

Sisällissota ja kirkko 1918

Toimittanut Ilkka Huhta



SUOMEN KIRKKOHISTORIAALLINEN SEURA
FINSKA KYRKOHISTORISKA SAMFUNDET

SUOMEN KIRKKOHISTORIALLISEN
SEURAN TOIMITUKSIA 212

FINSKA KYRKO HISTORISKA SAMFUNDETS
HANDLINGAR 212

Sisällissota 1918 ja kirkko

Toimittanut Ilkka Huhta

Zusammenfassung
Der Bürgerkrieg und die Kirche im Jahre 1918

HELSINKI 2009

SUOMEN KIRKKOHISTORIALLINEN SEURA
SOCIETAS HISTORIAE ECCLESIASTICAE FENNICA

Suomen kirkkohistorialliselle seuralle julkaistavaksi esittäneet
professori Pentti Laasonen ja professori Juha Seppo

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkohallitus on
tukenut taloudellisesti kirjan julkaisemista

Suomen kirkkohistoriallinen seura
PL 33 (Aleksanterinkatu 7)
FI-00014 Helsingin yliopisto

Myynti: Tiedekirja, Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki
Puh. (09) 635 177, telekopio 635 017
e-mail: tiedekirja@tsv.fi

Kannen sarja-asun suunnittelu: Aune-Elisabet Haapalainen
Layout ja kansi: Terhi Lehtonen
Taitto: Taittopalvelu Yliveto Oy

Kansikuvassa valkoisten kaatuneiden sankarihauta
Turun tuomiokirkon kupeessa.
Takakannessa punaisten hauta Raumalta. Museovirasto.

ISBN 978-952-5031-55-3
ISSN 0356-0759
ISSN-L 0356-0759

Kyriiri Oy
Helsinki 2009

SISÄLLYS

<i>Ilkka Huhta</i>	Kirkko ja 1918	7
--------------------	----------------------	---

I Kirkko ja kansakunta kriisivuosina

<i>Pertti Haapala</i>	Kun kansankirkko hajosi	17
<i>Hannu Mustakallio</i>	Kirkon johto, pappispoliitikot ja herätysliikkeet.....	24
<i>Tarja-Liisa Luukkanen</i>	Teologian ylioppilaat, työväenkysymys ja sosialismi	43
<i>Juha Poteri</i>	Valkoisten sankarihautajaiset	52
<i>Pirjo Markkola</i>	Kirkko, naiset ja sisällissota	65
<i>Mervi Kaarninen</i>	Kirkko, lapset ja sisällissota	81
<i>Tuulikki Pekkalainen</i>	Punavankien kasvattajat	97
<i>Mika Nokelainen</i>	Ortodoksit ja sota	114

II Sisällissodan vaikutus ja tulkinnat

<i>Marko Tikka</i>	Kirkko ja suojeluskunnat. Järkiavioliitto, pakkoavioliitto vaiko epäpyhä allianssi?	133
<i>Ulla-Maija Peltonen</i>	Kirkko ja sisällissota työväen muistoissa	145
<i>Tapani Innanen</i>	Sisällissodan kokeneet nuoret teologit kristilliskansallista eheyden ihannetta rakentamassa	164
<i>Eino Murtorinne</i>	Sisällissodan vaikutus teologiseen tutkimukseen.....	182
<i>Mikko Ketola</i>	Sisällissodan vaikutus kirkkohistoriankirjoitukseen.....	189
<i>Niko Huttunen</i>	Paavalin esivaltaopetus sisällissodan tulkinnoissa	204
<i>Yrjö Varpio</i>	Lauri Salpakari ja Väinö Linnan pappiskuva	218
<i>Esko M. Laine</i>	Kirkkoherra Lauri Salpakari säätypappina	231
	Lyhenteet	244
	Lähteet ja kirjallisuus	245
	Henkilöhakemisto.....	295
	Paikannimihakemisto	300
<i>Ilkka Huhta</i>	Zusammenfassung	303
	Kirjoittajat	308

Kirkko ja 1918

Suomen kirkkohistoriallinen seura järjesti arkkipiispa *Jukka Paarman* aloitteesta ja kirkkohallituksen tuella Helsingin yliopistossa tammikuussa 2008 seminaarin *Sisällissota ja kirkko*.¹ Seminaarin puhujiksi kutsuttiin joukko historiantutkijoita, joiden esitelmissä valaistiin eri puolilta kirkon roolia sodassa ja sodan myöhemmässä tulkinnassa. Seminaaria koskevassa uutisoinnissa korostui anteeksiantamisen ja sovinnon teema.² Arkkipiispan mukaan seminaari ja sitä seurannut keskustelu osoittivat, että ”avoin selvittäminen, tehtyjen virheiden tai laiminlyöntien rehellinen tunnustaminen ja vilpittömän parannuksen halu, eli opiksi ottaminen nykypäivään on kirkon taholta paikallaan”.³ Uudelleen arviointia on viime vuosina tehty myös kirkkoa, uskontoa ja sisällissotaa koskevan historiantutkimuksen kentällä.

Suomen luterilaisen kirkon rooli sisällissodassa ei toki täysin kuulu historiantutkimuksen katvealueisiin. Aiemman tutkimuksen pohjalta tiedetään hyvin pääpiirteet siitä, miten kirkon piispat, papiston enemmistö, herätysliikevaikuttajat tai kirkollinen lehdistö asennoituivat sotaan. Tärkein yksittäinen Suomen itsenäistymisvaiheeseen liittyvä kirkkohistoriallinen tutkimus on edelleen *Kirsti Kenan* väitöskirja kirkollisista asenteista ja kirkon asemasta vuosina 1917–1922.⁴ Kenan teos onkin yksi viitatuimmista tutkimuksista uudemmassa Suomen kirkkohistorian tutkimuksessa – ja myös käsillä olevan kirjan artikkeleissa. Sisällissotaa ja kirkkoa koskevaa tutkimusta on kuitenkin ilmestynyt runsaasti 30 vuotta sitten julkaistun väitöskirjan jälkeen.

Tässä kirjassa uutta tietoa on koottu yhteen. Kirjan kirjoittajat ovat historioitsijoita, joita yhdistää paitsi kiinnostus sisällissodan historiaan myös asiantuntemus, joka liittyy kirkon rooliin sodassa tai sen myöhemmässä tulkinnassa. Kirjan lähtökohtana oli julkaista edellä mainitun seminaarin esitelmät kirjana; mutta sittemmin syntyi ajatus ottaa mukaan myös muita teemaan suoraan liittyviä artikkeleita.⁵

1 Seminaarissa puhuivat professorit *Pertti Haapala*, *Pirjo Markkola*, *Hannu Mustakallio* ja *Yrjö Varpio* sekä dosentit *Marko Tikka*, *Esko M. Laine*, *Marjo-Riitta Antikainen*, *Mervi Kaarninen* ja *Ilkka Huhta*. Seminaari päättyi paneelikeskusteluun ”olisiko kirkon pyydetävä anteeksi?”. Panelisteina olivat päätoimittaja *Reetta Meriläinen* (puheenjohtaja), kansanedustaja *Erkki Tuomioja*, piispa *Voitto Huotari*, professori *Irma Sulkunen* ja päätoimittaja *Matti Kalliokoski*.

2 Ks. esim. *HS* 18/19.1.2008 Luterilaiselta kirkolta ei kaivata anteeksipyyntöä punaisille; *HS* 26/27.1.2008 Viimeinen uhri; *Karjalainen* 18/19.1.2008 Kirkon rooli vuonna 1918 suurennuslasin alla; *Uutispäivä Demari* 14/23.1.2008 Kaappidemareita sakastissa.

3 Kirkon tiedotuskeskuksen verkkosivut, arkkipiispa *Jukka Paarman* avauspuhe piispainkokouksessa 12.2.2008.

4 *Kena* 1979.

5 Kirjan lopussa on kaikille artikkeleille yhteinen lähde- ja kirjallisuusluettelo sekä henkilö- ja paikannimihakemistot. Kiitokset hakemistot koonneelle *Eetu Huhdalle* ja saksankielisen tiivistelmän kääntäneelle *Klaus-Jürgen Trabantille*.

Kirjan artikkelit on ryhmitelty kahteen päälukuun. Ensimmäisessä pääluvussa *Kirko ja kansakunta kriisivuosina* painottuvat sota-aika ja sen välittömät tapahtumat vuonna 1918 sekä sotaan johtaneet seikat. Tässä yhteydessä on tarpeen korostaa, että kirjan tarkoitus on valaista ensi sijassa Suomen luterilaisen kirkon roolia sodassa. Tästä huolimatta kirjan ensimmäisen pääluvun päättää *Mika Nokelaisen* ortodoksien kirkkokunnan vaiheita kriisiaikana käsittelevä laaja artikkeli. Ortodoksien aseman määrittelyyn Suomessa vaikutti se, miten kirkon ja valtion suhteet sekä uskonnonvapaus ratkaistiin suhteessa luterilaiseen kirkkoon. Nokelaisen artikkelista käy ilmi, että sisällissodan tapahtumat muodostavat myös ortodoksien kannalta merkittävän murroskohdan Suomen kirkkohistoriassa.

Jälkimmäisen pääluvun *Sisällissodan vaikutus ja tulkinnot* artikkelit käsittelevät lähinnä niitä monia vaikutuksia ja tulkintoja, joita sodalla sittemmin on ollut. Näitä valaistaan useista eri näkökulmista, kuten tarkastelemalla kirkon ja työväenliikkeen tai suojeluskuntien suhteita sekä arvioimalla, miten sota vaikutti myöhemmin akateemiseen tutkimukseen tai kirjallisuuteen.

* * *

Kirjan aloittaa *Pertti Haapalan* artikkeli. Haapala avaa kiinnostavan näkökulman sisällissotaan ja sitä edeltävään historiaan. Tässä kertomuksessa kirkko asetetaan osaksi laajempaa, kaikkia yhteiskunnan osa-alueita koskevaa modernisaatiokriisiä. Haapala korostaa, että sodalla oli yksinkertaisia selityksiä laajemmat taustansa, jotka ulottuivat kauaksi Suomen rajojen ulkopuolelle. Tästä taustasta huolimatta sota ei ollut mikään itsestään selvä välttämättömyys, vaan sen aikaansaamiseksi tarvittiin kotimaassa omaa aktiivisuutta ja päättäväisyyttä. Kirkkoa ei voida katsoa erityiseksi osapuoleksi sodassa, vaikka mielikuvaa kristityistä valkoisista tai jumalattomista punaisista onkin viljelty mieluusti. Suomessa vastakkainasettelu syntyi poliittisista ja sosiaalisista konflikteista, ei niinkään maailmankatsomuksellisia eroista. Haapala muistuttaa, että kirkkoa ei voida pitää syyllisenä sotaan, jos kohta ei ulkopuolisenakaan.

Hannu Mustakallion artikkelissa käsitellään kirkon keskeisten vaikuttajien asenteita ja toimintaa sekä herätysliikkeitä kriisien vuosina 1917 ja 1918. Siitä käy ilmi, että vaikka kirkon johdon yleinen kanta esivaltaa vastaan kapinoivia kohtaan oli selkeän kielteinen, silti toimintatavoissaan piispatkin poikkesivat toisistaan. Kovinta kantaa edusti Savonlinnan piispa O. I. Colliander, sovittelevinta taas Kuopion (Oulun) piispa J. R. Koskimies. Mustakallion näkökulma kirkon ja sisällissodan suhteeseen on tärkeä, koska juuri kirkon johtajien kannat ovat värittäneet kaikkein voimakkaimmin historiaa, joka kirkon roolista sisällissodassa on sittemmin piirretty.

Arkkipiispa Gustaf Johanssonin kanta näkyi kirkkaimmin hänen toukokuisessa paimenkirjeessään papistolle vuodelta 1918. Sisällissota oli sodittu ja syyllinen sotaan löytynyt. Näin Johansson:

Kapina on näyttänyt, millainen sosialistinen valtio on. Vapautta se ei ole omiin jäseniinkään nähden toteuttanut. Sen veljeys ja tasa-arvoisuus on irvikuva oikeasta veljeydestä ja tasa-arvoisuudesta. Hirmuvallasta on siinä vallinnut, ja useat sen johtajat ovat murhatut. Syytä on haudata sosialismi ainaiseksi.⁶

6 *Kotimaa* 16/24.5.1918 Suomen arkkipiispan paimenkirje papistolle. Huomattavia ajatuksia nykyajan tapahtumista.

Arkkipiispan mielestä sosialismi oli levinnyt viruksen tavoin kansakuntaan ja sairastuttanut kansan sielun. Sairauden edetessä osa kansasta oli luopunut Jumalasta, mistä oli seurannut sekasortoa ja väkivaltaa. Sisällissota oli arkkipiispan mielestä looginen seuraus siitä, että Jumalan tahto oli syrjäytetty ja kansalaiset olivat perusteettomasti vaatineet ”itselleen oikeutta osallistua valtiolliseen toimintaan”. Tämä oli tapahtunut ymmärtämättä oleellisinta: valtiollinen toiminta oli Johanssonin ajattelussa velvollisuutta täyttää Jumalan tahto.

Kuvaavaa arkkipiispan toiminnalle oli, että julkinen kannanotto kypsyi vasta sodan jälkeen. Sota-ajan Johansson tyytyi kommentoimaan tapahtumia päiväkirjaansa.⁷ Samoin kirkon papisto sai Johanssonilta ohjeen pysyä erillään sotatapahtumista ja pidättäytyä poliittisista puheenvuoroista. Vaikka kirkon piispat ja papisto kuuluivat selvästi valkoiseen väestöön, vallankumouhallinto punaisella puolella ei vastaavasti kohdistanut toimiaan – mitä tuskin voi pitää vain arkkipiispan ohjeen ansiona – ensisijaisesti kirkkoon tai papistoon. Toki sosialistisen työväenliikkeen parissa kirkon katsottiin kuuluvan porvarillisen yhteiskunnan mailleen meneviin jäänteisiin. Vallankumouksen alkuvaiheisiin kuului myös, että kansanvaltuuskunta ryhtyi asetuksin ja laein poistamaan kirkon vaikutusvaltaa yhteiskunnassa. Näistä tärkeimmät olivat kirkollisveron ja valtionavustusten lakkauttaminen sekä välillisesti myös torpparilaki, joka toteutuessaan olisi leikannut merkittävästi useiden seurakuntien tuloja. Myös lakiehdotus seurakuntien virkataloista ja niihin kuuluvista maa-alueista olisi toteutuessaan tarkoittanut seurakuntien omaisuuden siirtämistä korvauksetta kunnille.⁸

Sotaoloissa voimaanastunut *Laki kirkollisiin tarkoituksiin menevien varojen ja maksujen lakkauttamisesta* tai muut suunnitelmat puuttua kirkon talouteen eivät ehtineet saannotavasti vaikuttaa kirkon toimintaan. Itse asiassa yksittäisissä tapauksissa papit saattoivat vedota lakiin kieltäytyessään palvelemasta paikallista punaista hallintoa.⁹ Kuten *Kirsti Kena* on todennut, kansanvaltuuskunnan kirkkoa koskevat lainsäädännölliset suunnitelmat osoittivat kuitenkin, että uudessa yhteiskuntajärjestelmässä kirkko ja valtio olisi Forssan kokouksen (1903) ohjelman mukaisesti erotettu toisistaan. Tätä perimmäistä tavoitetta koskevaa kokonaissuunnitelmaa ei kuitenkaan talvella 1918 ehditty laatia.¹⁰

Vaikka uuden yhteiskuntajärjestyksen rakentajien suunnitelmiin kuului siirtää kirkon omaisuus kunnille, aktiivisiin toimiin seurakuntien toiminnan rajoittamiseksi ryhdyttiin verrattain harvoin. Myös kirkon työntekijöihin kohdistuneet yksittäiset väkivallanteot rajoittuivat tapauksiin, joissa myös paikkakunnan muu valkoinen väestö joutui terrorin kohteeksi. Monien pappien puolueettomuuteen pyrkivästä tai jopa maltillisesta roolista sodan aikana seurasi sekin, että papisto ei muullakaan tavoin ollut kapinoinnin erityinen kohde. Suhteellisesti esimerkiksi kansakouluopettajat olivat useammin punaisen terrorin uhriina kuin papit.¹¹ Vertailun vuoksi voi todeta, että Es-

7 HYK YA Coll. 7.43. Gustaf Johanssonin pvk. erityisesti 29.1.; 3.2.; 7.2.; 17.2.; 23.2.; 25.2.; 10.–11.3.; 15.3.; 29.3.; 31.3.; 4.–6.4.; 11.4.; 13.–14.4.; 17.4.1918.

8 Kena 1979, 54–55.

9 Näin esimerkiksi Angeliemen ja Kemiön seurakunnissa. Kena 1979, 55.

10 Kena 1979, 55.

11 Pahoinpideltä pappeja sisällissodassa oli 36, kirkonpalvelijoita 18. Seurakunnastaan pakeni 51 pappia ja 19 kirkonpalvelijaa. Pappiloita ryöstettiin 82 ja poltettiin 10. Kirkkoja ryöstettiin 41 ja poltettiin 10. Kaikkia kirkkojen tulipaloja ei voida panna punaisten syyksi. Kena 1979, 54–61.

panjan sisällissodassa 1936–1939 surmattiin yhteensä liki 6 000 katolista pappia, munkkia tai nunnaa. Tasavaltalaiseen sotapropagandaan Espanjassa kuului myös äärimmäinen uskonnonvastainen kampanja, ja siihen liittyen tuhansia kirkkoja tuhoettiin.¹²

Vaikka Suomessa kirkko selvisi sodassa verrattain vähällä, sanotun vastapainoksi on todettava, ettei esimerkiksi pappien surmaamisen merkitystä pidä vähätellä. Juuri papiston kohdistuneet surmat aiheuttivat suuren kohun, mikä kertoi omaa kieltään papiston vanhastaan keskeisestä ja arvostetusta roolista suomalaisessa yhteiskunnassa. Oli kuitenkin ilmeistä, että surmien käyttäminen sotapropagandana ja niiden verukkeella tapahtunut punaisten demonisoiminen syvensi puolin ja toisin sitä juopaa, joka kirkon ja työväenliikkeen välille piirtyi vuonna 1918 – ja sittemmin maailmansotien välisenä aikana.¹³

* * *

Arkkipiispa Gustaf Johanssonin paimenkirjeessään esittämä tulkinta sodan syistä voidaan – niin haluttaessa – nähdä luterilaisen kirkon kantana sisällissotaan. Tästä näkökulmasta ei ole ollut epäselvyyttä siitä, kuka kirkon mielestä edusti sodan aikana laillista esivaltaa, kuka kapinoi sitä vastaan ja mistä sodan päätyttyä oli etsittävä syylliset. Kun luterilaiseen regimenttioppiin ankkuroituvassa ajattelussa esivalta sai oikeutuksensa viime kädessä Jumalalta, oli vain johdonmukaista, että vallankumouksellisuus tulkittiin Jumalan tahdon vastaiseksi toiminnaksi. Tahallinen tai tahaton seuraus oli vain se, että sodan aikana tällainen teologia kääntyi varsin helposti poliittiseksi sotapropagandaksi: Jumala taisteli siis valkoisten puolella.¹⁴

Aiemman tutkimuksen pohjalta siis tiedetään, että arkkipiispan tavoin hänen virkaveljensä ja suuri osa papistoa antoivat joko näkyvästi tai hiljaisesti tukensa valkoisen Suomen tavoitteille. Tämän kirjan artikkeleissa vallitsevaa historiakuvaa ei kyseenalaisteta, mutta monet kirjoittajat tuovat kuvaan tärkeitä uusia sävyjä. *Tarja-Liisa Luukkainen* kuvaa teologian ylioppilaiden asenteita suhteessa työväenliikkeeseen ja sosialismiin. Hän tuo painokkaasti esille, että yliopisto-opiskelijoista suhteellisesti katsoen ”alaluokkaisin” ryhmä oli nimenomaan tulevat Suomen kirkon papit, joiden suhde sosialismiin ei niin muodoin ollut alun perin lainkaan torjuva.

Valkoisen Suomen kirkon historiakuvaa voidaan arvioida myös siitä näkökulmasta, millä tavoin suomalaisten enemmistö sodan aikana suhtautui kirkon toimintaan. Kirkkokansan enemmistö oli puolestaan vanhastaan naisia. *Pirjo Markkola* haastaa naisten suhdetta kirkkoon sisällissodassa käsittelevässä artikkelissaan pohtimaan sukupuolen merkitystä kirkossa. Markkola painottaa, että juuri naisten suhde kirkkoon ja sotaan tekee ”valkoisen Suomen kirkon” historiakuvasta ongelmallisen. Kuva siitä, että valkoiset naiset turvautuivat kirkkoon, mutta punaisille naisille se edusti vain luokkavihollista, osoittautuu yksinkertaistukseksi.

