, ja on siten empiirisesti tutkittavissa oleva ilmiö. Kategoriaan c) kuuluvat erilaiset luonnonoikeusteorioiden, joiden perusajatuksen mukaan vain tietyn arvojärjestelmän kanssa sisällöltään sopusoinnussa olevat eli moraalisesti pätevät normit voivat olla myös oikeudellisesti päteviä.²

Wennberg kysyy, miksi olisi pakko olettaa vain yksi oikea teoria oikeuden pätevyyden perustelemiseksi. Eivätkö formalistinen, realistinen ja luonnonoikeusteoria voi olla tiettyssä määrin totta samanaikaisesti?³ Tämä Wennbergin kysymys on aiheellista ottaa vakavasti. Oikeuden pätevyys voidaan ilmeisesti ymmärtää moniulotteisena ja -tasoisena. On täysin

² Wennberg 2001, 23–27. Wennberg viittaa *Alf Rossin* (1899–1979) jaotteluun, jonka mukaan oikeusteorioiden ovat joko *idealistic* tai *realistic*. Idealistisia teorioita ovat Rossin mukaan materiaaliset ja formaaliset teorit. Materiaalisen idealismin teorit asettavat oikeusnormien pätevyydelle sisällöllisiä ehtoja, joita ovat esim. moraalinen hyväksyttävyyden ja oikeudenmukaisuus. Luonnonoikeusteorioiden edustavat tätä tyyppiä. Formaalin idealismi puolestaan asettaa oikeusnormin pätevyydelle ainoastaan muodollisia ehtoja. Tyyppiesimerkki on *Kelsenin* puhtaan oikeusopin teoria. Realismin teorioissa oikeus on pätevää vasta kun se ilmenee yhteiskunnallisessa todellisuudessa. Ideologinen realismi etsii tietynlaisen käyttäytymisen faktuaalisia, motivoivia tekijöitä. Behavioralistinen realismi puolestaan tutkii havaittuja säännönmukaisuuksia esim. tuomioistuinten menettelyissä. Omassa ajattelussaan Rossin sijaan nojautui loogisen empirismin filosofiaan. Koska kaikkien tieteellisten lauseitten on oltava empiirisesti verifioitavissa, oikeustieteen lauseitten verifioitavuus muodostuu ongelmaksi. Mikä havaintokokemus verifioi oikeustieteen väitteet? Rossin mukaan normin pätevyyden muodostavat normin tosiasiallinen tehokkuus ja sen kokeminen sosiaalisesti sitovana. Pätevä oikeusnormi tunnustetaan siitä, että tuomioistuimet pitävät sitä sosiaalisesti sitovana ja myös soveltavat kyseistä normia. Oikeustieteen tehtävänä on ennustaa tuomioistuinten käyttäytymistä. – Wennbergin mukaan Rossin jaottelun heikkous on siinä, että se niputtaa yhteen teorioita, joiden perustana on erilaisia näkemyksiä normien olemassaolon perustasta. Rossin mallissa luonnonoikeusteorioiden ja formalistiset teorit kuuluvat samaan idealististen teorioiden luokkaan, vaikka niiden näkemykset oikeuden ontologisesta perustasta poikkeavat ratkaisevasti toisistaan. Esimerkiksi Kelsenin mukaan oikeus tosin on ideaalitodellisuutta, mutta puhtaasti formaalista ja vailla oikeuden pätevyyden sisällöllisiä kriteereitä.

³ Wennberg 2001, 107–123. Niemi näkyy (2000, 140) ajattelevan samansuuntaisesti kysyen, ”eivätkö sovittamaton [oikeusfilosofinen] erimielisyys ja vaihtoehtojen elinvoimaisuus ole mahdollisia, koska itse oikeus voidaan kestävällä ja käytännössä toimivalla tavalla ymmärtää usealla toisensa poissulkevalla tavalla tai ainakin toisiinsa palautumattomalla tavalla.” Luonnonoikeudellisen ajattelun paradoksi *lex iniusta non est lex* näyttää viittaavan binääriin ajatusmalliin eli että laki joko on tai ei ole pätevä (s. 162). Tämä malli kuvaa oikeuspositivistin lähtökohtaa, mutta on vieras luonnonoikeudelle. Laki voi olla pätevä muodollisena lakina, mutta siihen voidaan kohdistaa periaatteellista sisällöllistä kritiikkiä. Malliesimerkkinä Niemi mainitsee PL 106 §:n. Eduskunnan säätämä laki on toki voimassa muodollisena lakina, mutta tiettyissä tulkintatilanteissa se voidaan syrjäyttää PL 106 §:n säätämin ehdoin. Luonnonoikeudellisen ajattelun mukaan lakien ja oikeudellisten päätösten on täytettävä periaatteiden asettamat vaatimukset, tai lakeja on ainakin tulkittava ja sovellettava periaatteiden ehdoilla (s. 163).

mahdollista ajatella, että oikeuden pätevyys perustuu samalla sekä sen muodolliseen voimassaoloon että sisällölliseen pätevyYTEEN. Lisäksi oikeus on empiirinen, yhteiskunnallinen ilmiö, ja tiettyssä historiallisessa tilanteessa pätee tietty oikeusjärjestys. Oikeusrealismin ja samalla historiallisen koulun perusajatuksia mukaillen voidaan todeta, että pätevää oikeutta on se, mikä kussakin yhteiskunnassa tunnustetaan voimassaolevaksi oikeudeksi ja noudatetaan sellaisena. Wennberg viittaa myös oikeuden intentionaalisuuteen. Oikeusnormien tunnustaminen päteväksi oikeudeksi perustuu nimenomaisesti myös yhteiskunnallisiin intentioihin ja legitimeinä pidettyihin arvovalintoihin. Oikeus on tahtotila, oikeuden sisältö riippuu intentionaalisesta tahdonmuodostuksesta. Näillä näkökohdilla saattaa olla erityistä merkitystä juuri valtiosääntöoikeuden ontologisen tulkinnan kannalta. *Kaarlo Tuorin* hahmottelemaan kriittiseen oikeuspositivismiin⁴ liittyen voidaan myös ajatella, että oikeuden pätevyyden kriteereinä toimivat oikeuskulttuurin traditioon sisältyvät tekijät. Oikeusrealismin suuntaan ei demokraattisesakaan valtiojärjestelmässä kuitenkaan voida tehdä sellaista myönnytystä, että tunnustettaisiin enemmistön olevan periaatteessa aina oikeassa tai että tuomioistuin ei voisi erehtyä.⁵ Ei siis voida väistää keskeisintä kysymystä: miten oikeustapaus *pitää* ratkaista?

⁴ *Tuori* 2000, mm. v–xi, 163–216. Perusajatuksen mukaan positiivisen oikeuden kritiikin tulee nousta positiivisesta oikeudesta itsestään, ei sen ulkopuolelta eli luonnonoikeudesta. Oikeus on kuitenkin itsessään hyvin monikerroksinen ja -säikeinen kokonaisuus, ja oikeuden dynaaminen kehitys tapahtuu sen tasojen (pintataso, oikeuskulttuuri, oikeuden syvärakenne) välisenä vuorovaikutuksena. Positiivisen oikeuden kritiikki perustuu sen ”tasotteluun”. *Tuorin* perusajatusta voitaisiin vahvasti yksinkertaistaen tulkita niin, että oikeus on historiallinen, inhimillinen ilmiö, joka aikain kuluessa tarkistaa itse itseään.

⁵ Tämä vm. ongelma sisältää luonnonoikeuden ja lakipositivismin välisen klassisen jännitteen, jota *Aarnio* analysoi (1988) lain ja kohtuuden tai oikeudenmukaisuuden ja oikeusturvan välisenä suhteena. Oikeusturvalla voidaan tarkoittaa mm. oikeudenkäytön ennustettavuutta. Ellei tällaista oikeusturvaa olisi, yhteiskuntaa uhkasi kaaos. Kaikkein ennustettavinkin oikeusjärjestys voi silti polkea julmasti ihmisen perustavimpia arvoja (natsi-Saksa). Vaadimme oikeudelta myös oikeudenmukaisuutta ja kohtuullisuutta. Oikeuden tulee olla oikeudenmukaisuuden ja ennustettavuuden kompromissi. Jos oikeudenkäytöstä tulee yksittäistapauksellista kohtuuden jakamista, sen ennustettavuus saattaa vaarantua tai kadota. Pahimmillaan ”kohtuus” voi merkitä mielivaltaa. Lakimiestä ei kuitenkaan pelasta toinenkaan äärimmäisyys eli puhdas lakipositivismi. ”*Summum ius summa iniuria*.” Subjektiviivisen intuitiivisuuden ja sokean lainkuuliaisuuden välistä jännitettä ei voida väistää, mutta Aarnion mukaan on ennen kaikkea painotettava ratkaisun perustelemisen vaatimusta. Demokraattisessa yhteiskunnassa vallankäyttäjän on jatkuvasti ansaittava auktoriteettinsa uudelleen. Tämä edellyttää mm. mahdollisuutta ratkaisujen taustojen kriittiseen arvioimiseen. ”...oikeuden jumalattarelta olisikin nyky-yhteiskunnan haasteet huomioon ottaen ilmeisesti riisuttava side silmien edestä.”

Omasta puolestani tarkoitan oikeusnormien pätevyydellä niiden voimassaoloa sitovana eli velvoittavana oikeutena. Oikeusontologiselta kannalta oikeusnormin olemassaolo tarkoittaa näin ajateltaessa sitä, että normi on voimassa kyseisessä oikeusjärjestyksessä.⁶ Teologisen oikeuspositivismin mukainen näkemykseni on, että oikeusnormin pätevyys perustuu yhtäältä sen *legitimiteettiin* eli periaatteelliseen sisällölliseen oikeellisuuteen ja samalla sen *muodolliseen voimassaoloon* eli sisällyttämiseen säädettyyn oikeusjärjestykseen; molemmat perusteet ovat yhtä aikaa välttämättömiä. Oikeusnormin pätevyys on sen sitovuuden välttämätön ehto ja periaatteellinen perusta. Lyhyen maininnan varaan voidaan jättää toteamus, että oikeuden legitimiteetin ja sitovuuden suhde, esimerkiksi kysymys legitimiteetiltään kyseenalaisen tai riitautetun normin voimassaolosta sitovana normina, on oikeusfilosofian klassisia ongelmia. Vaikka tässä tutkielmassa onkin esillä pääasiassa normatiivinen legitimiteetti, juuri valtiosäännön osalta ei voida jättää sivuun empiiristä legitimiteettiä eli koetaanko valtiosääntö oikeelliseksi kansalaisten keskuudessa.

5.2 SISÄLLÖLLINEN PÄTEVYYS

Vaikka valtiosäännön muodolliseen voimassaoloon liittyy merkittäviä oikeusteoreettisia ja lainopillisia kysymyksiä, oikeusteologiselta kannalta on perusteltua kohdistaa päähuomio valtiosäännön pätevyys ensimmäiseen pääperustaan eli sisällölliseen legitimiteettiin. Valtiosäännön tulee ilmaista valtion oikeusteologisesti perusteltu eettinen intentio adekvaatilla tavalla oikeusnormeina, jotka säätelevät yhteiskunnan muuta oikeusjärjestystä. Legitimiteetin oikeusteologiset kriteerit voidaan sisällyttää myös ajatukseen keskeisistä perustuslaintakaisista periaatteista.

Säädettävän lainsäädäntönormin legitiimisyys on ilmeisesti eri tason asia kuin lainkäyttö- tai hallintopäätöksen legitiimisyys. Normia säädettäessä ovat keskeisiä valtiosäännön mukaisuus, periaatteellinen sisällöllinen oikeellisuus ja poliittinen tarkoitusharkinta, mutta kun normi on säädetty, on ”lakia tarkoin noudatettava”. Lainsäätäjätutkii legitiimisyyden, soveltajan on noudatettava oikeussääntöä, joka on voimassa, kun se on oikein asetettu. Legitiimisyyden presumtio on silti mukana kaikessa oikeusjärjestyksen tuottamisessa, soveltamisessa ja arvioinnissa, ei ainoastaan normihierarkian huipulla.

⁶ Ks. myös *Aarnio* 2006, 183–195.

Keskeinen hypoteesini on, että etiikka eli oppi moraalin perusteista nojautuu aina uskonvaraisiin perusteisiin, joko uskonnolliseen tai muuhun uskoon tai vastaavaan vakaumukseen, ja etiikkaan puolestaan perustuvat sekä moraali että oikeus. Teologisesti eli kristinuskon ajatussisällön perusteella voidaan hahmottaa eettisiä pääperiaatteita, joiden nojalla on mahdollista johtaa yhtäältä perusteita moraalille arvioinneille ja samalla myös kriteereitä positiivisen lainsäädännön legitimitetille. Nämä legitimitetin arvioimisen kriteerit, joita voidaan sanoa valtiosäännön ja muun lainsäädännön ylipositiiviseksi perustaksi, ovat samalla valtiosäännön tulkinnan perustavia periaatteita. Jos ja kun valtiosääntö on tulkinnanvarainen ja perustuslakikin oikeastaan elää vain tulkinnassaan, tarvitaan tulkinnan doktriini. Oikeuden legitimitetin kriteereitä voitaisiin jäsentää eri tavoin myös teologisilla perusteilla. Seuraavassa on yksi mahdollinen hahmotus, johon olen viittannut aikaisemmissakin julkaisuissani. Oikean ja väärän periaatteellisia perusteita koskevana näissä kriteereissä on samalla kysymys moraalisen hyvän ja pahan arviointiperusteista. Korostan jälleen, että samoihin eettisiin periaatteisiin voidaan päätyä muistakin uskonvaraisista ja maailmankatsomuksellisista lähtökohdista kuin kristillisen etiikan perusteella.

1. *Ihmisyksilön ehdottoman arvon* teologisiin perusteluihin viitattiin jo edellä 4. luvussa. Syvin teologinen peruste on usko Jumalan rakkauteen ihmistä kohtaan. Syntiinlankeemus ihmisen jumalasuhteen tragediana ei tee tyhjäksi ihmisyksilön ehdotonta arvoa Jumalan silmissä. Kristuksessa tapahtunut sovitus ”demonstroii” paradoksaalisella tavalla, että ihminen on Jumalalle korvaamaton. Miksi näin on, sitä emme voi järjellämme käsittää.

Mikään usko, oppi tai ideologia ei voi olla itseisarvo siten, että sillä olisi lupa mennä ihmisyyden ja ihmisyksilön ehdottoman arvon yli. Ihminen on aina arvo sinänsä, ei välinearvo. Ehdoton ihmisarvo on myös paatuneimmalla konnalla ja saatanallisimmalla hitlerillä, vaikka saattaisimmekin tätä epäillä. Tällainenkin yksilö on vastuussa Jumalalle ja ihmisille. Hän ei ole eläin, vaan ihminen, moraalisesti vastuullinen olento kaikessa pahuudessaan. Häntä tulee kohdella ihmisenä juuri sen takia, että hän on vastuussa rikkomuksestaan toisten ihmisarvoa vastaan. Hänen ihmisarvonsa tunnustaminen ei merkitse hänen tekojensa hyväksymistä. Jokaisessa ihmisessä oleva hitler ei myöskään kuole tappamalla tietty yksilö ikään kuin kostona muiden puolesta.

Tässä yhteydessä voidaan viitata myös kysymykseen *kuolemantuomion* periaatteellisesta oikeutuksesta. Teologisilla perusteilla kuolemantuomioon

on suhtauduttu kielteisesti vedoten siihen, että Jumala on elämän ja kuoleman Herra; hän on antanut meille elämän ja vain hän saa ottaa sen pois. Liityn tietysti tähän ajatteluun, mutta pidän mahdollisena lähestyä asiaa myös toisesta näkökulmasta, vetoamalla erityisesti Jumalaan. Toisen ihmisen surmaamisen tarkoituksena on hänen tuhoamisensa, olkoon periaatteellinen motiivi mitä tahansa. Sodan tavoitteena on vihollisen tuhoaminen, mutta oikeudenkäytön tarkoituksena pitää olla oikeudenmukaisuuden toteuttaminen. Miten kuolemanrangaistus oikeudenkäyttönä eroaa sodankäynnistä? (Ajattelen tässä perinteellistä, ”virallista”, valtioiden välistä sotaa.) Sodan eettinen problematiikka on asia sinänsä, ja sota voi joissakin tapauksissa olla äärikeino lähimmäisen suojaamiseksi, mutta ketä kuolemanrangaistus edes suojaa paremmin kuin elinkautinen? Kuolemaan tuomittava ihminen ”vihollistetaan”, mikä merkitsee hänen ihmisarvonsa kieltämistä. Jos pidetään kiinni ihmisarvon ehdottomuudesta, kuolemanrangaistus on ajatusmahdottomuus, vaikka psykologiselta kannalta sen vaatiminen voi joissakin tapauksissa olla ymmärrettävääkin. *Retributiivisten rangaistusteorioiden* mukaan rangaistuksen ideana voi olla sovitus, ansainta, moite tai paheksunta. Kuolemanrangaistus merkitsee retributiivisen rangaistusteorian viemistä äärimmilleen: ihmisen ajatellaan sovittavan tekonsa omalla kuolemallaan. Onko tämä mahdollista eli pitääkö tällainen käsitys *sovituksesta* paikkansa? Kuolemantuomion puolustajat saattavat myös perustella, että ”se oli sille ihan oikein”. Kysymyksessä on selvästi kostaminen. Mitä tarkoitetaan sanottaessa, että joku on teoillaan osoittanut, ettei hän ansaitse elää? Kuka meistä on *ansainnut* elämänsä ja ihmisarvonsa? Oikeus elämään ei ole positiivisen oikeusjärjestyksen annettavissa tai otettavissa; ihmisyyksilön ehdoton arvo on positiivisen oikeuden yläpuolella. Kuolemanrangaistusta on ongelmallista puolustella myös *utilitaristisen rangaistusteorian* perusteella. Ei ole voitu vakuuttavasti osoittaa kuolemanrangaistuksen olevan ”hyödyllinen” (*utilis*) siten, että sen olemassaolo pelotteena olennaisesti vähentäisi rikollisuutta yhteiskunnassa.⁷

⁷ Rangaistusteorioista ja niihin liittyvistä ongelmista kootusti ks. esim. *Lappi-Seppälä* 1987, 125–144; *Jääskeläinen* 1997, 74–120. Kapkaupungin kuuluisa arkkikiipisa *Desmond Tutu* toteaa (HS 2.10.2007): ”Kuolemanrangaistus ... opettaa, että tappaminen on tietyissä olosuhteissa hyväksyttävää. Se rohkaisee kostamaan. Näiden kierteiden katkaisu edellyttää, että hallituksen säätämä väkivalta lopetetaan. ... Missään ei ole todistettu, että kuolemanrangaistus vähentäisi rikollisuutta tai poliittista väkivaltaa. Maa toisensa jälkeen käyttää sitä suhteettoman paljon köyhiä sekä etnisiin vähemmistöihin kuuluvia vastaan. Kuolemanrangaistus on usein poliittisen sorron väline. Sen käyttö on sattumanvaraista. Se on peruuttamaton ja johtaa väisättä syyttömien teloituksiin. Se on rikos perustavanlaatuisia ihmisoikeuksia vastaan.”

2. Luomisjärjestykseen kuuluu, että todellinen ihmisyyys voidaan saavuttaa vain yhdessä toisten ihmisten kanssa. Teologisten lähtökohtien perusteella ei voi olla olemassa ihmisyyksilöä ilman *lähimmäisyyttä*. Ihmisen hyvästä ja samalla hänen hyvydestään puhuminen pelkkänä yksilöllisenä hyvänä, irrallaan lähimmäisyydestä, on mieltä vailla. Yhteisöllisyys on ihmisyydelle välttämätön. Jokaisen tulee antaa paitsi itselleen myös lähimmäiselleen ehdoton arvo. Kultainen sääntö on lähimmäisyyden osuva ”nyrkkisääntö” samalla kun se on moraalin järkeenkäypä mitta.⁸

Yhteiskuntaan kohdistuvassa filosofisessa ja ideologisessa pohdiske-lussa on keskeisiä kysymyksiä ollut, kumpi on ensisijaisempi, yksilö vai yhteisö. Tähän kysymykseen ei liene lopullista ideologianeutraalia saati tieteellistä vastausta. Teologiselta kannalta kysymys on oikeastaan väärin asetettu, koska ihmisarvo ja lähimmäisyys ovat saman asian kaksi eri puolta ja kuuluvat ehdottomasti yhteen. Niitä ei saa asettaa toisiaan vastaan, ja oikeusteologiassa niitä on aina tarkasteltava toistensa yhteydessä, toisistaan erottamatta. Ihmisyyksilön ehdoton arvo ja lähimmäisyyden välttämättömyys ovat *sama asia*.

Ihmisyksilön ehdoton arvo sisältää jo itsessään yksilöiden samanarvoisuuden tai siitä seuraa loogisesti yksilöiden *yhdenvertaisuus*. Samaan johtopäätökseen voidaan päätyä myös kultaisen säännön eli lähimmäisyyden prinssiipin nojalla. Eriarvoisuus on ihmisten itsensä aiheuttamaa. Lähimmäisyyteen sisältyy tärkeänä periaatteena myös *heikomman etusija*, mikä ei ole ristiriidassa yhdenvertaisuuden periaatteen kanssa. Heikoimmista huolehtiminen on pohjoismaisen hyvinvointiyhteiskunnan parhaita perusajatuksia, josta missään oloissa ei saa luopua. *Lapsen paras* on asetettava etusijalle kaikissa ratkaisuihin, joissa se tulee kysymykseen.

Vaikka kuulostaisi saarnaamiselta tai hurskastelulta, on todettava, että lähimmäisyys on yhteiskuntaa koossapitävä prinssiippi. Ilman lähimmäisyyttä yhteiskunta pysyisi pystyssä vain voimakeinoin.⁹ Täten lähimmäisyyttä

⁸ Kirjavaisen mukaan (1993) on oltava olemassa suhteellisen itsenäisiä perustavia moraaliperiaatteita, joilla on moraalista elämänmuotoa konstituiva status. Näitä periaatteita ovat esimerkiksi kultainen sääntö, kategorinen imperatiivi, oikeudenmukaisuus ja yhteishyvä.

⁹ Tosin Kekkonen pitää vaikeana uskoa, että diktatorinen sortojärjestelmä voisi pysyä pystyssä pelkästään kurinpidon ja rangaistusten avulla. ”Vastaukseksi ei ole tarjolla muuta vaihtoehtoa kuin se, että joidenkin täytyy konkreettisesti hyötyä järjestelmästä.” Nimenomaan Saksan kokemusten johdosta on ollut keskustelun kohteena, kuinka laaja on ollut tämä hyötyn tai ainakin passiivisesti tilanteeseen sopeutujien joukko. Kekkonen 2002, 131. – Viittaus sortovallasta hyötyniin ei tietenkään moraalisesti tee diktatuurin kuvasta kauniimpaa, päinvastoin.

voidaan ajatella eräänlaisena ”yhteiskuntasopimuksena”. Lähimmäisyyden toteuttamisen olennainen osatehtävä on pyrkiä rajoittamaan ihmisten itsekkyyttä ja heidän pahuuttaan toisiaan kohtaan. Tämä on yksi tapa ilmaista oikeusjärjestyksen funktio ihmisyyhteisössä. Oikeusjärjestyksen tehtävä voidaan kuitenkin ilmaista myös positiivisesti: se on järjestelmä lähimmäisyyden toteuttamiseksi. Lähimmäisyyttä on harjoitettava toki muutoinkin kuin lainsäädännöllä asetetun pakon perusteella.

3. Ihmisarvon ja lähimmäisyyden lisäksi luomisuskoon pohjautuu myös *elämän suojelemisen ja luomakunnasta huolehtimisen* periaate. Luomakunta ei ole itsessään jumalallinen; voidaan jopa sanoa, että Raamatun luomiskertomus riisuu luonnon animistisista myyteistä, esimerkiksi astrologiasta. Täten luomiskusko omalla tavallaan tekee mahdolliseksi rationaalisen suhtautumisen luomakuntaan eli olevaiseen. ”Ja Jumala katsoi kaikkea tekemäänsä, ja kaikki oli hyvää” (1 Moos. 1:31). Jumalan luomana olevainen ja kaikki elämä ovat arvokkaita itsessään, eivät vain ihmisen kannalta ajateltuina välinearvoina.

Ilman luomakuntaa ei ole myöskään ihmisen elämää. Luomakunnan vastuuton hävittäminen ilmentää omalta osaltaan ihmisen syntiinlankeemusta ja itsekkyyttä. Luonnosta huolehtiminen on myös ihmisen oma etu ja ihmiskunnan eloonjäämiselle välttämätöntä. Tässäkin suhteessa ”Jumalan laki on elämän oma laki”. Ihmiskunnan eloonjäämiseen pätee rautainen kaksiarvoinen logiikka: meidän on yhdessä mahdollista tälle planeetalle, joka on säilytettävä elinkelpoisena, tai tuhouduttava. Myös me olemme vastuussa luomakunnasta, eivät ainoastaan luonnonlait. Erinäiset itse aiheuttamamme ympäristöä uhkaavat vaarat, jotka vasta viime aikoina on opittu havaitsemaan, ymmärtämään ja toivottavasti myös ottamaan todesta, ovat uudella tavalla tehneet luonnon säilymisen ihmiskunnan kohtalonkysymykseksi. Sekä teologisista lähtökohdista että järjellä ymmärrettävistä käytännön realiteeteista johtuen on joka tapauksessa selvää, ettei ihminen voi kohdella luomakuntaa miten tahansa.

Edellä esitetyt teologisesti perustellut oikeuden legitimitietin kriteerit saattavat vaikuttaa korkealentoisilta ihanteilta, jollaisia ne ovatkin. Reaalimaailman todellisuus ei lähestulkoonkaan vastaa näitä ihanteita. Maallinen regimentti on tarpeen sen takia, että yksilölliset intressit ja yhteinen etu ovat usein luontaisesti ristiriidassa keskenään. Tarvitaan maallisen regimentin pakottavia keinoja eli muun muassa lainsäädäntöä inhimillisen itsekkyyden ja pahuuden suitsimiseksi. Yhteiskunnan oikeusjärjestyksen on samalla turvattava myös

yksilöiden oikeudet. Totta kai monet pyrkivät toteuttamaan itsekkäitä pyyteitään myös oikeusjärjestyksen avulla, ”lain ja oikeuden varjolla”¹⁰, mutta positiivisella oikeusjärjestyksellä on silti sekä periaatteellinen että käytännöllinen oikeutuksensa, jos ja kun se toimii suurin piirtein ihmisyyden, lähimmäisyyden ja elämän suojelemisen hyväksi. Käytännön elämässä on joka tapauksessa välttämätöntä, että tällainen oikeusjärjestys on olemassa. Malliesimerkkinä maallisen regimentin funktiosta voidaan viitata tätä kirjoitettaessa (vuoden 2007 aikana) ajankohtaiseen keskusteluun *ilmastonmuutoksesta*. Vaikka ilmiön vakavuus kuinka tiedostetaan ja myönnetään, riittäviä käyttäytymisen ja kulutustottumusten muutoksia ei oletettavasti saada aikaan ainoastaan asenteisiin vaikuttamalla, siis vapaaehtoisesti, vaan tarvitaan yhteiskunnan pakkotoimet eli lainsäädäntö sanktioineen. Tämän toteaminen ei merkitse, että itse ongelma muuttuisi yksinkertaisemmaksi lainsäädäntötoimiin ryhtyessä.

Palaan 3. luvun lopussa esittämäni ajatukseen, että ihmisyksilöt, lähimmäinen sekä elämä ja luomakunta ovat itsessään, reaalityodellisuuden entiteetteinä objektiivisia arvoja tai ainakin arvostusten objektiivisia mittapuita. Tästä huolimatta ihmisarvon, lähimmäisyyden sekä elämän ja luomakunnan suojelun toteuttamisessa voi olla useampia, yhtä oikeita vaihtoehtoja, joiden kesken on päätöksenteossa tehtävä valintoja järjeställisen harkinnan perusteella ja erilaisten kontekstuaalisten seikkojen puitteissa.

Mihin yleensä perustuu oikeuden velvoittavuus? Luonnonoikeusopin mukaan oikeuden periaatteelliseen sisällölliseen oikeellisuuteen, oikeuspositivismin mukaan säädettyyn olemiseen. Luonnonoikeusoppi edellyttää sisäistä sitoutumista oikeuden velvoittavuuteen; miksi siis tarvitaan sanktioita? Oikeuspositivismin ongelmia on, että joku voi kiistää lainsäädännön auktoriteetin. Onko koko oikeusjärjestyksen pohjana sanktio-uhka? *Aulis Aarnio* huomauttaa, että myös rikollisjengillä on omat (julmat) sanktiot, mutta emme silti pidä jengin sääntöjä *oikeusjärjestyksenä*. Aarnio korostaa, että laillisten pakotteiden tulee olla virallisen eli yhteiskunnassa poliittista valtaa käyttävän tahon asettamia. Pakotteiden – samoin kuin koko oikeusjärjestyksen – periaatteellinen hyväksyttävyyys on asia sinänsä.¹¹ Oikeudeksi sanomallamme järjestyksellä on oltava jokin muukin sitovuuden peruste kuin sanktioiden olemassaolo sellaisenaan. Oikeuspositivismin ja sisällöllisen legitimitietin jännite koskee myös valtiosääntöoikeutta itseään: mikä tahansa ei voi olla

¹⁰ *Lutherin Vähä katekismus*, 9. käskyn selitys.

¹¹ *Aarnio* 2006, 30.

oikein *pelkän* muodollisen pätevyyden eli säädettyä olemisen perusteella. Legitimiteetti ja sen kriteerit ovat tietysti monitulkintaisia. Mikä milloinkin on ihmisarvon, lähimmäisyyden sekä elämän ja luomakunnan suojelemisen mukaista? Ilmeisesti on ajateltavissa, että voi olla useampi kuin yksi oikea vaihtoehto, joiden kesken on valittava asetettujen tavoitteiden ja vallitsevan kontekstin puitteissa sekä eettistä luovuutta soveltaen.

Näin on taas palattu peruskysymykseen. Valtiosäännön samoin kuin muunkin oikeusjärjestyksen legitimiteetti perustuu yhtäältä *uskoon* tiettyjen pohjimmaisten, eettisten perusteiden pätevyydestä ja toisaalta *sopimukseen* nojautumisesta näihin perusteisiin. Jos valtiosääntö ja koko oikeusjärjestys perustuvat sopimukseen eli ovat *positum* sekä samalla relatiivisia ja kontekstuaalisia, onko mieltä olettaa, että jokin olisi oikeudellisessa mielessä yleispätevästi oikein, vai onko joka tapauksessa tyydyttävä suurin piirtein yhteiseen arvoperustaan ja sen pohjana oleviin uskonvaraisiin vakaumuksiin? Oikeusjärjestys syntyy ainoastaan päätöksin. Tässä prosessissa tulevat ”perusnormina” edellytettäväksi tietyt uskonvaraiset lähtökohdat, joihin nojaututaan ”yhteiskuntasopimuksen” luonteisina. Valtiosäännön osalta perustana on valtion tehtävä yhteisen hyvän edistämisessä ja pahan torjumisessa – ottaen huomioon ihmisen moraalitajun relatiivisuus sekä hyvyyden ja pahuuden dialektinen ambivalenssi. Lainsäätäjän on ratkaistava positiivista normistoa säätäessään, mikä on oikeudenmukaista missäkin asiassa. Lainkäyttäjän on ratkaistava positiivista normistoa soveltaessaan ja tulkitessaan, mikä on voimassaolevan oikeuden mukaista missäkin tapauksessa.

Asia ei tietysti ole tälläkään selvä. Ottaen huomioon, että oikeuden kohteena ovat aina ihmisten teot, *sama teko* voi jostakin (tai jonkun) näkökulmasta olla oikein ja jostakin toisesta (tai jonkun toisen) näkökulmasta väärin.¹²

¹² Tässä yhteydessä muistelen teatterikokemustani Lahden kaupunginteatterissa 21.3.2006. Q-Teatteri esitti *Ronald Harwoodin* näytelmän *Hitlerin kellonsoittaja* (*Taking Sides*), jossa kuuluisa saksalainen kapellimestari *Wilhelm Furtwängler* on liittoutuneiden tutkintakomission kuulusteltavana sodanjälkeisessä tilanteessa. Furtwängleriä syytettiin – monien muiden kulttuurihenkilöiden tavoin – natsisimpatioista tai suorastaan antautumisesta natsismin palvelukseen. Näytelmässä, joka faktatiedon osalta ilmeisesti seuraa ao. kuulustelupöytäkirjoja, jankataan kysymyksiä, johtiko Furtwängler orkesteriaan Hitlerin kunniaksi tämän syntymäpäivänä vai jo aattona sekä tekikö hän hitler-tervehdyksen. Hitler ja *Joseph Goebbels* olivat yrittäneet värvätä kuuluisan muusikon hallintonsa mannekiiniksi, mikä edellytti taiteellisia ja moraalisia kompromisseja. Furtwängler joutui konfliktiin Goebbelsin kanssa mm. puolustaessaan juutalaisia muusikoita ja luopui (1934) kaikista virallisista tehtävistään. Jo seuraavana vuonna hän kuitenkin suostui kompromissiin valtiojohdon kanssa ja jatkoi muusikon uraansa Saksassa. Mahdollisesti hän onnistui uskottelemaan itselleen olevansa ”epäpoliittinen” taiteilija, mutta tätä eivät liittoutuneiden tutkintakomissio eikä sodanjälkei-

Oikeudenkäytössä tällaiset erimielisyydet ovat jokapäiväistä arkea, mutta asialla on vakava periaatteellinen ulottuvuutensa. Kysymys on näkökulman valinnan ohella tekojen perusteista, motiiveista ja tarkoituksista, mutta myös kriteereistä: millä ja kenen mitalla tekojen oikeellisuutta tai oikeuden vastaisuutta mitataan? Oikeudellisesti oikea tai väärä voi olla kontekstuaalista myös siten, että tietyssä tilanteessa oikeusnormin tai ratkaisun legitimitetti ei ole arvioitavissa ”on–off”-dikotomian mukaisesti; legitimiisyys voi siis olla eri asteista.

5.3 MUODOLLINEN PÄTEVYYS

Ihmisarvoa, lähimmäisyyttä sekä elämän ja luomakunnan suojelemista ei voida toteuttaa teoriassa, pelkkinä abstraktioina. Ylevähenkiset periaatteet tai mahtipontiset julistukset eivät riitä, vaan ideaalit toteutuvat käytännön elämässä – jos toteutuvat. Säädännäinen oikeusjärjestys on välttämätön yhteiskunnassa. Siksi valtiosäännön pätevyys toisena pääperustana on välttämättä pidettävä *muodollista voimassaoloa* periaatteellisen, sisällöllisen legitimiisyyden ohella. Koska valtiosääntö on koko muuta oikeusjärjestystä säätelevä normisto, juuri valtiosäännön aseman ja tehtävän takia sen muodollinen pätevyys on erityisen tärkeä. Valtiosäännön muodolliseen voimassaoloon, jota konstituoivat tietyt erityissäännökset, liittyy eräitä valtiosääntöoikeudelle ominaisia kysymyksiä. Näitä ovat perustuslain asema kansallisessa normihierarkiassa, perustuslain säätämisen ja muuttamisen tapa sekä tavallisten lakien perustuslainmukaisuuden valvonta.

Uusi perustuslaki voi edustaa jatkuvuutta kansallisessa valtiosääntökehityksessä, kuten vuoden 1919 hallitusmuoto ja Suomen perustuslaki 2000; kumpikin säädettiin säätämishetkellä voimassa olleen perustuslain säätämisyjärjestyksen mukaisesti. Uusi valtiosääntö voi myös syntyä kehityksen jatkuvuuden katkeamisen, esimerkiksi vallankumouksen tai muun historiallisen mullistuksen yhteydessä. Tällöin perustuslain muodollinen pätevyys perustuu vallankumoukselliseen prosessiin sinänsä, esimerkiksi perustuslain laatimista varten tavalla tai toisella kootun kansalliskokouksen päätöksiin.

nen amerikkalainen yleisö hevin uskoneet. Näytelmän huipennuksia on Furtwänglerin ahdistunut kysymys: ”Mitä minun olisi pitänyt tehdä?” Harwood kertoo kysyneensä itseltään näytelmäänsä kirjoittaessaan: mitä minä olisin tehnyt? ja toteaa, että tähän on hyvin vaikeaa vastata.

Vallankumouksellisen prosessin ei välttämättä tarvitse olla väkivaltainen. Tällä tavalla on syntynyt muun muassa Euroopan vanhin yhä voimassaoleva perustuslaki, Norjan *Grundlov* vuodelta 1814.¹³

Normihierarkia-ajattelun¹⁴ mukaan perustuslain kuuluu olla ”lakien laki”, ylimpänä kansallisessa oikeusjärjestelmässä siten, että muun lainsäädännön muodollinen pätevyys on normihierarkisesti johdettavissa perustuslaista. Valtiosääntöoikeuden peruskysymyksiä on myös perustuslakia varten määrätty erityinen eli ”vaikeutettu” säätämisyjärjestys. Tätä säätämisyjärjestystä on uuden perustuslain mukaan (PL 73 §) noudatettava perustuslakia säädettäessä, muutettaessa tai kumottaessa sekä säädettäessä ”perustuslakiin tehtävästä rajatusta poikkeuksesta”. Pääsääntöinen menettely on ehdotuksen hyväksyminen yksinkertaisella äänen enemmistöllä ja jättäminen lepäämään ensimmäisiin eduskuntavaalien jälkeisiin valtiopäiviin, jolloin se on hyväksyttävä asiasisällöltään muuttamattomana kahden kolmasosan enemmistöllä annetuista äänistä. Ehdotus voidaan nykyisinkin julistaa kiireelliseksi viiden kuudesosan enemmistöllä annetuista äänistä ja hyväksyä lepäämään jättämättä jo samoilla valtiopäivillä kahden kolmasosan enemmistöllä annetuista äänistä. Suomalaisen valtiosääntöjärjestelmän erikoisuudet eli poikkeuslakimenettely ja kiireelliseksi julistaminen on siis säilytetty uudessa perustuslaissa.¹⁵

Valtiosääntöoikeuden klassista problematiikkaa on, kenen toimesta tutkitaan, onko parlamentin säätämä (tavallinen) laki perustuslain mukainen, ja millä kriteereillä tämä säädösvalvonta tapahtuu. Suomenkin valtiosääntöoikeuden osalta mainittua kysymystä on usein selvitelty. Meillä on suhtauduttu pidättyvästi ajatukseen, että kansansuvereenisuuden perustalla

¹³ Norjan perustuslain taustasta ja synnystä lähemmin ks. *Castberg* 1964 I, 93–110; *Andenæs* 1994, 42–54; *Jyränki* 1989, 283–287; *Juntunen* 1991, 117–118.

¹⁴ ”Da bei dem dynamischen Charakter des Rechts eine Norm darum gilt, weil und sofern sie auf eine bestimmte, das heißt durch eine andere Norm bestimmte Weise erzeugt wurde, stellt diese den unmittelbaren Geltungsgrund für jene da. ... Die hypothetische Grundnorm ist sohin der oberste Geltungsgrund, der die Einheit dieses Erzeugungszusammenhanges stiftet.” *Kelsen* 2000, 228.

¹⁵ Perustuslain säätämisestä, oikeudellisesta jatkuvuudesta tässä yhteydessä, perustuslain muuttamista koskevasta ns. revisionormistosta sekä poikkeuslakijärjestelmästä ks. *Jyränki* 2003, 227–246, 256–263, 267–282. Perustuslakijärjestelmämme joustavuutta eli mahdollisuutta poikkeuslakien säätämiseen on kommentoitu myönteisesti useissa eri arvioinneissa. *Hallberg* (1999a, 850) toteaa: ”Poikkeuslakimahdollisuus on osoittautunut käyttökelpoiseksi. Tosin vaikeina sota-aikoina poikkeuslainsäädäntö muodostui liian laajaksi, mutta on sitten vähitellen supistunut. Nyt sitä on tietoisesti rajoitettu.”

toimivaa lainsäätäjää voisi kontrolloida jokin muu valtioelin. Suomalainen ratkaisu on ollut lakien perustuslain mukaisuuden tutkimisvallan pidättäminen eduskunnalle itselleen, käytännössä sen perustuslakivaliokunnalle. Silloin tällöin on ehdotettu perustuslakituomioistuimen perustamista, mutta tämä ajatus on toistaiseksi torjuttu.¹⁶ Uusi perustuslaki toteutti tässä asiassa muutoksen, joka verrattuna aikaisempaan tilanteeseen jäi kuitenkin melko rajalliseksi. Eduskunnan perustuslakivaliokunnalla on edelleenkin keskeinen merkitys lakien perustuslain mukaisuuden valvonnassa. Uutta perustuslakia koskevan hallituksen esityksen (HE 1/1998) mukaan tuomioistuimen on annettava etusija perustuslain säännökselle, jos lain säännöksen soveltaminen olisi ilmeisessä ristiriidassa perustuslain säännöksen kanssa eikä lakia ole säädetty perustuslain säätämisyjärjestyksessä. Perustuslakivaliokunta (PeVM 10/1998) muutti hallituksen esityksen 106 §:n sanamuotoa, joka eduskunnan päättämässä muodossa kuuluu seuraavasti:

Perustuslain etusija. Jos tuomioistuimen käsiteltävänä olevassa asiassa lain säännöksen soveltaminen olisi ilmeisessä ristiriidassa perustuslain kanssa, tuomioistuimen on annettava etusija perustuslain säännökselle.

Perustelutekstissään perustuslakivaliokunta toteaa muun muassa: ”Tuomioistuinten asiana on ... huolehtia siitä, ettei ratkaisun lopputulos yksittäisessä oikeustapauksessa ole siinä soveltamistilanteessa ilmeisesti perustuslain vastainen. Kysymys ei siten ole siitä, että säännöksellä annettaisiin tuomioistuinten tehtäväksi tutkia ja valvoa yleisesti lakien perustuslainmukaisuutta. Lakien perustuslainmukaisuuden valvonnan painopiste säilyy uuden perustuslain nojalla ennakovalvonnassa, jossa perustuslakivaliokunnan keskeinen asema ilmaistaan erillisessä säännöksessä (PL 74 §).” Perustuslain 106 §:n soveltamisen reunaehdot on määritelty varsin tiukasti juuri tuomioistuinten toimivallan osalta suhteessa lainsäätäjään, joten suomalainen valtiosääntöperinne jatkuu tämän asian osalta katkeamattomana.

Positivismin ”monia kasvoja” analysoidessaan Aarnio viittaa *valtioteoreettiseen positivismiin*, jonka perusajatuksen muotoili *Thomas Hobbes* ja joka sittemmin on esiintynyt useiden valtio-oikeuden teoreetikkojen,

¹⁶ Ks. esim. *Kastari* 1977, mm. 256–258; *Rieppala* 1973, 1–53; *Hidén* 1974 (koko teos); *Hidén & Saraviita* 1994, 239–240; *T. Ojanen* 2001, 25–27; ko. problematiikasta laajasti ja kansainvälisiä ratkaisuja ks. *Jyränki* 2003, 373–414. Tuomioistuinjärjestelmä on valittu eräissä liittovaltioissa (mm. USA, Saksa, Itävalta) osaksi ilmeisesti sen takia, että liittovaltion rakenne altistaa toimivaltakiistoille federaation ja osavaltioiden kesken.

muun muassa *Hans Kelsenin* ajattelussa. Oikeutta saattaa olla vain valtion puitteissa. Valtiollisen oikeuden ylä- tai ulkopuolella ei ole perustaa, joka antaisi oikeudelle pätevyyden oikeutena. Jotta yleensä voitaisiin puhua positiivisesta oikeudesta, sen tulee olla valtio-orgaanin vahvistamaa.¹⁷ Valtiotieteellinen positivismi antaa puitteet muodollisesti voimassa olevalle oikeudelle.¹⁸ Tämä voitaisiin sanoa myös niin, että muodollisesti pätevää positiivinen oikeus syntyy poliittisen vallankäyttäjän tahdosta, jota ilman positiivista oikeutta ei ole. Poliittisella tahdolla on keskeinen merkitys valtiosäännön laadinnassa ja voimaan saattamisessa. – Edellä esitetyllä tavalla valtioteoreettinen positivismi näyttäisi jättävän ulkopuolelleen EY-oikeuden ja kansainvälisen oikeuden, jotka eivät joka suhteessa ole yksittäisen valtion orgaanien vahvistamia, mutta ovat silti pätevää oikeutta.

Valtiosääntö on itsessään muun oikeusjärjestyksen pätevyyden, siis sekä sen legitimitietin että muodollisen voimassaolon keskeinen peruste. Myös valtiosäännön omalta pätevyydeltä on edellytettävä sekä legitimitettiin että muodollista voimassaoloa säädännäisenä oikeusnormistona. Yhteiskunnan oikeusjärjestyksen sitovuutta pidetään yllä sanktioilla, jotka puolestaan perustuvat valtion valtaan. Valtiosääntö on osa yhteiskunnan oikeusjärjestystä, mutta se ei voi perustua sanktioihin tavallisessa mielessä. Mitkä olisivat valtion sanktiot itseään kohtaan? Myös valtiosäännön pätevyys sitovana oikeutena seuraa legitimitetistä ja säättämisestä, mutta on luonteeltaan periaatteellinen: valtio velvoittaa itsensä johonkin. Siis kuka velvoittaa kenet? Tässä tullaan oikeusrealismin alueelle: pätevää valtiosääntöoikeutta on se mitä yhteiskunnassa noudatetaan, ja valtiosääntöoikeuden noudattamiseen kohdistuvat ”sanktiot” toteutuvat julkisena paheksuntana ja erityisesti poliittisen järjestelmän toimesta esimerkiksi päättäjien vaihtamisena ja vain poikkeustapauksissa oikeudellisesti (PL 112–117 §). Valtiovallan itseensä kohdistamat pakotteet ovat siis eri asia kuin valtion oikeudenkäyttöpiirissään ylläpitämät ja harjoittamat pakotteet. Eräänlaisena valtiosääntöoikeudellisena ”sanktiona” (joskaan ei ”rangaistuksena”) voidaan pitää säättämisjärjestystä koskevia säännöksiä, jotka pakottavat joko muotoilemaan lakiesityksen siten, että tavallinen lainsäätämisyjärjestys on

¹⁷ *Rudolf von Jheringin* mukaan pakkovalta on valtion ehdoton yksinoikeus, ja valtio on samalla ainoa oikeuden lähde. Oikeus on nimenomaan valtion luomaa positiivista oikeutta. Valtion oikeuden rinnalla ei voi olla muuta velvoittavaa oikeutta esim. keskiajan kanonisen oikeuden tavoin. *Nuotio* 2001, 295, 299–301. – Jaksossa 8.1 (nootissa 21) palataan lyhyesti kysymykseen, onko kirkko-oikeus *oikeutta* tämän sanan yleisjuridisessa merkityksessä.

¹⁸ *Aarnio* 2006, 129–134. Muodolliseen voimassaoloon liittyy Aarnion pohdinnoissa (2006, 107–117) formaalisen legalismin ja harkinnanvaran ongelmallinen suhde.

mahdollinen, tai suostumaan perustuslain säätämisyjärjestyksen käyttämiseen eli tiukkojen määrääenemmistösäännösten noudattamiseen.

Edellä oleva lyhyt vilkaisu valtiosäännön pätevyyden muodolliseen perustaan, siis sen sisällyttämiseen voimassaolevaan oikeusjärjestykseen, osoittaa muodollisen perustan läheisen yhteyden pätevyyden periaatteelliseen sisällölliseen oikeellisuuteen eli legitimitettiin. Tämä läheinen yhteys pätee sekä valtiosääntöön itseensä että oikeusjärjestykseen yleensä. Muodollisesti pätevä oikeusjärjestys on välttämätön, jotta olisi sekä velvoitettua että mahdollista noudattaa oikeuden legitimitetin kriteereitä, joita tietysti on aina tulkittava. Teologisen oikeuspositivismin perusajatuksen mukaan oikeuden legitimitettiin ja sisällyttämistä positiiviseen oikeusjärjestykseen ei voidakaan erottaa toisistaan. Meille ja meidän tajunnallemme on reaali-maailmassa olemassa vain säädännäinen oikeus. Koko oikeusjärjestys on olemassa valtiollisen eli poliittisen vallan käyttäjän toimesta, ja valtiosääntö on normatiivinen tälle säätämistoiminnalle.

5.4 VALTIOSÄÄNTÖ JA OIKEUSJÄRJESTYKSEN PÄTEVYYS

Edellä on oikeuden pätevyyden käsite määritetty edellyttämällä sille perusteiksi sekä periaatteellinen sisällöllinen oikeellisuus eli legitimitetti että muodollinen sisältyminen säädännäiseen positiiviseen oikeusjärjestykseen. Normihierarkian perusajatuksen mukaan perustuslaki on yhteiskunnan muuta oikeusjärjestystä normittava säädös eli antaa muodollisen pätevyyden oikeusnormistolle, joka on säädetty perustuslain säätämässä järjestyksessä. Täten normihierarkian ajatus koskee koko oikeudellista todellisuutta. Muodolliselle normihierarkialle analoginen oikeusjärjestyksen sisällöllisen legitimiisyyden ”hierarkia” voidaan ajatella esitettävän seuraavasti.

Oikeusteologisesti ajatellen valtiosäännön pohjimmaisena periaatteellisena perustana on uskonnollinen tai muutoin maailmankatsomuksellinen *usko* tiettyjen eettisten *arvojen* oikeellisuuteen ja merkitykseen. Tämän uskon perusteella valtio-idean *intention* voidaan ajatella olevan luonteeltaan eettinen, *ihmisyyden* palveleminen ja edistäminen. Valtiosäännön ”perusnormi” on valtion eettinen intentio, jota voidaan nimittää myös ”yhteiskuntasopimukseksi”. Valtiosääntö on valtion idean perustavanlaatuinen oikeudellinen ilmaus eli se osa oikeudellista todellisuutta, joka ilmaisee valtion intention sisällön koko muuta oikeusjärjestystä säätelevän oikeusnormiston muodossa.

Valtiosääntö on siis valtion idean täsmentämistä oikeusnormien asussa. Tämä merkitsee samalla mahdollisuutta valtiosäännön oikeellisuuden arviointiin tarkoitusharkintana: valtiosäännön sisällöllisen legitimiisyyden kriteeri on valtion tehtävän tarkoituksenmukainen toteuttaminen. Selvää on, että valtion tehtävän mieltämiseen vaikuttaa edellä tarkoitettujen periaatteellisten perusteiden ohella muun muassa historiallinen tilanne, kansallinen traditio, kulttuuritekijät ja muu yhteiskunnallinen konteksti. Samalla myös yhteiskunnan muunkin positiivisen oikeusjärjestyksen kuin valtiosäännön oikeellisuus on arvioitavissa valtion eettisen tehtävän tarkoituksenmukaisen toteuttamisen näkökulmasta.

Valtiosääntö on edellä tarkoitettussa mielessä yhteiskunnan muun oikeusjärjestyksen ”ylipositiivinen” perusta. Tämä voidaan ymmärtää myös luonnonoikeudellisesti, mikäli halutaan käyttää tätä vakiotermiä. Valtiosäännön ja samalla yhteiskunnan muun oikeusjärjestyksen legitimiisyys perustuu uskonvaraisiin lähtökohtiin, mikä ei merkitse sitä, etteivätkö nämä lähtökohdat olisi täsmällisesti verbalisoitavissa eli tässä mielessä ”positivoitavissa” ja kriittisesti tarkasteltavissa. Teologisen oikeuspositivismin perusajatuksen mukaan tämä uskonvaraisuus merkitsee samalla sitä, että positiivisesta oikeusnormistosta kaikissa tapauksissa on nimenomaisesti päätettävä. Yhteiskunnan oikeusjärjestyksen pätevyys perustuu siis yhtäältä sekä valtiosäännön että muun oikeusjärjestyksen omaan sisällölliseen legitimiisyyteen ja toiseksi muodolliseen oikeellisuuteen eli sisällyttymiseen valtiosäännön mukaisesti säädettyyn positiiviseen oikeusjärjestykseen. Molemmat pätevyyden perusteet ovat välttämättömiä ja muodostavat yhden kokonaisuuden.

Juuri kaiken edellä sanotun näkökulmasta muodollisen normihierarkian noudattaminen sekä valtiosääntöoikeuden yksi keskeinen locus classicus eli lainsäädännön perustuslakikontrollin järjestäminen ovat myös oikeusteologiselta kannalta mielekkäitä ja tärkeitä. Oikeusnormien asettaminen valtiosäännön määräämässä järjestyksessä perustuu aina oikeuden periaatteellisten lähtökohtien tulkintaan. Vaikka oikeusjärjestys on välttämättä positiivinen eli siitä on sovittava ja päätettävä, periaatteellisesta sisällöllisestä oikeellisuudesta eli legitimitietistä on ehdottomasti pidettävä kiinni. Oikeuden legitimitietin kriteereiksi on edellä teologisilla perusteilla määritetty ihmisyyksilön ehdoton arvo, lähimmäisyyden välttämättömyys sekä elämän ja luomakunnan suojeleminen, joskin nämä kriteerit voidaan hahmottaa toisinkin. On myös välttämätöntä noudattaa yhteiskuntasopimusta siinäkin tarkoituksessa, ettei jokin ääritaho pääse sanelemaan yhteiskunnan perusteita ja oikeusjärjestyksen sisältöä.

Mutta mihin valtion valta periaatteessa perustuu ja mitkä mahdollisesti ovat sen rajat? Mitkä ovat tämän vallan käyttämisen perusperiaatteet, jotka voidaan ilmaista valtiosäännössä ja jotka on ilmaistu Suomen uudessa perustuslaissa?

6 Valtio, kansa ja valtion valta

6.1 VALTIOKANSA JA VALTIOSÄÄNTÖ

Valtiosääntöoikeuden kannalta valtion käsitteeseen sisältyvät valtiokansa, rajattu alue ja valtamonopoli eli valtion suvereenisuus.¹ Eri kielissä on useita yhteiskuntaa ihmisjoukkona eli ”kansaa” tarkoittavia rinnakkaisia termejä. Suomen kielessä *kansalaisuus* ja *kansallisuus* ovat leksikologisesti lähellä toisiaan, mutta niiden merkitysero on selvä. Kansalaisuutta ilmaisevat eräissä muissa kielissä termit *medborgarskap* – *Bürgerschaft* – *citizenship* – *гражданство*, ja kansallisuutta *nationalitet* – *Nationalität* – *nationality* – *национальность*. Suomen kielessä kansalaisuudella tarkoitetaan valtion virallista jäsenyyttä, kuulumista *valtiokansaan*, kun taas kansallisuus viittaa etniseen ja kielelliseen alkuperään. Kansalaisuus eli valtiokansan jäsenyys on tarkasti määriteltävissä², kun taas tiettyyn kansallisuuteen kuuluminen voi olla moniselitteistä, jopa epäselvää.³ Tässä luvussa valtion käsitteen ja valtiosääntöoikeuden perusteiden tarkastelun yhtenä näkökulmana on kansalaisten eli valtiokansan jäsenten suhde valtion valtaan ja tämän vallan periaatteellisiin perusteisiin, joskaan valtiosäännön perusoikeusjärjestelmästä puhuttaessa ei ole lupa sivuuttaa Suomen oikeudenkäyttöpiirissä olevia ihmisiä, jotka eivät ole valtion kansalaisia.

Kun tarkasteltavaksi otetaan valtiokansan suhde valtiovaltaan, tulevat kuvaan mukaan useat valtiosääntöoikeuden keskeiset periaatekysymykset. Näitä ovat etenkin valtiosäännön artikulaatioperiaate eli ihmisarvon loukkaamattomuus sekä valtiosäännön pätevyys ja sisällöllinen legitimitetti, joita on tarkasteltu jo edellä. Tässä luvussa ovat huomion kohteina lisäksi valtion vallan ja suvereenisuuden perusteet, valtion suvereenisuuden suhde

¹ Esim. *Jyränki* 2003, 45–47; *Saraviita* 2000, 57, 94–96.

² Suomen kansalaisuuden määrittämisestä PL 5 §:n mukaan ks. *Saraviita* 2000, 96–98.

³ Suomalaista kielenkäyttöä hämmentää termin *kansallinen* käyttö esim. puhuttaessa etnisistä ilmiöistä (”kansallispuku”), poliittisista virtauksista (”kansallinen herääminen”) ja myös oikeudellisista ilmiöistä (”kansallinen lainsäädäntö”). Termeistä ja niiden vivahteista eri oikeuskulttuureissa lähemmin *Jyränki* 2003, 67–70.

Euroopan integraatioon, kansansuvereenisuus, demokratia ja tasavaltainen vallankäyttö sekä oikeusvaltioperiaate.

Tässä tutkielmassa on nojaututtu käsitykseen, jonka mukaan valtio ei ole ihmistä ylempänä oleva olento, vaan ihmisen idea, jolla on intentio. Esivalta Suomessa olemme me itse valtiokansana. Ellemme itse päättää oikeusjärjestyksestämme, sen tekevät jotkut muut, mutta jos haluamme valtiomme olevan olemassa eli valtio-ideamme realisoituvan, meidän on itse muunnettava yhteinen intentiomme oikeusjärjestykseksi. Valtio aktuaalistuu valtiokansan intentiona. Tämän intention konkretisoiminen kansan ja valtion suhteena on olennainen osa valtiosääntöä, ja tämän suhteen tulkinta on keskeinen osa valtiosääntöoikeutta. Kansan ja valtion suhde läpäisee koko valtiosäännön; yksittäiset valtiosääntönormit ovat nähtävissä ja niiden mielekkyys punnittavissa tästä näkökulmasta. Valtiosääntöiset *perusoikeudet* ilmentävät suoraan keskeisiä ulottuvuuksia kansan suhteessa valtion orgaaneille annettuun valtaan.

Valtiokansan intention ontista olemassaoloa voidaan havainnollistaa kuvittelemalla, että kaikki Suomen asukkaat muuttaisivat pois maasta ilman tarkoitusta palata koskaan takaisin. Koko nykyinen valtioalue jäisi tyhjäksi (ei tosin kovin pitkäksi aikaa!). Suomen Tasavaltaa ei olisi enää olemassa aktuaalisena todellisuutena, vaikka se olisi toki historiallinen realiteetti kuten Rooman valtakunta tai Neuvostoliitto. Maailmassa olisi entisiä suomalaisia, mutta puuttuisi yhteinen intentio muodostaa Suomen valtio.⁴ Väitän, ettei valtion ideaakaan saati sen toteutusta ole ilman yhteistä intentiota, jota voidaan nimittää myös yhteiskuntasopimukseksi. Tässä yhteydessä on mahdollista ajatella yhteiskuntasopimusta myös tavoitteena, jota kohti pyritään. Tietysti valtioita on muodostettu myös silkalla pakolla ja väkivallalla, mutta tällöin ei olekaan puhe demokraattisista valtioista. – Realismin säilyttämiseksi on toki muistettava, ettei kansalaisillamme ole ollut aitoa mahdollisuutta valita, syntyvätkö he suomalaisiksi, eikä valtion oikeusjärjestyksen noudattaminen yksilön osalta välttämättä perustu tietoiseen subjektiiviseen suostumiseen, vaan koetaan silkkana pakkona (tai jotenkin suostumisen ja pakon väliltä).

Valtiosäännön pätevyyden perusteiksi on edellä esitetty sisällöllinen legitimeetti ja muodollinen sisältyminen positiiviseen valtiosääntönormistoon,

⁴ Mielikuvitusta ei tarvita sen havaitsemiseen, että ajankohtaisessa Irakin kriisissä ko. valtioalueen asukkailta näyttää puuttuvan yhteinen intentio, miten valtioyhteisö tulisi muodostaa, joten tässä mielessä voi olla ongelmallista puhua ”Irakin kansasta”.

jotka perusteet kuuluvat yhteen. Demokraattisen legitimaatioketjun mukaisesti suvereeni kansa on päättänyt valtiosäännöstään valittujen edustajiensa kautta, valtiokansa on siis positiivisen valtiosääntönormiston perimmäinen subjekti. Esivalta olemme me yhdessä. Valtiosäännön artikulaatioperiaatteena on esitetty ihmisyksilön ehdottoman arvon periaate, joka ilmaisee oikeusteologiselta kannalta sekä ihmisyyttä että lähimmäisyyttä. Nämä näkökohdat täydennettynä elämän ja luomakunnan suojelemisen periaatteella sisältävät valtiosäännön sisällöllisen legitimitietin perustan ja kriteerit. Kaikissa mainituissa periaatteissa on kysymyksessä ihmisyyden edistäminen, kultaisen säännön periaatteen mukaisesti luonnehdittava yhteinen hyvä sekä inhimillisen itsekkyyden ja pahuuden rajoittaminen.

Vastaavasti valtion valta ja suvereenisuus ovat kiinteässä yhteydessä valtiokansaan, koska yhteiskuntasopimus-doktriini sisältää ajatuksen valtion vallan perustumisesta valtiokansan suostumukseen. Kansansuvereenisyyteen liittyvät kiinteästi demokratian ja tasavaltaisuuden periaatteet. Näissä periaatteissa on kysymys valtiokansan suhteesta valtioksi kutsuttuun ideaan ja sen sisältämään intentioon. Kansansuvereenisuuden ja edustuksellisen demokratian ohella oikeusvaltioperiaate sekä liberaalinen ja sosiaalinen hyvinvointivaltiollinen periaate muovaavat meille ominaista käsitystä kansan ja valtion suhteista.