Mervi Kaarnisen artikkeli kuvaa sodissa kaikkein puolustuskyvyttömintä ryhmää, lapsia. Kaarninen valaisee eri puolilta sitä, millä tavoin kirkko toimi tai jätti toimimatta

¹² *Beevor* 2006.

¹³ *Paasonen* 1996; *Peltonen* 1996, 171–174; 2003; *Huhta* 2008, 7–11.

¹⁴ *Huhta* 2001, 216–219.

tämän ryhmän hyväksi. Erityisesti sodassa orvoiksi jääneiden kohtalon ja tulevaisuuden ratkaisuissa kirkolla ja uskonnolla oli keskeinen roolinsa. Juuri kasvatuskysymyksessä kirkon tarjoama ideologinen selkäranka kelpasi hyvin valkoiselle Suomelle. Tämä näkyi jo sodan aikana organisoidussa vankileirien kasvatustoiminnassa, jota käsittelee *Tuulikki Pekkalaisen* artikkeli. Sodan jälkeiseen vankileiridramatiikkaan kuului pappien näkyvä osuus leirien kansalaiskasvatuksessa, mikä ei jälkikäteen arvioiden ollut kirkollekaan kunniaksi.¹⁵

Valkoisessa Suomessa kirkolla oli näkyvä rooli sankarihautajaisten yhteydessä. *Juha Poteri* käy läpi muutamia sodan alkuvaiheessa pidettyjä tilaisuuksia ja analysoi niiden hautajaispuheita. Kasvatuskysymyksen tavoin sankarihautajaisten osoittivat, että luterilaisen kirkon ideologinen merkitys oli valkoisille tärkeä. Silti kirkon varsinaiset tehtävät valkoisten sankarihautajaisissa jäivät lopulta yllättävän marginaalisiksi. Niiden järjestäminen jäi yleensä suojeluskuntajärjestön vastuulle.

* * *

Jälkimmäisen pääluvun aloittaa *Marko Tikan* artikkeli, jossa on esillä kirkon ja suojeluskunnan suhde. Seurakunnat ja suojeluskunnat koko Suomen kattavina paikallistasolle ulottuvina organisaatioina toimivat monessa tilanteessa yhdessä. Tämä yhteistyö ei kuitenkaan aina sujunut kitkatta tai ristiriidoitta sen paremmin vuonna 1918 kuin myöhemmin 1920- ja 1930-luvuillakaan. Tikan artikkeli keskittyy enimmäkseen sodanjälkeiseen aikaan, mutta hän tuo esille myös suojeluskuntien ja kirkon sodanaikaisia vaiheita. Kiinnostava erilliskysymys on Tikan tutkimat valkoisten kenttäoikeudet¹⁶, joiden virallisiin jäseniin ei kirjoittajan mukaan kuulunut papistoa, vaikka suojeluskuntien esikunnissa heitä esiintyikin. Tästä huolimatta epävirallisesti pappeja oli läsnä myös sodan loppuvaiheissa istuneissa kenttäoikeuksissa. Sotilaspappi E. J. Rankala piti tällaista jopa välttämättömänä ja kehotti näin myös muita pappeja toimimaan. Viikkoraportissaan Rankala kirjoitti länsiarmeijan esipapille Arvi Järventaukselle:

Päivisin istun sota-oikeudessa tehden puolestani niitä huomautuksia, jotka katson tarpeelliseksi vankeja tutkittaessa. Sotapapin läsnäolo näissä tilaisuuksissa on aivan välttämätöntä, ja hyvä olisi jos voisi useampi ajastaan uhrata tällekin asialle.¹⁷

Myöhemmin myös vankileirien kasvatusjohtajina toimineiden pappien tiedetään olleen läsnä punaisten vankien kuulusteluissa. Sielunhoitajan ja ”tuomarin” roolien yhdistäminen tuskin onnistui, joten moni vanki koki papin läsnäolon leirillä uhkaavaksi. Ristiriita eri roolien välillä painoi pappeja, mikä tulee esiin myös *Tuulikki Pekkalaisen* artikkelissa.

Ulla-Maija Peltosen työväestön muistitietoa analysoivasta artikkelista käy hyvin ilmi, että on kovin eri asia, miten papisto ja kirkko muodollisesti toimivat ja miten heidän toimintansa myöhemmin koettiin ja on muistettu. Kirkon asettuminen valkoisten

15 Artikkelin perustuu *Tuulikki Pekkalaisen* ja *Seppo Rustaniuksen* julkaisemaan tietokirjaan *Punavankileirit* 2007; ks. myös *Saarin* 1963; *Paavola* 1966; 1971.

16 *Tikka* 2004.

17 KA SARK VSA Länsiarmeijan esikunta. E. J. Rankalan viikkoraportti ”huhtikuulta” 5.4. alkaen.

puolelle löi syvän juovan työväenliikkeen ja kirkon välille. Kenties syvimmän haavan tässä suhteessa viilsi kysymys punaisten vainajien kirkollisesta siunaamisesta. Syvällä suomalaisessa perinteessä ollut ajatus kunniallisesta hautaan siunaamisesta liittyy Pelto-osen kirjoituksessa ideaan hyvästä kuolemasta. Kun punaisten vainajien omaisilta evättiin oikeus julkiseen suruun, kirkon koettiin riistäneen ihmisiltä jotain luovuttamatonta ja pyhää. Tätä kokemusta ei poistanut se, että useimmat punaisten haudat siunattiin sodan aikana ja sen jälkeen kaikessa hiljaisuudessa.

Kysymyksen hävinneiden oikeudesta suruun teki kirkolle vaikeaksi se, että sisällissodassa taistelivat vastakkain luterilaisen kirkon jäsenet. Riippumatta siitä, mikä oli so- taan osallistuneen tavallisen suomalaisen suhtautuminen kirkkoon, hän lähes poikkeuksetta kuului luterilaisen seurakunnan täysivaltaisiin kastettuihin jäseniin. Suurin osa papistoa jäi rintaman punaisella puolella hoitamaan seurakuntiaan sodan syttymisen jälkeen. Vain osa rintaman eteläpuolisten seurakuntien papistoa pakeni valkoiselle puolelle, mutta yleensä papistolla ei ollut mitään erityistä syytä lähteä virkapaikaltaan.¹⁸

Tunnettu tosiasia on se, että luterilainen kirkko säilyi ns. kansankirkkona myös jäsens pohjansa osalta sodan jälkeen. Mahdollisuus erota kirkosta toteutui pian sodan jälkeen, kun uskonnonvapauslaki viimein vuonna 1922 hyväksyttiin. Kirkosta eroaminen jäi kuitenkin vähäiseksi myös niiden osalta, joiden nauha käsivarressa oli keväällä 1918 ollut punainen.¹⁹ Tämä viesti siitä, ettei kirkko ollut paikallisseurakuntien tasolla sitenkään leimautunut vain valkoisen Suomen kirkoksi. Sanottua tulkintaa tukee kääntäen sekin, että mikäli paikallisseurakunnan papisto kuitenkin osoitti vastenmielisyyttä tai suoranaista vihamielisyyttä punaista työväestöä kohtaan, sellaisissa seurakunnissa kirkosta eroaminen sodan jälkeen oli keskimääräistä vilkkaampaa.

Sodan jälkeen nuoren teologikunnan ihanteeksi muotoutui kansallinen ”koti, uskonto, isänmaa” -ideologia, mitä valaistaan *Tapani Innasen* artikkelissa. Nuori papisto löysi ideologisen kotinsa Akateemisesta Karjala-Seurasta 1920- ja 1930-luvun Suomessa. Tästä näkökulmasta kirkon julkinen profiili värittyi sisällissodan jälkeen yhä valkoisemmaksi.

Innasan analysoimien nuoren tasavallan teologi- en joukosta nousi sittemmin esiin niitä, jotka loivat uutta teologista tutkimusta sisällissodan jälkeisessä Suomessa. *Eino Murtorinteen* artikkeli²⁰ käsittelee suomalaista teologista tutkimusta ja sen muutosta sisällissodan jälkeen. Teologisista tieteistä kirkkohistoria ja raamatuntutkimus ovat Murtorinteen artikkelin lisäksi ansainneet oman analyysin. Edellistä valaisee *Mikko Ketolan* artikkeli, joka lähestyy teemaa erityisesti Suomen kirkkohistoriallisen seuran julkaisemien tutkimusten näkökulmasta. *Niko Huttusen* artikkeli puolestaan porautuu vuoden 1918 tapahtumien vaikutushistoriaan Raamatun – erityisesti Paavalin – esivaltaope- tuksen analyysillä.

Kirjan kaksi viimeistä artikkelia käsittelevät Suomen tunnetuimman sisällissotaa kuvanneen kirjailijan *Väinö Linnan* luomaa historiakuva- a. *Täällä Pohjantähden alla* -trilogian sisällissotatulkinta on vaikuttanut suomalaisiin historiakäsityksiin enemmän

18 Kena 1979, 54–66.

19 Seppo 1983, eri kohdin.

20 Artikkel- i on julkaistu aiemmin teoksessa *Vaikea totuus*. Murtorinne 1993.

kuin yksikään historiantutkimus, vaikka tutkija ehkä muuta toivoisi. Tästä syystä myös Linnan luoma fiktio, kirkkoherra Lauri Salpakari hämmentyneenä ja muutenkin avuttomana hahmona, on luonut stereotypian siitä, miten pappi toimi punaisten valtaamassa seurakunnassa sodan aikana. *Yrjö Varpio* analysoi eri näkökulmista Linnan luomaa Salpakari-hahmoa ja Linnan käyttämiä uskonnollisia metaforia. Tätä täydentää *Esko M. Laineen* artikkeli, jossa Lauri Salpakaria analysoidaan jo mailleen menevän säätypappeuden näkökulmasta.

* * *

Historiantutkimuksen erityisyys tieteenä on siinä, että historiallisia ilmiöitä ja tapahtumia voidaan lähestyä kovin monesta eri näkökulmasta. Siksi tutkimuksen tuloksetkin ovat näkökulmasta riippuvia. Yhtä historiallista totuutta kaipaavalle tämä kirja tuottaa varmasti pettymyksen. *Pertti Haapalan* artikkeliin viitaten: myös Suomen luterilaisen kirkon roolista sisällissodassa elää monta totuutta.

Tutkittavaa riittää siis myös tulevaisuudessa. Merkilläpantavaa on vaikkapa se, ettei vielä tähän päivään mennessä papin ristiriitaista roolia seurakunnan paimenena rintamien välissä ole tutkimuksessa onnistuttu kuvaamaan. Sen sijaan vaikkapa kaunokirjallisuuden keinoin teemaa on lähestytty onnistuneesti jo useita kertoja. Myöhempien historiaticukintojen tutkimukseen olisi aihetta muutoinkin. Kaunokirjallisuuden lisäksi historiaticäsitelyksiä on luotu myös myöhemmässä päiväntkohtaisessa julkisuudessa, historiaticirjallisuudessa tai elokuvien avulla. Historian tulkittsemisen monopoliasemaa tutkijoilla ei näet ole – eikä toivottavasti tule. Historioitsija osaa kuitenkin vastata parhaiten kysymykseen, miksi tulkinnat muuttuvat. Siksi sen kertomisen tehtävä lankeaa vatedeskin historiantutkijoille.

Tärkeä painopiste myöhemmin on myös paikallistasolle kohdistuva tutkimus, sillä kirkko näyttäytyi ihmisille lähinnä paikallistason organisaationa. Seurakuntien tai pappien rooli sota-aikana ei myöskään vaihdellut pelkästään sen perusteella, millä puolella rintamaa ne sattuivat sijaitsemaan. Alueelliset ja paikalliset erot saattoivat olla huomattavia niin valkoisessa kuin punaisessakin Suomessa.

Tutkimuksen kannalta oleellista on, että seurakuntakohtaisia erityispiirteitä valaisevaa aineistoa on runsaasti käytettävissä. Pelkästään papiston seurakuntakohtaiset kertomukset sota-ajasta ovat kiinnostavaa, mutta vähän hyödynnettyä materiaalia. Myös pappien laatimat kuolleiden luettelot ja virkatodistukset vangituista punaisista sekä hautaamiskäytännöt kertovat kirkonmiesten asennoitumisesta sotaan ja sen uhreihin. Seurakuntien paikallista roolia on tarpeen hahmottaa myös kysymällä, millainen oli papiston suhde valkoisten sota- ja huoltotoimiin sekä suojeluskuntajärjestöön tai jopa rangaistustoimiin paikallistasolla. Tähän haastaa myös *Marko Tikka* tämän kirjan artikkelissaan.

Lähdeaineistoa on myös siitä, että moni pappi tarttui aseeseen, vaikka papilla ei sel-laiseen lupaa olisi ollut. Vielä enemmän on aineistoa siitä, miten papisto punaisessakin Suomessa hoiti sodan aikana tehtäviään sielunhoitajana, järjesti jumalanpalveluksia ja suoritti kirkollisia toimituksia. Sodan lopputuloksesta tosin johtuu, että näistä sodan-aikaisista punaisen puolen tapahtumista puhuttiin jälkeentpäin vain harvakseltaan. Lähdetiedot ”punaisten seurakuntien” toiminnasta sodan aikana avaavat kuitenkin tär-

keitä uusia näkökulmia sisällissotaan. Koska kirkon roolia sodan aikana rintaman punaisella puolella on tutkittu kovin puutteellisesti, yleisessä mielipiteessä esiintyy usein monia virheellisiä – edelleen ajankohtaisia – kirkon toimintaa koskevia käsityksiä.

Olisi tärkeä myös kysyä, miten papisto punaisessa Suomessa koki uudet vallanpitäjät tai miten pettymys ”kansan kypsymättömyyteen” papiston piirissä koettiin. Kirkko kuului eittämättä niihin kansallisiin instituutioihin, jotka 1800-luvun lopulta lähtien olivat olleet rakentamassa ihanteellista kuvaa ihanteellisesta Suomen kansasta. Nyt tuo kansa oli näyttänyt pimeän puolensa. Syvä pettymys kansaan vaikutti epäilemättä siihen, että osassa papistoa tapahtui selvää asenteiden kovenemista työväestöä kohtaan.

Onkin perusteltua sanoa, ettei vain sisällissota, vaan myös sen jälkeinen asenteiden muutos on vaikuttanut myöhempiin käsityksiin, jotka koskevat kirkon roolia sisällissodassa. Kenties siksi myöhemmässä julkisessa keskustelussa punaisia on usein yksioikoisesti arvioitu ateisteiksi. Pappien on taas sanottu innokkaasti kääntyneen valkoisten tueksi – ja samalla punaisia seurakuntalaisiaan vastaan. Käsillä olevasta kirjasta käy ilmi, että tällaisena piirretty kuva on ollut tarpeettoman mustavalkoinen.

Myös edelleen käynnissä olevien tutkimushankkeiden kannalta kiinnostavimpia aiheistoja ovat olleet ne, jotka ovat sopineet huonosti yhteen vanhan ”valkoisen Suomen kirkon” historiakuvan kanssa. Tällaisen esimerkistä käyvät vaikkapa punaisten myönteiset ja valkoisten kielteiset lausunnot kirkonmiehistä. Punaisten kirkollisuutta tutkittaessa on taas ollut syytä tarkastella etenkin papiston myönteisiä ja punaisten kielteisiä luonnehdintoja työväen uskonnollisuudesta. Tavanomaisesta poikkeavalla tavalla toimineita pappeja esitellään myös tämän kirjan artikkeleissa. Heistä tunnetuimpia olivat ainoa aseeseen tarttunut vallankumouksellinen Einar Rauhamäki ja ”täysiveriseksi sosialistiksi” ilmoittautunut Otto Aarnisalo.²¹

* * *

Tämä teos syntyi sisällissodan 90-vuotismuiston johdosta. Kirja on täyttänyt tehtävänsä, jos sodan 100-vuotismuistoa vietettäessä meillä olisi käytettävissä entistäkin monipuolisempaa tutkimustietoa kirkon roolista Suomen historian synkimmässä sodassa, sen jälkihoidossa ja sisällissodan myöhemmässä tulkinnassa.

21 Tässä kirjassa *Hannu Mustakallion* artikkeli käsittelee myös Rauhamäkeä ja Aarnisaloa. *Juha Poteri* puolestaan kuvaa Aarnisaloon käsityksiä tämän pitämän hautauspuheen ja *Suojeluskuntalainen*-lehden kirjoituksen valossa. Einar Rauhamäestä aiemmin *Kansanaho* 1994, 291–298; Otto Aarnisalosta *Sipilä* 1954, 248–257; *Kansanaho* 1964, 206–209; *Kena* 1979, 88; *Huhta & Malkavaara* 2005, 32; *Huhta & Sillanpää* 2007, 31–32.

I Kirkko ja kansakunta kriisivuosina



Sankarihautajaiset Virtasalmen kirkossa 1918. Vainaja oli Alarik Väisänen. Alttarilla seisoo kirkkoherra Otto Ville Kärkkäinen (kirkkoherrana 1913–1928). Museovirasto.

Kun kansankirkko hajosi

Suomalaisilla ei ole milloinkaan ollut yhdenmukaista käsitystä siitä mitä vuonna 1918 tapahtui. Tuolloin oli monta erilaista kokemusta, monta todellisuutta ja jälkeensä monta totuutta. Monen totuuden hyväksyminen on kuitenkin kovin vaikeata, vaikka kaikki myöntävät, että yhteen totuuteen pyrkiminen on tieteelle vierasta ja yhteiskunnalle vaarallista.

Historiantutkimuksen tehtävä on selittää todellisuuden moninaisuutta ja moninaisuuden todellisuutta, ikään kuin sietämään sitä, että yhtä totuutta ei ole – ja jos on, sekin muuttuu. Historian ymmärtämisen kannalta on oleellista erottaa toisistaan se, miten ihmiset perustelevat tekojaan, miten he reagoivat muiden tekemisiin, miten he selittävät tekojaan ja miltä tapahtumat näyttävät vuosikymmeniä myöhemmin. Lisää totuuden kerroksia saadaan, kun asioita selittävät jälkipolvet, joilla ei ole enää edes perittyä taakkaa kannettavanaan.

Suomen kirkon tekemisistä vuonna 1918 ei syntynyt aikanaan suurta puhetta ja jälkikäteenkin on pidetty jotensakin selvänä ja hyväksyttävänä, että virallinen kirkko oli sisällissodassa, sen jälkiselvittelyssä ja sen muistamisessa selkeästi valkoisella puolella. Kun kirkko oli ”laillisen esivallan” tukena, sen ei tarvinnut selitellä tekojaan. Lopputulos on pyhittänyt historian.

Tähän päivään mennessä ei ole ilmaantunut sellaisia uusia asioita, joiden vuoksi kirkko olisi laitettava tuomiolle omasta historiastaan. Voimme kuitenkin ihmetellä ja kysyä miksi kirkko leimautui niin selvästi valkoiseksi ja otti samalla taakakseen puolustaa sodan valkoista tulkintaa, vaikka sodan punaisella puolella taistelleet olivat saman kirkon jäseniä ja yhtä hyviä kristittyjä kuin vastustajansa.

Sisällissodassa 1918 ”kansankirkko” hajosi. Tarkoiton tällä, että kirkko instituutiona hajosi samalla tavalla kuin yhteiskunnan muutkin instituutiot. Se oli aivan luonnollista silloisessa yhteiskunnallisessa kriisitilanteessa, mutta ei kuitenkaan välttämätöntä. *Kirkon hajoaminen oli osa yhteiskunnan hajoamista.* Kun yhteiskunta hajoaa, se tarkoittaa, että ennen kaikkea yhteiskunnan instituutiot, joiden varaan järjestys on rakennettu, menettävät legitimitettinsä ja toimintakykynsä. Kirkko oli keskeinen ja arvostettu suomalaisen yhteiskunnan ja identiteetin instituutio. Kun sekin ”hajosi”, kyse ei olekaan sivuseikasta, poliittisen kuohunnan pärskeistä, vaan suuremmasta asiasta: kirkon hajoaminen oli oleellinen osa sitä tapahtumaketjua, prosessia, jonka päässä oli sisällissota. Tämä hypoteesi ei tee kirkosta ”syyllistä” sotaan, mutta muistuttaa, ettei se ollut ulkopuolinenkaan. Kirkko oli osa arkea, jossa ihmiset elivät ja ratkaisunsa tekivät.

Kun yhteiskunta hajosi¹

Maailmansodan loppuvaiheessa suomalaisen yhteiskunta joutui kriisiin. Se voidaan tiivistää yleistyksen, että vuosina 1917–1918 suomalainen yhteiskunta hajosi ylhäältä alas asti: valtiovalta, järjestysvalta, oikeuslaitos, kirkko, seurakunnat, kunnallisvalta, kansalaisjärjestöt, talouselämä, kansa, yhteisöt, sosiaaliset suhteet, suvut ja paikoin jopa perheet. Yhteiskunta hajosi myös ihmisten päässä: heidän käsityksensä siitä, mikä oli luvallista ja mikä ei. Enää ei ollutkaan itsestään selvää mikä oli oikein ja mikä väärin. Ihmisten yhtäkkinen omavaltaisuus näyttäytyi aikalaisille joko vapautena ja sankarillisena aloitteellisuutena tai hulluutena ja sekasortona. Maailmankirjat olivat todella sekaisin. Jälkikäteen tämä on nähty myös kahdella tavalla lopputuloksen mukaan. Toisille sekasorto oli vapautumista, ”vanhan vallan” hajoamista, toisille onnettomuus.

Esittämättä pitkää listaa niistä tapahtumista, jotka kuvaavat suomalaisen yhteiskunnan hajoamista, on syytä muistuttaa, että se oli pitkäaikainen ja moniaalle ulottunut ilmiö – ei vain talven 1918 romahdus. Suomessa oli *pitkittynyt valtiovallan kriisi*, joka alkoi helmikuun manifestista vuonna 1899 ja päättyi vasta tasavaltaiseen hallitusmuotoon ja poliittiseen demokratiaan 1919. Ennen vuotta 1899 meillä oli vankka valtio ja rauha maassa, samoin vuoden 1919 jälkeen. Siinä välissä oli 20 vuotta, jolloin valtiovaltan legitimitetti ja toimintakyky oli jatkuvasti kyseenalainen. Sen lisäksi että valtiovaltan oikeutus haastettiin, oli myös todellisia ongelmia pitää maata järjestyksessä – niin venäläisillä kuin suomalaisilla viranomaisilla.

Tämä jakso Suomen historiassa on nähty usein toisessa valossa, menestyksekkäänä taisteluna autonomian ja kansalaisoikeuksien puolesta. Tämä näkökulma unohtaa, että yhteiskunta oli myös kriisissä: auktoriteettien kyseenalaistaminen, maailmankuvan horjuminen, monenlainen hurmahenkisyys ja poliittinen väkivalta olivat tuolloin arkipäivää. Maailmansodan syttyminen elokuussa 1914 ei lainkaan parantanut asiaa, vaikka sotatila rauhoitti maan. Ei osattu pelätä sodan ulottuvan Suomeen. Sen sijaan siinä nähtiin jopa uusia mahdollisuuksia. Suomen teollisuus hyötyi sodasta ja vapaaehtoisia lähti sekä Saksan että Venäjän armeijaan. Jotkut odottivat romahduksen – Venäjän tai läntisen kulttuurin – merkitsevän uutta alkua ihmiskunnalle.

Valtiovallan kriisi realisoitui vasta Venäjän keisarivallan kukistuessa maaliskuussa 1917. Kun valtiovallan hajoaminen nähtiin ensin vapautumisena, todellinen valtakriisin kärjistyminen nähtiin vasta bolsevikkien kaappauksessa marraskuussa 1917. Silloin kirkastui yhdelle jos toisellekin, että kysymys siitä, kenelle kuuluu valtiovalta Suomessa, ei ollut vain juridinen kysymys. Se oli nyt valtakysymys ja nimenomaan käytännöllinen kysymys. Tämä käytännöllinen kysymys ratkaistiin väkivallalla, kun sitä ei osattu ratkaista poliittisesti.

Valtion kriisi ei ollut ainoa kriisi tai yhteiskunnan hajoamisen syy. Laajemmin katsoen kyse oli *modernisaatiokriisistä*, johon voidaan lukea niin talouden, politiikan kuin yhteiskuntaa ja ihmistä koskevien käsitysten muuttuminen. Jaakko Gummeruksen sanoin (1918) myös kirkon oli kohdattava ”moderni aika”. 1900-luvun alussa Suomi oli *kapitalistinen maa*, jota heiluttivat maailmanmarkkinat, suhdanteet ja palkkataistelut. Kaupungit ja Amerikka lupasivat rahaa ja vapautta. Juuri tämän aikalaiset itse näkivät.

¹ Haapala 1995, eri kohdin.

Ensimmäistä kertaa suomalaisten elämä todella muuttui yhden sukupolven aikana. 1900-luvun alun Suomi oli myös *kansalaisyhteiskunta*, jossa naisilla ja köyhilläkin oli kansalaisoikeudet. Valtava järjestöjen määrä ja laaja julkinen keskustelu olivat jotakin aivan muuta kuin autoritaarinen sääty-yhteiskunta. Ajan suuret aatteet olivat *nationalismi* ja *sosialismi*, ja Suomessa niillä oli yhteisenä juurena *fennomania*. Vaikka suomalaiset kansanliikkeet hakivat voimaa auktoriteeteista, niiden ytimessä oli uudenlainen ajatus *yksilön arvosta*, oikeuksista ja kokemuksesta. Tämä muutos on helposti luettavissa ajan kaunokirjallisuudesta, kulttuurikeskustelusta ja teologisesta keskustelusta. Ajatuksella yksilöiden yhdenvertaisuudesta ja tasa-arvosta oli tunnetusti poliittinen myös räjähdysvoimansa, jota myös aikalaiset terävästi kuvasivat: ”Mitä oli tuo kauniisti kimalteleva vapaus...”, joka lupasi niin paljon mutta näytti antavan niin vähän. Se, mikä ennen oli viisaan Luojan hyväksi näkemää erilaisuutta, oli nyt *eriarvoisuutta*.

Kun nämä muutoksen ja ”edistyksen” merkit nähdään yhdessä, tulos ei ollut uusi yhteiskunta, vaan *mureneva yhteiskunta*. Toisinkin olisi voinut käydä, mutta nyt kävi näin, koska maa oli sodassa. Ratkaiseva taite kohti onnettomuutta oli jo keväällä 1917 eli maaliskuun vallankumouksen jälkeinen aika: maassa oli kaikkien puolueiden hallitus, sillä yhteinen ohjelma ja kansan tuki. Mutta Tokoin senaatti epäonnistui, koska siltä puuttui poliitikkojen tuki, mistä se saikin nimen ”uhrilampaiden hallitus”. Se, että maa ajautui vähitellen kaaokseen, on kuvattu tarkasti poliittisessa historiassamme kaikki mahdolliset syntipukit tasapuolisesti luetellen. Mutta: asiat eivät olleet lähelläkään katastrofia ennen loppusyksyä 1917 ja puolueilla olikin aikaa keskittyä lyhytnäköiseen valtataisteluun. Nyt ajatellen on käsittämätöntä, että elokuusta 1917 alkaen maassa ei ollut kolmeen kuukauteen toimivaa hallitusta – juuri silloin kun sitä olisi tarvittu.

Jos valtiolta ja sen instituutiot eivät pysty luomaan järjestystä, aloite jää muille. Ironista tai ei, suomalaisten kyky organisoida maahan kaksi armeijaa vuoden 1917 aikana nojasi järjestökokemukseen, joka oli tarkoitettu edistämään rauhaa ja sivistystä. Tammikuun lopulla 1918 maailmansota ulottui Suomeen, mutta suomalaisten omilla päätöksillä ja omalla aktiivisuudella ja vielä seuraten vanhaa viisautta, jonka mukaan vieraan apuun voi aina luottaa.

Kirkko ja mureneva yhteiskunta

Tutkimuksen tehtävä on selvittää ilmiöiden taustaa, olosuhteita ja tilanteita, joissa ihmiset toimivat, ja ymmärtää siten heidän tekojaan. Ymmärtäminen ei kuitenkaan tarkoita, että nähdään vain ihmisten hyvät tarkoitukset tai selitetään ikävät asiat pois, vaan sitä että ilmiöitä selitetään *ihmisten tekoina*. Tämä on mielestäni paitsi metodi, myös ainoa eettisesti hedelmällinen tapa ajatella historiaa. Näin ajatellen myöskään *sodat eivät ala, ne aloitetaan* ja niiden aloittaminen vaatii erityistä valmiutta, tahtoa ja tarmokkuutta. Tarvittiin erityistä päättäväisyyttä, että saatiin Etelä-Suomen työläiset ja Pohjanmaan talonpojat sotimaan toisiaan vastaan. Asetelma oli mahdollinen siksi, että sodan perustelut olivat poliittiset, jopa myyttiset. Mitkään rakenteelliset tai ulkoiset tekijät eivät pakottaneet suomalaisia sotimaan keskenään. – Samaa mieltä oli arkipiispa Johansson heti sodan jälkeen.

Sisällissotaamme voidaan nyt, kun lopputulos oli pitkällä aikavälillä onnellinen, ajatella ikään kuin yhteisenä onnettomuutena. Silloin ei tarvitse etsiä syitä ja syyllisiä. Mutta jos asiaa halutaan tutkia kunnolla, on uskallettava kysyä mitä todella tapahtui ja kuka teki mitä.

Mitä teki Suomen evankelisluterilainen kirkko? Melko vähän – ainakin verrattuna siihen mitä olisi voinut tehdä tai mitä jopa ehdoteltiin. Kirkko oli vuosisadan alussa yhteiskunnallisesti passiivinen, vaikka papisto oli ollut säätyvaltiopäivillä hyvinkin aktiivinen yhteiskunnallisissa kysymyksissä ja maan johtavien poliitikkojen joukossa oli paljon pappismiehiä. Papit olivat tärkeitä vaikuttajia varsinkin vanhasuomalaisessa puolueessa. Heille kansankirkko tarkoitti aivan erityistä ”Suomen kansan” ja kirkon yhteyttä. Tämä yhteys politisoitui avoimesti vuoden 1917 eduskuntavaaleissa, kun osa papistoa teki näkyvää työtä porvarien voiton takaamiseksi – arkkikiispan kiellosta huolimatta.

Kirkon institutionaalinen asema 1900-luvun alun yhteiskunnassa oli äärettömän vahva. Paitsi että käytännössä kaikki kuuluivat kirkkoon, kirkon virallista asemaa ei yritettykään kiistää. Tässä mielessä kirkko ei ollut hajoamassa, mutta se oli eriytymässä ja kirkon asema kansalaisten silmissä oli muuttumassa. Osa sivistyneistöä oli jo erkaantunut kirkon opista ja tämä näkyi kulttuuriväen julkisuudessa ja eliitin maailmankatsomuksellisenä epävarmuutena. Näkyvintä oli työväenliikkeen aloittama kirkonvastaisuus, joka kiihtyi poliittisen kriisin mukana vuonna 1917. Silti työväenliikkeen kirkonvastaisuus ei ollut niinkään kristinuskon vastaisuutta, vaan enemmänkin väitettiin, että kirkko oli pettänyt oman asiansa eli kansan asian. Tämä viesti meni marxismia paremmin perille luterilaiseen työväestöön. Työväenliike ammensi retoriikkansa ja etiikkansa paljolti Raamatusta ja työväestö oli pääosin uskonnollista. Vaikka sisällissodassa näyttivät sitemmin olleen vastakkain kristityt valkoiset ja jumalattomat punaiset, vastakainasettelu oli seurausta poliittisista rintamista ja sosiaalisista eroista, eikä maailmankatsomusten kuilusta.

Tunnettua on, että kirkko ja papisto eivät olleet yhtenäinen joukko. Maailmankatsomuksellinen murros tapahtui myös kirkossa ja ns. nuorkirkollinen suuntaus, sisälähetys ja sosiaalinen työ olivat jo ennen sotaa hyvässä alussa. Kirkollinen elämä oli muutenkin liberalisoitumassa, kirkolliskokous oli jo vuonna 1908 hyväksynyt uskonnonvapauden ja kirkon ja valtion erottamista suunniteltiin. Toukokuussa 1917 eduskunta poisti laista jumalanpilkan. Tämä koettiin myös uhkana kirkolle, mutta uhan suuruudesta oltiin montaa mieltä.

Vuonna 1917 kirkon johdossa oli kaksi linjaa yhteiskunnallisiin kysymyksiin: ollaan hiljaa tai yritetään ratkaista niitä. Hyvistä aikomuksista huolimatta neuvottomuus voitti. Edellinen oli arkkikiispan vakaa käsitys ja se esti myös muita toimimasta.

Vuoden 1917 lopulla ja kirkkopäivillä tammikuun puolivälissä 1918 oltiin huolissaan enemmän kirkon kuin kansakunnan tulevaisuudesta. Yhteiskunnallinen levottomuus havaittiin ja toivottiin sopua mutta selkeää kantaa kriisiin ei osattu ottaa. Vaikutavimmat – ja profeettalliset – saarnat rauhan ja sovun puolesta ennen sisällissotaa esitti ns. kirkkopuheissaan Arvid Järnefelt, joka sai tekonsa johdosta syytteen laittomasta kirkkoon tunkeutumisesta.

Kirkko ja sota

Sisällissodassa tappoivat toisiaan saman kirkon ja saman seurakunnan jäsenet. Tässä mielessä kansankirkko todellakin hajosi. Huomattakoon tosin, että koko väestö ei mobilisoinut itseään sotaan, eikä enemmistö missään tapauksessa edes halunnut sitä. Ne jotka puolensa valitsivat, tekivät sen poliittisin perustein. Monet papit olivat valkoisella puolella vain siksi, että eivät muuta voineet, ja pyrkivät olemaan puolueettomia. Muutama ”sosialistipappi” oli taas ”valkoinen” siksi, että ei hyväksynyt aseellista kapinaa. Yli tuhannesta papista kaksi oli yhteistyössä punaisten kanssa, ja yksi pakeni sotansa hävinneenä Venäjälle.²

Tilanne seurakunnissa vaihteli sodan aikana paljon. Valkoisella puolella eli rintaman pohjoispuolella kirkon toiminta jatkui lähes normaalisti. Myös etelän kaupungeissa, joita punaiset hallitsivat, kirkot ja papit jatkoivat työtään mm. Helsingissä. Vallankumoushallitus ehti julistuksillaan vapauttaa pappiloiden torpat ja lakkauttaa kirkollisverot, koulujen uskonnon opetuksen ja teologisen tiedekunnan, mutta kaikki tämä jäi käytännössä tekemättä.

Sodan aikana pappeja toki kiusattiin, 31 pidätettiin ja kymmenen tapettiin; 82 pappilaa ryöstettiin ja kymmenen poltettiin. Kirkollisia toimituksia häirittiin 55 seurakunnassa.³ Näistä luvuista on jokainen liikaa ja niitä on mahdoton perustella, mutta luvut ovat suhteellisen pieniä tuhannen papin ja yli 500 seurakunnan maassa. Ns. tavalliset ihmiset punaisella puolella eivät olleet seurakuntaa lopettamassa, eikä vallankumoushallitus kirkkoa. Kapinajulistuksessa ei mainittu kirkkoa. Papiston kohtaloa näyttävät selittävän paikalliset, henkilökohtaiset ja satunnaiset tekijät.

Tilanteen rauhallisuutta seurakunnissa selittää osin se, että papit eivät olleet kovin aktiivisia valkoisia, vaikka olivatkin hallituksen puolella. Vain muutama oli ase kädessä valkoisessa armeijassa. Noin 50 pappia oli mukana suojeluskunnissa ja yhtä moni oli vähän aikaa valkoisen armeijan sotilaspappina, kun toiminta organisoitiin maaliskuuhuhtikuussa. Pappien osallisuus oli laimeampaa kuin punainen kauhukirjallisuus tai valkoinen sankarikirjallisuus sittemmin esittivät.

Vaikka rintaman eri puolilla oli samoja uskovaisia, virallisen kirkon asenne sisällissotaan oli selvä: se oli hallituksen puolella ja tuomitsi vallankumouksen jyrkästi sekä laittomana että kristinuskon vastaisena. Myös hallitus tarvitsi kirkon tukea. Yhteinen näkemys sodasta kerrottiin rukouspäivajulistuksessa 25. toukokuuta 1918. Siitä lainattakoon valittuja paloja siksi, että samat ajatukset ja ilmaisut toistuivat laajasti kirkonmiesten käsityksissä ja virallisessa julkisuudessa:

Hävityksen ja murhan kauhut ovat kohdanneet Suomea. Veljien veri veljien vuodattamana huutaa meidän maastamme. Suitsevat rauniot ja veriset silvotut ruumiit merkitsevät sitä tietä, jota turma on kulkenut. — Useat niistä miehistä, joiden tehtävänä on ollut Jumalan sanan julistaminen, ovat surmatut, jotkut mitä kauhistuttavimmalla tavalla.

Pimeyden ja valheen vallat ovat tämän turmion aikaansaaneet. — Ne suunnattomat määrät aseita ja ampumavaroja, jotka kapinaliikkeen alkuunpanijat saivat venäläisiltä, suuntasivat kapinoinitsijat omia kansalaisiansa vastaan, ja näin syntyi aseellinen taistelu kansalaisten kes-

² Kena 1979, 62–63.

³ Kena 1979, 58–61.

ken. – – Verta vuotavana ja tuskasta väristen Suomen kansan parhaimmisto nousi puoltamaan isiensä maata ja isiensä oikeusjärjestystä. – – Ja meidän kansamme avuksi ojensi Saksan kansa, sama kansa, jonka keskuudesta neljä vuosisataa sitten nousi suuri uskonpuhdistaja Martti Luther, voimakkaan kätensä.

Me tiedämme, että se vaarallinen henkinen tauti, johon osa Suomen kansaa on ollut sairas-tuneena, on johtunut vieraalta taholta tulleesta tartunnasta. Mutta meidän kansallemme on häpeäksi, että tämä tartunta niin nopeasti sai alaa. Kansaamme kohdannut onnettomuus on meille ankarana opetuksena siitä, mihin joutuu kansa ilman Jumalaa ja uskoa, ilman lakia ja oikeutta.⁴

Mannerheim, joka ei muutoin ollut kirkonmiesten suosiossa, piti tärkeänä, että kirkko siunasi valkoisen armeijan teot kiitosjumalanpalveluksin. Hänen aloitteestaan valkoi-seen armeijaan perustettiin sotilaspapisto. Kesällä 1918 vankileireissä aloitettiin puna-vankien kristillinen kasvatus. Se ei ollut kenellekään mukava kokemus. Vangit kokivat sen yhtä paljon pilkkana kuin apuna ja leirillä toimineet papit kauhistuivat näkemään-sä ja pyrkivät ehkäisemään kuolleisuutta, mutta vastaanotto oli viileä myös kirkon joh-dossa. Vankeja haluttiin lähettää mieluummin Saksaan kuin ruokkia kotimaassa.

Kun sota oli ohi, Suomessa ei riemuittu, vaan oltiin hämmentyneitä ja pettyneitä. Kirkon piirissä käytettiin paljon sanaa ”veljessota”, joka kuvaa, miten sota koettiin. So-dan syyt eivät olleet yhteiskunnallisia, vaan jonkinlaista suurta erehdystä. Kirkonmies-ten oli kai luontevaa selittää, että *onnettomuus johtui Jumalasta luopumisesta*. Yhteis-kunnallisempaa ja yleisempää selitystä lähestyivät ne, esimerkiksi piispa Koskimies ja professori Gummerus, joiden mielestä luopuminen, maallistuminen ja itsekkyyks eivät rajoittuneet kapinallisiin, vaan olivat kaikkien yhteistä heikkoutta, hallitsevasta luokas-ta alkaen. Tässä mielessä kaikki olivat syyllisiä.

Kirkon virallinen käsitys punaisten syyllisyydestä sodan loputtua oli yhtä varma kuin sodan aikana: kapina valtiota vastaan oli Jumalaa vastaan nousemista. Mutta kir-kon sisällä, puhumattakaan seurakuntalaisista, asenne vaihteli kostosta ymmärtämi-seen ja auttamiseen. Julkisuudessa korostettiin paljonkin oikeudenmukaisuutta ja so-vintoa. Se oli varmasti vilpittöntä, mutta myös sikäli helppoa että ”kuona-aines” oli jo poistettu seurakunnasta.