6.2 VALTION VALLAN OIKEUTUSPERUSTA

Suomen perustuslaki alkaa toteamalla: *Suomi on täysivaltainen tasavalta.* (PL 1 § 1 mom.). Ja edelleen: *Valtiovalta Suomessa kuuluu kansalle, jota edustaa valtiopäiville kokoontunut eduskunta.* (PL 2 § 1 mom.).⁵

Valtion käsitteeseen sisältyy keskeisenä perusajatuksena, että valtio käyttää oikeudellista valtaa valtioalueellaan ja oikeudenkäyttöpiirissään. Oikeuden käsitteeseen puolestaan sisältyy presumtiona, että oikeusnormit ovat pakottavia ja niiden tehokkuutta tuetaan sanktioin, jotka puolestaan

⁵ *Saraviidan* mukaan (2000, 67) vm. säännös toteaa kansansuvereniteettiperiaatteen, ja hän huomauttaa (s. 67, nootti 9), että Jyräki erottaa valtion suvereenisuuden kansansuvereenisuudesta. Saraviidan viittauksen kohteena on *Jyräki* 1998 (teoksen 2. p.), 63. Vrt. *Jyräki* 2003 (3. p.), 103–108, jossa eritellään tarkemmin kansansuvereenisuuden ja valtion suvereenisuuden suhdetta sekä demokratian käsitettä.

edellyttävät valtaa käyttävän tahon olemassaoloa.⁶ Valtiosäännön oikeusteologisia perusteita pohdittaessa kohdataan kysymys, *mihin valtion valta periaatteessa perustuu* eli millä oikeutusperusteilla valtion valta ja sen käyttäminen on periaatteellisesti oikeellista eli legitiimiä. Kysymyksen asettaminen sisältää jo itsessään lähtökohdan, että pelkästään ulkonaiseen, fyysiseen paktoon perustuva diktatorinen valta ei voi olla periaatteessa legitiimiä. Legitiimiin valtaan sisältyy kuitenkin oikeutus käyttää myös ulkonaista pakkoa tarvittaessa. Tämän takia demokraattiselle valtiojärjestykselle on edellytettävä oikeutusperusta. Myös demokratialla on oltava sisällöllinen legitimitetti; pelkkä mekaaninen, pääluvun mukainen saati mielivaltainen demokratia ei välttämättä toteuta valtion eettistä intentiota.

Nykyajan demokraattisen valtio-doktriinin perustana olevan *yhteiskuntasopimus*-ajattelun oikeushistoriallisia malleja ovat muiden muassa *Thomas Hobbesin*, *John Locken* ja *Jean-Jacques Rousseau*n esittämät. Hobbesin mukaan ihmiset ovat lopettaakseen kaikkien sodan kaikkia vastaan pysyvästi luovuttaneet suvereenin vallan ”Leviathanille” eli valtiolle. Locken valtiofilosofiassa valtiollisen vallan käyttö voi perustua vain vallan kohteena olevien yksilöiden omaan suostumukseen, jonka ehtona on, ettei vallan käyttäjä mielivaltaisesti puutu hallittavien henkeen ja omaisuuteen. Rousseau edellyttää kansan suvereenisuuden olevan periaatteessa rajoittamattoman, mutta suvereenin tahto eli valtiollinen valta ilmenee kansan yleistahdona (*volonté générale*), jonka käytännössä muodostaa kansan enemmistö.⁷

Rousseau esittää teoksessaan *Yhteiskuntasopimuksesta* (*Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762) periaatteellisen perustelun, millä edellytyksillä valtiolla on legitiimi valta. Oikeus (*droit*) on legitiimi kansakunnan yleistahdon ilmauksena ja sitova yhteiskuntasopimuksen perusteella. Rousseau ei Hobbesin tavoin esitä, että yhteiskuntasopimus olisi kerrallinen ja peruuttamaton tapahtuma, vaan se on yleistahdossa pysyvästi läsnäole-

⁶ *Erikssonin* mukaan ”Yleisimmin valta ymmärretään yksilön tai ryhmän tosiasiallisena kykyä vaikuttaa toisen yksilön tai ryhmän käyttäytymiseen, toimintaan tai päätöksentekoon niin, että omat tavoitteet tai edut toteutuvat.” Valtaa on myös kyky ”estää muita yksilöitä tai ryhmiä toimimasta tietyllä ei-toivotulla tavalla”. Vallan suhde paktoon ja väkivaltaan on ongelmallinen. Demokratioissa vallankäyttö pohjautuu suostumukseen tai hyväksyntään, kun taas diktatuureissa useimmiten paktoon. Toisaalta demokratioissakin pakko on päätösten täytäntöönpanon viimekätinen sanktio. *Eriksson* 1999b, 1240–1241.

⁷ *Jyräki* 1989, 31, 39–43, 45–48; 2003, 106–108. Tiivistetysti Hobbesista ks. *J. Tolonen* 2001; Lockesta *Häyry* 2001; Rousseauista *Gylling & Raulo* 2001. Myös *Hugo Grotiusta* voidaan pitää yhtenä yhteiskuntasopimus-ajattelun kehittelijänä; *Strömholm* 1989, 177–178; *Kekkonen* 2002, 71–72.

va. Yleistahto on ylin valtiovalta, ja tähän valtaan sisältyy valta säätää ja muuttaa perustuslakia (*pouvoir constituant*). Hallitus on tämän yleistahdon palvelija, sen tehtävänä on kansan yleistahtoa ilmaisevien lakien paneminen toimeen. Tätä Rousseauin ajatustapaa voidaan pitää osittain luonnonoikeudellisena, koska hänen mielestään vapauden ja tasa-arvon luonnolliset oikeudet vallitsevat kansalaisoikeuksina yhteiskuntasopimuksen puitteissa. Oikeuspositivismia puolestaan lähestyy Rousseauin ajatus lainsäädännön legitimitietin ja sitovuuden perustumisesta yhteiseen sitoutumiseen eli säätämistähtoon. Yhteiskuntasopimus on eräänlainen kollektiivinen oikeustoimi, jonka avulla alkuperäisen luonnontilan mukaiset vapaus ja tasa-arvo voidaan palauttaa ja saada vallitsemaan kansalaisoikeuksina. Oikeuden sitovuus perustuu periaatteessa suostumiseen eli yhteiskuntasopimukseen, mutta käytännössä sanktioihin eli pakkoon.⁸

Mutta tuottaako Rousseauin konstruoima yleistahdo aina yhteistä hyvää? Eikö jokainen tiukan paikan tullen aja omaa etuaan? Oikeusteologian on syytä säilyttää realistinen ihmiskäsitys, kun on kysymys valtiosta ja yhteiskunnasta. Yhteiskuntasopimus ei sellaisenaan ole historiallinen tapahtuma, vaan oikeuden legitimitietin ja sitovuuden periaatteellinen perustelu, joka samalla on demokraattisen oikeusvaltion keskeinen perusidea. Voidaan tietysti pohdita, onko yhteiskuntasopimus ontista todellisuutta. Onko se vain nerokkaan yhteiskuntafilosofin käsiteluumus, pelkkä ”virtuaalinen” kuvitelma, vai voidaanko sitä pitää henkisen todellisuuden ontisena entiteettinä? Onko ennen kaikkea mielekäästä edellyttää yksilöiden sitoutuminen yhteiskuntasopimukseen eli yleistahdon noudattamiseen – ainakaan vapaaehtoisesti? Ellei yhteiskuntasopimus olisi missään mielessä ”ollen oleva”, yhteiskunnan oikeusjärjestys voisi perustua pelkästään valtakoneiston harjoittamaan fyysiseseen pakkoon. Tällöin olisi kysymyksessä diktatuuri, eikä olisi enää mieltä puhua demokratiasta eikä valtion legitimitietistä. Demokratian pohjana on aina yhteiskuntasopimus jossakin mielessä.

Koska tarkastelun kohteena on nimenomaan valtiosääntö valtion idean ja intention ilmentymänä, yhteiskuntasopimus-käsitteen rinnalle voidaan nostaa myös *Hans Kelsenin* kuuluisa *perusnormi*, joka voidaan ilmaista sanallisesti: ”perustuslakia on noudatettava”. Valtion ja sen valtiosäännön voidaan siis ajatella perustuvan tiettyyn edellyttämykseen, jonka mukaisesti orientoudutaan valtion elämässä ja toiminnassa eli valtion idean toteuttamisessa.

⁸ Strömholm 1989, 227–231; Gylling & Raulo 2001, 190–197.

Valtion vallan hyväksyttävyyttä pohdittaessa on otettava huomioon sekä *empiirinen* että *normatiivinen* legitimeetti.⁹ Juuri valtiosäännön perusteiden kannalta valtion vallan empiirinen legitimeetti on erityisen tärkeä, koska valtion kokeminen kansan taholta hyväksyttäväksi on demokraattisen kansallisvaltion kestävyyskannalta olennainen asia. Valtio ja sen valta voidaan kokea hyväksyttäväksi vain, jos valtion vallankäyttö on sopusoinnussa kansallisen arvoperustan kanssa, siis vastaa suurin piirtein yhteistä moraalitajua eli yhteisöllistä omaatuntoa. Tautologisesti: jos valtion valtaa ja positiivista oikeutta pidetään oikeina, ne koetaan legitimeinä. Valtiosäännön sisällön kannalta tämä empiirinen eli koettu hyväksyttävyys konkretisoituu muun muassa perusoikeuksien osalta.

Voidaan ajatella, että valtio tässä tutkielmassa tarkoitettussa mielessä eli kansan yhteisenä ideana voi olla olemassa vain, jos se vastaa eettistä intentiota, jota voidaan nimittää rousseulaisittain myös yhteiskuntasopimukseksi. Valtion koettu legitimeetti perustuu jossakin mielessä suostumukseen. Tällaisessa ajattelussa on pidettävä selviönä, että myös sekulaari valtio perustuu pohjimmaltaan uskonvaraisiin lähtökohtiin, joita ovat esimerkiksi maailmankatsomus, uskonto, usko johonkin jumaluuteen tai ihmisyyteen, hyvyys tai ihmisarvoon. Uskonvaraisuudesta huolimatta näiden lähtökohtien, esimerkiksi kultaisen säännön, merkitystä voidaan perustella myös tarkoituksenmukaisuudella tai muutoinkin rationaalisesti.

Valtion vallan normatiivisella eli periaatteellisella sisällöllisellä legitimeetillä voidaan tarkoittaa valtiota itseään sitovia periaatteita. Kelsenin mukaan lainsäädännön legitimeetti perustuu normihierarkiaan, ja hierarkiassa ylimpänä olevan valtiosäännön oma legitimeisyys perustuu puolestaan perusnormiin. Edellä on esitetty käsitys, jonka mukaan oikeusjärjestyksen pätevyys sitovana oikeutena edellyttää sekä periaatteellista sisällöllistä hyväksyttävyyttä että sisältymistä positiiviseen oikeusjärjestykseen. Kelsenin perusnormi-käsitettä on edellä lainattu tämän ajattelun suuntaisesti. Perusnormiksi, toisin sanoen valtiosäännön ja koko oikeusjärjestyksen ”transsendentaaliloogikseksi” (Kelsenin käyttämä kantilainen termi) edellytykseksi on tässä tutkielmassa asetettu valtion eettinen intentio ja ennen kaikkea sen sisältö, ihmisyyksilön ehdoton arvo ja ihmisyydestä huolehtiminen. Mutta tässä yhteydessä on kysymys valtion vallan periaatteellisesta perustasta, jolloin oikeusnormiston sisällöllisen hyväksyttävyyden tarkastelu ei riitä.

⁹ Näistä termeistä 1. luvussa s. 7.

Palataan teologisen oikeuspositivismin näkemyksiin. Käsitykset valtion vallan legitimitetistä ja oikeusjärjestyksen hyväksyttävyydestä ovat ihmisten käsityksiä ja sellaisina relatiivisia ja kontekstuaalisia. Tällöin valtion vallan hyväksyttävyyden osalta empiirinen ja normatiivinen legitimitetti lähestyvät toisiaan – tai ovat suorastaan yhteneviä. Kelsenin ja Rousseauin terminologiaa vapaasti mukaillen tämä voitaisiin sanoa myös niin, että perusnormi ja yhteiskuntasopimus ovat sama asia. Valtion vallan periaatteellisen oikeellisuuden rajana on ihminen, ihmisyyksilön ehdoton arvo.

6.3 SUOMEN VALTION SUVEREENISUUS JA EUROOPAN INTEGRAATIO

Luvun 4 alussa luetelluista valtiosäännön peruseriaateista ovat tässä jaksossa erityisen mielenkiinnon kohteina valtion suvereenisuus ja kansainvälisyysperiaate: *Suomi on täysivaltainen tasavalta ... Suomi osallistuu kansainväliseen yhteistyöhön rauhan ja ihmisoikeuksien turvaamiseksi sekä yhteiskunnan kehittämiseksi*. (PL 1 § 1 ja 3 mom.). Taustalla on pidettävä mielessä myös alueen jakamattomuus sekä yhtenäisvaltioperiaate: *Suomen alue on jakamaton*. (PL 4 § 1. virke).

Mielikuvaamme valtiosta hallitsee edelleenkin Westfalenin rauhassa vuonna 1648 vahvistettu käsitys suvereenista kansallisvaltiosta ja tähän valtiokäsitykseen aikojen varrella liittynyt mielikuva kansallisvaltion demokraattisesta oikeusjärjestyksestä. Valtion suvereenisuuteen sisältyy sekä sisäinen että ulkoinen suvereenisuus.¹⁰ Sisäisellä suvereenisuudella tarkoitetaan, että valtiovallalle kuuluu kyseisellä valtioalueella ylin oikeudellinen valta eli kyky säätää voimassa olevasta oikeusjärjestyksestä ja kaikesta muusta julkisesta toimivallasta sekä kyky käyttää valtaa alueellaan oleviin

¹⁰ Jyränki 2003, 45–49. Termi *suvereniteetti* on kehitetty alunperin Ranskassa 1500–1600-luvuilla perustelevaan ruhtinasabsolutismia ja keskitettyä kansallisvaltiota. Esim. Jean Bodinin (1530–1596) mukaan kansa oli sopimuksella (*pactum subjectionis*) siirtänyt monarkille rajoittamattoman vallan, täyden suvereenisuuden. Yhteiskunnan järjestys edellyttää suvereenia eli subjektia, jolla on viimekätinen valta. Bodinin mielestä monarkki oli ainoa, joka saattoi kohottaa erilaisten intressien yläpuolelle ja toteuttaa kansan parasta (*salus populi*). Monarkki on vastuussa vain Jumalalle eli periaatteessa sidottu vain Jumalan ja luonnon lakeihin. Ranskan kuningas selitti olevansa *souverain* eli kuningaskunnassaan jokaiselle ylin käskijä, joka puolestaan ei ole minkään ulkopuolisen käskyvallan alainen. Jyränki 1989, 29–30; 2003, 83–85.

ihmisiin ja esineisiin nähden. Ulkoinen suvereenisuus puolestaan sisältää, että valtiolla on vapaus päättää itsenäisesti suhteistaan toisiin valtioihin ja kansainväliseen yhteistyöhön.¹¹

Kysymys valtion vallankäytön oikeutusperusteesta voidaan muotoilla myös: mihin valtion suvereenisuus perustuu? Millä perusteella valtiolle tunnustetaan ylin valta? Kysymys on samalla nimenomaan myös oikeuden sitovuudesta, koska valta säättää lakeja ja pitää yllä oikeusjärjestystä on olennainen osa valtion suvereenisuutta. Positiivinen oikeus on valtion suvereenisuuden keskeinen tuntomerkki. Valtion suvereenisuutta ylimmän vallan käyttäjänä alueellaan ja samalla lainsäädännön legitiimisyttä on länsimaaisessa valtiosääntöajattelussa perusteltu teorialla yhteiskuntasopimuksesta eli kansalaisten periaatteessa omaehtoisesta suostumisesta yhteisesti – tai enemmistöllä – päätettyjen tavoitteiden toteuttamiseen.

Vastaako edellä luonnehdittu ”westfalenilainen” mielikuva valtion suvereenisuudesta enää faktista todellisuutta vai onko se pelkkä käsitteellinen fiktio? Onko perinteellisen valtiokäsitteen mukaista eurooppalaista kansallista valtiota enää olemassa? Halutaanko sellaisen olevan olemassa? Kysymyksen tekee aiheelliseksi yhtäältä oman valtiomme jäsenyys Euroopan unionissa ja mukanaolo muussakin, oikeudellisesti sitovassa kansainvälisessä yhteis-

¹¹ Kansainvälisen oikeuden oikeusfilosofisia peruskysymyksiä on, millä perusteella kansainvälinen oikeus on voimassa valtiosisäisessä oikeudessa. *Monismilla* tarkoitetaan käsitystä, jonka mukaan on periaatteessa olemassa vain yksi universaalinen oikeusjärjestys, johon jokainen kansallinen oikeusjärjestys pohjimmaltaan perustuu. *Dualistisen* teorian mukaan kansainvälisellä ja kansallisella oikeudella on eri voimassaoloperusta. Kansainvälinen oikeus ei ole kansallisen yläpuolella vaan sen rinnalla. Dualistisen näkemyksen mukaan tarvitaan erityinen kansallinen säätämistoimi, jotta esim. valtiosopimuksesta tulisi valtiosisäisesti voimassaolevaa oikeutta. *Jyränki* 2003, 325–343; *Scheinin* 1991, 16–18. Kun kansainväliset sopimukset hyväksytään kansallisesti noudatettaviksi, tehdään samassa yhteydessä sopimuksen edellyttämät säädösmuutokset. Kansainvälisen oikeuden peruslähtökohtana on yksinkertaisesti oletamus, että suvereenit valtiot noudattavat sitoumuksiaan (*pacta sunt servanda*), mutta sopimusten implementoinnin tapa jää kansallisen lainsäädännön asiaksi. Suomessa sovelletaan pääasiassa dualistista mallia siten, että valtiosopimuksen voimaansaattamisesta säädetään erillisellä lainsäädäntötoimella. Implementoinnin malleista lähemmin *Scheinin* 1991, 18–26. Suomessa sovellettavan tekniikan perustyyppi on monistisen ja dualistisen teorian välimailla oleva *inkorporaatio*. Käytännössä se merkitsee ns. blankettilakia, jonka mukaan ao. ”sopimuksen määräykset, mikäli ne kuuluvat lainsäädännön alaan, ovat voimassa niin kuin siitä on sovittu”. Blankettilain ohella voidaan käyttää asiasisältöisiä voimaansaattamislakeja, joissa toistetaan sopimusvelvoitteiden sisältö (*transformaatio*). Näin meneteltiin mm. liittyttäessä Euroopan ihmisoikeussopimukseen v. 1990. Suomessa v. 1995 toteutettu perusoikeus uudistus oli tavallaan transformaatiota kansainvälisiin ihmisoikeussopimuksiin pohjautuvien perusoikeuksien osalta; näiden ohella ruotsalais-suomalaisella perusoikeuskehityksellä on oma traditionsa.

työssä, sekä monien pelkäämä Euroopan unionin federalistinen kehitys. Toisaalta meneillään on prosessi, jossa aikaisemmin valtiolle ja yleisesti julkiselle vallalle kuuluneita tehtäviä on siirretty tai siirtynyt yksityisen sektorin hoidettaviksi – puuttamatta tässä yhteydessä yksityistämiskehityksen etuihin ja mahdollisiin ongelmiin.

Suvereenisuuden nykyinen pääkysymys liittyy omalta osaltamme tietysti juuri Euroopan unionin jäsenyyteen. Yksinkertaistetusti: onko Suomen valtio edelleen suvereeni eli mieleisintä kansallista termiämme käyttäen: onko Suomi *itsenäinen* valtio EU:n jäsenenäkin vai eikö ole? Onko siis perinteelliseen kansallisvaltion mielikuvaan perustuva valtiosäännön tutkistelu jo oikeastaan jälkijättöistä, koska Euroopan unionin jäsenyys voidaan nähdä tuon perinteellisen valtiokäsityksen antikvoitumisena juuri valtiosääntöoikeuden keskeisten lähtökohtien osalta, joita on ennen muuta oppi valtion suvereenisuudesta? Vai onko tärkeää tästä huolimatta korostaa, että EU:n jäsenet ovat olemassa nimenomaan valtioina?

Jyri Inha toteaa, miten Suomi oli jo 1960- ja 1970-lukujen kauppapoliittisten ratkaisujen (muun muassa EFTA-jäsenyys) muodossa – tuolloin tosin ulkopoliittisista syistä varovasti – aloittanut yhdentymisensä läntisen Euroopan talousintegraatioon. Neuvostoliiton hajottua tilanne muuttui nopeasti, ja Euroopan talousalueeseen (ETA) Suomi liittyi vuoden 1994 alusta. ETA-jäsenyys edellytti jo yhteisöoikeuden saattamista voimaan kansallisessa lainsäädännössä sekä sitoutumista ylikansalliseen, valtiota sitovaan päätöksentekoon. Inhan mukaan valtion perustuslaillista suvereniteettia luovutettiin jo tällöin ETA:n ylikansalliselle päätöksentekojärjestelmälle. Integraatiokehityksen huipentuma oli Suomen liittyminen Euroopan unioniin vuoden 1995 alusta. EU:n toisen ja kolmannen pilarin toteuttaminen merkitsee jäsenvaltion perustuslaillisen suvereniteetin entistä selvempää rajoittumista. Ylikansallinen yhdentyminen on tuonut mukanaan suvereniteetin suhteellisuuden. Yhtäältä tämä merkitsee kansallisen suvereniteetin rajoittumista. Toisaalta voidaan Inhan mielestä ajatella yhdistettyä, ”fuusioitua” täysivaltaisuutta, joka ilmenee kansainvälisen ja kansallisen päätöksenteon yhdentymisessä. Kansallinen täysivaltaisuus ikään kuin liudentuu unionin täysivaltaisuuteen. Joka tapauksessa integraatio on muuttanut kansallisen valtiosäännön kokonaisasetelmaa. Inha olettaa, että integraation syventyessä ja EU:n perustuslain hahmottuessa oman valtiosääntöperinteemme olennaisimmat muutoskohdat muodostuvat juuri kansallisen ja kansainvälisen rajavyöhykkeille.¹²

¹² *Inha* 2005, 139–146.

Ilkka Saraviita selostaa¹³, miten koko valtiosääntöuudistuksen ajan esitetiin perusteluja sille, että unionijäsenyydestä johtuneet toimivaltarajoitukset tulisi säätää näkyville perustuslakiin. Tämä asia oli ainoa, josta perustuslain toisessa käsittelyssä eduskunnassa (2.–3.2.1999) tehtiin säännösmuutosehdotus.¹⁴ Hallituksen esityksen (HE 1/1998) mukaan valtion täysivaltaisuutta koskevaa perustuslain 1 §:n 1 momenttia on tarkasteltava Suomen kansainvälisten velvoitteiden ja unionijäsenyyden valossa. Hallituksen esityksessä korostettiin valtion suvereenisuuden relatiivisuutta. Perustuslakivaliokunta käsitteli (PeVM 10/1998) melko laajasti EU-jäsenyyden aiheuttamien suvereniteettirajoitusten kirjaamista perustuslakiin. Valiokunnan mukaan näitä rajoituksia tarkoittavalla viittauksella unioniin ei olisi mitään yksiselitteisen selvää uutta normisisältöä sen lisäksi, mitä säädetään ulkopoliittista päätöksentekoa koskevassa perustuslain 8 luvussa. Valiokunta torjui myös ajatuksen erityisestä käsittelyjärjestyksestä, jota käytettäisiin luovutettaessa valtioelinten päätösvaltaa kansainvälisoikeudellisille instansseille. Niin sanotun supistetun perustuslainsäätämisyjärjestyksen (PL 94 § 1 mom., 95 § 2 mom.) katsottiin riittävän. Tätä järjestelmää koskee poikkeuslakien käytön rajoittaminen (PL 73 §) ja kielto vaarantaa valtiosäännön kansanvaltaisia perusteita (PL 94 § 3 mom.).¹⁵

¹³ *Saraviita* 2000, 60–64.

¹⁴ Edustaja *Sulo Aittoniemi* ehdotti edustaja *Raimo Vistbackan* kannattamana, että jo PL:n alussa todettaisiin EU:n toimielinten päätösvalan vaikutus ylimpien valtioelinten päätösvaltaan. Ehdotus hylättiin äänin 170–2 (poissa 27). *Saraviita* 2000, 37–41.

¹⁵ *Inha* selostaa (2005, 140–143) sekä eduskuntaan että valtioneuvostoon ETA-jäsenyyden toteutuessa eli jo HM:n ja VJ:n voimassaollessa luotua Euroopan integraatiota koskevien asioiden käsittelyjärjestelmää. Ks. myös *Saraviita* 2000, 437–469, 486–494. Tasavallan presidentin perinteisen ulkopoliittisen vallan sijaan luotiin uusi järjestelmä, jossa ”Suomen ulkopoliitiikkaa johtaa tasavallan presidentti yhteistoiminnassa valtioneuvoston kanssa” (nyk. PL 93 § 1 mom.); tosin tämä poliittisesti merkittävä muutos oltaisiin ehkä toteutettu muutoinkin kuin Euroopan integraation takia. VJ:n muutoksella eduskunnan suuri valiokunta asetettiin integraatioasioita käsitteleväksi eduskunnan erityiselimeksi. Valtioneuvosto vastaa integraatioasioiden kansallisesta valmistelusta. Tämä järjestelmä siirrettiin uuteen perustuslakiin. PL 93 § 2 mom. mukaan valtioneuvosto vastaa EU:ssa tehtävien päätösten kansallisesta valmistelusta ja päättää niihin liittyvistä Suomen toimenpiteistä, jollei päätös vaadi eduskunnan hyväksymistä. PL 96 § 1 mom. mukaan eduskunta käsittelee ehdotukset sellaisiksi EU:ssa päätettäväiksi toimiksi, jotka perustuslain mukaan muutoin kuuluisivat eduskunnan toimivaltaan. PL 96 § 2 mom. mukaan eduskunnan käsiteltävissä EU-asioissa suuri valiokunta johtaa asian valmistelua. Valtioneuvoston tulee viipymättä toimittaa eduskunnan käsittelyä edellyttävä EU-asia eduskunnalle. Suuren valiokunnan puheenjohtaja, kansanedustaja *Erkki Tuomioja* korostaa (HS 3.7.2007), että Suomessa haluttiin EU:iin liityttäessä turvata eduskunnan mahdollisimman laaja vaikutusvalta EU-asioiden käsittelyssä. Hallitus ei saa EU:ssa päästää päätettäväksi yhtään eduskunnan säädösvaltaan kuuluvaa asiaa ilman eduskunnan

Euroopan unionin jäsenyyden on katsottu merkitsevän, että eurooppaoikeuden normit ovat jäsenvaltioissa välittömästi sovellettavaa oikeutta. Laki Suomen liittymisestä Euroopan unioniin tehdyn sopimuksen eräiden määräysten hyväksymisestä (L 1549/1994) ei kuitenkaan sisällä nimenomaista säännöstä yhteisön oikeuden hierarkisesta asemasta suhteessa valtionsisäiseen oikeuteen. Eurooppaoikeuden suhde kansalliseen lainsäädäntöön on ollut laajan keskustelun kohteena myös Suomessa. EY-tuomioistuimen oma toiminta noudattaa doktriinia, jonka mukaan eurooppaoikeudella on etusija kansalliseen lainsäädäntöön nähden.¹⁶

Saraviita toteaa, että Suomi voi eduskunnan päätöksin hyväksyä poikkeuslailla laajamittaiset valtioelinten päätösvallan luovutukset kansainvälisen tason päättäjille. EU:n ja EY:n toimielinten osalta tämä merkitsee Maastrichtin ja Amsterdamin sopimusten mukaista kansalliseen suvereniteettiin ulottuvaa päätösvaltaa, johon sisältyy myös EY-tuomioistuimen tuomiovalta.¹⁷ Jos kansainväliset sopimukset ovat laajentamassa tätä ylikansallista päätösvaltaa, asiaa on uudelleen arvioitava suvereniteettisäännösten (PL 1 ja 3 §) kannalta.¹⁸

suuren valiokuntansa kautta ilmaisemaa kantaa. Kaikissa jäsenvaltioissa ei parlamentin asemaa ei ole järjestetty yhtä vahvaksi, mutta EU ei voi eikä sen pidäkään yrittää säädellä jäsenvaltioiden perustuslaillisia järjestelyjä. (Tuomiojan kirjoitus on vastine HS:n 1.7.2007 julkaisemalle jutulle, jossa väitettiin, ettei kansanedustajille kelpaa valta EU-asioissa.)

¹⁶ Ks. esim. *Joutsamo & Aalto & Kaila & Maunu* 2000, mm. 1–82, 11–121, 340–369; *Jyränki* 2003, 345–367; *Tiilikainen & Helander & Heliskoski* 2005, 5–6, 8, 119–125; *Jääskinen & Sevon* 2006, 315–334.

¹⁷ *Kekkonen* näkee (1999, 148–154; 2002, 122–123) integraatioissa yhden osatekijän vahvistamassa yhteiskunnan ”tuomarisoitumista”, jota hän on pohtinut muissakin julkaisuissaan, eli oikeudellisia ratkaisuja tekevien tuomioistuinten ja viranomaisten yhteiskunnallisen roolin korostumista. Suomen liittyminen kansainvälisiin ihmisoikeussopimuksiin ja varsinkin Euroopan unioniin on korostanut tuomioistuinten roolia oikeudellisten konfliktien ratkaisussa. Monissa konflikteissa ylikansalliset tuomioistuimet sanovat viimeisen sanan. EY-tuomioistuimen ratkaisuissa oikeudellisia näkemyksiä on vaikea erottaa poliittisesta tarkoitusharkinnasta.

¹⁸ *Hallberg* totesi Suomen ensimmäisen EU-puheenjohtajuuskauden aikana kirjoitetussa artikkelissaan (1999a, 853–854), että valtiosäännön kannalta Euroopan integraatio on merkinnyt eräiltä osin lainsäädäntö-, budjetti-, sopimuksenteko-, toimeenpano- sekä tuomiovallan siirtämistä. Silti jäsenyyden mainitsemista [v. 1999 vielä voimassa olleessa] hallitusmuodossa ei ole pidetty tarpeellisena. Useimmissa EU-valtioissa on perustuslakiin otettu yleinen maininta toimivallan ko. luovuttamisesta. Meillä ”integraationkin tietä on tasoitettu poikkeuslailla”. Perustuslain kanssa ristiriidassa olevat valtiosopimukset on saatettu voimaan ns. supistetussa perustuslain säätämismenettelyssä eli kahden kolmasosan enemmistöllä ilman kiireelliseksi julistamista. EU-jäsenyys ei Hallbergin mukaan ole kovertanut Suomen asemaa täysivaltaisena ja itsenäisenä valtiona. ”Valtiosääntökehityksemme kannalta on hyvä, että ei liioitella

Edellä esitetty kysymys, onko Suomi edelleen suvereeni, on tietysti osittain semanttinen: mitä tarkoitetaan suvereenisuudella ja suhteessa mihin? Asian vakavuutta ei kuitenkaan ole lupa kuitata viittaamalla ”semanttisuuteen”. Suvereenisuuden tulkinta on poliittisia näkemyksiä ja tahdonmuodostusta koskeva kysymys. Oikeusteologian näkökulmasta on kysyttävä: onko perinteellisellä tavalla ymmärretty kansallisvaltion suvereenisuus itseisarvo joillakin teologisesti ilmaistavilla perusteilla ja onko sitä puolustettava näiden perusteiden avulla? Analoginen oikeusfilosofinen kysymys voisi olla: onko perinteellinen suvereenisuus luovuttamaton, jotta valtio olisi ontisesti olemassa ja voitaisiin mielekkäästi käyttää valtion käsitettä? Ja jos ymmärrämme valtion olevan idean, onko tällä termillä mahdollista tarkoittaa vain ”westfalienilaisittain” suvereenia, demokraattista ja kansallista yhtenäisvaltioita?

Saraviita korostaa, että suomalaisessa perustuslakitulkinnassa ilmaisulle *täysivaltainen* on annettu täsmällinen ja lakien säätämisjärjestykseen vaikuttava sisältö. Perustuslain 1 §:n 1 momentin säännöksellä on sekä deklaratorinen että normatiivinen sisältö. Kansainvälisen oikeuden mukaan Suomi on itsenäinen oikeussubjekti valtioyhteisössä. Valtio voi suostumuksellaan myös rajoittaa suvereenisuuttaan. Perustuslain 94 §:n 3 momentin mukaan kansainvälinen velvoite ei kuitenkaan saa vaarantaa valtiosäännön kansanvaltaisia perusteita. Tämä tilanne voisi olla kysymyksessä, jos esimerkiksi EU:n perustamissopimuksia muutettaisiin tavalla, joka olennaisesti syrjäyttäisi eduskunnan lainsäädäntö- ja budjettivallan. Täten perustuslain 1 §:n säännös estää olennaisia täysivaltaisuusrajoituksia sisältävän valtiosopimuksen allekirjoittamisen. Saraviidan käsityksen mukaan ainakin aidon federaation tasolle kehitetty EU-järjestelmä lieenee perustuslain 94 §:n 3 momentin vastainen ja siten eduskunnan lainsäädäntövallan ulottumattomissa. Federalistinen malli ei tule kysymykseen ainakaan nykyisen perustuslain kyseisten säännösten ollessa voimassa.¹⁹

kansainvälistymisen vaikutusta”, vaan kysytään toisinpäin, miten voimme vaikuttaa yhteiseen eurooppalaiseen valtiosääntökehitykseen. Hallberg toivoo myös valtiosääntöajattelun painopisteen siirtämistä instituutioista ihmisiin, mikä olisi erityisen tärkeää sopeuduttaessa ylikansalliseen vallankäyttöön. Kun Euroopan yhteinen valtiosääntökehitys on valinkauhassa, tarvitaan vallankäytölle enemmän luottamusta eli legitimitettä. ”Nykyinen ei Eurooppa voi pitkän päälle kehittyä. Tarvitaan ennen kaikkea suurempaa avoimuutta ja eurooppalaisten ihmisten näkökulmaa.”

¹⁹ Saraviita 2000, 47–48, 57–64.

Euroopan unioni ei perinteellisessä mielessä ole liittovaltio eikä valtioliitto, vaan historiallinen kehitys on tuottanut siitä uuden tyyppisen suvereenien valtioiden yhteistyön organisaation. Sitä voidaan luonnehtia kansainvälisen järjestön ja liittovaltion kompromissiksi tai välimuodoksi, koska EU:ssa on yhtäältä pidetty kiinni hallitustenvälisyydestä eli että kaikki jäsenvaltiot sitoutuvat tärkeimpiin päätöksiin, mutta toisaalta EU:ssa on federalistisia piirteitä. Alkuperäisenä tavoitteena Euroopan yhteisöjen luomisessa olikin ilmeisesti liittovaltio. Oikeudelliselta perustaltaan EU on toistaiseksi ollut lähinnä kansainvälisen järjestön mallin mukainen. Sille on siirretty valtaa suvereenien valtioiden yksimielisellä tahdolla eli sopimuksella. EU:lle siirrettyjen tehtävien laajuus edustaa kuitenkin enemmän liittovaltion kuin kansainvälisen järjestön mallia. Myös sen oikeusjärjestelmä ilmentää vahvaa liittovaltiollisuutta, koska unionin oikeus on ristiriitatilanteissa primaarista kansallisiin oikeussäännöksiin nähden. Unionin päätöksentekojärjestelmä ilmentää edustuksellista demokratiaa ja parlamentarismia tavalla, joka ei ole tyypillistä kansainvälisille järjestöille. Nähtävissä on ollut kehitys, että EU:n parlamentista muodostuu kaksikamarinen siten, että nykyinen ministerineuvosto lähestyy luonteeltaan liittovaltioparlamentin ylähuonetta. Komissio puolestaan vastaa federaation liittohallitusta, joka on vastuunalainen alahuoneen luonteiselle Euroopan parlamentille.²⁰

Kesällä 2007 oli EU:n huippukokouksessa Brysselissä käsiteltävänä *Valéry Giscard d'Estaingin* johtaman tulevaisuuskonventin laatima *Sopimus Euroopan perustuslaiksi* (2004). Huippukokous hyväksyi (aamuyöllä 23.6.2007 klo 4.36) eräänlaisen kevennetyn version sopimuksesta. Alkuperäisen perustuslakisopimuksen laadinnan johtajatuksia oli EU:n *konstituitionaalistaminen* eli unionin poliittisen vallankäytön oikeudellisen perustan selkeyttäminen. Käytännössä tämä tarkoittaa EY:n ja EU:n perussopimusten viidakon selkeyttämistä ja kirjoittamista yhtenäisen sopimuksen muotoon. Tulevaisuuskonventti esitti myös EU:n perusoikeuskirjan (*Charter of the Fundamental Rights of the European Union*), joka on Nizzan huippukokouksen (2000) poliittinen julistus, liittämistä perustuslakisopimukseen, jolloin siitä tulisi juridisesti sitova. Sopimusperustan selkeyttämisellä täh-

²⁰ Teija Tiilikaisen, Petri Helanderin ja Joni Heliskosken teoksessa *Euroopan perustuslaki* (2005), on analyysjä EU:n nykyisestä tilanteesta, tiivistetysti mm. s. 4–6 (& passim). Liisa Niemisen laajassa teoksessa *Eurooppalaistuva valtiosääntöoikeus – valtiosääntöistytvä Eurooppa* (2004) on perusteellinen selvitys valtiosääntöoikeuden perusteissa ja yleisissä opeissa 1900-luvun loppupuolella ja 2000-luvun alussa tapahtuneista ja tapahtumassa olevista muutoksista niin Suomessa kuin laajemmin EU:n alueella.

dättiin erityisesti kansalaisten kokeman EU:n legitimitetin vahvistamiseen. Konstitutionaalistamisen yhtenä ideana oli myös EU:n kirjoitetun oikeuden yhdenmukaistaminen EY:n tuomioistuimen ratkaisukäytännön kanssa. Sopimus jatkaisi EU:lle ominaista federalismin ja hallitustenvälisyyden sekamuotoista perinnettä. Federalismia edustaisi muun muassa toimivaltojen jako siten, että EU:lle nimetään tietyt erityistoimivallat, mutta yleistoi- mivalta eli valtiollinen suvereniteetti säilyy jäsenvaltioilla. Kyseessä olisi kuitenkin edelleen unionin jäsenmaiden välinen valtiosopimus.²¹

Tulevaisuuskonventin ehdottaman perustuslakisopimuksen jatkokäsittelyä on runsaasti esitelty julkisuudessa. EU:n edellä mainitun Brysselin huippukokouksen päättämä uudistettu sopimus muuttui *Alexander Stubb*in mukaan nimeltään ja rakenteeltaan, muttei niinkään sisällöltään. ”EU:n rooli ulko-, turvallisuus- ja puolustuspolitiikassa vahvistuu. Unionista tulee oikeushenkilö ja se liittyy Euroopan neuvoston ihmisoikeussopimukseen. EU saa oikeudellisesti sitovat perusoikeudet, lisää enemmistöpäätöksiä ja vahvan roolin turvallisuuden työssijana. Samalla Euroopan parlamentin valtaa lisätään.” Stubb mukaan ”perussopimus tekee viimeinkin EU:sta oikeudellisesti eheän” ja poistaa EU:n rinnalla eläneen EY:n.²² *Tuomas Ojanen* toteaa, että Brysselin huippukokouksen päätöksen perusteella EU:n perustamissopimuksissa lisääntyy perustuslain luontoinen normiaines, jossa on kysymys EU:n ja jäsenvaltioiden toimivallanjaosta sekä EU:n oikeuden ja kansallisen oikeuden suhteista. Vaikka perustuslakisopimus haudattiinkin tulevaisuuskonventin ehdottamassa muodossa, vahvistuu unionin konstitutionaalistuminen, joka prosessina on ollut vireillä 1960-luvulta alkaen.²³

EU:n valtiojohtajat pääsivät Lissabonissa aamuyöllä 19.10.2007 sopimukseen EU:n uudesta perussopimuksesta eli uudistussopimuksesta, jota kutsutaan myös *Lissabonin sopimukseksi*. Sopimus on muokattu versio Brysselin huippukokouksessa 23.6.2007 hyväksytystä luonnoksesta EU:n

²¹ Tulevaisuuskonventin ehdotus: *Sopimus Euroopan perustuslaista* (2004). Ulkoministeriö/ Eurooppa-tiedotus, Helsinki 2005. Sopimuksen taustasta, synnystä, sisällöstä ja problematiikasta ks. *Tiilikainen & Helander & Heliskoski* 2005, tiivistetysti s. 1–18. Ks. myös *Euroopan unionin perusoikeuskirja* 18.12.2000.

²² *Stubb* HS 27.6.2007. Parlamentin aseman vahvistumiseen, jota on vaadittu kansalaisdemokratian nimissä, liittyy mielenkiintoinen paradoksi. Mitä vahvempi parlamentti on, sen selkeämmin se edustaa ylikansallista eli federalistista valtaa. Näin myös *Jyränki* 2003, 202.

²³ *T. Ojanen* HS 12.7.2007.

perussopimukseksi.²⁴ Sopimus allekirjoitettiin EU:n valtiojohtajien toimesta 13.12.2007. Lissabonin sopimuksen ratifioimiskierros on alkamassa, ja sen lopputulosta joudutaan odottamaan. Lissabonissa tehty sopimus sisältää EU:n perustamissopimuksen eli Amsterdamin sopimuksen (1993) uudistetun version sekä yksityiskohtaisen sopimuksen EU:n toiminnasta. EU:n perusoikeuskirja (2000) on sisällytetty Lissabonin sopimukseen.

Tulevaisuuskonventin sopimusluonnokseen oli kirjoitettu luonnehdintoja EU:n perustana olevista perusarvoista, jotka sellaisinaan sisällytettiin Lissabonin sopimukseen. Näitä yleismaailmallisia arvoja ovat ”ihmisen loukkaamattomat ja luovuttamattomat oikeudet sekä vapaus, kansanvalta, tasa-arvo ja oikeusvaltioperiaate”, jotka ovat ”kehittyneet Euroopan kulttuurisesta, uskonnollisesta ja humanistisesta perinteestä.”²⁵ Maininta *kristinuskon* ja eurooppalaisuuden yhteydestä jätettiin pois perustuslakiluon-

²⁴ Ks. HS 20.10.2007 (pääkirjoitus); ”Reform treaty finalised in Lisboa 19.10.2007”, ec.europa.eu/commission; Draft Treaty Amending the Treaty on European Union and the Treaty Establishing the European Community, www.consilium.europa.eu. Lissabonin sopimuksen sisällöstä ks. *Euroopan unionin perussopimusten uudistaminen*, www.eurooppatiedotus.fi, Tietosivu No 3/2007. – *Esko Antola* pohti (HS 15.10.2007) EU:n kehityksen mahdollisia vaihtoehtoja tilanteessa, jossa perussopimus eli uudistus sopimus on tulossa jäsenvaltioiden hyväksyttäväksi, ja on epävarmaa, tuleeko se yleensä voimaan. Antolan mukaan sopimuksesta puuttuu perustuslaillinen ydin. Nykytilanteessa jäsenvaltiot harkitsevat suhtautumistaan unioniin entistä selvemmin kansallisista lähtökohdistaan. Unioni on jo nyt niin hajanainen, että ns. samantahtisen integraation malli, jota Suomikin on korostanut, ei toimi. Antolan näkemyksen mukaan unionilla on kolme mahdollisuutta. 1. Se voi tehdä uudistuksia, jotka muokkaavat siitä liittovaltiota. 2. Se voi jättää uudistukset sikseen, jolloin unionista muodostuu jonkinlainen kansainyhteisö. 3. Unionin maat voivat jatkaa eriytymistään ja keskinäisten ryhmien muodostamista. Vm. kehitys on EU:n ”Loch Ness -ilmiö”, joka nousee keskusteluun kriistitilanteissa. Nyt eriytymisen mahdollisuus on suurempi kuin koskaan ennen. Tämä kehitys on ongelmallinen, jos eriytyminen rapauttaa unionin yhteistä pohjaa. Jäseniä sitovat säännöt ovat unionin kiistattomia saavutuksia, mutta niiden säilyminen ei ole varmaa. Eräät uudet jäsenmaat sitoutuvat jo nyt heikosti yhteisiin sääntöihin (Puola), ja kansalliset näkökohdat nostavat päätään myös vanhoissa jäsenmaissa (Ranska). – Antolan kirjoituksen julkaisemisen jälkeen hallitusvalta vaihtui Puolassa, ja uusi hallitus näyttää suhtautuvan Euroopan unioniin vanhaa hallitusta yhteistyöhaluisemmin.

²⁵ Koska Lissabonin sopimuksen virallista konsolidoitua suomenkielistä tekstiä ei tätä kirjoitettaessa ollut vielä käytettävissä, viitataan ko. artikloiden sisällön osalta tulevaisuuskonventin ehdottamaan *Sopimukseen Euroopan perustuslaista*; ks. Johdanto, Constitution/fi, s. 3. Artikla I-2 luetlee vielä erikseen unionin arvot: ”Unionin perustana olevat arvot ovat ihmiarvon kunnioittaminen, vapaus, kansanvalta, tasa-arvo, oikeusvaltio ja ihmisoikeuksien kunnioittaminen, vähemmistöihin kuuluvien oikeudet mukaan luettuina. Nämä ovat jäsenvaltioille yhteisiä arvoja yhteiskunnassa, jolle on ominaista moniarvoisuus, syrjimättömyys, suvaitsevaisuus, oikeudenmukaisuus, yhteisvastuu sekä naisten ja miesten tasa-arvo.” Constitution/fi, s. 10.

noksesta erityisesti Ranskan ja Britannian vaatimuksesta. Jatkovalmistelussa Euroopan kristillisen perinnön mainitseminen nousi uudelleen esille Saksan liittokanslerin *Angela Merkelin* esityksestä, jonka hän kuitenkin veti pois neuvoteltuaan eri uskontokuntien johtajien kanssa. Kristillisen perinnön mainitsemisen puoltajat argumentoivat viittaamalla kristillisen tradition merkitykseen Euroopan rakentumisessa. Maininnan vastustajat puolestaan vetoavat siihen, että unionin alueella elää merkittävä vähemmistö muslimeja, joita ei tulisi leimata toisen luokan eurooppalaisiksi.²⁶

EU:n empiirisen eli koetun legitimitietin kannalta lieenee viisaampaa, ettei Lissabonin sopimuksessa yksilöidä mitään tiettyä uskontoa eurooppalaisuuden erityisenä perustana. Vaikka kristinuskon merkitys Euroopan historiassa onkin tosiasia, eurooppalaisuuden kulttuuriperusta on moniaineksinen, ja kaikkien unionikansalaisten tulisi voida kokea nykyinen Eurooppa henkiseksi kodikseen. Lissabonin sopimuksessa esitetäänkin turvattavaksi ajatuksen, omantunnon ja uskonnon vapaus, kiellettäväksi muun muassa uskontoon perustuva syrjintä sekä todetaan unionin kunnioittavan kulttuurista, uskonnollista ja kielellistä monimuotoisuutta. Kyseiset säännökset sisältyvät EU:n perusoikeuskirjaan (artiklat 10, 21 ja 22).²⁷

²⁶ *Timo Miettinen* HS 21.6.2007. Miettisen käsitys on, että EU-keskustelijoilla on erilaiset näkemykset Euroopan sielusta. Kun Puola äänesti (2003) liittymisestä unioniin, arkkipiiispa *Josef Glemp* ilmoitti tukevasa hanketta ehdolla, että ”Jumala on mukana”. Tällä hän viittasi perustuslakisopimuksen valmisteluun ja kiistaan, mainitaanko Euroopan kristillinen perintö asiakirjassa. Miettinen tulkitsee, että vastakkain eivät kuitenkaan ole vain kristityt ja muut, vaan kyse on kahdesta eri tavasta jäsentää kulttuurien identiteettiä. Kristinuskon perustuslaillista asemaa puoltavat näkevät kulttuurien identiteetin rakentuvan ennen muuta menneisyyden varaan. Tämä historiaan kiinnittyvä mieltämistapa näkyi muun muassa 1800-luvun kansallisuusaatteissa. Toisen kannan mukaan olennaista ei ole menneisyys vaan tulevaisuus. Eurooppa tulee nähdä sen kautta, mitä se pyrkii olemaan. Vastakkain ovat siis toteutunut Eurooppa ja eurooppalaisuuden idea. Miettinen korostaa, että eurooppalaisuutta ei ole mahdollista kokonaisvaltaisesti jäsentää lähtemällä vain toisesta näkemyksestä, vaan tarvitaan molempia hahmotuksia. Perintö itsessään ei voi toimia politiikan perustana, vaan tarvitaan ideoiden vapaasta muokkaamisesta syntyviä sytykkeitä, näkemyksiä siitä, miten asiat voisivat olla.

²⁷ Miettisen aatehistorialliseen pohdintaan liittyen on aiheellista vielä todeta muuan keskeinen näkökohta Euroopan henkisen perinnön synnystä ja historiasta. Kulttuurien taustat ja vaikutusyhteydät ovat monimutkainen vyyhti kaikissa mahdollisissa ulottuvuuksissa. Aate- ja filosofianhistorian esityksissä on kuitenkin kautta aikojen tunnustettu, että eurooppalainen hengenperintö on velkaa myös muslimioppineille, jotka varhaiskeskiajalla käänsivät kreikkalaista tiedettä ja filosofiaa arabiaksi ja ”tämä suurimittainen kirjojen etsiminen ja kääntäminen pelasti kreikkalaisen perinnön”. Muslimit antoivat myös oman panoksensa länsimaiseen kulttuurikehitykseen (mm. numerojärjestelmän). Ks. esim. *Hämeen-Anttila* 2006, 7–11, 139–149, 153–161, 177–185, 190–220. Euroopan kristillisen perinnön ja islamin

Euroopan unionin kehittäminen ja toteuttaminen on ollut valtava projekti. Näyttää kuitenkin ilmeiseltä, ettei EU hevin voi kehittyä varsinaiseksi liittovaltioksi, vaikka tätä haluttaisiinkin. Tällaiseen kehitykseen ei ole historiallisia taustaedellytyksiä. Kenties on järkevää edelleen säilyttää federalismin ja hallitustenvälisyyden omalaatuinen kompromissi, joka tosin on mutkikas ja hankala. Pelättävissä on kuitenkin, että EU alkaa parin vuosikymmenen kuluessa hajaantua oman massiivisuutensa, moniaineisuuksensa ja järjestelmänsä monimutkaisuuden takia, mutta jo tähän mennessä se on joka tapauksessa täyttänyt suuren maailmanhistoriallisen tehtävän.

Absoluuttista suvereenisuutta eli täyttä riippumattomuutta muista valtioista ja kansainvälisistä toimijoista ei nykyaikana faktisesti voi olla millään valtiolla.²⁸ Kansallinen *päätös liittymisestä* Euroopan unioniin ilmentää selkeästi Suomen suvereenisuutta. Meitä ei pakotettu jäsenyyteen jonkin päitemme yli tehdyn suurvaltapoliittisen sopimuksen väkivaltaisella toteuttamisella. *Pacta sunt servanda*: jäsenyyteen sitouduttua on jäsenyyden velvoitteet täytettävä. Suomalaisena perinteenä on suhtautua vakavasti siihen, mihin olemme sitoutuneet. Jos se joidenkin muiden mielestä on naurettavaa, suotakoon heille ilonsa. Samalla pidämme kiinni siitä, että päätämme itse oikeusjärjestyksestämme ja kansainvälisistä sitoumuksistamme, muutoin sen tekevät puolestamme jotkut muut. Jos haluamme valtiomme olevan olemassa sekä käsitteenä että toteutuksena reaali maailmassa, yhteinen valtiointentio on muunnettava politiikaksi ja oikeusjärjestykseksi. EU:n jäsenyyttä suhteessa kansalliseen suvereenisuuteen ei liene pakko ajatella dikotomian puitteissa, eli olemmeko yhä vielä itsenäisiä vai emmekö enää.

vaikutuksen asettaminen yksioikoisesti vastakkain on osittain anakronismi tai näköharha. Tätä vahvistaa nykyinen uutistarjonta, jossa islam on leimautunut ”toiseuden” edustajaksi suhteessa ”eurooppalaisuuteen”. Uskontoina juutalaisuus, kristinusko ja islam muodostavat (tässä järjestyksessä) uskontohistoriallisen jatkumon ja ovat opillis-teologisen ajatussisältönsä kannalta lähellä toisiaan eräissä olennaisissa asioissa. – Lissabonin sopimukseen sisältyy myös kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asemaa koskeva artikla; ks. s. 142.

²⁸ *Jyrängin* mukaan (2003, 98–99) maailmanmitassa täysin suvereeni lienee enää Yhdysvallat, ”joka pidättää itselleen oikeuden olla noudattamatta omiakin normejaan”. *Saraviita* toteaa sähköpostiviestissään tämän kirjoittajalle 12.10.2003: ”Ovatko kansallisvaltiot enää suvereenieja vai ovatko ne koskaan olleetkaan? Niin, mitä se suvereniteetti on? Itse käytän lähtökohtana turvallista kansainvälisen oikeuden määrittelyä ja jakoa ulkoiseen ja sisäiseen suvereniteettiin. Siitä saa täsmällisen lähtökohdan toimivalta-analyysiin. Iso valtio on aina ’suverenimpi’ kuin pieni ja USA on tällä hetkellä ainoa edes lähes suvereeni valtio, Kiina omalla erikoisella tavallaan on sitäkin suverenimpi. Itse olen luopunut kysymästä, onko joku suvereeni. Tyydyn mittaamaan normatiivisen ... määritellyn toimivallan asteita kehityksen eri vaiheissa ja toisaalta liittämällä tämän ... tietoon siitä, missä määrin kukin valtio kykenee käyttämään normatiivista päätösvaltaansa kulloisessakin poliittisessa tilanteessa.”

Voidaan asettaa myös kysymys: onko perinteellinen itsenäisyys ehdoton itseisarvo vai onko jopa luvallista puhua EU-jäsenyyden paremmuudesta kansallisena ratkaisuna?

Myös Euroopan unionin voidaan sanoa perustuvan ”yhteiskuntasopimukseen”, ja sille on tunnustettava omalaatuinen jäsenvaltioiden yhteiseen tahtoon perustuva ”*pouvoir constituant*”. Rousseau’n teoreettisesta fiktiosta poiketen EU:n perustana ovat kuitenkin nimenomaiset sopimusdokumentit, joihin jäsenyydessä on sitouduttu faktisesti ja juridisesti. EU edustaa jonkin asteista federalismia ainakin siinä mielessä, että päätösvaltaa on porrastettu yhtäältä EU:n ylikansallisille elimille ja toisaalta kansalliselle tasolle. Tähän liittyy todellinen ja aiheellinen kysymys oman valtiosääntömme ja muun kansallisen lainsäädännön liikkumavarasta EU-jäsenyyden vallitessa.

Suomi on joka tapauksessa sitoutunut EU:n jäsenyyteen. On mahdollista ajatella, että valtiollinen ja kansallinen suvereenisuutemme on reaalityodellisuutta juuri EU:n puitteissa. Tämän ajatustavan perustaksi tarvitaan nykyistä läpinäkyvämpää ja kauttaaltaan demokraattiseen valtuutukseen ankkuroitunutta päätöksentekojärjestelmää. Lissabonin sopimus EU:n perustuslaillisena sopimuksena on mitä tarpeellisin järjestelmän läpinäkyvyyden tehostamisen ja demokraattisen legitimaation selkeyttämisen kannalta. Suvereniteetin eli käytännössä ylimmän lainsäädäntövallan porrastaminen yhtäältä EU:lle ja toisaalta kansallisvaltion tasolle edustaa tietysti federalistista ajattelua, koska suvereniteetin jakaminen federaation ja osavaltioiden kesken on juuri liittovaltiorakenteen olennainen piirre. Tämä lainsäädäntövallan porrastaminen ei suinkaan ole yksinkertainen asia, vaan vakiintuneissa liittovaltioissakin federaation ja osavaltioiden toimivaltasuhteiden tulkitseminen on vaativa poliittinen ja oikeudellinen haaste. Voidaan myös aiheellisesti kysyä, onko Lissabonin sopimukseksi nimitetty laaja paketti yleistajuisuuden kannalta sen läpinäkyvämpi kuin aikaisempi ”sopimusviidakkokaan” – ja mahtaako siitä kovin kansantajuista saadaakaan. Vaikka eräät meille tärkeät valtiot ovatkin juuri liittovaltioita (muiden muassa Saksa, Venäjä ja Yhdysvallat), liittovaltiojärjestelmä itsessään on meille kuitenkin niin vieras, että federalismia on helppo käyttää myyttisenä mörkönä EU:n vastaisessa pelottelussa.

Teologiselta kannalta Suomen EU-jäsenyyteen liittyvät asiat, muun muassa jäsenyyden suhde kansalliseen päätösvaltaan, ovat yksinkertaisesti maallisen regimentin asioita. Pelkistetysti sanottuna tämä tarkoittaa sitä, että näitäkään poliittis-yhteiskunnallisia ratkaisuja ei voida suoraan lukea esimerkiksi Raamatusta. Asiat on ratkaistava järjellisellä harkinnalla ja omallatunnolla ihmisyyden ja yhteisen hyvän edistämiseksi sekä inhimillisen

itsekkyyden ja pahuuden rajoittamiseksi. Ratkaisujen hyväksyttävyyden kriteereitä ovat ihmisyksilön ehdoton arvo, lähimmäisyys sekä elämän ja luomakunnan suojeleminen. Arkisemmin sanottuna EU-jäsenyys ja siihen liittyvät asiat ovat poliittisia harkintakysymyksiä. Teologiselta kannalta ei myöskään ole perusteita ajatella, että jonakin hetkenä vallitsevat inhimilliset valtiomuodostumat nimineen, rajoineen ja valtiosääntöineen edustaisivat sellaisinaan ja ainaisesti jumalallista säätämystä, tai että jokin menneisyyden systeemi olisi palautettava aikaisemmalle kannalleen jonkun jumaluuden nimissä. Myös käsitykset kansasta, kansallisuudesta ja kansalaisuudesta ovat inhimillisiä apukäsitteitä ja sellaisina suhteellisia.

Konkreettisena esimerkkinä voidaan viitata keskusteluun viime sodissa Neuvostoliitolle menetettyjen Karjalan alueiden saamisesta takaisin. Vaikka haave on ymmärrettävä ja vaikka onkin totta, että nuo alueet otettiin meiltä väkivalloin, periaatteellinen kysymys voidaan muotoilla: mikä viimeisten 700 vuoden aikana (alkaen Pähkinäsaaren rauhasta 1323) voimassa olleista Ruotsin/Suomen itärajoista otetaan mittapuuksi pääteltäessä, kenelle nuo alueet *perimmältään* kuuluvat? Tähän on välittömästi huomautettava, että teologisen oikeuspositivismin näkökulmasta viimeksi mainittu kysymys on (tahallaan) väärin asetettu. Asian ratkaisemiseksi ei ole olemassa mittaa tai kriteeriä, joka olisi absoluuttinen ja tässä tapauksessa *historian yläpuolella*, vaan valtakuntien välisestä rajasta on sovittava ihmisten kesken tavalla tai toisella. Tämä tapahtuu reaali maailmassa valitettavan usein väkivallan nojalla.²⁹

²⁹ *Saraviidan* huomautus sähköpostiviestissä 1.9.2007: po. alueluovutukset on toteutettu valtioiden välisillä pätevilla sopimuksilla, vaikkakin sotatoimien seurauksena. Kansainvälinen oikeus tunnustaa tällaisetkin sopimukset päteviksi, kunhan sopimusneuvottelijoihin itseensä ei ole kohdistettu fyysisistä pakkoa. *Peltari* toteaa (1998), että *valtiosopimusoikeutta koskevan Wienin yleissopimuksen* mukaan valtiosopimus on välittömästi mitätön, jos valtion edustajaa on pakotettu sopimuksen solmimistilanteessa. – Em. Wienin sopimuksen (SopS. 32–33/1980; Suomessa voimaan A 454/1980) 51 artiklan mukaan ”Valtion valtiosopimuksen noudattamiseen suostumista koskeva ilmaisu, joka on saatu pakottamalla valtion edustajaa häneen kohdistetuilla teoilla tai uhkauksilla, on vailla kaikkea oikeudellista vaikutusta.” Huomion arvoinen on kuitenkin myös 52 artikla, jonka mukaan ”Valtiosopimus on mitätön, jos sen tekeminen on saatu aikaan väkivallalla uhaten tai sitä käyttäen loukkaamalla Yhdistyneiden Kansakuntien peruskirjaan sisältyviä kansainvälisen oikeuden periaatteita.”

6.4 KANSANSUVEREENISUUS, DEMOKRATIA JA TASAVALTA

Edellä tarkastellusta Suomen EU-jäsenyydestä on vielä aiheellista palata perinteisen valtiokäsityksen mukaisiin, kansallista valtiosääntöoikeutta koskeviin kysymyksiin. Edellä 4. luvun alussa luetelluista valtiosäännön peruseriaatteista ovat tässä ja seuraavassa jaksossa esillä erityisesti kansansuvereenisuus, edustuksellinen demokratia, tasavaltaisuus ja oikeusvaltioperiaate, jotka muodostavat valtiosäännön sisällössä keskeisen ajatuskokonaisuuden.

Perustuslain 2 §:n 1 momentin mukaan *Valtiovalta Suomessa kuuluu kansalle, jota edustaa valtiopäiville kokoontunut eduskunta*. Tasavaltaisuus on mainittu 1 §:n 1 momentissa: *Suomi on täysivaltainen tasavalta*. Perustuslain 2 §:n 1 momentista ilmenee eduskunnan ensisijaisuus valtiovallan käyttäjänä. Oikeusvaltioperiaate puolestaan on säädetty 2 §:n 2 momentissa: *Julkisen vallan käytön tulee perustua lakiin. Kaikessa julkisessa toiminnassa on noudatettava tarkoin lakia*. Perustuslain 1 §:n 2 momentissa on puolestaan konstitutionalismin perussäännös: *Suomen valtiosääntö on vahvistettu tässä perustuslaissa*.