Sisällissodan jälkeen kirkon asema instituutiona vahvistui, osin sodan vuoksi. Kir-kosta tuli itsenäisen valtion tärkeä tukipilari. Noissa oloissa se tarkoitti myös avointa ja vahvaa sitoutumista ns. valkoiseen Suomeen. Kirkon johto kannatti lämpimästi kunin-gaskuntaa ja epäili sosiaalisia uudistuksia. Nationalistinen teologia, jossa kristinuskko ja isänmaa samaistettiin lähes yhdeksi uskoksi, vahvistui. Jos ajatellaan kirkkoa kylän kes-kellä seisovana symbolina, se todellakin maalattiin valkoiseksi. Tämä ei ole kuitenkaan koko totuus: kirkon sisällä värikirjo oli laajempi. Vaikka 1910-luvun vapaamielisyys ehkä heikkeni, kirkon yhteiskunnallinen työ vahvistui 1920-luvulla merkittävästi ja uusi polvi tuli kirkon johtoon. Ja ennen kaikkea työväestön valtaenemmistö jäi kirkon jäseneksi. Tässä mielessä kansankirkko ei hajonnutkaan. Sopeutumisongelmia oli puo-lin ja toisin alkaen punaisten puolella kuolleiden hautaamisesta.

4 As.kok. 79/25.5.1918; Kena 1979, 28.

Vuosi 1918 tänään

Väinö Linna väitti 50 vuotta sitten, että hänen sukupolvelleen, punaisten ja valkoisten lapsille, ei ollut kerrottu totuutta sisällissodasta. Historian professorit sanoivat hänen totuuttansa tuolloin ”Pentinkulman totuudeksi”, joka ei tieteelle riitä. Sen jälkeen Suomen sisällissotaa on tutkittu niin paljon ja niin monella tavalla, että isoja kiviä ei ole kääntämättä, vaikka sarkaa riittää. Enemmän kuin se mitä tutkimus kertoo, sodan kuvaan vaikuttaa se mikä totuus kullekin kelpaa ja mikä ennakkoluulo menee parhaiten kaupaksi.⁵

Kirkon osaltakin on selvitetty melko kattavasti sen virallinen rooli sisällissodassa: kirkko oli lujasti valkoisella puolella ja osaltaan auttoi voittamaan sodan. Sen sijaan meillä ei ole hyvää kokonaiskuvaa siitä mitä sodan aikana ja sen jälkeen tapahtui eri puolilla Suomea: mikä rooli papeilla ja seurakunnilla oli sotaan valmistautumisissa, sen aikana, rankaisutoimissa ja jälkihoidossa. Nämä arkiset kokemukset jäivät elämään hyvässä ja pahassa – ei se, mitä mieltä arkipiispa sattui olemaan. Olisi siis aiheellista tutkia ja koota yhteen, mikä rooli kirkolla, sen jäsenillä ja kirkon sanomalla oli sisällissodan kokemuksissa paikallistasolla. Aidosti historiallinen tutkimus ei rajoitu kirkon tai sodan kummankaan osapuolen itseymmärrykseen, vaan alkaa sen kriittisestä läpivalaisusta. Samalla saisimme eväitä pohtia sitä, mikä oli kirkon ja seurakunnan merkitys niissä arjen kohtaamisissa ja yhteiskunnallisissa jaoissa, jotka edelsivät sotaa.

Historiallisia totuuksia on aina useita, koska on erilaisia kokemuksia. Sikäli ne ovat yhtä oikeita ja jokaisella on oikeus totuuteensa. Valkoista tai punaista perinnettä ei pidä kieltää sanomalla sitä valheeksi. Kuten pohjalaisen talollisen poika, filosofi Oiva Ketonen kirjoittaa (1983): ”Ne, jotka kaatuvat taistelussa, jäävät jäljelle jääneiden mieleen vertauskuvina, eivätkä muutu, eivätkä voi muuttua siitä miksikään”.

Se tuomio, jonka nyt kenties mielellämme annamme, kertoo enemmän meistä kuin siitä, mitä tapahtui 90 vuotta sitten. Se on todellakin ulkopuolisen antama tuomio. Ne tuomiot vaihtelevat ja ovat aina vaarallisen lähellä historian hyväksikäyttöä. Kuitenkaan historiaa ei saa unohtaa, koska se kertoo meistä ja omasta moraalistamme. Oiva Ketosen sanoin: ”Vasta sitten on rauha täysin tullut voitettun mieleen, kun voittaja on tehnyt kunniaa voitettujen haudalla.” Niin ristiriitaiselta kuin se kuulostaakin, sisällissota – tai sitä seurannut pakon edessä tehty kompromissi – eheytti kansakunnan ja kirkon.

5 Haapala 2001, 25–34.

Kirkon johto, pappispoliitikot ja herätysliikkeet

Se kirkko, jonka niin punaiset kuin valkoiset kohtasivat Suomen sisällissodassa tammi-toukokuussa 1918, oli kansallinen, alueellinen ja paikallinen instituutio omine edustajineen. Kansallisella tasolla sen ääntä käyttivät arkkipiispa, piispainkokous, senaatti ja sen kirkollistoimituskunta sekä kirkolliskokous. Alueellisesti piispat ja tuomiokapitulit antoivat kirkolle kasvot. Paikallistasolla kirkko taas samastui yksittäisiin seurakuntiin ja niiden viranhaltijoihin, erityisesti kirkkoherroihin.

Evangelisluterilainen kirkko oli vielä lähes kaikkia suomalaisia ainakin muodollisesti yhdistävä kokonaisuus. Se saatettiin mieltää kansan, uskovien tai pappien kirkoksi. Kansankirkko hajosi sisällissodan verisissä taisteluissa siinä kuin suomalainen yhteiskuntakin.

Lähestyn vuosien 1917–1918 poliittis-yhteiskunnallista murrosta tarkastelemalla kirkon ylimmän tason eli piispojen ja kokonaiskirkon virallisten elinten kannanottoja ajankohtaisiin tapahtumiin, ennen muuta sisällissotaan. Johtavien kirkonmiesten ohella kirkkoa edustivat omalla tavallaan myös eturivin pappispoliitikot. Lisäksi kirkon sisäisillä herätysliikkeillä oli erityinen roolinsa niin politiikassa kuin suhteessa sota-tapahtumiin.¹

Kirkko ja papisto kuuluivat niihin vanhoihin auktoriteetteihin, joita vastaan kansan ja sivistyneistön laajat kerrokset olivat nousseet jo syksyn 1905 suurlakossa,² mutta jotka säilyttivät ulkoisen asemansa vielä vallankumousvuoteen 1917 tultaessa. Sama nousu kirkkoa ja uskonnollisia auktoriteetteja vastaan leimasi aikaa maaliskuun vallankumouksesta sisällissodan puhkeamiseen, mikä osaltaan vaikutti sen jälkeen kirkossa sodan luonteesta esitettyihin tulkintoihin.³

Hiippakunnat ja niiden esipaimenet

Luterilaisella kirkolla oli vuonna 1917 neljä hiippakuntaa, joiden piispoista kolme oli astunut virkoihinsa jo 1800-luvun puolella ja neljäskin eli Ouluun asettunut Kuopion hiippakunnan piispa J. R. Koskimies vuonna 1900. Muita piispankaupunkeja olivat

1 Merkittävimpiä vuosien 1917–1918 tapahtumiin liittyviä kirkkohistoriallisia kokonaistutkimuksia ovat edelleen Juva 1977, Kena 1979 ja Veikkola 1980.

2 Mustakallio 1983, 74–79; Hartikainen 2008, 137–162.

3 Juva 1977 ja Kena 1979, passim.

Turku, Porvoo ja Savonlinna. Porvoon hiippakuntaan kuului maan teollistunein ja kaupungistunein osa, muun muassa Helsinki ja Tampere.⁴

Arkkipiispa Gustaf Johansson oli eduskuntauudistukseen saakka ollut pappissäädyn puhemiehenä merkittävä poliittinen vaikuttaja. Hän koki vapautumisen papistolle kuuluneista valtiollisista velvollisuuksista helpotuksena, joka ajoi sen varsinaisten hengellisten tehtävien pariin, pois ”puoluemiehen” toimesta. Raamatullis-beckiläisen näkemyksen omaksunut Johansson protestoi hänelle vastenmielistä ”kansan tahdon” voittokulkua jättämällä ainakin yksikamarisen eduskunnan alkuvuosien vaaleissa ääni-oikeutensa käyttämättä.⁵ Vielä niin sanotun toisen sortokauden aikana arkkipiispa esitti kuitenkin merkittävää valtiollista roolia Suomen ja emämaan hallinnollisten suhteiden uudelleenjärjestelyä suunniteltaessa.⁶ Vuonna 1917 hän ei enää ollut aktiivinen yhteiskunnallinen vaikuttaja jo korkean eli 73 vuoden ikänsä vuoksi.

Johanssonin piispa kollegoista Porvoon Herman Råbergh täytti 1918 jo 80 vuotta ja Savonlinnan Otto Immanuel Collianderkin 70 vuotta⁷. Kohtalokasta Porvoon hiippakunnan eli maan keskusalueiden kirkollisen hoidon kannalta oli sen esipaimenen ilmeinen toimintakyvyttömyys; Råbergh ei ollut enää ensimmäisen maailmansodan puhjettua jaksanut toimittaa piispantarkastuksia seurakunnissa.⁸ Colliander oli vielä Johanssonia suoraviivaisempi beckiläisen biblisismin edustaja, joka oli tulkinut jo vuoden 1905 suurlakon tapahtumia eskatologisessa valossa, osana lopunaikojen tapahtumia. ”Kansan tahto” oli sekä hänen että arkkipiispa Johanssonin ajattelussa aina ristiriidassa Jumalan tahdon kanssa.⁹

Neljäs piispa J. R. Koskimies saavutti 60 vuoden iän vasta 1919 ja erottui vanhemmista piispa kollegoistaan selvästi yhteiskunnallisen aktiivisuutensa johdosta. Hän oli suurlakon päivistä lähtien tullut tunnetuksi jopa sosialisteja ymmärtävistä fennomaanisista näkemyksistään.¹⁰ Mikko Juvalla on ollut perusteita todeta kirkon hallinnollinen johto vallankumousvuosina Koskimiestä lukuun ottamatta ”yli-ikäiseksi”.¹¹

Maaliskuun vallankumouksen jälkeenkin Koskimies edusti aktiivisen yhteiskunnallisen vaikuttamisen linjaa, jonka taustalla oli niin vanhasuomalainen kansallisen yhteenkuuluvuuden ideologia kuin 1910-luvun kuluessa muotoutuneelle nuorkirkkoliselle suuntaukselle ominainen halu korostaa kirkon yhteiskunnallista vaikuttajanroolia. Näin hän esiintyi samalla fennomanian aatteisiin sitoutuneen Suomen papiston valtaenemmistön tulkkina. Oli kuvaavaa, että Koskimies lähetti ainoana piispana jo maaliskuun vallankumouksen jälkeen oman hiippakuntansa papeille ja seurakunnille paimenkirjeen, jossa hän alleviivasi papiston ja kansan keskinäisen yhteenkuuluvuuden tarpeellisuutta.¹²

4 Mustakallio 1986, 158–165; Tiensuu 2005, 223, 231–232, 288–293, 313; Toiviainen 2005, 89–93; Mustakallio 2008, 104–112; Mustakallio 2009.

5 Mustakallio 2006, 159.

6 Mustakallio 1990, 401–407.

7 Collianderin syntymäpäivästä Toiviainen 2005, 273–274.

8 Gummerus 1922, 27; Mustakallio 1990, 413; Tiensuu 2005, 293.

9 Mustakallio 1983, 68–71; Toiviainen 2005, 130–138.

10 Mustakallio 1986, 174–189.

11 Juva 1977, 42.

12 Kuopion tklin kierto. 749/24.4. 1917; Kena 1979, 27; Mustakallio 1986, 192.

Kirkkopoliittisia uhkia ja nuorkirkollisia vaikuttamispyrkimyksiä

Kevään 1917 toiveikkuus vaihtui luterilaisen kirkon piirissä kesää kohti mentäessä vähitellen kasvavaksi peloksi. Eri puolilla maata, erityisesti Savonlinnan hiippakunnan alueella, pidetyissä kansalaiskokouksissa purkautui tyytymättömyys kirkkoa kohtaan, jonka katsottiin edustavan vanhaa ”taantumuksellista” järjestelmää. Vaatimukset kirkon ja valtion erottamisesta sekä koulujen uskonnonopetuksen poistamisesta sosiaalidemokraattisen puolueen Forssan ohjelman mukaisesti voimistuivat. Pääkaupungin työväestön vappukulkueessa esiintyi vaatimus *Alas alttarit!*, mikä huomattiin myös kirkollisella taholla.¹³

Maaliskuun vallankumouksen jälkeisiä vapausaatteita ilmensivät omalla tavallaan tolstoilais-anarkistisen kirjailijan Arvid Järnefeltin esiintymiset kolmessa Helsingin kirkossa. Myös teosofis-sosialistinen asianajaja Jean Boldt kannattajineen tunkeutui Nikolainkirkkoon, lauloi siellä *Kansainvälistä* ja julisti kirkon ”köyhälistön koukoushuoneeksi”.¹⁴ Kun valtaan tullut Tokoin senaatti asetti komiteat selvittämään sekä uskonnonvapauskysymystä että kirkon ja valtion erottamista, niiden radikaali kokoonpano herätti yleistä huolta kirkon piirissä. Sosialistienemmistöisen eduskunnan ensimmäisiin lainsäädäntötoimiin puolestaan kuului uskontorikoslainsäädännön lieventäminen, mikä saatettiin kirkollisella taholla nähdä yritykseksi murtaa yhteiskunnan perinteiset henkiset auktoriteetit.¹⁵

Yhtenä kirkollisen reaktion muotona oli eskatologisen ajantulkinnan voimistuminen kesästä 1917 lähtien. Viimeiset ajat näyttivät monen kirkonmiehen mielestä olevan käsillä. Erityisesti piispa Colliander näki sosiaalidemokratian ”laittomuuden hengen” konkreettiseksi ilmentymäksi.¹⁶ J. R. Koskimieskin liittyi hiippakuntakertomusta valmistellessaan virkaveljiensä edustamaan ajankohtaisten tapahtumien eskatologiseen tulkintaan. Ilmestyskirjan kuudennen luvun ennustuksiin viitaten hän totesi ellettävän mitä pelottavinta aikakautta. ”Sodan tulipunainen ratsu” oli jo kolme vuotta kiitänyt kautta maitten ja valtakuntien. Näköpiirissä oli ”nälän mustalla hevosella ratsastaja”, ja ”hallavallaan rientävä ruttokuolema” saattoi olla odotettavissa.¹⁷

Toista asennoitumistapaa edusti nuorkirkollisella taholla toukokuussa perustettu kirkollinen valistustoimikunta, joka käynnisti voimakkaan apologeettisen toiminnan kansankirkon tueksi. Kirkollisen valistustoimikunnan ja sen työstä käytännössä huolehtineen kirkollisen valistustoimiston rooli painottui loppukesästä lähtien yhä selvemmin sisäpolitiikkaan, kun Venäjän väliaikainen hallitus oli hajottanut korkeimman valtan haltijaksi julistautuneen eduskunnan ja suomalaiset kävivät lokakuun alussa valitsemaan uutta eduskuntaa.¹⁸

Vanhasuomalaisen ja nuorsuomalaisen vanha keskinäinen vastakkainasettelu oli kirkonkin piirissä kesällä 1917 pääosin jo unohdettu. Vanhasuomalainen puolue oli

13 Hyvärinen 1918, 14; Juva 1977, 43–44; Kena 1979, 32–33; Veikkola 1980, 362–366; Toiviainen 2005, 206–208.

14 Järnefelt 1917; Nokkala 1958, 67, 126–128, 235, 318–322; Kena 1979, 33–34; Veikkola 1980, 371–373. Boldtista Antikainen 2004, 150–153.

15 Kena 1979, 28–32; Veikkola 1980, 366–369, 373–374.

16 Toiviainen 2005, 211.

17 Koskimies 1917, 3; Mustakallio 1986, 192.

18 Kena 1979, 34–36; Veikkola 1980, 375–395.

papiston ylivoimaisen enemmistön puolue, kun taas nuorsuomalaisen puolueen aseman keskuudessa oli jatkuvasti heikentynyt.¹⁹ Jyrkkiin fennomaaneihin kuulunut piispa Koskimies kuvasi käyntiään toiseen poliittiseen leiriin kuuluneiden sukulaisten luona elokuussa 1917: ”Mielipiteihin nähden ei tunnu näiden sukulaisten kanssa ero enää niin suurelta. Ne lukevat omia lehtiänsä, mutta yhteiskunnan suurimmissa kysymyksissä molemmilta puolilta tunnetaan olevansa lähempiä, kuin sosialistein kanssa.”²⁰

Kirkollinen valistustoimikunta asettui johtamaan erityistä kristikansan ”omaa” vaalikampanjaa, jossa nostettiin esille uhanalaisiksi koettuja kirkkopoliittisia kysymyksiä. Valistustoimikunta pyrki vaikuttamaan myös siihen, että puolueet ehdokaslistoja laatiessaan ottaisivat huomioon ”kristikansan” toivomukset.²¹

”Kristikansasta” tai ”kirkkokansasta” tuli näin poliittinen painostusryhmä, joka asettui vaalitaistelussa yhteiskuntaa säilyttävien voimien puolelle ”tuhoavia” vastaan. Arkkipiispa Johansson pelkäsi kirkon poliittista leimautumista ja tuomitsi jyrkästi tällaisen kirkon – käytännössä siis nuorkirkollisen ryhmän – julkisen sekaantumisen politiikkaan. ”Vaalihomma” oli hänen mukaansa ”irvikuva Kristuksen perussäännöistä”. Arkkipiispa piti kirkollista vaalikampanjaa sekä perusteiltaan että seurauksiltaan arveluttavana. Näkemyksilleen hän sai sivustatukea hengenheimolaiseltaan Collianderilta, joka kristillisen erityisesiintymisen torjuessaan samalla korosti porvarillisen enemmistön saavuttamisen merkitystä.²²

Kirkollisen valistustoimikunnan esittämät vetoamukset herättivät vastakaikua porvarillisten puolueiden taholla. Tämä koski erityisesti vanhasuomalaista ja nuorsuomalaista puoluetta, jotka olivat yhdistäneet voimansa taistelussa sosiaalidemokraattista puoluetta vastaan. Ehdokaslistoilla nähtiin nyt aiempaa enemmän sekä uskonnollisia tunnuksia että pappeja.

Huomionarvoista on, että *kirkko* nousi lokakuun 1917 vaaleissa ensimmäistä kertaa puolustettavien arvojen joukkoon, kun ehdokaslistojen tunnuksissa oli aiemmin viitattu yleisemmällä tasolla kristillisyyteen, kristinuskoon tai uskontoon. Yhdistyneet suomalaiset puolueet – siis vanha- ja nuorsuomalaiset – esiintyivät kerran ”kirkkomme ja kansamme puolesta”, ruotsalainen kansanpuolue vastaavasti ”för fosterlandet och kyrkan”. Uskonnollisen tunnuksen käyttöön liittyi lähes aina papin esiintyminen valitsijayhdistyksen ehdokkaana, kun näin oli aiemmin ollut vain joka toisessa tapauksessa. Kriisiaikana pappien katsottiin ilmeisesti voivan parhaiten puolustaa kirkon ja uskonnon asemaa.²³

Kristillinen työväenliike ei lähtenyt mukaan kristillis-porvarilliseen vaalitoimintaan. Toisaalta myös sen ehdokkaina oli enemmän kirkonmiehiä (yhdeksän) kuin koskaan aiemmin. Niin kuin jo ensimmäisissä eduskuntavaaleissa sosiaalidemokraattisen

19 *Mustakallio* 1978 a, 195–196, 205–207. Havainto perustuu myös nuorsuomalaisen puolueen arkiston (KA) läpikäymiseen vuoteen 1917 saakka.

20 KA Forsman–Koskimies -suvun arkisto 37, Koskimies puolisolleen 16.8. 1917.

21 KA Suomalaisen puolueen arkisto 12, Kiertokirjeitä 1910–1919, Kirkollinen valistustoimikunta (Verner Louhivuori) Suomalaisen puolueen valtuuskunnalle 10.8. 1917; KA Nuorsuomalaisen puolueen arkisto, nuorsuomalaisen puolueen keskustuimikunnan kok. ptk. 10.8. 1917 § 9 ja liite; *Kena* 1979, 36–37; *Veikkola* 1980, 395–397.

22 HYK YA Johanssonin päiväkirja 18.8. 1917; KA OIC Jäljennöskirja 48 (VA Y 4755) Colliander Johanssonille 11.8. 1917; *Veikkola* 1980, 397–401.

23 *Mustakallio* 1978 a, 195–197; *Mustakallio* 1978 b, 86–91; *Veikkola* 1980, 397–399, 401–402.

puolueen taholta koetun paineen voimistuminen sai papiston myös syksyn 1917 vaaleissa turvautumaan sen eräänlaiseen vastaliikkeeseen.²⁴

Kaiken kaikkiaan kirkollinen vaalikampanja kärjisti porvarillista yhteisrintamaa tukeeneen kirkon ja sosiaalidemokraattisen työväenliikkeen suhteita. Yksikamariseen eduskuntaan valittiin yhteensä 13 pappia, enemmän kuin kertaakaan aiemmin.

Vanhasuomalaisen puolueen pappisedustajien määrä nousi kuuteen eli lähes viidennekseen (18,8 %) koko eduskuntaryhmästä. Heidän joukossaan olivat nuorkirkolliset Lauri Ingman, Erkki Kaila ja Paavo Virkkunen sekä Lapuan kirkkoherra Wilhelmi Malmivaara, heränneiden tunnustettu johtaja. Pappisvaltaisimmaksi puolueeksi osoitautui hieman yllättäen ruotsalainen kansanpuolue, jonka listoilta eduskuntaan valittiin jopa neljä kirkonmiestä, viidennes (19,0 %) kaikista edustajista. Lisäksi maalaisliitto sai ensimmäiset kaksi pappiskansanedustajaansa, joista toinen (pastori Antti Rentola) oli ollut myös kristillisen työväenliikkeen ehdokkaana ja katsoi edustavansa sitä varsinaisen puolueensa ohella eduskunnassakin. Nuorsuomalaisen puolueen pappisehdokkaista valittiin eduskuntaan vain yksi, Kurkijoen kirkkoherra Gustaf Arokallio.²⁵ Muutoin kristillinen työväenliike, joka oli aiemmissa vaaleissa saanut parhaimmillaan läpi kaksi ehdokasta, jäi kokonaan ilman varsinaista edustusta.²⁶

Suomalaisen yhteiskunnan sisäisen kriisin kärjistyessä papisto sai osakseen enemmän poliittista luottamusta kuin koskaan aiemmin yksikamarisen eduskunnan aikana. Tässä oli samalla lähtökohta papiston aseman myöhemmälle huipentumalle lokakuussa 1917 valitussa eduskunnassa. Aiemmin varapuhemiehen tehtäviä hoitanut professori Lauri Ingman toimi nimittäin eduskunnan puhemiehenä syyskuusta marraskuuhun 1918. Siirryttyään pääministeriksi Ingman luovutti puhemiehen nuijan Ilmajoen kirkkoherralle Paavo Virkkuselle. ”Papillisen kaksoisvallan kautta” kesti seuraavien eduskuntavaalien yli, huhtikuuhun 1919 saakka.²⁷

Tuleeko piispojen ottaa kantaa ajankohtaisiin kysymyksiin?

Poliittisen jännityksen lisääntyessä piispa Koskimies oli ehdottanut piispainkokouksen kutsumista koolle tavallista aikaisemmin eli ennen lokakuun 1917 eduskuntavaaleja, jotta hiippakuntahallitukset olisivat voineet määritellä kirkon yhteisen kannan ajankohtaisiksi nousseisiin kirkkopoliittisiin kysymyksiin. Kirkon johdon sana painoi aloitteentekijän mukaan nimittäin enemmän kuin yksityisen piispan yksityinen ajatus.²⁸

24 Lappeteläinen 1970, 23–28; Palmu 1974, 131; Mustakallio 1978 a, 195; Kena 1979, 35–36 (myös viite 23); Veikkola 1980, 399–400; Mustakallio 1983, 126–144.

25 Mustakallio 1978 a, 204–208, 225–226; Veikkola 1980, 402–405. Kailan poliittisesta toiminnasta Toiviainen 2007, 151–155. Rentolan yhteistyöstä kristillisen työväenliiton kanssa *Työkansa* 66/28.8.1917 ja 85/23.10.1917. Hän kirjoitti vaalien jälkeen: ”Huolenani ei siis eritoten ole miten maalaisliitto ja kristillinen työväki saa kumpikin oikeudella heille kuuluvan osan harrastuksista.”

26 Lindman 1968, 5, 153.

27 Mustakallio 1978 a, 204, 221; Kena 1979, 143–144 (käydessään pyytämässä Hessenin prinssin suostumusta Suomen kuninkaaksi Ingman ei ollut eduskunnan puhemies vaan varapuhemies); Välimäki 1994, 187–192; Vares 1996, 88, 104, 160, 167, 170.

28 HYK JRK Jäljennöskirja Koskimies Johanssonille 25.8., 30.8. ja 19.9.1917; Kena 1979, 37; Veikkola 1980, 401; Mustakallio 1986, 193.

Koskimiehen piispaollegat torjuivat kuitenkin aloitteen. Arkkipiispa toisti periaatteellisen näkemyksensä, että kirkon tuli pysytellä puolueiden yläpuolella. Sen ei sopinut lähteä ennen vaaleja taistelemaan edes sosialisteja vastaan. Johansson kirjoitti Koskimiehelle:

On paljon vaalipuhua papeillakin ja jokainen toimikoon vakuutuksensa [vakaumuksensa] mukaan, mutta piispainkokouksen ei tule antaa aihetta siihen luuloon, että sekin ryhtyy toimiin siinä asiassa.²⁹

Myös Colliander piti kirkon sekaantumista vaalitaisteluun samoin kuin erityistä kristikansan vaalikampanjaa periaatteelliselta kannalta sangen vaarallisena. Samoin Råbergh suositteli kirkolle odottavaa asennetta poliittisten vaikuttamispyrkimysten sijaan. Yhdessä suhteessa vuoden 1917 ilmapiiri jätti kuitenkin jälkensä arkkipiispan asenteisiin: hän piti selvänä, että kirkonmiehet kävisivät nyt äänestämässä.³⁰

Viikko eduskuntavaalien jälkeen eri hiippakuntien papisto kokoontui omiin synodaalikokouksiinsa. Ajankohdan yleisestä elintarvikepulasta kertoi Ouluun saapuville pohjoisen hiippakunnan papeille annettu ohje, jonka mukaan jokaisen oli ”välttämättä” tuotava mukanaan leipä, voi ja sokeri³¹. Arkkipiispa Johansson totesi avajaispuheessaan Turussa, että maan sisäiset olot olivat käyneet vallankumouksen pyörteissä yhä vaikeammiksi. Vallitsevan anarkian hän tulkitsi johtuneen Jumalasta vieraantumisesta. Johanssonin puhe päättyi sovinnonvetoomukseen, mutta sitä hän ei osoittanut eri yhteiskuntaryhmille vaan maan suomenkielisille ja ruotsinkielisille kansalaisille.³² Sovintoa oli siis rakennettava, mutta vain yli kielirajojen.

Kun piispainkokous vihdoinkin kokoontui Turussa 12.–13. marraskuuta 1917 – kohta Venäjän bolševikkivallankumouksen jälkeen ja juuri ennen Suomeen julistettua suurlakkoa –, sen ainoaksi kannanotoksi suomalaisen yhteiskunnan kärjistyvään kriisiin jäi uudenvuodenpäivän 1918 julistaminen erityiseksi rukouspäiväksi. Rukouspäiväjulistuksen muotoilivat piispa Koskimies ja Porvoon tuomiokapitulin asessori, nuorkirkollisiin pappeihin kuulunut Uno Paunu, jonka panos oli edellistä suurempi. Porvoon piispa Herman Råbergh ei jaksanut osallistua kokoukseen.³³

Julistuksessa Suomen kansan todettiin elävän ”mitä vakavinta aikaa” ja maan olevan vaarassa joutua keskelle sotatoimia. Katkera luokkaviha jakoi kansan kahteen jyrkästi vastakkaiseen leiriin. Laittomuus, väkivalta ja rikokset uhkasivat tehdä tyhjäksi laillisen yhteiskunnan tarjoaman suojan. Suuria asutuskeskuksia uhkasi sitä paitsi nälänhätä. ”Mitä huolestuttavin tilanne” antoi aiheen viettää kaikissa seurakunnissa rukouspäi-

29 Siteerattu kirje: Johansson Koskimiehelle [saapunut 5.9.1917]. Kirje on aikoinaan jäänyt Johanssonista synodaalikirjoitusta valmistelleen Y. A. Wallinmaan haltuun, mutta toimitan sen myöhemmin diplomi-insinööri Ilmari Wallinmaan suostumuksella Koskimiehen arkistoon Kansalliskirjastoon.

30 HYK JRK Johansson Koskimiehelle 8.8., 19.8., 30.8., 15.9. ja 19.9.1917 sekä Koskimiehen päiväkirja 18.8.1917; KA OIC Johansson Collianderille 8.8., 21.8. ja 8.9.1917; KA OIC Jäljennöskirja 48 (VA Y 4755) Colliander Johanssonille 11.8. ja 12.9.1917; HYK GJ Råbergh Johanssonille 9.8.1917; *Mustakallio* 1986, 193–194.

31 *Kuopion tklin kierto*. 754/13.9.1917.

32 *Turun hpk. ppk. ptk.* 1917, 15–17.

33 HYK JRK Koskimiehen päiväkirja 13.11.1917; *Suomen Kirkon Julkisia Sanomia* 1917, 184, 187–190 (piispainkok. ptk. 12.–13.11.1917 § 5 ja 8); *Lehtola* 1970, 42. Kokoontumisesta HYK HR G. Johansson Råberghille 22.10. ja 7.11.1917; KA OIC G. Johansson Collianderille 22.10.1917. U. Paunusta *Kena* 2006, 579.

vää, jolloin isänmaan kohtalo sekä kansan sisäinen ja ulkoinen hätätila kannettaisiin rukouksissa Jumalan puoleen.³⁴

Rukouspäiväjulistukseen sisältyi varsin realistinen poliittis-yhteiskunnallisen tilanteen kuvaus marraskuulta 1917. Se oli osoitettu Suomen kansan kohtalosta huolta kantaville yksityisille kristityille ja seurakunnille.

Rukouspäiväjulistuksen laatimiseen osallistuminen ja sen hyväksyminen piispainkokouksessa ei vielä tyydyttänyt piispa Koskimiestä. Marraskuun suurlakon aikaiset levottomuudet, joiden vuoksi esimerkiksi ensimmäisiä kirkkopäiviä ei voitu pitää suunnitellulla tavalla Turussa, synnyttivät hänessä ajatuksen, että kirkon johtajien tulisi yhteisen paimenkirjeen avulla pyrkiä rauhoittamaan kansalaisten mieliä.

Laatimassaan pohjatekstissä Oulun piispa ilmaisi pelkäävänsä, että Suomen kansa oli hukumassa sisäisiin erimielisyyksiin ja veljessotaan. Siksi sitä oli kehotettava keskinäiseen sovintoon ja rauhaan. Koskimies halusi kohdistaa sanansa erityisesti yhteiskunnan parempiosaisille ja esittää toivomuksen eri yhteiskuntaryhmien keskinäisestä lähentymisestä. Tavoitteena oli kansallisen eheyden ja yksimielisyyden saavuttaminen. Koko paimenkirjelunonnasta kantoi fennomaaninen ajatus Suomen kansasta erityisenä Jumalan valittuna kansana.³⁵

Oulun piispa jäi kuitenkin jälleen yksin piispakollegojensa keskellä. Arkkipiispa merkitsi päiväkirjaansa hieman pilkallisesti: ”Koskimies tahtoi sopua ja anteeksiantoa sosialisteille.” Sovintoa ei voinut kuitenkaan tehdä ”murhaajien” ja ”pilkkajien” kanssa. Colliander oli vielä kriittisempi. Hän piti Koskimiehen tarkoittamaa yhteisesiintymistä mahtipontisena turvautumisena hierarkkiseen auktoriteettiin, vieläpä yli hiippakuntarajojen. Kehotus sovinnollisuuteen sisälsi Savonlinnan piispan mielestä vain ”epäraamatullisen fraasin” rakkauden osoittamisesta Jumalan valtakunnan vihollisille. Råberghkin varoitteli, ettei kirkkolaki tuntenut mainitunlaista yhteisesiintymistä, joka vielä merkitsi vaarallista tunkeutumista politiikan alueelle.³⁶

Aloitteensa osaksi tulleen kohtelun johdosta Koskimies purki huolestumistaan arkkipiispalle joulukuun alussa. Vaikka ajankohta piispojen vetoomuksen esittämiseen ei olisikaan ollut sopiva – ”eihän sitä osaa lukea tulevaisuutta” –, silloinen henkinen hätä oli suuri.³⁷

34 Turun tklin kiertok. 1109/13.12.1917; Porvoon tklin kiertok. 549/30.11.1917; Savonlinnan tklin kiertok. 295/13.12.1917; Kuopion tklin kiertok. 759/6.12.1917; Kena 1979, 41.

35 HYK JRK Koskimiehen päiväkirja 22.–23.11.1917; luonnos julkilausumaan JRK VIII ja liitteenä Johanssonin kirjeeseen Collianderille 6.12.1917 (KA OIC); Lehtola 1970, 43–44; Kena 1979, 37–39; Veikkola 1980, 445; Mustakallio 1986, 194.

36 HYK JRK Johansson Koskimiehelle 29.11.1917; HYK JRK Koskimiehen päiväkirja 18.12.1917; HYK YA Johanssonin päiväkirja 30.11.1917; HYK GJ Colliander Johanssonille 4.12.1917 ja Råbergh Johanssonille 3.12.1917; KA OIC Johansson Collianderille 30.11.1917; Kena 1979, 37–39; Mustakallio 1986, 194–195; Toiviainen 2005, 216–217. Toiviainen tulkitsee (viite 38) piispainkokouksen käsittelemän rukouspäiväjulistuksen ja piispa Koskimiehen tekemän paimenkirje-ehdotuksen yhdeksi ja samaksi asiaksi.

37 HYK JRK Jäljennöskirja Koskimies Johanssonille [4.12.1917]; Mustakallio 1986, 195.

Kirkkopäivät vetoavat sovinnon puolesta

Kun piispat eivät olleet halunneet käyttää virallista ”kirkon ääntä” kansallisen hätätilan keskellä marraskuussa Turussa, se kuultiin epävirallisesti tammikuun puolivälissä Helsingin Kallion kirkossa kokoontuneilta ensimmäisiltä kirkkopäiviltä, jotka toivat yhteen seurakuntien ja kristillisten järjestöjen edustajia eri puolilta maata.

Kirkkopäivistä muodostui nuorkirkollisuuden hengessä tapahtuneen vapaamuotoisen aktivoitumisen voimannäyte. Arkkipiispa Johansson otti kuitenkin etäisyyttä tähän toimeliaisuuteen kieltäytymällä tulemasta kirkkopäiville avajaissaarnaajana pitämään ja toimimasta niiden puheenjohtajana tai kunniapuheenjohtajana. Hänen sijastaan saarnaajan tehtävä lankesi J. R. Koskimiehelle.³⁸

Kirkon roolia yhteiskunnallisen sovinnon rakentajana korosti kirkkopäivillä muiden muassa teollisuusseutujen evankelioimistyön vuonna 1916 aloittanut pastori Sigfrid Sirenus.³⁹ Lopuksi kirkkopäivät esittivät työläiskaupunginosan pyhäköstä käsin ajankohtaisen vetoomuksen *Suomen kansalle* huolestuneena muun muassa ”veljesvihan kuohunnasta”, joka uhkasi kansaa ”sisäisellä turmiolla”.

Uusi kirkollinen foorumi lausui toivomuksen, että Jumala taivuttaisi kansan ”sovinnon, anteeksiantavaisuuden ja rakkauden henkeen, niin että me veljinä ja sisarina voisimme yhtyä uutta Suomea rakentamaan, ja että isänmaamme tulevaisuus rakentuisi Jumalan valtakunnan ikuisen rakkauden ja totuuden horjumattomalle pohjalle”. Vetoomus, jollaista piispat eivät olleet saaneet aikaiseksi, esitettiin Suomen evankelisluterilaisen kirkon kirkkopäivien nimissä.⁴⁰ Käytännössä se liittyi piispa Koskimiehen aiempiin sovinnon rakentamista kirkon tehtävänä korostaneisiin kannanottoihin.

Laajojen kirkollisten piirien esittämällä vetoomuksella ei ollut kuitenkaan vaikutusta prosessiin, joka johti sisällissodan syttymiseen runsasta viikkoa myöhemmin.

Kirkon johto ja sisällissota

Tammikuun lopulla puhjenneen sisällissodan vastakkainasettelu perustui pääosin poliittisiin ja sosiaalisiin, ei maailmankatsomuksellisiin eroihin. Tähän liittyivät alueelliset tekijät: eteläisen ja läntisen teollisuus-Suomen ja toisaalta agraarisen muun Suomen vastakohtaisuus.⁴¹

Kirkon hallinnossa Porvoon tuomiokapitulin toiminta oli pysähdyksissä lähes koko sodan ajan (24.1.–23.4.1918), kun taas Turun arkkihiippakunnan tuomiokapituli pääsi työskentelemään vain rajoitetusti (1.2.–14.4.1918). Vaasan senaatti uskoj vastuun näiden hiippakuntien valkoiselle puolelle jääneiden seurakuntien hoidosta Savonlinnan ja Kuopion (Oulun) tuomiokapituleille. Senaatti oli neuvotellut järjestelyistä Vaasaan

38 HYK GJ J. A. Mannermaa Gustaf Johanssonille 10.12.1917; *Kena* 1979, 44–45; *Veikkola* 1980, 405, 417–420, 446–449.

39 *Juva* 1977, 46.

40 *Kirkkopäivät 1918*, 179–180; *Veikkola* 1980, 454, 458.

41 *Rasila* 1977, 85–87; *Kena* 1979, 47.

matkustaneen ja siellä maaliskuun kolme ensimmäistä päivää viipyneen piispa Collianderin kanssa.⁴² Jakautuessaan maantieteellisesti sekä jäsentensä suhteen punaisiin ja valkoisiin myös kansankirkko todella hajosi keväällä 1918.

Valkoisen Suomen puolella toiminut Savonlinnan tuomiokapituli laati ehdotuksen valkoisen armeijan sotilassielunhoidon organisoimiseksi. Käytännössä organisoinnin toteutti maaliskuun lopulta lähtien Vilppulan kirkkoherra, Porvoon tuomiokapitulin asessori Hjalmar Svanberg, joka työskenteli Porvoon hiippakunnan pohjoisosia edustavana apujäsenenä juuri Savonlinnan tuomiokapitulissa ja josta tuli armeijan ensimmäinen esipappi Mikkelin päämajaan. Svanbergin alaisina rupesivat työskentelemään läntisen ja itäisen rintaman esipapit Sodankylän kirkkoherra H. A. Järventaus ja Mikkelin kirkkoherra J. W. Wallinheimo. Edellinen oli Kuopion, jälkimmäinen Savonlinnan hiippakunnasta. Senaatti myös määräsi kirkoissa kannettavaksi ylimääräisen koledhin valkoisessa Suomessa toimivien sotasairaaloitten hyväksi.⁴³

Kun Oulun piispa J. R. Koskimies joutui sodan aikana piileskelemään Helsingissä⁴⁴, Savonlinnan O. I. Colliander jäi käytännössä ainoaksi piispaksi, jolla oli tällöin todelliset toimintamahdollisuudet. Hän esimerkiksi kohtasi ylipäällikön kenraali Mannerheimin huhtikuun 6. päivänä Savonlinnan asemalla. Päivä oli sama, jolloin Savonlinnan tuomiokapituli teki Mannerheimille esityksen Svanbergin nimittämisestä kenttäpappien esimieheksi. Käytännössä Mannerheimin on täytynyt saada esitys suoraan Collianderilta, mihin aiempi tutkimus ei ole kiinnittänyt huomiota. Hieman myöhemmin, huhtikuun puolivälissä, Colliander esitti kirjeessään Mannerheimille laajasti käsityksiään sodan luonteesta sekä Suomen rajojen laajentamisesta kauas itään ja sen historiallisesta tehtävästä. Kirje saatettiin myös senaatin puheenjohtajan P. E. Svinhufvudin tietoon.⁴⁵

Suomen kansan Jumalalta saama tehtävä oli muodostaa suojamuuri idästä uhkaavaa ”bolševistista anarkismia” vastaan. Colliander, joka omasta mielestään oli mahdollisimman epäpoliittinen hengellinen johtaja, esitti tältä pohjalta Mannerheimille liittoutumista Suur-Saksan kanssa. Suomen oli saatava itselleen ”luonnollinen” itäraja, joka kulkisi pitkin Laatokan rantaa Syvärille ja Ääniselle sekä sieltä Vienanmerelle. Suomen oli toisin sanoen päästävä laajentumaan Suur-Suomeksi. Käydyin sisäisen ”puolustussodan” oli välttämättä heti jatkuttava ”hyökkäys- ja valloitusssotana” Venäjää vastaan, piispa Colliander kirjoitti ylipäällikölle.