Demokratian käsite sisältää syvällisen ja moniulotteisen problematiikan, mutta on samalla myös tunteilla ladattu iskusana, joka lisäksi merkitsee eri asiaa eri ihmisille. Yleisesti demokratialla tarkoitetaan hallintoperiaatetta, jossa kaikki yhteisön jäsenet voivat osallistua päätöksentekoon, yhteisiä tehtäviä hoitavien henkilöiden valintaan sekä – ainakin välillisesti – myös poliittiseen johtamiseen.³⁰ Valtiollisella demokratialla tarkoitan sekä valtiosääntöoikeudellista peruseriaatetta, johon nojaututaan yhteiskunnassa käytettävän vallan justifikaationa, että tähän periaatteeseen perustuvaa vallan käytön järjestelyä. Kyseinen peruseriaate voidaan ilmaista myös käsitteellä *kansansuvereenisuus*, jolla tarkoitetaan kansalaisia julkisen vallan perimmäisenä lähteenä ja subjekteina. Samalla on kyseessä julkisen vallan legitiimisyys eli periaatteellinen oikeellisuus kansalaisista lähtöisin olevana valtana. Kansansuvereenisuus merkitsee valtiosäännön kansanvaltaisia perusteita.

³⁰ Erikssonin mukaan (1997a) demokratia ei ole yksiselitteisesti määriteltävissä valtiosääntöoikeudellisella käsitteistöllä, koska se pohjautuu poliittis-filosofiseen ajatteluun. Joka tapauksessa demokratian periaatteellisenä lähtökohtana on kansansuvereenisuusperiaate eli käsitys kansasta poliittisen vallan lähteenä ja käyttäjänä, joko välittömästi tai välillisesti. Poliittisen vallan legitiimisyys perustuu kansaan ja kansalaisiin.

Saraviidan mukaan kansansuvereenisuus ja *valtiovallan kolmijako* ovat erillisiä, itsenäisiä ja osin ristiriitaisiakin periaatteita. Vallan kolmijako-oppi on hänen mielestään ”oppina ja nykyajan valtion organisaatioperiaatteena täysin vanhentunut”. Ranskalaisen version esittäjä *Montesquieu* oli rojalisti. ”Oppi perustui virheelliseen analyysiin Ison-Britannian poliittisesta järjestelmästä. Kärki kohdistui *Ludvig XIV:n* ja kardinaali *Richelieun* johdolla harjoitettuun despotismiin.” Silti Montesquieun vallanjako-oppi on yleistynyt lähes globaaliksi periaatteeksi varsinkin sen jälkeen, kun tämän aatteen torjuneet sosialistiset valtiosäännöt on pääosin kumottu. Se on laventunut eräisiin kansainvälisiin järjestöihin ja EU:nkin organisaatioon.³¹

Antero Jyränki puolestaan korostaa, että Montesquieu laski teoreettista perustaa nykyaikaiselle oikeusvaltioperiaatteelle ja konstitutionalismille, vaikka hänet usein mainitaankin vain vallanjako-opin yhteydessä. Montesquieun johtavia ajatuksia oli, ettei mikään valtiomuodon tai hallitustavan tyyppi ole sovelias kaikille kansoille. Valtion luonnonmukaisin hallitustapa (*le Gouvernement*) on se, jonka erityisluonne parhaiten vastaa asianomaisen kansan luonnetta, maan sijaintia, kokoa, luontoa, ilmastoa, kansan elämäntapaa, uskontoa ja tapoja. Valtioiden perustyyppit ovat tasavalta, monarkia ja despotia. Tasavallan ja monarkian hallitustapa on lain sitoma eli rajoitettu (*modéré*). Jyrängin mukaan *modération* on Montesquien omassa ajattelussa keskeinen, vaikka jälkimaailma onkin nostanut keskeiseksi rajoitetun hallitustavan yhden osatekijän eli vallanjakomallin. Lainalaisuus ei sellaisenaan riitä, ellei valtion perusvaltuuksia ole jaettu eri tahoille. Vallan keskittyminen johtaa vallan väärinkäyttöön. Montesquieulle on keskeisintä valtatahojen keskinäinen kontrolli ja tasapaino, ei valtiollisten perustehtävien kategorinen jaottelu sinänsä. Hänen vallanjakomalliaan on myöhemmin tulkittu monin eri tavoin. Montesquieun ajatteluun ei liittynyt kansansuvereenisuusperiaatetta eikä vaatimusta yksilön perusoikeuksista. Kuitenkin häntä voidaan pitää oikeusvaltion idean varhaisena kehittäjänä. *Parlamentarismin* läpimurron jälkeen Euroopassa on lainsäädäntövallan ja toimeenpanovallan fuusioituminen vienyt pohjan vallan kolmijaolta, vaikka valtiosääntöasiakirjoihin, myös Suomen uuteen perustuslakiin, on kirjoitettu Montesquieun opin mukainen vallanjakokaava. Tästä mallista ehkä selvimmin on Jyrängin mukaan säi-

³¹ *Saraviita* 2000, 68. Myös Yhdysvaltain presidenttivaltainen järjestelmä noudattaa osittain Montesquieun ajatuksia. Kabinetti eli hallitus ei ole varsinaisesti parlamentaarinen elin, vaan koostuu presidentin luottohenkilöistä, joiden mielipiteisiin presidentti ei ole sidottu. USA:lle ominaista on lisäksi korkeimman oikeuden vahva asema kongressin rinnalla. *Eriksson* 1997b.

lynyt tuomioistuinten riippumattomuus, joskin korkeimpien oikeusasteiden ennakkopäätöskäytäntö on menemässä lainsäätäjän reviirille.³²

Vaikka Rousseaut pidetäänkin yhtenä uuden ajan demokratian keskeisenä profeettana, hän ei suinkaan varauksetta asettanut juuri tasavaltaisen valtiomuodon kannalle. Hän arvioi ja vertailee demokratiaa, aristokratiaa ja monarkiaa eri näkökulmista ja muun muassa suhteessa eri valtioiden kokoon. ”Kaikkina aikoina on ankarasti kiistelty parhaasta hallitusmuodosta, ottamatta huomioon, että jokainen niistä on paras eräissä tapauksissa ja huonoin toisissa. Jos eri valtioissa korkeimpien hallitusmiesten lukumäärän täytyy olla päinvastaisessa suhteessa kansalaisten lukumäärään, niin seuraa siitä, että yleensä soveltuu kansanvaltainen hallitus pienille valtioille, ylimysvaltainen keskikokoisille ja yksinvaltainen suurille.”³³ Rousseau tarkastelee tässä hallitusvaltaa (*gouvernement*), joka on ylimmän valtiovallan eli yleistahdon alainen. Ylin valtiovalta ei millään sopimuksella voi siirtyä kansalta hallitukselle, joka on vain yleistahdon palvelija. Poliittisten elinten tehtävänä on toteuttaa yleistahtoa. Olennaisesti toisenlainen on Hobbesin käsitys, jonka mukaan kansa on yhteiskuntasopimuksella pysyvästi luovuttanut suvereenille ylimmän vallan.

Jyrängin mukaan Ranskan vallankumous toi eurooppalaiseen oikeusvaltio-ajatteluun käsityksen laista kansansuvereenisuuden (*pouvoir constituant*) ilmauksena. Kansalaiset ovat sekä vallankäytön subjekteja että objekteja, niin oikeussääntöjen asettajia kuin niiden kohteitakin. Valtiojärjestyksen perusteet ovat kansan muutettavissa. ”Perustuslaki on kansan akti, kansansuvereenisuuden tuote.” Suurten vallankumousten aikakautena kohtasivat kansansuvereenisuusperiaate ja oikeusvaltion idea. Jyrängin näkemyksen mukaan Ranskan suuressa vallankumouksessa esille murtautunut *pouvoir constituant* ei kuitenkaan ole Suomessa koskaan ollut ”samassa mielessä hegemoninen aatevirtaus kuin esimerkiksi Ranskassa”. Tätä tosiasiaa ilmentää muun muassa vuoden 1919 hallitusmuodon syntymiseen johtanut kehitys, jossa oli selvästi nähtävissä epäluottamus kansanvaltaa kohtaan ja pyrkimys eduskunnan vallan rajoittamiseen, jopa pelko eduskunnan muo-

³² Jyräntä 2001a.

³³ ”On a, de tout temps, beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune d’elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d’autres. Si dans les différents États le nombre des magistrats suprêmes doit être en raison inverse de celui des citoyens, il s’ensuit qu’en général le gouvernement démocratique convient aux petits États, l’aristocratique aux médiocres, et le monarchie aux grands.” *Du contrat social*, Livre III chapitre III, Division des gouvernements; suomennos J. V. Lehtonen.

dostumisesta yhteiskuntarauhan uhkaksi.³⁴ Myös *Jukka Kekkonen* toteaa, että vuoden 1919 hallitusmuoto sai sisältönsä paljolta juuri sisällissodan kokemusten kautta. Yleinen asenneilmapiiri maassa koveni, ja aikaisempien parlamenttikeskeisten kaavailujen sijaan vallanjakomalli rakennettiin vahvan toimeenpanovallan varaan, jotta voitaisiin eliminoida ”liiallisen kansanvallan vaarat”. Suomen valtiosääntöhistoriaan on tosin jo *Kustaa III:n* vallankaappauksesta alkaen ja yksinvaltaisen Venäjän keisarin alaisuudessa liittynyt vahvan hallitusvallan perinne ylimmän valtiollisen vallan organisoinnissa, siis muutoinkin kuin vuoden 1918 sisällissodan kriisin takia.³⁵ Jyränki painottaa demokraattista legitimaatioketjua vaatimuksena edustuksellisen demokratian hyväksyttävyydelle. Tällä hän tarkoittaa, että kansan välittömästi valitseman edustuselimen tulisi voida viime kädessä ohjata kaikkea julkisen vallan käyttöä. Euroopan unionin päätöksenteossa on aukkoja tässä legitimaatioketjussa.³⁶

³⁴ *Jyränki* 2003, 106–108, 127, 232–239, 251, 351; 2000, 15–18, 29. *Pouvoir constituant* -opilla, jonka muotoili erityisesti Ranskan suuren vallankumouksen merkittävä teoreetikko *Emmanuel Sieyès* (1748–1836), tarkoitetaan kansan valtaa päättää valtiojärjestyksestään minkään edeltä asetetun normin sitomatta. Kansanedustuslaitos, hallitus ja tuomioistuimet saavat valtansa kansakunnan vallasta päättää valtiojärjestyksestään. Perustuslakia säätävä valta ja (tavallinen) lainsäädäntövalta ovat erillisiä. *Pouvoir constituant* ei ole sidottavissa revisionormeilla uutta perustuslakia säädettäessä. Lievennettynä tämä periaate esiintyy järjestelmässä, jossa kansanedustuslaitoksella on kompetenssikompetenssi eli valta säätää perustuslain muutoksia, mutta ns. vaikeutetussa järjestyksessä, jossa muutos voidaan hyväksyä vasta uusien vaalien jälkeen. Suomessa lepäämäänjättämissäännöstö (PL 73 § 1 mom.) edustaa tätä periaatetta, mutta kiireelliseksi julistaminen (PL 73 § 2 mom.) on jo kauan ollut tavallinen menettely. *Jyränki* 1997.

³⁵ *Kekkonen* 2002, 117–118; *Inha* 2005, passim. *Hallberg* puolestaan siteeraa (1999a, 850) *K. J. Ståhlbergia*, jonka mukaan ”osuttiin oikeaan, kun vältettiin vastakkaisia äärimmäisyyksiä, myöskin niitä liiallisuuksia, joihin miltei kaikki muut uudet valtiot vapausinnossaan antautuivat”. *Hallbergin* mukaan perustuslaki (HM) oli ”tasapainoitettava tekijä lähdettäessä rakentamaan luottamusta ja uutta uskoa oikeusvaltioon”. *Ståhlberg* itse katsoi, että mm. valtiosääntömme historialliset perinteet sekä lujan hallitusvallan ja valtion päämiehen itsenäisen toimivallan turvaaminen helpottivat perustuslain valmistelua. ”Luja on hallitusvalta nykyajan oikeusvaltiossa silloin, kun se, lailliseen kansaneduskuntaan ja sen kautta kansaan nojautuen ... pitäessään kurissa kaikkea, mikä asettuu kansan kokonaisuutta, sen menestystä ja oikeusjärjestystä vastaan” [sitautti *Ståhlbergilta*]; *Hallberg* 1999a, 855. *Saraviita* huomauttaa (2000, 64–65), että vuoden 1919 hallitusmuotoa laadittaessa perustuslain säätämisen pääkysymys oli valinta monarkian ja tasavallan välillä. Monarkistit olisivat ehkä olleet tarpeeksi vahvoja estämään tasavallaisen hallitusmuodon julistamisen kiireelliseksi ja kenties myös hyväksymisenkin 2/3 enemmistöllä. Käyttäen tätä asemaansa hyväksi he saivat hallitusmuotoon sisällytetyksi laajat valtaoikeudet tasavallan presidentille. Tämä Suomen valtiosäännön monarkistinen piiri oli nähtävissä vielä uutta perustuslakia säädettäessä.

³⁶ *Jyränki* 2003, 33, 103, 111–112, 125–133, 167, 285, 290, 446.

EU:n demokratiavajeen asemesta kommentoin tässä yhteydessä Jyrängin moitetta hallitusmuodon syntyajan ”epäluottamuksesta kansanvaltaa kohtaan”. Jos *pouvoir constituant* -doktriinin malliksi otetaan Ranskan suuri vallankumous, on lähellä historiallinen anakronismi. Suomalainen valtiosääntökehitys on katkeamaton vaikkapa Ranskaan verrattuna, ja valtiosääntöajattelun monarkistinen perinne juontuu jo Ruotsin vallan ajalta. Jyrängin moite sisältää menneisyyteen kohdistuvan ideologisen arvolatauksen. Mutkat suoriksi oikaisten (tosin jälkiviisaasti): olisiko sosialistinen valtiojärjestelmä ollut Suomen kansalle suuremmaksi onneksi kuin faktisesti toteutunut kehitys? Tietysti sisällissota oli äärimmäinen tragedia, ja tietysti myös äärioikeistolaiset vallankaappaushankkeet oli torjuttava.³⁷

Demokratiaan sisältyy välttämättä sille ominainen kansansuvereenisuuden ja legitiimisyyden välinen jännite. Puhtaaksiviljelty kansansuvereenisuus on jännitteisessä suhteessa myös valtiovallan kolmijako-opin kanssa, joka puolestaan on periaatteessa jännitteinen suhteessaan pitkälle vietyyn parlamentarismiin. Myös kansansuvereenisuus ja oikeusvaltioperiaate voivat joutua ristiriitaan keskenään. Valtiosääntöajattelussa tämän jännitteen ratkaisuna on doktriini, jonka mukaan valtion valta perustuu kansalaisten suostumukseen (yhteiskuntasopimus), mutta samalla nojaututaan oikeusvaltion perusperiaatteeseen.³⁸ Reaalimaailmaa ajatellen on silti aiheellista kysyä, missä määrin demokratia meillä on käytännössä kansansuvereenisuus-

³⁷ Kansansuvereenisuuden periaatteeseen perustuvan demokraattisen valtiojärjestyksen nimeksi sopisi *kansandemokratia*, mutta tunnetuista syistä ko. termi on rasitteinen. Tälle kommunistisen diktatuurin peitenimelle kuuluu käsitteellisten silmänkääntötemppejen maailmanmestaruus. Olli Kivinen huomauttaakin (HS 28.8.2007), että poliittisen kielen kuuntelussa on aina aihetta valpastua, kun jonkin valtakunnan nimessä on määre ”kansa” tai ”demokraattinen”. Kivinen viittaa eräisiin tämän hetken yrityksiin teeskennellä kansanvaltaa. – Kivisen artikkelissa tarkastellaan Pekka Hallbergin väitöskirjaa *The Rule of Law* (2004), jonka pariin palaan jaksossa 6.5.

³⁸ Kelsenin mukaan (1953, 643) demokratia on oikeudenmukainen valtiomuoto, koska se turvaa yksilönvapauden, mutta tämä edellyttää, että yksilön vapauden turvaaminen on korkein arvo. Jos taas taloudellinen turvallisuus edellytetään korkeimmaksi arvoksi, demokratia ei välttämättä ole oikeudenmukainen. Toiset tarkoituserät vaativat toisia keinoja. ”Demokratia voi siis olla oikeutettu relatiivisena, ei ehdottoman hyvänä valtiomuotona.” Kelsenin mukaan (1925/1993, 368–371) koko valtioelämän luonteen läpäisevä perusongelma on autokratian ja demokratian vastakohtaisuus. Kysymys koskee absoluuttista totuutta ja arvoja siten, että metafyyminen ja uskonnollis-mystinen maailmankatsomus johtavat autokratiaan, kun taas kriittisyys, positivismi ja relativismi ovat demokratian edellytyksiä. ”Darum ist der Relativismus die Weltanschauung, die der demokratische Gedanke voraussetzt.” – Kysymys demokratian parhaimmuudesta johtaa siis suoraan arvofilosofian suureen kysymykseen arvojen perusteltavuudesta ja samalla kysymykseen oikeuden legitimitietin kriteereistä.

den idean mukaista, vai tietääkö ”hallitus” (sanan laajassa mielessä) kansaa paremmin, miten on meneteltävä – ja pitääkö sen tietää?³⁹

Onko demokratiaa valtiomuotona ja yhteiskuntajärjestyksen perusmuotona mahdollista perustella nimenomaisesti teologisin argumentein? Tämä merkitsee ennen kaikkea sen kysymistä, takaako juuri demokraattinen oikeusvaltio parhaiten ihmisarvon, lähimmäisyyden sekä elämän kunnioituksen ja luomakunnan suojelemisen eettiset intentiot sekä omantunnon ja järjen käytön lainsäädännössä ja yleensä päätöksenteossa. Demokraattinen valtiojärjestys on työläs ja vaativa sekä joillakin mitoilla arvioituna hankala, epätarkoituksenmukainen ja kallis. Näistä käytännön ongelmista huolimatta voidaan väittää, että demokratia on mahdollisista vaihtoehdoista paras, koska se antaa kansalaisille sekä täyden vastuun että myös vapauden ja mahdollisuuden väkivallattomasti muuttaa yhteiskuntaa valtion eettisen intention eli ihmisyyden tavoitteen suunnassa. Oikeusteologiselta kannalta demokratiaa voidaan puolustaa varsinkin sillä perusteella, että se rakentuu ihmisarvon ja yhdenvertaisuuden ideoille ja puutteineenkin tekee mahdolliseksi tavoitella ihmisyyden ihanteita sekä vastuullista lähimmäisyyttä. Teologiseksi oikeuspositivismiksi nimittämäni doktriinin perusteella demokraattinen valtiojärjestys on oikeastaan ainoa mahdollinen myös siinä suhteessa, että yhteiskunnan oikeusjärjestyksestä on joka tapauksessa sovittava yhdessä, se ei tipahda valmiina jostakin.

Oikeusteologian näkökulmasta kansansuvereenisuus on paradoksaalinen. Yhtäältä kansansuvereenisuuden tunnustaminen merkitsee, että kansaa korkeampaa lainsäädännön auktoriteettia ei ole. Esivalta olemme me itse suvereenina valtiokansana kaikessa inhimillisessä rajallisuudessamme, itsekkyydessämme ja pahuudessamme. Oikeusjärjestys on ihmisen mielessä

³⁹ Aarnio 1986, 180: ”Yhteiskunta voi rakentua, asiaa pitkälle pelkistäen, joko auktoriteetin taikka ihmisten, kansalaisyhteiskunnan varaan. Edellisessä vaihtoehdossa vallitsee nimenomaan Järjestelmän herruus. Ihmisten yläpuolella oleva valtakeskus sanelee, mikä kulloinkin on ihmiselle hyväksi ja mitä keinoja tämän hyvän toteuttamiseksi on käytettävä ... Tämä ’isoveeli’ saattaa olla puolueet suhteessa kansaan, yksittäisen puolueen johto suhteessa jäsenkuntaan taikka virkamiehistö suhteessa hallintoalamaisiin. Olennaista on, että valtakeskus sanelee sekä tavoitteet että keinot. Demokratiassa on toisin. Siinä *uskotaan ihmiseen* ja osallistumisen voimaan ... Jos kansalaiset tekevät väärän valinnan ... he myös maksavat valintansa seuraukset. Siinä missä auktoriteetti kieltää ihmisiä päättämästä omasta parhaastaan, demokratia avaa mahdollisuudet ihmiselämää koskevien linjaratkaisujen tekemiseen. Juuri tämä antaa demokratialle syvimmän oikeutuksen ja tekee demokratiasta myös tavoittelemisen arvoisen. Demokratia on järjestelmä, jossa ihmiset yhteisesti päättävät heitä koskevista arvoista ja päämääristä ... Sen mikä on ihmiselle hyväksi, voivat ratkaista ainoastaan ihmiset yhdessä.” [kurs. A. A.]

ja ihmistä varten. Juuri tällaisena oikeus paradoksaalisesti samalla kuitenkin on jumalallista alkuperää. Oikeus sisältyy ihmisen luotuisuuteen, mutta myös demokraattisen päätöksenteon ja inhimillisen lainsäädännön pohjalta oikeusjärjestys voi joutua ristiriitaan ihmisarvon, lähimmäisyyden sekä elämän ja luomakunnan varjelemisen kanssa. Positiivinen eli säädännäinen oikeusjärjestys ei ole erehtymätön, mutta se on kuitenkin ainoa, mikä meillä on.

Rousseauin terminologiaa käyttäen voidaan sanoa, että yleistahdon legitimitisyys perustuu yhteiskuntasopimukseen. Yleistahdo, joka on käytännössä sama kuin enemmistön tahto, voi tietysti olla monien yksilöiden henkilökohtaisten intressien vastainen. Demokraattisen oikeusvaltion dilemma voidaan ilmaista: onko enemmistö aina periaatteessa oikeassa? Absoluuttista tai rajatonta kansansuvereenisuutta ei voi olla. Ei ole esimerkiksi ajateltavissa, että vaaleissa valittu eduskunta kansalta saamansa mandaatin nojalla päättäisi vanhusten ja vammaisten jättämisestä heitteille ja verovarojen käyttämisestä ”hyödyllisempiin” kohteisiin. Asiaa teoretisoiden voitaisiin ehkä kuvitella, että tällainen olisi juridisesti mahdollista, koska valtiosääntö-oikeudelliset eli perustuslain säätäjään itseensä kohdistuvat sanktiot eivät ole juridisia vaan poliittisia. Kukaan ei siis voisi haastaa eduskuntaa oikeuteen kyseisestä tempusta. Mutta jos laki on sisällöllisten kriteerien perusteella selkeästi illegitiimi, onko sitä silti noudatettava? Kysymys voidaan esittää paradoksinä: onko tietyissä tilanteissa oikein rikkoa oikeusjärjestystä? Tähän kysymykseen ei ilmeisesti ole yleispätevää vastausta rationaalisen teorian tasolla. Kukaan yksilö tai ryhmä ei kuitenkaan voi absolutisoida omia moraalikäsitteisiään ja julistautua erehtymättömäksi edes omaantuntoonsa, maailmankatsomukseensa tai uskoonsa vedoten. Siksi kukaan ei yksin voi ottaa lainsäädäntöä omiin käsiinsä ja julistaa voimassaolevaa lakia pätemättömäksi pelkästään yksilöllisen vakaumuksensa nojalla.

Tässä yhteydessä voidaan viitata *kansalaistottelemattomuuden* problematiikkaan. Kansalaistottelemattomuudella tarkoitetaan tahallista ja julkista, voimassaolevan lain tai määräyksen vastaista, yleensä väkivallatonta tekoa oikeina pidettyjen yhteiskunnallisten tavoitteiden edistämiseksi. Teko on usein symbolinen, ja sen tarkoituksena on vaikuttaa yleiseen mielipiteeseen ja sitä kautta päätöksentekijöihin. *Terho Pursiainen* pohtii kirjassaan *Vihreä oikeudenmukaisuus* (1999) kansalaistottelemattomuuden moraalisen hyväksyttävyyden ehtoja. Lain kieltämä teko voi olla moraalinen teko, jos kyse on niin karkeasta yhteiskunnallisesta epäkohdasta, ettei omatunto siedä sitä. Asiaa on koetettu korjata käyttäen kaikki lailliset keinot tässä menes-

tymättä. Teon laittomuus minimoidaan ja se on suhteessa asian tärkeyteen. Motiivina on vetoaminen ihmisten omaantuntoon, eikä oma etu sekaannu asiaan. Teko tehdään julkisesti vastuuta pakoilematta, ja lain määräämään rangaistukseen alistutaan.⁴⁰ Pursiaiseen liittyen on aiheellista painottaa, että kansalaistottelemattomuusteon motiivi saattaa olla yhteiskunnan yleisesti tunnustamien arvopäämäärien mukainen. Demokraattisessa yhteiskunnassa on myös runsaasti mahdollisuuksia vaikuttaa asioihin muutoinkin kuin ryhtymällä muodollisen laillisuuden kannalta kyseenalaisiin tekoihin. Kansalaistottelemattomuutta voidaan juuri ja juuri pitää yhteiskunnallisen keskustelun äärimuotona. Tämä myönnitys voidaan kuitenkin tehdä vain sillä varauksella, että jokin ryhmä ei ajamassaan asiassa välttämättä edusta laillista järjestystä oikeampaa tai ainoaa oikeaa totuutta, vaan yhteiskunnalliset ongelmat ja esimerkiksi luonnonsuojeluun liittyvät asiat ovat monimutkaisia ja moniselitteisiä. – Kansalaistottelemattomuuden sädekehää eivät ansaitse turkistarhaiskut ja vastaavat rötökset, joissa aiheutetaan vahinkoa sekä ihmisille että eläimille, mutta paetaan paikalta. Jaloina markkinoidut motiivit menettävät tällöin uskottavuutensa. Tällaisiin tekoihin liittyvä merkittävä oikeusfilosofinen ja -teologinen periaateongelma ja keskustelun aihe kuitenkin olisi, miten ihmisten tulee tai on lupa kohdella eläimiä ja yleensä koko luomakuntaa.

Demokraattinen säätämisyjärjestys, jonka määrittämien ratkaisujen perustana on yhteisöllinen omatunto, on oikeusjärjestyksen sitovuuden peruste sillä varauksella, ettei lainsäädäntö ole erehtymätön ja sitä on välttämätöntä jatkuvasti arvioida sekä korjata eettisten intentioiden mukaiseksi. Tarvitaan järkevää keskustelua ja perusteltua moraalidiskurssia, niin vaativia ja vaikeita kuin ne ovatkin. Juuri demokratia valtio- ja yhteiskuntamuotona tekee rakenteellisesti parhaiten mahdolliseksi järkevän ja tasavertaisen moraalidiskurssin sekä oikeudellisten ongelmien proseduraalisen lähestymisen – käyttäakseni *Aulis Aarnion* mielitermejä. Ylevät eettiset periaatteet tai ajatuskategoriat eivät sellaisinaan riitä oikeusjärjestyksen toteuttamiseksi, vaan niiden soveltamisen pelisäännöt eli positiivinen oikeusjärjestys on yhdessä luotava työllä ja vaivalla.

Jos ja kun demokratia hyväksytään myös oikeusteologisin perustein, tullaan lähelle rousseaulaista käsitystä suvereenin kansan yleistahdosta. Täysivaltaisten kansalaisten on tietoisesti otettava se valta, joka heille kuuluu ja joka heillä periaatteessa jo on. Mutta valta ei voi olla absoluut-

⁴⁰ Pursiainen 1999, 169–171.

tista eikä rajatonta, olipa se kenellä tahansa. Teologisilla perusteilla ei ole mahdollista, että kenellekään voitaisiin tunnustaa *ehdoton* valta maan päällä, ei edes suvereenille kansalle. Kansa ei ole kaikkivaltias. Oppi kansansuvereenisuudesta ei voi olla oikeuden legitimitietin ja sitovuuden ainoana tai tyhjentävänä periaatteellisena perusteena. Näin törmätään taas eettiseen ja oikeusfilosofiseen ydinkysymykseen: mikä on oikein ja millä perusteilla? Lähdettäessä presuppositiosta, ettei enemmistö ole oikeassa pelkän pääluvun perusteella, ollaan keskellä luonnonoikeusajattelun ja oikeuspositivismin vastakkaisuutta – käyttäkseni oikeusfilosofian perinteistä terminologiaa. Yhteiskunnallisten perusratkaisujen pohjana ovat arvostukset eli käsitykset oikeasta ja väärästä, hyvästä ja pahasta, jotka käsitykset voivat olla hyvinkin järjellisiä, mutta perustuvat samalla pohjimmaltaan uskoon näiden arvoperusteiden oikeutuksesta.

Teologisesti ajatellen kansa ei ole suvereeni itsessään, vaan jumalallisessa luomistyössä annetun ihmisyyden perusteella. Demokratialle tunnusomainen ajatus ihmisten yhdenvertaisuudesta on perusteltavissa käsityksellä ihmisyksilölle annetusta ehdottomasta arvosta. Ihmisarvoa ja yksilöiden yhdenvertaisuutta on pidettävä pmissinä ja demokratiaa niihin pohjautuvana johtopäätöksenä. Jyrängin mukaan demokratia on osittain itseisarvo, joka voidaan palauttaa ajatukseen ihmisten yhdenvertaisuudesta vallan käytön sekä subjekteina että objekteina. Osittain voidaan viitata myös demokratian tuloksiin yhteiskunnissa, jotka ovat kehittyneet demokraattisen hallitustavan alaisina. Mitenkään aukottomasti ei silti voida todistaa, että demokratia olisi parempi kuin jokin muu tapa järjestää valtiollinen päätöksenteko.⁴¹ Tähän toteamukseen voidaan yhtyä. Demokratian ”paremmuus” riippuu käytettävästä mittapuusta. Myös kansansuvereenisuutta voidaan perustella ihmisarvolla ja yhdenvertaisuudella. Ihmisarvon ajatus, joka tässä tutkielmassa esitetään valtiosäännön artikulaatioperiaatteena, viittaa siihen, että valtiolla on tehtävä, joka on perusteiltaan eettinen. Tällöin ei voi olla absoluuttista kansansuvereenisuutta, vaan demokratiaa enemmistövaltana rajoittavat oikeuden periaatteellisen legitimitietin vaatimuksen ohella valanjako sekä oikeusvaltioperiaate.⁴² Demokratian ja oikeusvaltioperiaatteen välistä jännitettä voidaan havainnollistaa myös kysymyksellä, joka koskee oikeusvaltioperiaatteen suhdetta hyvinvointivaltion ajatukseen.

⁴¹ Jyränki 2003, 103–104.

⁴² Näin myös Jyränki 2000, 57, 67–69; 2003, 104, 250–252.

6.5 OIKEUSVALTIO VAI HYVINVOINTIVALTIO?

Oikeusvaltioperiaate on säädetty perustuslain 2 §:n 2 momentissa: *Julkisen vallan käytön tulee perustua lakiin. Kaikessa julkisessa toiminnassa on noudatettava tarkoin lakia.* Perustuslaki säättää siis nimenomaisesti, että Suomen oikeusjärjestelmässä on pidettävä kiinni oikeusvaltioperiaatteesta.

Jyrängin mukaan oikeusvaltioajatus voidaan historiallisesti johtaa esipeustuslailliseen aikaan. Montesquieun valtiotyyppiajaotteluun (tasavalta, monarkia ja despotia) sisältyi olennaisena jaottelukriteerinä laillisuusperiaatteen noudattaminen. Tasavaltaa ja monarkiaa hallitaan lakien mukaan, kun taas despotia on mielivaltaisuutta. Euroopan maista Ruotsissa oli jo ennen suurten vallankumousten kautta kohtalaisen syvälle juurtunut käsitys virkakoneiston ja tuomioistuinten toiminnan sidonnaisuudesta lakiin, joka rajoitti jopa hallitsijan ja valtiosäätyjenkin valtaa. Ranskan vallankumous toi eurooppalaiseen oikeusvaltioajatteluun käsityksen laista kansansuvereenisuuden ilmauksena. Kansansuvereenisuusperiaate ja oikeusvaltion idea kohtasivat. Näiden ideoiden keskinäinen sidonta ei Jyrängin mukaan kuitenkaan ollut pitkäikäinen, koska 1800-luvun konstitutionalismi irtautui kansansuvereenisuuden ideasta. Perustuslain muuttaminen sidottiin monarkin päätökseen. Oikeusvaltioperiaate oli 1800-luvun asussaan samaa ajatuskantaa kuin oppi valtiosuvereenisuudesta; jälkimmäinen johti edelliseen. Jyränki painottaa siis kansansuvereenisuuden ja valtion suvereenisuuden eroa doktriineina. Oikeusvaltioperiaate heijasti syntyaikoinaan sekä vanhan vallan absolutismin mielivaltaisuuteen että kansan arvaamattomuuteen kohdistuvia pelkoja. Suomen osalta autonomian aikana varottiin suuriruhtinaan valtaa ja itsenäistymisen jälkeen kansan rajoittamatonta valtaa.⁴³ Edellisessä jaksossa on jo viitattu tähän Jyrängin kritiikkiin, jonka kohteena on epäluottamus kansanvaltaa kohtaan vuoden 1919 hallitusmuotoa laadittaessa. Tässä yhteydessä huomion kohteena on kansansuvereenisuuden ja oikeusvaltioperiaatteen välinen jännite yleisellä periaatteellisella tasolla.

Tavanomaisessa kielenkäytössä oikeusvaltion sanotaan merkitsevän julkisen vallankäytön ja viranomaistoiminnan perustumista lakiin. Kontekstuaalista oikeushistoriaa analysoidessaan *Jukka Kekkonen* kiteyttää oikeusvaltion tuntomerkit⁴⁴ neljään periaatteeseen: 1) ylimmän valtiollisen

⁴³ Jyränki 2003, 250–252.

⁴⁴ Kekkonen 2002, 106–110. Vastaava oikeusvaltioperiaatteiden analyysi ks. *Inha* 2005, 33–34. Suomen oikeushistorian kannalta myös Kekkonen 1999, 24–36.

vallan jakaminen toisistaan organisatorisesti riippumattomille valtioelimille; 2) legaliteettiperiaate eli kaiken julkisen vallankäytön perustuminen lakiin; 3) oikeudellisen yhdenvertaisuuden periaate; 4) kansalaisoikeudet eli kansalaisten perusoikeudet. Tällöin on Kekkosen mukaan kysymyksessä klassisen liberalismiin oikeusvaltiollisuus, jossa talous tarvitsee oikeuden ennustettavuutta ja jossa yksityisautonomia on keskeisen tärkeää taloudellisille toimijoille. Tämän jaottelun mukainen oikeusvaltiollisuus sai asteittain jalansijaa Euroopassa Ranskan suuren vallankumouksen jälkeisenä aikana, ja kehitys jatkuu, joskin matkan varrella on ollut kriisejäkin. Vallanjakoperiaatetta toteutetaan eri maissa hyvin eri tavoin, mutta yleensä aina jossakin muodossa. Alun perin oli kysymyksessä vallankumouksellinen reaktio yksinvaltiutta vastaan. Legaliteettiperiaatteen katsotaan nykyisin velvoittavan myös lainsäätäjää itseään, esimerkiksi kirjoittamaan lait riittävän täsmällisesti. Kekkosen mukaan yhdenvertaisuuden periaate syntyi säätö-yhteiskunnan kritiikkinä. Aluksi korostettiin lähinnä muodollista yhdenvertaisuutta, mutta kehitys on jatkunut siirtymisenä muodollisesta aineellisen oikeusvaltiokäsitteen suuntaan. Tällöin tullaan jo lähelle hyvinvointivaltion ajatusta, mikä näkyy nykyaikaisissa ihmis- ja perusoikeussäännöksissä.⁴⁵

Aulis Aarnio pohtii⁴⁶ oikeusvaltioperiaatteen jännitteistä suhdetta hyvinvointivaltion ajatukseen. Oikeusjärjestys ja -järjestelmä eivät ole suljettu, autonominen systeemi, vaan sen muutoksen moottoreita ovat oikeuteen nähden ulkoiset seikat. Nämä tekijät voivat olla taloudellisia, yhteiskuntasuhteisiin liittyviä tai kulttuurisia, tai ne voivat liittyä arvojen ja moraalien muutoksiin. Osaksi myös Euroopan integraatio on asettanut Suomen oikeusjärjestelmälle ulkoisia vaatimuksia, ja oikeudellista päätösvaltaa on siirtynyt Suomen ulkopuolelle. Oikeusjärjestyksen normityypit ovat 1900-luvun lopulla muuttuneet siten, että perinteisten *käyttäytymisnormien* rinnalle on yhä enemmän luotu uuden tyyppisiä normeja. Moderniin oikeuteen kuuluvat niin sanotut *tavoitenormit*, joissa kuvataan toiminnan päämäärä, mutta keinot saattavat jäädä väljän säätelyn varaan, sekä *resurssinormit*, joilla ohjataan taloudellisten voimavarojen käyttämistä.

Suomalaisen oikeuskulttuuriin on Aarnion mukaan perinteisesti kuulunut kirjaimellinen uskollisuus lakitekstille eli vahva legalismi, jonka taustana on sortokausien perustuslaillinen kamppailu tsaarinvaltaa vastaan. Lain kirjain menee edelle kohtuusharkinnasta. Kansalaisille riittää, että koneisto toimii

⁴⁵ *Kekkonen* 2002, 106–110.

⁴⁶ *Aarnio* 2006, 107–117. Vastaavaa pohdintaa myös *Aarnio* 1988, 950–956.

eikä muotoja loukata; silloin ei kysellä sen perään, ovatko tulokset oikeita, perusteltuja ja hyväksyttäviä. Kuitenkin ”systeemiluottamus on terveen demokration uhka”. Onneksi systeemiluottamuksen sijaan on tullut hyväksyttävyyden vaatimus myös oikeuslaitoksen uskottavuutta ajatellen. ”Jokainen vähänkin vaikeampi laintulkinta johtaa välttämättä myös moraalisiin pohdintoihin ja kysymykseen oikeudenmukaisuudesta.”⁴⁷ Normien tulkinnan tapa on kehittynyt loogisen päättelyn sijasta diskursiivisen päättelyn suuntaan, mihin osaltaan ovat pakottaneet normeihin sisältyvät avoimet tunnusmerkistöt ja kohtuusharkinnan korostaminen. Ongelmana on Aarnion mukaan lainkäytön muodostuminen eräänlaiseksi ”mittatilaustyöksi”, mikä ei välttämättä ole sopusoinnussa perinteisen oikeusvaltioajattelun kanssa. ”Lain asettamat *muodolliset* oikeusturvatakeet korvautuvat tai ohentuvat aineellisilla, esimerkiksi *perusoikeuksia* koskevilla argumenteilla” [kurs. A. A.].⁴⁸

Perinteiseen oikeusvaltioideologiaan on Aarnion mukaan kohdistunut merkittäviä muutospaineita.⁴⁹ Esimerkiksi vallan kolmijakoa ei meilläkään noudateta puhtaassa muodossaan. Oikeusjärjestelmän kannalta radikaaleimmat muutokset liittyvät kuitenkin muodollisen oikeuskäsityksen korvautumiseen sisältövaatimuksilla. Jo *Max Weber* puhui aikanaan oikeuden materiaalistumisesta, jota hän ei pitänyt myönteisenä ilmiönä, koska oikeuden formaalinen, oikeutta koossa pitävä ominaisuus oli vaarassa kadota.⁵⁰ Hyvinvointivaltiollinen kehitys on voimistanut vaatimuksia heikomman suojaamisesta ja materiaalisen kohtuuden ottamisesta huomioon. Juuri

⁴⁷ Aarnio 2006, 45–47.

⁴⁸ Aarnio 2006, 110–111.

⁴⁹ Aarnio 2006, 111–115. Oikeusvaltioideologian kannalta keskeisiä osatekijöitä ovat Aarnion mukaan seuraavat: 1) vallan kolmijako, jossa keskeistä on tuomioistuinten riippumattomuus; 2) oikeusturvavaatimus ja klassiset oikeussuojaperiaatteet; 3) oikeusjärjestyksen rakenne, johon sisältyvät sekä säännöt että periaatteet; 4) muodon ensisijaisuus sisältöön nähden varsinkin vanhemmassa oikeusvaltioajattelussa; juuri tämä muodon ja sisällön suhde on muuttumassa muodollisesta laillisuudesta sisällöllisen oikeudenmukaisuuden suuntaan; 5) ihmis- ja perusoikeudet, jotka antavat modernille oikeusvaltiolle sen sisällön, sekä 6) lakimiesten ammattikunnan olemassaolo eli oikeudenkäytön professionaalisuus. Oikeusperiaatteet on (s. 133) joko manifestoitu säädännäisessä oikeudessa (mm. perusoikeudet) tai lausuttu julkii ennakkoratkaisuissa, joissa ne voivat myös olla tunnistettavissa perusteluista. Oikeusperiaatteet ovat säädännäisen oikeuden järjestelmässä oikeuslähteitä sillä edellytyksellä, että niillä on em. kaltainen institutionaalinen tuki joko lainsäädännössä, lainkäytössä tai muussa viranomaistoiminnassa. Yhteisöllinen hyväksyntä ei Aarnion mukaan kuitenkaan ole periaatteen *sitovuuden* välttämätön ehto; *common law* -järjestelmästä poikkeavasti tuomioistuin ei meillä ole oikeutta *luova* instanssi.

⁵⁰ Weberin esittämän kritiikin seikkaperäinen analyysi ks. Tuori 1990 (koko teos passim).

tämä tuo esiin ihmis- ja perusoikeuksien avoimen yhteiskunnallisen ja juridisen funktion, mihin liittyy avointen tunnusmerkkien lisääntyminen normiaineistossa sekä pyrkimys jouston turvaamiseen lakia toteutettaessa. Tämä kaikki on heijastunut oikeudelliseen argumentaatioon. Valtiovallan kolmijako varmistaa oikeusvaltion muotojen toteutumista, mutta ”ihmis- ja perusoikeudet antavat oikeusvaltiolle sen modernin *sisällön*. Kokonaan eri asia on, kuinka ja missä laajuudessa moderni oikeusvaltio *toteutuu* sillä, että ihmis- ja perusoikeudet ovat sisällä asianomaisen valtion lainsäädännössä. Oikeuksien tunnustaminen on eri asia kuin oikeuksien muodollinen takaaminen.” [kurs. A. A.]

Aarnio tiivistää näkemyksensä oikeusvaltioideologian ja hyvinvointivaltion ajattelun jännityksestä seuraavasti.⁵¹ Oikeusvaltioajattelu painottaa muodon merkitystä oikeuden ennustettavuuden takia. ”Muotoja ja klassisia oikeusturvaperiaatteita ei siis voida koskaan uhrata yksittäistapauksittaiselle kohtuudelle uhraamatta samalla itse oikeutta.” Jokainen ratkaisu voisi muodostua ainutkertaiseksi sovellutukseksi, ja ääritapauksessa oikeus muuttuisi ”tapauskohtaisten ratkaisujen summaksi”. Oikeus on sekä muotoa että sisältöä ajan vaatimusten mukaan vaihtuvin painoituksin. Koko tämä pohdinta johtaa suureen peruskysymykseen, joka koskee oikeuden ja demokratian suhdetta. Terveen demokratian nurkkakiviä on päätöksenteon kontrollin mahdollisuus, mikä korostaa oikeudellisen päätöksenteon läpinäkyvyyttä ja huolellista argumentaatiota.

Edellä selostettu Aarnion pohdinta formaalisen ja materiaalsen oikeuden yhteensovittamisesta kohdistuu tulkintatilanteiden ongelmiin erityisesti lainkäytössä. Valtiosääntöoikeuden kannalta voidaan ajatella, että oikeusvaltion lähtökohtainen periaate ja hyvinvointivaltion toteuttaminen tavoitteena ovat mahdollisesti eri tason kysymyksiä. Positiivisen oikeusjärjestyksen olemassaolo edellyttää olettamusta tietyn asteisesta legalismista eli muodollisesta oikeuskäsityksestä. Muutoinhan oikeusvaltio todellakin katoaisi. Samalla katoaisi oikeudellinen todellisuus yhteiskunnallisena ilmiönä, ja koko oikeuden käsite menettäisi mielekkyytensä. Joka tapauksessa oikeusvaltioperiaate rajoittaa myös ylintä valtiiovallan käyttämistä ja hallitusvaltaa. Rajatonta valtaa ei ole, ja demokratia ilman legitimeettiä olisi mielivaltaa. Oikeusvaltion ja hyvinvointivaltion asettaminen toistensa vastakohtiksi, kuten tämän jakson otsikossa on tehty, on tietysti tahallinen poleeminen pelkistys, mutta samoin olisi oikeusvaltioperiaatteen luonnehtiminen ”kapi-

⁵¹ Aarnio 2006, 115–117.

talistiseksi” ja hyvinvointivaltioajatuksen leimaaminen ”sosialistiseksi”.⁵² Oikeusteologisesti ajatellen tällainen poliittis-ideologinen luonnehdinta on merkityksetöntä, koska sekä oikeusvaltiota että hyvinvointivaltioperiaatetta voidaan perustella teologisin argumentein.

Oikeusteologisen pohdinnan lomaan on aiheellista viitata *Pekka Hallbergin* valtiotieteelliseen väitöskirjaan *The Rule of Law* (2004), jossa hän modifioi ja laajentaa perinteellistä oikeusvaltion käsitettä. Oikeusvaltio on eräänlainen nelikenttä tai torni, jonka yhtenä peruspilarina on vallankäytön lakisidonnaisuus (*principle of legality or conformity to law*), toisena valanjaon tasapaino (*balanced separation of powers*), kolmantena perus- ja ihmisoikeuksien kunnioittaminen (*implementation of fundamental and human rights*) sekä neljäntenä pilarina järjestelmän toimivuus (*performance of the system*). Kysymyksessä on koko yhteiskunnan kehityksen suunta, jonka kantavaa rakennetta voidaan kutsua oikeusvaltioksi. Hyvinvointivaltion käsite kuvaa sisällöllisiä tavoitteita, oikeusvaltio lähinnä menettelyä niiden saavuttamiseksi. Oikeusvaltioajattelun kehitysvaiheita ovat klassinen liberaali oikeusvaltio, demokraattinen oikeusvaltio sekä sosiaalinen, yhteiskunnallinen oikeusvaltio. Ajattelun painopiste on Hallbergin mukaan siirtynyt instituutioista ihmisiin, toimivaltakysymyksistä legitimitettiin sekä oikeusvaltion merkitykseen kilpailutekijänä ja strategiana globalisaatiokehityksen hallinnassa.⁵³

Hallbergin tutkimuksen tähtäimenä on pohtia, olisiko mahdollista kehittää nykyistä sosiaalisempi oikeusvaltio, löytää hyvinvoinnin ja innovaatioiden sekä yhteiskunnallisen ohjauksen ja kansalaisyhteiskunnan optimaalinen kosketuspinta. Hallbergin perusteesejä on, että kansallisvaltio ei häviä globalisaatiossa, mutta sen rooli muuttuu. ”Toimiva oikeusvaltio on avainasemassa rakennettaessa hyvinvointia ja kilpailukykyä kansallisella tasolla ... eurooppalaisten Euroopan vahvistamiseksi integraation tasolla sekä lopulta pohdittaessa keinoja globalisaatiokehityksen hallintaan. Yhteiskunnallinen oikeusvaltio on tärkeä tulevaisuuden strategia.” Oikeusvaltion vahvistaminen edellyttää muun muassa yhteiskunnan yhteisen arvopohjan vahvistamista. Perusarvoja ovat sosiaalinen oikeudenmukaisuus ja vastuuntunto.

⁵² Näin voitaneen pelkistää esim. *Kekkosen* hahmotus (2002, 106–123), jos tätä poliittista iskusanastoa yleensä käytetään; myös esim. *Tuori* 1990, 28–33, 128–131, 269–278. *T. Ojanen* selostaa (2003, 7–12) KP- ja TSS-sopimusten erillistä syntyä aikana, jolloin ”maailman tilannetta leimasi tiukka kahtiajako kapitalististen ja sosialististen maiden välillä”.

⁵³ *Hallberg* 2004, 16–18, 334–335.

Jokin ”tornin” neljästä nurkkapaalusta horjuu, ellei paaluja ole kiinnitetty ristikkäin toisiinsa, ja tällainen sisäinen tukirakenne on kansalaisyhteiskunnan sosiaalinen pääoma. Tällä pääomalla eli kansalaisyhteiskunnan yhteisöllisyydellä on olennainen merkitys oikeusvaltion kehityksessä (*”Social capital in a key position”*).⁵⁴

Hallbergin teosta voidaan tässä yhteydessä tulkita seuraavasti: oikeusvaltioperiaatetta ei enää tarvitse mieltää vain valtiosääntöperiaatteena ja oikeusjärjestyksen legaalisena muotoperiaatteena, johon nojaututaan deduktiivisesti lainsäädännössä, lainkäytössä ja hallinnossa, vaan se tulee nykyoloissa ymmärtää projektina tai metodina (*”Law as a means”*) toteutettaessa yhteisten perusarvojen mukaista, sosiaalista hyvinvointivaltiota. Oikeusteologisesti ajatellen sitova oikeusjärjestys on maallisen regimentin tehtävän takia välttämätön, koska yhteiskunnassa ei voida jättäytyä pelkästään yksilöllisen moraalitajun varaan. Tätä oikeuden välttämätöntä yhteiskunnallista funktiota voidaan tässä yhteydessä nimittää myös oikeusvaltioperiaatteeksi. Valtiosäännön on oltava sisällöllisesti legitiimi, mutta valtiosääntö on myös osaksi poliittisten tavoitteiden ohjelma eli se voi sisältää myös tavoitenormeja, ei vain valtiollisen vallankäytön rakenteita sääteleviä normeja.⁵⁵ Tällainen tavoitteiden ilmaiseminen on perusteltua, koska valtiosäännön nimenomaisena tehtävänä on valtion eettisen intention ilmaiseminen koko muuta oikeusjärjestystä säätelevien oikeusnormien asussa. Valtio velvoittautuu valtiosäännössään tiettyjen arvopohjaisten ja samalla rationaalisesti perusteltavien tavoitteiden toteuttamiseen sekä velvoittaa myös kansalaiset toisiaan kohtaan. Tässä mielessä valtiosääntöä voidaan hyvin nimittää ”tavoiterationaaliseksi” oikeudeksi. Oikeudellinen todellisuus ja kansalaisyhteiskunnaksi sanottu todellisuus eivät voi olla

⁵⁴ Hallberg 2004, kootusti mm. 329–332, 350–354. Teos sisältää laajan selvityksen oikeusvaltioajattelun alueellisesta ilmenemisestä eri oikeuskulttuureissa sekä sen merkityksestä Euroopan yhdentymisessä, erityisesti EU:ssa, sekä maailmanlaajuisesti; Hallberg 2004, 91–266. – Kivinen nostaa esille (HS 28.8.2007) Hallbergin selkeän sanoman eurooppalaisille valtioille, jotka diktatuurivaiheiden jälkeen ainakin sanovat pyrkivänsä kansanvaltaan sekä toteaa: ”Vahvaan johtajaan, uskonnollisuuteen ja kovaan kansallismielisyyteen nojaava poliittinen käsite ’suvereeni demokratia’ [Venäjä] on yksi ... aidon kansanvallan välttelyyrityksistä ...”

⁵⁵ Vrt. Jyränki 1989, 15–23; 2000, 4, 17–21, 28–30, 42–43; 2003, 3–5, 13–24 ym. Vrt. myös Tiilikainen & al. 2005, 30–31: ”Valtion, liittovaltio mukaan lukien, perustuslain tehtävänä ei niinkään ole sisällöllisten tavoitteiden asettaminen valtion toiminnalle, vaan perustuslain ydinsisältö koostuu tyypillisesti valtiorakennetta, valtioelinten valtaoikeuksia ja valtaoikeuksien käyttöä koskevista normeista.” [kurs. tässä]

kaukana toisistaan, saati vastakkaisia. Jos oikeutta ilmiönä tarkasteltaisiin suppeasti vain oikeuden juridisen käsitteen näkökulmasta, olisi vaarassa jäädä syrjään oikeusjärjestyksen yhteiskunnallinen funktio, jota varten oikeus varsinaisesti on olemassa, sekä esimerkiksi nykyisin varsin polttavat kysymykset oikeuden ja politiikan merkityksestä markkinatalouden ja globalisaation säätelijöinä sekä näiden tekijöiden suhteesta vaikkapa pohjoismaisen hyvinvointivaltion ideaan ja säilymiseen. Hyvinvointiyhteiskunnan problematiikka on mitä tärkein eettisesti ja sosiaalipoliittisesti⁵⁶ sekä samalla myös oikeusteologisesti, mutta sen lähempi selvittely ei mahdu tämän tutkielman puitteisiin.

Tavallinen lainsäädäntö sisältää valtion tavoitteiden täsmennyksiä ja myös lähemmin säänneltyjä keinoja tavoitteiden toteuttamiseksi, ja tätä lainsäädäntöä on oikeusvaltiossa noudatettava. Formaalin legalismi koskee tavallisen lain säätäjää sekä kaikkia lain soveltajia tässä mielessä toisella tavalla kuin perustuslain säätäjää itseään. Esimerkiksi Aarnion mainitsema heikomman suojan periaate on täysin perusteltua kirjata perustuslakiin tavallista lainsäädäntöä ohjaavana ”ylipositiivisena” normina, mutta kyseinen periaate tarvitsee täsmennykseen runsaasti muuta lainsäädäntöä ja ohjeistusta. Tätä muuta oikeusjärjestystä voidaan luonnehtia ”yhteiskuntasopimukseksi” siitä, miten pyritään valtiosäännössä määriteltyihin tavoitteisiin. Kuten Aarnio toteaa, oikeudellisessa harkinnassa tavoiterationaalisen lain tulkinta ei voi olla pelkästään loogista päättelyä, vaan edellyttää diskursiivista tulkintatapaa – niin vaikeaa kuin se onkin.

On totta, että ”oikeuksien tunnustaminen on eri asia kuin oikeuksien muodollinen takaaminen”⁵⁷ tai että jonkin oikeuden säätäminen normina ei vielä sinänsä takaa kyseisen oikeuden faktista toteutumista. Valtiosääntöoikeuden

⁵⁶ Klami esittää (2001b) tästä problematiikasta melko pessimistisen analyysin. Globaalin markkinatalouden kentällä menestyy vahvempi ja viisaampi. Oikeusjärjestys on vain yksi pakosta huomioon otettava kilpailutekijä. Hyvinvointiyhteiskuntaan ei kenties ole paluuta – ellei oikeusvarmuuden tarve muodosta vastavoimaa markkinatalouden haittatekijöille. Näin Klami päätyy viittamaan *Hobbesin* kuuluisaan teesiin, jonka mukaan oikeusjärjestys on syntynyt tarpeesta estää ns. luonnontilassa vallitseva kaikkien sota kaikkia vastaan. – Varsin erilaisen näkökulman hyvinvointiyhteiskunnan säilymisen problematiikkaan tarjoaa *Manuel Castellsin & Pekka Himasen* tutkimus *Suomen tietoyhteiskuntamalli* (2001). Suomalainen malli mahdollistaa sen, että hyvinvointivaltio toimii kilpailukykyä vahvistavana tekijänä. Syrjäytymisen ehkäisy ei siis ole pelkkä verorasitus. Vastaava perusnäkemys hyvinvointiyhteiskunnan ”kannattavuudesta”, tosin erilaisesta näkökulmasta, on esitetty *Eero Ojasen* esseessä *Hyvyyden yhteiskunta* (1999).

⁵⁷ Aarnio 2006, 113.

osalta on muodollisen oikeusvaltiollisuuden ja materiaalisen hyvinvointivaltioperiaatteen välistä jännitettä selvitelty erityisesti perustuslaillisten *perusoikeuksien* säätämisen yhteydessä.

7 Perusoikeudet

7.1 KÄSITTEITÄ JA KYSYMYKSIÄ

Keskeinen valtiokansan ja valtiovallan suhdetta koskeva osa perustuslain sisällössä ovat *perusoikeuksia* koskevat säännökset. *Antero Jyrängin* luonnehdinnan mukaan ”perusoikeudet ilmaisevat yhteiskunnassa yleisesti hyväksyttyjä perusarvoja, jotka on taattu perustuslain säännöksiin; näiden säännösten on määrä vaikuttaa yksilön hyväksi julkisen toiminnan eri lohkoilla ja yhteiskunnassa muutenkin.”¹ Valtiosääntöoikeuden nykyisessä suomenkielisessä terminologiassa perusoikeuksilla viitataan kansalliseen valtiosääntöön, kun taas *ihmisoikeudet* ovat kansainvälisten sopimusten turvaamia oikeuksia. Ihmisoikeuksien ajatellaan olevan universaalisia, jokaiselle ihmisyksilölle ihmisyyden perusteella kuuluvia eli ”luonnollisia” perusoikeuksia YK:n ihmisoikeuksien julistuksen ja kansainvälisten ihmisoikeussopimusten hengessä.² Käytän perusoikeuden ja ihmisoikeuden termejä tällä tavalla. Käsitteistön osalta on vielä otettava huomioon, että myös Euroopan unionin omassa terminologiassa puhutaan *perusoikeuksista*, mutta EU:n ulkosuhteissa pätee ihmisoikeusterminologia ja ennen kaikkea kansainvälinen ihmisoikeussäännöstö.³

Perusoikeudet ovat valtiosäännön eli korotetun muodollisen lainvoiman turvaamia oikeuksia, joita julkisen vallan on suojattava ja kunnioitettava. Aikaisemmat termit *kansalaisoikeudet*, *kansalaisvapaudet* ja *vapausoikeu-*

¹ *Jyräki* 2000, 275.

² Käsitteiden selvittelyä ks. *Jyräki* 2000, 275, 279–282; laajemmin ja kansainvälisen kehityksen kannalta *Jyräki* 2003, 451–457, 466–469, 501–517; ks. myös *Saraviita* 2000, 114–117; 2005, 11–57; *Hallberg* 1999b. Vanhempi esitys *Kastari* 1972. *Tuomas Ojasen* teos *Perusoikeudet ja ihmisoikeudet Suomessa* (2003) on käyttökelpoinen kooste ko. tematiikasta. *Martin Scheininin* väitöskirja (1991) sisältää analyysin kansainvälisistä ihmisoikeussopimuksista ja niiden sovellettavuudesta Suomen oikeusjärjestyksessä.

³ EU:n ja EY-oikeuden osalta ks. lähemmin *T. Ojanen* 2003, 130–176; *Jyräki* 2003, 521–531, sekä *Liisa Niemisen* toimittama kokoomateos *Perusoikeudet EU:ssa* (2001).

det ovat jääneet lähes kokonaan pois käytöstä. Käsitearsenaalin muutos kuvastaa sekä ihmis- että perusoikeusajattelun kehitystä viimeisten sadan vuoden aikana. Vielä 1900-luvun alkupuolella nämä oikeudet ymmärrettiin vapausoikeuksina eli valtion itserajoituksena yksilön vapauspiiriin hyväksi ja jopa turvana valtiovaltaa vastaan. Kansainvälisissä sopimuksissa kansalais- ja poliittiset oikeudet (KP-oikeudet) eli ”ensimmäisen sukupolven” perusoikeudet ilmentävät vielä lähinnä tätä ajattelua. Myöhemmin 1900-luvun aikana alettiin korostaa valtion aktiivista roolia kansalaistensa taloudellisten, sosiaalisten ja sivistyksellisten oikeuksien (TSS-oikeudet) turvaamiseksi. Näitä hyvinvointiajattelun mukaisia ”toisen sukupolven” perusoikeuksia on säädetty kansainvälisissä sopimuksissa ja muun muassa Suomen perustuslaissa. KP- ja TSS-oikeuksia ei voida tarkoin rajata erilleen toisistaan, vaan ne menevät osittain päällekkäin. Ihmis- ja perusoikeusajattelun kehitys on johtanut myös ”kolmannen sukupolven” oikeuksien säätämiseen. Näillä tarkoitetaan erinäisiä kollektiivisia oikeuksia, kuten oikeutta ympäristöön sekä vähemmistöjen kulttuurisia oikeuksia.⁴

Suomen liittyessä Yhdistyneisiin kansakuntiin vuonna 1955 myös Suomen valtiota moraalisesti sitovaksi tuli *Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus*, jonka YK antoi 10.12.1948. Vaikkei julistus muodollisesti olekaan kansainvälisoikeudellinen sopimus, se on kuitenkin arvovaltainen dokumentti koko ihmisoikeusajattelussa.⁵ Kansainvälisten ihmisoikeussopimusten voidaan tulkita säättävän universaalisille ihmisoikeuksille eräänlaisen ”minimitason”, jota sopimusvaltiot eivät saa ainakaan alittaa. Sen sijaan kansallisissa perusoikeussäännöksissä perusoikeuksien ”rima” voidaan asettaa tätä minimitasoa korkeammalle.⁶

Suomea oikeudellisesti velvoittavat kansainväliset sopimukset implementoidaan Suomen oikeusjärjestyksessä noudatettaviksi tiettyjä menettelyjä

⁴ Esim. T. Ojanen 2003, 7–12.

⁵ YK:n ihmisoikeuksien julistus edustaa tyypillistä luonnonoikeusajattelua ja siinä jopa käytetään termiä ”luonnollinen”: ”Kun ihmisperheen kaikkien jäsenten *luonnollisen* arvon ja heidän yhtäläisten ja luovuttamattomien oikeuksiensa tunnustaminen on vapauden, oikeudenmukaisuuden ja rauhan perustana maailmassa; ... kun Yhdistyneiden Kansakuntien kansat ovat peruskirjassa uudelleen julistaneet *uskonsa* ihmisen perusoikeuksiin ... Kaikki ihmisolennot syntyvät vapaina ja tasavertaisina arvoltaan ja oikeuksiltaan. Heille on *annettu* järki ja omatunto, ja heidän on toimittava toisiaan kohtaan veljeyden hengessä...” [kurs. tässä]. – Luonnonoikeusajattelu on muutoinkin kokenut uuden tulemisen toisen maailmansodan jälkeen. *Klami* käyttää (1980, 212) sanontaa ”luonnonoikeuden ikuinen renessanssi”.

⁶ Näin esim. T. Ojanen 2003, 70.

käyttäen.⁷ Keskeisimmät Suomea koskevat kansainväliset ihmisoikeussopimukset ovat seuraavat:

- YK:n *Kansalaisyhteisöjen ja poliittisten oikeuksien koskeva kansainvälinen yleissopimus* sekä siihen liittyvä valinnainen pöytäkirja (KP-sopimus, YK 1966, SopS 7–8/1976; L eräiden määräysten hyväksymisestä 107/1975, A sopimuksen sekä valinnaisen pöytäkirjan voimaansaattamisesta 108/1975);
- YK:n *Taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus* (TSS-sopimus, YK 1966, SopS 6/1976; A voimaansaattamisesta 106/1976);
- Euroopan neuvoston *Yleissopimus ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojaamiseksi* (Euroopan ihmisoikeussopimus, SopS 18–19/1990, L sopimuksen hyväksymisestä 438/1990, A em. lain voimaantulosta 439/1990);⁸
- Euroopan neuvoston *Uudistettu Euroopan sosiaalinen peruskirja* (EN 1999, SopS 80/2002, L Euroopan sosiaalisen peruskirjan voimaansaattamisesta 486/2002, A uudistetun peruskirjan voimaansaattamisesta 639/2002; Suomi on sitoutunut vain osaan artikloista, minkä sopimus tekee mahdolliseksi).

Euroopan unionin perusoikeusdokumenttien taustahistoria⁹ liittyy Euroopan yhteisöjen oikeuskäytäntöön, mikä johti perusoikeuksien kirjaamiseen perustamissopimuksiin. EU:n perusoikeudet vastaavat Euroopan ihmisoikeussopimuksessa suojattuja oikeuksia, mutta menevät pitemmällekin turvaamalla tiettyjä TSS-oikeuksia. *Euroopan unionin perusoikeuskirja* 7.12.2000 syntyi unionin ja yhteisön perustamissopimuksia muuttaneen niin sanotun *Nizzan sopimuksen* yhteydessä. Peruskirja on juhlallinen julistus (*solemn proclamation*) eli luonteeltaan poliittinen julistus, jolla

⁷ Lähemmin Jyräki 2003, 325–343; Scheinin 1991, 16–26; ks. edellä 6. luvun nootissa 11.

⁸ YK:n ihmisoikeuksien julistus on ollut esikuvana mm. KP- ja TSS-sopimuksille sekä Euroopan ihmisoikeussopimukselle. T. Ojanen 2003, 90–91. KP-sopimukseen ja Euroopan ihmisoikeussopimukseen liittyvistä kansainvälisistä valvonta- ja pakotejärjestelmistä ks. T. Ojanen 2003, 108–129, EU:n kannalta s. 159–165.

⁹ Saraviita 2005, 57–62; T. Ojanen 2003, 2, 130–145; laajemmin eurooppalaisesta perusoikeusajattelusta ks. Jyräki 2001b.

ei aikaisemmin ollut muodollista oikeudellista sitovuutta.¹⁰ Sopimusta Euroopan perustuslaiksi valmistellut tulevaisuuskonventti sijoitti perusoikeuskirjan osaksi perustuslakiluonnosta. Kesäkuussa 2007 pidetty EU:n huippukokous hyväksyi perusoikeuskirjan liittämisen osaksi muokattua perussopimusta, mikä merkitsee sen muuttumista EU:n jäsenvaltioita oikeudellisesti sitovaksi Lissabonin sopimuksen tullessa (mahdollisesti) aikanaan voimaan.

Suomessa vuoden 1919 hallitusmuodon II luvussa turvatut perusoikeudet koostuivat lähinnä vapausoikeuksista. Lukuun sisältyi myös yleinen säännös yhdenvertaisuudesta, säännökset uskonnonvapaudesta sekä suomen ja ruotsin kielen tasa-arvosta. Lisäksi hallitusmuotoon oli sijoitettu jo joitakin hyvinvointioikeuksia, kuten oikeus maksuttomaan kansakouluopetukseen.¹¹ Suomen valtiosäännön perusoikeussäännöstö muotoiltiin vuonna 1995 säädetyssä (969/17.7.1995) hallitusmuodon uudistetussa II luvussa. Käsite perusoikeus tuli tällöin perustuslain tekstiin ja yleiseen kielenkäyttöön. Perusoikeusuudistus valmisteltiin Perusoikeuskomiteassa (kom.miet. 1992:3) ja hallituksen esityksenä (HE 309/1993). Tarkoituksena oli uudistaa hallitusmuodon perusoikeussäännösten sisältö tavalla, joka samalla lähentää omaa valtiosääntöistä perusoikeusjärjestelmäämme kansainvälisten ihmisoikeussopimusten muotoiluihin ja sisältöön.¹² Suomea jo ennestään

¹⁰ EU:n perusoikeuskirja (*Charter of the Fundamental Rights of the European Union*, Euroopan yhteisöjen virallinen lehti 18.12.2000, N:o C 364). Perusoikeuskirjan tarkastelua ks. *Jyränki* 2003, 528–530; *T. Ojanen* 2003, 141–152. Ajatus EU:n yhteisestä perusoikeusluettelosta herätti *Hallbergin* mielestä (1999a, 853–854) myös ristiriitaisia ajatuksia. Onhan ihmisoikeuksia jo säännelty YK:n ja Euroopan neuvoston puiteissa sekä kansallisissa perustuslaeissa. EU:n perusoikeusasiakirja voisi tehdä järjestelmästä vieläkin monimutkaisemman. ”Olennaista on löytää aito eurooppalaisten yhteinen näkökulma. Keskustelua on paras käydä ensin kansallisista perusoikeuksista käsin, ei irrallaan kunkin maan oikeusjärjestyksestä ja yhteiskunnallisista olosuhteista. Suomella on perusoikeussäännöstömme pohjalta yleiseurooppalaiseen keskusteluun paljon annettavaa.”

¹¹ HM:n perusoikeussäännöstöstä lähemmin *Hidén* 1971; *Jyränki* 2003, 462–465; *T. Ojanen* 2003, 21–25.

¹² Ruotsi-Suomessa luotiin 1700-luvulla *säätyerioikeuksia* (privilegioita), joita ei vielä voida pitää perusoikeuksina nykyaikaisessa mielessä. Näihin privilegioihin kuitenkin vedottiin Venäjän vallan loppuaikana vastustettaessa erinäisiä lainsäädäntöhankkeita. Perusoikeuksiksi luonnehdittavia valtiosääntöisiä oikeuksia kehitettiin Suomessa 1800-luvun lopulla eli jo ennen 1900-luvun kansainvälisten ihmisoikeussopimusten vaikutusta. Käsitteenä perusoikeuden termi tuli suomalaisen juridiikan kieleen 1870- ja 1880-luvulla *Leo Mechelinin* ja *Robert Hermansonin* vaikutuksesta. Suomalaisesta kehityksestä ja vuoden 1995 perusoikeusuudistuksesta laajemmin *Jyränki* 2000, 277–279; 2003, 460–469; *T. Ojanen* 2003, 13–28; *Saraviita* 2005, 11–57, 89–105.

sitovien ihmisoikeussopimusten pääsisältö pyrittiin kirjoittamaan vuoden 1919 hallitusmuodon II luvun uudeksi sisällöksi.

Ilkka Saraviita toteaa, että uutta perustuslakia valmisteltaessa ja säädetäessä liitettiin vuonna 1995 toteutettu perusoikeussäännöstö perustuslakiin sisällöltään sellaisenaan.¹³ Hallituksen esityksen (HE 75/1998) mukaan vuoden 1995 jälkeen ei ilmennyt tarvetta säännösten asialliseen muuttamiseen. Yksityiskohtien osalta viitattiin hallituksen esityksen (HE 309/1993) perusteluihin ja perustuslakivaliokunnan tuolloiseen mietintöön (PeVM 25/1994). Perustuslakivaliokunta on perusoikeusuudistuksen jälkeisissä lausunnoissaan säännöllisesti viitannut myös perusoikeusuudistusta edeltäneen ajan tulkintoihin. Näin ollen perustuslain perusoikeussäännösten tulkinnassa on Saraviidan mukaan tukeuduttava koko itsenäisyyden aikaiseen tulkintatraditioon. Merkittävin asiakirja on perustuslakivaliokunnan mietintö 25/1994, jossa tiivistetään perusoikeusajattelun keskeisimmät osat, muun muassa perusoikeussäännösten luonne, lakivaraus- ja viittaustekniikka, säännöt perusoikeuksien rajoittamisesta tai yleisestä sääntelystä lain tasossa sekä delegointiproblematiikka. Nämä säännöt yleistettiin (PeVM 10/1998) eräin osin koskemaan koko perustuslakia.¹⁴

Perustuslain 22 §:n mukaan *Julkisen vallan on turvattava perusoikeuksien ja ihmisoikeuksien toteutuminen*. Perusoikeuksia voidaan luokitella eri tavoin. Luokittelussa ei tietenkään ole kysymyksessä pelkkä tekninen dispositio tai muistilista, vaan luokittelu voi liittyä säännösten sisällön ohella esimerkiksi eri perusoikeuksien erilaisiin juridisiin sitovuus- ja sovellettavuusehtoihin. Jyräki nojautuu valtiosääntökirjallisuudessa käytettyyn ryhmittelyyn, jonka taustana on perusoikeuksien historiallinen kehitys ja jossa perusoikeudet on sisältönsä mukaan ryhmitelty seuraavasti:

1. osallistumisoikeudet
2. vapausoikeudet ja oikeusturva
3. yhdenvertaisuusoikeudet
4. taloudelliset, sosiaaliset ja sivistykselliset oikeudet (TTS), joita voidaan yhteisesti nimittää myös hyvinvointioikeuksiksi.¹⁵

¹³ *Perustuslaki 2000 -komitea* (1997:13) totesi, että HM:n uudistetun II luvun perusoikeussäännökset voidaan lähes sellaisinaan ottaa uudeen perustuslakiin, ja esitti lyhyesti kunkin perusoikeuden perustelut (s. 142–147).

¹⁴ *Saraviita* 2000, 99–100; 2005, 105–108.

¹⁵ *Jyräki* 2000, 276, 297–322; 2003, 458–460. Yleiskatsaus myös *T. Ojanen* 2003, 28–45. Ns. kolmannen sukupolven ihmisoikeuksia edustaa PeL:ssä ympäristöperusoikeus eli mm. oikeus terveelliseen ympäristöön (PL 20 § 2 mom.).

Perusoikeuden käsitteen täsmentämiseksi luettelen perustuslaissa turvatut perusoikeudet seuraavasti:¹⁶

- oikeus elämään (PL 7 § 1 mom.)
- oikeus henkilökohtaiseen vapauteen ja koskemattomuuteen (PL 7 § 1 mom.)
- oikeus kansalaisuuteen (PL 5 §)
- rikosoikeudellinen laillisuusperiaate (PL 8 §)
- liikkumisvapaus (PL 9 § 1 mom.)
- yksityiselämän ja kunnian suoja (PL 10 §)
- henkilötietojen suoja (PL 10 § 1 mom.)
- kotirauhan suoja (PL 10 § 1 ja 3 mom.)
- luottamuksellisen viestin salaisuus (PL 10 § 2 mom.)
- uskonnon ja omantunnon vapaus (PL 11 §)
- sananvapaus (PL 12 § 1 mom.)
- tieteen, taiteen ja ylimmän opetuksen vapaus (PL 16 § 3 mom.)
- oikeus viranomaisten hallussa olevien tallenteiden julkisuuteen (PL 12 § 2 mom.)
- kokoontumisvapaus (PL 13 § 1 mom.)
- yhdistymisvapaus (PL 13 § 2 mom.)
- omaisuuden suoja (PL 15 §)
- elinkeinovapaus (PL 18 § 1 mom.)
- yksilön oikeusturva lainkäytössä ja hallintomenettelyssä (PL 21 §)
- vaali- ja osallistumisoikeudet (PL 14 §)
- yleinen yhdenvertaisuusperiaate (PL 6 § 1 mom.)
- syrjintäkielto (PL 6 § 2 mom.)
- lasten tasa-arvoinen kohtelu yksilöinä (PL 6 § 3 mom.)
- sukupuolten tasa-arvo (PL 6 § 4 mom.)
- oikeus omaan kieleen ja kulttuuriin (PL 17 § 1 mom.)
- varsinaiset vähemmistöoikeudet (PL 17 § 3 mom.)
- oikeus välttämättömään toimeentuloon ja huolenpitoon (PL 19 § 1 mom.)
- oikeus perustoimeentuloturvaan riskitilanteissa (PL 19 § 2 mom.)
- oikeus sosiaali- ja terveyspalveluihin (PL 19 § 3 mom.)
- oikeus asumiseen (PL 19 § 4 mom.)
- oikeus maksuttomaan perusopetukseen (PL 16 § 1 mom.)
- oikeus muuhun opetukseen ja itsensä kehittämiseen (PL 16 § 2 mom.)
- työhön liittyvät perusoikeudet (PL 18 § 1 mom., toinen virke)
- ympäristöperusoikeus (PL 20 §).

Kun hallitusmuodon 1919 alkuperäinen II luku turvasi perusoikeudet *Suomen kansalaisille*, perusoikeudet on nykyisin taattu eräin poikkeuksin

¹⁶ Otsikointi, jaottelu ja järjestys kuten *Jyräntä* 2000, 297–322.

jokaiselle Suomen oikeudenkäyttöpiirissä olevalle henkilölle kansalaisuuteen katsomatta. Tällaisia poikkeuksia tai rajoituksia sisältävät varsinkin vaalioikeudet sekä muun muassa oikeus tulla maahan. Perusoikeudet kuuluvat jokaiselle sukupuoleen katsomatta. Joitakin poikkeuksia liittyy henkilön ikään ja mahdolliseen vajaavaltaisuuteen. ”Jokaisella” tarkoitetaan luonnollisia henkilöitä, mutta käytännön tapauksissa voi tulla kysymykseen oikeushenkilökin, jos oikeushenkilön asemaan puuttuminen merkitsee puuttumista oikeushenkilön taustalla olevien yksilöiden oikeuksiin. Perusoikeussuoja nauttii säännönmukaisesti yksilö, mutta joidenkin oikeuksien käyttäminen voi mielekkästi toteutua vain yhteisössä (sananvapaus, yhdistymisvapaus, kokoontumisvapaus, uskonnonvapaus, kielelliset ja kulttuuriset oikeudet).¹⁷

Perusoikeus ei Suomen järjestelmässä pääsääntöisesti ole ollut sellainen yksilölle kuuluva oikeus, jonka mukaisen velvoitteen täyttämistä oikeuden haltija voisi tuomioistuimessa vaatia julkiselta vallalta. Ajattelu on muuttunut 1970-luvulta alkaen sillä tavalla, että tuomioistuimet ovat alkaneet suoraan vedota perusoikeussäännöksiin ratkaisuidensa perusteluissa, ja myös oikeudenkäyntien osapuolet vetoavat näihin perustuslain säännöksiin.¹⁸ Joka tapauksessa julkisen vallan on yhtäältä pidättäydyttävä perusoikeuksia luvattomasti rajoittavista toimista sekä toisaalta aktiivisesti toteutettava perusoikeuksia ja turvattava niitä. Nämä velvoitteet kohdistuvat ensisijaisesti lainsäätäjään eli eduskuntaan. Perusoikeuksien klassiseen tulkintaan sisältyy ajatus niin sanotusta vertikaalisesta vaikutuksesta eli perusoikeuksien vaikutuksesta yksityisten ihmisten ja julkisyhteisöjen suhteissa. Tämän ohella perusoikeuksilla eittämättä on myös horisontaalista eli yksityisten keskinäisiin suhteisiin liittyvää vaikutusta. Perusoikeudet vaikuttavat myös

¹⁷ Näistä perusoikeusjärjestelmän yleisistä opeista ks. lähemmin *Hidén* 1999, 10–27; *Jyränki* 2000, 283–286; 2003, 473–478; *Saraviita* 2000, 100–106. *Hidén* viittaa (1999, 16) vakiintuneeseen tulkintaan, jonka mukaan perusoikeussuoja koskee vain *yksityisoikeudellisia* oikeushenkilöitä. Julkisoikeudelliset yhteisöt ja laitokset (mm. kunnat, seurakunnat, kirkkokunnat) eivät voi vedota perusoikeussuojaan. – Uskonnonvapauden ja kirkkojen osalta asiaan palataan jaksossa 8.2.

¹⁸ Tästä kehityksestä mm. *T. Ojanen* 2003, 21–25. Hallitusmuodon voimassaollessa tuomioistuimilla ei ollut mahdollisuutta tutkia (tavallisten) lakien perustuslain mukaisuutta, mikä lienee aiheuttanut varovaisuutta perustuslakiin vetoamisessa. PL 106 § on aiheuttanut muutoksen tässä suhteessa, ja tuomioistuimilla on lupa nojautua suoraan perustuslakiin, jos tavallisen lain tulkinta ko. tilanteessa johtaisi ilmeiseen ristiriitaan perustuslain kanssa. *Husa* huomauttaa (1999, 304), että kansalaisen oikeusaseman kannalta perusoikeussäännösten normihierarkkinen status ei ole tärkeä, vaan näiden säännösten eli perusoikeuksien toteutumisen tehokkuus.

toistensa tulkintaan.¹⁹

Hyvinvointioikeudet on yleensä kirjoitettu julkisyhteisöihin kohdistuvina velvoitteina, joita sanotaan perustuslaillisiksi toimeksiannoiksi. Ne ovat suuremmassa määrin kuin muut perusoikeudet riippuvaisia julkisyhteisöjen käytettävissä olevista taloudellisista voimavaroista.²⁰ Niiden toteuttamisessa painottuu julkisen vallan velvoite tuottaa yksilöille tarpeellisia suoritteita tai ainakin vaikuttaa lainsäädännöllä yhteisön rakenteisiin. Osa hyvinvointioikeuksista (varsinkin PL 18 § 1 mom., 19 § 4 mom. ja 20 §) onkin lähempänä valtion *tehtävän* määrittelyjä kuin yksilön oikeuksia sanan perinteellisessä, subjektiivisen oikeuden merkityksessä. Näiden oikeuksien tarkoittamat velvoitteet irtautuvat Jyrängin mukaan oikeastaan niin kauas oikeuden käsitteestä, että ne olisi voitu sätämismvaiheessa irrottaa erilleen perusoikeuksista ja ymmärtää valtion ja muiden julkisyhteisöjen tehtäviksi – kuten perustuslain 19 §:n 4 momentti on muotoiltukin. Sijoittamista perusoikeusluetteloon saattaa kuitenkin puoltaa tämän ratkaisun merkitys perusoikeuksien keskinäisiä suhteita arvioitaessa.²¹

Mikael Hidénin mukaan ennen perusoikeusuudistusta kysymys perusoikeusnormien velvoittamista tahoista oli pääpiirteittäin selvä: perusoikeuksien katsottiin velvoittavan lähinnä lainsäätäjää. Perusoikeusuudistuksen yhtenä tavoitteena oli myös vahvistaa perusoikeuksien välitöntä sovellettavuutta (HE 309/1993, PeVM 25/1994). TSS-oikeuksien sisällyttäminen perusoikeusjärjestelmään, jota Hidén pitää pitkällä tähtäyksellä perusoikeusuudistuksen ehkä merkittävimpanä elementtinä, merkitsee julkiselle vallalle velvoitetta aktiivisiin toimiin kyseisten säännösten mukaisten etujen varmistamiseksi yksilön saataville. Julkinen valta on velvoitettu myös TSS-oikeuksien edellyttämien resurssien osoittamiseen. Perusoikeusnormien ei yhtäältä voida tulkita takaavan aina tiettyä konkreettista tasoa TSS-oikeuksien toteuttamisessa, mutta budjettivallan haltija ei myöskään voi täysin vapaasti harkita resurssoinnin tasoa. ”Se, että tietyt edut on turvattu

¹⁹ *Jyrä* 2000, 276, 286–291; 2003, 479–484; *Saraviita* 2000, 100–119 (passim); *T. Ojanen* 2003.

²⁰ *Jyrä* toteaa (2003, 494–496), että hyvinvointioikeuksien takaamien peruspalvelujen tuottaminen on lailla annettu pääasiassa kuntien tehtäväksi. Kuntien harkinnanvaraa on lisätty, vaikka perusoikeusuudistuksen myötä sitä olisi pitänyt supistaa. Monessa kunnassa vallitsevassa arvomaailmassa kunnille siirrettyjä tehtäviä painotetaan toisin kuin yhteiskunnassa kokonaisuudessaan. *Jyrä* toteaa suorasukaisesti, että ihmisten yhdenvertaisuuden vaarantuminen on aiheuttanut vakavan kriisin kunnalliselle itsehallintojärjestelmälle.

²¹ *Jyrä* 2003, 490–491, 478.

perustuslain tasolla, merkitsee myös tiettyjen arvostusten ja arvojärjestysten tunnustamista 'perustuslainsäätäjän tahtona'... nämä arvojärjestykset eivät ole vaihdettavissa ... konjunktuurien mukaan." Kun vapausoikeuksilla estetään lainsäätäjää menemästä liian pitkälle, TSS-oikeuksilla pakotetaan lainsäätäjää menemään tarpeeksi pitkälle. TSS-oikeuksien tulkintaan liittyvillä näkökohdilla saattaa Hidénin olettamuksen mukaan ajan myötä olla merkitystä myös vapausoikeuksien tulkinnassa.²²

Perustuslain perusoikeussäännökset on kirjoitettu eri tavoin suhteessa lainsäätäjän mahdollisuuteen puuttua tietyin edellytyksin jonkin perusoikeuden käyttämiseen. Perustuslain 80 §:n 1 momentin mukaan yksilön oikeuksien ja velvollisuuksien perusteista on säädettävä nimenomaan eduskuntalailla. Osaan perustuslain perusoikeussäännöksistä liittyy lakivaroja, joissa on perustuslaillinen toimeksianto ("sen mukaan kuin lailla tarkemmin säädetään") tai joissa annetaan tavallisen lain säätäjälle valtuus perusoikeuden rajoittamiseen tietyin ehdoin ("voidaan lailla säätää rajoituksia").²³ Valtiosääntökirjallisuudessa on seikkaperäisesti eritelty perusoikeuksien rajoitusperusteita. Lähtökohtana on ajatus, että ehdottoman rajoittamattomia perusoikeuksia ei voine olla olemassa. Yhden perusoikeuden toteuttamista saattaa rajoittaa toinen perusoikeus tai toisen yksilön perusoikeus (esimerkiksi sananvapaus contra yksityisyyden suoja). Kaikkein jyrkimmin rajoittaminen on kielletty eräiden perusoikeuksien yhteydessä sanonnalla "ei saa" (muun muassa syrjintäkielto PL 6 § 2 mom.). Tätä "ei saa"-kieltoa tulkitaan valtiosääntöoikeudessa siten, että 1) rajoittaminen

²² Hidén 1999, 17–27.

²³ Saraviita 2000, 108–112; Jyränki 2000, 292–294; 2003, 484–487. Vuoden 1995 perusoikeusuudistuksessa poistettiin aikaisemmat avoimet lakivaroja. Perusoikeusuudistusta koskevassa perustuslakivaliokunnan mietinnössä PeVM 25/1994 on seikkaperäinen analyysi lakivarausten järjestelmästä, joka yleistettiin uudessa perustuslaissa koskemaan perustuslakia kokonaisuudessaan. Järjestelmä on seuraava: a) Ilman rajoituslauseketta tai lakivarausta kirjoitetut perusoikeudet (esim. oikeus järjestää kokouksia ym., PL 13 § 1 mom.); b) kiellot (esim. kuolemanrangaistuksen ja kidutuksen kieltö, PL 7 § 2 mom.); c) kvalifioituiden lakivaroja, joissa lainsäätäjälle annetaan valtuus perusoikeuden rajoittamiseen mutta vain tiukasti määritellyin ehdoin (esim. oikeus lähteä maasta, PL 9 § 2 mom.); d) sääntelyvaraukset ja muut lakiviittaukset, joissa perusoikeuden toteuttamista säännellään lähemmin lailla (esim. kokoontumisvapauden käyttäminen, PL 13 § 3 mom.); e) lainsäätäjän turvaamis- ja edistämismvelvollisuus eli ns. perustuslaillinen toimeksianto (esim. sukupuolten tasa-arvon edistäminen, PL 6 § 4 mom.). Saraviita arvioi (2000, 112), että lakivara- ja viittausjärjestelmä on määritelty täsmällisesti, kun taas julkisen vallan velvoitteiden tulkinta on avonaisempi. Kokonaisuutena järjestelmä on vaikeaselkoinen ja sen vaikutus perusoikeuksien tehoon määräytyy vasta lainsäädäntökäytännössä.

voi tapahtua vain poikkeuslailla (eli perustuslain säätämisyhteisyydessä), 2) rajoitus voi koskea vain ”rajattua poikkeusta” ja että 3) kansainvälistä ihmisoikeusvelvoitetta ei saa rikkoa (PL 23 §).²⁴

Jyrängin mukaan perusoikeusjärjestelmä ei ole yhteiskunnallisesti neutraali, vaan perusoikeuksilla ”on tai voi olla ... sama funktio yhteiskunnallisen vallan välineinä kuin valtiosääntöoikeudella muutenkin.” Erityisesti hyvinvointioikeuksien toteutuminen riippuu muun muassa perusoikeuksien mahdollisesta etuoikeusjärjestyksestä sekä valtion roolista talous- ja elinkeinoelämässä. ”Viime kädessä tässä keskustelussa asettuvat arvotasolla helposti vastakkain yhtäältä individualismi, uusliberalismi ja ihmisten muodollinen yhdenvertaisuus ja toisaalta solidaarisuus, kansanvaltaisuus ja ihmisten aineellinen yhdenvertaisuus.” Perusoikeusjärjestelmää voidaan arvioida tarkastelemalla paitsi järjestelmällä turvattavia arvoja myös niiden toteuttamismekanismeja. Hyvinvointioikeuksien ottaminen 1990-luvulla perusoikeusluetteloon tapahtui sillä hinnalla, että omaisuudenturvasäännös ja sen tulkintakäytäntö jäivät ennalleen. Lainsäätäjältä on Jyrängin tulkinnan mukaan täten evätty välineitä hyvinvointioikeuksien toteuttamiseen. Siten on kyseenalaista, onko perusoikeuksista voinut tulla yhteiskunnallisen uudistuksen moottori. Konkretisoinnit tavallisen lain tasolla olisivat vaarantaneet perusoikeusuudistukselle välttämättömän poliittisen yhteisymmärryksen syntymistä, tai varsinaisia muun lainsäädännön muutoksia ei pidetty tarpeellisina. ”Perusoikeudetkin jollakin välillisellä tavalla ovat osa yhteiskunnallisten herruus- ja alistussuhteiden organisointia – joko voimattomuutensa takia tai siksi että ne osaltaan pitävät yllä noita

²⁴ Jyräki 2000, 291–296; 2003, 484–490; Saraviita 2000, 106–108. Perusoikeuden rajoittaminen tarkoittaa Veli-Pekka Viljasen mukaan perusoikeussäännöksen soveltamisalan piirissä olevan oikeuden kaventamista tai perusoikeussäännöksen suojaamaan yksilön oikeusasemaan puuttumista julkisen vallan toimenpitein. Eduskunnan perustuslakivaliokunta esitti perusoikeusuudistuksen yhteydessä (PeVM 25/1994) luettelon perusoikeusrajoitusten edellytyksistä. Rajoitusten tulee 1) perustua eduskuntalakiin, 2) olla täsmällisesti määriteltyjä ja 3) perusoikeusjärjestelmän kannalta hyväksyttäviä ja painavan yhteiskunnallisen tarpeen vaatimia; 4) tavallisella lailla ei voida säätää perusoikeuden ytimeen ulottuvaa rajoitusta; 5) rajoitusten tulee olla välttämättömiä suhteessa perusoikeuksien suojaamaan oikeushyvään sekä rajoituksen taustalla olevan yhteiskunnallisen intressin painoarvoon; 6) perusoikeutta rajoitettaessa on huolehdittava riittävästä oikeusturvajärjestelystä; 7) rajoitukset eivät saa olla ristiriidassa Suomen kansainvälisten ihmisoikeusvelvoitteiden kanssa. Viljanen 2001, 14, 37–38. Hyväksyttäviä perusoikeuden rajoitusperusteita voivat olla korkeintaan vain ne, jotka kansainväliset ihmisoikeussopimukset hyväksyvät ao. oikeuden osalta, mutta kansallisessa säännöstössä perusoikeuksiin puuttumisen kynnys voidaan asettaa korkeammallekin kuin kansainvälisissä sopimuksissa on edellytetty. T. Ojanen 2003, 68–72.

suhteita.”²⁵

Jyrängin edellä viitatut, yhteiskuntapolitiikan alueelle menevät näkemykset haastavat jälleen kommentoimaan. Tietysti varsinkin hyvinvointioikeuksiin liittyy juridisia, yhteiskuntapoliittisia ja ideologisia ongelmia. Kuitenkaan Jyrängin vastakohta-asettelu, jossa niputetaan arvotasolla vastakkain yhtäältä 1) individualismi + uusliberalismi + ihmisten muodollinen yhdenvertaisuus ja toisaalta 2) solidaarisuus + kansanvaltaisuus + ihmisten aineellinen yhdenvertaisuus, ei ole täysin adekvaatti. Eikö julkisen vallan käyttö nykymuotoisessa suomalaisessa yhteiskunnassa perustu suurin piirtein yhteisen arvoperustan ja kansansuvereenisuuden kombinaatioon? Onko ”herruus” valtion vai kansan? Jos nojaututaan kansansuvereenisuuden ajatukseen, kuka edustaa ”herruutta”? Jos nykyisen yhteiskuntamallin valtasuhteita pidetään Jyrängin kriteereillä arvioituina ongelmallisina, voidaanko väittää, että vaalituloksen, siis kansansuvereenisuuden keskeisimmän ilmentymän, ovat määränneet jotkut muut tahot kuin äänestäjät? Poleemisesti pelkistään: ovatko äänestäjät olleet väärässä valitessaan ei-sosialistisen yhteiskuntajärjestyksen? Sitä paitsi inhimillinen itsekkyyks ja pahuus kukoistavat jokaisessa yhteiskuntajärjestelmässä, niitä ei voida poistaa millään vallankumouksellakaan.

Edellä sanottu ei nytkään tarkoita Jyrängin teesien turhentamista; ne ovat myös teologisen oikeuspositivismin kannalta merkittäviä. Nykyisen tai minäkään muunkaan yhteiskuntamallin ja oikeusjärjestyksen valitseminen ei saa merkitä solidaarisuuden, kansanvaltaisuuden ja aineellisen yhdenvertaisuuden periaatteiden hylkäämistä. Kansansuvereenisuus ei oikeuta päättämään mitä tahansa, vaan sitä rajoittavat oikeuden legitiimisyyden sisällölliset kriteerit eli tietyt eettiset periaatteet sekä oikeusvaltioperiaate. Arvoista voidaan olla samaa tai eri mieltä, ja suomalaisessa yhteiskunnassa vallitsee nykyisin melkoinen arvopluralismi, mutta yksittäisistä oikeusnormeista on joka tapauksessa päätettävä erikseen. *Vox populi* voi myös erehtyä.

Perusoikeusuudistuksesta antamassaan mietinnössä eduskunnan perustuslakivaliokunta (PeVM 25/1994) asetti tuomioistuimille yleisen velvollisuuden käsiteltävissä asioissa valita perusteltavissa olevista tulkintavaihtoehdoista sellainen, joka parhaiten edistää perusoikeuksien tarkoituksen

²⁵ Jyräki 2003, 460, 467–469, 497. Hallbergin mielestä (1999a, 852) perusoikeusuudistusta 1970-luvun alusta lähtien kaavailleet mietinnöt ovat ”vähitellen karsiutuneet realistisempaan ajatteluun ja toteuttamiskelpoisiin säännöksiin”. Silti kaivataan ”tervettä jännitettä yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden välille”.

toteutumista. Lakia soveltavan viranomaisen tulee valiokunnan mukaan syrjäyttää ne vaihtoehdot, jotka lain sanamuodon mukaan olisivat sinänsä mahdollisia, mutta jotka ovat ristiriidassa perustuslain kanssa. Uuteen perustuslakiin sisällytetty 106 § velvoittaa tuomioistuimen antamaan perustuslain säännökselle etusijan sellaiseen lain säännökseen nähden, jonka soveltaminen käsiteltävässä asiassa olisi ilmeisessä ristiriidassa perustuslain kanssa. Perusoikeusmyönteinen tulkintadoktriini omaksuttiin järjestelmäämme perusoikeusuudistuksen yhteydessä vuonna 1995. Perustuslain 106 § ei kohdistu vain perusoikeuksia koskeviin oikeustapauksiin.²⁶

Hidén toteaa, että perusoikeuksien tulkinnassa vaikuttavat samantyyppiset tekijät kuin muussakin laintulkinnassa, mutta perusoikeuksien tulkinnan erityispiirteitä on säännösten arvostustenvaraisuus, jota vielä korostaa perustuslain lyhyt ja yksityiskohtaisuutta karttava kirjoitustapa. Arvostustenvaraisuutta sisältyy toki lainsäädäntöön muutoinkin, mutta perusoikeussäännöksiä osalta se on keskeinen elementti. Kun perustuslaissa esimerkiksi turvataan sananvapaus tai omantunnon vapaus, perustuslain tarkoituksenakaan ei ole luoda normia, jonka materiaallinen sisältö olisi luettavissa säännöksestä. Perustuslain kyseinen säännös on ”postulaatti”, joka asettaa periaatteellisen tavoitteen koko julkiselle koneistolle. Tätä tavoitteellisuutta ylläpitää meillä myös se, että perusoikeussäännökset ovat Hidénin mukaan selkeästi lainsäätäjää sitovia normeja. Perustuslain säännökset ovat periaateluonteensa ohella lyhyitä myös sen takia, että ne sisältävät poliittisia kompromisseja. Näiden yhteydessä kartetaan yksityiskohtaista sääntelyä, joka voisi johtaa tarpeeseen toistuvasti muuttaa perustuslakia. Perusoikeussäännösten lyhyiden takia tulkintakäytäntö ja muun muassa prejudikaatit saavat meillä keskeisen merkityksen normin konkreettisen sisällön hahmottamisessa.²⁷

Aulis Aarnio viittaa erityisesti uusiin perusoikeussäännöksiin liittyneeseen innostukseen ja ilmaisee suhtautuvansa puheeseen ”perusoikeusmyönteisestä laintulkinnasta” kriittisesti nimenomaan oikeuslähdeopilliselta kannalta.

²⁶ Valtiosääntöoikeuden klassisia kysymyksiä on, *kenen toimesta* tutkitaan, onko parlamentin säätämä laki perustuslain mukainen. Tästä lähemmin edellä jaksossa 5.3. Eduskunnan perustuslakivaliokunnalla on edelleenkin keskeinen merkitys lakien perustuslain mukaisuuden valvonnassa. Perustelutekstissään (PeVM 10/1998) perustuslakivaliokunta toteaa mm.: ”Kysymys ei siten ole siitä, että säännöksellä [PL 106 §] annettaisiin tuomioistuinten tehtäväksi tutkia ja valvoa yleisesti lakien perustuslainmukaisuutta ... valvonnan painopiste säilyy uuden perustuslain nojalla ennakoivalvonnassa, jossa perustuslakivaliokunnan keskeinen asema ilmaistaan erillisessä säännöksessä (74 §).” Perusoikeusmyönteisen tulkinnan velvoite ja PL 106 § ovat periaatteessa kaksi eri asiaa, vaikka ovatkin samansuuntaisia.

²⁷ *Hidén* 1999, 3–4.

Jo ennen tätä uutta säännöstöäkin lainkäytössä on nojaututtu moniin perusoikeuksien luonteisiin oikeusperiaatteisiin (esimerkiksi yhdenvertaisuus).²⁸ Perustuslain perusoikeussäännöksillä – samoin kuin kansainvälisillä ihmis-oikeusnormeilla – on korkea asema vahvasti velvoittavina oikeuslähteinä. Perusoikeudet ovat kuitenkin normatiiviselta statukseltaan periaatteita. Ne merkitsevät, että tietyt yhteisölle keskeiset moraaliperiaatteet on manifestoitu perusoikeuksiksi. Ongelmallisuus on Aarnion mukaan siinä, että tulkintatilanteissa ne ovat vain *prima facie* -periaatteita, jotka ovat ilmaisullisesti avoimia ja kaipaavat lisäargumentteja sovellettaessa niitä yksittäisiin tilanteisiin. Esimerkiksi yhdenvertaisuus on aina suhteessa johonkin, mutta millä mitalla periaatteen toteutumista mitataan? Arvopohjaisen kriteerijoukon esittäminen ei anna yhtä ainoaa oikeaa yhdenvertaisuuden tunnusmerkistöä, vaan *prima facie* -periaatteesta voidaan johtaa ennalta määrittämätön määrä tulkintavaihtoehtoja. Perusoikeusmyönteinen tulkinta ja perusoikeuksien punninta ei ole yksin valtiosääntöoikeudellinen asia, jonka lopputulos ratkeaisi yksin perustuslaista käsin. Sovelluskonteksti on aina oikeudenalakohtainen.”Perusoikeuksista ei voida ’johtaa’ ainuttakaan ratkaisua ottamatta huomioon oikeudenalakohtaisia sääntelyitä.”²⁹ Tässä yhteydessä voidaan vielä viitata jakson 6.5 lopussa mainittuihin Aarnion pohdintoihin, jotka koskevat formaalisen legalismin jännitteistä suhdetta harkinnanvaraansa, toisin sanoen muodollisen ja materiaalsen oikeuden yhteensovittamista siten, että turvataan yhtäältä oikeusvaltioperiaate sekä samalla hyvinvointivaltion tavoitteiden toteutuminen.³⁰

²⁸ Hallinto-oikeuden tutkimuksessa ja opetuksessa on selvitelty hallinnon keskeisiä oikeusperiaatteita, joita ovat mm. yhdenvertaisuusperiaate, tarkoitussidonnaisuus, objektiiviteetti ja suhteellisuusperiaate. Ks. esim. *Mäenpää* 2004, 79–97. Vaikka nämä periaatteet tähtäävätkin ns. hyvän hallinnon toteuttamiseen, niitä voitaneen pitää myös perusoikeuksien luonteisina. Sama pätee hallintomenettelyn ja hallintolainkäytön perinteisiin oikeussuojaperiaatteisiin; ks. *Merikoski* 1968, mm. 33–40.

²⁹ *Aarnio* 2006, 308–317. Jyrängillä näyttää olevan samansuuntainen näkemys perusoikeuksien soveltamisesta tulkintatilanteissa. Hänestä on aiheellista karttaa ”perustuslakifundamentalisma” eli ”oikeudellisten pikkutarkkaa ja ylenpalttista ohjautumista perusoikeuksien järjestelmästä käsin”. Perusoikeussäännöstä voidaan tietyn edellytyksin soveltaa suoraan ratkaisunormina syrjäyttämättä kuitenkaan lain säännöstä. Perusoikeusmyönteinen laintulkinta merkitsee, että perusoikeuksia käytetään tulkintaperusteena eri oikeudenaloille kuuluvia säännöksiä sovellettaessa. *Jyräntä* 2003, 482–483; 2000, 291.

³⁰ *Aarnio* 2006, mm. 107–117. Sosiaalisen siviilioikeuden perusongelmaksi on (2006, 98–99) muodostunut kysymys, ”kuinka pitkälle säädännäinen oikeus antaa myöten vaatimuksille ’uusien’ arvojen huomioon ottamisesta. Pohjimmaltaan tullaan kysymykseen oikeuden muodon ja sisällön välisestä jännitteestä ... Sosiaalinen siviilioikeus joutuu taiteilemaan

7.2 OIKEUSTEOLOGISIA NÄKÖKULMIA

Tässä yhteydessä esitän joitakin oikeusteologisia näkökulmia perusoikeussäännöstöstä kokonaisuutena. Uskonnonvapauteen perusoikeutena paneudutaan jaksossa 8.2. Oikeusteologiselta kannalta tärkeitä perusoikeuskategorioita ovat a) ajatuksen, sanan, omantunnon, uskonnon ja vakaumuksen vapaudet, b) yhdenvertaisuusoikeudet ja syrjintäkiellot, c) poliittiset ja muut osallistumisoikeudet, sekä d) hyvinvointioikeudet (TSS-oikeudet). Sekä uskonnollisen ja muun vakaumuksen vapaus että ilmaisun vapaus ovat keskeisiä ihmisarvon toteutumiselle. Yhdenvertaisuusoikeudet puolestaan ovat välttämätön johtopäätös jokaisen ihmisen ihmisarvon periaatteen tunnustamisesta. Osallistumisoikeudet ovat olennainen perusta ja edellytys demokratian toimivuudelle. Hyvinvointioikeudet puolestaan ilmentävät valtion eettistä intentiota ihmisen parhaaksi ja velvoittavat julkista valtaa tämän intention suuntaiseen toimintaan. Kaikkien näiden oikeuksien tähtäimessä on ihmisarvoisen elämän edellytysten luominen sekä omille kansalaisille että kaikille muillekin Suomen oikeudenkäyttöpiirissä oleville ihmisille.

Vuoden 1995 perusoikeusuudistuksen valmistelun aikana myös eräät filosofit ja teologit osallistuivat keskusteluun perusoikeuksien oikeusfilosofiasta. Perusoikeuskomitean mietintö kirvoitti pohdintoja, joista seuraavassa selostan lyhyesti muutamia *Teologisessa Aikakauskirjassa* 3/1993 julkaistuja artikkeleita. *Timo Airaksinen* arvioi, että Perusoikeuskomitean mietinnössä ilmenee KP-oikeuksien ja TSS-oikeuksien välinen jännitys. KP-oikeudet vastaavat perinteellisiä yksilön vapausoikeuksia, joiden ideana on antaa yksilölle suojaa julkisen vallan toimenpiteitä vastaan. TSS-oikeudet puolestaan velvoittavat valtion huolehtimaan yksilöiden hyvinvoinnista. Sosialistisissa yhteiskunnissa tämä johti jopa yksilöiden holhoamiseen. Yksilöperspektiivi (KP) ja sosiaalinen perspektiivi (TSS) ovat erilaiset. *Airaksinen* arvostelee mietintöä ajatuksellisesta epäselvyydestä komitean yrittäessä ympätä vapausoikeudet ja ”vesitetyt sosialistiset” TSS-oikeudet samaan kokonaisuuteen. Eittämätön tosiasia on, että jokainen tarvitsee muun muassa asunnon. Käsitteellisesti on kuitenkin ongelmallista puhua yksilön *oikeudesta* asuntoon. Julkinen valta velvoittautuu tukemaan yksilöiden asu-

oikeusvaltion peruseriaatteiden (muodon) ja hyvinvointivaltiolle ominaisten odotusten (oikeuden sisällön) välillä. Modernin oikeuden haaste on näiden kahden, muodon ja sisällön, saattamisessa sopusointuun.”

mista, mutta kyseessä ei niinkään ole oikeus asuntoon, vaan ilmaus kansan tahdon poliittisesta toteuttamisesta.³¹

Jaana Hallamaa pohtii³² länsimaisia yhteiskuntia leimaavaa arvojen moneutta. Niin sanottujen yhteiskuntasopimusteorioiden mukaan kansalaisten yhteistoimintaa eivät määritä yhteiset ideaalit, vaan on löydettävä muut yhdistävät tekijät.³³ Koska ne eivät ajatuksen ja omantunnonvapauden vallitessa voi olla sisällöllisiä (eli yhteisiä arvoja), niiden on oltava formaalisia. Yhteiselämän mahdollistava sopimus voi näin ajateltaessa koskea vain välttämättömiä keinoja yksilöllisesti määräytyneiden tavoitteiden toteuttamiseksi tavalla, joka ei vahingoita toisten yksilöiden pyrkimyksiä. Perinteisesti vapauksien ja oikeuksien säätämistä on pidetty välttämättömänä turvana valtion puuttumista vastaan, mutta myöhemmin myös suhteessa toisiin yksilöihin. Huomion keskittäminen vain vapausoikeuksiin johtaisi Hallamaan mukaan kuitenkin absurdiin tilanteeseen, jos ihmiset olisivat vailla aineellisen minimitoimeentulon edellytyksiä. Klassisesta liberalistisesta perinteestä poiketen komitean ehdottamassa hallitusmuodon kyseisessä säännöksessä mainitaan paitsi ihmisoikeudet ja vapaus myös yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistäminen. Tämä asettaa valtiolle sisällöllisen päämäärän, mikä edellyttää laajaa konsensusta hyvää ihmiselämää määrittävistä arvoista. Väitetystä moniarvoisuudesta huolimatta suomalaisilla on edelleen laaja ja syvä yhteinen arvopohja.

Heikki Kirjavainen keskittyy³⁴ pohtimaan, millä tavalla oikeuksien moraalinen perustelu on ymmärrettävä. Perusoikeuksilta kuten muiltakin

³¹ *Airaksinen* 1993, 181–185. Airaksisen analyysiin sisältyy aatehistoriallisesti mielenkiintoinen väite (s. 181), että perinteellinen suomalainen etiikka on ollut korostetusti yhteisöetiikkaa, joka on orientoitunut huolehtimaan ”meistä”, ei ”heistä”. Suomalaisten on ollut esim. vaikea orientoitua muita kulttuureja edustavien maahanmuuttajien kohtaamiseen. Perusoikeuksien mieltäminen universaalisina merkitsee kuitenkin yksilöolettista näkökulmaa, jonka mukaan perusoikeudet kuuluvat jokaiselle yksilölle. Airaksisen mainitsema suomalaisten vaikeus orientoitua maahanmuuttajiin on ilmiselvä fakta, mutta näkökulmaa hiukan vaihtaen voidaan kuitenkin kysyä, onko suomalainen perinne ollut edes tarpeeksi yhteisöolettinen eli lähimmäisvastuuta kantava.

³² *Hallamaa* 1993, 186–189.

³³ Hallamaa toteaa (s. 186) tämän ongelman askarruttaneen yhteiskuntafilosofiaa 1600-luvulta alkaen; hän nimittää ratkaisuyrityksiä yhteiskuntasopimusteorioiksi. Utilitarististen teorioiden valtakauden jälkeen nämä yhteiskuntateoriat ovat *John Rawlsin* kuuluisan teoksen *A Theory of Justice* ilmestyttyä (1972) saaneet suosiota länsimaisen yhteiskunnan keskeisten ongelmien formuloinnin ja ratkaisemisen malleina.

³⁴ *Kirjavainen* 1993, 189–196.

oikeuksilta on voitava vaatia moraalista justifikaatiota.³⁵ *Luonnonoikeus-traditiossa* tietyt moraaliperiaatteet oletetaan universaalisiksi ja kaikille tunnetuiksi. Luonnollisten oikeuksien olemuksellista objektiivisuutta on kuitenkin vaikeaa puolustaa. Toinen tapa on olettaa, että oikeuksien moraaliperustana ovat vielä perustavammat oikeudet, mutteivät objektiivisina ja ”luonnollisina” vaan subjektiivisina oikeuksina. Tällöin kysymykseen tulevat *sopimusteoriat*, joiden dilemma on: mitä tahansa sovitaankin, se ei ole välttämättömyydellä justifioitua pelkästään valinnan nojalla, ellei kuitenkin oleteta joitakin objektiivisina pidettyjä moraalisia standardeja. Kirjavainen johtuu näkemykseen, että on oltava olemassa suhteellisen itsenäisiä perustavia moraaliperiaatteita, joilla on moraalista elämänmuotoa konstituiva status. Näitä periaatteita ovat esimerkiksi kultainen sääntö, kategorinen imperatiivi, oikeudenmukaisuus ja yhteishyvä. ”Näiden periaatteiden kirjaaminen perustuslakiin on kuitenkin täydellinen sekaannus koko moraalisen justifioinnin ideassa.”

Simo Knuuttila tarkastelee³⁶ Perusoikeuskomitean käyttämään vapauksien ja oikeuksien³⁷ käsitteistöön sisältyviä jännitteitä länsimaisen valtiofilosofian oppihistorian valossa. *Aristoteleen* poliittisessa teoriassa valtiota pidetään ihmisten, jotka ovat luonnostaan yhteisöllisiä, yhteenliittymänä hyvää elämää varten. Kansalaisten oikeudet ovat, paitsi oikeuksia osallistua päätöksentekoon ja tasavertaiseen kohteluun, erityisesti oikeuksia saada osuus siitä hyvästä, jota yhteisö pyrkii toteuttamaan. Kuitenkin jo 1300-luvulla aristoteelinen teoria sai kilpailijakseen individualistisen teorian, jonka mukaan ihmisiä yhdistää halu voida toteuttaa vapaasti kunkin omia tavoitteita. Peruskäsitteeksi muodostuu tällöin vapaus toimia omien intressien toteuttamiseksi, ja valtion tehtäväksi vähimmillään jää yksityisen omistuksen ja vapausalueen turvaaminen. Sekä individualistinen vapausoikeuksien malli että yhteisöllisen kansalaisuuden malli ovat erilaisuudestaan huolimatta

³⁵ Kirjavainen erottaa (s. 191) käsitteinä toisistaan (perus)oikeuden *justifikaation* ja toisaalta *pätevyyden eli legitimitetin*, ja vm. tarkoittaa hänellä suunnilleen samaa kuin sisältyminen voimassaolevaan oikeusjärjestykseen. ”Säädetty perustuslaki ei kuitenkaan riitä justifioimaan perusoikeuksia, koska säädetty lakia ... [ei] voida moraaliselta kannalta automaattisesti hyväksyä.” Kirjavainen pitää oikeuspositivismin mukaisena käsitystä, ettei perusoikeus legitimitetin lisäksi tarvitse mitään erillistä perustelua, koska kuuluminen normisysteemiin (= legitimitettiin) merkitsee myös justifiointia. – Kuten näkyy, tässä tutkielmassani käytän oikeuden legitimitetin ja pätevyyden käsitteitä toisella tavalla.

³⁶ *Knuuttila* 1993, 196–199.

³⁷ Knuuttila huomauttaa (s. 196) mietinnön ruotsinkielisestä nimestä, joka sisällöllisesti poikkeaa suomenkielisestä nimestä: *Kommittén för grundläggande fri- och rättigheter*.

muodostuneet osaksi länsimaille tyypillistä arvotietoisuuden ristiriitaisuutta. Tyydyttävät käytännön ratkaisut ovatkin usein kompromisseja. Perusoikeuskomitean mietinnössä pyritään tasoittamaan eroja taustaltaan eri tyyppisten arvojen ja vapauksien välillä. Tämä on Knuuttilan mukaan tarpeetonta, koska eurooppalaiset ihmiset ovat tottuneet elämään monikerroksisen arvojärjestelmän sisällä.

Valtiosääntöoikeuden luonteeseen kuuluu, että keskeisillä ratkaisuilla on voimakkaasti aatteellinen sekä samalla eettinen tausta ja sisältö. Kysymyksessä ovat koko demokraattisen oikeusvaltion syvimmat perusteet. Airaksisen pohdintoihin viitaten voidaan väittää, että näkemys KP-oikeuksista ”oikeistolaisina” tai ”kapitalistisina” ja TSS-oikeuksista ”sosialistisina” on oikeusteologiselta kannalta epärelevantti – etten sanoisi yhden tekevä. Aatehistoriallisesti tämä hahmotus on tietysti totta, ainakin osittain. Valtiosäännön olemukseen kuuluu kuitenkin valtion intention eli tehtävän ilmaiseminen. Perusoikeussäännöstö koskee suoraan kysymystä, miten valtion eettinen intentio toteutuu, ja tämän intention ilmaiseminen oikeusnormeina on valtiosäännön keskeinen tehtävä. Perusoikeussäännökset ilmaisevat oikeusjärjestyksen sisään kirjoitettuja moraaliperiaatteita, siis ilmaisevat valtion idean arvoisällön eli teologisesti sanottuna maallisen regimentin tavoitteen, joka on yhteisen hyvän edistäminen sekä inhimillisen itsekkyyden ja pahuuden torjuminen tai ainakin rajoittaminen. Demokraattisella päätöksenteolla on valtion käsitteeseen tietoisesti sisällytetty ihmisyydestä huolehtiminen. Samalla on selvää, ettei valtiosääntö eikä muu oikeudellinen järjestys voi eikä sen pidä kattaa kaikkea, mikä yhteiskunnassa on tarpeellista ihmisyyden ja yhteisen hyvän edistämiseksi.

Edelleen Airaksiseen viitaten voidaan todeta, että kysymys hyvinvointioikeuksien juridisesta statuksesta on paitsi oikeusteoreettisesti myös oikeusteologisesti merkittävä. Kuten edellä on selostettu, Jyräni pohtii hyvinvointioikeuksien valtiosääntöoikeudellista problematiikkaa samalla kun hän kannattaa voimakkaasti näiden oikeuksien positivoimista perustuslaissa. Jyräni toteaa, että tietyt perusoikeussäännökset ovat paremminkin valtion *tehtävän* ilmaisuja kuin yksilön subjektiivisia oikeuksia turvaavia oikeusnormeja perinteellisessä mielessä. Mikäli valtiosääntöoikeudellinen ongelma pelkistetään kysymykseksi hyvinvointioikeuksia koskevien säännösten juridisesta sitovuudesta, tullaan pakostakin itse oikeuden käsitteen rajalle. Ovatko kyseessä velvoittavat normit, ja kuka velvoittaa kenet? Voiko siis työtön vaatia *tuomioistuimessa* työtä itselleen? Voidaanko siis jopa ajatella, että valtion käsite joutuu ristiriitaan oikeuden käsitteen kanssa

asetelmassa, jossa juridinen oikeus ikään kuin ”törmää” arvoihin eli miten yhteiskunnassa pitää huolehtia hätää kärsivistä, ja tässä huolehtimisessa on kyseessä valtion intention toteuttaminen?

Oikeusteologiselta kannalta on itsestään selvää, että perusturvaan eli ”välttämättömään toimeentuloon ja huolenpitoon” tulee jokaisella perustuslain sanamuodon mukaan olla ehdoton oikeus (PL 19 § 1 mom.). Hyvinvointioikeuksia koskevien säännösten oikeudellinen velvoittavuus kohdistuu julkiseen valtaan itseensä. Oikeusteologiseltakin kannalta on kuitenkin merkittävä kysymys, tullaanko hyvinvointioikeuksien kirjoittamisessa valtiosääntönormeina oikeuden käsitteen rajalle. Valtion eettisen intention ja tehtävän vahvistaminen ja positivoiminen perustuslain tekstissä perusoikeuksina ja niihin liittyvinä perustuslaillisina toimeksiantoina on perusteltu riippumatta juridis-teknisistä erityiskysymyksistä (säädössystematiikka, erilaiset sanamuodot ja eri tyyppiset lakivaraukset, perusoikeuksien rajoitusperusteet), jotka sellaisinaan ovat valtiosääntöoikeudellisesti merkittäviä.

Oikeuden käsite on totuttu mieltämään periaatteessa deduktiivisesti: on annettuna (*positum*) olemassa oikeusjärjestys, josta oikeudellisessa tulkinassa dedusoidaan oikeita eli oikeusjärjestyksen mukaisia ratkaisuja. Tämä deduktiivinen ajatusmalli ei voi olla ainoa mahdollinen, vaan oikeus voidaan ja tulee ymmärtää myös intentionaalisesti ja finalistisesti: oikeus tähtää johonkin, ja tämän tavoitteen valinta tapahtuu arvojen perusteella. Tässä mielessä oikeuskin on ”politiikkaa”, yhteiskunnallisten päämäärien tavoittelua. Erityisesti tämä koskee valtiosääntöä, jossa perustuslain säätäjä on asettanut muulla oikeusjärjestyksellä tavoiteltavat päämäärät. *Perustuslain perusoikeussäännökset ilmaisevat ja niiden tulee ilmaista valtion eettistä tehtävää, joka on valtion idean olennainen dimensio.*

Hallamaa ja Knuuttila viittaavat – tosin keskenään eri tavoin – länsimaille tyypilliseen arvotietoisuuden monikerroksisuuteen, mikä merkitsee haastetta riittävän yhteiskunnallisen konsensuksen tavoittelulle. Suomalaisessa yhteiskunnassa on ilmeisesti kehittynyt melkoinen arvopluralismi, vaikka päältä katsoen suomalainen yhteiskunta saattaa edelleenkin näyttää verratun yksituumaiselta. Riittävä sisällöllinen arvokonsensus on mahdollinen, vaikka turvattaisiinkin ajatuksen ja omantunnon vapaus, vaikka yksilöillä ja yhteisöillä on keskenään ristiriitaisia intressejä ja vaikka yhteiskunnassa on useita erilaisia uskonnollisia ja maailmankatsomuksellisia vakaumuksia. Arkisemmin sanottuna tämä merkitsee jatkuvaa tarvetta yhteisen edun ja yksilöllisten intressien yhteensovittamiseen. Juuri riittävä konsensus on välttämätön, jotta yhteiskunnalle välttämätön oikeusjärjestys saadaan

luoduksi demokraattisessa menettelyssä. Teologisen oikeuspositivismin ajattelun mukaan oikeusjärjestyksestä on sovittava ja päätettävä, muuta mahdollisuutta ei ole.

Kirjavainen päätyy olettamaan, että oikeuden ja moraalin pohjana on ajateltava olevan suhteellisen itsenäisiä perustavia moraaliperiaatteita. Tätä voidaan pitää itsestään selvänä siinä mielessä, että sen enempää oikeutta kuin moraalikaan ei olisi olemassa ilman etiikkaa eli käsitystä perustavista moraaliperiaatteista, toisin sanoen arvoista. Eri asia on, että näitä arvoja ei voida kiistattomasti osoittaa objektiivisiksi tai ehdottoman oikeiksi tieteellisesti, vaikka niiden pätevyyteen voidaan luottaa intuitiivisesti ja vaikka niiden järkevyys on mielekkästi punnittavissa. Ne voidaan kuitenkin verbalisoida käsitteellisesti eli ilmaista oikeuden periaatteellisen sisällöllisen legitimitetin ”yliposiitiivisina” kriteereinä, joihin positiivisen oikeuden tulee nojautua.

Perusoikeussäännöstö voidaan tulkita keskeiseksi valtiosääntöiseksi johtopäätökseksi ihmisarvon, lähimmäisyyden sekä elämän ja luomakunnan suojelemisen periaatteista, mutta sillä varauksella, että perusoikeussäännöstö sisältää tulkinnalle avoimia *prima facie* -periaatteita, joita on kansalaisten hyväksi täsmennettävä yksittäisillä normeilla oikeusjärjestyksen eri oikeudenaloilla. Näin perusoikeussäännökset ohjaavat lainsäädäntöä, lainkäyttöä ja hallintoa yhteisen hyvän edistämiseen sekä inhimillisen itsekkyuden ja pahuuden rajoittamiseen. *Perusoikeudet ovat olennaisesti valtiosäännön periaatteellisen legitimitetin kriteerien ilmaisemista yhteiskunnan koko muuta oikeusjärjestystä säätelevän oikeusnormiston asussa.*

Oikeusteologiselta kannalta on syytä erityisesti korostaa perusoikeuksien maailmanlaajuista, koko ihmiskuntaa koskevaa merkitystä. On positiivista, että omassa perusoikeusuudistuksessa perusoikeudet ulotettiin koskemaan kaikkia Suomen oikeudenkäyttöpiiriin kuuluvia yksilöitä, ei vain omia kansalaisia. Keskeiset ihmisyyksilön ehdottomaan arvoon nojautuvat oikeuden legitimitetin kriteerit voidaan ilmaista juuri universaalisten ihmisoikeuksien muodossa. Asian luonteesta johtuu, että ihmisoikeudet eivät voi rajoittua kansallisvaltion puitteisiin. Ihmisoikeuksista puhumisessa ei ole mieltä ellei niitä ymmärretä kaikkia ihmisiä koskevinä. Arvioitaessa yhteiskuntia teologisista lähtökohdista on keskeisen tärkeää, miten ihmisoikeudet toteutuvat eri valtioissa. Pahimmillaan valtio voisi määritellä uudestaan ihmisyyden rajat ja täten ottaa vain Kaikkivaltialle kuuluvan vallan. Tällainen vaara ei ole pelkästään teoreettinen nykymaailmassakaan.

Kansainvälisessä politiikassa ja oikeudessa on törmätty kysymykseen, miten pitkälle voidaan mennä ihmisoikeuksien universaalisuuden toteutta-

miseksi. Voidaan toki solmia kansainvälisiä ihmisoikeussopimuksia ja jopa sopia periaatteesta, että ihmisoikeuskysymykset eivät ole minkään valtion puhtaasti sisäisiä asioita. Tässä suhteessa on siis jouduttu tai suostuttu luopumaan valtioiden täyden suvereenisuuden ideasta. Viime vuosien kokemukset osoittavat, että tarvitaan myös sanktioita eli kansainvälisiä pakkotoimia. Inhimillisen pahuuden torjuminen on jokapäiväinen ongelma muun muassa rauhaturvamistehtävissä. Mitkä ovat näiden pakotteiden legitiimit perusteet ja miten pitkälle niin sanottu kansainvälinen yhteisö voi mennä pakkotoimien toteuttamisessa? Tähänkin suuren luokan ongelmaan pätee ”oikeuspositivismi”: pakotteiden perusteista ja toteuttamisesta on sovittava inhimillisinä ratkaisuinä.

Ihmisoikeudet muodostavat kokonaisuuden, jonka osilla on keskinäinen riippuvuus. Niitä ei voida irrottaa toisistaan, vaikka eri yksilöiden oikeudet voivatkin joutua ristiriitaan keskenään. Tietysti voidaan sanoa, että universaaliset ihmisoikeudet samoin kuin kansallisen valtiosäännön perusoikeudet on määritelty korkealla abstraktiotasolla ja jopa yliviritetyn ihanteellisesti. Jos pohdinnan taustaksi kuitenkin otetaan enemmän tai vähemmän karkeat ihmisoikeusloukkaukset ympäri maailmaa, näiden meille tärkeiden ihannormien merkitys asettuu oikeaan perspektiiviin. Toki näistä *prima facie* -normeista on tehtävä totta eli ne on konkretisoitava muussa lainsäädännössä ja yhteiskunnallisessa toiminnassa.