Punaisten johtajat, julmuuksiin syyllistyneet punakaartilaiset ja aseelliset naissoilaat, joita piispa erityisesti kammoksui, oli tuotava tuomioistuimien eteen ja teloitettava voimassa olevien sotalakien mukaan. Saksalaisten saamat sotavangit oli luovutettava elinkautiseen pakkotyöhön Saksaan. Kotimaahan jätettyjen taas tuli tehdä uskollisu-

42 KA OIC Jäljennöskirja (VA Y 4755) Collianderin matkalasku 18.3.1918; OMA OTA Ca: 68 Kuopion tklin ptk. 14.3.1918 § 16 ja 2.5.1918 § 9; *Kuopion tklin kierto.* 764/14.3.1918 ja 768/13.5.1918; *Gummerus* 1922, 7–8; *Koskimies* 1922, 14; *Wallinheimo* 1923, 10; *Kena* 1979, 50 (ennenaikainen nimitys Oulun tuomiokapituli); *Toiviainen* 2005, 221, 227.

43 *Wallinheimo* 1923, 10; *Koikkalainen* 1974, 29–33; *Kena* 1979, 50–51; *Toiviainen* 2005, 221–222, 234.

44 *Lehtola* 1970, 57–78; *Kena* 1979, 50.

45 KA OIC Jäljennöskirja 48 (VA Y 4756) Collianderin sähkö eversti Theslöfille Vilppulaan 7.4.1918 ja tuomiokapitulille Ouluun 9.4. 1918, Colliander kenraali G. Mannerheimille 15.4. 1918; Mannerheim Collianderille 27.2.1918 ja Mannerheimin sähkö Collianderille 24.4. 1918; *Toiviainen* 2005, 221–222 (erityisesti viite 53), 227, 234–235.

denvala lailliselle hallitukselle; siitä kieltäytyvät olisi teloitettava, Colliander kaavaili suoraviivaisesti.⁴⁶

Sisällissodan aikaisen johtavan piispan näkemykset olivat sekoitus Collianderille vanhastaan ominaista eskatologis-apokalyptista ajantulkintaa, joka ei ehkä täysin avautunut kenraali Mannerheimille, sekä toivon panemista saksalaisten tukeman valkoisen armeijan voimaan. Hänen ulkopoliittisia näkemyksiään hallitsi Saksan ja saksalaisuuden rajaton ihailu sekä luottaminen keskusvaltojen voittoon meneillään olevassa maailmansodassa. Vastaavasti Colliander esitti kielteisiä arvioita Venäjän ohella sen liittolaisesta Englannista.⁴⁷

Alaisilleen Colliander antoi yksityisiä ohjeita hiippakunnassaan kapinan aikana kaatuneiden punaisten hautaamisesta. Kirkkojen läheisyyteen perustettuihin yhteisiin ”veljeshautoihin” ei saanut haudata venäläisiin vaatteisiin puettuja ruumiita. Myöskään niitä suomalaisia, jotka olivat taistelleet ja kaatuneet ”kapinallisten maanpettureitten ja pakanallisten roistojen” riveissä ”Jumalan järjestystä ja laillista esivaltaa” vastaan, ei saanut sijoittaa seurakunnan omien jäsenten kanssa vieretysten. Näille kuten muillekin rikoksentekeijöille oli ”vanhan hyvän isiltä perityn kirkollisen tavan mukaan” kaivettava haudat hautausmaan pohjoisimpaan kolkkaan taikka kokonaan sen ulkopuolelle.⁴⁸

Colliander oli ainoa piispa, joka sisällissodan aikana oli tekemisissä ylipäällikön kanssa. Mannerheim kutsui hänet toimittamaan kiitosjumalanpalveluksen Viipurin valloituksen johdosta sikäläisessä vanhassa tuomiokirkossa, joka oli palvellut ortodoksisena sotilaskirkkona. Piispa osallistui ylipäällikön kutsumana myös kaupungissa samana päivänä eli vappuna järjestetyille juhlapäivällisille.

Colliander edusti kirkon piirissä ankarinta mahdollista asennetta kapinaan nousseita kohtaan: vanhatestamentillisten esikuvien ja ajalle ominaisen organismiajattelun mukaan yhteiskunnan terve kehitys edellytti pahan eli bolshevistisen tartunnan täydellistä poisperkaamista. Collianderin aiemmasta pessimismistä ei keväällä 1918 näkynyt enää paljon merkkejä.⁴⁹

Savonlinnan ankaran bekilläisen piispan vaikutus luterilaisen kirkon yleisen kuvan muotoutumiseen sisällissodan aikana lieenee suurempi kuin aiemmin on huomattu.

Sisällissodan tulkinnot

Sisällissodan jälkeen arkkipiispa Johansson aktivoitui julkaisemaan yksityisen paimenkirjeen, jossa hän tulkitsi juuri päättyneen sodan nousseen ennen muuta sosialismin vihasta kristinuskoa ja kirkkoa kohtaan. ”Kapina” ei ollut syntynyt tilapäisistä syistä, vaan vääristä perusteista, Johansson totesi. Tulokset olivat sen mukaiset:

46 KA OIC Jäljennöskirja 48 (VA Y 4756) Colliander kenraali G. Mannerheimille 15.4.1918; *Kena* 1979, 72; *Toiviainen* 2005, 228–229.

47 KA OIC Jäljennöskirja 48 (VA Y 4756) Colliander kenraali G. Mannerheimille 15.4.1918; *Toiviainen* 2005, 228–230, 232–234.

48 KA OIC Jäljennöskirja 48 (VA Y 4756) Colliander Paavo Pekkaselle 15.4.1918 ja Erlanti Pispalalle 15.4.1918.

49 KA OIC Mannerheim Collianderille 30.4.1918; *Wallinheimo* 1923, 10–11; *Toiviainen* 2005, 229, 232–234. Organismiajattelusta esimerkiksi *Kena* 1979, 81.

Synkin murhenäytelmä, minkä Suomen kansa on nähnyt, on loppumaisillaan. Ympäri maata on kaameita murhia tehty, syyttömiä kidutettu, kirkkoja häväisty ja poltettu, pappeja tapettu, kyliä ja taloja ryöstetty ja hävitetty.

”Kapina” oli Johanssonin mukaan näyttänyt sosialistisen valtion todellisen olemuksen: se oli vääristänyt vapauden, veljeyden ja tasa-arvon irvikuvikseen. Siksi sosialismi oli syytä haudata ainiaaksi, arkkipiispa julisti.⁵⁰

Johansson edusti Collianderin tavoin sisällissodan puhdasta uskonnollista tulkintaa, joka oli kirkon piirissä yleinen vaikkakaan ei ainoa reagoititapa.

Arkkipiispa ei tyytynyt tuomitsemaan vain sosialismia. Turkulaisen *Uuden Auran* kiertokyselyyn vastatessaan Johansson totesi toukokuun alussa 1918, että myös yksikamariedustus oli ”erehdys, suuri erehdys”. Vuonna 1906 voimaan astunut valtiopäiväjärjestys kuristi hänen mukaansa kansan vapauden. Vastikään säädetyt uudet demokraattiset kunnallislait puolestaan veivät kansan turmioon.⁵¹

Sisällissota oli siis osoittanut Johanssonille sekä sosialismin että modernin demokratian turmiollisuuden. Arkkipiispa katsoi saaneensa vuoden 1918 tapahtumista näytön myös siitä, että hän oli ollut oikeassa suurlakon jälkeisen valtiollisen kuohunnan keskellä.⁵²

Johansson pysyi järkähtämättömästi kannassaan myöhemminkin. Kun Turun hovi-oikeus syksyllä 1923 vietti 300-vuotisjuhliansa, arkkipiispa leimasi saarnassaan yleisen ja yhtäläisen äänioikeuden yhdeksi anarkian merkiksi. Saarnaa olivat kuuntelemassa muiden muassa tasavallan presidentti ja eduskunnan puhemies.⁵³

O. I. Colliander puolestaan oli vielä sisällissodan loppuvaiheessa vedonnut *Vasabladetin* ja *Uuden Suomettaren* toimituksille lähettämissään laajoissa kirjelmässä maan sisäisen kielirauhan ja monarkistisen, saksalaiseen ruhtinaaseen nojaavan hallitusmuodon puolesta. Vetoomustaan hän ei halunnut julkisuuteen, mutta toivoi sen tulevan maan kaikkien suomen- ja ruotsinkielisten lehtien tietoon. Viimeksi kuluneen vuoden tapahtumien Colliander katsoi osoittaneen, kuinka turmiollisia vanhan säätyeduskunnan hävittämisen seuraukset olivat.⁵⁴ Myös Savonlinnan piispa tuomitsi suurlakon jälkeisen demokratiakehityksen ja eduskuntauudistuksen eskatologisin termein Ilmestyskirjan pedon valtaan pääsyksi, yritykseksi riistää Jumalan valta ihmisten käsiin.⁵⁵

Niin kuin ennen sisällissotaa piispa J. R. Koskimies yritti myös sen jälkeen saada aikaan kirkon eli piispojen yhteisen kannanoton ajankohtaisiin tapahtumiin. Toukokuun lopulla 1918 kokoontunut piispainkokous torjui kuitenkin suunnitelman.⁵⁶ Koskimiehen oli tyydyttävä pohjoiselle hiippakunnalle osoitettuun paimenkirjeeseen, joka tavoitti vastaanottajansa jo kesäkuun alussa.

50 *Kotimaa* 16/24.5.1918, Suomen arkkipiispan paimenkirje papistolle; *Juva* 1977, 47–48; *Kena* 1979, 67, 78, 86–87.

51 *Uusi Aura* 52/9.5.1918, Nykyhetken tärkeimmät kysymykset; *Kena* 1979, 138. Vuonna 1917 säädetyistä kunnallislajeista *Lindman* 1968, 97–104; *Soikkanen* 1966, 483–488.

52 *Kena* 1979, 139.

53 *Juva* 1970, 127, 140–141.

54 KA OIC Jäljennöskirja 48 (VA Y 4756) Colliander Vasabladetin toimitukselle 29.4.1918 ja Uuden Suomettaren toimitukselle 15.5.1918.

55 *Kena* 1979, 139.

56 HYK JRK Koskimiehen päiväkirja 24.5., 29.–31.5.1918; *Lehtola* 1970, 118.

Oulun piispan paimenkirjeen näkökulma oli entistä selvemmin uskonnollinen. Verisesti päättyneen ”veljessodan” pohjimmaisena syynä oli Koskimiehen mukaan sovitamaton ristiriita kahden maailmankatsomuksen välillä.

Paimenkirjeessä oli kuitenkin edelleen mukana fennomaanista historiantulkintaa, jonka mukaan ”luopumus” oli alkanut yläluokan piiristä ja levinnyt sieltä kansan syvimpiin kerroksiin. Hävinneelläkin puolella oli ollut epäitsekkeitä taistelijoita, jotka olivat vain joutuneet ”väärin käsittämiensä” ihanteiden harhaanjohtamiksi. Kirkon tuli paljastaa myös valkoisen Suomen taholla esiintynyt itsekkyyks. Paimenkirje päättyi toiveikkaaseen tulevaisuudennäkyy, jossa kristillinen sovitus ja kansallinen sovinto sekä Jumalan kansa ja Suomen kansa melkein sulautuivat toisiinsa.⁵⁷

Senaatin rukouspäiväjulistus

Piispojen ohella sisällissodan luonnetta tulkitsi luterilaiselle kansanosalle senaatti, joka antoi 25. toukokuuta 1918 julistuksen neljästä vuonna 1919 vietettävästä kiitos-, katumus- ja rukouspäivästä. Sisällissodan päättyminen synnytti siis myös hallitusvallan piirissä tarpeen tulkita sotaa uskonnollis-moraalisesta näkökulmasta. Rukouspäiväjulistuksen antaminen jo keväällä ei sinänsä ollut poikkeuksellista; vuotta 1918 koskeva julistus oli saatettu julkisuuteen huhtikuun alussa 1917.⁵⁸

Senaatissa julistuksen valmistelu oli kuulunut kirkollis- ja opetusasiaintoimituskunnalle, jota johti nuorsuomalainen poliitikko, vielä maaliskuun vallankumouksen jälkeen vapaamielisestä kirkkopoliittisesta linjastaan tunnettu professori E. N. Setälä. Käytännön valmistelusta huolehti toimituskunnan papillinen esittelijäsihteeri Yrjö Loimaranta.⁵⁹

Rukouspäiväjulistuksessa kuvailtiin aluksi, kuinka ”hävityksen ja murhan kauhut” olivat kohdanneet Suomen, mistä olivat osoituksena verenvuodatus, suitsevat rauniot, pyhäköiden häpäisy, vieläpä useiden kirkonmiesten surmat. Laillista esivaltaa – hallitusta ja eduskuntaa – vastaan nousseen aseellisen kapinan taustaa kuvailtiin kesän 1917 lakkoilusta, ryöstöistä ja murhista lähtien. Kapinallisten todettiin toimineen venäläisten kiihottamina ja tukemina.

Saksalaisten joukkojen tulo Suomeen tarkoitti julistuksen mukaan sitä, että Lutherin Saksa oli ojentanut Suomen kansalle ”voimakkaan kätensä”.

Vapaustaistelun voittoisa lopputulos antoi aiheen kiitokseen. Kansaa kohdannut onnettomuus oli kuitenkin myös ”ankarana opetuksena” siitä, mihin kansa joutui ilman Jumalaa ja lakia.⁶⁰

Vuodelle 1919 annettua rukouspäiväjulistusta hallitsi kapinan kukistajien poliittinen kysymyksenasettelu. Saksan antaman sotilaallisen avun yhdistäminen Lutherin reformaation velvoituksiin oli vuoden 1918 poliittista teologiaa, samalla myös edellisenä syksynä vietetyn reformaation muistojuhlan⁶¹ hedelmää.

57 Kuopion tklin kiertok. 770/2.6.1918; Lehtola 1970, 118–121; Mustakallio 1986, 195–196.

58 As.kok. 79/25.5.1918; Suomen Kirkon Julkisia Sanomia 4/1917, 85 (3.4.1917) ja 1–6/1918, 4–6.

59 As.kok. 79/25.5.1918. Setälän kirkkopoliittisesta linjasta Kena 1979, 28, 30–31; Reijonen 1980, 56–57, 61–62, 64–67; Veikkola 1980, 367–370.

60 As.kok. 79/25.5.1918.

61 Uskonpuhdistuksen 400-vuotisjuhlan viettämisestä Arkkila 1975, 40; Pirinen 1983 c, 39–46.

Kirkolliskokouksen julistus Suomen kansalle

Piispa Koskimiehen ponnistelut kirkon yhteisen kannan määrittelemiseksi ajankohtaisiin kysymyksiin kantoivat vihdoinkin hedelmää lokakuussa 1918. Kirkolliskokouksen osanottajat allekirjoittivat silloin hänen aloitteestaan julistuksen, joka oli osoitettu *Suomen kansalle*.

Julistuksen allekirjoittajat ilmaisivat, että äsken päättyneessä sodassa oli paljastunut koko kansan yhteinen syällisyys. He vetosivat eri kansanryhmiin yhteiskunnallisen vanhurskauden toteuttamiseksi vallitsevan hätätilan – ”vakavan etsikkoajan” – keskellä. Elintarvikkeita oli toimitettava laillisin hinnoin niitä tarvitseville, työttömille järjestettävä työtä sekä sotaorvoille ja muille puutetta kärsiville toimitettava apua. Samaan tapaan kuin Koskimiehen äskeinen paimenkirje julistus päättyi näkyyn kansallisen etsikkoajan kääntymisestä valoisaksi tulevaisuudeksi.⁶²

Näin kirkon oma edustajisto piispojen – jopa arkkipiispa Johanssonin – johdolla⁶³ näki ensimmäistä kertaa tarpeelliseksi käsitellä julkisuudessa suomalaisen yhteiskunnan ajankohtaista tilannetta. Vuoden 1918 kirkolliskokouksen osanottajat olivat valmiita myöntämään kansan yhteisen syällisyyden alkuvuoden tapahtumiin. Kirkolliskokous jatkoi vuoropuhelua ”Suomen kansan” kanssa samaan tapaan kuin ensimmäiset kirkkopäivät.

Arkkipiispa Johansson oli kirkolliskokouksen avauspuheessaan valitellut entiseen tapaan sivistysmaissa esiin pyrkivää ”laittomuuden henkeä”, joka lähti yksipuolisista perusteista. Hän kysyi, miten ”voimasanaa” *kansan tahto* oli käytetty ”väkivallan ja ilkityön puoltamiseksi”. Tällä kertaa arkkipiispa ei kuitenkaan viitannut nimenomaisesti kapinaan nousseisiin sosialisteihin; pikemminkin hän arvosteli taloudellista ”keinotellua” ja ”voitonhimoa”.⁶⁴

Kristillisen työväenliikkeen ja muut ”punapapit”

Syksyn 1917 ja sisällissotatalven aikana papiston riveistä erottui joukko kirkonmiehiä, jotka poikkesivat yleisestä porvarillisesta, ennen muuta vanhasuomalaisesta valtavirrasta.

Niin kuin edellä jo on käynyt selville, kristillisen työväenliiton (Ktl) eduskuntaehdokkaina lokakuun 1917 vaaleissa oli yhdeksän pappia. Näistä kolme oli aiemmin ollut ehdokkaana vanhasuomalaisen tai nuorsuomalaisen puolueen listoilla (K. V. Hurmerinta Helsingistä, K. V. Lehtonen Turusta ja Sulo Soriola Kuhmoisista), mikä ilmensi kristillisen työväenliikkeen väljää poliittista profilia. Yksi eli Antti Rentola Kuhmoisista taas oli samaan aikaan maalaisliiton ehdokkaana ja tuli myös maalaisliittolaisena valituksi. Rentolalla oli Ktl:n listoja peräti viidessä vaalipiirissä. ”Puhtaita” kristillisen työväen pappisehdokkaita olivat vuonna 1917 K. R. Bonsdorff Siuntiossa, V. A. Heikin-

62 HYK JRK Koskimiehen päiväkirja 3.10., 7.10., 8.10. ja 10.10.1918; *Kirk.kok. L 1918*, VII, 2–8; *Hengellinen Kuukauslehti* 1918, 123–125.

63 Piispa Råbergh ei osallistunut kirkolliskokoukseen.

64 *Kirk. kok. ptk. 1918*, 8–9.

heimo Janakkalasta, Hannes Valkama Vuokselasta, K. A. Wallenius Tampereelta ja Uno Wegelius Tuusulasta. Wegeliuksellakin oli nuorsuomalais-maalaisliittolainen menneisyys. Ktl:n pappisehdokkaita saattoi äänestää muualla paitsi Vaasan ja Oulun lääneissä sekä Kuopion läänin läntisessä vaalipiirissä. Puolue ei kuitenkaan saanut yhtään kansanedustajaa.⁶⁵

Edellä mainituista ehdokaspapeista Wegelius ja Rentola olivat kuuluneet Ktl:n valtuuskuntaan ja osallistuneet Turussa heinäkuussa 1917 pidettyyn edustajakokoukseen.⁶⁶ Arkipiispa Johansson kiinnitti päiväkirjassaan joulukuussa 1917 lehtitietojen perusteella kriittistä huomiota Tuusulan kirkkoherran Wegeliuksen – joka ei kuulunut hänen alaisiinsa vaan Porvoon hiippakunnan pappeihin – esiintymiseen. Johansson totesi Wegeliuksen kiittäneen saarnassaan bolševikkejä ja leimasi tämän suoraviivaisesti ”pedon palvelijaksi”.⁶⁷ Kansanedustaja Rentola taas herätti myöhemmin huomiota soitaisilla kannanotoillaan.⁶⁸

Sisällissodan aikana kristillinen työväenliike pyrki tiukasti varjelemaan puolueettomuuttaan. Sen helmikuun puolivälissä 1918 kokoontunut valtuuskunta kehotti paikallisyhdistyksiä erottamaan aseellisiin kaarteihin liittyvät jäsenet. Käytännössä kannanotto varoitti punakaartien tukemisesta. Kuukauden päästä valtuuskunta vetosi sotiviin osapuoliin sovintoneuvottelujen aikaan saamiseksi, vaikkakaan se ei katsonut itse voivansa käynnistää niitä. Ktl:n tamperelainen äänenkannattaja *Työkansa* joutui keskeyttämään ilmestymisensä sisällissodan puhjettua, mutta pääsi jatkamaan sitä kuukauden kuluttua kansanvaltuuskunnan määrittelemissä rajoissa.