Ihmisoikeuksista on esitetty toisistaan poikkeavia tulkintoja ja niitä on tunnetusti käytetty poliittisen propagandan välineinä. Läntisissä markkinatalousmaissa on perinteellisesti painotettu yksilön vapauksia ja sosialis-tisissa maissa puolestaan yhteiskunnallis-taloudellisia oikeuksia, kun taas kehitysmaissa on vaadittu elämän perusehtojen turvaamista muiden oikeuksien toteutumisen edellytyksenä. Kirkon Vastuuviikon virikekirjassa *Katso ihmistä* (1986) on *Eeva Kemppi-Revon* artikkelissa *Maailma ihmisoikeuksien näkökulmasta* ihmisoikeuksien mielenkiintoinen kokonaishahmotus: 1) oikeus kotimaahan, 2) oikeus toimeentuloon, 3) oikeus koskemattomuuteen, 4) oikeus osallistumiseen. Tämän jäsenyyksen lähtökohtana on tilanne kehitysmaissa ja intentiona pyrkimys edes alkeellisimpien elämän oikeudellisten edellytysten turvaamiseen.³⁸ Kemppi-Revon esittämällä ihmisoikeussystematiikalla voisi olla annettavaa myös kansallisen

³⁸ *Kemppi-Repo* 1986. Artikkelisi sisältää kirjoittamisajankohdan faktatietoa maailman ihmisoikeustilanteesta taustatekijöineen, mm. ravintotilanteesta ja pakolaisongelmasta, sekä antaa virikkeitä kirkon kansainvälistä toimintaa varten ihmisoikeusasioissa.

perusoikeussäännösten tulkinnalle yhteiskuntaelämän välttämättä kansainvälistyessä. Oikeudet kotimaahan, toimeentuloon, koskemattomuuteen ja osallistumiseen on turvattava meilläkin. Vaikkemme olekaan kehitysmaa, meilläkin on jatkuvasti huolehdittava ihmisarvoisen elämän perustavista oikeudellisista ja muista edellytyksistä. Tämä huolehtiminen ei tietenkään ole yksin oikeudellisten instituutioiden tehtävänä.

Kansansuvereenisuuden perusajatuksen mukaan perusoikeuksia ei demokratiassa ”myönnä” kansalaisia ylempänä oleva valtio-olento, vaan periaatteessa *perusoikeudet ovat suvereenin valtiokansan itselleen myöntämiä oikeuksia, jotka yhtäältä rajoittavat valtiolle annettua suvereenia valtaa ja samalla sisältävät valtiolle annettuja tehtäviä*. Kaikkiin perusoikeuksiin voidaan soveltaa perinteistä vapausoikeusajattelua sikäli, että ne ovat valtion itserajoituksia, muttei ainoastaan ”yksityisautonomian” suojaamiseksi vaan myös yhteisen hyvän edistämiseksi. Kansansuvereenisuutta itseään rajoittavat valtiosäännön ja kaiken oikeuden sisällöllisen legitimitietin kriteerit sekä muun muassa perustuslain perusoikeussäännökset, jotka ovat olennainen osa oikeusvaltioperiaatteen positiivomista. Demokratiassakaan ei voida päättää mitä tahansa. Rajatonta, ehdotonta valtaa ei ole, ei valtiokansalla eikä valtiolla. *Kansansuvereenisuuden rajana on ihmisyyksilön ehdoton arvo, jota millään enemmistöllä – siis lainsäädännölläkään – ei ole oikeutettua loukata*.

Ihmisarvoa ja lähimmäisyyttä ei olennaisesti edistetä teoreettisilla pohdintoilla vaan lähimmäisyydellä ja yhteisvastuulla todellisen elämän tilanteissa. Tämä koskee myös oikeusjärjestystä. Tarvitsemme luovaa kekseliäisyyttä eettisten periaatteiden eli oikeuden legitimitietin kriteerien soveltamiseksi oikeusjärjestyksestä päätettäessä ja konkreettisissa oikeudellisissa ratkaisuissa.

8 Valtiosääntö ja uskonto

8.1 ONKO SUOMESSA ”VALTIOKIRKKO”?

Valtion ja uskonnollisten yhteisöjen suhteet, uskonnonvapaus perustuslaillisena perusoikeutena sekä valtion suhde uskontoon ilmiönä menevät päällekkäin ja sisäkkäin. Tässä luvussa on siten tarkasteltavana asiakokonaisuus, jonka osien erottelu luvun alajaksoihin 8.1–8.3 on lähinnä käytännöllis-metodinen. *Uskonnosta* puhuttaessa on muistettava, että kyseessä on yleiskäsite, jota vastaavaa yhtä reaalityodellisuuden ilmiötä eli uskontoa yleensä ei ole, on vain historiallisia uskontoja, joiden kesken voidaan laajasti ottaen nähdä tiettyä samankaltaisuutta mutta joiden perustavat opit eroavat radikaalistikin toisistaan. Valtion ja yhteiskunnan kannalta merkittävää on nimenomaan historiallisten uskontojen asema sekä niiden keskinäiset suhteet.

Periaatekysymyksenä valtion ja uskonnon suhdetta voitaisiin lähestyä esimerkiksi lähtemällä valtion ja kirkon käsitteistä. Kysymyksessä eivät ole kaksi toisiinsa verrattavaa yhteismitallista ”olentoa”, jotka keskustelisivat keskenään. Valtio ei ole subjekti, jolla voisi olla oma maailmankatsomuksensa, vaan ihmisen idea, abstraktio, ja samalla järjestelmä yhteisten asioiden hoitamiseksi. Kirkko on Kristukseen uskovien yhteisö, joka ei saa valtiolta valtuutusta olemassaololleen ja tehtävälleen. Nämä näkökulmat on tarkoitettu läpäisemään jatkossa esitettäviä pohdintoja, vaikka onkin lähes pakko puhua valtion ja kirkon ”suhteista” vakiintuneeseen tapaan. Keskinäinen vuorovaikutus on kuitenkin luonnollista, mikäli ajatellaan valtion olevan perusolemukseltaan ihmisen idea yhteisten asioiden järjestämisestä.

Valtion ja kirkon suhteet ovat teema, joka säilyttää ajankohtaisuutensa sekä periaatteellisella että käytännöllisellä tasolla. Kansalaisten oikeusasema suhteessa valtioon on eri asia kuin kirkkojen julkisoikeudellinen asema yhteiskunnassa tai yleensä uskonnollisten yhteisöjen suhteet valtioon, mutta kirkko on aina yhteisö jonkin valtion piirissä ja sen jäsenet ovat samalla tämän valtion kansalaisia. Kirkko on myös välttämättä jollakin tavalla yhteydessä kyseisen

valtion oikeusjärjestykseen eli on tässä mielessä osa oikeudellista todellisuutta. Valtiollisessa järjestelmässä, yhteiskunnassa ja sen henkisessä ilmapiirissä tapahtuneet muutokset ovat heijastuneet myös valtion ja kirkon suhteisiin.¹ Myös kirkossa vaikuttaneet käsitykset valtiosta ja suhteesta valtiovaltaan ovat vaihdelleet eri aikoina. Kirkko on myös osa kansallista historiaa sekä sosiaalista ja kulttuurista traditiota.

Suomessa valtion ja uskonnon valtiosääntöisen suhteen tarkastelussa on Suomen evankelis-luterilainen kirkko keskeisessä asemassa historiallisista syistä johtuen. Valtion ja luterilaisen kirkon suhdetta lähestytään tässä jaksossa erityisesti valtiokirkon (tai valtionkirkko, statskyrka) käsitteen näkökulmasta. Luterilaisesta kirkosta (jatkossa ”kirkko”) on eri yhteyksissä käytetty valtiokirkon käsitettä melko pinnallisesti tai jäsentymättömästi, mikä sinänsä on ymmärrettävää asian mutkallisuuden takia. Asia on tietysti myös semanttinen, eli mitä kukin tarkoittaa valtiokirkolla.² Tälle termille on yhteiskunnallisessa keskustelussa usein annettu nimenomaan kielteinen ideologinen vivahte. Enemmistökirkon on esimerkiksi väitetty valtiokirkon luonteensa takia ja etuoikeuksiensa turvin uhkaavan aidon uskonnonvapauden toteutumista tai uskonnollisten vähemmistöryhmien ja uskonnottomien kansalaisten asemaa. Tällöin keskustelun varsinaisena kohteena ei ilmeisesti ole valtion ja

¹ *Reijonen* selostaa (1992, 73–74) YK:n toimesta laadittua tutkimusta, jossa valtiot on jaoteltu kahdeksaan ryhmään suhteessaan kirkkoihin. Kirkon oma Kirkko ja valtio -komitea eli ns. *Kansanahon komitea* esitti (1970, s. 7–8) seuraavan hahmotelman valtion ja kirkon suhteiden perusmalleista. a) Valtio ja kirkko ovat samaistuneet. Perusmalli on valtiokirkko, ja historiallisia esimerkkejä pohjoismaiden luterilaiset kirkot uskonpuhdistuksen jälkeisinä vuosisatoina. b) Valtio ja kirkko ovat pyrkineet elämään rinnakkain toisistaan riippumattomina. Taustana on joko valtion piirissä vallinnut uskonnollinen pluralismi (USA) tai luonnonoikeudellisten teorioiden ja suvaitsevuutta korostavien aatevirtausten vaikutus. Tämän käsitystavan pohjalta on Ranskassa (v. 1905) päädytty valtion ja kirkon täydelliseen erottamiseen. c) Valtio ja kirkko ovat joutuneet vastakohtaisasenteeseen. Historiallisena esimerkkinä ovat Rooman valtakunnan kristittyihin kohdistamat vainot sekä eräiden nykyajan valtioiden politiikka. d) Valtion ja kirkon suhteet ovat perustuneet tarkoituksenmukaisuus- ja hyötynäkökohtiin. Valtio on pitänyt tietyn kirkon tukemista oman ideologiansa kannalta suotavana. Esimerkkinä on hallitusvallan ja ortodoksisen kirkon tiivis yhteistyö tsaarinvallan Venäjällä. Myös monilla nykyisillä kirkkoilla on ollut pyrkimyksiä vallitsevan valtiollisen järjestelmän tukemiseen. e) Valtion ja kirkon suhde on ollut dialektinen. Valtio ja kirkko ovat eläneet vuorovaikutussuhteessa, mutta sekaantumatta toistensa tehtäviin. Kirkko on pyrkinyt toimimaan yhteiskunnan omanatuntona, ja valtio puolestaan on turvannut kirkolle toiminnan vapauden. Tällaiseen järjestelmään on päädytty mm. Saksan liittotasavallassa.

² *Scheinin*, joka toki on tarkoin selvillä ev.lut. ja ort. kirkkojen oikeudellisesta asemasta, luonnehtii (1999, 374–375) näiden kirkkojen olevan valtiokirkkoja. *Kirkko ja valtio -komitean mietinnöstä* (1977:21) voi jo sisällysluettelosta havaita, miten monista erilaisista asioista on kyse puhuttaessa valtion ja kirkon suhteista nykyisessä Suomessa.

kirkon juridinen ja hallinnollinen suhde sinänsä, vaan kirkon historiallinen ja yhteiskunnallinen asema, joka koetaan liian dominoivana. ”Kirkon ja valtion eron” vaatiminen ilman asiasisältöisiä täsmennyksiä on kuitenkin vain poleeminen heitto.³

Omasta puolestani tarkoitan valtiokirkolla perinteistä pohjoismaista, uskonpuhdistuksen jälkeistä valtion ja kirkon suhteiden ratkaisumallia, jossa valtiovalta ja kirkko liittyvät niin kiinteästi toisiinsa, että ne lähes samaistuvat. Tämän valtiokirkkojärjestelmän olennaisia piirteitä ovat a) *valtiovallan sitoutuminen tiettyyn uskontunnustukseen* ja b) tätä tunnustusta edustavan kirkon kuuluminen kiinteästi valtion hallintoon. Puhtaaksiviljellyssä valtiokirkkojärjestelmässä kirkon tunnustus on samalla valtion virallinen uskontunnustus, ja kyseinen kirkko jäsenyyty yhdeksi osaksi valtion idean toteutumista. Kirkkoa ei mielletä erilliseksi instituutioksi eikä oikeushenkilöksi, vaan yhdeksi valtiovallan olemuksen aspektiksi ja julkisen elämän sektoriksi. – Valtio Kirkko on juridis-hallinnollinen käsite. *Kansankirkko*, jota joskus on tarjottu kirkon valtiosuhteiden nimikkeeksi tai suorastaan valtiokirkkokäsitteen vaihtoehdoksi, on uskontososiologinen käsite, joten termit eivät ole rinnasteisia. Kansankirkkoproblematiikkaan ei tässä yhteydessä ole mahdollista paneutua lähemmin.

Valtion ja kirkon suhteiden kehityksen⁴ historialliset juuret Ruotsi-Suomessa ovat katolisessa keskiajassa. Ylikansallisen katolisen kirkon pyrkimyksenä oli valtiosta ja sen oikeusjärjestyksestä vapaan juridisen ja taloudellisen aseman luominen kirkolle. Uskonpuhdistuksessa tapahtui olennainen uskontopoliittinen muutos 1520-luvulta alkaen. Yhteys paavinistuimeen katkesi ja sijaan syntyi kansalliskirkko, joka joutui suhteessaan

³ Malliesimerkkinä tämän asiakokonaisuuden mutkikkauudesta voidaan viitata meillä yli 100 vuotta käytyyn keskusteluun koulun *uskonnonopetuksesta*. *Kirkko ja valtio -komitea* totesi (1977:21, s. 177), ettei meillä ole päästy yksimielisyyteen, vaikuttavatko valtion ja kirkon väliset suhteet koulujen uskonnonopetuksen asemaan ja luonteeseen. Yhtäältä on korostettu koulun itsenäisyyttä kirkkoon nähden, toisaalta uskonnonopetuksen on sanottu edustavan kirkon tosiasiallista vaikutusta kouluissa. Komitea totesi omasta työstään, että joka tapauksessa sen edellytettiin ottavan kantaa uskonnonopetuksen asemaa, luonnetta ja tavoitteita koskeviin kysymyksiin.

⁴ Tätä aihepiiriä on selvitelty teologien, historiantutkijoiden ja oikeutieteilijöiden toimesta, ja kirjallisuutta on hyllymetreittäin. Tässä esitettävän lyhyen koosteen pohjana on mm. *Kirkko ja valtio -komitean mietintöön* sisältyvä katsaus (1977:21, s. 12–25). Itsenäisyyden alkuajan klassikkoina mainittakoon *K.R. Brotheruksen* teos *Valtio ja kirkko. Katsaus Suomen uskolainsäädännön kehitykseen* (1923) sekä *Robert Hermansonin* tutkielma *Oikeus ja uskonnolliset totuudet* (1921). Kirjallisuusviitteitä ks. myös *Juntunen* 1985, 19–32.

valtioon selvästi toisenlaiseen asemaan kuin keskiajalla. Ruotsi-Suomessa kuten muissakin luterilaisen uskon hallitsemisissa maissa päädyttiin selkeään valtiokirkkojärjestelmään.⁵ Kirkko ja sen luterilainen oppi saivat perustuslain turvaaman aseman. Vuoden 1634 hallitusmuodossa todettiin: ”Yksimielisyyys uskonnossa ja oikeassa jumalanpalveluksessa ovat arvollisen, sopuisan ja pysyvän hallituksen vahvin perusta.” Samalle perusnäkemykselle rakentui myös vuoden 1686 kirkkolaki (niin sanottu karoliininen kirkkolaki), joka velvoitti kaikki valtakunnan asukkaat⁶ luterilaiseen tunnustukseen. Näin luterilainen kansalliskirkko – mikäli siitä omana instituutionaan on edes mielekästä puhua – liitettiin osaksi valtion idean toteuttamista, ja hengellinen esivalta ikään kuin sulautui osaksi maallista esivaltaa.

Yksinvaltiuden aikakaudella valtion ja kirkon yhteen sulautuminen oli luontaista, ja tuon ajan ajattelusta on peräisin käsite ”kristillinen esivalta”.⁷

⁵ Ruotsissa uskonpuhdistus alkoi hallitsijan, kuningas *Kustaa Vaasan* johdolla ja suojeluksessa. Jo Lutherin aikana muodostuneen ruhtinaiden kirkollisen vallan taustana oli 1500-luvun Saksan tilanne, jossa uskonpuhdistuksen tukijoiksi ei saatu katolisia piispoja ja oli pakko tukeutua ruhtinaisiin ”hätäpiispoina” (*Notbischof*). Ks. esim. *Holl* 1948. Saksan uskonpuhdistus muodostui alusta saakka samalla poliittiseksi liikkeeksi, koska ruhtinaat näkivät uskonnollisessa kuohunnassa sekä vaaran että mahdollisuuden omille pyrkimyksilleen. Monet heistä tukivat luterilaisuutta myös vakaumuksellisista syistä ja osallistuivat mm. tunnustuskirjojen vahvistamiseen. Klassisessa luterilaisessa perinteessä valtion kirkollista valtaa perusteltiin ajatuksella, että esivallan yhtenä tehtävänä on kirkon suojeleminen (*officium circa sacra*). Ruhtinas oli Jumalan antaman lain molempien taulujen vartija (*custos utriusque tabulae*) ja kirkon ensimmäinen jäsen (*praecipuum membrum ecclesiae*). Samalla yritettiin pitää kiinni regimenttiopin mukaisesta periaatteesta, että maallinen valta ei saa sekaantua kirkon oppiin ja elämään (*in sacris*). Hallitsijan kirkollinen valta oli kuitenkin periaatteessa jännitteisessä suhteessa regimenttiopin perusajatuksen, jonka mukaan maallisen regimentin tehtävänä ei ole hallita evankeliumin julistamista. Tämä luterilaisen valtiokirkkojärjestelmän sisään syntynt jännite on nähtävissä järjestelmän myöhemmässä historiassa. Nykyaikaan saakka on keskusteltu valtiovallan osuudesta kirkon hengellisen työn johtajuuteen.

⁶ Uskonnonvapautta sanan nykyaikaisessa mielessä ei tunnustettu, mutta toisiinkin uskontokuntiin kuuluville ulkomaalaisille jouduttiin tekemään eräitä myönnytyksiä jo 1600-luvulla. Motiivina oli maan kauppa- ja diplomaattisuhteiden turvaaminen. Ks. *Brotherus* 1922a, 231. Lyhyesti myös *Seppo* 2003, 38–39.

⁷ Kristillisen esivallan käsite luontui patriarkaaliseen yhteiskuntaan, jota ei enää ole olemassa. Esimerkkinä voidaan viitata meillä 1990-luvun alussa käytyyn keskusteluun rikoslain ns. jumalanpilkkkapykälästä. Tällaisen säännöksen kokeminen legitiiminä edellyttäisi, että kaikki yhteiskunnan jäsenet tavalla tai toisella tunnustavat raamatullisen käsityksen Jumalasta, tai että vallitsee uskontopakko. Sen jälkeen kun kumpikaan edellytys ei omassa kulttuuritilanteessamme enää ole mahdollinen, nimenomaista Jumala-uskoa edellyttävä kriminalisointi voidaan asettaa kysymyksen alaiseksi. Sen sijaan tietyn uskonnon pyhät kirjoitukset ja tunnustukset, ei ainoastaan uskon kokeminen (”uskonnolliset tunteet”), ovat objektiivisia faktoja, joiden loukkaamisen tunnusmerkistöstä voidaan keskustella mielekkäästi. Kirkon itsensä

Kuitenkin jo 1700-luvun alkupuolen murroksesta eli Ruotsin suurvalta-aseman romahtamisesta alkaen käytiin debattia valtion, uskonnon ja kirkon suhteista. Vapauden ajalla valtio ja kirkko alettiin ymmärtää periaatteessa eri asioina, mutta samalla säilyi ajatus uskonnon integroivasta merkityksestä yhteiskunnassa.⁸ Uudet valtioteoreettiset käsitykset valtiosta ihmisten tahoon ja sopimukseen perustuvana yhteisönä eivät kuitenkaan 1700-luvulla vielä lainsäädännön tasolla muuttaneet valtion uskonnollista sitoutumista eivätkä kirkon perustuslaillista asemaa. Vuoden 1772 hallitusmuodossa luterilaisen tunnustuksen merkitys valtiolle esitettiin (1 §) aikaisempien hallitusmuotojen mukaisesti. Varsinainen debatti kirkon asemasta Ruotsissa alkoi vasta 1800-luvulla. *Svenska kyrkan* säilyi kuitenkin selkeästi valtiokirkkona vuosituhannen vaihteeseen saakka. Vuosikymmeniä kestäneeseen, laajaan valmisteluun perustuva valtion ja kirkon suhteiden merkittävä uudelleen järjestely (”ändrade relationer”) toteutettiin vuoden 2000 alusta, ja Svenska kyrkan ei enää ole valtiokirkko ainakaan juridis-hallinnollisessa merkityksessä.⁹

ja kirkko-oikeuden kannalta Jumalan pilkkaaminen on aivan toinen kysymys kuin yhteiskunnallisessa oikeudessa, joka kansalaisen täytyy voida kokea legitiimiksi uskonnollisesta vakaumuksesta riippumatta. – Tähän tapaan asiasta myös kirkolliskokous oikeusministeriölle 7.5.1993 antamassaan lausunnossa uskonrauhaa ja hautarauhaa koskevista rikoslain muutosehdotuksista. Ks. *kirkolliskokoksen pöytäkirja*, kevätistuntokausi 1993; 25 §, 69 § ja 71 § sekä perustevaliokunnan mietintö nro 1/1993. Eduskunta oli tässä asiassa kuitenkin ”jumalisempi” kuin kirkko ja säilytti perinteellisen jumalanpilkkasäännöksen (RL 17:10 § 1 kohta; L 563/1998).

⁸ Maassa asuvia ulkomaalaisia koskevia poikkeussäännöksiä laajennettiin 1700-luvulla, mutta valtion uskonnollisesta sitoutuneisuudesta ja valtakunnan omien kansalaisten tunnustuspakosta ei luovuttu. Uskonnonvapaudesta yksilön subjektiivisena oikeutena ei siis ko. ajan osalta voida puhua. Poikkeuslainsäädännön olemassaolo oli kuitenkin omiaan johtamaan ajatukseen valtiollisen ja kirkollisen oikeuspiirin periaatteellisesta erosta. Uuden ajattelun mukaan valtion jäsenyys ei enää välttämättä ollut kirkon jäsenyyttä eikä päinvastoin. 1700-luvun säännöksissä nimittäin tunnettiin mahdollisuus, että vierasuskoinen saattoi saada rajoitetut Ruotsin kansalaisoikeudet. Kyseinen lainsäädännöllinen dilemma enteili valtiokirkkojärjestelmän purkautumista. Uskonnonvapausajatteluun viittasi kuitenkin enemmän kirkon sisällä syntynyt uskonnollisen vapauden vaatimus. Faktatiedot ja niiden tulkinta: *Brotherus* 1922a, 232–258.

⁹ Valtakunnan lainsäädännön tasolla ”ändrade relationer” toteutettiin säätämällä *Lag om Svenska kyrkan* (SFS 1998:1591), *Lag om införande av lagen om Svenska kyrkan* (SFS 1998:1592) sekä *Lag om trossamfund* (SFS 1998:1593). Vm. lain mukaan uskonnollisia yhteisöjä ovat Svenska kyrkan sekä rekisteröidyt uskonnolliset yhdyskunnat. Lisäksi säädettiin lait kirkollisesta omaisuudesta sekä kirkon työntekijäin asemasta. Kyseiset lait tulivat voimaan 1.1.2000. – Vaikka valtiokirkkojärjestelmä on Ruotsissa vuosikymmenien debatin jälkeen purettu näytävästi, on yllättävää, että kruununperimysjärjestyksen mukaan hallitsijan

Suomessa luterilaisen kirkon asema kehittyi varsin toisella tavalla 1800-luvun alusta alkaen. Vuosisataisen valtioyhteyden katkeaminen Ruotsiin Haminan rauhassa vuonna 1809 ei sinänsä merkinnyt jyrkkää muutosta valtion ja kirkon suhteissa. Ruotsin vuoden 1772 hallitusmuoto oli Suomessa voimassa vuoteen 1919 saakka. Maan luterilaisen kirkkohallinnon johtoon tosin tuli ortodoksinen keisari-suuriruhtinas. Luterilaisen uskonnon ja kirkon perustuslaillinen asema taattiin Porvoon valtiopäivillä (1809). Kirkolle oli olennaista, että sen asema ja sisäinen toimintavapaus säilyivät. Keisari puolestaan ymmärsi kirkon merkityksen kansan mielipiteen ohjaajana ja suosi kirkkoa liittolaisenaan. Kirkko nähtiin osana sitä yhteiskuntakoneistoa, jonka tehtävänä on säilyttää poliittis-yhteiskunnallinen tilanne vakaana.

Liberalistiset aatevirtaukset aiheuttivat valtiokirkkojärjestelmän joutumisen keskustelun ja uudistusten kohteeksi 1800-luvulla monissa Euroopan maissa. Suomessa myös herätysliikkeet esittivät jo 1800-luvun alkupuolella valtiokirkkojärjestelmän kritiikkiä ja vaativat kirkon suurempaa itsenäisyyttä. Liberalismin läpimurron aikaa oli 1860-luku, jolloin koululaitos erotettiin kirkollisesta hallinnosta ja muodostettiin seurakunnasta erillinen kunnallishallinto. Olennaisimmin valtion ja kirkon suhteiden muotoutumiseen vaikutti vuoden 1869 kirkkolaki. Kirkon oma päättävä elin, kirkolliskokous, sai kirkkolain säätämässä yksinomaisen aloiteoikeuden, mikä merkitsee oikeutta kirkon omia asioita koskevien oikeusnormien sisällön määrittelyyn. Jo 1800-luvulla muodostui valtiosäännön tasoiseksi periaatteeksi edelleenkin noudatettava käytäntö, jonka mukaan hallitsijan ja valtiopäivien oli hyväksyttävä (tai hylättävä) kirkolliskokouksen tekemä kirkkolakiehdotus muuttamattomana.

Vuoden 1686 kirkkolaki oli koskenut kaikkia valtakunnan asukkaita, kun taas vuoden 1869 kirkkolaki säädettiin vain luterilaista kirkkoa varten. Lisäksi laissa todettiin nimenomaan, ettei ketään saanut estää eroamasta luterilai-

(kuninkaan tai kuningattaren) tulee edelleen tunnustaa ”puhdasta evankelista oppia”, joka on määritelty Augsburgin tunnustuksessa ja Uppsalan kokouksen (1593) päätöksessä. Myös prinssit ja prinsessat on kasvatettava tähän uskoon. Jos joku kuningashuoneesta ei tunnustaudu luterilaiseen oppiin, hän jää kruununperimyksen ulkopuolelle. Ks. *Successionsordningen*, 4 §. Kuninkaan tunnustusvaatimus sisällytettiin kruununperimysjärjestykseen vuodelta 1810 (SFS 1810:0926), jolloin ranskalainen marsalkka *Jean Baptiste Bernadotte* kutsuttiin Ruotsin kuninkaaksi nimellä *Kaarle XIV Juhana*. Kruununperimysjärjestystä muutettiin v. 1979 siten, että myös prinsessa voi periä kruunun (SFS 1979:935). Tällöin myös 4 § sai nykyisen asunsa, jossa hallitsijan ja kruununperijän tunnustusvaatimus on säilytetty. Ruotsin *Regeringsformen* (viimeisin muutos SFS 2003:593) ei sisällä säännöksiä hallitsijan uskontokunnasta eikä entisen valtiokirkon asemasta.

sesta kirkosta. Uusi kirkkolaki ei kuitenkaan välittömästi laajentanut yleistä uskonnonvapautta, vaan tämä tapahtui erillisenä lainsäädäntöprosessina.¹⁰ Vaikka uuden kirkkolain ja kirkolliskokouksen luominen lisäsi kirkon vapautta päättää omista asioistaan, kirkon ylin hallinto jäi edelleen valtioidonnaiseksi, koska pyrkimykset kirkon oman keskushallinnon luomiseen eivät onnistuneet 1800-luvun lopulla.

Vuoden 1919 hallitusmuodon säätäminen merkitsi ratkaisevaa periaatteellista muutosta valtion ja kirkon suhteissa. Vuosisatojen ajan valtio oli tunnustanut luterilaiselle uskolle keskeisen yhteiskuntaa koossapitävän merkityksen vahvistamalla luterilaisen tunnustuksen aseman perustuslaissa. Uusi hallitusmuoto taas rakentui täydellisen uskonnonvapauden periaatteelle. Tätä voidaan tulkita siten, että valtio sellaisenaan, valtiovaltana, muuttui uskonnollisessa mielessä neutraaliksi eikä enää tunnustanut luterilaista uskoa *valtion* uskontunnustuksena. Valtio ei myöskään enää vaatinut kansalaisilta tunnustussidonnaisuutta, saati pakottanut kuulumaan tiettyyn uskontokuntaan. Hallitusmuoto takasi kaikille kansalaisille yhtäläiset oikeudet ja velvollisuudet riippumatta siitä, kuuluuko asianomainen johonkin uskontokuntaan vai onko hän kaikkien tällaisten ulkopuolella.¹¹ Yksilön uskonnonvapauden toteuttamisen ja valtion tunnustuksettoman luonteen ei kuitenkaan katsottu hallitusmuodon syntytilanteessa edellyttävän valtion ja evankelis-luterilaisen kirkon välisen erityissuhteen kertakaikkista purkamista. Samalla kun hallitusmuoto rakentui uskonnonvapauden periaatteelle, kirkolle annettiin tietty erityisasema ja laaja itsenäisyys omissa asioissaan. Hallitusmuoto vahvisti kirkkolain olemassaolon ja kirkon oikeudellisen eri-

¹⁰ Ns. eriuskolaislaki 33/1889, joka tosin salli vain muiden protestanttisten kirkkokuntien toiminnan Suomessa. Autonomian aikana ortodoksien asema Suomessa oli arkaluontoinen uskontopoliittinen kysymys. Kun ortodoksisesta kirkosta eroaminen ei ollut sallittua Venäjällä, keisari ei suostunut siihen myöskään Suomen ortodoksien osalta. Asia oli arka myös valtiosääntöoikeudelliselta eli suomalaisen laillisuustaistelun kannalta, koska Venäjän valtiojohdon pyrkimykset ortodoksien aseman turvaamiseksi koettiin herkästi osaksi tsaarinvallan valtapyrkimyksiä Suomessa. Joka tapauksessa tämä problematiikka hidasti uskonnonvapauden toteuttamista Suomen yleisessä lainsäädännössä. Lähemmin *Juntunen* 1985, 28, 74–75, 121–122. Jatkoa uskonnonvapauslainsäädännön kehitykselle merkitsivät *Uskonnonvapauskomitea* v. 1908 ja *Uskonnonvapauskomitea* v. 1917; hallitusmuodon uskonnonvapauslainsäädännökset v. 1919 sekä vihdoin uskonnonvapauslaki 267/1922.

¹¹ V. 1921 säädettiin laki Suomen kansalaisen oikeudesta olla maan palveluksessa uskontunustukseensa katsomatta (173/1921). Lain nimessä ilmenee ko. pääsääntö, ja poikkeuksena säädetään, että vain evankelis-luterilaiseen kirkkoon tai erillään olevaan evankelis-luterilaiseen yhdyskuntaan kuuluva henkilö saa antaa evankelis-luterilaista uskonnonopetusta maan oppilaitoksissa.

tyisaseman (HM 83 § 1 mom.), valtiopäiväjärjestys puolestaan kirkkolain säätämisyjärjestyksen (VJ 31 § 2 mom.).

Luterilaisen kirkon oma keskushallinto luotiin vuonna 1944 perustamalla kirkkohallitus ja laajennettu piispainkokous.¹² Kehityksen uusimpana vaiheena voidaan pitää kirkkolainsäädännön kokonaisuudistusta, joka tuli voimaan vuoden 1994 alusta. Kirkkolaki (KL 1054/1993), joka on edeltäjiään suppeampi, säädetään kirkkolain erityisen säätämisyjärjestyksen (PeL 76 § 2 mom.; KL 2:2 § 1 mom.) mukaisesti. Lisäksi kirkolliskokous on kirkkolain sisältämien valtuutussäännösten (KL 2:1 § 2 mom.; 2:3 § 1 mom.) nojalla antanut kirkkojärjestyksen (KJ 1055/1993) ja kirkon vaalijärjestyksen (KVJ 1056/1993), joissa on lähemmin säädetty kirkon hengellisestä toiminnasta ja menettelyistä kirkollisissa vaaleissa. Uudistus on entisestään lisännyt kirkon omaa säädösvaltaa ja siten kirkon itsenäisyyttä omissa asioissaan. Vuoden 1997 alusta tuomiokapitulit siirrettiin kokonaan kirkon viranomaisiksi, ja tässä yhteydessä lakkautettiin piispojen nimittäminen tasavallan presidentin toimesta.¹³

Suomessa on varsinaisesta valtiokirkkojärjestelmästä etäännytty jo niin kauas, että tämän järjestelmän olemusta on jopa vaikea ymmärtää. Valtio-kirkon käsitteen havainnollistamiseksi olen Norjan kirkkoa koskevassa selvityksessäni *Valtion vai kirkon tunnustus? Oppia koskevat päätökset Norjan valtiosääntö- ja kirkko-oikeuden mukaan* (1991) selostanut ja analysoinut sikäläistä valtiokirkkojärjestelmää. Norjan perustuslaissa (*Grundlov*) on ”evangelis-luterilainen uskonto” määritelty valtakunnan viralliseksi uskonnoiksi (*statens offentlige Religion*, GL 2 §). Kansalaisilla ja yhteisöillä on kuitenkin uskonnonvapaus. ”Kuninkaan tulee aina tunnustautua evankelis-luterilaiseen uskontoon sekä pitää yllä ja suojella sitä” (GL 4 §). Kuningas on myös Norjan luterilaisen kansalliskirkon, *Den norske kirke*, ylin hallin-

¹² Piispainkokous perustettiin v. 1908 koordinoimaan piispojen ja tuomiokapitulien toimintaa sekä johtamaan kirkon opetusta ja hengellistä työtä. Nämä ovat edelleenkin sen keskeisiä tehtäviä, mutta alkuvuosikymmeninä sen tehtävänä oli myös kirkolliskokouksessa käsiteltävien asioiden valmistelu, koska muuta keskushallintoelintä ei ollut. Kirkon keskushallinnossa on vuoden 1944 jälkeen tapahtunut merkittäviä muutoksia. Näitä ovat mm. laajennetun piispainkokouksen lakkauttaminen ja sen tehtävien jakaminen kirkolliskokouksen, piispainkokouksen ja kirkkohallituksen kesken (1974) sekä kirkkohallituksen kokoonpanon ja tehtävien uudelleen määrittelemine 1990-luvulla. Nämä muutokset eivät kuitenkaan ole vaikuttaneet valtion ja kirkon suhteisiin.

¹³ Perusteellinen selvitys nykyisestä kirkkolakijärjestelmästä, sen taustasta ja problematiikasta on Pekka Leinon väitöskirjassa *Kirkkolaki vai Laki kirkosta. Hallinto-oikeudellinen tutkimus kirkon oikeudellisista normeista ja niiden synnystä* (2002).

nollinen ja hengellinen johtaja sekä papiston valvoja (GL 16 §). Käytännössä tämä johtajuus on hallituksella ja kirkollisministeriöllä. Kirkon organisaatiosta säädetään lailla suurkäräjien toimesta. Viime vuosikymmeninä on luotu kirkon oma keskushallinto, jolle on siirretty kuninkaalle (eli hallitukselle) aikaisemmin kuulunutta kirkollista toimivaltaa. Valtio Kirkkojärjestelmä on toistaiseksi säilytetty, mutta valmisteilla on järjestelmän muuttaminen Ruotsin (nykyisen) ja Suomen mallien suuntaan.¹⁴

Perinteisen pohjoismaisen valtiokirkon käsitteen havainnollistamiseksi esitän kuvitteellisen katsauksen, miten valtion ja kirkon suhteita meillä pitäisi muuttaa, jotta systeemi olisi sama kuin Norjassa vielä nykyisin.¹⁵

1. Perustuslain alkuun lisätään säännös, jonka mukaan luterilainen usko on valtion virallinen uskonto. Samaan yhteyteen lisätään lyhyt maininta uskonnonvapaudesta.
2. Tasavallan presidentin tulee kuulua luterilaiseen kirkkoon.
3. Tasavallan presidentille annetaan kirkon ylin hengellinen ja hallinnollinen johtajuus. Presidentin tehtäviin kuuluu vahvistaa raamatunkäänös ja muut kirkolliset kirjat, mutta erityissäännöksillä tätä päätösvaltaa delegoidaan opetusministeriölle ja kirkolliskokoukselle.
4. Valtioneuvoston jäsenistä vähintään puolen tulee kuulua luterilaiseen kirkkoon, ja vain nämä ministerit osallistuvat valtiokirkkoa koskevien asioiden käsittelyyn.
5. Kirkkolaki ja sen säätämisjärjestys eli kirkolliskokouksen yksinoikeus tehdä kirkkolakialoitteita kumotaan. Eduskunta säätää tavallisessa järjestyksessä kirkon hallinnon perusteita koskevan lain. Kirkolliskokouksen tehtäväksi jää kirkon yhteisen toiminnan johtaminen.
6. Presidentti nimittää piispat, tuomiorovastit ja lääninrovastit. Muut papit sekä lehtorit, kanttorit ja diakonian viranhaltijat seurakuntiin nimittää hiippakuntaneuvosto, joka korvaa tuomiokapitulin. Papinvaalijärjestelmä lakkautetaan.

¹⁴ Norjan valtiokirkkojärjestelmästä sekä sen kehittämisestä (vuoteen 1990 saakka) ks. *Juntunen* 1991, 15–48. Viime vuosina valtiokirkkojärjestelmää on Norjassa pohdittu sekä kirkon että valtion komiteassa. Kirkon keskusneuvoston asettama komitea oli mietinnössään *Samme kirke – ny ordning* (2002) valmis perinteisen valtiokirkkojärjestelmän purkamiseen. Norjan hallituksen asettaman komitean mietintö *Staten og Den norske kirke* (NOU 2006:2) on tätä kirjoitettaessa (kesällä 2007) jatkovalmistelussa. Norjan kirkolliskokouksen enemmistö yhtyi lausunnossaan *Kirkemøtets høringsuttalelse til NOU 2006:2* marraskuussa 2006 valtion komitean enemmistön kantaan, jonka mukaan valtiokirkkojärjestelmä puretaan; kirkolliskokouksen lausunto ks. www.kirken.no/kirkemøtet.

¹⁵ Valtioiden ja kirkkojen hallintojärjestelmät eivät tietenkään ole tarkoin analogisia, eivät myöskään eri elinten taustahistoriat tai koko hallintokulttuurin historia, mutta tällä varauksella kuvitteellinen luettelo, joka tosin ei ole kattava, on tarkka sovellutus Norjan systeemistä.

7. Opetusministeriö antaa kirkkolain täytäntöönpanoa koskevat asetukset; tämä toimivalta poistetaan kirkolliskokoukselta, piispainkokoukselta ja kirkkohallitukselta. Kirkon hallinnollinen johtaminen tapahtuu opetusministeriön toimesta.
8. Kirkollisverojärjestelmä ja kirkon keskusrahasto lakkautetaan. Paikallisseurakunnan talousarvio yhdistetään ko. kunnan budjettiin. Kirkon omaisuudesta muodostetaan säätiö opetusministeriön alaisuuteen. Hautausmaiden ylläpito siirretään kunnille.
9. Valtio maksaa kirkon keskushallinnon ja hiippakuntahallinnon kustannukset sekä pappien, lehtorien, kanttorien ja diakonian viranhaltijoiden palkat ja eläkkeet.

Tämän kuvitteellisenkin katsauksen perusteella on ilmeistä, että nykyinen Suomen evankelis-luterilainen kirkko on selvästi valtiosta erillinen instituutio ja sillä on oma oikeushenkilöllisyytensä. Kirkollamme on tietyt siteet valtiovaltaan, ja meillä on säilynyt eräitä valtiokirkollisuuden piirteitä. Sanan varsinaisessa mielessä Suomen evankelis-luterilainen kirkko ei kuitenkaan ole ollut valtiokirkko vuoden 1869 kirkkolain ja vuoden 1919 hallitusmuodon säätämisen jälkeen.¹⁶ Suomen valtio on valtiona uskonnollisesti sitoutumaton, ja kirkko on lainsäädännöllisesti ja hallinnollisesti varsin itsenäinen suhteessaan valtioon, vaikka onkin julkisoikeudellinen yhteisö.

Kirkon ja valtion suhteista käydyssä keskustelussa kaikki eivät suinkaan ole olleet valmiita yhtymään edellä esitettyyn tulkintaan Suomen valtion perustuslaillisesta tunnustuksettomuudesta. Esimerkiksi *Perusoikeuskomitea* väitti, että Suomen valtio ei ole tunnustukseton joskaan ei tunnustuksellinenkaan. Tietyn kirkon/kirkkojen erityisasema edustaa komitean mielestä valtion jonkin asteista tunnustuksellisuutta.¹⁷ Väitteeseen valtiokirkon jatkuvasta olemassaolosta liittyy poleeminen väite, että uskonnonvapaus täydessä mielessä voi toteutua vasta kun luterilaisen (ja ortodoksisen) kirkon erityisasema poistetaan. Asiaa selviteltäessä kannattaa kiinnittää huomiota kansainvälisten ihmisoikeussopimusten ajatustapaan. Näissä sopimuksissa

¹⁶ *Kirkko ja valtio -komitea* käyttää termiä ”tunnustukseton valtio” (1977:21, s. 20–21) juuri HM 1919 yhteydessä tapahtuneen muutoksen luonnehdintana. Ks. myös *Reijonen* 1980, mm. 222. Tätä tulkintaa tukee Reijosen mukaan molempien uskonnonvapauskomiteoiden (1908, 1917) periaate, jonka mukaan valtio on periaatteessa tunnustukseton. Tämä periaate perustui yhtäältä täydellisen uskonnonvapauden hyväksymiselle, toisaalta ev.lut. kirkkoa koskevan erityissäännöksen (HM 83 §) säätämiselle.

¹⁷ Kom.miet. 1992:3, s. 284–285. Perusoikeuskomitean tehtävänä ei varsinaisesti ollut selvittää uskonnollisten yhteisöjen suhteita valtiovaltaan. *Scheinin* toistaa komitean kannan ja toteaa ev.lut. ja ort. kirkon olevan valtiokirkon asemassa. Samalla hän kuitenkin toteaa, että Suomen valtio ei ole tunnustuksellinen. *Scheinin* 1999, 354, 374.

ei kielletä esimerkiksi valtiokirkkojärjestelmää. Euroopan unionin piirissä tunnetaan lukuisia erilaisia kirkon ja valtion suhteiden järjestelymalleja, ja asian tunnustetaan kuuluvan kansalliseen päätösvaltaan. *Lissabonin sopimukseen* sisältyy seuraava artikla:

Kirkkojen ja ei-tunnustuksellisten järjestöjen asema. 1. Unioni kunnioittaa kirkkojen ja uskonnollisten yhdistysten tai yhdyskuntien asemaa, joka niillä on kansallisen lainsäädännön mukaisesti jäsenvaltioissa, eikä puutu siihen. 2. Unioni kunnioittaa myös elämäntarkoituksellisten ja ei-tunnustuksellisten järjestöjen asemaa, joka niillä on kansallisen lainsäädännön mukaisesti. 3. Unioni käy avointa ja säännöllistä vuoropuhelua näiden kirkkojen ja järjestöjen kanssa tunnustaen niiden identiteetin ja erityisen tehtävän.¹⁸

Kirkko ja valtio -komitea, joka omasta puolestaan halusi säilyttää kirkon julkisoikeudellisen aseman, piti selvänä, että kaikki julkinen valta on lähtöisin valtiosta, joka määrää, missä laajuudessa julkista valtaa ja tehtäviä annetaan muille oikeushenkilöille.¹⁹ Tämä periaatekysymys palautuu valtion käsitteen tulkintaan, lähinnä kysymykseen kansansuvereenisuudesta valtion legitiimin vallan perustana.²⁰ Valtion valtiosääntöiseen suvereenisuuteen

¹⁸ Lissabonin sopimuksen virallisen konsolidoidun tekstin puuttuessa artiklan suomenkielinen sanamuoto on otettu EU:n tulevaisuuskonventin ehdotuksesta *Sopimukseksi Euroopan perustuslaista* (I-52 art., Constitution/fi s. 54–55). Mm. ruotsalaisen ja irlantilaisen epävirallisen konsolidoidun tekstin mukaan Lissabonin sopimuksessa tämän artiklan (17) sanamuoto on sama kuin tulevaisuuskonventin ehdotuksessa. – Jo EU:n Amsterdamin sopimuksen liitteeseen (1997) hyväksyttiin seuraava julistus: ”Euroopan unioni kunnioittaa sitä asemaa, joka kirkkoilla ja uskonnollisilla järjestöillä tai yhteisöillä on jäsenvaltioissa kansallisen lainsäädännön mukaan, eikä puutu siihen. Euroopan unioni kunnioittaa samoin filosofisten ja ei-tunnustuksellisten organisaatioiden asemaa.” *Reijosen* mukaan (2000, 3) tässä oli koottu yhteen myös ne näkökohdat, jotka sisältyvät YK:n ihmisoikeuksien julistuksen 18. artiklaan, KP-sopimuksen 18. artiklaan ja Euroopan neuvoston ihmisoikeussopimuksen 9. artiklaan. – *Euroopan neuvoston* parlamentaarisen yleiskokouksen loppuasiakirjaan kirjattiin Suomen näkemys, jonka mukaan valtioiden pitää itse saada päättää kirkon ja valtion suhteista, kunhan lopputulos on sopuoinnussa Euroopan ihmisoikeussopimuksen kanssa. Loppuasiakirjaa valmistelleessa EN:n raportissa suositettiin valtion ja kirkon erottamista toisistaan kaikissa jäsenvaltioissa. STT/HS-utinen 30.6.2007; myös *Kotimaa* n:o 27/5.7.2007.

¹⁹ Kom.miet. 1977:21, s. 64–65.

²⁰ Valtiosääntöjuristit ja kirkko-oikeuden tutkijat ovat periaatetasolla silloin tällöin keskustelleet kysymyksestä, voidaanko kirkkolain säätämisyjärjestystä muuttaa vastoin kirkon tahtoa perustuslain säätämisyjärjestyksensä. Monet tutkijat ovat tulkinneet, että vain kirkolliskokous voi kirkkolakiasiaa tehdä laillisen aloitteen. *Erich* 1924b; *Hermanson* 1933; *Hidén* 1974, 60–61, 256–260; *Heilimo* 1958, 224–225. Selostukset kannanotoista ks. *Juntunen* 1985, 69–70. *Kirkko ja valtio -komitea* näytti pitävän mahdollisena kirkon valtiosääntöisen aseman purkamista valtiopäiväjärjestyksen mukaisessa järjestyksessä vastoin kirkon tahtoakin. Tosin komitea huomautti, että kysymyksessä on monitahoinen perustuslakikysymys. Kom.miet. 1977:21, s. 66.

on välttämätöntä sisällyttää ajatus, että valtio on suvereeni päättämään oikeusjärjestyksestään ja lainsäädäntöjärjestelmästään, myös kirkkolain asemasta.²¹ Kirkolla on tietty julkisoikeudellinen asema ja kirkkolaille tietty säätämisyjärjestys, jos valtio sellaisen haluaa pysyttää voimassa.²² Kirkon julkisoikeudellinen asema on kirkon omien perusteiden kannalta hyväksyttävissä sikäli kuin se on tarkoituksenmukainen kirkon oman tehtävän

²¹ Tässä yhteydessä voidaan lyhyesti viitata kirkko-oikeuden käsitteen, olemuksen ja tulkinnan kannalta merkittävään kysymykseen, onko kirkko-oikeus *oikeutta* sanan juridisyhteiskunnallisessa merkityksessä. Lähemmin Juntunen 2003, 200–223, jossa selostan mm. Kelsenin näkemystä. Kelsenin mukaan (1925/1993, 133–136) erillisen kirkko-oikeuspiirin olettaminen olisi valtion käsitteen kavennus. Ei voida loogisesti väittää samanaikaisesti, että a) kirkko on oikeusjärjestys ja b) valtio ja kirkko eivät olisi *samaa* oikeusjärjestystä. Ajatus kirkosta suvereenina oikeusjärjestyksenä valtion rinnalla johtaa Kelsenin mielestä välttämättä kirkon ja valtion konfliktiin, koska kirkko pyrkii kattamaan koko ihmiselämän. Konflikti voidaan Kelsenin mukaan välttää määrittämällä kompetenssiraja siten, että valtio on ylin normilähde ja sallii keskuudessaan osajärjestelmiä, muun muassa kirkon. Valtio luo lainsäädännöllään puitteet kirkolle, muttei puutu toiminnan sisältöön. – Tarkasteltava asia liittyy yhtäältä siihen, onko valtiovallan taholta myönnetty julkisoikeudellista lainsäädäntövaltaa valtion piirissä toimivalle kirkkoyhteisölle eli toisin sanoen kirkon lainsäädännölliseen asemaan yhteiskunnassa. Toisaalta on kyseessä tämän kirkkoyhteisön oma käsitys oikeusjärjestyksensä oikeudellisesta sitovuudesta. Voidaan ajatella, että kirkko uskonyhteisönä voi myös laatia omia normejaan, joiden tarkoitetaan olevan sitovia kirkon jäsenille ja erityisesti viranhaltijoille ja joihin voidaan liittää kirkon omia sanktioita. Kirkko-oikeudella tarkoitetaan kirkon hengellisen tehtävän hoitamiseksi tarvittavan järjestyksen ilmaisemista sitovien normien ja päätösten muodossa. Tällöin voidaan puhua oikeusjärjestyksestä kirkossa siitä riippumatta, mikä on näiden normien muodollinen suhde valtion lainsäädäntöön ja valtion pakkokeinoihin.

²² Eduskunnan käsitellessä uutta kirkkolakiesitystä perustuslakivaliokunta antoi asiasta lausunnon (PeVL 20/1993), jonka lopussa todetaan: ”Perustuslakivaliokunnan käsityksen mukaan kirkkolain erityisen käsittelyjärjestyksen tarpeellisuus tulisi ottaa kokonaisuudessaan selvitetäväksi. Kirkon aloitemonopolin ja valtiopäiväjärjestyksen 61 §:n säännösten ajanmukaisuutta on arvioitava. Nyt esillä olevan hallituksen esityksen käsittely on selvästi osoittanut sen tähän käsittelyjärjestykseen sisältyvän nurinkuruisuuden, ettei eduskunnassa voida tehdä kirkkolakiehdotukseen edes asiasisältöön vaikuttamattomia, esimerkiksi kirjoitusteknisiä parannuksia. Eduskunnan ainoat vaihtoehdot ovat lakiehdotuksen hyväksyminen sellaisenaan teknisine heikkouksineen tai koko laajan lakiehdotuksen hylkääminen.” Kirkkolakiin on lisätty (L 771/1996) säännös (KL 2:2 § 2 mom.), jonka mukaan kirkolliskokouksen tekemää kirkkolakiehdotusta tutkittaessa voidaan oikaista sellainen lakiteknilinen virhe, joka ei vaikuta ehdotuksen sisältöön. Kirkolliskokouksen tulee kuitenkin antaa asiasta lausunto ennen oikaisun tekemistä. Tällaisia lakiteknilisiä korjauksia on tehty muutaman kerran. – Aikaisemmin paljon keskustelua herättänyt valtiopäiväjärjestyksen säännös (VJ 1928, 61 §), jonka mukaan vain ”evankelis-luterilaiseen uskontunnustukseen kuuluvat” kansanedustajat saivat osallistua kirkkolain käsittelyyn, kumottiin (L 657/1994) 1.8.1994 lukien.

toteuttamiselle.²³ Valtion puolestaan tulee kunnioittaa kirkon itsenäisyyttä.²⁴ Valtion periaatteellinen valta eli kansansuvereenisuus voi koskea vain maallisen regimentin asioita, joten kirkon hengellisen tehtävän toteutuksen tulee olla yksinomaan kirkon itsensä määrättävissä. Tämä ei tarkoita, että kirkko voisi olla välittämättä valtion lainsäädännöstä tai että kirkon ja yhteiskunnan instituutioiden yhteistyö olisi lopetettava. Kirkot ja uskonnolliset organisaatiot voivat myös tehdä yhteistyötä valtion hyväksi. Näihin näkökohtiin palataan jaksossa 8.3.

Valtion idean olennainen sisältö on *res publica*, kaikkien valtiokansalaisien ja valtion oikeudenkäyttöpiirissä elävien muiden ihmisten yhteisten ja nimenomaan maallisten asioiden hoitaminen. Uskonto ei voi minkään tietyn uskontunnustuksen muodossa olla kaikkien yhteinen asia. Periaatteessa juuri tämän takia valtiokirkkojärjestelmään ei ole paluuta eikä pidä ollakaan. Tietyn sisältöiseen uskontunnustukseen tai maailmankatsomukselliseen vakaumukseen velvoittaminen ei sisälly demokraattisen kansallisvaltion ideaan, jonka tulee tukea koko kansakunnan yhteisyyttä, joskaan valtio-idean toteutus ei voi olla uskontoneutraali eettisessä mielessä eli valtion eettisen intention osalta. Sen sijaan uskonnonvapauden periaate nimenomaan on valtion idean välttämätön ja olennainen osa.

²³ Vain varsinaisessa valtiokirkkojärjestelmässä voi olla mahdollista, että valtio päättää naispappeuden toteuttamisesta vastoin kirkon omaa tahtoa, kuten Norjassa v. 1938. *Juntunen* 1991, 87–91. Suomessa tällainen ei olisi voinut tulla kysymykseenkään.

²⁴ Piispa *Paul Verschurenin* mukaan (haastattelu 14.11.1994) roomalaiskatolinen kirkko on luopunut pitämästä valtiokirkkojärjestelmää periaatteessa perusteltuna. Tähän on kolme syytä. Uskonnonvapaus, jonka myös katolinen kirkko hyväksyy, ei perusoikeutena koske vain yksilöitä vaan myös muita uskonnollisia ryhmiä kuin perinteellinen valtakirkko. Toiseksi katolinen kirkko voi tunnustaa toisetkin kirkot kristillisiksi kirkoiksi, joskin varauksella, että Kristuksen kirkon koko täyteys on (*"subsistit"*) katolisessa kirkossa. Katolinen kirkko myös hyväksyy uskonnollisesti pluralistisen yhteiskunnan olemassaolevana tosiasiana. Ajattelun muutos on Verschurenin mukaan melkoinen verrattuna niihin aikoihin, jolloin vääräuskoiset oli lupa vaikka surmata. Keskiajalla katolinen kirkko edusti ns. kahden miekan oppia (kirkolla on sekä hengellinen että maallinen valta) sekä oppia kristillisestä valtiosta. Nykyajan katolisessa ajattelussa korostetaan valtion vallan olevan ihmisiltä, ei suoranaisesti Jumalalta. Sekä valtio että kirkko palvelevat samoja ihmisiä, ja mieluiten yhteistyössä keskenään. Konfliktitilanteissa katolinen kirkko on kuitenkin valmis kritiikkiin tai jopa tottelemattomuuteen valtiota kohtaan sekä ääritapauksessa marttyyriuteen. Verschuren kiinnitti lisäksi huomiota ongelmaan, joka syntyy, jos valtio on tunnustuksellisesti sitoutunut ja samalla kuitenkin säättää kristillisen moraalin vastaisia lakeja. Eikö katolista uskoa tunnustavien poliittikkojen rooli tällöin ole sisäisesti ristiriitainen?

8.2 USKONNONVAPAAUS

Länsimaisen demokratian periaatteisiin kuuluu uskonnonvapauden turvaaminen perusoikeutena.²⁵ Nykyisin uskonnonvapaus on sekä kansainvälisten sopimusten tunnustama ihmisoikeus että kansallisen valtiosäännön turvaama perusoikeus. Uskonnon yleisinhimillisen merkityksen ja ihmisenä olemisen perusteiden kannalta uskonnonvapautta voidaan pitää jopa kaikkein perustavimman laatuksena ihmisoikeutena, joka kansallisella tasolla on vapausoikeus ja samalla tulkittavissa keskeiseksi TSS-oikeudeksi. Uskonnonvapaus on olennaisen tärkeää sekä valtion että uskontoja tunnustavien yksilöiden ja heidän uskonnollisten yhteisöjensä kannalta. Juuri oikeusteologiselta kannalta uskonnonvapaus on perusoikeutena erityisen keskeinen, koska kysymyksessä on valtiosäännön suhtautuminen kristinuskoon tunnustaviin yksilöihin ja kirkkokuntiin sekä tietysti myös muihin uskontoihin ja uskontokuntiin. Asian lähempi selvittely on perusteltua senkin takia, että uskollle sanan laajassa merkityksessä on tässä tutkielmassa haluttu antaa keskeinen merkitys myös maallisen yhteiskunnan perustana ja käyttövoimana.

Mikko Reijonen on eri yhteyksissä selvittellyt Suomea koskevia kansainvälisiä julistuksia ja sopimuksia uskonnonvapauteen liittyvien valmistelujen ja päätösten osalta. Näistä julistuksista ja sopimuksista uskonnonvapauden osalta tärkeimmät ovat *Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus* (YK 10.12.1948), kansalaisoikeuksia ja poliittisia oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus eli *KP-sopimus* (YK 1966, voimaan Suomessa 1976), *Yleissopimus lapsen oikeuksista* (YK 20.11.1989, SopS 59–60/1991, voimaan Suomessa A 1130/1991) ja yleissopimus ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojaamiseksi eli *Euroopan ihmisoikeussopimus* (EN 4.11.1950, voimaan Suomessa 1990). Näiden julistusten ja sopimusten valmisteluissa on kuluneina vuosikymmeninä selvitelty perusteellisesti YK:n ja Euroopan neuvoston jäsenvaltioiden uskontolainsäädäntöä sekä erilaisia käsityksiä uskonnonvapauden luonteesta ja ulottuvuuksista. Myös ETYK-prosessin yhteydessä on otettu kantaa paitsi yleensä ihmisoikeuksiin myös uskonnonvapauteen ja uskonnollisen toiminnan asemaan eri valtioissa. Varsinkin Wienissä pidetyn seurantakokouksen (1986–1989) loppuasiakirjaan sisältyy näitä asioita koskeva laaja kannanotto. Jo ihmisoikeuksien yleismaailmallisen julistuksen laadinnassa aiheuttivat vaikeuksia muun muassa sosialististen

²⁵ Uskonnon ja omantunnon vapaudesta perustuslain mukaisena perusoikeutena yleisesti *Jyräki* 2000, 303–304; *Saraviita* 2000, 138–140; 2005, 383–388.

valtioiden pyrkimys rinnastaa uskontojen kanssa niin sanottu ”tieteellinen maailmankatsomus” eli ateistinen marksilainen vakaumus sekä pyrkimys varata mahdollisuuksia uskonnonvapauden rajoittamiseen kansallisella lainsäädännöllä. Erityisesti Neuvostoliitto halusi rajoittaa uskonnollisten yhteisöjen kansainvälisiä yhteyksiä. Useiden islaminuskoisten maiden taholta puolestaan vastustettiin kiivaasti mainintaa vapaudesta vaihtaa uskontoa, koska islamin periaatteiden mukaan islaminuskoinen ei voi luopua uskonostaan. Nämä kiistat vaikuttivat julistusten ja sopimusten valmisteluihin vuosikymmenien ajan.²⁶

Ihmisoikeuksien yleismaailmallisen julistuksen (YK 1948) uskonnonvapautta koskeva 18 artikla kuuluu seuraavasti:

Kaikilla henkilöillä on ajatuksen, omantunnon ja uskonnon vapaus; tämä oikeus sisältää vallan uskonnon tai vakaumuksen vaihtamiseen sekä vallan uskonnon tai vakaumuksen ilmaisemiseen yksin tai yhdessä toisten kanssa, sekä julkisesti että yksityisesti, opettamisella, hartausmenoilla, palvonnalla ja uskonnonmenojen noudattamisella.

KP-sopimuksen (YK 1966) 18 artikla kuuluu seuraavasti:

1. Jokaisella on oikeus ajatuksen, omantunnon ja uskonnon vapauteen. Tämä oikeus sisältää vapauden tunnustaa omavalintaista uskontoa tai uskoa taikka omaksua se sekä vapauden joko yksinään tai yhdessä muiden kanssa julkisesti tai yksityisesti harjoittaa uskontoaan tai uskoaan jumalanpalveluksissa,

²⁶ *Reijonen* 1992, 16–18, 26–27, 34, 53–54, 67–69. Korpustekstissä mainittujen sopimusten ohella Reijonen selvittelee (s. 25–33) myös YK:n *julistusta kaikenlaisen uskontoon ja vakaumukseen [belief] kohdistuvan suvaitsemattomuuden ja diskriminoinnin poistamiseksi*, jonka YK:n yleiskokous hyväksyi laajamittaisen valmistelun ja monien kiistojen jälkeen 25.11.1981. Suomessa tätä julistusta ei vahvistettu valtiosopimuksena noudatettavaksi. Valtiota sitovan yleissopimuksen aikaansaamista pidettiin mahdottomana, koska uskonnon asema valtion elämässä on eri maissa hyvin erilainen. Reijosen mukaan (1992, 65–67) *roomalaiskatolinen kirkko* tuomitsi vielä 1800-luvun lopulla uskonnonvapauden hullutukseksi vedoten käsitykseensä kirkosta ja totuudesta. Suhtautuminen on 1900-luvun kuluessa kehittynyt avarammaksi, ja Vatikaanin II konsiili (1962–1965) tunnusti periaatteessa ns. täydellisen uskonnonvapauden oikeutuksen. Uskonnonvapaus kuuluu Jumalan säätämysten mukaan yhteiskunnan oikeusjärjestykseen ja sen perusta on jo ihmisluonnossa. Katolinen kirkko on siis luopunut käsittelemästä uskonnonvapautta ensisijaisesti totuuskysymyksenä. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että vääräuskoisuudelle tunnustettaisiin sama oikeutus kuin oikealle uskolle. Ratkaisu liittyy uuteen teologiseen tulkintaan oikeudesta. Oikeus ei ole ihmisen Jumala-suhteeseen liittyvä hyve- ja totuusjärjestys vaan ihmisten keskinäisiin suhteisiin liittyvä rauhan- ja vapaudenjärjestys. Johdonmukaisena jatkona oli katolisen kirkon myöntäminen kaikkien uskonnollisten yhdyskuntien yhtäläiseen asemaan valtiossa. Paavi *Johannes Paavali II* noudatti tätä Vatikaanin konsiilin hahmottelemaa uskontopolitiikkaa.

uskonnollisissa menoissa, hartaudenharjoituksissa ja opetuksessa. 2. Ketään ei saa saattaa sellaiselle pakotukselle alttiiksi, joka rajoittaa hänen vapauttaan tunnustaa tai valita oman valintansa mukainen uskonto tai usko. 3. Henkilön vapaudelle tunnustaa uskontoaan tai uskoaan voidaan asettaa vain sellaisia rajoituksia, jotka on säädetty lailla ja jotka ovat välttämättömiä suojelemaan yleistä turvallisuutta, järjestystä, terveydenhoitoa tai moraalialta tai muiden perusoikeuksia ja -vapauksia. 4. Yleissopimuksen sopimusvaltiot sitoutuvat kunnioittamaan vanhempain ja tarvittaessa laillisten holhoojain vapautta taata lastensa uskonnollinen ja moraalinen opetus omien vakaumustensa mukaan.²⁷

Yleissopimus lapsen oikeuksista (YK 1989) sisältää seuraavan 14 artiklan:

1. Sopimusvaltiot kunnioittavat lapsen oikeutta ajatuksen-, omantunnon ja uskonnonvapauteen. 2. Sopimusvaltiot kunnioittavat vanhempien ja laillisten huoltajien oikeuksia ja velvollisuuksia antaa lapselle ohjausta hänen oikeutensa käyttämisessä tavalla, joka on sopusoinnussa lapsen kehitystason kanssa. 3. Henkilön vapaudelle tunnustaa uskontoaan tai vakaumustaan voidaan asettaa vain sellaisia rajoituksia, joista säädetään laissa ja jotka ovat välttämättömiä yleisen turvallisuuden, järjestyksen, terveyden ja moraalin tai muiden ihmisten perusoikeuksien ja vapauksien suojelemiseksi.

Euroopan ihmisoikeussopimuksen (EN 1950) 9 artikla on seuraava:

1. Jokaisella on oikeus ajatuksen-, omantunnon- ja uskonnonvapauteen. Tämä oikeus sisältää vapauden vaihtaa uskontoa tai uskoa ja vapauden tunnustaa uskontoaan tai uskoaan joko yksin tai yhdessä muiden kanssa julkisesti tai yksityisesti jumalanpalveluksissa, opettamalla, hartaudenharjoituksissa ja uskonnollisin menoin. 2. Henkilön vapaudelle tunnustaa uskontoaan tai uskoaan voidaan asettaa vain sellaisia rajoituksia, joista on säädetty laissa ja jotka ovat välttämättömiä demokraattisessa yhteiskunnassa yleisen turvallisuuden vuoksi, yleisen järjestyksen, terveyden tai moraalin suojaamiseksi, tai muiden henkilöiden oikeuksien ja vapauksien turvaamiseksi.

²⁷ Myös *TSS-sopimuksen* (YK 1966) 13 art. 3. kohdan mukaan ”... sopimusvaltiot sitoutuvat kunnioittamaan vanhempain ja tarvittaessa laillisten holhoojain vapautta ... turvata lastensa uskonnollinen ja moraalinen kasvatusta, joka on heidän omien vakaumustensa mukainen”. Syrjinnän vastustamista opetuksen alalla koskeva yleissopimus (UNESCO 1960, SopS 59/1971) toteaa (2 art.), ettei ole sopimuksen kieltämää syrjintää ”oppilaiden vanhempien tai holhoojien toivomusten mukaista opetusta tarjoavien erillisten opetusjärjestelmien perustaminen tai ylläpitäminen uskonnollisista tai kielellisistä syistä”, jos osallistuminen on valinnaista ja jos opetus on viranomaisten hyväksymien normien mukaista. Sopimusvaltiot takaavat, että lasten uskonnollinen ja moraalinen opetus on vanhempien ja holhoojien vakaumusten mukaista; ”ketään ihmistä tai mitään ihmisryhmää ei pidä pakottaa saamaan omien vakaumustensa vastaista uskonnollista opetusta” (5 art.).

Lissabonin sopimuksessa on toistettu Euroopan unionin perusoikeuskirjan 10 artiklan 1. kohta, joka kuuluu seuraavasti:

Jokaisella on oikeus ajatuksen, omantunnon ja uskonnon vapauteen. Tämä oikeus sisältää vapauden vaihtaa uskontoa tai vakaumusta ja vapauden tunnustaa uskontoa tai vakaumusta joko yksin tai yhdessä muiden kanssa julkisesti tai yksityisesti jumalanpalveluksissa, opettamalla, hartaudenharjoituksissa ja uskonnollisin menoin. (Artiklan 2. kohta tunnustaa oikeuden vapautua asepalveluksesta omantunnon syistä.)

Suomessa uskonnonvapaus oli perusoikeutena turvattu jo vuoden 1919 hallitusmuodon mukaan: *Suomen kansalaisella on oikeus julkisesti ja yksityisesti harjoittaa uskontoa, mikäli lakia ja hyviä tapoja ei loukata, niin myös, sen mukaan kuin siitä erikseen on säädetty, vapaus luopua siitä uskonnollisesta yhdyskunnassa, johon hän kuuluu, sekä vapaus liittyä toiseen uskonnolliseen yhdyskuntaan.* (HM 8 §). Suomen kansalaisen oikeudet ja velvollisuudet säädettiin riippumattomiksi siitä, mihin uskonnolliseen yhdyskuntaan hän kuuluu tai kuuluuko mihinkään sellaiseen (HM 9 §).²⁸ Vuoden 1923 alusta tuli voimaan uskonnonvapauslaki (267/1922), jossa säädettiin tarkemmin hallitusmuodossa turvatusta uskonnonvapaudesta. Uskonnonvapauslaki säädettiin vuoden 1906 valtiopäiväjärjestyksen 60 §:n mukaisessa eli vaikeutetussa säätämisyjärjestyksessä.²⁹

²⁸ HM:n alkuperäinen 9 § kuului seuraavasti: *Suomen kansalaisen oikeudet ja velvollisuudet ovat riippumattomat siitä, mihin uskonnolliseen yhdyskuntaan hän kuuluu vai kuuluuko mihinkään sellaiseen yhdyskuntaan. Julkisiin virkoihin nähden ovat kuitenkin voimassa niistä säädetyt rajoitukset, kunnes lailla toisin säädetään.* Viimeisen virkkeen säännökseen liittyi laki Suomen kansalaisen oikeudesta olla maan palveluksessa uskontunnustukseensa katsomatta (L 173/1921). Lain nimessä ilmenee ko. pääsääntö, ja poikkeuksena säädetään, että vain evankelis-luterilaiseen kirkkoon tai ”erillään olevaan evankelis-luterilaiseen yhdyskuntaan” kuuluva henkilö saa antaa evankelis-luterilaista uskonnonopetusta maan oppilaitoksissa. Lakia muutettiin (L 123/1973) säätämällä opettajalle mahdollisuus saada erivapaus ko. tunnustusvaatimuksesta. Lakiin on myöhemmin lisätty myös ortodoksisista opetusta antavan henkilön tunnustusvaatimus sekä mahdollisuus erivapauden saamiseen. Uskontokuntaan kuulumisesta ei muiden tunnustusten osalta ole ollut vastaavia säännöksiä. Juntunen 1985, 42, 48. Laki 173/1921 (myöhemmine muutoksineen) on nyttemmin kumottu uuden uskonnonvapauslain (453/2003) voimaantulosäännöksen yhteydessä.

²⁹ Vuoden 1922 uskonnonvapauslain (267/1922) taustasta ja synnystä on seikkaperäinen selvitys Mikko Reijosen väitöskirjassa *Uskonnonvapauden toteuttaminen Suomessa 1917–1922* (1980). Ks. myös Seppo 2003, 38–47. Valtiosääntöoikeudelliselta kannalta ks. myös opukseni *Uskonnonopetus ja valtiosääntö*; Juntunen 1985, 27–32, 90–103. Kastarin mielestä (1963, 295–298) perustuslain säätämisyjärjestystä, jota ei juuri käsitelty hallituksen ao. esityksessä eikä eduskunnassa, oli käytettävä mm. sen takia, että uskonnonvapauslailla kumottiin eräitä

Uskonnonvapauden käsitettä on valtio-oikeusoppineiden toimesta vuosikymmenien aikana hahmotettu ja analysoitu eri tavoin.³⁰ Yleisessä tietoisuudessa uskonnonvapaus miellettiin vuoden 1919 hallitusmuodon ja vuoden 1922 uskonnonvapauslain säätämisen aikana ensisijaisesti mahdollisuutena erota luterilaisesta kirkosta.³¹ Tällöin korostui aivan kuin luonnostaan niin sanottu negatiivinen uskonnonvapaus eli vapaus *uskonnosta*. Painotus on vuosikymmenien kuluessa muuttunut positiivisen uskonnonvapauden suuntaan, vapautena *uskontoon*.

Eduskunta hyväksyi 13.6.1995 perusoikeusuudistuksen eli hallitusmuodon uudistetun II luvun, joka tuli voimaan 1.8.1995. Uskonnonvapaussäännöksen muotoilu vaati monivaiheisen valmistelutyön. *Perusoikeuskomitea* ehdotti³² seuraavaa sanamuotoa:

Jokaisella on uskonnon ja muun vakaumuksen vapaus. Siihen sisältyy oikeus harjoittaa uskontoa ja ilmaista vakaumus sekä oikeus kuulua tai olla kuulumatta uskonnolliseen yhdyskuntaan.

Kukaan ei ole velvollinen osallistumaan vakaumuksensa vastaiseen uskonnon harjoittamiseen eikä tukemaan uskonnollista yhdyskuntaa, jonka jäsen hän ei ole. Opetuksessa ja kasvatuksessa on kunnioitettava yksilön vakauksista, lapsen oikeuksia ja huoltajan oikeutta vastata lapsen kehityksestä.

Oikeudesta vakaumuksen perusteella kieltäytyä osallistumasta sotilaalliseen maanpuolustukseen säädetään lailla.

papiston privilegioita sekä asetettiin joitakin rajoituksia uskonnonvapaudelle (luostarikielto; kumottu myöhemmin). *Kirkko ja valtio -komitean* mukaan (1977:21, s. 49) tuolloinen uskonnonvapauslainsäädäntö täytti ”moitteettomasti uskonnonvapauden toteuttamiselle kansainvälisesti asetetut perusvaatimukset”.

³⁰ Ks. esim. *Brotherus* 1922b; *Erich* 1924a, 229–237; *Hakkila* 1939, 50–57; *Kastari* 1963 ja 1972, 162–174. Esim. *Erichin* mukaan (230–236) uskonnonvapauden kolme aspektia ovat 1) tunnustusvapaus eli vapaus kuulua haluamaansa uskontokuntaan, 2) vapaa uskonnon harjoittamisen oikeus sekä 3) uskonnollinen yhdistymisvapaus. *Hakkilan* jaotus on (1939, 51) omantunnonvapaus ja kulttivapaus. *Hidén & Saraviita* luokittelevat (1994, 279–280) seuraavasti: 1) varsinainen omantunnonvapaus eli oikeus uskoa tai olla uskomatta, 2) kulttivapaus eli oikeus julkisesti ja yksityisesti harjoittaa uskonnollisia menoja, sekä 3) uskonnollisen järjestäytymisen vapaus eli oikeus liittyä haluamaansa uskonnolliseen yhdyskuntaan tai pysytellä uskontokuntien ulkopuolella. – Kulttivapaus oli Suomessa toteutettu sikäli jo vuoden 1869 kirkkolain johtolauseella, että siinä kumottiin vuoden 1726 ns. konventikkeliplakaatti eli yksityisten järjestämien (julkisten) hartauskokousten kieltö.

³¹ *Juha Seppo* on väitöskirjassaan *Uskovien yhteisö vai valtionkirkko* (1983) selvittellyt vuosina 1923–1930 tapahtunutta eroamista luterilaisesta kirkosta ja liittymistä eräisiin kristillisiin vähemmistöyhteisöihin sekä kristinuskon ulkopuolisista ryhmistä Jehovan todistajien yhteisöön. *Sepón* tutkimuksen mukaan (1983, 277–283) yleisimpinä vähemmistöyhteisöihin liittymisten ilmoitettuina perusteluina olivat erimielisyydet suhteessa luterilaisen kirkon oppiin (mm. lapsikaste) sekä eräissä tapauksissa kielteinen asenne valtiokirkon olemassaoloon sinänsä.

³² *Kom.miet.* 1992:3, s. 284.

Tällaisenaan 1 momentti olisi sisältänyt ongelman, millainen vakaumus on rinnastettavissa uskontoon. Uskontoon rinnastettaessa on kysymys syvemmästä asiasta kuin mistä tahansa vakaasta mielipiteestä. Komitean ehdotuksessa erityisesti 2 momentin ensimmäisen virkkeen alkuosa ennakoi tulkintaerimielisyyksiä varsinkin koulun uskonnonopetuksen sekä virkamiehen virkavelvollisuuden ja omantunnon suhteen osalta, ja kyseisestä säännöksestä onkin syntynyt keskustelua. Komitean perusteluteksti on tältä osin kokonaisuudessaan seuraava:

Säännösehdotuksen ensimmäinen virke täsmentää eräitä negatiivisen uskonnonvapauden ulottuvuuksia. Negatiivinen uskonnonvapaus koskisi paitsi uskonnon harjoittamista myös uskonnollisen yhdyskunnan tukemista. Ketään ei voitaisi velvoittaa osallistumaan vakaumuksensa vastaiseen jumalanpalvelukseen tai muuhun uskonnolliseen tilaisuuteen. Säännös ulottuisi esimerkiksi koulujen, sosiaali- ja terveydenhuollon laitosten sekä puolustusvoimien toimintaan.

Säännöksellä saattaisi olla tulkinnallista vaikutusta ratkaistaessa niin sanottuihin vakaumuksenvastaisiin velvollisuuksiin liittyviä ongelmia. Säännöksen nojalla olisi selvää, ettei toiseen uskontokuntaan kuuluvaa lastenhoitajaa voitaisi päiväkodissa velvoittaa osallistumaan tiettyyn uskontokuntaan kuuluville lapsille heidän vanhempiansa toivomuksesta järjestettävään uskonnolliseen tilaisuuteen. Samalla säännös puoltaisi yleisemminkin työnjaollisia tai muita hallinnollisia järjestelyjä, joilla vältettäisiin henkilön velvoittaminen vakaumustaan loukkaaviin työtehtäviin. Eräs sovellutusalue tällaisille järjestelyille ovat raskauden keskeyttämiseen liittyvät tehtävät terveydenhuollossa.

[Uskonnollisen yhdyskunnan tukemisesta]

Säännösehdotuksen ensimmäisessä virkkeessä käytetyn *uskonnon harjoittamisen* [käsitteen] *piiriin kuuluu myös tunnustuksellinen uskonnon opetus* (PeVL 13/1982 vp) [kurs. tässä]. Useissa kansainvälisissä ihmisoikeussopimuksissa on erillinen määräys uskonnollisen tai muun maailmankatsomuksellisen opetuksen suhteesta uskonnon ja vakaumuksen vapauteen. Tällaisia määräyksiä on TSS-sopimuksen 13 artiklan 3 kappaleessa, KP-sopimuksen 18 artiklan 4 kappaleessa, Euroopan ihmisoikeussopimuksen I lisäpöytäkirjan 2 artiklassa ja UNESCO:ssa laaditussa yleissopimuksessa syrjinnän vastustamiseksi opetuksen allalla (SopS 59/71, 5 artiklan b kohta). Yleensä näissä sopimusmääräyksissä on suojattu lapsen vanhempien tai huoltajien oikeutta määrätä vajaanvaltaisen saaman maailmankatsomuksellisen opetuksen sisällöstä. Tuore yleissopimus lapsen oikeuksista (SopS 59–60/91) on siirtänyt painopistettä lapsen oman ajatuksen-, omantunnon- ja uskonnonvapauden suojaamiseen (14 artikla).³³

³³ Kom.miet. 1992:3, s. 285–287.

Kirkon lausuntoja valmisteltaessa kiinnitettiin huomiota siihen, että 2 momentin ensimmäisen virkkeen alkuosan perusteluissa viitataan eksplisiittisesti uskonnonopetuksen luonteesta käytyyn keskusteluun.³⁴ Uskonnonvapautta koskeva perusoikeuskeskustelu on usein kiertynyt kysymykseen, onko koulun tunnustuksellinen uskonnonopetus uskonnon harjoittamista vai ei. Ennen Perusoikeuskomitean työskentelyä oli 1980-luvulla käyty debattia juuri tästä kysymyksestä sekä tähän liittyen, pitäisikö myös kirkkoon kuuluvat oppilaat vapauttaa opetuksesta. Uskonnonopetuksen ammattilaisena en tunnista kuvaa opetuksesta uskonnonharjoituksena, jota sen ei pidä ollakaan, vaan osa koulun normaalia tietopainotteista opetustyötä. Polemiikkia aiheuttanut opetuksen tunnustuksellisuus on yksinkertaisesti opetuksen *sisältöperiaate* eli kriteeri sen ratkaisemiseksi, mitä asioita opetetaan.³⁵

Komitea puhuu eri yhteyksissä yhteisöllisistä oikeuksista. Uskonnonvapautta tarkastellaan jostakin syystä painotetusti yksilöllisenä oikeutena.³⁶

³⁴ Kirkkohallituksen Perusoikeuskomitean mietinnöstä antaman lausunnon (4.6.1992) mukaan ko. säännös saattaisi hankaloittaa, jopa vaarantaa toisten positiivisen uskonnonvapauden toteutumista. (Virkkeen jälkiosan periaate on kirkkohallituksen mukaan oikea, mutta tässä säädösyhteydessä tarpeeton.) Mutta miksi mm. kouluissa, sosiaali- ja terveyshuollon laitoksissa sekä puolustusvoimissa, joihin Perusoikeuskomitea viittaa, tulisi turvata vain negatiivinen uskonnonvapaus perustuslain säännöksiin? Komitea ei esim. ole vastaavalla tavalla suojannut yhdistymisvapauden perustavassa säännöksessä oikeutta olla osallistumatta esim. poliittiseen tai ammattiyhdistystoimintaan. Kirkkohallituksen lausunto uskonnonvapautta koskevalta osaltaan ks. *Seppo* 1993, 200–202. Uskonnonopetuksen leimaaminen uskonnon harjoittamiseksi antaisi argumentin uskonnonvapauden nimissä vaatia sitä joko kokonaan pois koulusta tai ainakin vapaaehtoiseksi (myös kirkon jäsenille). Lähemmin *Juntunen* 1996, 44–48. Sittemmin *Martin Scheinin* jättikin uskonnonvapauskomitean mietintöön (2001:1, s. 95–98) eriävän mielipiteen, jonka mukaan koulun uskonnon opetus on uskonnon harjoittamista, joten (ko. ajankohtana jo voimassa olleen) PL 11 §:n 2 mom. perusteella myös ao. uskontokuntaan kuuluvan oppilaan on voitava omalla tai huoltajan päätöksellä olla osallistumatta uskonnon opetukseen. Asiaa ei Scheininin mukaan voi ratkaista sekään, että uskonnonopetuksesta ei koululainsäädännössä enää käytetä tunnustuksen käsitettä. Uskonnonopetus on ”ainakin osittain uskonnon harjoittamista”. Ks. myös *Scheinin* 1989, mm. 301–302. Scheininin tarkoittamasta uskonnonopetuksen määrittämisestä lähemmin tämän jaksos 8.2 lopussa.

³⁵ Eduskunnan perustuslakivaliokunta oli uskonnonopetuksen luonteesta toista mieltä (PeVL 12 ja 13/1982). Viitataan tutkielmaani *Uskonnonopetus ja valtiosääntö. Koulun uskonnonopetuksen asema valtiosääntöoikeudellisena kysymyksenä*, joka alun perin laadittiinkin juuri vastineeksi eduskunnan perustuslakivaliokunnalle. Ks. *Juntunen* 1985, 111–120, 199. Myöhemmin perustuslakivaliokunnan kanta on muuttunut. Uutta uskonnonvapauslakia ja siihen liittyvää lainsäädäntöä käsitellessään valiokunta (PeVM 10/2002) erottaa selkeästi toisistaan koulun uskonnonopetuksen ja toisaalta koulun toimintaan mahdollisesti liittyvän, uskonnonharjoituksena pidettävän toiminnan (uskonnolliset päivänavaukset, koulujumalanpalvelukset).

³⁶ Kom.miet 1992:3, s. 92, 110, 104.

Kuitenkin uskonnonvapaus on uskonnon perusluonteen takia tyypillisesti myös yhteisöllinen oikeus. Oikeushenkilöiden perusoikeussuoja voi aktualisoitua koskemaan myös uskonnollisia yhteisöjä. Komitean ehdotusta arvosteltiin muun muassa *kirkolliskokouksen* lausunnossa (5.11.1992) siitä, että sanamuodossa painottui negatiivinen uskonnonvapaus vapautena uskonnosta. Uskonnonvapaus voidaan kuitenkin ymmärtää ensisijaisesti myönteisenä perusoikeutena, jonka käyttämisellä ei tietenkään saa loukata toisten oikeuksia. Opetuksen lähtökohtana tulee olla vanhempien oikeus saada lapsilleen uskonnollisen tai vastaavan vakaumuksensa mukaista opetusta.³⁷

Perusoikeuskomitean työtä jatkettiin laajan lausuntokierroksen jälkeen oikeusministeriön asettamassa perusoikeustyöryhmässä, jonka mietinnöstä (oikeusministeriön lainvalmisteluosaston julkaisu 2/1993) antoivat lausunnon kaikki eduskuntaryhmät. Näissä jatkovalmisteluissa oli esillä useita versioita uskonnonvapautta koskevaksi pykäläksi. Eduskuntakäsittelyssä perustuslakivaliokunta liittyi uskonnonvapaussäännöksen muotoilun osalta hallituksen esitykseen (HE 309/1993). Perustuslakivaliokunnan mietinnön (PeVM 25/1994) mukaisesti eduskunta hyväksyi 17.2.1995 hallitusmuodon uuden 9 §:n sanamuodon, joka otettiin sellaisenaan uuden perustuslain 11 §:n tekstiksi:

Jokaisella on uskonnon ja omantunnon vapaus.

*Uskonnon ja omantunnon vapauteen sisältyy oikeus tunnustaa ja harjoittaa uskontoa, oikeus ilmaista vakaumus ja oikeus kuulua tai olla kuulumatta uskonnolliseen yhdyskuntaan. Kukaan ei ole velvollinen osallistumaan omantuntonsa vastaisesti uskonnon harjoittamiseen.*³⁸

Uskonnonvapauden keskeisten ulottuvuuksien osalta lopullinen pykälä on tyydyttävä. Näitä ulottuvuuksia ovat *tunnustusvapaus, kulttivapaus ja järjes-*

³⁷ Kirk.kok. pöytäkirja, syysistuntokausi 1992, 43 §; perustevaliokunnan mietintö 2/1992, em. pöytäkirja, Liite X B. Kirkolliskokous esitti, että säännös saisi seuraavan sanamuodon:

Jokaisella on uskonnonvapaus ja elämäntätösomuksen vapaus. Ne sisältävät oikeuden tunnustaa ja harjoittaa uskontoa ja ilmaista elämäntätösomusta sekä oikeuden kuulua tai olla kuulumatta uskonnolliseen yhdyskuntaan. Uskonnonvapaudesta säädetään lailla.

Opetuksessa ja kasvatuksessa kunnioitetaan uskonnonvapauden periaatteen mukaisesti lapsen ja hänen huoltajansa oikeutta uskonnonopetukseen tai sitä vastaavaan elämäntätösomustiedon opetukseen.

³⁸ Perusoikeuskomitean ehdottama 3 momentti eli säännös asevelvollisuudesta vapauttamisesta siirrettiin maanpuolustusvelvollisuutta koskevan säännöksen yhteyteen. PeL 11 §:n sisällön seikkaperäinen katsaus ks. *Scheinin* 1999. Perustuslakivaliokunta tyytyi perusoikeusuudistuksen yhteydessä uskonnonvapauspykälän osalta hallituksen esitykseen sellaisenaan (PeVM 25/1994).

täytymisvapaus. Uusimmassa perusoikeusajattelussa on noussut esille tulkinta, joka aikaisemman negatiivisen uskonnonvapauden rinnalla painottaa kansalaisten positiivista oikeutta uskontoon. Uskonnonvapaus on myös kulttuuri-
nen TSS-oikeus, mikä näkökohta ei juuri painotu lopullisessa säännöksessä. Uskonnonvapaudessa vapaus- ja perusoikeutena on tietysti olennaista, että valtiovalta sallii uskonnollisen toiminnan, ei puutu uskonnollisen vakaumuksen sisältöön eikä erottele kansalaisia uskonnon tai uskonnoista erillään olemisen perusteella antaessaan muita oikeuksia ja velvoitteita. Ilman kansalaisen oikeusaseman tällaista riippumattomuutta hänen uskonnollisesta vakaumuksestaan ei uskonnonvapautta valtiosääntöoikeudellisessa mielessä olisi olemassakaan valtiollisena perusoikeutena.³⁹ Kansainvälisten ihmisoikeussopimusten hengen ja kirjaimen mukaisesti uskonnonvapauden käsite kattaa myös uskontoon verrattavat muut vastaavat vakaumukset (*belief*), joita niiden omat edustajat ovat haluttomia luonnehtimaan uskonnon käsitteellä (*religion*).⁴⁰

Uskonnonvapaus perusoikeutena ei tarkoita vain sitä, että jokainen saa mielessään uskoa mitä haluaa. Uskonnonvapauden kannalta on olennaista vapaus yksityisesti ja julkisesti harjoittaa uskontoa/vakaumusta, ”mikäli lakia ja hyviä tapoja ei loukata” (HM:n alkuperäisen 8 §:n sekä vuoden 1922 uskonnonvapauslain sanonta). Uskonnon julkisen julistamisen ja harjoittamisen rajoittaminen voi olla vain erityinen poikkeustapaus ja perustua ainoastaan lakiin.⁴¹

³⁹ Tätä näkökohtaa korostettiin jo HM:n säätämisen yhteydessä. *Hakkila* siteeraa (1939, 57) eduskunnan perustuslakivaliokunnan lausumaa, jolla valiokunta perustelee HM:n tekstiin lisäämäänsä 9 §:ää.

⁴⁰ Kirkolliskokouksen em. lausunnossa tämä kansainvälisten sopimusten käyttämä rinnastus *religion – belief* otettiin huomioon, mutta esitettiin termiä *elämäntavaksi*. Sen sijaan kirkkohallituksen 4.6.1992 antamassa lausunnossa vastustettiin uskonnon ja muun vakaumuksen rinnastamista ja vaadittiin uskonnonvapauslain kohdistamista pelkästään uskonnoksi nimitettävään ilmiöön. Uskonto on toisella tavalla yhteisöllinen ilmiö kuin muut vakaumukset. Näidenkin perusoikeussuojat on toki turvattava, mutta muiden perusoikeuksien yhteydessä. Lähemmin *Seppo* 1993.

⁴¹ Perustuslakivaliokunnan mietinnössä (PeVM 17/2006), joka koskee eduskunnan oikeusasiamiehen kertomusta vuodelta 2005, on merkittävä uskonnonvapauden tulkinta. EOA:lle oli kanneltu eräiden seurakuntalehtien jakelusta myös kirkkoon kuulumattomiin koteihin, mitä kantelijat pitivät uskonnonvapautensa loukkauksena. Apulaisoikeusasiamies antoi ko. lehdille huomautuksen. Perustuslakivaliokunta ei suoraan kommentoinut tätä ratkaisua, mutta totesi yleisesti, että myös uskonnollisten viestien levittäminen on perustuslain sananvapauslain (PL 12 § 1 mom.) suojaamaa. PL 11 §:ssa turvattuun uskonnonvapauteen sisältyy mm. oikeus ilmaista vakaumus, mikä vahvistaa uskonnollisen ja muun vakaumuksellisen viestinnän vapautta. Oikeus yrittää vakuuttaa muita ihmisiä kuuluu myös EIT:n tulkinnan mukaan Euroopan ihmisoikeussopimuksen sananvapausartiklan soveltamisalaan. Perustuslakivaliokunta toteaa vielä, että mahdollisista rajoituksista viestinnän vapauteen voidaan säätää lailla, mutta vain perusoikeusrajoitusten yleisten vaatimusten puitteissa.

Mikaël Hidén viittaa vakiintuneeseen katsomukseen, että silloinkin kun perusoikeussuojan katsotaan välillisesti koskevan oikeushenkilöitä, kysymykseen tulevat vain yksityisoikeudelliset oikeushenkilöt. Täten *julkisoikeudelliset yhteisöt*, joita ovat muun muassa valtio, kunnat ja kirkot, eivät voi vedota perusoikeussuojaan, eivät myöskään näiden muodostamat oikeushenkilöt.⁴² Ainakaan uskonnonvapauden osalta tätä käsitystä ei voida hyväksyä. Uskonnonvapauden käsitteestä itsestään seuraa, että uskonnollisilla yhteisöillä nimenomaan tulee olla oppiaan ja tunnustustaan, kulttiaan ja järjestäytymistään koskeva vapaus. Tuskin on ajateltavissa, että luterilainen kirkko ja ortodoksinen kirkkokunta olisivat tämän perusoikeuden suojan ulkopuolella julkisoikeudellisen asemansa takia siten, että valtiovalta voisi asettaa näille kirkkoille niiden opin vastaisia velvoitteita.⁴³

Kansalaisten oikeusasema suhteessa valtioon on eri asia kuin uskonnollisten yhteisöjen suhteet valtioon tai toisiinsa. Uskonnonvapaus ja uskonnollisten yhteisöjen oikeusasema liittyvät toisiinsa sikäli, että uskonnonvapaus sisältää myös uskonnollisen järjestäytymisvapauden. Seuraako uskonnonvapauden periaatteesta kuitenkaan, että kaikkien uskonnollisten yhteisöjen suhteen valtiovaltaan pitäisi olla samanlainen? Varsinkin vapaa-ajattelijoiden sekä eräiden vähemmistökirkkojen taholta on väitetty, että uskonnonvapaus täydessä mielessä voi meillä toteutua vasta kun luterilaisen ja ortodoksisen kirkon erityisasema poistetaan. Tämän väitteen esittäjien pitäisi täsmentää, millä tavoin näiden kahden kirkkokunnan julkisoikeudellinen asema rajoittaa muiden uskonnonvapautta. Onko luterilaisen kirkon historiallinen asema yhdenvertaisuutta rajoittava aito perusoikeusongelma, vai onko varsinaisesti kysymyksessä uskontopoliittinen polemiikki? Olisiko siis todellinen uskonnon ”vapaus” saavutettavissa vain siten, että ennen kaikkea luterilainen kirkko syrjäytettäisiin nykyisestä asemastaan yhteiskunnassa? Perusoikeusajattelun

⁴² *Hidén* 1999, 16.

⁴³ *Leino* mukaan Suomen ev.lut. kirkon on julkisoikeudellisenä yhteisönä välttämätöntä kirkollisessa lainsäädännössä noudattaa mm. perusoikeuksia ja yleisiä hallinto-oikeudellisia periaatteita (mm. 2002, 224–258 passim). Kirkko-oikeuden opillisen arvoperustan tulkinta voi kuitenkin johtaa konfliktiin yleisen lainsäädännön kanssa. ”Vastuu yhteiskunnallisten normien soveltamisesta jää tämän käsityksen mukaan lopulta kirkon tunnustuksen sisällön määrittäjille” (2003a, 315). Leino kommentoi (2003a, 313) hyväksyvästi *Scheininin* käsitystä (mm. 1999, 187–203, 353–386) kirkon omista opeistaan tekemän ratkaisun yhteydestä kirkon oikeudellisiin normeihin ja niiden harmonisointiin yhteiskunnan normien kanssa. Muodostaessaan suhdettaan homoseksuaalisen parisuhteen solmineisiin kirkko voi *Scheininin* mukaan poiketa jopa perustuslain syrjintäkiellosta, jos ko. henkilöiden torjuminen kirkon virasta perustuu selkeästi kirkon oppiin ja tunnustukseen. Ks. myös *Leino* 2003b.

kannalta nurinkurinen on väite, että kirkon julkinen toiminta, jopa näkyvyys katukuvassa, loukkaa muiden vakaumusten edustajien uskonnonvapautta. Jonkin vähemmistön tai sen yksittäisen edustajan uskonnonvapauden nimissä ei myöskään ole mielekäästä vaatia enemmistöä luopumaan uskonnollisista traditioistaan.

Virkavelvollisuuksien ja omantunnon ristiriita on vaikea ongelma, johon ei liene kiistatonta, yleispätevää ratkaisua. Yhtäältä omatunto on arvokas, ihmisyyden perusteisiin kuuluva ilmiö, jota sivistys- ja oikeusvaltiossa tulee kunnioittaa. Toisaalta oikeusjärjestyksen perusteiden kannalta olisi ongelmallista, jos lakien noudattaminen jäisi ratkaistavaksi yksilöllisten näkemysten mukaisesti. Joka tapauksessa perusoikeusjärjestelmämme mukaan perusoikeudet on tarkoitettu yhtäläisesti kaikille, myös esimerkiksi virkamiehille. Tämä lähtökohta on valtiosääntöoikeudellisesti selvä ja se tunnustetaan myös virkamiesoikeudessa. Enää ei pidetä hyväksyttävänä sitä, että virkamiehen oikeuksia voitaisiin rajoittaa pelkästään virkamiesasemaan kuuluvan vallanalaisuuden nojalla. Tämä doktriinin muutos⁴⁴ todetaan hallituksen esityksessä (HE 309/1993) seuraavasti: ”Aikaisemmin pidettiin Suomessakin mahdollisena rajoittaa tietyn ihmisryhmän perusoikeuksia suoraan erityisen vallanalaisuussuhteen ja laitostavallan perusteella. Tällaisina ryhminä saatettiin pitää esimerkiksi vankeja ja muita laitoksessa olevia sekä virkamiehiä. Nytemmin tällaiset perusteet perusoikeusrajoituksille on kuitenkin torjuttu.”

Eduskunnan 17.2.1995 hyväksymän säännöksen (HM:n uusi 9 §), joka sellaisenaan siirrettiin uuteen perustuslakiin (PL 11 §), ongelmallisin kohta on pykälän viimeinen virke: *Kukaan ei ole velvollinen osallistumaan omantuntonsa vastaisesti uskonnon harjoittamiseen*. Periaate on sellaisenaan notorinen itsestäänselvyys. Oikeusvaltion perusoikeusajattelun mukaan ei pidä olla

⁴⁴ Muutos doktriinissa tapahtui 1960-luvulla eli jo ennen perusoikeusuudistusta. Aikaisemmin vedottiin virkamiehen vallanalaisuuden lisäksi myös *suostumukseen*, jolloin virkamiehen tulkittiin virkaa hakiessaan ja viimeistään sen vastaanottaessaan suostuneen oikeuksiensa rajaamiseen. *Hidén* kiinnitti huomiota (1971, 43–48, 61–68) vapaaehtoisuuskriteerin ongelmallisuuteen perusoikeuksien rajoittamisessa. ”Vapaaehtoisuus” tai ”suostumus” voi olla tulkinnanvaraista ja moniselitteistä. – Nykyisen käsityksen mukaan virkamiehen perusoikeuksien rajoittaminen on mahdollista vain nimenomaiseen lain säännökseen nojautuen siinä järjestyksessä kuin perusoikeuksien rajoittaminen yleensä on perustuslain mukaan mahdollista. *Bruun & Mäenpää & Tuori* 1995, 127; *Koskinen & Kulla* 2005, 109. HE 309/1993 vp, s. 25: ”... Siten esimerkiksi vankien ja virkamiesten perusoikeuksien rajoittaminen edellyttää nykyisen käsityksen mukaan lakia, jonka säätämisyjärjestys riippuu rajoituksen sisällöstä ja asteesta.”

mahdollista pakottaa ketään osallistumaan omantuntonsa vastaisesti uskonnon harjoittamiseen. Säännöksen laatimisessa on kansainvälisiin ihmisoikeussopimuksiin liittyvänä tausta-ajatuksena mahdollisesti ollut yhteiskunnan toimesta tapahtuva pakottaminen itselle vieraaseen uskonnonharjoitukseen, jollainen pakottaminen kielletään kyseisissä sopimuksissa. Mutta omakin uskonto – siis se, johon itse tunnustautuu – voi joiltakin kohdin olla yksilön omantunnon vastainen. Mikä siis on *säätämistarkoitus*, kun valtiollista tai valtion tuke-
maa uskontopakkoa ei enää ole? Kuka voisi yleensä millään ehdoilla, olipa kysymys omastatunnosta tai ei, olla velvollinen osallistumaan mihinkään uskonnonharjoitukseen? Ilmeisesti vain joissakin muutoin pakollisissa tilanteissa, joihin liittyisi uskonnon harjoittamista. Edellä todetusta virkamiesoikeudellisen doktriinin muutoksesta huolimatta perustuslain 11 §:n viimeinen virke saattaa nykyisinkin aiheuttaa ongelmia erityisesti virkamiehen osalta, jos hänellä on tavalla tai toisella velvollisuus virkatehtävien yhteydessä ”osallistua uskonnon harjoittamiseen” (koulut, sairaalat, armeija, vankilalaitos).

Koska kyseinen säännös on perustuslakitasolla uusi, tulkintatilanteessa sen sanamuotoa luettaneen kirjaimellisesti samalla kun perusteluteksti on erityisen tärkeä. Hallituksen esityksessä (HE 309/1993) kyseisen virkkeen perusteluteksti kuuluu kokonaisuudessaan seuraavasti:

Pykälän viimeinen virke täsmentää eräitä negatiivisen uskonnonvapauden ulottuvuuksia. Negatiivinen uskonnonvapaus koskisi sen mukaan myös uskonnon harjoittamista. Ketään ei voitaisi velvoittaa osallistumaan omantuntonsa vastaisesti jumalanpalvelukseen tai muuhun uskonnollisen tilaisuuteen. Ehdotetun virkkeen tarkoituksena ei kuitenkaan ole estää muiden ihmisten positiivista uskonnon harjoittamisen vapautta.

Säännöksellä voisi olla tulkinnallista vaikutusta ratkaistessa omantunnonvapauden ja erilaisten velvollisuuksien välisiä ristiriitatilanteita. Säännös puoltaisi yleisesti työnjaollisia tai muita hallinnollisia järjestelyjä, joilla vältettäisiin henkilön velvoittaminen vakaumustaan loukkaaviin työtehtäviin. Esimerkiksi uskonnon ja omantunnon vapauden ja virkavelvollisuuksien väliset ristiriidat joudutaan kuitenkin ratkaisemaan tapauskohtaisesti. Siten säännöksestä ei voida johtaa yleistä oikeutta kieltäytyä virkavelvollisuuksiin kuuluvasta tehtävästä vakaumuksen perusteella.

Antero Jyränki toteaa, että säännöksellä saattaa olla tulkinnallista vaikutusta ratkaistaessa omantunnonvapauden ja erinäisten velvollisuuksien ristiriitatilanteita, mutta kansalaisen tai muun oikeusalamaisen yleisistä velvollisuuksista ei kuitenkaan voida kieltäytyä uskonnon tai omantunnonvapauden perusteella; poikkeuksena on vapautus osallistumisesta sotilaalliseen maanpuolustukseen (PL 127 § 2 mom.). Työnjaollisilla ja hallinnollisilla

järjestelyillä tulisi välttää henkilön velvoittaminen vakaumustaan loukkaaviin työtehtäviin.⁴⁵ Väitän, että perustuslain 11 §:n viimeinen virke, joka on peräisin Perusoikeuskomitean mietinnöstä, on yhtäältä notorinen itsestäänselvyys mutta samalla säätämistarkoitukseltaan uskontopoliittinen, koska se jo komitean ehdotuksessa kytkettiin väitteeseen koulun uskonnonopetuksesta uskonnon harjoittamisena. Koulun uskonnonopetuksen ja uskonnollisen päivänavauksen osalta on kuitenkin olemassa erityissäännökset,⁴⁶ ja esimerkiksi kirkkoon kuulumattoman vangin tai varusmiehen vapauttaminen osallistumasta hartaustilaisuuteen olisi mahdollista hoitaa vähemmän järeällä menettelyllä kuin säätämällä asiasta perustuslaissa.⁴⁷

⁴⁵ *Jyräki* 2000, 303; myös *Saraviita* 2000, 139.

⁴⁶ Koulun oppilaan ehdoton oikeus vapautukseen muusta kuin kodin tunnustusta edustavasta uskonnonopetuksesta (eli käytännössä luterilaisesta opetuksesta) säädettiin uskonnonvapauslaissa jo 1922 – siis paljon ennen kuin asia tuli kansainvälisiin ihmisoikeussopimuksiin (KP-sop. ymt), joissa yksi keskeinen ajatus on juuri se, ettei ketään saa yhteiskunnan toimesta pakottaa itselleen vieraan tunnustuksen mukaiseen opetukseen ja uskonnonharjoitukseen. Uskonnonopetuksesta vapautetun oppilaan sekä enemmistökirkkoon kuulumattoman opettajan oikeus vapautua uskonnollisesta *päivänavauksesta* säädettiin peruskoulu- ja lukioasetuksissa 1980-luvulla (A 718/1984, 22 § 2 mom. ja 115 § 3 mom.; A 719/1984, 21 § 2 mom. ja 89 § 3 mom.).

⁴⁷ Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa on kiistelty, onko papilla perustuslain 11 §:n 2 momentin viimeisen virkkeen nojalla juridinen oikeus kieltäytyä jumalanpalveluksen toimittamisesta yhdessä naispapin kanssa. Väitän, että tällainen oikeus ei ole perusteltavissa ainakaan suoraan perustuslain uskonnonvapaussäännöksen nojalla. Pappisvirka on olemassa kirkon jumalanpalvelusta ja muuta uskonnonharjoitusta varten. Seurakunnassa toimivalle papille ei siis synny viranhoidon yhteydessä joissakin tilanteissa kysymystä velvollisuudesta ”osallistua” myös uskonnon harjoittamiseen, kuten esimerkiksi koulun opettajalle tai muulle virkamiehelle, joiden uskonnonvapauden turvaamiseen PL 11 §:n viimeinen virke ensisijaisesti soveltuu. Ko. säännöksen laatioilla ei oletettavasti ollut mielessään esimerkiksi mielipidevähemmistöjen aseman turvaaminen kirkon sisäisissä, Raamatun ja kirkon opin tulkintaa koskevista kiistoissa tai vaikuttaminen näiden erimielisyyksien ratkaisuihin. Valmisteluaineistossa ei mikään ainakaan viittaa tähän suuntaan. Mikäli asiassa halutaan operoida valtiosääntöoikeudellisella argumentoinnilla, on välttämätöntä painottaa myös uskonnonvapauden suhdetta perustuslain säätämään syrjintäkieltoon (PL 6 § 2 mom.). Esillä on oikeastaan tyyppitapaus perusoikeusmyönteisen laintulkinnan oikeuslähdeopillisesta problematiikasta, johon *Aulis Aarnio* on kiinnittänyt huomiota. Perusoikeuksien punninta ei ole yksin valtiosääntöoikeudellinen asia, jonka lopputulos ratkaisi suoraan perustuslaista käsin. Sovelluskonteksti on Aarnion mukaan aina oikeudenalakohtainen. *Aarnio* 2006, 308–325. *Hidén* toteaa (1999, 3–4), että kun perustuslaissa esim. turvataan sananvapaus tai omantunnon vapaus, perustuslain tarkoituksen mukaan ei ole luoda normia, jonka materiaalin sisältö olisi luettavissa säännöksestä. Perustuslain kyseinen säännös on ”postulaatti”, joka asettaa periaatteellisen tavoitteen koko julkiselle koneistolle. Perusoikeussäännösten lyhyden takia tulkintakäytäntö ja mm. prejudikaatit saavat keskeisen merkityksen normin konkreettisen sisällön hahmottamisessa. – Aarnion ja Hidénin esittämät näkökohdat pätevät

Perustuslain 11 § ei sisällä toimeksiantoa, että uskonnonvapaudesta on säädettävä tarkemmin lailla. Joka tapauksessa erinäisten uudistuspainneiden takia vuoden 1922 uskonnonvapauslakia ryhdyttiin uudistamaan valtioneuvoston 1.10.1998 asettamassa komiteassa. Uskonnonvapauskomitea valmisti aluksi *välimietinnön* (kom.miet. 1999:5), josta annettujen lausuntojen yhteenveto julkaistiin opetusministeriön toimesta (2000). Lausuntojen pohjalta komitea jatkoi työtään ja lopullinen *Uskonnonvapauskomitean mietintö* (kom.miet. 2001:1) valmistui alkuvuodesta 2001. Mietintö on kirjoitettu hallituksen esityksen muotoon ja sisältää ehdotukset uudeksi uskonnonvapauslaiksi, laeiksi perusopetuslain, lukiolain ja kirjanpitolain muuttamisesta sekä hautaustoimilaiksi. Nämä lait säädettiin 6.6.2003 (HE 170/2002).

Uskonnonvapauskomitean jäsen, professori *Juha Seppo* on kirjassaan *Uskonnonvapaus 2000-luvun Suomessa* (2003) selvittellyt perusteellisesti uskonnonvapauden käsitettä, uskonnonvapauslainsäädännön kehitystä Suomessa, uskonnonvapauskomitean asettamisen taustaa, uuden uskonnonvapauslain valmistelua komiteassa, asian käsittelyä eduskunnassa sekä uskonnonvapauslain (453/2003) sisältöä. Kirjan liitteinä ovat uuden lainsäädännön tekstit eduskunnan hyväksymässä muodossa. Laki tuli voimaan 1.8.2003. Uuden uskonnonvapauslain tarkemman sisällön osalta voidaan tässä yhteydessä tyytyä viittaamaan Sepon teokseen.

Uskonnonvapauslain säätämisen yhteydessä muutettiin perusopetuslain (628/1998) 13 §:ää (L 454/2003) ja lukiolain (629/1998) 9 §:ää (L 455/2003) oppilaiden enemmistölle eli käytännössä luterilaiseen kirkkoon kuuluville oppilaille annettavan uskonnonopetuksen määrityksen osalta siten, että *tunnustuksen* käsite on korvattu sanonnalla: ”Perusopetuksen/koulutuksen järjestäjän tulee järjestää *oppilaiden/opiskelijoiden enemmistön uskonnon mukaista* uskonnon opetusta” [kurs. tässä]. Enemmistöön kuulumattomien aikaisempi ehdoton oikeus vapautukseen enemmistön uskonnonopetuksesta (usk.vap.L 267/1922, 8 §) on korvattu mahdollisuudella ilmoittautua kyseiseen opetukseen. Uskonnonollisten vähemmistöryhmien ja uskontokuntiin kuulumattomien opetuksesta on kyseisissä pykälissä säädetty erikseen.⁴⁸

kyseiseen ongelmaan juuri siten, että tarvitaan lisäargumentteja, jotka tässä erityistapauksessa ovat kirkko-oikeudellisia ja teologisia. Kirkko-oikeudellisten normien pätevyyttä koskevat erimielisyydet pohjautuvat järjestään teologisiin erimielisyyksiin kirkon opillisen perustan tulkinnassa; niin tässäkin tapauksessa.

⁴⁸ Uskonnonopetusta koskevien säännösten muutoksista ks. lähemmin *Seppo* 2003, 176–185. Eduskunnan käsitellessä hallituksen esitystä uskonnonvapauslaiksi ja siihen liittyväksi lainsäädännöksi (HE 170/2002) keskusteluissa nousivat keskeisimmiksi aiheiksi koulun

Uskonnonvapautta koskevien tarkastelujen lopuksi on syytä todeta, että mikään yhteiskunta ei voi sallia mitä tahansa toimintaa uskonnonkaan nimissä, vaan asettaa tietyt juridiset ja moraaliset reunaehdot. Valtiosääntöoikeudessa vedotaan tässä yhteydessä toisten ihmisten perusoikeuksien loukkaamattomuuteen. Hallituksen esityksessä perusoikeusuudistukseksi (HE 309/1993) on uskonnonvapautta säätelevän hallitusmuodon uuden 9 §:n perustelujen yhteydessä seuraava teksti:

Pykälään ei sisälly erillistä rajoituslauseketta. Omaksutun perusoikeussäännösten kirjoittamistavan mukaisesti nykyiseen hallitusmuodon [1919] 8 §:ään sisältyvä viittaus lakeihin ja hyviin tapoihin on jätetty pois ehdotuksesta. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että uskonnon ja omantunnon vapauteen vedoten voitaisiin harjoittaa toimia, jotka loukkaavat ihmisarvoa tai muita perusoikeuksia tai ovat oikeusjärjestyksen vastaisia. Ehdotettu säännös ei siten voi esimerkiksi oikeuttaa missään olosuhteissa ihmisyksilöiden silpomista, kuten naisten ympärileikkausta, huolimatta tällaisen toimenpiteen mahdollisesta yhteydestä johonkin uskonnolliseen suuntaukseen. Sama koskee muun muassa moniavioisuutta, joka ei sovellu suomalaisen oikeusjärjestykseen. Uskonnon ja omantunnon vapauden perustuslainturva ei myöskään estä lailla antamasta yhteiskunnassa yleisesti hyväksytyjen moraalisten ja eettisten arvojen mukaisia järjestysluonteisia säännöksiä, jotka eri uskonnollisten suuntausten tulee ottaa huomioon uskonnollisissa tai niitä vastaavissa menoissaan. Erityisesti muiden ihmisten perusoikeuksiin liittyvät näkökohdat olisi muutoinkin otettava huomioon tulkittaessa, miten pitkälle säännöksen antama perusoikeussuoja, esimerkiksi uskonnon harjoittamisen käsite, ulottuu. Esimerkiksi lapsen perusoikeuksia, kuten oikeutta elämään ja henkilökohtaiseen koskemattomuuteen, ei saa loukata muun henkilön uskonnon ja omantunnon vapauteen vedoten.

uskonnonopetus ja uskonnonharjoitus koulun tilaisuuksissa. Ks. PeVM 10/2002, jossa erotetaan toisistaan koulun uskonnonopetus ja toisaalta uskonnonharjoitus (uskonnolliset päivänavaukset, koulujumalanpalvelukset). ”Oman uskonnon opetus ei sivistysvaliokunnan siitä esittämien luonnehdintojen mukaan ole perustuslaissa tarkoitettua uskonnon harjoittamista.” Ks. SiVL 14/2002. Uskonnonopetukseen liittyi myös kansanedustaja Irina Krohnin kilpaileva lakialoite (LA 121/2002), jossa esitettiin uskontokuntien jäsenyydestä riippumattonta, kaikille oppilaille yhteistä (eli tunnustuksetonta) uskontotiedon opetusta peruskoulussa ja lukiossa. Krohn perusteli aloitettaan mm. väitteellä: ”Suomen uusittu perustuslaki sekä Suomen solmimat kansainväliset sopimukset lähtevät siitä, ettei edes kirkon jäsenten voida ilman suostumusta olettaa osallistuvan uskonnon harjoittamiseen.” Eduskunta hylkäsi lakialoitteen. Ks. myös *Seppo* 1993, 106–118; 2003, 120–127, 130–143. Laki Suomen kansalaisen oikeudesta olla maan palveluksessa uskontunnustukseensa katsomatta (173/1921) myöhempiine muutoksineen kumottiin uuden uskonnonvapauslain voimaantulosäännöksellä (31 § 2 mom. 2 kohta), mikä merkitsee luterilaista tai ortodoksista uskontoa opettavan henkilön tunnustusvaatimuksen poistumista 1.8.2003 alkaen.

Kansallinen arvokonsensus menestyy oikeusjärjestyksen perustana niin kauan kuin kansan moraalikäsitteykset ja vastaavat vakaumukset ovat suunnilleen yhtäläiset. Entä jos maahamme muodostuu merkittävä uskonnollinen vähemmistö, joka edustaa aivan toisenlaista traditiota? Edellytämme, että suomalaisen yhteiskunnan tulee saada toimia omilla pelisäännöillään ja että uskonnonkaan nimissä ei ole oikeutettua rikkoa maan lakeja. Esivalta Suomessa olemme me suvereenina valtiokansana.⁴⁹

Kun meillä puhutaan uskonnon vapaudesta, tarkoitetaan uskonnollisen kultin, julistuksen ja järjestäytymisen luvallisuutta sekä julkisen vallan puuttumattomuutta uskonopin sisältöön. Tyypillisen länsimaisen käsityksen mukaan uskonnoksi sanottua ”harjoitetaan” tietyissä erityisissä tilaisuuksissa, asiayhteyksissä ja paikoissa, mutta muilla tilanteilla ei kenties mielletä olevan uskonnollista relevanssia. Onko tällainen käsitys uskonnon rajallisesta asemasta elämän kokonaisuudessa kristinuskon perusteiden mukainen, on kysymys sinänsä. Joka tapauksessa esimerkiksi islamin keskuudessa ja Kauko-Idässä uskonto ymmärretään selvemmin kokonaisvaltaisesti koko elämää, yhteiskuntaa ja myös lainsäädäntöä koskevaksi. Näissä uskonnollisissa ympäristöissä puheet valtion ja uskonnon ”erottamisesta” tai uskonnon ”vapaudesta” saatetaan kokea käsittämättömiksi. – Käsillä olevan tutkielman lopuksi on vielä pohdittava yleiseltä kannalta valtion ja uskonnon suhdetta.

8.3 VALTIOSÄÄNTÖ, YHTEISKUNTA JA USKONTO

Edellä tässä 8. luvussa on ollut esillä valtiovallan suhde luterilaiseen kirkkoon sekä tämän kirkon asema osana kansallista historiaa, traditiota ja yhteiskunnallista todellisuutta. Keskustelussa kirkon asemasta on ollut yhtenä keskeisenä juonteena ”kirkon ja valtion ero” – mitä sillä kukin tar-

⁴⁹ *Kotimaa*-lehden uutisessa 5.7.2007 selostettiin EN:n parlamentaarisen yleiskokouksen loppuasiakirjan lausumaa kirkkojen aseman kuulumisesta kansalliseen päätösvaltaan; tämä lausuma lisättiin asiakirjaan Suomen valtuuskunnan esityksestä (ks. edellä nootti 18). EN katsoo sananvapauden olevan demokratian kannalta niin tärkeää, että uskonnollisten ryhmien on siedettävä avointa ja kriittistä keskustelua. Kuitenkin vihanlietsonta on tuomittavaa, ja myös silloin, kun sitä harjoittavat uskonnollisten ryhmien edustajat. Uskonnollisen ja kulttuurisen monimuotoisuuden ymmärtäminen vähentää kitkaa yhteiskuntien sisällä ja yksilöiden välillä.

koittaakin. Laajemmin ajatellen on kysymyksessä valtion periaatteellinen suhde yleensä uskontoon ilmiönä eli suomalaisessa kontekstissa kristillisiin kirkkoihin ja muita uskontoja edustaviin yhteisöihin. Suhteen olennainen oikeudellinen ulottuvuus on uskonnonvapautta koskeva lainsäädäntö. Valtion ja uskonnon suhdetta pohdittaessa on muistettava, että *uskonto* on sellaisenaan yleiskäsite, jolla tarkoitetaan keskenään hyvinkin erilaisia ilmiöitä. Valtion ja yhteiskunnan kannalta merkittävää on reaalimaailman historiallisten uskontojen merkitys yhtenä yhteiskunnallisena perustekijänä sekä niiden keskinäiset suhteet.

Kuten jo esipuheessa olen maininnut, tämän tutkielman mietiskelyjen yhtenä taustana on ollut kysymykseni, onko uskonnon ja politiikan sekä uskonnon ja valtiovallan meille tuttu erotteleminen tullut tiensä päähän sekä Suomessa että muuallakin kristinuskon leimaamassa Länsi-Euroopassa, ei ainoastaan islamin asettaman haasteen takia vaan omistakin syistämme. Onko mahdollista ottaa vakavasti ja arvostavasti huomioon uskon, uskonnon ja maailmankatsomuksen merkitys yhteiskunnan yhtenä keskeisenä perustana ja osana kulttuurin syvärakennetta, sekä samalla säilyttää länsimaisen demokratian silmäterinä pitämämme ajattelun, sanan, omantunnon ja uskonnon vapaudet? Korostan jälleen kerran, etten tarkoita uskon tai uskonnonkaan käsitteellä vain kristillistä uskoa tai yleensä monoteistista uskontoa. En myöskään haaveile kirkon aikaisemman yhteiskunnallisen aseman eli valtiokirkkojärjestelmän palauttamisesta.

Uskonto on katsomusjärjestelmä, joka yleensä tuottaa enemmän tai vähemmän organisoituneen ihmisyyhteisön ja sille ominaisen moraalikoodin, mutta subjektiivisesti usko, uskonto tai vastaava maailmankatsomus on *ihmismielen sisältö*, johon liittyy sekä tietty elämysmaailma että myös käsitteistö ja käsitykset. Esimerkiksi kristillinen kirkko on Kristukseen uskovien yhteisö, kristillinen usko itsessään on mielen sisältö. Tässä yhteydessä voidaan tietysti viitata myös uskonnon totuuskysymykseen eli onko uskon kohteena, uskonnoiksi kutsutun ilmiön perustana transsendenttinen, ontinen todellisuus. Tämä kysymys ei ole rationaalisesti ratkaistavissa. Sekä filosofiselta että teologiselta kannalta voidaan väittää, ettei uskonnonkaan alueella ole absoluuttisia totuuksia, vaan tajuntamme mieltää uskon jollakin tavalla. Tällainen ”dogmaattinen positivismi” koskee myös kristinuskoa, mikäli pitäydytään rationaalisen tieteen puitteissa. Usko transsendenttiseen todellisuuteen on *uskona* olennainen osa muun muassa kristillisen uskon ajatussisältöä. Teologista käsitteistöä käyttäen kristillisen uskon sanotaan perustuvan Jumalan ilmoitukseen, ja

tämä usko sisältää vakaumuksen, että ilmoitus on itsessään objektiivinen eli ihmisestä riippumaton. Ilmoituksen on kuitenkin kohdattava ihmisen tajunta, jotta yleensä voidaan puhua ilmoituksesta, ja se on ilmaistava inhimillisillä käsitteillä, koska meillä ei ole muita. – Tähän näkemykseen en tällaisenaan sisällytä teologista, maailmankatsomuksellista tai filosofista väitettä, että ilmoitus ei perustuisi transsendenttiseen todellisuuteen tai että ihminen voisi omalla uskonnollisella kokemuksellaan määritellä Jumalan ilmoituksen sisällön.

Valtionkin voidaan sanoa olevan ihmisyksilöiden mielen sisältö, koska se on käsite, abstraktio. Samoilla yksilöillä yhteiskunnassa on sekä valtion käsite ja käsitys valtiosta että uskonnollinen tai vastaava mielen sisältö, johon perustuvat arvot eli etiikka, ja tähän puolestaan perustuvat sekä moraali että oikeus. Valtion ilmenemiseen sisältyy luonnollisesti myös kansallinen historia, kulttuuriperintö ja uskonnollinen perinne. Asiaa teologisoiden voidaan todeta, että niin uskonto kuin oikeuskin ovat käsitteellisinä entiteetteinä samaa juurta ihmisen luotuisuudessa. Jumalalliseen luomiseen perustuu omatunto eli moraalitaju, joka puolestaan on oikeuden ilmiön perustana. Samoin uskonto tai vastaava maailmankatsomus yleisinhimillisenä ilmiönä on osa ihmisen luotuisuutta.