Sodan jälkeen kansanvaltuuskunnan tukemisesta arvosteltu *Työkansan* toimitus joutui jättämään paikkansa. Ktl:n liittohallinto totesi, että ani harvat kristilliseen työväkeen kuuluvat olivat ”hairhtuneet” kannattamaan punakapinaa. Paikallisosastojen oli kuitenkin erotettava jäsenyydestään kaikki punakaarteihin kuuluneet tai muutoin kapinaan osallistuneet. Samalla Ktl:n edustajakokous syrjäytti siihenastisen puheenjohtajan, sisällissodassa punaisia sympatisoineen Antti Kaarneen, joka oli ollut yhteiskunnallisesti radikaalin maallikkolinjan symboli. Kaarneesta tuli vuoden 1922 vaaleissa äärivasemmiston eli Suomen sosialistisen työväenpuolueen kansanedustaja.⁶⁹

Sisällissotaa koskeneessa tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota muutamaan punaisiin lähellä olleeseen pappiin. Ktl:n eduskuntaehdokkaana edellisenä syksynä ollut Siuntion kirkkoherra K. R. Bonsdorff osoitti kotiinsa tulleille punaisille ystävällisyyttä tavalla, jota seurakuntalaiset sittemmin pitivät epäilyttävänä. Tampereen esikaupunkipappi A. R. Wellroos puolestaan kääntyi Otto Wille Kuusisen puoleen saadakseen kansanvaltuuskunnalta maksamatta jääneen palkkansa. Tapaukset vietiin sodan jälkeen Porvoon tuomiokapitulin käsiteltäväksi. Kapituli ei rangaissut Bonsdorffia, mutta Wellroos sai yksityisen varoituksen ”jyrkästi tuomittavasta ajattelemattomuudesta joh-tuvan sopimattoman tekonsa takia”.⁷⁰

65 Kena 1979, 36 viite 23; *Mustakallio* 1978 a, 225–226, 230, 234–237; *Mustakallio* 2001, 330–335.

66 KTLA Ktl:n edustajakok. ptk. Turku 6.–10.7.1917.

67 HYK YA Johanssonin pvk. 11.12.1917; HYK HR Johansson Herman Räberghille 7.11.1917.

68 *Palmu* 1974, 140–141; *Arkila* 1975, 43–46; *Kena* 1979, 53, 90, 97–98, 106.

69 KTLA Ktl:n valtuuskunnan kok. ptk. 17.2.1918 § 2–4 ja 23.3.1918 § 1 sekä liittohallinnon ptk. 22.6.1918 § 3; *Palmu* 1974, 132–154; *Kena* 1979, 106–110.

70 *Kena* 1979, 62 viite 33.

Punaisten ymmärtämisestä epäillyt Bonsdorff ja Wellroos olivat molemmat evankeliseen herätysliikkeeseen kuuluvia pappeja. Bonsdorff oli ollut Ktl:n ehdokkaana jo ensimmäisissä eduskuntavaaleissa (1907), Wellroos taas harvinaisen selväpiirteinen kristillisen työväenliikkeen kannattaja samoihin aikoihin.⁷¹ He eivät missään vaiheessa esiintyneet itse sosiaalidemokraattisen puolueen tukijoina.

Ainoa täysverinen punapappi oli Ruotsinpyhtään virallisena apulaisena syksystä 1917 lähtien toiminut pastori Einar Rauhamäki, joka opittiin tuntemaan paikallisen työväenyhdistyksen aktivistina ja sosialismin innokkaana kannattajana. Agitaatiomatkinsa hän ulotti myös naapuripitäjiin. Sisällissodassa Rauhamäestä tuli Ruotsinpyhtään punaisten johtaja, joka organisoi punakaartin sekä julistautui kansankomissaariksi ja kunnallislautakunnan esimieheksi. Saksalaisten joukkojen saavuttua paikkakunnalle Rauhamäki lähti pakomatkalle. Hän oli paikalla Porvoon tuomiokapitulin käsittellessä hänen asiaansa huhtikuun lopulla. Kapituli kielsi Rauhamäkeä jatkamasta pappisvirkansa hoitoa. Hänen tiensä vei tämän jälkeen Ruotsiin ja edelleen Neuvosto-Venäjälle, missä hän kuoli karkotettuna Siperiassa.⁷²

Omaperäistä poliittista kantaa edusti Suomen Kirkon Sisälähetysseuran toimitusjohtajana Sortavalassa työskennellyt rovasti Otto Aarnisalo. Hän toimitti maaliskuu-kuussa 1918 *Suojeluskuntalainen*-lehteä, jota jaettiin suurina erinä sisällissodan aikana. Aarnisalo esitti lehdessään voimakkaita vetoamuksia ihmisarvoisen elämän turvaamisesta kaikille ja vihollisten rakastamisesta. Jouduttuaan konfliktiin sensuuriviranomaisten kanssa hän kävi Seinäjoella ylipäällikkö Mannerheimin luona turvaamassa ilmaisuvapautensa.⁷³

Aarnisalo esitti nimimerkillä ”Työmiehen poika” syksyllä 1918 julkaisemassaan kirjassa *Suomen vaara* ”kansallisosialistiseksi” kutsumansa ohjelman, joka oli tarkoitettu niin ”sosialistisille kansallismielisille” kuin ”kansallismielisille sosialisteille”. Hänen mukaansa silloisia taloudellisia ristiriitoja ei voitu ratkaista tyydyttävästi muutoin kuin siirtymällä sosialistiselle kannalle. Uudistukset oli kuitenkin toteutettava paitsi sosialistisella myös kristillissiveellisellä, kansallisella, kansanvaltaisella ja laillisella pohjalla. Sosialismi oli Aarnisalolle taloudellinen, ei uskonnollinen, siveellinen eikä luokkakysymys. ”Olen sosialisti ja pidän sitä kunnianani”, Aarnisalo totesi.⁷⁴

Sisälähetysseuran toimitusjohtaja asettui maaliskuussa 1919 pidetyissä eduskuntavaaleissa kristillisen työväenliiton ehdokkaaksi Viipurin läänin itäisessä vaalipiirissä.⁷⁵ Vuonna 1920 ilmestyneessä *Aikalaiskirjassa* Aarnisalo luonnehti itseään ”täysiveriseksi sosialistiksi”, joka ei kuitenkaan kuulunut sosiaalidemokraattiseen puolueeseen. Ilmoituksen johdosta hänen vanha tukijansa arkkipiispa Johansson katkaisi välinsä häneen.⁷⁶

71 Mustakallio 1983, 230, 250, 343–344, 404, 417, 419, 457, 461–463.

72 Kena 1979, 62–63 viite 33; *Kansanaho* 1994, 291–298. Ks. myös *Suomen Sosialidemokraatti* 12.12.1981, Einari Rauhamäki oli punakaartilaispappi.

73 *Sipilä* 1954, 246–248; Kena 1979, 53–54; Toiviainen 2005, 223.

74 [Aarnisalo] 1918, 63–65, 105–108; *Sipilä* 1954, 248–257; Kena 1979, 88; Huhta & Sillanpää 2007, 31–32.

75 *Sipilä* 1954, 255; *Kyrölahti* 2007, 48, 94, 124.

76 *Sipilä* 1954, 244–245

Herätysliikkeiden rooli

Papiston ohella myös uskonnollisilla herätysliikkeillä oli vuosien 1917–1918 sisäpoliittisissa tapahtumissa oma roolinsa.

Heränneet olivat jo heinäkuussa 1917 Lapuan Karhunmäen kansanopistolla pide-tyillä herättäjäjuhlilla julkaisseet julistuksen, joka oli osoitettu *Suomen kansalle* ja suunnattu sosiaalidemokraattien uskonnonvastaista politiikkaa vastaan. Herättäjäjuhlien järjestäjät katsoivat vetoamuksen julkaisemisen isänmaalliseksi velvollisuudekseen ja osoittivat siten huolensa koko kansan kohtalosta. Heränneet vetosivat Suomen kansaan yksittäisten kansalaisten ja kansan enemmistön nimissä, eivät yhtenä useista herätysliikkeistä.⁷⁷

Karhunmäen herännäisopistolle Etelä-Pohjanmaalle perustettiin syksyllä 1917 oma suojeluskuntaosasto, joka rupesi antamaan oppilaille sotilaskoulutusta. Karhunmäkeläiset muodostivat sittemmin puhjenneessa sisällissodassa oman yhtenäisen kórttiosaston, jollaista muualla ei syntynyt. He olivat osa Laurilan veljesten johtamia lapualaisjoukkoja. Yhtenäinen kórttipuku ja sotilaspapiksi rintamalle lähtenyt kansanopiston johtaja pastori Väinö Malmivaara tekivät heidät tunnetuiksi koko maassa – ja myös pelätyiksi vastustajan keskuudessa.

Heränneiden johtaja, Lapuan kirkkoherra Vilhelmi Malmivaara kuvasi kórttiosaston taistelutapaa *Suomalaisen Suomen* sivistyneelle lukijalle: ”Ennen taisteluun menoa hieman vapistusta, joka poistettiin polvistumalla Jumalan eteen; taistelun kestäessä pelotonta urhoollisuutta, ja sen tauottua otettiin esille Sionin Virret (heränneiden laulukirja).”

Lopputuloksena oli, että syntyi myytti kórttiläisten erinomaisuudesta sodassa. *Ilkka Huhta* toteaa: ”Vakaa ja päättäväinen, mutta kuitenkin nöyrä kórttisotilas takasi sen, että Jumalankin täytyi taistella valkoisten puolella.”⁷⁸

Eteläpohjalaiset heränneet näkivät taistelun punaisten muodostamaa uhkaa vastaan uskonnollis-eettiseksi velvollisuudekseen. Sota oli kórttiläisille vapaussotaa ja samalla ”pyhää sotaa”, niin kuin samassa *Suomalaisen Suomen* niteessä julkaistu Lauri Pohjanpään *Kórttisotilas*-runo ilmaisi:

Nyt tuomio käy,
nyt ratkaistaan
ken on puolesta Herran
ja vastaan –
nyt ei sääliä saa, nyt ei säästää saa
tänä yönä veljeä, lastaan.⁷⁹

Heränneet olivat siis heinäkuussa 1917 kääntyneet *Suomen kansan* puoleen. Samoin tekivät Helsingin kirkkopäivät seuraavassa tammikuussa ja kirkolliskokous lokakuussa 1918.

⁷⁷ Hengellinen Kuukauslehti 1917, 133–134 (Suomen kansalle); Huhta 2001, 209–211.

⁷⁸ Malmivaara 1918, 95–98; Kena 1979, 60, 69–70; Huhta 2001, 215–222.

⁷⁹ Suomalainen Suomi 1918, 99–100; Kena 1979, 70.

Evankelinen herätysliike sitä vastoin osoitti vastaavan vetoimuksen joulukuun alussa 1917 *evangeliselle kansalle*, siis omalle väelle. Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen johtokunta pahoitteli liikkeen päälehdessä *Sanansaattajassa* ajan yleistä kurjuutta ja rauhattomuutta. Sisäiset erimielisyydet, luokkaviha ja kansallisuustaistelut riehuiivat pelottavassa määrin, mihin liittyi uskonnonvastaisuuden ja siveellisten rapioilmiöiden voimistuminen. Tämä kaikki antoi evankeliselle kansalle aiheen hengelliseen taisteluun pimeyden voimia vastaan.⁸⁰

Heränneet ja evankeliset erosivat tavoitteiltaan ja ulkoiselta toimintaprofililtaan merkittävästi. Ero oli näkynyt jo ensimmäisiin eduskuntavaaleihin valmistauduttaessa. Evankelinen liike keskittyi oman uskonnollisen identiteetin rakentamiseen, kun taas herännäisyys antoi kannattajilleen myös tietyn kansallis-yhteiskunnallisen identiteetin.⁸¹ Evankeliumiyhdistyksen johtokunta, jossa myös liikkeen ruotsinkielinen osa oli edustettuna, näki paitsi eri yhteiskuntaryhmien myös suomen- ja ruotsinkielisten välillä vuonna 1917 voimistuneet jännitteet pohjimmiltaan negatiivisena ilmiönä. Evankelinen liike ei muodostanut poliittis-yhteiskunnallisesti yhtenäistä kokonaisuutta.

Sanansaattaja julkaisi toukokuun puolivälissä 1918 ilmestyneen numeronsa etusivulla runon *Veljessodan tauottua*, jonka sanoma oli ”puhtaasti uskonnollinen” ja sodan osapuolia sovinnollisuuteen kehottava:

Kasvos, Herra, vallan peittäneen
meiltä syntiemme vuoksi näytit,
vihan voimat päästit valloilleen,
sydämemme ahdistuksin täytit
koska väkivalta hallintaan
näytti päässeensä yli kaiken maan,
koska veli veljeänsä vastaan
surma-asein astui sotimaan.

— —
Herra, suo nyt, että viimeinkin
kansamme jo nöyrytis etehesi!
Paina meitä Poikas haavoihin,
joista kerran vuoti veri, vesi
lapsiksesi meidät saattaen —
siispä meitä lailla veljesten
elämähän tästälähin auta
lyhyt elämämme maallinen!⁸²

Sanansaattajassa julkaistussa rukouksessa heijastui myös evankelisen liikkeen toimintaympäristö, joka oli suureksi osaksi sisällissodan aikainen punainen Suomi⁸³. Eteläpohjalaisten heränneiden uhmakkaat äänenpainot olivat evankelisten äänenkannattajan rukoukselle vieraita. Johtavat evankeliset eivät sitoutuneet sisällissodan kumpaankaan osapuoleen vaan keskittyivät liikkeen opillisen luonteen varjelemiseen.

80 *Sanansaattaja* 19/1.12.1917, 285–286 (Koettelemusten aikana); *Arkkila* 1975, 42.

81 *Mustakallio* 2006, 165.

82 *Sanansaattaja* 6–7/15.5.1918.

83 Ks. myös *Arkkila* 1975, 42–44.

Seuraavaan, kesäkuun alussa 1918 ilmestyneeseen *Sanansaattajan* numeroon ajankohtaiset tapahtumat heijastuivat kuitenkin poikkeuksellisella tavalla. Lehti julkaisi etusivullaan V. A. Koskenniemen mukaelman *Isänmaan virrestä*, joka oli tarkoitettu laulettavaksi kaatuneiden haudoilla. Selvin ajankohtainen sanoma oli seuraavalla säkeellä:

Sä siunannut oot aseitamme,
kun pakoon lyötiin vainon yö.
Myös siunaa rauhan-askartamme,
tee kaunihiksi kansan työ.
Miss' äsken hurme maata kasti,
suo oran itää runsahasti.⁸⁴

Koskenniemi oli vähän aiemmin, toukokuussa julkaissut juuri käytyyn sotaan liittyneen nationalistisen tendenssirunoelman *Nuori Anssi*, joka ilmensi heränneiden silloista julkisuuskuvaa. Koskenniemi kuvasi, kuinka Pohjanmaan körttiläiset olivat läheneet kolmen sukupolven voimin sotaan ”pirua ja ryssää vastaan”.⁸⁵ Nyt valkoisen Suomen keskeisiin ideologeihin kuulunut Koskenniemi oli näkyvästi esillä myös evankelisten päälehdessä.

Lestadiolaisuuden huomattavimmat kannatusalueet olivat Pohjois-Suomessa, joka oli kokonaisuudessaan valkoisen armeijan hallussa jo helmikuun alussa.⁸⁶ Vanhoillislestadiolaisen Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen (SRK) johtokunta määritteli maaliskuun 3. päivänä 1918 liikkeen suhteen valkoisen Suomen hallitukseen. Kannanotto tuli laajempaan julkisuuteen huhtikuussa ilmestyneessä *Siionin Lähetyslehdessä*:

Kokoontunut Lähetystoimikunta [johtokunta] pitää velvollisuutenaan kehottaa Jumalan lapsia kaikin tavoin tukemaan maan laillista hallitusta ja olemaan kuuliainen hallituksen käskyille Tit. 3: 1, tietäen, että hän ainoastaan tällä tavalla Jumalan tahtoa noudattaa, mutta päinvastaisella tavalla tuottaa häpeää Jeesuksen nimelle ja edistää väkivaltaa veljeinsä henkeä ja omaisuutta vastaan. Jumalan lasten on rukoiltava Jumalaa Jeesuksen nimeen esivallan edestä, niin kuin Raamattu neuvoa 1 Tim 2: 1–2.⁸⁷

Kannanotossaan vanhoillislestadiolaisten johtoelin antoi esivaltateologisin argumentein täyden tukensa Vaasan senaatille ja sen pyrkimyksille punaisten kapinan kukistamiseksi. Tässä suhteessa vanhoillislestadiolaisuus toimi yksiselitteisemmin ja yhtenäisemmin valkoisen Suomen puolesta kuin muut herätysliikkeet.

Maalis–huhtikuun vaihteessa organisoituun sotilaspapistoon kuuluivat niin vanhoillislestadiolainen L. P. Tapaninen, joka oli viimeksi ollut ylimääräisenä pappina Rovaniemellä ja Kittilässä, kuin lestadiolaiseen uuteenheräykseen kuulunut Kustavi Lounasheimo Pieksämäeltä. Tapaninen sai huhtikuun alussa määräyksen Pohjois-Pohjanmaan rykmentin kenttäpapiksi, Lounasheimo taas aloitti vähän myöhemmin toisen Karjalan rykmentin pappina.⁸⁸

84 *Sanansaattaja* 8–9/1.6.1918.

85 *Huhta* 2001, 218–222.

86 *Talonen* 1988, 182.

87 SRKA Cba: 2 SRK:n johtok. ptk. 3.3.1918 § 1; *Siionin Lähetyslehti* 1918, 80; *Talonen* 1988, 180; *Tapaninen* 2007, 99.

88 *Lumijärvi* 1970, 37–38; *Talonen* 1988, 183; *Juva* 1989, 47–48, 53.

Vanhoillislestadiolainen herätysliike pani johtoelimensä periaatteellisen kannanoton täytäntöön perustamalla maaliskuun viimeisenä päivänä Oulussa ”Suomen Rauhan yhdistysten Keskusyhdistyksen sanitääriambulanssin muodostustoimikunnan”. Mannerheimin päämaja hyväksyi kohta sen tarjouksen ”käytännöllisen ambulanssin” lähettämiseksi rintamalle sairaanhoito- ja sielunhoitotyöhön. Toiminta-ajatus oli syntynyt yksityisten lestadiolaiskristittyjen piirissä, mutta SRK:n johtokunta otti sen sittemmin omakseen. Hallinnollis-organisatorisesti ambulanssi kuului Oulun suojeluskunnan esikunnan järjestämään Oulun komennuskuntaan.

Pohjoissuomalaisten lestadiolaisten muodostamaan avustusryhmään kuului sen lopullisessa kokoonpanossa yhdeksän miestä ja kahdeksan naista. Käytännöllisen ambulanssin johtajana toimi Ranuan kirkkoherra O. H. Jussila. Julistus- ja sielunhoitotyöstä huolehtivat hänen lisäksi pastori L. P. Tapaninen, jolla oli siis toinenkin määräys, Haapajärven kappalainen J. L. Seppänen ja kemiläinen saarnaaja Juho Kanninen. SRK:n käytännöllinen ambulanssi lähti rintamalle huhtikuun 10. päivänä ja toimi sodan loppuajan kenttäsairaalana Pälkäneellä. Yksikkö oli kirkkoherra Jussilan johdolla edustettuna myös valkoisen armeijan voitonparaatissa Helsingissä toukokuun 16. päivänä.⁸⁹

Vanhoillisten ohella lestadiolainen uusiheräys eli Suomen Lähetysseuran Laestadiolainen haaraosasto organisoivat oman kenttäsairaalan eli ”liikkuvan ambulanssin”. Uusiheränneiden sielunhoito- ja sairaanhoitoryhmä lähti Oulusta huhtikuun puolivälissä Karjalan rintamalle, missä se toimi Antreassa ja Viipurissa. Kymmenkunta henkeä käsittänyt ryhmä koostui lähes yksinomaan naisista, ennen muita sairaanhoitajista. Toiminnan johdossa oli Oulun diakonissakodin johtajatar Elin Smarin. Julistustyöhönkin osallistui saarnaaja Aatu Heiskasen ohella nainen, lähetyssaarnaaja Ida Rönkä.⁹⁰

Vanhoillislestadiolaisten ambulanssitoiminta Suomen sisällissodassa oli saada jatkoa, kun siitä vastanneen toimikunnan enemmistö esitti tammikuussa 1919 SRK:n johtokunnalle vastaavan käytännöllisen ambulanssin lähettämistä Virossa puhjenneseen vapaussotaan. Johtokunta päättikin 26. tammikuuta lähettää Viroon ”hetimiten” enintään kuusi henkeä käsittävän ambulanssin. Maaliskuun puolivälissä hankkeen todettiin kuitenkin raukeavan.⁹¹ Ambulanssitoiminnan toiseen vaiheeseen liittyi ilmeisesti liikkeen sisäisiä erimielisyyksiä.