Periaatteellisella tasolla uskonnollisen ja maallisen käsitteellinen suhde ymmärretään eri tavoin eri uskonnoissa, kirkkokunnissa, filosofioissa ja maailmankatsomuksissa. Uskonnollista ja maallista elämänaluetta eli uskontoa ja ”ei-uskontoa” ei kuitenkaan ole mahdollista yksiselitteisesti ja vesitiiviisti erottaa toisistaan, ei käsitteellisellä tasolla eikä faktisesti. Teologiselta kannalta voidaan todeta, että kristillisen luomisuskon pohjalta ei ole ajateltavissa mitään Jumalasta riippumatonta todellisuutta. Inkarnaatiossa Jumala tuli ihmiseksi ihmisen maailmaan. Sekä hengellinen että maallinen regimentti edustavat Jumalan herruutta maailmassa. Jos nämä uskon näkemykset otetaan täydestä, uskonto ei ole vain jokin ihmisen erityinen suuntautuneisuus tai henkinen ja hengellinen harrastus, vaan kattaa kaiken elämässä. Paradoksaalisesti elämän kokonaisuus on samalla maallista, profaania. Uskonnon ja maallisen niin sanottu ”ero” ei siinäkään mielessä ole mahdollinen, että on kyse yksistä ja samoista ihmisistä, joiden mielen sisällöistä on kysymys ja jotka sekä muodostavat valtiokansan että ovat samalla uskontojen ja vakaumusten kannattajia. Suomen oloissa olisi esimerkiksi epämielekästä puhua ”suomalaisista” ja ”luterilaisista” kahtena toisiinsa verrattavana ihmisryhmänä ja näiden ryhmien keskinäisistä ”suh-teista”. Uskonnolliset vakaumukset ovat joka tapauksessa yhteiskunnan, siis

myös poliittisen ajattelun sekä kulttuurin kannalta merkityksellinen ihmisten ajattelun ja käyttäytymisen syvärakenne.⁵⁰

Pyrkimys ymmärtää uskonto ja yhteiskunta toisistaan täysin erillisiksi asioiksi johtaa yhteiskunnan julkisuuden sekularisoitumiseen, jota Euroopassa nykyisin edustanee tyypillisimmin Ranska mutta jonka suuntaan meilläkin on edetty melko pitkälle. Uskonnon ja varsinkin sen edustajien nostaminen kaiken yhteiskuntaelämän korkeimmiksi auktoriteeteiksi puolestaan johtaa teokratiaan, jota pidetään luonnollisena ja välttämättömänä eräissä islaminuskaisissa maissa. *Lauri Tähtinen* olettaa olevan perusteetonta vaatia, että islamin puitteissa voisi syntyä samanlainen maallisen ja uskonnollisen rajanveto kuin kristinuskon piirissä syntyneessä länsimaaisessa sekularismissa. Kristinuskon alkuvuosisatoina vallitsi kirkon ja Rooman keisarin vastakkaisuus, kun taas islamilainen yhteisö oli alun alkaen samalla sekä uskonnollinen että poliittinen yhteisö ilman näiden ulottuvuuksien vastakkaisuutta. Länsimaissa on mahdollista edelleenkin erottaa uskonto ja politiikka tavalla, joka ei (ainakaan vielä) ole mahdollinen islamilaisessa maailmassa. Tästä erosta ja esimerkiksi siihen liittyvästä sananvapaudesta puhuminen on islamilaisen korvissa käsittämätöntä ja voi kenties jopa loukata, jos se koetaan uskonnon syrjäyttämisen vaatimuksena. Tähtisen johtopäätös on, että kristinuskon pohjalta kumpuavaa uskonnon ja politiikan erottelua ei ole mahdollista suoraan viedä toisen uskonnon alueelle eikä ainakaan tutustumatta eri uskontojen ajatustapaan. Yhteisiä päämääriä voidaan rakentaa vain keskinäisen ymmärtämyksen pohjalta.⁵¹

Uskonnon ja valtiovallan suhde nousee joka tapauksessa aina esiin jossakin muodossa. Voidaankin kysyä, miksi uskonnon asema yhteiskunnallisessa elämässä usein on jonkin laatuinen, joskus vaikeakin ongelma,

⁵⁰ *Pentti Sadeniemi* selostaa (HS 4.4.2007) pohdintoja, jotka koskevat uskonnon roolia politiikassa – tosin lähinnä yhdysvaltalaisessa kontekstissa, jossa on nähtävissä kristillisen fundamentalismin poliittinen mahti. Mielenkiinto uskontoja kohtaan on ollut nousussa myös sekularisoituneessa Euroopassa, jossa kuitenkin edelleen vannotaan uskonnon ja politiikan erillisyyden nimiin. Euroopassakin ilmennyt kiinnostus uskontoihin poliittisina voimakteijoina johtuu lähinnä islamin, erityisesti islamismin muodostamasta haasteesta. ”Sikäli kuin aktiivisen uskonnollisuuden renessanssi on todella tulossa Eurooppaan, sille ilmestyy tietenkin myös poliittisia heijastuksia. Poliitiikan nopeata uskonnollistumista on Atlantin tällä puolen silti vaikea kuvitella. Paradoksaalisesti nuo kaksi sekoittuvat helpommin toisiinsa Yhdysvalloissa, missä kirkko ja valtio on erotettu, kuin täällä, missä valtiolliset kirkot ovat olleet enemmän sääntö kuin poikkeus.”

⁵¹ *Tähtinen* HS 8.8.2006. Islamilaisesta teokratiasta uskonnon alkuaikoina ja islamin uskonnollisesta lakikäsityksestä ks. esim. *Hämeen-Anttila* 2004, 20–24, 159–173; *Hjärpe* 1992, 95–98, 105–114 ja 2001; *Krawietz* 2001; *Mayer* 2005; *Kamali* 2005.

ja aina jollakin tavalla ratkaisua vaativa asia. On mahdollista, että tähän kysymykseen ei voi olla yksiselitteistä ja loogista ratkaisua, joka olisi yleispätevä. Uskonnossa on kyseessä yksilön ja uskonnollisen ryhmän syvin käsitys oman olemassaolonsa perusteista. Tällainen käsitys ei voi olla merkityksetön yhteiskunnan kannalta. Uskonto ilmiönä, joka koskee syvästi ihmisten persoonallisuutta ja säätelee heidän käyttäytymistään yksilöinä ja yhteiskunnassa, ei voi olla myöskään valtiovallalle yhdentekevä. Uskontoja tai vastaavia eksistentiaalisia vakaumuksia ei ole mahdollista tai tarpeellistakaan eristää irrallleen yhteiskunnasta, sen traditioista ja sen oikeusjärjestyksestä. Esimerkiksi seitsemänpäiväisen viikon järjestelmä on tunnetusti suoraan Raamatusta, mutta sitä ei arkielämässä mielletä keskeisesti juuri uskonnollisena traditiona. Uskonnollisluonteisten vakaumusten yhteiskunnallinen merkitys nousee aina esiin jossakin muodossa. Perimmältään tämän takia voidaan väittää, että uskonnon yhteiskunnallista ja kulttuurista *de facto* -merkitystä ei voida torjua tai estää *de iure* jollakin lainsäädännöllisellä tai hallinnollisella operaatiolla ("kirkon ja valtion ero"). Uskontokuntien ja vastaavien ryhmien oikeudellinen asema yhteiskunnassa on oma kysymyksensä, joskaan ei erotettavissa edellisestä näkökohdasta. Kirkon oman normiston suhde valtion oikeusjärjestykseen on relevantti kysymys kaikissa valtion ja kirkon suhteiden variaatioissa.

Valtio ei ole subjekti-olento tai eräänlainen persoona, jolla olisi oma tahto, tavoitteet, vakaumukset ja maailmankatsomus. Valtio on ihmisen idea eli käsite. Mikäli myös valtion tehtävää painotetaan tässä tutkielmassa tarkoitettulla tavalla, kaikille yhteisten maallisten asioiden hoitamisena, valtion sitoutuminen tiettyyn uskontunnustukseen (tai ateismiin) on ajatuksena mahdoton. Nykyisin ei voi olla olemassa demokraattista oikeusvaltiota, jossa joko kaikki kansalaiset tunnustaisivat samaa uskontoa tai jossa vallitsisi uskontopakko tai vastaava maailmankatsomuksellinen pakko. Edellinen vaihtoehto ei voi olla faktista todellisuutta moniuskontoisessa ja monikulttuurisessa reaalimaailmassa. Jälkimmäinen vaihtoehto eli valtion säättämä uskontopakko loukkaisi puolestaan uskonnon syvintä erityisluonnetta. Usko, uskonto tai vastaava maailmankatsomuksellinen vakaumus merkitsee jättäytymistä jonkin sellaisen varaan, jonka koetaan kannattelevan ihmispersoonaa, yhteisöä ja koko olemassaoloa. Tämä yksilön ja yhteisön eksistentiaalinen perusta ei voi olla valtion määriteltävissä saati määrättävissä. Koska uskontopakkoa ei voi olla, tulee vallita uskonnonvapauden. Tälläkin tavalla ajatellen uskonnonvapaus valtiosääntöisenä perusoikeutena on olennainen ja välttämätön valtion idean dimensio. Ihmisyyden perusteiden ja uskon-

non oman olemuksen kannalta se on oikeastaan kaikkein perustavimman laatuinen perusoikeus.

Ajatusta valtion uskonnollisesta neutraalisuudesta voidaan valtion vallan periaatteellisesta oikeutusperustasta puhuttaessa perustella myös valtion *empiirisen legitiimisyyden* ajatuksella (jaksossa 6.2). Valtion vallankäytöltä on välttämätöntä ja järkevää edellyttää, että sen voivat kokea legitiimiksi suurin piirtein kaikki kansalaiset, siis muutkin kuin ne, jotka ovat omaksuneet kyseisen yhteiskunnan historialliseen kehitykseen kiinteästi liittyneen uskonnollisen perinteen. Valtio on pakkoyhteisö, jota ilman ei olisi maallisen regimentin mukaista yhteiskunnallista järjestystä, vaan sijaan tulisi anarkia. Tiettyyn uskonnolliseen uskoon ei kuitenkaan voida eikä pidä voida velvoittaa, vaan valtion vallan tulee olla yleispätevästi legitiimi sekä periaatteellisesti että kokemuksen tasolla, jotta ajatus yhteiskuntasopimuksesta olisi mielekäs. Sama koetun legitimitietin vaatimus voidaan asettaa myös *Euroopan unionille*.⁵²

Valtio ei kuitenkaan voi olla *eettisesti* neutraali, koska valtion käsite ja ilmeneminen sekä valtion oikeusjärjestys perustuvat uskoon tiettyjen eettisten perusteiden oikeutuksesta siitä riippumatta, miten yleisesti nämä arvot tiedotetaan ja miten ne ilmaistaan käsitteellisesti. Näiden eettisten vakaumusten uskonnollinen ja maailmankatsomuksellinen tausta voi olla monenlainen, ja silti yhteiskunnan arvopohja voi olla suurin piirteinen yhteinen. Valtion vallan oikeellisuus sekä oikeusjärjestyksen periaatteellinen legitiimisyys perustuvat näihin eettisiin premissihin, joita ilman ei olisi kysymyksessä oikeusvaltio eikä sen positiivinen oikeusjärjestys olisi mielekäs. Valtion idean syvimmat perusteet ovat tässä mielessä *uskon*varaisia. Esimerkkinä voidaan mainita usko ihmispersoonan ehdottomaan arvoon, jonka olen edellä 4. luvussa esittänyt valtiosäännön artikulaatioperiaatteena. Oikeusvaltion käsite sisältää itsessään ajatuksen legitiimistä oikeusjärjestyksestä, johon myös valtion itsensä on sitouduttava. Valtion perustehtäväksi voidaan asettaa ihmisyyden toteuttaminen yhteisten asioiden (*res publica*) hoitamisen avulla. Täten valtion tehtävä on luonteeltaan eettinen, ja valtion toimintaa on arvioitava eettisestä näkökulmasta. Valtiovallan käyttämisen suhdetta uskonnollisiin ilmiöihin on tarkasteltava tästä näkökulmasta eli valtion eettisen tehtävän kannalta.

⁵² EU:n osalta on keskusteltu suhteesta uskontoon, kun on selvitelty kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen lainsäädännöllistä asemaa jäsenvaltioissa (ks. edellä s. 142) sekä pohdittaessa myös itsensä EU:n uskonnollisen taustan luonnehtimista perustuslakisopimuksessa. Kuten jaksossa 6.3 todetaan, maininta kristinuskon ja eurooppalaisuuden yhteydestä jätettiin pois perustuslakiluonnoksesta ja lopullisesta *Lissabonin sopimuksesta*.

Uskonnollisten instituutioiden ei tule käyttää valtiovaltaa. Sen sijaan niiden tulee vakaumustensa pohjalta osallistua yhteiskunnalliseen keskusteluun ja julkisen vallankäytön kritiikkiin. Myös uskonnollisiin vakaumuksiin sitoutuneilla kansalaisilla ja uskonnollisten yhteisöjen toimihenkilöillä tulee olla keskustelun vapaus ja mahdollisuus osallistua yhteiskunnallisen vastuun kantamiseen. En siis sellaisenaan allekirjoita hokemaa ”papit pois politiikasta”. Miksi juuri kirkko ei saisi ottaa kantaa yhteiskunnallisiin asioihin? Näissä keskusteluissa vaaditaan, varsinkin jos kirkon kanta ei satu olemaan jollekulle mieliksi, että kirkko tyytyisi olemaan uskontohuoltolaitos, joka tuottaa seremonioita ja tarvittaessa toimii myös kansallisten perinteiden koristeena. Toisissa yhteyksissä saatetaan nimenomaan vaatia, että kirkko ”jyrähtäisi” milloin minkäkin ryhmän toivomalla tavalla ja sen intressien suunnassa. *Lutherin* mukaan kirkolla on oikeus puhua, jos yhteiskunnassa ei toteudu kultainen sääntö. Regimenttioppia ei voida puhtaaksiviljellä siten, että kirkolla ei olisi puheoikeutta, sanottavaa tai velvollisuuksia yhteiskunnallisissa asioissa. Kirkolla on yhteiskunnassa kuitenkin vain sanan valta, ei maalliselle vallalle kuuluvia sanktioita. Vaikka kirkko ei yhteiskunnallisissa asioissa voikaan esiintyä erehtymättömänä auktoriteettina, se ei myöskään suostu vaikenemaan, olipa valtion ja kirkon suhteiden ratkaisumalli mikä tahansa. Toisaalta on myös selvää, että yhteiskunnan viranomaisilla (jotka usein ovat kirkon jäseniä) ja eri tahoilla (esimerkiksi puolueilla) on oikeus lausua mielipiteensä kirkosta ja sen toiminnasta sekä muistuttaa kirkkoa sen keskeisimmän tehtävän hoitamisesta mahdollisimman hyvin.⁵³

Uskonnollisten tai muiden uskonvaraisten lähtökohtien yhteiskunnallisen merkityksen tunnustaminen ei tietenkään voi merkitä sitä, että tarvittavat poliittiset ja oikeudelliset ratkaisut saataisiin valmiina jumalalliselta auktoriteetilta ja pyhistä teksteistä, joita uskonnon edustajat tulkitsevat, ja nämä lähtökohdat siten ylittäisivät tai jopa sulkisivat pois demokraattisen päätöksenteon ja yhteiskunnallisten asioiden inhimillisen, järkipäisen harkinnan. Ollakseen vakuuttavaa kirkon tai muiden uskonnollisten yhteisöjen esittämän yhteiskunnallisen kritiikin tulee perustua asiantuntemukseen. Kansalaisten uskonnollinen aktiivisuus sellaisenaan on valtion kannalta pääasiassa myönteinen ilmiö, vaikka valtio samalla on itsessään tunnustukseton.

⁵³ Kirkon keskushallinnon tehtävissäni olen vuosikymmenien aikana joutunut pohtimaan, mitä sanottavaa kirkolla voi olla maallisen regimentin asioissa eli yhteiskunnallisissa kysymyksissä. TA:n artikkelissani *Näkyvä kirkko ja näkymätön valtio* (Juntunen 1992) kehittelen ajatusta valtion ja kirkon yhteisestä ”regimentistä”, joka on molempien eettinen tehtävä ihmisyyden vaalimiseksi.

Tavoiteltavana olotilana yhteiskunnassa voidaan pitää uskontojen ja maailmankatsomuksellisten vakaumusten yhteistyötä keskenään ja valtiovallan edustajien kanssa sillä tasolla, jolla se on periaatteessa mahdollista eli yhteiskunnan moraalin ja oikeusjärjestyksen eettisten perusteiden hahmottamisessa. Tässä yhteydessä on aiheellista viitata siihen laajamittaiseen työskentelyyn, jota on tehty uskontojen omassa keskuudessa. Viime vuosina on ollut vireillä uskontojen johtajien pyrkimyksiä rakentaa keskinäistä yhteisymmärrystä ja rauhaa. Näiden pyrkimysten merkittävimpiä projekteja on uskontojen yhteiseen etiikkaan tähtäävä hanke. Tämä *Maailmaneeetos*-niminen prosessi on lähtenyt liikkeelle Maailmanuskontojen parlamentista Chigagossa (v. 1993). Sen keskushenkilö on tunnettu roomalaiskatolinen teologian professori *Hans Küng*. Suomessa projektia on tehnyt tunnetuksi professori *Reijo E. Heinonen*.⁵⁴ Lähtölaukauksena toimi Küngin teos *Projekt Weltethos* (1990) ja hänen muu toimintansa. Kuten Heinonen toteaa, monessa kulttuurissa uskonto kytkeytyy eettisiin ja poliittisiin konflikteihin. Erityinen haaste on fundamentalistisen uskonnollisuuden liittyminen poliittisiin ääriliikkeisiin. Heinonen korostaa, että oikeus tarvitsee moraalisen perustan. Uutta oikeudenmukaista maailmanjärjestystä ei saada aikaan pakolla eli yksin lakien, sopimusten ja määräysten avulla. Moraalin toteuttamiseksi ihminen tarvitsee voimia. Tässä kohdassa tulee kuvaan uskontojen erityinen merkitys maailmaneeetokselle. ”Maailmanrauhaa ei voida saavuttaa ilman uskontojen rauhaa... Ihmiskunnalla on niin paljon yhteisiä arvoja, että niiden varassa yhteistyö on mahdollinen.”⁵⁵

⁵⁴ Mm. *Heinonen* 1998; 2000, 32–38. *Pamela Sloten* väitöskirja *Mänskliga rättigheter, moral och religion. Om de mänskliga rättigheterna som moraliskt och juridiskt begrepp i en pluralistisk värld* (2005) on perusteellinen analyysi ihmisoikeuksien käsitteestä moraaliselta ja oikeudelliselta kannalta suhteessa Hans Küngin käsitykseen globaalietaikasta. Viitekehiksenä on kysymys ihmisoikeuksien legitimisyydestä uskonnollisen ja arvopluralismin leimaamassa jälkimodernissa maailmassa.

⁵⁵ Vantaan seurakuntalehdessä *Vantaan Laurissa* N:o 31/13.9.2007 julkaistiin (s. 8–9) laaja artikkeli otsikolla ”Uskonnot etsivät rauhaa”. Artikkelin yhteydessä on siteerattu eri uskontojen dokumenttien versioita kultaista säännöstä (lähdeviittaukset Vantaan Laurin). Hindulaisuus: ”Toista kohtaan ei pidä toimia tavalla, joka tuntuisi itsestä epämiellyttävältä. Tämä on moraalin ydin” (Mahabharata XIII 114:8). Buddhalaisuus: ”Olotila, joka ei mielestäni ole mukava eikä miellyttävä, ei ole sitä toisellekaan. Kuinka voisin edellyttää toiselta sellaista, mikä ei itseäni miellyttä tai ilahduta?” (Samyutta Nikaya V 353:35–354:2). Juutalaisuus: ”Älä tee toiselle, mitä et halua hänen tekävän sinulle” (Rabbi Hillel, sabbat 31a). Kristinuskko: ”Kaikki, minkä tahdotte ihmisten tekävän teille, tehkää te heille” (Matt. 7:12). Islam: ”Kukaan teistä ei ole uskova, jollei hän toivo veljelleen samaa kuin itselleen” (13. hadith, Imaami an Nawawin 40 haditha). Ko. lehtiartikkelissa *Jyri Komulainen* huomauttaa, että Küngin maailmanetiikka-projekti on kyllä ”sympaattinen, hyväntahtoinen ja

Maailmanuskontojen parlamentin Chicagon julistuksessa esitetään⁵⁶ muun muassa seuraavaa:

... Erityisesti tuomitsemme uskonnon nimissä esiintyvän väkivallan ja vihan ... rakentavalle eetokselle on jo olemassa perusta ... Toteamme, että uskontojen opeissa on yhteisiä ydinarvoja ja että nämä ovat perustaa maailmaneeetokselle... Toteamme, että on olemassa peruuttamaton ehdoton normi, kaikkia elämänalueita varten, perheitä ja paikallisia yhteisöjä, rotuja, kansakuntia ja uskontoja varten ... Meidän on kohdeltava toisia niin kuin toivomme toisten kohtelevan meitä ... On olemassa periaate, Kultainen Sääntö, joka on esiintynyt jo vuosituhansien ajan ihmiskunnan monissa uskonnollisissa ja eettisissä perinteissä ja osoittautunut toimivaksi: **Mitä et tahdo tehtävän itsellesi, sitä älä sinä tee kenellekään toiselle.** Tai myönteisesti ilmaistuna: **Mitä tahdot tehtävän itsellesi, tee sinä sitä toisille!**

Esimerkkinä valtion ja uskonnon suhteen uuden tyyppisestä mieltämisestä Suomessa voidaan pohdiskella *rukouspäiväkäytännön* jatkamista. Tähän asiaan liittyy sekä kirkon aatehistoriallinen asema yhteiskunnassa että yhteiskunnan kulttuuriperinteen merkitys, ja samalla on otettava huomioon uskonnonvapaus perusoikeutena. Vertailukohta viime vuosina käydylle keskustelulle saadaan rukouspäiväperinteen historiallisesta taustasta. Kun Ruotsin kuningas *Kustaa II Aadolf* antoi (v. 1614) säädöksen kahdesta paasto- ja rukouspäivästä, valtakunnan alamaisille oli sallittua tunnustaa vain luterilaista uskoa, joten kysymys ”uskonnonvapaudesta” olisi ollut irrelevantti.⁵⁷ 1600-luvun osalta ei myöskään ole täysin mielekäästä puhua

rauhaa rakentava”. Vaikka kultainen sääntö löytyykin kaikkien merkittävien uskontojen perinteestä, se ei kaikissa ole mitenkään keskeinen. Uskontojen edustajat eivät myöskään ole yhtä mieltä eettisistä kysymyksistä. Samankin uskonnon sisällä on usein sekä liberaaleja että jyrkän konservatiivisia käsityksiä, mikä on tuttua myös kristillisistä kirkkoista. Kaikissa uskonnoissa on myös potentiaalia väkivaltaan. Uskontojen dialogi on monestakin syystä välttämätöntä ennakkoluulojen ja muukalaisvihan vähentämiseksi. Opillista tai edes eettistä yksimielisyyttä ei tarvitse tavoitella.

⁵⁶ *Maailmanuskontojen parlamentin Chicagon julistus*, s. 121–127.

⁵⁷ Rukouspäivien vuotuinen määrä Ruotsissa vakiintui vähitellen neljäksi. – Rukouspäiväkäytännön juuret ovat vielä varhaisemmalta, jopa Rooman valtakunnan ajalta. Taustahistoriaan on katsaus mm. Kirkon jumalanpalvelus- ja musiikkitoimikunnan selvityksessä *Rukouspäivät* (1979). *Kirkko ja valtio -komitean* mietinnössä ehdotettiin (1977:21, s. 255–257) rukouspäiväjulistuksen jättämistä ev.lut. kirkon tehtäväksi. Opetusministeriön *Rukouspäivätyöryhmän* muistion (1986:23) ehdotuksesta rukouspäivien valmistelu siirtyi 1990-luvun alussa kirkolta opetusministeriön asettamalle ekumeeniselle valmisteluelimelle, joka teki vuosittain ehdotuksen mm. rukouspäivien aiheista ja raamatunteksteistä. Tämän valmistelun pohjalta hallitus antoi rukouspäiväjulistuksen. Vuoteen 2004 asti rukouspäiviä vietettiin tasavallan presidentin antaman rukouspäiväjulistuksen pohjalta.

erikseen valtiosta ja kirkosta ainakaan meidän ymmärtämässämme mielessä. Se, että *hallitsija* antoi uskonnonharjoitusta koskevan määräyksen *koko kansalle*, oli 1600-luvun oloissa täysin luonnollista.

Tasavallan presidentin lakimääräisistä tehtävistä säädetään perustuslaissa tai muussa laissa (PL 57 §). Presidentillä on myös muita kuin lakisääteisiä tehtäviä, jotka kuuluvat valtion johtajalle (julkiset esiintymiset, yhteiskunnalliset kannanotot jne). Vuoden 2003 valtiopäivillä käytiin eduskunnassa hallituksen lakiesityksen (HE 147/2003) pohjalta rukouspäiväjulistuksen antamisesta keskustelu, jonka voi tiivistää kysymykseen: onko rukouspäiväperinteen säilyttämiseksi tasavallan presidentin julistuksesta aiheellista säätää laissa vai onko tarkoituksenmukaisempaa jättää julistuksen antaminen presidentin muuhun kuin lakisääteiseen toimintaan sisältyväksi ja täten hänen harkintansa varaan? Kysymys on sekä valtiosääntöoikeudellinen että lainsäädäntötekkinen, mutta tässä yhteydessä siitä esitetyt mielipiteet edustivat selvästi aatteellisia ja uskontopoliittisia kantoja. Hallituksen lakiesitys hylättiin. Tämä merkitsee sitä, että presidentti ei enää voi virkatehtävänänsä antaa määräystä rukouspäivistä, mutta hän voi harkintansa mukaan allekirjoittaa rukouspäiväjulistuksen. Eduskunnan päätöksen jälkeen tasavallan presidentti *Tarja Halonen* on vuosittain allekirjoittanut ekumeenisen rukouspäiväjulistuksen, jonka teksti on valmisteltu Suomen Ekumeenisen Neuvoston toimesta.⁵⁸

Rukouspäiväjulistuksen asemaa pohdittaessa on tarpeellista viitata käsitykseen valtiovallasta ylimmän suvereenisuuden haltijana omalla valtioalueellaan. Eduskunnalla, joka edustaa kansan tahtoa, on valta päättää valtion suhteista Suomessa toimiviin kirkkoihin ja muihin uskonnollisiin yhteisöihin. Uskonnonvapaus kansalaisten perusoikeutena on eri asia kuin kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asema suhteissaan valtioon, mutta

⁵⁸ Hallitus esitti (HE 147/2003) lakia rukouspäiväjulistuksesta, joka valmisteltaisiin ekumeenisesti ja esiteltäisiin tasavallan presidentin annettavaksi. Oikeusministeriö oli esittänyt lausunnossaan, että julistuksen antaminen jäisi kirkkokuntien ja muiden uskonnollisten yhdyskuntien sisäiseksi asiaksi. Eduskunnan perustuslakivaliokunta päätyi äänin 9–8 esittämään lakiesityksen hylättäväksi (PeVM 6/2003). Täysistuntokäsittely (pöytäkirjat 111–113/2003) sisälsi aatepoliittista pohdintaa, joka koski valtion ja yhteiskunnan maailmankatsomuksellista ja eettistä arvoperustaa sekä kansallisen kulttuuriperinnön säilyttämistä. Kukaan kansanedustajista ei suoraan esittänyt presidentin antaman rukouspäiväjulistuksen poistamista kokonaan, vaikka keskustelussa moneen kertaan todettiin valtion ja kirkon suhteiden ja työnjaon muuttuneen entisaikoihin verrattuna. Käsittelyn päätteeksi (15.12.2003) perustuslakivaliokunnan esitys hyväksyttiin äänin 92–74 (poissa 33) eli hallituksen lakiesitys hylättiin. – Rukouspäiväjulistus julkaistaan mm. Kirkon tiedotuskeskuksen tiedotteena kirkon kotisivulla (www.evlut.fi/keskushallinto/).

näillä asioilla on luonnollisesti keskinäinen yhteys. Eduskunnassa käydyssä keskustelussa viitattiin uskonnonvapauteen juuri siinä mielessä, velvoittaako tasavallan presidentin antama rukouspäiväjulistus myös niitä kansalaisia, jotka eivät tunnusta ”kristinuskon iankaikkisia totuuksia”. Vaikka valtio on neutraali nimenomaisten uskonnollisten tunnustusten suhteen, eettisen tehtävänsä takia se ei voi olla vailla arvoperustaa, jolla on yhteys kansakunnan historialliseen ja uskonnolliseen traditioon ja jolla täytyy olla tukenaan kohdalainen yksimielisyys. Valtion suvereenisuuteen joka tapauksessa sisältyy oikeus määritellä arvoperusta, jota jokin vieras tulokas ei voi kiistää. Valtion arvoperusta on olennainen osa kansallista kulttuuria, jonka harjoittamisessa kansalaiset ovat suvereenieja. Tässäkin mielessä esivalta Suomessa olemme me itse. Samalla valtio on sitoutunut muun muassa ihmisoikeuksiin ja muihin kansainvälisesti hyväksyttyihin arvopäämääriin.

Tasavallan presidenttiä ei tule pitää uskonnollisena johtajana eikä valtiota uskonnollisena toimijana. Se, että julistuksen antaa juuri valtion johtaja, ei anna rukouspäiväjulistukselle erityistä *uskonnollista* lisäarvoa, mutta on sen sijaan merkittävää yhteiskunnallisesti eli kansallisen arvoperustan ja kulttuuriperinnön vaalimisen kannalta. Rukouspäiväkäytännön jo toteutettua kirkollista ekumeenisuutta voitaisiin laajentaa koskemaan myös muita maassamme toimivia uskontokuntia. Samalla kun valtion tulee olla neutraali suhteessaan erityisiin uskontunnustuksiin, valtiovalta voi halutessaan vedota kirkkoihin ja uskontokuntiin yhteisesti tärkeinä pidettyjen asioiden korostamiseksi. Maassamme toimivat uskontokunnat voivat antaa yhteisen positiivisen panoksensa yhteiskunnan moraalisen arvoperustan rakentamisessa, mikä vaatii jatkuvaa työskentelyä.

Nykyisessä maailmantilanteessa niin kristillisten kirkkojen kuin muidenkin uskontojen johtajien ja valistuneiden edustajien keskeisin haaste kautta maailman on rakentaa uskontojen rauhaa, millä olisi päivittäin konkreettista merkitystä maailman erinäisissä kipupisteissä. World Trade Centerin terrorihyökkäyksen (11.9.2001) jälkeen presidentti Tarja Halonen on silloin tällöin kutsunut Suomessa uskontojen edustajia yhteisiin neuvotteluihin. Viimeksi tällainen seminaari pidettiin elokuussa 2007 teemana ”Kohti uskontojen rajat ylittävää yhteistyötä”. Halonen ilmaisi toivovansa, että uskonnot voisivat keskinäisen dialogin kautta edistää rauhaa, sovintoa ja keskinäistä ymmärrystä. ”Suvaitsemattomuuden raja ei kulje uskontojen välillä vaan niiden sisällä.”⁵⁹

⁵⁹ Kotimaa 30.8.2007, pääkirjoitus s. 2 ja uutinen s. 5. Lehden päätoimittaja Olav S. Melin to-

Uskonnot ovat itsessään moniulotteisia ilmiöitä. Niiden omat edustajat tulkitsevat niitä eri tavoin, ja nämä tulkinnat johtavat varsin erilaisiin ratkaisuihin ja tekoihin. Pohtiessaan, miksi uskontoihin sisältyy pahuutta, *Juha Sihvola* kysyy, ovatko uskontoihin sisältyvät kielteiset piirteet seurausta juuri siitä, että ne ovat uskontoja. Kaikkiin uskontoihin sisältyy sekä konservatiivisia että kriittisiä, ehkä myös fanaattisia aineksia. Sihvola toteaa uskontojen sisäisen moniulotteisuuden ja vaatii, että uskonnonvapaus ei saa suojella uskonnon varjolla vääryyttä tekeviä.⁶⁰ Uskonnon tai vastaavan eksistentiaalisen vakaumuksen omaan luonteeseen näyttää liittyvän voimallisuus, joka vahvistaa monille yksilöille muutoinkin ominaisia jyrkkiä asenteita ja provosoi jopa fanatismia; ja tämä ei koske vain ”toiseuden” edustajia, esimerkiksi muslimeja, vaan on tuttua omastakin keskuudestamme. Tietysti vahvoja asenteita, jopa fanaattisuutta esiintyy muillakin elämänalueilla, kuten kulttuurielämässä, politiikassa ja tieteenharjoittajien keskuudessa.

Uskonnollinen ja vastaava kiihkoilu ei tietenkään aina johda rikollisiin tekoihin. Demokraattisen oikeusvaltion oikeusjärjestys ei voi tunnustaa uskolle tai uskonnolle lupaa rikoksiin, esimerkiksi verikostoon tai kunniamurhaan, ei myöskään minkään kulttuuriperinteen nimissä. Ihmiskunnassa on tehty käsittämättömiä kauheuksia, jotka ovat perustuneet uskontoon ja omaantuntoon joko vilpittömästi, erheellisesti tai näön vuoksi. Tällöin uskonto ja toisaalta valtiosäännön legitimitietin perusteet joutuvat mahdollisimman etäälle toisistaan. Uskonto, muu maailmankatsomus tai mikään ”ismi” ei voi olla ihmisarvon ja lähimmäisyyden loukkaamisen perusteluna. Uskonnon asuun verhottu, jumaluuteen vetoava inhimillinen pahuus on vastenmielisimpiä pahuuden lajeista. Pelottava ristiriita sisältyy siihen, että ihminen luullessaan olevansa lähimpänä jumaluuttaan ja palvelevansa häntä kuitenkin tekee saatantallisia tekoja lähimmäisiään ja luomakuntaa kohtaan. Mutta miten tämä on mahdollista? Kristillisen-teologisen terminologian avulla asia on sanottavissa yksioikoisesti: pohjana on *syntiinlankeemus*, jonka hedelmiä ovat pahat teot. Tämä voidaan sanoa myös pidättävämmän: uskonnonkaan alueella inhimillinen omatunto ei ole erehtymätön. Myös uskonnot ja maailmankatsomukset, tarkemmin sanottuna niiden tulkinnat ja tulkintoihin pohjautuvat ratkaisut ja teot, on voitava alistaa kriittiselle tarkastelulle.

teaa: ”Uskontojen välinen vuoropuhelu on pitkälti rauhankysymys ... Vaikka uskonnot nähdään usein syypäänä selkkauksiin ja konflikteihin, on hyvä muistaa, että fanaattisuuden lähde ei ole uskonto vaan ihminen.”

⁶⁰ *Sihvola* 2004, 254–255.

Uskontojen kielteisten lieveilmiöiden saadessa laajenevaa jalansijaa maailmassa on yhteiskunnassamme entistä tiukemmin pidettävä kiinni ajatuksen, omantunnon ja uskonnon vapaudesta. Valtiomme ja yhteiskuntamme rakentuvat niille arvoille, joita intuitiivisesti pidämme ehdottomina eli joihin yhdessä uskomme – myös keskenään erilaisten uskonnollisten ja maailmankatsomuksellisten vakaumusten pohjalla. Valtiosäännön ytiminä ovat valtion eettinen intentio, oikeusvaltioperiaate sekä oikeusjärjestyksen legitimitietin perusteet, jotka ovat demokraattisen länsimaisen yhteiskunnan vastavoima rajoittamaan uskonnollisena tai muuna fanatismiina ja sortona ilmenevää inhimillistä pahuutta sekä estämään kauhutekoja. Kansallisen oikeusjärjestyksen yhtenä tehtävänä on pitää ihmisyyttä uhkaavat uskonnolliset ja muut ääri-ilmiöt kurissa.

Tarkasteltaessa valtion ja uskonnon suhdetta teologiseksi oikeuspositivismiksi nimittämäni doktriinin näkökulmasta päädytään paradoksiin, johon tässä esityksessä on viitattu pitkin matkaa. Oikeus sisältyy Jumalan luomaan ihmisyyteen ja perustuu luomisessa saatuun moraalitajuun eli omaantuntoon, mutta samalla se on myös ihmisyyteen immanenttisesti kuuluva. Nämä näkökulmat muodostavat paradoksaalisen kokonaisuuden. Ihmisen näkökulmasta tarkasteltuina valtio, valtiosääntö ja koko oikeusjärjestys perustuvat uskoon tiettyjen arvoperusteiden pätevydestä. Ilman näitä perusteita oikeudeksi kutsuttua ilmiötä ei olisi tai se ei ainakaan olisi mielekäs. Tämä arvoperusta on puolestaan kantavana rakenteena politiikalle ja oikeudelle, joiden alueella meidän on itse tehtävä tarvittavat päätökset yhteisen hyvän edistämiseksi sekä inhimillisen itsekkyyden ja pahuuden rajoittamiseksi. Inhimillisen erehtyvyyden tunnustaminen ja omantunnon relatiivisuuteen myöntyminen johtavat parhaimmillaan suvaitsevuuuteen ja kaikkien aitojen vakaumusten kunnioittamiseen sekä ottamaan vakavasti valtion eettisen intension ja sitä ilmentävät oikeuden periaatteellisen, sisällöllisen legitimitietin kriteerit eli ihmisarvon, lähimmäisyyden sekä elämän ja luomakunnan suojelemisen periaatteet.

Loppukatsaus

Tämän tutkielman tarkoituksena oli hahmottaa valtiosääntöoikeuden periaatteellisia perusteita oikeusteologisesta näkökulmasta. Valtiosääntö on oikeusteologiselta kannalta kiintoisa oikeudellisen todellisuuden ilmiö, koska valtio on olennaisen tärkeä kansalaisille ja yleensä ihmisenä olemiselle. Myös oikeusfilosofian klassinen kysymys positiivisen ja ylipositiivisen oikeuden suhteesta, joka on myös oikeusteologialle keskeinen, on erityisen merkittävä valtiosääntöoikeuden ymmärtämisessä. Valtiosäännössä on nimittäin vahvasti läsnä yhteiskunnan arvoperusta. Tutkielman taustadoktriinina on oikeuden teologinen teoria, jota nimitän teologiseksi oikeuspositivismiksi. Positiivisena normiaineistona on 1.3.2000 voimaan tullut Suomen perustuslaki. Samalla on otettu huomioon myös Suomen jäsenyys Euroopan unionissa ja muu kansainvälinen ulottuvuus.

Teologiset lähtökohdat

Teologia on kristinuskon tieteellistä tutkimusta, joka ei tieteenä voi perustua uskoon. Sen sijaan uskon käsitteellisten ilmausten sisällöstä, merkityksestä, tulkinnasta ja vaikutuksista voidaan käydä tieteellistä keskustelua. Viitataan uskon käsitteellä yleisesti uskontoihin sekä niihin verrattaviin maailmankatsomuksiin. Tutkielmani keskeisiä lähtökohtia on hypoteesi, että etiikka, jolla tarkoitan oppia moraalin perusteista, nojautuu ilmeisesti aina johonkin uskoon, joko uskonnolliseen uskoon tai muuhun maailman- tai elämäntarkastukseen. Moraali ja oikeus ovat välttämättä yhteydessä toisiinsa, ja uskontoon, maailmankatsomukseen tai muuhun vakaumukseen perustuva etiikka muodostaa sekä moraalin että oikeuden perustan.

Varsinaisiksi teologisiksi lähtökohdiksi olen valinnut luterilaisen teologian perinteestä antropologian ja regimenttiopin, joita kuitenkin pyrin soveltamaan verrattain vapaasti. Luomisessa ihmiselle on annettu moraalitaju eli omatunto, jonka olemukseen sisältyy myös yhteisöllinen aspekti.

Luomisessa annetun omantunnon perusteella jokainen ihminen tietää Jumalan tahdon; tämän tahdon noudattaminen on asia erikseen. Omatunto on kuitenkin sisällöltään relatiivinen, se ilmenee ihmisten käsityksinä oikeasta ja väärästä sekä inhimillisten rajoitusten alaisena. Ennen kaikkea omatunto ei kristinuskon perusteiden mukaan voi olla erehtymätön ”Jumalan ääni” ihmisen sisimmässä, koska se on syntiinlankeemuksen vaurioittama. Omantunnon relatiivisuus koskee myös oikeudeksi nimittämäämme ilmiötä.

Luterilaisen regimenttiopin tarkastelu antaa aineksia pohtia teologisesta näkökulmasta maallisen yhteiskunnan tehtävää. Tämän Lutherin muotoileman opin mukaan kaikki valta on Jumalan, mutta hän käyttää sitä luotujensa kautta kahden hallintavallan eli regimentin puitteissa. Hengellisen regimentin välineitä ovat sana ja sakramentit sekä tavoitteena vanhurskauden ja rakkauden toteuttaminen. Myös maallisen regimentin tavoitteena on rakkauden toteuttaminen, mutta välineitä ovat lainsäädäntö ja tarvittaessa ”esivallan miekka”. Maallinen regimentti on tarpeen sen takia, että yksilölliset intressit ja yhteinen etu ovat usein ristiriidassa keskenään. Maallisen regimentin tehtävänä on yhteisen hyvän edistäminen sekä inhimillisen itsekkyyden ja pahuuden rajoittaminen. Lähimmäistä ei voida jättää subjektiivisen rakkauteeni ja moraalisen motivaationi varaan, vaan tarvitaan pakottavia menettelyjä eli varsinkin yhteiskunnan lainsäädäntö, jotta torjuttaisiin inhimillisen pahuuden valtaa yhteiskunnassa ja jotta lähimmäisestä huolehdittaisiin ainakin välttävästi. Yhteisen hyvän sisällöllisenä ohjeena on kristillisessä etiikassa niin sanottu kultainen sääntö, joka tunnetaan myös muissa uskonnoissa ja jota on tulkittava ja sovellettava erilaisissa tilanteissa. Sen sijaan on mahdotonta etukäteen kasuistisesti luetella, mikä on hyvää missäkin tilanteessa.

Teologinen oikeuspositivismi

Teologiseksi oikeuspositivismiksi nimittämäni doktriinin peruslähtökohta on, että jumalalliseen luomiseen perustuva oikeudellinen todellisuus on paradoksaalisesti samalla sekä jumalallista että inhimillistä. Tämä dialektinen suhde merkitsee ylipositiivisen ja positiivisen oikeuden ontista samuutta eli sulautumista yhdeksi ja samaksi oikeudellisen todellisuuden kokonaisuudeksi. Oikeus ideaalitodellisuuden ilmiönä ja positiivinen oikeus ovat oikeudellisessa todellisuudessa sisäkkäin, elleivät suorastaan sama asia, koska säädännäinen oikeus ilmentää aina tiettyjä käsityksiä oikeuden perusteista. Ylipositiivinen oikeus on ilmaistavissa positiivisesti:

moraalikäsitykset, näitä perusteleva etiikka sekä etiikan perustana oleva maailmankatsomuksellinen vakaumus voidaan täsmentää käsitteellisesti. Ylipositiivinen oikeus eli oikeuden legitimitietin kriteerit ovat olemassa tajunnassamme eli käsityksinämme, mutta ne eivät voi suoraan toimia positiivisena normistona, vaan tarvitaan legitimitietin perusteiden tulkittaa kulloisessakin tilanteessa. Meille on oikeutena *positum* vain se, mikä tajunnallemme on ilmeistä, minkä ymmärrämme ja mistä päätämme eli inhimillinen, säädännäinen oikeusjärjestys.

Valtion käsite ja valtiosääntö

Valtio ilmenee reaalityodellisuudessa lukuisilla havaittavilla tavoilla. Valtiota sellaisenaan ei voida nähdä tai muuten havaita aisteilla, se ei voi olla fyysisen maailman olio. Valtio ei ole myöskään tahtova ja toimiva subjekti, vaikka tavanomainen kielenkäyttö viittaakin tällaiseen olentoon. Valtio on abstraktio eli käsite, ihmisen mielen luomus ja sisältö, idea. Tämän takia valtio ei ole ihmistä ylempänä oleva ja hänestä erillinen olento. Oikeusteologiselta kannalta valtio on ihmisen luotuun olemukseen sisältyvä idea, jonka olemassaolo on ilmaus ihmisen yhteisöllisyydestä.

Valtion voidaan *Jean-Jacques Rousseaut* mukaillen sanoa olevan ”yhteiskuntasopimus”. Valtion ideaan sisältyy ajatus, että yhteiset asiat (*res publica*) on hoidettava. Valtion käsitteeseen sisältyy intentio, pyrkimys saada aikaan jotakin. Intentio on pyrkimys toteuttaa tietty päämäärätila, jonka valinta perustuu käsitykseen, millaista päämäärää pidetään oikeana ja toivottavana. Valtiosääntö on valtion idean perustavan laatuinen oikeudellinen ilmaus eli se osa oikeudellista todellisuutta, joka ilmaisee valtion intention sisällön koko muuta oikeusjärjestystä säätelevän oikeusnormiston muodossa. Länsimaisen oikeusvaltion keskeisinä intentioina on totuttu pitämään yhteisen hyvän edistämistä, pahan minimoimista ja heikkojen suojaamista. Täten on samalla luonnehdittu valtion eettinen velvoite.

Valtion olemuksen oikeusteologisen tulkinnan keskeisin ongelma on, millainen valtiosääntö ja muu yhteiskunnan oikeusjärjestys on teologisilla perusteilla legitiimi valtion eettisen tehtävän toteuttamisen kannalta. Kun on kysymys valtiosäännöstä ja muusta oikeusjärjestyksestä, moraaliset kannanotot ja niiden eettiset perusteet eivät vielä riitä, vaan on ratkaistava oikeudellisen eli velvoittavan ja sanktioidun normiston perusteet. Valtion olemuksen oikeusteologisen tulkinnan keskeiseksi lähtökohdaksi voidaan

asettaa, että valtio-idean intention sisältönä tulee olla maallisen regimentin tehtävä eli yhteisen hyvän edistäminen ja inhimillisen pahuuden torjuminen tai ainakin rajoittaminen sekä ihmisarvoisen elämän edellytysten luominen ja turvaaminen.

Arvofilosofian klassinen kysymys on ollut, ovatko arvot objektiivisia tosiasioita vai ovatko ne pelkästään arvoväitteen esittäjän subjektiivisia mielipiteitä. Tässä yhteydessä voidaan tyytyä käsitykseen arvosta ihmisen ideana, joka koetaan evidenttinä eli välittömään vakuuttuneisuuteen perustuvana ja jota tällaisena ei voida tieteellisesti todistaa oikeaksi tai vääräksi ainakaan kiistattomalla tavalla. Oikeuden, moraalien ja etiikan perustan uskonvaraisuus ei kuitenkaan ole sellaista ei-rationaalisuutta, joka sulkisi pois etiikan perusteltavuuden järjellisesti. Kultainen sääntö itsessään on sängen järjellinen moraalien mittapuuna. Voidaan jopa puhua kultaisen säännön kokemuseräisestä, objektiivisesta yleispätevyydestä. Vaikka oikeuden legitimitetin kriteerit voitaisiinkin määritellä jollakin tavalla objektiivisesti, oikeus on relatiivinen, koska se syntyy aina ihmisten päätöksin ja perustuu moraaliarvojen tulkintaan.

Valtiosäännön artikulaatioperiaate

Oikeusteologisesti perusteltavaa valtiosäännön artikulaatioperiaatetta eli pohjimmaista perusperiaatetta voidaan lähteä rakentamaan valtion tehtävästä, jota voidaan regimenttiopin mukaisesti luonnehtia yhteisen hyvän edistämisenä ja pahan estämisenä tai ainakin rajoittamisena. Teologisilla perusteilla valtiosäännön korkeimmaksi artikulaatioperiaatteeksi on asetettava *ihmisyyksilön ehdoton arvo*. Kristinuskon mukaan olemassaolomme ihmisinä perustuu Jumalan luomistyöhön, ja jokaisen puolesta Kristus on kuollut ristillä. Ihmisen oikeus elämään ei ole oikeus siinä juridisessa mielessä, että se olisi yhteiskunnan oikeusjärjestyksen myönnettävissä tai evättävissä, vaan se on positiivisen oikeusjärjestyksen yläpuolella. Ihmisarvon loukkaamattomuuden periaate on myös positivoitu perustuslain tekstissä itsessään.

Valtiosäännön pätevyys

Oikeusnormien pätevyydellä tarkoitan niiden voimassaoloa sitovana eli velvoittavana oikeutena. Teologisen oikeuspositivismin mukainen näkemys-

seni on, että oikeusnormin pätevyys perustuu yhtäältä sen legitimitettiin eli periaatteelliseen sisällölliseen oikeellisuuteen ja samalla sen muodolliseen voimassaoloon eli sisällymiseen säädettyyn oikeusjärjestykseen; molemmat perusteet ovat yhtä aikaa välttämättömiä. Tätä ajattelua voidaan soveltaa myös kysymykseen valtiosäännön pätevyydestä.

Kristinuskon ajatussisällön perusteella voidaan hahmottaa eettisiä pääperiaatteita, joiden nojalla on mahdollista johtaa yhtäältä perusteita moraalisisille arvioinneille ja samalla myös kriteereitä positiivisen lainsäädännön sisällölliselle legitimitetille. Esitän yhden mahdollisen hahmotuksen ja korostan, että samoihin eettisiin periaatteisiin voidaan päätyä myös muista uskonvaraisista lähtökohdista.

1. Ihmisyksilön ehdottoman arvon syvin teologinen peruste on usko Jumalan rakkauteen ihmistä kohtaan. Mikään usko, oppi tai ideologia ei voi olla itseisarvo siten, että sillä olisi lupa mennä ihmisyksilön ja ihmisyksilön ehdottoman arvon yli.
2. Luomisjärjestykseen kuuluu, että todellinen ihmisyyys voidaan saavuttaa vain yhdessä toisten ihmisten kanssa. Jokaisen tulee antaa paitsi itselleen myös lähimmäiselleen ehdoton arvo. Ihmisarvo ja lähimmäisyys ovat saman asian kaksi eri puolta ja kuuluvat ehdottomasti yhteen. Oikeusjärjestyksen tehtävänä on olla järjestelmä lähimmäisyyden toteuttamiseksi.
3. Ihmisarvon ja lähimmäisyyden lisäksi luomiskuntaan pohjautuu myös elämän suojelemisen ja luomakunnasta huolehtimisen periaate. Ilman luomakuntaa ei ole myöskään ihmisen elämää. Luomakunnan vastuuton hävittäminen ilmentää omalta osaltaan ihmisen syntiinlankeemusta ja itsekkyyttä. Sekä teologisista lähtökohdista että järjellä ymmärrettävistä käytännön realiteeteista johtuen on selvää, ettei ihminen voi kohdella luomakuntaa miten tahansa.

Nämä teologisesti perustellut oikeuden legitimitetin kriteerit ovat korkealentoisia ihanteita, eikä reaalimaailman todellisuus vastaa näitä ihanteita. Juuri tämän takia tarvitaankin maallisen regimentin pakottavia keinoja eli muun muassa lainsäädäntöä inhimillisen itsekkyyden ja pahuuden suitsimiseksi. Säädannainen oikeusjärjestys on välttämätön yhteiskunnassa. Siksi valtiosäännön pätevyys toisena pääperustana on välttämättä pidettävä muodollista voimassaoloa. Koska valtiosääntö on koko muuta oikeusjärjestystä säätelevä normisto, juuri valtiosäännön aseman ja tehtävän takia sen muodollinen pätevyys on erityisen tärkeä. Valtiosäännön ja samalla yhteiskunnan

muun oikeusjärjestyksen legitiimisyys perustuu puolestaan uskonvaraisiin lähtökohtiin. Teologisen oikeuspositivismin perusajatuksen mukaan tämä uskonvaraisuus merkitsee samalla sitä, että positiivisesta oikeusnormistosta kaikissa tapauksissa on nimenomaisesti päätettävä.

Valtiokansa ja valtion valta

Esivalta Suomessa olemme me itse valtiokansana, ei kukaan muu. Jos ha-
luamme valtiomme olevan olemassa, meidän on itse muunnettava yhteinen
intentionamme oikeusjärjestykseksi. Tämän intention konkretisoiminen kansan
ja valtion suhteena on olennainen osa valtiosääntöä, ja tämän suhteen tul-
kinta on keskeinen osa valtiosääntöoikeutta. Yhteiskuntasopimus-doktriini
sisältää ajatuksen valtion vallan perustumisesta valtiokansan suostumuk-
seen. Kansansuvereenisuuden ja edustuksellisen demokratian ohella oi-
keusvaltioperiaate sekä liberaalinen ja sosiaalinen hyvinvointivaltiollinen
periaate muovaavat meille ominaista käsitystä kansan ja valtion suhteista.
Yhteiskuntasopimus-käsitteen rinnalle voidaan nostaa myös *Hans Kelsenin*
kuuluja *perusnormi*, joka voidaan ilmaista sanallisesti: ”perustuslakia on
noudatettava”. Valtion ja sen valtiosäännön voidaan siis ajatella perustuvan
tiettyyn edellyttämukseen, jonka mukaisesti orientoudutaan valtion elämässä
ja toiminnassa. Valtio ja sen valta voidaan kokea hyväksyttäväksi vain, jos
valtion vallankäyttö on sopusoinnussa kansallisen arvoperustan kanssa,
siis vastaa suurin piirtein yhteistä moraalitajua eli yhteisöllistä omaatuntoa.
Kelsenin ja Rousseauin terminologiaa vapaasti mukaillen tämä voitaisiin
sanoa myös niin, että perusnormi ja yhteiskuntasopimus ovat sama asia.
Valtion vallan periaatteellisen oikeellisuuden rajana on ihminen, jokaisen
ihmisyyksilön ehdoton arvo.

Onko demokratiaa valtiomuotona ja yhteiskuntajärjestyksen perusmuoto-
na mahdollista perustella nimenomaisesti teologisin argumentein? Takaako
juuri demokraattinen oikeusvaltio parhaiten ihmisarvon, lähimmäisyyden
sekä elämän kunnioituksen ja luomakunnan suojelemisen eettiset intentiot
sekä omantunnon ja järjen käytön lainsäädännössä ja yleensä päätök-
senteossa? Oikeusteologiselta kannalta demokratiaa voidaan puolustaa, kos-
ka se rakentuu ihmisarvon ja yhdenvertaisuuden ideoille ja puutteineenkin
tekee mahdolliseksi tavoitella ihmisyyden ihanteita sekä vastuullista lä-
himmäisyyttä. Oikeusteologian näkökulmasta kansansuvereenisuus on
paradoksaalinen. Yhtäältä kansansuvereenisuuden tunnustaminen merkit-

see, että kansaa korkeampaa lainsäädännön auktoriteettia ei ole. Esivalta olemme me itse kaikessa inhimillisessä rajallisuudessamme, itsekkyydessämme ja pahuudessamme. Positiivinen eli säädännäinen oikeusjärjestys ei ole erehtymätön, mutta se on kuitenkin ainoa, mikä meillä on. Toisaalta kansansuverenisuus ei kuitenkaan voi olla absoluuttista tai rajatonta. Kukaan yksilö tai ryhmä ei myöskään voi julistautua erehtymättömäksi edes omaantuntoonsa, maailmankatsomukseensa tai uskoonsa vedoten. Siksi kukaan ei voi julistaa voimassaolevaa lakia pätemättömäksi pelkästään yksilöllisen vakaumuksensa nojalla. Demokraattinen säätämisyjärjestys on oikeusjärjestyksen sitovuuden peruste sillä varauksella, ettei lainsäädäntö ole erehtymätön ja sitä on välttämätöntä jatkuvasti arvostella sekä korjata eettisten intentioiden mukaiseksi. Teologisilla perusteilla ei ole mahdollista, että kenellekään voitaisiin tunnustaa ehdotonta valtaa maan päällä. Edes suvereeni kansa ei ole kaikkivaltias.

Demokratian ja oikeusvaltioperiaatteen välistä jännitettä on havainnollistettu pohtimalla oikeusvaltioperiaatteen suhdetta hyvinvointivaltion ajatukseen. Valtiosääntöoikeuden perusteiden kannalta oikeusvaltion lähtökohtainen periaate ja hyvinvointivaltion toteuttaminen tavoitteena ovat eri tason kysymyksiä. Koko positiivisen oikeusjärjestyksen olemassaolon mielekkyys edellyttää olettamusta tietyn asteisesta legalismista eli muodollisesta oikeuskäsityksestä. Muutoinhan oikeusvaltio katoaisi ja oikeuden käsite menettäisi sisältönsä. Joka tapauksessa oikeusvaltioperiaate rajoittaa myös ylintä valtiovallan käyttämistä ja hallitusvaltaa. Oikeusvaltioperiaatteen luonnehtiminen ”kapitalistiseksi” ja hyvinvointivaltioajatuksen leimaaminen ”sosialistiseksi” on oikeusteologisesti ajatellen merkityksetöntä, koska sekä oikeusvaltiota että hyvinvointivaltioperiaatetta voidaan perustella teologisin argumentein.

Perusoikeudet

Oikeusteologiselta kannalta tärkeitä perusoikeuskategorioita ovat a) ajatuksen, sanan, omantunnon, uskonnon ja vakaumuksen vapaudet, b) yhdenvertaisuusoikeudet ja syrjintäkiellot, c) poliittiset ja muut osallistumisoikeudet, sekä d) hyvinvointioikeudet. Sekä uskonnollisen ja muun vakaumuksen että ilmaisun vapaus ovat keskeisiä ihmisarvon toteutumiselle. Yhdenvertaisuusoikeudet puolestaan ovat johtopäätös ihmisarvon periaatteen tunnustamisesta. Osallistumisoikeudet ovat olennainen perusta ja edellytys demokratian

toimivuudelle. Hyvinvointioikeudet puolestaan ilmentävät valtion eettistä intentiota ihmisen parhaaksi. Demokraattisella päätöksenteolla valtion käsitteeseen on tietoisesti sisällytetty ihmisyydestä huolehtiminen.

Hyvinvointioikeuksia (TSS) koskevien säännösten oikeudellinen velvoittavuus kohdistuu julkiseen valtaan itseensä. Oikeusteologiseltakin kannalta on kuitenkin merkittävä kysymys, tullaanko hyvinvointioikeuksien kirjoittamisessa valtiosääntönormeina oikeuden käsitteen rajalle. Valtion eettisen intention ja tehtävän vahvistaminen ja positivoiminen perustuslain tekstissä perusoikeuksina ja niihin liittyvinä perustuslaillisina toimeksiantoina on perusteltua riippumatta juridis-teknisistä erityiskysymyksistä, jotka sellaisinaan ovat valtiosääntöoikeudellisesti merkittäviä.

Oikeusteologiselta kannalta on syytä myös korostaa perusoikeuksien maailmanlaajuista merkitystä. Ihmisoikeudet eivät voi rajoittua kansallisvaltion puitteisiin eikä niistä puhumisessa ole mieltä ellei niitä ymmärretä kaikkia ihmisiä koskevinä. Ihmisoikeuksista on esitetty toisistaan poikkeavia tulkintoja ja niitä on tunnetusti käytetty poliittisen propagandan välineinä. Läntisissä markkinatalousmaissa on perinteellisesti painotettu yksilön vapauksia ja sosialistisissa maissa puolestaan yhteiskunnallis-taloudellisia oikeuksia, kun taas kehitysmaissa on vaadittu elämän perusehtojen turvaamista muiden oikeuksien toteutumisen edellytyksenä. Vaikkemme olekaan kehitysmaa, myös meillä on jatkuvasti huolehdittava ihmisarvoisen elämän perustavista oikeudellisista ja muista edellytyksistä.

Kansansuvereenisuuden perusajatuksen mukaan perusoikeuksia ei demokradiassa ”myönnä” kansalaisia ylempänä oleva valtio-olento, vaan periaatteessa perusoikeudet ovat suvereenin valtiokansan itselleen myöntämiä oikeuksia, jotka yhtäältä rajoittavat valtiolle annettua suvereenia valtaa ja samalla sisältävät valtiolle annettuja tehtäviä.

Valtio ja uskonto

Valtion ja uskonnollisten yhteisöjen suhteet, uskonnonvapaus perustuslaillisena perusoikeutena sekä valtion suhde uskontoon ilmiönä ovat moniulotteisia asiakokonaisuuksia. Suomessa valtion ja uskonnon valtiosääntöisen suhteen tarkastelussa on Suomen evankelis-luterilainen kirkko keskeisessä asemassa historiallisista syistä johtuen. Hallitusmuodon säätäminen vuonna 1919 merkitsi ratkaisevaa periaatteellista muutosta valtion ja kirkon suhteissa Suomessa. Valtio sellaisenaan, valtiovaltana, muuttui uskonnollisessa mielessä

neutraaliksi eikä enää tunnustanut luterilaista uskoa valtion uskontunnustukse-
na. Kirkolle annettiin kuitenkin tietty erityisasema ja laaja itsenäisyys omissa
asioissaan, mutta suomalainen systeemi eroaa ratkaisevasti perinteisestä poh-
joismaisesta valtiokirkkojärjestelmästä.

Uskonnonvapauden keskeisten ulottuvuuksien osalta perustuslain 11 §
on tyydyttävä. Näitä ulottuvuuksia ovat tunnustusvapaus, kulttivapaus ja
järjestäytymisvapaus. Uusimmassa perusoikeusajattelussa on negatiivisen
uskonnonvapauden rinnalle noussut kansalaisten positiivinen oikeus uskon-
toon. Uskonnonvapaudessa vapaus- ja perusoikeutena on tietysti olennaisinta,
että valtiovalta sallii uskonnollisen toiminnan, ei puutu uskonnollisen va-
kaumuksen sisältöön eikä erottele kansalaisia uskonnon tai uskonnoista erillään
olemisen perusteella antaessaan muita oikeuksia ja velvoitteita. Perustuslain
11 §:n ongelmallisin kohta on viimeinen virke: ”Kukaan ei ole velvollinen
osallistumaan omantuntonsa vastaisesti uskonnon harjoittamiseen”. Tämän
virkkeen säätämistarkoitukseen saattoi sisältyä uskontopoliittinen intentio,
koulun uskonnonopetuksen aseman heikentäminen, koska kyseinen sään-
nös jo valmisteluissa kytkettiin väitteeseen koulun uskonnonopetuksesta
uskonnon harjoittamisena. Kiistan tämän väitteen uskonnonopetuksen
perusluonteesta.

Saattaa olla, että uskonnon ja politiikan erottelemineen on tullut tiensä
päähän sekä Suomessa että muuallakin kristinuskon leimaamassa Länsi-
Euroopassa. Tällöin herää kysymys, onko mahdollista ottaa arvostavasti
huomioon uskon, uskonnon ja maailmankatsomuksen yhteiskunnallinen
merkitys sekä samalla säilyttää länsimaisen demokratian silmäterinä pitä-
mämme ajattelun, sanan, omantunnon ja uskonnon vapaudet.

Mikäli valtion käsite ymmärretään tässä tutkielmassa tarkoitetulla tavalla,
valtion sitoutuminen tiettyyn uskontunnustukseen (tai ateismiin) on ajatus-
mahdottomuus. Valtio ei ole subjekti-olento tai eräänlainen persoona, jolla
olisi oma tahto, tavoitteet, vakaumukset ja maailmankatsomus. Valtio on
ihmisen idea eli käsite. Valtion vallankäytöltä on välttämätöntä ja järkevää
edellyttää, että sen voivat kokea legitimiiksi suurin piirtein kaikki kansalai-
set. Sama koetun legitimitietin vaatimus voidaan asettaa myös Euroopan
unionille. Sen sijaan valtio ei voi olla eettisesti neutraali, koska valtion käsite
ja ilmeneminen sekä oikeusjärjestys perustuvat uskoon tiettyjen eettisten
perusteiden oikeutuksesta. Näiden eettisten vakaumusten uskonnollinen ja
maailmankatsomuksellinen tausta voi olla monenlainen, ja silti yhteiskunnan
arvopohja voi olla suurin piirteinen yhteinen. Valtion suhdetta uskonnollisiin
ilmiöihin on tarkasteltava valtion eettisen tehtävän kannalta.

Uskonto on katsomusjärjestelmä, joka yleensä tuottaa enemmän tai vähemmän organisoituneen ihmisyhteisön ja sille ominaisen moraalikoodin, mutta subjektiivisesti usko, uskonto tai vastaava maailmankatsomus on tietty ihmismielen sisältö. Valtiokin on ihmisyksilöiden mielen sisältö, koska se on käsite, abstraktio. Samoilla yksilöillä yhteiskunnassa on sekä valtion käsite (tai käsitys valtiosta) että uskonnollinen tai vastaava mielen sisältö, johon perustuvat arvot eli etiikka, ja tähän puolestaan perustuvat sekä morali että oikeus. Tämän takia uskonnollista ja maallista elämänaluetta ei ole mahdollista vesitiiviisti erottaa toisistaan. Uskonnolliset vakaumukset ovat joka tapauksessa yhteiskunnan, siis myös poliittisen ajattelun sekä kulttuurin kannalta merkityksellinen ihmisten ajattelun ja käyttäytymisen syvärakenne.

Uskonnollisten instituutioiden ei tule käyttää valtiovaltaa. Sen sijaan niiden tulee vakaumustensa pohjalta osallistua yhteiskunnalliseen keskusteluun ja julkisen vallankäytön kritiikkiin. Uskonvaraisten lähtökohtien yhteiskunnallisen merkityksen tunnustaminen ei voi merkitä sitä, että tarvittavat poliittiset ja oikeudelliset ratkaisut saataisiin valmiina jumalalliselta auktoriteetilta ja pyhistä teksteistä, joita uskonnon edustajat tulkitsevat, ja nämä lähtökohdat siten sulkisivat pois yhteiskunnallisten asioiden demokraattisen päätöksenteon ja inhimillisen, järkipäisen harkinnan. Yhteiskunnan moraalin ja oikeusjärjestyksen eettisten perusteiden hahmottamisessa on mahdollista rakentaa uskontojen ja maailmankatsomuksellisten vakaumusten yhteistyötä keskenään ja valtiovallan edustajien kanssa. Valtiolla on joka tapauksessa oikeus määritellä oma arvoperustansa, jota jokin vieras tulokas ei voi kiistää. Demokraattisen oikeusvaltion oikeusjärjestys ei voi tunnustaa uskolle tai uskonnolle lupaa rikoksiin, ei myöskään minkään kulttuuriperinteen nimissä. Myös uskonnot ja maailmankatsomukset, tai tarkemmin sanottuna niiden tulkinnat ja tulkintoihin pohjautuvat ratkaisut ja teot, on voitava alistaa kriittiselle tarkastelulle. Uskontojen kielteisten lieveilmiöiden saadessa laajenevaa jalansijaa maailmassa on yhteiskunnassamme entistä tiukemmin pidettävä kiinni ajatuksen, omantunnon ja uskonnon vapaudesta.

Esivalta Suomessa olemme me itse suvereenina valtiokansana, mutta kansakaan ei ole kaikkivaltias.

LYHENTEET

A	asetus
FO I	<i>Filosofien oikeus</i> I. Toim. Jarkko Tontti & al. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen (SLY) julk. E-sarja N:o 2. Helsinki 2001.
FO II	<i>Filosofien oikeus</i> II. Toim. Jarkko Tontti & Kaisa Mäkelä. SLY julk. E-sarja N:o 3. Helsinki 2001.
Diss.	väitöskirja
EIF	<i>Encyclopaedia Iuridica Fennica. Suomalainen oikeustietosanakirja.</i> V Julkisoikeus. Toim. Heikki E. S. Mattila & al. SLY julk. C-sarja n:o 28. Helsinki 1997. VI Kansainvälinen oikeus. Päätoim. Heikki E. S. Mattila. SLY julk. C-sarja N:o 29, Helsinki 1998. VII. Oikeuden yleistieteet. Toim. Jukka Kekkonen & al. SLY julk. C-sarja n:o 30. Helsinki 1999.
EIT	Euroopan ihmisoikeustuomioistuin
EN	Euroopan neuvosto
EO	Encyclopedia of Religion. Ed. Lindsay Jones & al. Second edition. Volumes 1–15. Thomson Gale (Macmillan Reference), Farmington Hills, Michigan. 2005.
EU	Euroopan unioni
EV	Eduskunnan vastaus hallituksen esitykseen
EY	Euroopan yhteisö(t)
HE	hallituksen lakiesitys eduskunnalle
HM	Suomen hallitusmuoto 94/1919
HS	Helsingin Sanomat
JFT	Tidskrift utgiven av Juridiska Föreningen i Finland
julk.	julkaisu, julkaisija
KJ	Kirkkojärjestys (1055/1993)
KL	Kirkkolaki (1054/1993)
KT	Kirkon tutkimuskeskus
KVJ	Kirkon vaalijärjestys (1056/1993)
L	laki
LA	lakialoite (eduskunnassa)
LM	Lakimies. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen aikakauskirja
NOU	Norges Offentlige Utredninger (Norjan valtion virallinen komiteasarja)

PL	Suomen perustuslaki (731/11.6.1999)
PeVL	Eduskunnan perustuslakivaliokunnan lausunto
PeVM	Eduskunnan perustuslakivaliokunnan mietintö
RGG ³	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, neubearb. Aufl. Hrsg. von Kurt Gallig. I–VI Band + Register. Mohr Siebeck, Tübingen 1957–1964.
RGG ⁴	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neubearb. Aufl. Hrsg. von Hans Dieter Betz & al. Band 1–8. Mohr Siebeck, Tübingen 1998–2005.
RL	Rikoslaki (19.12.1889)
SFS	Svensk författningssamling
SKHS	Suomen Kirkkohistoriallinen Seura
SLY	Suomalainen Lakimiesyhdistys
SopS	Suomen Säädöskokoelman sopimussarja
STKS	Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura
STT	Suomen tietotoimisto
TA	Teologinen Aikakauskirja – Teologisk Tidskrift
toim.	toimittanut, toimituksia
VJ	valtiopäiväjärjestys 7/1928
vp	valtiopäivät

VIRALLISET LÄHTEET

A Säädösjulkaisut

Kyrko-Lag och Ordning, som then Stormächtigste Konung och Herre, herr CARL then Elfte, Sweriges, Göthes och Wändes Konung, etc. Åhr 1686 hafwer låtit författa, och åhr 1687 af Trycket utgå och publicera. Jemte ther til hörige Stadgar. Örebro 1822. [ns. karoliininen kirkkolaki 1686]

Suomen Asetus-Kokous 1863–1882.

Suomen Asetuskokoelma 1883–1980.

Suomen Säädöskokoelma 1981– .

Suomen Säädöskokoelman Sopimussarja.

Suomen Laki I–III, 2006.

I Toim. Juha Karvonen. Talentum Media Oy, Helsinki.

II Toim. Anne Vilppula. Talentum Media Oy, Helsinki.

III Toim. Stina Salminen. Talentum Media Oy, Helsinki.

Sveriges Regeringsformer 1634–1809 samt konungaförsäkringar 1611–1800. Utg. av Emil Hildebrand. Stockholm 1891.

Sveriges Rikes Lag, gillad och antagen på riksdagen år 1734, stadfäst av konungen den 23 januari 1736 med tillägg innehållande författningar som utkommit från trycket fram till början av januari 2007. 128nde uppl. utg. av Torkel Gregow. Norstedts Juridik AB, Stockholm 2007.

www.evl.fi/keskushallinto/ [ajantasainen kirkollinen lainsäädäntö].

www.lovdato.no/all; Gjeldende lover: *Kongeriket Norges Grundlov*, given i Rigsforsamlingen paa Eidsvold den 17de Mai 1814. Sist endret 2007–03–30–364. [Ko. www.sivusto.on Norjan ajantasainen lainsäädäntö.]

B Valtiopäiväasiakirjat (aikajärjestys)

PeVL 12/1982 vp

Eduskunnan perustuslakivaliokunnan lausunto sosiaalivaliokunnalle hallituksen esityksestä n:o 16 laiksi lasten päivähoidosta annetun lain muuttamisesta.

PeVL 13/1982 vp

Eduskunnan perustuslakivaliokunnan lausunto sivistysvaliokunnalle hallituksen esityksestä n:o 30 peruskoululaiksi ja lukiolaiksi sekä niihin liittyväksi lainsäädännöksi.

PeVL 20/1993 vp

Eduskunnan perustuslakivaliokunnan lausunto hallintovaliokunnalle hallituksen esityksestä n:o 23 kirkkolaiksi.

HE 309/1993 vp

Hallituksen esitys Eduskunnalle perustuslakien perusoikeussäännösten muuttamiseksi.

PeVM 25/1994 vp

Eduskunnan perustuslakivaliokunnan mietintö hallituksen esityksestä n:o 309 perustuslakien perusoikeussäännösten muuttamiseksi.

HE 1/1998 vp

Hallituksen esitys Eduskunnalle uudeksi Suomen Hallitusmuodoksi.

PeVM 10/1998 vp

Eduskunnan perustuslakivaliokunnan mietintö hallituksen esityksestä n:o 1 uudeksi Suomen Hallitusmuodoksi.

HE 75/1998 vp

Hallituksen esitys Eduskunnalle laiksi Suomen Hallitusmuodon (Suomen perustuslain) voimaantulojärjestelyistä.

HE 170/2002 vp

Hallituksen esitys Eduskunnalle uskonnonvapauslaiksi ja eräiksi siihen liittyviksi laeiksi.

PeVM 10/2002 vp

Eduskunnan perustuslakivaliokunnan mietintö hallituksen esityksestä n:o 170 uskonnonvapauslaiksi ja eräiksi siihen liittyviksi laeiksi.

SiVL 14/2002 vp

Eduskunnan sivistysvaliokunnan lausunto perustuslakivaliokunnalle hallituksen esityksestä n:o 170 uskonnonvapauslaiksi ja eräiksi siihen liittyviksi laeiksi.

LA 121/2002 vp

Lakialoite: 1. Laki perusopetuslain muuttamisesta. 2. Laki lukiolain muuttamisesta.
Kansanedustaja Irina Krohn 7.10.2002.

HE 147/2003 vp

Hallituksen esitys Eduskunnalle laiksi ekumeenisesta rukouspäiväjulistuksesta.

PeVM 6/2003 vp

Eduskunnan perustuslakivaliokunnan mietintö hallituksen esityksestä n:o 147 laiksi ekumeenisesta rukouspäiväjulistuksesta.

PeVM 17/2006 vp

Eduskunnan perustuslakivaliokunnan mietintö eduskunnan oikeusasiamiehen kertomuksesta vuodelta 2005.

C Valtion komiteat ja vastaavat (aikajärjestys)

Uskonnonvapauskomitean mietintö (1908:13).

Uskonnonvapauskomitean mietintö (1917:2).

Valtiosääntökomitean välimietintö (1974:27).

Kirkko ja valtio -komitean mietintö (1977:21).

Rukouspäivätyöryhmän muistio. Opetusministeriön työryhmien muistioita 1986:23.

Perusoikeuskomitean mietintö (1992:3).

Perusoikeustyöryhmä 1992. Mietintö. Oikeusministeriön lainvalmisteluosaston julkaisuja 2/1993.

Perusoikeusuudistus. Eripainos. Oikeusministeriön lainvalmisteluosaston julkaisuja 6/1995.

Perustuslaki 2000 -työryhmän mietintö. Oikeusministeriön lainvalmisteluosaston julkaisuja 8/1995.

Perustuslaki 2000. Komiteanmietintö 1997:13.

Uskonnonvapauskomitean välimietintö (1999:5).

Yhteenveto uskonnonvapauskomitean välimietinnöstä (KM 1999:5) saaduista lausunnoista.
Opetusministeriö 2000.

Uskonnonvapauskomitean mietintö (2001:1).

D Kirkon viralliset julkaisut

Kirkko ja valtio

Laajennetun piispainkokouksen asettaman komitean mietintö 1970 (ns. Kansanahon komitea). Pieksämäki.

Kirkkohallituksen lausunto

perusoikeuskomitean mietinnöstä 4.6.1992.

Kirkon tiedotuskeskus

Tiedotteet kirkon kotisivulla www.evl.fi/

Kristinoppi

Kristinoppi lyhyesti esitettynä. Hyväksytty Suomen kuudennessatoista varsinaisessa Kirkolliskokouksessa vuonna 1948. – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon katekismus. Hyväksytty Suomen kuudennessatoista varsinaisessa Kirkolliskokouksessa vuonna 1948. (Kust. mm. Suomen Kirkon Sisälähetysseura; lukuisia painoksia).

Rukouspäivät

Kirkon jumalanpalvelus- ja musiikkitoimikunnan asettaman työryhmän selvitys. 1979. *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous*

Pöytäkirja. Syysistuntokausi 1992.

Pöytäkirja. Kevätistuntokausi 1993.

Tunnustuskirjat

Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. SLEY-Kirjat, Helsinki 1990.

E Muut (aikajärjestys)

Maailmanuskontojen parlamentin Chicagon julistus (4.9.1993). – Vastuun uudet ulottuvuudet. Globaalin etiikan haaste. Juhlakirja professori Reijo E. Heinosen täyttäessä 60 vuotta. Toim. Gunnar af Hällström & Eeva Raunistola. Studia Carelica Humanistica 12. Joensuun yliopiston humanistinen tiedekunta. 2. korjattu painos. Joensuu 1999. 121–136.

Humanistinen manifesti 2000 – kohti uutta planetaarista humanismia.

International Humanist and Ethical Union -järjestön internet-sivut: www.iheu.org.

Euroopan unionin perusoikeuskirja. Tehty Nizzassa 7.12.2000. Euroopan yhteisöjen virallinen lehti C 364/1, 18.12.2000. Luxembourg. Julkaistu myös: Euroopan komissio, Oikeus-, vapaus- ja turvallisuusasioiden pääosasto. Éditions BIOTOP, Paris. Lakisääteinen tallentaminen maaliskuun 2006.

Samme kirke – ny ordning. Om ny ordning av Den norske kirke, med særlig vekt på forholdet mellom kirke og stat. Innstilling fra Kirkerådets kirke/stat-utvalg. Den norske kirke, Kirkerådet, Oslo 2002.

Sopimus Euroopan perustuslaista (2004). Ulkoministeriö/Eurooppa-tiedotus, Helsinki 2005. [Tulevaisuuskonventin ehdotus; sivuviittaukset merkinnällä Constitution/fi.]

Staten og Den norske kirke. Utredning fra Stat-kirke-utvalget oppnevnt ved kongelig resolusjon av 14. mars 2003. Avgitt til Kultur- og kirke departementet 31. januar 2006. NOU 2006:2.

Kirkemøtets høringsuttalelse til NOU 2006:2 Staten og Den norske kirke. Vedtatt 18. november 2006 på Kirkemøtet på Øyer.

Lissabonin sopimus (19.10.2007). (Epävirallinen konsolidoitu sopimusteksti ruotsiksi: www.sieps.se; englanniksi: www.consilium.europa.eu/cms3_fo/showPage.asp?id=1317&lang=fi&mode=g.)

KIRJALLISUUS

Aarnio, Aulis

- 1971 Oikeudellisen ajattelun perusteista. SLY julk. A-sarja N:o 93. Helsinki.
1976 Om den finska rättsfilosofin under 1900-talet. – JFT 1976, 30–67.
1977 Oikeusteorian nk. hermeneuttisesta suuntauksesta. – LM 1977, 316–356.
1982 Oikeussäännösten tulkinnasta. Tutkimus lainopillisen perustelun rationaalisuudesta ja hyväksyttävyydestä. Juridica, Helsinki.
1986 Lain ja kohtuuden tähden. WSOY, Helsinki.
1988 Järki ja auktoriteetti. Piirteitä juridisen ajattelun kehityksestä. – LM 1988, 943–956.
1989 Laintulkinnan teoria. Yleisen oikeustieteen oppikirja. WSOY, Helsinki.
2003 Alf Ross ja realistinen oikeustiede. – Oikeusteoreettisia katkelmia. Toim. Kimmo Nuotio. SLY julk. E-sarja N:o 7. Helsinki. 55–75.
2006 Tulkinnan taito. Ajatuksia oikeudesta, oikeustieteestä ja yhteiskunnasta. WSOY, Helsinki.

Abbagnano, Nicola

- 1972 Positivism. – The Encyclopedia of Philosophy. Ed. Paul Edwards. Volume six. Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York. 414–419.

Airaksinen, Timo

- 1993 Oikeuksien lajit ja olemassaolo: Perusoikeuskomitean mietinnön filosofista tarkastelua. – TA 1993, 181–185.

Alanen, Aatos

- 1948 Yleinen oikeustiede. SLY julk. B-sarja N:o 26. Helsinki.

Alston, William P.

- 1972 Religion. – The Encyclopedia of Philosophy. Ed. Paul Edwards. Volume seven. Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York. 140–145.

Andenaes, Johs.

- 1994 Statsforfatningen i Norge. 7. utg., 3. uendr. opplag. Tano, Oslo.

Antola, Esko

- 2007 Muutokset EU:ssa vaativat Suomea pohtimaan linjaansa. – HS 15.10.2007, s. A 2.

Björne, Lars

- 1999 Oikeusjärjestelmä. – EIF VII, 732–747.

Brotherus, K. R.

- 1922a Uskonnonvapaus Ruotsi-Suomen aikaisemmassa lainsäädännössä. – LM 1922, 217–258.
1922b Uskonnonvapauslaki. – LM 1922, 289–318.
1923 Valtio ja kirkko. Katsaus Suomen uskontolainsäädännön kehitykseen. WSOY, Porvoo.

Bruun, Niklas & Mäenpää, Olli & Tuori, Kaarlo
1995 Virkamiesten oikeusasema. Otava, Helsinki.

Castberg, Frede
1964 I–II Norges statsforfatning I–II, 3. utg. Universitetsforlaget, Oslo.

Castells, Manuel & Himanen, Pekka
2001 Suomen tietoyhteiskuntamalli. Suom. Jukka Kemppinen. Suomen itsenäisyyden juhlarahaston Sitran julk. 242. Helsinki.

Dworkin, Ronald
1997 Taking Rights Seriously. Sixteenth printing. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Erich, Rafael
1924a Suomen valtio-oikeus I. WSOY, Porvoo.
1924b Kompetensfördelning, kompetensprövning och kompetenskontroll enligt Finlands författningsrätt. – JFT 1924, 72–157.

Eriksson, Lars D.
1997a Demokratia. – EIF V, 69–74.
1997b Valtiovallan kolmijako-oppi. – EIF V, 1097–1100.
1997c Valtiosääntöoikeus. – EIF V, 1085–1089.
1997d Valtiosääntöoikeustiede. – EIF V, 1089–1096.
1999a Legitimiteetti. – EIF VII, 438–443.
1999b Valta. – EIF VII, 1240–1246.
2001 Karl Marx’ kritiska rättsteori. – FO I, 273–283.

Fried, Morton H.
1972 State. I. The Institution. – International Encyclopedia of the Social Sciences. Ed. David L. Sills. Vol 15. The Macmillan Company & The Free Press, New York. 143–150.

Ganoczy, Alexandre
1997 Erbsünde. – Lexikon der katholischen Dogmatik. Hrsg. von Wolfgang Beinert. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau. 121–123.

Gassmann, Günther & Hendrix, Scott
2005 Johdatus luterilaiseen tunnustukseen. Suom. Tiina Ahonen ja Jaakko Rusama. Kirjapaja Oy, Helsinki.

Graß, Hans
1986 Luthers Zwei-Reiche-Lehre. – Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht. Hrsg. von Axel Frhr. von Campenhausen & al. Tübingen. Band 31. 145–176.

Gylling, Heta & Raulo, Marianna
2001 Jean-Jacques Rousseau yhteisöllisyyden korostajana. – FO I, 187–201.

Hakkila, Esko

1939 Ks. *Suomen tasavallan perustuslait ...*

Hallamaa, Jaana

1993 Perusoikeudet yhteiskuntasopimuksena. – TA 1993, 186–189.

Hallberg, Pekka

1999a Suomen hallitusmuoto 80 vuotta. – LM 1999, 849–855.

1999b Perusoikeusjärjestelmä. – Perusoikeudet, toim. Pekka Hallberg & al. Werner Söderström Lakitieto OY, Helsinki. 31–58.

2004 The Rule of Law. Oikeusvaltio. Diss. Edita Publishing Oy, Helsinki.

Hart, H. L. A.

1997 The Concept of Law. Secon Edition (1994). With a Postscript ed. by Penelope A. Bulloch & Joseph Raz. Clarendon Law Series. Oxford University Press, Oxford.

Heilimo, Olli

1958 Suomen evankelisluterilaisen kirkon oikeudellinen asema vuoden 1964 kirkkolain mukaan. SLY julk. B-sarja N:o 93. Helsinki.

Heinonen, Reijo E.

1998 Globaaliin etiikkaan. Esitelmä Suomen uskonnonopettajain liiton 60-vuotisjuhlassa Helsingin yliopistolla 24.1.1998. – Kristillinen Kasvatus (toimituksen lyhentämä-nä) 6/1998.

2000 Arvomuisti kehitysyhteistyössä. Kulttuurien kohtaamisen lähtökohtia. 2.p. Turku.

Hellaakoski, Aaro

1977 Runot. WSOY, Porvoo.

Helsingin Sanomat 1.7.2007; 20.10.2007.

Hermanson, Robert

1921 Oikeus ja uskonnolliset totuudet. Olaus Petri -luennot Upsalan yliopistossa. Sivistys ja tiede 26. WSOY, Porvoo.

1928 Suomen valtiosääntö pääpiirteittäin. Suom. Kaarlo Kaira. 2. p. WSOY, Porvoo.

1933 Voidaanko kirkkolakia kirkolliskokousta kuulematta perustuslainsäätämisyjärjes-tyksessä muuttaa. – Lausuntoja ja mietintöjä. Valtioneuvoston toimeksiannosta koonnut ja julkaissut sitä varten asetettu komitea. Helsinki. 490–492.

1965 Suomen valtiosääntö pääpiirteittäin. Liitteenä perustuslait ja niihin liittyviä lakeja. 4. uud. p., toim. Kaarlo Kaira. WSOY, Porvoo.

Hermes, Eilert

1999 Ethik. I. Begriff und Problemfelt. – RGG⁴ Band 2. 1598–1601.

2001 Moral. – RGG⁴ Band 5. 1484–1486.

Hidén, Mikael

- 1971 Perusoikeudet Hallitusmuodon II luvussa. – Oikeustiede–Jurisprudentia I. SLY vuosikirja 1971. Toim. Aulis Aarnio. Helsinki. 1–117.
- 1974 Säädosvalvonta Suomessa. I. Eduskuntalait. SLY julk. A-sarja n:o 108. Helsinki.
- 1999 Perusoikeuksien yleisiä kysymyksiä. – Perusoikeudet Suomessa. Toim. Liisa Nieminen. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki. 1–27.

Hidén, Mikael & Saraviita, Ilkka

- 1994 Valtiosääntöoikeuden pääpiirteet. 6. uud. p. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.

Hjärpe, Jan

- 1992 Islam. Oppi ja elämäntapa. Suom. Irmeli Perho. Gaudeamus, Helsinki.
- 2001 Den islamiska rätten. (Esitelmä pohjoismaisessa kirkko-oikeuden tutkijoiden konferenssissa Ruotsin Höörissä 30.–31.2001; kopio hallussani.)

Hobbes, Thomas

- Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta. Suom. Tuomo Aho. (Alkuteos ilm. 1651.) Vastapaino, Tampere 1999.

Holl, Karl

- 1948 Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. – Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther. 7. Aufl. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 326–380.

Husa, Jaakko

- 1999 Perusoikeudet valtiosääntöoikeudessa ja valtiosääntöoikeustieteessä. – Perusoikeudet Suomessa. Toim. Liisa Nieminen. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki. 273–311.

Hämeen-Anttila, Jaakko

- 2004 Islamin käsikirja. Otava, Helsinki.
- 2006 Mare nostrum. Länsimaisen kulttuurin juurilla. Otava, Helsinki.

Häyry, Matti

- 2001 John Locke ja yksityinen omaisuus. – FO I, 123–131.

Inha, Jyri

- 2005 Haminasta Maastrichtiin – modernin suomalaisen valtiosääntöhistorian pääpiirteet. Forum Iuris. Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisut. Helsinki.

Joutsamo, Kari & Aalto, Pekka & Kaila, Heidi & Maunu, Antti

- 2000 Eurooppaoikeus. 3. uud. p. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.

Juntunen, Hannu

- 1985 Uskonnonopetus ja valtiosääntö. Koulun uskonnonopetuksen asema valtiosääntö-oikeudellisena kysymyksenä. KTK sarja A N:o 42. Tampere.

- 1991 Valtion vai kirkon tunnustus? Oppia koskevat päätökset Norjan valtiosääntö- ja kirkko-oikeuden mukaan. KTK sarja B Nro 66. Tampere.
- 1992 Näkyvä kirkko ja näkymätön valtio. – TA 1992, 240–243.
- 1996 Aikuisten kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko täysivaltaisten kansalaisten yhteiskunnassa. KTK Sarja B Nro 76. Tampere.
- 2000 Oikeuden idean teologiset perusteet. Oikeusteologian hahmottelua demokraattisen oikeusjärjestyksen teologisena kritiikkinä. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.
- 2003 Lopussakin on sana. Kirkko-oikeus teologisen oikeuspositivismin näkökulmasta. STKS julk. 236. Helsinki.
- 2006 Oikeuden teologinen teoria. – Oikeus 2006, 220–224.

Jussila, Osmo

- 2004 Suomen suuriruhtinaskunta 1809–1917. WSOY, Helsinki.

Jyräski, Antero

- 1989 Lakien laki. Perustuslaki ja sen sitovuus eurooppalaisessa ja pohjoisamerikkalaisessa oikeusajattelussa suurten vallankumousten kaudelta toiseen maailmansotaan. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.
- 1997 Pouvoir constituant. – EIF V, 782–785.
- 1998 Valta ja vapaus. Kaksikymmentäkolme luentoa valtiosääntöoikeuden yleisistä kysymyksistä. 2. uud. p. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.
- 2000 Uusi perustuslakimme. Iura nova, Turku.
- 2001a Montesquieu: miksi lakeja ja mitä lakien takana. – FO I, 153–168.
- 2001b Leonista Nizzaan: Eurooppalaisen perusoikeusajattelun historiallisia linjoja. – Perusoikeudet EU:ssa. Toim. Liisa Nieminen. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki. 1–41.
- 2003 Valta ja vapaus. Valtiosääntöoikeuden yleisiä kysymyksiä. 3. laaj. ja uud. p. Talentum Media Oy, Helsinki.

Jääskeläinen, Petri

- 1997 Syyttäjä tuomarina. Rikos- ja prosessioikeudellinen tutkimus seuraamusluonteisen syyttämättä jättämisen ja rangaistusmääräysmenettelyn ehdoista Suomessa ja Ruotsissa. Diss. SLY julk. A-sarja N:o 213. Helsinki.

Jääskinen, Niilo & Sevón, Leif

- 2006 Suomi ja Eurooppa-oikeus. – Marginaalista ytimeen. Suomi Euroopan unionissa 1989–2003. Toim. Alexander Stubb. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki. 315–334.

Kamali, M. Hashim

- 2005 Islamic law: personal law. – EoR. Volume 7. 4705–4712.

Kastari, Paavo

- 1963 Uskonnonvapaus Hallitusmuodon näkökulmasta. – LM 1963, 287–311.
- 1972 Kansalaisvapauksien perustuslainturva. SLY julk. B-sarja N:o 164.
- 1977 Suomen valtiosääntö. SLY julk. B-sarja N:o 179. Helsinki.

Kavonius, Petter

- 2001 Oikeusperiaatekin velvoittaa! Tutkimus oikeusperiaatteen velvoittavuuden ja voimassaolon perusteista. SLY julk. E-sarja N:o 1. Helsinki.

Kekkonen, Jukka

- 1999 Suomen oikeuden historiallisia kehityslinjoja. Forum Iuris. Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisut. Helsinki.
- 2002 Johdatus kontekstuaaliseen oikeushistoriaan. Forum Iuris. Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisut. Helsinki.

Kelsen, Hans

- 1953 Mitä on oikeudenmukaisuus? Suom. Tauno Suontausta. – LM 1953, 633–658.
- 1968 Puhdas oikeusoppi. Alkuteoksen 2. uud. painoksesta (1960) suom. Olli Nikkola. WSOY, Porvoo.
- 1993 Allgemeine Staatslehre. Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der ersten Aufl. von 1925. Österreichische Staatsdruckerei, Wien.
- 2000 Reine Rechtslehre. 2., vollständig neu bearb. u. erw. Aufl. 1960. Nachdruck. Verlag Österreich, Wien.

Kemppi-Repo, Eeva

- 1986 Maailma ihmisoikeuksien näkökulmasta. – Katso ihmistä. Virikekirja Vastuuvikolle 1986 ja 1987. Toim. Mikko Malkavaara. SKSK-Kustannus Oy, Helsinki. 6–51.

King, Winston L.

- 2005 Religion [First edition]. – EoR. Volume 11. 7692–7701.

Kirjavainen, Heikki

- 1969 Johdatus teologiseen etiikkaan. Kirjapaja Oy, Helsinki.
- 1993 Perusoikeudet ja moraaliset oikeudet. – TA 1993, 189–196.
- 1996 Moraali, motivaatio ja yhteiskunta. Johdatus eräisiin motivaatioteoreettisen sosiaalietiikan keskeisiin ongelmiin. STKS julk. 199. Helsinki.

Kivinen, Olli

- 2007(a) Hallbergin tornin sanoma. – HS 28.8.2007, s. A 2.
- 2007(b) Valuvian ydin paljastuu. – HS 2.10.2007, s. A 2.

Klami, Hannu Tapani

- 1980 Länsimaisen oikeusfilosofian historia. 3. uusittu painos. Turun yliopiston yksityisoikeuden laitoksen julkaisuja. A:21:1980.
- 1986 Johdatus oikeusteoriaan. Finalistisen oikeusteorian perusongelmia. 4. p. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.
- 2001a Hans Kelsen – kriittinen esittely. – FO I, 313–324.
- 2001b Rättskultur: förr, nu och i framtiden. – JFT 2001, 324–333.
- 2001c Oikeus ja moraali. Jäähvyäisluento Helsingin yliopistossa 18.10.2001. – LM 2001, 1309–1313.

Knuuttila, Simo

- 1989 Luterilainen teologinen etiikka. – Usko ja rakkaus. Luterilaisen teologian mahdollisuudet tänään. STKS:n vuosikirja 1989. Toim. Simo Peura. STKS julk. 165. Helsinki. 103–115.
- 1993 Arvojen, vapauksien ja oikeuksien luettelo. – TA 1993, 196–199.

Korkman, Petter

- 2001 Valtio ja sen lait modernissa luonnonoikeusperinteessä. – FO I, 87–107.

Koskinen, Seppo & Kulla, Heikki

- 2005 Virkamiesoikeuden perusteet. Talentum Media Oy, Helsinki.

Kotimaa N:o 27/5.7.2007; N:o 35/30.8.2007.*Kotkavirta, Jussi*

- 2001 Immanuel Kant ja oikeuden moraaliset perusteet. – FO I. 169–186.

Krawietz, Birgit

- 2001 Islamisches Recht. – RGG⁴ Band 4. 262–264.

Kulananda (Michael Chaskalson)

- 2005 Buddhalaisuuden periaatteet. Suom. Dharmachari Sarvamitra (Lauri Porceddu). Like, Helsinki.

Kvist, Hans-Olof

- 2004 Kristillinen etiikka ja globaali etiikka. – Raamattu ja kirkon usko tänään. Synodaalikirja 2004. Toim. Maarit Hytönen. KTK:n julk. 87. Tampere. 218–237.

Küng, Hans

- 1990 Projekt Weltethos. Piper, München.

Kyntäjä, Timo

- 1999 Valtio. – EIF VII, 1246–1266.

Lagerspetz, Eerik

- 2001 Ronald Dworkin. – FO II, 295–313.

Lappi-Seppälä, Tapio

- 1987 Rangaistuksen määräämisestä. I. Teoria ja yleinen osa. Diss. SLY julk. A-sarja N:o 173. Helsinki.

Laulaja, Jorma

- 1981 Kultaisen säännön etiikka. Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusrakente. Diss. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 32. Helsinki.
- 1994 Elämän oikea ja väärä. Eettiset valinnat tänään. Kirjapaja Oy, Helsinki.

Leino, Pekka

- 2002 Kirkkolaki vai Laki kirkosta. Hallinto-oikeudellinen tutkimus kirkon oikeudellisista normeista ja niiden synnystä. Diss. SLY julk. A-sarja N:o 231. Helsinki.
- 2003a Kirkko ja perusoikeudet. SLY julk. E-sarja N:o 6. Helsinki.
- 2003b Rekisteröity parisuhde ja kirkko. – TA 2003, 205–214.

Luther, Martin

- 1523 Von weltlicher Oberkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey. – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Band 11. Weimar 1900. 245–281.
- 1959 Maallisesta esivallasta. Suom. Heidi Ollikainen. – Martti Luther: Valitut teokset III, toim. Lennart Pinomaa. WSOY, Helsinki. 65–102.

Martikainen, Eeva

- 1985 Regimenttioppi Lutherin ajattelussa ja sen myöhempi tulkinta. – Eeva Martikainen: Doctrina evangelii. Luterilainen oppikäsitys ja sen tulkinta. STKS julk. 143. Helsinki. 11–21.

Mayer, Ann Elizabeth

- 2005 Islamic law: shari’ah. – EoR. Volume 7. 4691–4707.

McGrath, Alister E.

- 1996 Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan. Kirjapaja Oy, Helsinki.

Mensching, G.

- 1961 Religion. I. Erscheinungs- und Ideenwelt. II. Typen der Religion. – RGG³ V Band. 961–965.

Merikoski, Veli

- 1968 Hallinto-oikeuden oikeussuojajärjestelmä. 2. uud.p. SLY julk. B-sarja N:o 143. Helsinki.

Miettinen, Timo

- 2007 EU-keskustelijoilla erilaiset näkemykset Euroopan sielusta. – HS 21.6.2007, s. A 2.

Mäenpää, Olli

- 2004 Hallintolaki ja hyvän hallinnon takeet. Edita Publishing Oy, Helsinki.

Niemi, Matti Ilmari

- 2000 Ajattelun kouluista ja ajatuksia kouluista. Tutkielma oikeustieteen perinteisten suuntausten käsitteellisistä sitoumuksista ja niiden heijastumisesta laintulkintaan. – Oikeustiede–Jurisprudentia XXXIII. SLY vuosikirja 2000. Toim. Urpo Kangas & al. Helsinki. 135–231.
- 2007 Sähköpostiviesti 17.10.2007 (tuloste hallussani).

Nieminen, Liisa

- 2004 Eurooppalaistuva valtiosääntöoikeus – valtiosääntöistytvä Eurooppa. SLY julk. A-sarja N:o 259. Helsinki.

Niiniluoto, Ilkka,

- 1984 Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta. Otava, Helsinki 1984.
- 1999 Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen ja teorianmuodostus. Nid. laitoksen 2. p. Otava, Helsinki.

Nikolainen, Aimo T.

- 1942 Omatunto Uuden Testamentin valaistuksessa. – TA 1942, 171–182.

Nuotio, Kimmo

- 2001 Rudolf von Jhering – oikeus yhteiskunnan elinehtoja suojaamassa. – FO I, 285–311.
- 2003 Valikoivia huomioita Aulis Aarnion analyyttisestä hermeneutiikasta. – Oikeusteoreettisia katkelmia. Toim. Kimmo Nuotio. SLY julk. E-sarja N:o 7. Helsinki. 143–177.

Ojanen, Eero

- 1999 Hyvyyden yhteiskunta. Kirjapaja Oy, Helsinki.

Ojanen, Tuomas

- 2001 Suomen valtiosäännön perusteita. Forum Iuris. Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisut. Helsinki.
- 2003 Perusoikeudet ja ihmisoikeudet Suomessa. Forum Iuris. Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisut. Helsinki.
- 2007 Perustuslaillisuus vahvistui EU:ssa huippukouksen jäljiltä. – HS 12.7.2007, s. A 2.

Opalek, Kazimierz

- 1978 Positiivisen oikeuden käsitteestä. Suom. Markku Helin. – LM 1978, 851–870.

Patzig, G.

- 1961 Positivismus. – RGG³ V Band. 473–476.

Pelttari, Antti

- 1998 Valtiosopimus. – EIF VI, 928–936.

Perusoikeudet

- 1999 Toim. Pekka Hallberg, Heikki Karapuu, Martin Scheinin, Kaarlo Tuori ja Veli-Pekka Viljanen. Oikeuden perusteokset. Werner Söderström Lakitieto Oy, Helsinki.

Perusoikeudet EU:ssa

- 2003 Toim. Liisa Nieminen. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.

Perusoikeudet Suomessa

1999 Toim. Liisa Nieminen. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.

Petman, Jarna

2002 Oikeus ja arvot. – Oikeuden tuolla puolen. Toim. Kaijus Ervasti & Nina Meincke. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki. 67–94.

Pihkala, Juha

1992 Johdatus dogmatiikkaan. Weilin + Göös, Espoo.

1997 Oikeutta vai almuja? Luterilainen sosiaalietiikka ja EU:n läheisyysperiaate. Alustus työttömien teemapäivässä 26.12.1997 Kalevan kirkossa (kopio hallussani).

Platon

1999 Lait. – Platon: Teokset. Kuudes osa. Suom. Marja Itkonen-Kaila, Holger Thesleff, Tuomas Anhava ja A. M. Anttila. Otava, Helsinki.

Pursiainen, Terho

1999 Vihreä oikeudenmukaisuus. Kirjapaja Oy, Helsinki.

Pöhlmann, Horst Georg

1974 Dogmatiikan pääkohdat. Suomeksi toim. Riitta & Seppo A. Teinonen. Kirjaneliö, Helsinki.

Pöyhönen, Juha

1999 Oikeusjärjestys. – EIF VII, 747–748.

Raunio, Antti

1997 Luterilainen ja katolinen käsitys sosiaalisesta vastuusta. – Kirkot ja Euroopan murros. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuuseuran vuosikirja 1996. STKS:n symposiumissa marraskuussa 1995 pidetyt esitelmät. Toim. Matti Kotiranta. STKS julk. 204. Helsinki. 113–142.

1999 Suurten kirkkokuntien sosiaalieettinen opetus. – Rahan teologia ja Euroopan kirkot. Lopun ajan sosiaalietiikka. Toim. Jaana Hallamaa. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä. 34–121.

2004 Raamatun eettinen vaatimus – laki, evankeliumi ja armo. – Raamattu ja kirkon usko tänään. Synodaalikirja 2004. Toim. Maarit Hytönen. KTK:n julk. 87. Tampere. 157–177.

Reijonen, Mikko

1980 Uskonnonvapauden toteuttaminen Suomessa vuosina 1917–1922. Diss. SKHS toim. 119. Helsinki.

1992 Uskonnonvapaus yhdentyvässä Euroopassa. KTK Sarja A Nro 59. Tampere.

[2000] Uskonnonvapaus suomalaisessa yhteiskunnassa. Arviointeja uskonnonvapausko-mitean välimietinnöstä (moniste, s.a., kopio hallussani).

Rentto, Juha-Pekka

1990 Elämänmuotojen keskustelua. – LM 1990, 149–166.

- 1999 Moraali. – EIF VII, 481–497.
- 2000 Olemisesta pitäminen, luonnosta oikea ratkaisu? Luonnonoikeudellisen ajattelun ei-deduktiivisesta luonteesta, ja mitä siitä teoriassa ja käytännössä seuraa. – Oikeustiede–Jurisprudentia XXXIII. SLY vuosikirja 2000. Toim. Urpo Kangas & al. Helsinki. 233–280.
- 2001 Laki käytännöllisen järjen instituutiona. Uudet aristoteelikot ja ”uusi luonnonoikeuskoulu”. – FO II, 315–338.

Riepula, Esko

- 1973 Eduskunnan perustuslakivaliokunta perustuslakien tulkitsijana. Valtiosääntötutkimus eduskunnan perustuslakivaliokunnasta perustuslakikontrollia ja perustuslakien tulkintaa harjoittavana toimielimenä vv:n 1907–1972 valtiopäivillä. Diss. SLY julk. A-sarja N:o 101. Helsinki.

Rousseau, Jean-Jacques

- 1996 Du contrat social ou principes du droit politique et autres écrits autour du *Contrat social*. Le livre de poche. Classiques de la philosophie. Librairie Générale Française, Paris.
- 1998 Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat periaatteet. Suom. ja johdanto J. V. Lehtonen. 4.p. Karisto Oy, Hämeenlinna.

Sadeniemi, Pentti

- 2007 Poliittisen uskonnon paluu? – HS 4.4.2007, s. A 2.

Salomaa, J. E.

- 1921 Totuus ja arvo. Filosofinen tutkimus. Sivistys ja tiede N:o 52. WSOY, Porvoo.
- 1941 Filosofian probleemeja. Sivistys ja tiede 116. WSOY, Porvoo.

Saraviita, Ilkka

- 2000 Perustuslaki 2000. Kommentaariteos uudesta valtiosäännöstä Suomelle. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.
- 2003– Sähköpostiviestejä 30.9.2003–1.9.2007 (tulosteet hallussani).
- 2005 Suomalainen perusoikeusjärjestelmä. Talentum Media Oy, Helsinki.

Scheinin, Martin

- 1989 Uskonnonvapaus Suomen kouluissa. – Oikeustiede–Jurisprudentia XXII. SLY vuosikirja 1989. Toim. Urpo Kangas & Pekka Timonen. Helsinki. 283–331.
- 1991 Ihmisoikeudet Suomen oikeudessa. Valtiosääntöoikeudellinen tutkimus kansainvälisten ihmisoikeussopimusten valtiosisäisestä voimassaolosta sekä ihmisoikeus- ja perusoikeusnormien sovellettavuudesta Suomen oikeusjärjestyksessä. Diss. SLY julk. A-sarja nro 189. Helsinki.
- 1999 Uskonnon ja omantunnon vapaus (PL 11 §). – Perusoikeudet, toim. Pekka Hallberg & al. Werner Söderström Lakitieto Oy, Helsinki. 353–386.

Seeberg, Reinhold

- 1960 Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweiter Band. Die Dogmenbildung in der alten Kirche. Unveränd. photomech. Nachdruck der 3. Aufl., 5. Aufl. Benno Schwabe & Co, Basel/Stuttgart.

Seppo, Juha

- 1980 Uskovien yhteisö vai valtionkirkko. Uskonnolliset vähemmistöyhteisöt ja evankelis-luterilaisesta kirkosta eroaminen Suomessa vuosina 1923–1930. Diss. SKHS toim. 127. Helsinki.
- 1993 Luterilainen kirkko ja uskonnonvapaus perusoikeutena. – TA 1993, 199–205.
- 2003 Uskonnonvapaus 2000-luvun Suomessa. Editio Prima Oy, Helsinki.

Sihvola, Juha

- 2004 Maailmankansalaisen etiikka. Otava, Helsinki.

Siltala, Raimo

- 2001a Johdatus oikeusteoriaan. Forum Iuris. Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisut. Helsinki.
- 2001b H. L. A. Hart oikeusfilosofina. – FO II. 131–145.
- 2003 Oikeustieteen tieteenteoria. SLY julk. A-sarja N:o 234. Helsinki.

Slotte, Pamela

- 2005 Mänskliga rättigheter, moral och religion. Om de mänskliga rättigheterna som moraliskt och juridiskt begrepp i en pluralistisk värld. Diss. Åbo Akademis förlag – Åbo Akademi University Press, Åbo.

Strömholm, Stig

- 1989 Länsimaisen oikeusajattelun historia. Suom. Raimo Siltala. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.

Stubb, Alexander

- 2007 EU:n perustuslaki on kuollut, mutta sen sisältö elää vahvana. – HS 27.6.2007, s. A 2.

Suomen oikeus- ja yhteiskuntajärjestys.

- R. A. Wreden samannimisen teoksen pohjalta toimittaneet Inkeri Anttila & al. 2.p. SLY julk. B-sarja N:o 7. 1970.

Suomen tasavallan perustuslait

- sekä eräitä niihin liittyviä lakeja, asetuksia ja säännöstöjä. Selityksin varustanut Esko Hakkila. WSOY, Porvoo 1939.

Takala, Martti

- 1993 Lex Dei – Lex Politica Dei. Lex Politica Dei -teos ja Kaarle IX:n lainsäädäntö. Diss. SKHS toim. 160. Helsinki.

Tala, Jyrki

- 2002 Oikeus ja politiikka – ottaako oikeus ylivallan politiikasta vai politisoituuko oikeus? – Oikeuden tuolla puolen. Toim. Kaijus Ervasti & Nina Meincke. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki. 95–118.

Tiilikainen, Teija & Helander, Petri & Heliskoski, Joni

2005 Euroopan perustuslaki. Edita Publishing Oy, Helsinki.

Tolonen, Hannu

1984 Luonto ja legitimaatio. Normatiivisten asiantilojen johtaminen aristotelisen luonnonoikeustradition mukaan. Diss. SLY julk. A-sarja N:o 164. Helsinki.

Tolonen, Juha

1989 Valtio ja oikeus. Tutkimus lain käsitteestä. Åbo Akademis förlag, Åbo.

2001 Thomas Hobbes tämän päivän näkökulmasta. – FO I, 109–122.

Tuomioja, Erkki

2007 Kansallisten parlamenttien asemasta ollaan yhtä mieltä. – HS 3.7.2007, s. C 5.

Tuori, Kaarlo,

1990 Oikeus, valta ja demokratia. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki.

2000 Kriittinen oikeuspositivismi. Werner Söderström Lakitieto Oy, Helsinki.

2003 Oikeusjärjestys ja oikeudelliset käytännöt. Forum Iuris, Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisut. Helsinki.

Tutu, Desmond

2007 Kuolemanrangaistus ruokkii kostoa. – HS 2.10.2007, s. A 2.

Tähtinen, Lauri

2006 Länsi ei voi vaati islamilaisia erottamaan uskontoa politiikasta. – HS 8.8.2006, s. A 2.

de Wall, Heinrich

2001 Staat. I. Juristisch. – Evangelisches Soziallexikon. Neuausg. Hrsg. von Martin Honecker & al. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart. 1523–1529.

Vantaan Lauri. Vantaan seurakuntalehti 31/13.9.2007.

Watkins, Frederick M.

1972 State. II. The Concept. – International Encyclopedia of the Social Sciences. Ed. David L. Sills. Vol 15. Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York. 150–156.

Weber, Max

1980 Protestantin etiikka ja kapitalismin henki. Suom. Timo Kytäjä. WSOY, Helsinki.

Wennberg, Mikko

2001 Oikeusfilosofia. Johdatus oikeusteoriaan ja oikeusteoreettiseen ajatteluun. Oy UNipress Ab, Joensuu.

Verschuren, Paul

1994 Tekijälle myönnetty haastattelu Helsingissä 14.11.1994.

Vikström, John

- 1983 Lutherin regimenttiopin poliittinen ja yhteiskunnallinen merkitys. – Luther ja yhteiskunta. Luther-symposiumissa 18.10.1983 pidetyt esitelmät ja kommenttipuheenvuorot. Toim. Eeva Martikainen. STKS julk. 136. Helsinki. 15–27.
- 1996 Hyvinvointivaltion tulevaisuus. Esitelmä Suomi-instituutissa Lontossa 29.11.1996. – John Vikström: Usko ja uskallus. Paimenpuheita. Kirjapaja Oy, Helsinki. 191–205.

Viljanen, Veli-Pekka

- 2001 Perusoikeuksien rajoitusedellytykset. Diss. Werner Söderström Lakitieto Oy, Helsinki.

Wrede, R. A.

- 1921 Suomen oikeus- ja yhteiskuntajärjestyksen pääpiirteet. Kansalaiskäsikirja. Suom. Hjalmar Kahanpää ja Kaarlo Kaira. WSOY, Porvoo.

von Wright, Georg Henrik

- 1985 ”On” ja ”pitäisi”. Suom. Heikki Nyman. – Georg Henrik von Wright: Filosofisia tutkielmia. Kirjayhtymä, Helsinki. 124–151.
- 2001 Hyvän muunnelmat. Suom. Vesa Oittinen. Otava, Helsinki.

Ylikangas, Heikki

- 1992 Raamatun vaikutus yhteiskunnalliseen ja oikeudelliseen ajatteluun. – Biblia 350. Suomalainen Raamattu ja Suomen kulttuuri. Toim. Jussi Nuorteva. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 556. Helsinki. 110–114.
- 2002 Raamattu ja oikeus. Esitelmä Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa 13.11.2002. (Ylikankaalta saatu kopio käsikirjoituksesta hallussani.)

HENKILÖHAKEMISTO

- Aalto, Pekka 85
Aarnio, Aulis 1–3, 12, 14, 16, 20, 27–29, 31, 43–46, 48, 55–56, 60–61, 66, 70–71, 99, 101, 104–106, 109, 122–123, 157
Abbagnano, Nicola 27
Agricola, Mikael 17
Airaksinen, Timo 124–125, 127
Aittoniemi, Sulo 84
Alanen, Aatos 16
Alston, William P. 13
Andenæs, Johs. 69
Antola, Esko 89
Aristoteles 30, 126
Augustinus, Aurelius 19–20
- Barbeyrac, Jean 30
Bernadotte, Jean Baptiste (Kaarle XIV Juhanan) 137
Bentham, Jeremy 27
Björne, Lars 2
Bodin, Jean 81
Brotherus, K. R. 134–136, 149
Bruun, Niklas 155
- Carnap, Rudolf 27
Castberg, Frede 69
Castells, Manuel 109
Chaskalson, Michael (Kulananda) 13
Cicero, Marcus Tullius 36
Comte, Auguste 27
- Dworkin, Ronald 29–30, 45
- Erasmus Rotterdamlainen 19
Erich, Rafael 142, 149
Eriksson, Lars D. 3–4, 51, 78, 94–95
- Finnis, John 30
Fried, Morton H. 35
Fuller, Lon L. 30
Furtwängler, Wilhelm 67–68
- Ganoczy, Alexandre 19
- Gassmann, Günther 20
Giscard d'Estaing, Valéry 87
Glemp, Josef 90
Goebbels, Joseph 67
Graß, Hans 23
Grotius, Hugo 78
Gylling, Heta 39, 78–79
- Haeckel, Ernst 27
Hakkila, Esko 149, 153
Hallamaa, Jaana 125, 128
Hallberg, Pekka 69, 85–86, 97–98, 107–108, 111, 114, 121
Halonen, Tarja 169–170
Hart, H. L. A. 28–29
Harwood, Ronald 67–68
Heilimo, Olli 142
Heinonen, Reijo E. 13, 24, 167
Helander, Petri 85, 87–88
Heliskoski, Joni 85, 87–88
Hellaakoski, Aaro V
Hendrix, Scott 20
Hermanson, Robert 16, 114, 134, 142
Herms, Eilert 13
Hidén, Mikael VII, IX, 70, 114, 117–119, 122, 142, 149, 154–155, 157
Himananen, Pekka 109
Hitler, Adolf 52, 67
Hjärpe, Jan 163
Hobbes, Thomas 20–21, 23, 26, 30, 39, 52, 70, 78, 96, 109
Holl, Karl 135
Hume, David 47
Husa, Jaakko 4, 117
Hämeen-Anttila, Jaakko 90, 163
Häyry, Matti 78
- Inha, Jyri 5, 83–84, 97, 103
- von Jhering, Rudolf 42, 46, 71
Johannes Paaivali II 146
Joutsamo, Kari 85
Jussila, Osmo 37

- Jyränki, Antero VII, 4–7, 9, 35–36, 49–52, 55, 69–70, 75, 77–78, 81–82, 85, 88, 91, 95–98, 102–103, 108, 111, 113–121, 123, 127, 145, 156–157
- Jääskeläinen, Petri 63
- Jääskinen, Niilo 85
- Kaarle IX 37
- Kaarle XIV Juhana 137
- Kaila, Heidi 85
- Kamali, M. Hashim 163
- Kansanaho, Erkki 133
- Kant, Immanuel 25, 28, 47
- Kastari, Paavo 70, 111, 148–149
- Kavonius, Petter 50
- Kekkonen, Jukka 2, 7, 20, 23, 37, 52, 64, 78, 85, 97, 103–104, 107
- Kelsen, Hans 27–28, 35, 39–40, 54–55, 59, 69, 71, 79–81, 98, 143, 178
- Kemppi-Repo, Eeva 130
- King, Winston L. 13
- Kirjavainen, Heikki 13, 23, 31, 64, 125–126, 129
- Kivinen, Olli 10, 98, 108
- Klami, Hannu Tapani 7, 28–29, 46, 109, 112
- Knuuttila, Simo 17, 18, 126–128
- Komulainen, Jyri 167
- Korkman, Petter 30, 35
- Koskinen, Seppo 155
- Kotkavirta, Jussi 47
- Krawietz, Birgit 163
- Krohn, Irina 159
- Kulananda (Michael Chascalsen) 13
- Kulla, Heikki 155
- Kustaa Vaasa 135
- Kustaa II Adolf 168
- Kustaa III 97
- Kvist, Hans-Olof 19–20
- Küng, Hans 167
- Kyntäjä, Timo 35
- Lagerspetz, Erik 30
- Lappi-Seppälä, Tapio 63
- Laulaja, Jorma 13, 17, 24–25, 31
- Lehtonen, J. V. 39, 96
- Leino, Pekka 139, 154
- Locke, John 30, 78
- Ludvig XIV 36, 95
- Luther, Martin 17, 19–23, 66, 135, 166, 174
- Lönnrot, Elias 4
- Mach, Ernst 27
- Mao Zedong 52
- Martikainen, Eeva 23
- Marx, Karl 51
- Maunu, Antti 85
- Mayer, Ann Elizabeth 163
- McGrath, Alister E. 11
- Mechelin, Leo 114
- Melin, Olav S. 170
- Mensching, G. 13
- Merikoski, Veli 123
- Merkel, Angela 90
- Miettinen, Timo 90
- Mill, John Stuart 27
- de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 95, 103
- Mäenpää, Olli 123, 155
- Napoleon Bonaparte 51
- Niemi, Matti Ilmari VIII, 28–29, 59
- Nieminen, Liisa 37, 87, 111
- Niiniluoto, Ilkka 12
- Nikolainen, Aimo T. 17
- Nuotio, Kimmo 42, 45, 71
- Ojanen, Eero 109
- Ojanen, Tuomas 5, 70, 88, 107, 111–115, 117–118, 120
- Olavus Petri 15
- Opalek, Kazimierz 27, 33
- Patzig, G. 27
- Pelttari, Antti 93
- Petman, Jarna 31
- Pihkala, Juha 9, 17, 26
- Platon V
- Pol Pot 52
- Purhonen, Lea VIII–IX

- Pursiainen, Terho 100–101
 Pöhlmann, Horst Georg 19
 Pöyhönen, Juha 2

 Raulo, Marianna 39, 78–79
 Raunio, Antti 17–18, 23, 26
 Rawls, John 125
 Reijonen, Mikko 133, 141–142, 145–146, 148
 Rentto, Juha-Pekka 13, 30, 32, 43
 de Richelieu, Armand Jean du Plessis 95
 Riepula, Esko VII, 4, 51, 70
 Ross, Alf 28, 59
 Rousseau, Jean-Jacques 39, 55, 78–79, 81, 92, 96, 100, 175, 178

 Sadeniemi, Pentti 163
 Salomaa, J.E. 42–43
 Saraviita, Ilkka VII–VIII, 4–5, 7, 49–51, 53–57, 70, 75, 77, 84–86, 91, 93, 95, 97, 111, 113–115, 117–120, 145, 149, 157,
 Scheinin, Martin 82, 111, 113, 133, 141, 151–152, 154
 Schlick, Moritz 27
 Seeberg, Reinhold 19
 Seppo, Juha 135, 148–149, 151, 153, 158–159
 Sevón, Leif 85
 Sieyès, Emmanuel 97
 Sihvola, Juha 44, 171
 Siltala, Raimo 1, 27–30, 45
 Sinnemäki, Anssi IX

 Slotte, Pamela 167
 Spencer, Herbert 27
 Stalin, Josif 52
 Strömholm, Stig 27, 29, 78–79
 Stubb, Alexander 88
 Ståhlberg, K. J. 97

 Takala, Martti 37
 Tala, Jyrki 7
 Tiilikainen, Teija 85, 87–88, 108
 Tolonen, Hannu 47
 Tolonen, Juha 23, 35, 78
 Tuomas Akvinolainen 30, 47
 Tuomioja, Erkki 84–85
 Tuori, Kaarlo 2, 7, 60, 105, 107, 155
 Tutu, Desmond 63
 Tähtinen, Lauri 163

 de Wall, Heinrich 35
 Watkins, Frederick M. 35
 Weber, Max 7, 21, 105
 Wennberg, Mikko 1–2, 28, 58–60
 Verschuren, Paul 144
 Vikström, John 23, 26
 Viljanen, Veli-Pekka 120
 Vistbacka, Raimo 84
 Wittgenstein, Ludwig 45
 Wrede, R.A. 15–16
 von Wright, Georg Henrik 25, 31, 47

 Ylikangas, Heikki 15, 37

ASIAHAKEMISTO

Arvot, yhteiskunnan arvoperusta 6, 25, 29, 40–48, 57–58, 62–65, 67, 72, 77, 80, 99, 101–102, 108, 111, 120–121, 125–129, 160, 162, 165, 167, 172

Etiikka ja moraali 13–15, 18, 25, 31, 32, 40, 41, 47, 51, 53, 55–57, 62, 80, 125, 162, 165

EU:n perusoikeuskirja 87, 89, 90, 113, 114

Federalismi EU:ssa 83, 86–88, 91, 92

”Humen giljotiini” 47

Hyvinvointivaltio 41, 42, 77, 104, 106–110, 118–119, 123–124

Ihmisen hyvyys ja pahuus 9, 16, 18, 20, 21, 23, 24, 26, 32, 33, 38, 41, 42, 48, 52, 56, 62, 64, 65, 99, 121, 130, 171, 172

Ihmisen luotuisuus 16, 27, 31, 38, 39, 53, 57, 100, 102, 162, 172

Ilmastonmuutos 66

Islam 90–91, 163, 167

Jumalan kuva 16

Juutalaisuus 91, 167

Kansalaistottelemattomuus 100–101

Kansalaisuus 75

Kansallisuus 75

Kansandemokratia 98

Katolinen kirkko, roomalaiskatolisuus 26, 134–135, 144, 146

Kirkko-oikeus 1, 143, 164

Kriittinen oikeuspositivismi 60

Kristillinen esivalta 135–136

Kultainen sääntö 24, 25, 34, 48, 56, 64, 77, 80, 126

Kuolemanrangaistus 62–63

Lakipositivismi 28, 60

Legitimiteetin käsite 3, 61, 72, 80–81, 126, 165, 171

Lissabonin sopimus 87–90, 92, 114, 142, 148, 165

Luonnonoikeus 24, 29, 30, 32–34, 54–56, 59, 60, 66, 73, 79, 102, 112, 126

Luterilainen etiikka 17–18, 24, 26, 32

Luterilainen ja reformoitu työmoraali 21

Maailmaneeetos-projekti (uskontojen) 167–168

Maailmankatsomus 11, 13–15, 32, 41, 56, 62, 73, 100, 164, 167

Maailmankuva 11

Mooseksen laki 37

Normihierarkia 69, 72, 73, 80

Den norske kirke 139–140

Oikeudellinen todellisuus 1–2, 39, 40, 41, 51, 108, 133

Oikeuden jumalallisuus 15–16, 31, 32, 38, 39, 100, 172

Oikeuden materiaalistuminen 7, 105–106, 123

Oikeuspositivismi 27–34, 56, 59, 66, 79, 102, 130

Oikeusteologia 1, 2, 6, 8, 10, 16, 34, 38, 41, 52, 54, 61, 72, 73, 77, 79, 86, 99, 101, 107, 124, 128, 145

Oikeusvaltioperiaate 7, 77, 94–96, 98, 99, 100, 102, 103–107, 123, 124, 165, 172

Omatunto/moraalitaju 16–18, 20, 22, 25, 27, 48, 51, 99, 100, 108, 162, 172

Paradoksin teologia 30–31, 172

Parlamentarismi 10, 95–96

Perisynti 19–20

Perusnormi 28, 54–55, 67, 79, 80, 81

Perustuslain ”valuviika” 10

Perustuslakikäsitys 5

Pohjoismainen valtiokirkkojärjestelmä 134–141

Predestinaatio-oppi 20

Prima facie -periaate 123, 129, 130

- Rangaistusteoriati 63
- Regimenttioppi 8–9, 21–26, 32–34, 38, 41, 52, 65, 66, 92, 108, 135, 144, 162, 166
- Rukouspäivät 168–170
- Svenska kyrkan 135–137
- Synti, syntiinlankeemus 18–21, 62, 171
- Säädösvalvonta (perustuslakikontrolli) 69–70, 73, 117, 122
- Teologia 2, 11–12
- Teologinen antropologia 8–9, 42
- Teologinen oikeuspositivismi 6, 27–34, 56, 61, 72, 73, 81, 93, 99, 121, 129, 172
- ”Tuomari Herkules” 29–30, 45–47, 57
- Usko, uskonvaraisuus 11–14, 24, 25, 47, 48, 53–56, 62, 67, 72, 73, 80, 100, 102, 112, 145, 161, 162, 164–166, 170–172
- Uskonnonopetus 134, 138, 148, 150–152, 157, 158–159
- Uskonto 12, 56, 73, 89–91, 132, 161–162, 164, 167
- Valtion käsite 35–38
- Valtiosäännön käsite 3–4
- Valtiosäännön peruseriaatteet 49–51
- Valtiosääntöoikeuden käsite 4
- Valtiosääntötutkimus 4
- Valtioneoreettinen positivismi 28, 70–71
- Valtiovanan kolmijako 95–96, 98
- Yhteiskuntasopimus 39, 55, 65, 67, 73, 76–79, 80–82, 92, 96, 98, 100, 109, 125, 126
- Yleistahto 39, 78–79, 100, 101
- Ylipositiivinen oikeus 2–3, 6, 27, 29, 31–33, 55–57, 62, 73, 109