89 SRKA Cba: 2 Johtok. ptk. 25.3.1918 § 1 ja 7.4.1918 § 1–2; Ambulanssitoimikunnan kokoelma K: 5 (pöytäkirjoja ja Veikko Kerolan 1958 tekemiä haastatteluja); OMA Laestadiana 6 Käytännöllisen ambulanssin arkisto; Lumijärvi 1970; Talonen 1988, 184–188; Juva 1989, 48–55; Tapaninen 2007, 99–102.

90 Kolkuttaja 1918, 227–233 (Röngän kertomus 25.6.1918); Talonen 1988, 187–188. Smarinista Hannu Mustakallio 2001, 309–318, uudenheräyksen naisten erityisestä aktiivisuudesta sisä- ja ulkolähetystyössä myös s. 412–413.

91 SRKA Cba: 2 Johtok. ptk. 12.1.1919 § 1, 19.1.1919 § 1, 5; K: 5 Ambulanssitoimikunnan ptk. 27.1.1919 § 1 ja 17.3.1919 § 2; Lumijärvi 1970, 44–45.

Teologian ylioppilaat, työväenkysymys ja sosialismi

Sosialismilla oli historiallinen oikeutuksensa. Historian suuri virta kuvasti kehityskulkua, jossa henkilökohtaiseen vapauteen oikeutettujen määrä oli vähitellen kasvanut. Muinaisuudessa vapaus oli vain hallitsijoilla, mutta kristinuskon synnyn, uskonpuhdistuksen, valistuksen ja Ranskan vallankumouksen kautta henkilökohtaiseen vapauteen oikeutettujen piiri oli jatkuvasti kasvanut.

Näin esitelmöi ylioppilas Kustaa Sarsa teologian ylioppilaiden viikkokokouksessa Helsingin yliopistossa vuonna 1913. Hänen mielestään tähän historialliseen jatkumoon, vapauteen oikeutettujen joukkojen laajenemiseen, kuuluivat myös proletaarit. Työväen suuret joukot olivat ”nyt” vaatimassa itselleen oikeuksia ja vapautta. Tämä osallistuminen vapauden ja ”persoonallisen elämän oikeuden” edistämiseen teki hänen mukaansa sosialismista liikkeenä historiallisesti oikeutetun.¹

Esitelmä ei ollut poikkeustapaus, vaan kuvaa vuoden 1905 suurlakon jälkeen papeiksi opiskelleiden yhteiskunnallista mielenkiintoa, jossa keskeisenä kiinnostuksen kohteena oli työväenkysymys. Teologian ylioppilaiden yleislinja oli työväestön vaatimuksiin myönteisesti suhtautuva porvarillinen reformismi. Ylioppilaiden viikkokokousten keskusteluissa työväenliikkeen edustamat eettiset periaatteet ja sen ajamat sosiaaliset uudistukset saivat papeiksi opiskelevien kannatuksen. Kokouksista laaditut keskustelupöytäkirjat kertovat, että sosialismia ja työväenkysymystä käsitelleistä esitelmistä keskusteltiin vilkkaasti, mutta sosialismia eettisenä periaatteena tai työväenliikkeen vaatimia sosiaalisia uudistuksia ei asetettu kyseenalaisiksi.

Tämä on mielenkiintoista esimerkiksi siksi, että Forssan vuoden 1903 kokouksen jälkeen työväenliikkeen uskonto- ja kirkkokritiikki oli voimistunut ja radikalisoitunut. Työväenliikkeessä suurlakko merkitsi ideologisen ja luokkataistelua korostavan linjan vahvistumista. Työväenlehdistössä ja -kirjallisuudessa hyökättiin kirkkoa ja sen mädäntynyttä papistoa vastaan.² Tämä kirkkoon, uskontoon ja luterilaiseen papistoon kohdistunut, oloissamme ennennäkemätön julkinen arvostelu ei siis estänyt papeiksi opiskelevia arvostamasta työväenliikkeen muita näkemyksiä tai vaatimuksia. Sosialistista historiallis-materialistista oppijärjestelmää teologit eivät hyväksyneet, mutta ”pu-naisten” mielipiteitä ja tavoitteita pidettiin laajalti oikeina ja oikeutettuina.

Ensimmäisen kerran teologian ylioppilaat keskustelivat sosialismista marraskuussa 1904. Viimeinen työväenliikkeestä ja sosialismista käyty keskustelu ennen sisällissotaa pi-

¹ Luukkanen 2005a, 327–328.

² Soikkanen 1961, 155–158, 295–299; 1975, 79–91; Kujala 1989, 130–141; Ehrnrooth 1992, 23–24, 120–123, 378–379, 382–383; Luukkanen 2005a, 272–273, 284–285.

dettiin marraskuussa 1916. Esitelmästä ”Suhteestamme järjestäytyneeseen työväkeen” ja siitä käydystä keskustelusta nousee lähteiden perusteella tärkeimmäksi teemaksi sovinnollisten suhteiden luominen työväestöön. Osa teologian ylioppilaista esitti, että oli ymmärrettävä sosialismin hyvät puolet ja tunnustettava ”yhteiskunnan kehnous”. Osa ylioppilaista puolestaan halusi korostaa socialististen teorioiden epähistoriallisuutta sekä tuoda esille, että yhteiskunnassa oli myös hyviä puolia, aivan kuten työväenliikkeessäkin.³

Ylioppilaiden mielipiteenmuodostusta koskevissa lähteissä ei näy, että opiskelijat olisivat uskoneet sisällissotaa tai vallankumousta mahdolliseksi tai todennäköiseksi. Ei ole luultavaa, että teologit olisivat olleet perillä maailmansodan suurvaltapoliittisista kuvioista tai vallankumousta Suomessa ajaneiden aktivistien toiminnasta. Aikakauden levottomuuteen viittaavia puheenvuoroja, joissa korostettiin sovinnollisen mielialan luomisen merkitystä, luokkavihan voittamista tai rauhanomaisten uudistusten tärkeyttä, sen sijaan käytettiin. Työväenkysymyksen käsittely oli luonteeltaan sisäpoliittista, eettisiä periaatteita ja käytännön sosiaalisten uudistusten välttämättömyyttä korostavaa keskustelua.⁴

Viimeisen ennen sotaa käydyn työväenkysymys-keskustelun päätti marraskuussa 1916 ylioppilaskokouksen puheenjohtajana toiminut kirkkohistorian professori, dekaani Jaakko Gummerus. Puheenvuorossaan hän viittasi ihanteiden ja niiden käytännön toteutumisessa ilmeneviin ristiriitoihin, joita siis lienee käsitelty ko. keskustelussa, vaikka kokouksen pöytäkirjoissa ei tästä olekaan suorasanaista mainintaa. Kirkkohistorian professorin lausumat kuvaavat idealistista perusasentoitumista, jonka mukaan aatteet eivät olleet sellaisia, millaisina ne historiassa ilmenivät. Kristinuskon ei suinkaan ollut yhtä kuin sen historialliset ilmenemismuodot. Samoin sosialismiakaan ei hänen mielestään pitänyt aina arvostella sen historiallisten ilmenemismuotojen mukaan, professori esitti.

Puheenvuorossaan dekaani Gummerus ikään kuin tiivistä koko teologian ylioppilaiden sosialismista ja työväenkysymyksestä käymän keskustelun. ”Marxin dialektista materialismia emme milloinkaan voi hyväksyä”, mutta sosialismin eettiset vaatimuksen ja socialistien esittämät reformit olivat teologisen tiedekunnan dekaanin mielestä usein yhteensopivia kristinuskon eettisten normien kanssa.⁵

Yliopisto oli suljettuna syyslukukauden 1917. Kansanvaltuuskunta julisti 1918 antamallaan asetuksella uskonnon yksityisasiaksi ja poisti kirkolta sen julkisoikeudellisen aseman. Sosialismin eettistä ja historiallista oikeutusta kannattaneiden ylioppilaiden opinahjo, teologinen tiedekunta, julistettiin lakkautetuksi.⁶

Miten teologian ylioppilaista tuli sosialismin sympatisoijia?

Tiedon sosiologiassaan *Karl Mannheim* esitti oivaltavasti, että historiallisten prosessien ja filosofisten muutosten lisäksi sosiaaliset, ei-teoreettiset prosessit vaikuttavat tietämissen tapoihin. Se miten totuus – s.o. totuudeksi ymmärretty – koetaan, määräytyy myös

3 HYK TYT ptk 15.11.1904, § 7. Vuonna 1904 pidetystä esitelmästä ”Socialismin suhteesta kristinuskoon” eikä siitä käydystä keskustelusta ole säilynyt tietoja. Luukkanen 2005a, 271, 331.

4 Luukkanen 2005a, 321–331.

5 HYK TYT ptk 15.11.1916, § 4; Luukkanen 2005a, 331.

6 Klinge 1990, 9, 15–16.

sosiaalisesti, ja tieto on siten sosiaalisesti sidonnaista. Sidonnaisuus ei Mannheimin mukaan selitä ainoastaan tietämistapojen syntyä, vaan myös niiden sisältöä, sitä mitä ajatellaan tiedettävän, sekä lisäksi sosiaalisten prosessien ja tietämisen keskinäistä vaikutussuhdetta.⁷

Tutkittaessa rinnakkain autonomian kauden jälkipuolen, vuosien 1853–1918 teologian ylioppilaiden sosiaalista taustaa ja heidän poliittis-yhteiskunnallista mielipiteenmuodostustaan käy ilmi, että muutokset papeiksi opiskelevien sosiaalisessa taustassa ja muutokset heidän mielipiteissään osuvat tiettyihin muutosvuosiin. Näitä olivat 1870-luvun vaihde sekä suurlakkovuosi 1905. Tässä artikkelissa päähuomio on siinä luterilaisen kirkon pappisvirkaan opiskelleessa joukossa, joka opiskeli Helsingin yliopistossa suurlakon ja sisällissodan välisinä vuosina.

Merkittävä poliittis-yhteiskunnallisten mielipiteiden muutos ajoittui 1860-luvun loppuun ja 1870-luvun alkuun. Tuolloin alkoi kehityssuunta, jolloin teologian ylioppilaat eli tuleva luterilaisen kirkon papisto voimakkaasti alaluokkaistui ja säätyläiskotien jälkeläisten määrä tulevassa luterilaisen kirkon papistossa romahti. Suhteellisesti tarkastellen teologian ylioppilaat olivat sosiaaliselta taustaltaan yliopiston alaluokkaisinta väkeä.⁸

Tänä aikana alempia yhteiskuntaluokkia edustivat ensin talonpoikien jälkeläiset, joista tuli tiedekunnan sisällä suurin yksittäinen opiskelijaryhmä. Vähitellen yliopiston tarjoamaan teologiseen koulutukseen rekrytoitui myös työläisten ja torppareiden jälikasvua. Ennen suurlakkoa suhteellisesti suurin torppareiden ja työläisten jälkeläisten edustus kaikista yliopiston tiedekunnista oli juuri teologisessa.

Miksi tämän voi ajatella olleen jollain tavoin merkittävää? Staattisen yhteiskunnan muuttumisen ja modernisoitumisen yhdeksi mittariksi autonomian kauden jälkipuoliskolla on otettu ylöspäin johtavan säätykierron voimistuminen. Niin ikään on ajateltu, että talouselämän kehittymättömyyden ja muiden nousutekijöiden puuttumisen vuoksi merkittävin sosiaalisen nousun väylä Suomessa oli koulutuksen tuottama, ylöspäin vievä säätykierto. Autonomian kauden jälkipuoliskolla jo 40 % kaikista yliopistopiskelijoista oli muista yhteiskuntaryhmistä kuin säätyläistöstä. Eri vuosikymmeninä nousevassa säätykierrossa olevien, säätyläistöön kuulumattomien teologian ylioppilaiden osuus sitä vastoin oli peräti 60–70 %. ”Luokkaretkeily”, siirtyminen alemmista yhteiskuntaluokista sääty-yhteiskunnan yläkerroksiin, näyttää siis olleen suhteellisesti tarkasteltuna voimakkainta papiston parissa.

Teologinen yliopistokoulutus ikään kuin pumpppasi akateemisen koulutuksen saaneen kansanosan jäseniksi koko ajan uutta väkeä, ensimmäisen polven ylioppilaita, perinteisen säätyläistön joukkoon, papistoon. Tämä sosiaalinen pumpppu ei pysähtynyt siis siihen, että talonpoikien, torppareiden ja työläisten lasten valmistuttua papeiksi heidän lapsensa olisivat puolestaan niin ikään suuntautuneet papeiksi. Näin ei käynyt, vaan he suuntautuivat muille aloille. Nousevassa säätykierrossa olevien akateemista koulutusta vaille olleiden vanhempien lasten, itse lapsuudessaan ja nuoruudessaan fyysiseen työntekoon tottuneiden ensimmäisen polven ylioppilaiden osuus tulevasta papistosta pysyi korkeana.

7 Mannheim 1991, 72, 239, 249, 243, 253–254, 265.

8 HYA, yliopiston matrikkeli 1888, 1893; Autio 1996; Luukkanen 2005a, 131.

Alempien yhteiskuntaluokkien tulo teologian ylioppilaiksi toi yliopistoon alempien yhteiskuntaluokkien puhuman kansankielen, suomen. Suomenkieliset alempien yhteiskuntaryhmien jälkeläiset lähtivät opiskelemaan pappisuralle ja toivat yliopistoon ja sittemmin luterilaisen kirkkoon ja sen papistoon oman kielensä. Tämän kehityskulun seurauksena myös teologinen tiedekunta, ensimmäisenä keisarillisen Aleksanterin yliopiston tiedekunnista, suomenkielistyi. Suurlakkovuoteen 1905 mennessä se olikin prosentuaalisesti tarkastellen sekä yliopiston proletaarisin että laajimmin suomenkielistä akateemista opetusta tarjoava tiedekunta.⁹

Alempien yhteiskuntaluokkien opiskelijat eivät tuoneet tuolloin ruotsinkielisen Helsinkiin ja maan ainoaan yliopistoon ainoastaan omaa äidinkieltään. 1800-luvun viime vuosikymmeninä perinteinen säätyoppi-konstruktio hajosi. Papiston suuri enemmistö oli henkilökohtaisesti koetun säätyristiriidan papistoa. Muodostaessaan opiskeluaikanaan mielipiteitään aikansa ajankohtaisista kysymyksistä nämä alemmista luokista peräisin olleet akateemiset kansalaiset määrittelivät yhteiskuntaa koskevat näkemyksensä oman sosiaalisen taustansa mukaisesti. Vuosien 1870 ja 1905 välisen ylioppilaspolven aikana alaluokkaisten ja maaseututaustaisten opiskelijoiden sosiaalinen protesti purkautui sivistyneistön elämäntapojen ja kaupunkikulttuurin uskonnollisesti perusteltuna kritiikkinä.

Sosiaalisen taustan alaluokkaistuminen merkitsi tulevan papiston yhteiskunnallisen konservatismiin nousua. *Karl Mannheimin* termin traditionalismi vaihtui konservatismiksi, ohjelmaksi. Tämä sosiaaliselta taustaltaan alaluokkainen ryhmä radikalisoitui, mutta ei yhteiskunnallisiin uudistuksiin, vaan voimakkaasti muuttuvassa suomalaisessa yhteiskunnassa teologit radikalisoituivat raamattuteologiseen konservatismiin. Se nousi *Pekka Suvannon* kuvaamasta suomalaiselle konservatismille tyypillisestä kasvu-alustasta: maalaisen, patriarkaalisen ja uskonnollisen Suomen maaperästä.¹⁰

Teologian ylioppilaat tuskin itse olisivat hyväksyneet tulkintaa, joka selitti heidän näkemyksensä johtuvan heidän omasta taustastaan. Heillehän yhteiskunta- ja kulttuurikysymysten arviointiperusteet olivat uskonnollisia. Uskonnon tuli johtaa kulttuuria ja yhteiskuntaelämää. Kuitenkin tuo heidän edustamansa uskonnollisuus ja kristinuskon tulkinta nousi juuri heidän omasta taustastaan ja maalaisen, alaluokkaisen kansan mentaliteetista, ja oli sen ihanteiden mukaista.

Oikeastaan kaikki uskonnosta riippumaton kulttuuritoiminta oli kiellettyä ja ei-toivottavaa. Yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin rientoihin ei sopinut osallistua. Tämä merkitsi eriytymistä yliopistoyhteisöstä sekä ghettoutumista kulttuurielämän ulkopuolelle ja asettautumista sen kritiikoksi.¹¹

Suomalaisessa teologiassa oli ajanjaksona 1870-luvulta sisällissotaan muodostunut yhteiskunnan modernisaation ja sekularisaation vastavoimaksi erikoinen oma ideologia; bekkiläinen raamattufundamentalismi. Se oli alaluokkaisen maalaisen, patriarkaalisen Suomen tuotos, teologia, jossa voimakkaasti muuttuvan suomalaisen yhteis-

⁹ Luukkanen 2005a, 237–238, 325.

¹⁰ Mannheim 1986, 72–76; 1991, 206–215; Suvanto 1994, 14, 21, 271–272, 325.

¹¹ 1880-luvun alussa, aivan muutaman vuoden sisällä, teologian ylioppilaat kokivat raittiusherätyksen, siirtyivät ehdottoman raittiuden kannalle ja tulkitsemaan aiempien ylioppilaspolvien vastaisesti raittiutta uskonnolliseksi hyveeksi. Teologian ylioppilaiden parissa raittiusharrastus muodostui uskonnollisen kansalaisuuden toteuttamiseksi. Luukkanen 2005a, 138–149, 223–224.

kunnan arviointiperusteet ja toivottavan kehityksen suunta löydettiin ”suoraan Raamatusta”. Suuntaus korosti yksilöhurskautta ja henkilökohtaista pyhitystä, erottumista synnistä ja maailmasta. Raamattua, erityisesti Vanhaa testamenttia, pidettiin myös yhteiskunnallisena auktoriteettina. Erityisesti tämä näkyi suhtautumisessa naisten yhteiskunnallisen ja koulutuksellisen aseman muutoksiin.

Ylistaron kirkkoherra, taustaltaan beckiläisyyttä edeltäneen ajan kasvatti, esitti pappeinkokouksessa vuonna 1885, että työväestölle oli annettava edustus valtiopäivillä ja että työväestölle oli perustettava vakuutuslaitoksia, pankkeja ja osuusliikkeitä. Ehdotus ei saanut kannatusta. Sen torjuneen arkkipispa Renvallin mielestä ehdotukset menivät liian pitkälle eikä tämä saksalaisperäinen reformiohjelma soveltunut Suomen oloihin.¹² Beckiläisyyden valtakauden teologian ylioppilaat eivät keskustelleet työväenkysymyksestä. Heitä kiinnostavia aiheita olivat isänmaa, raittiuskysymys sekä naisemansipaatien, herraskaisesti pukeutuvien kansakoulunopettajien ja realistisen kirjallisuuden vastustaminen. Alaluokkaiselle kansalle vieraat sivistyneistön harrastukset kuten naisivistyksen edistäminen, realistinen kirjallisuus, teatteri, kirkkokonsertit, baletti, naamiaiset ja tanssi tuomittiin.¹³

Beckiläisyyden ideologia ei kuitenkaan enää 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun muutosvuosina juurikaan saanut uusia kannattajia. Viroissa olevan vanhemman papiston asenteita tämä suuntaus sen sijaan oli muokannut vuosikymmenten sekä usean opiskelijapolven ajan. Mikäli halutaan etsiä kirkon tai uskonnon ”syyllisyyttä” sisällissotaan, olisikin aiheellista kiinnittää tutkimuksellista huomiota beckiläiseen raamattufundamentalismiin suomalaisen papiston ja Suomen kirkon vallitsevana ideologiana. Tämä ideologia vastusti rakenteellisia uudistuksia. Raamattufundamentalistisesta positiostaan käsin se ei kyennyt ymmärtämään eikä hyväksymään yhteiskunnallisia muutoksia saati vaatimaan uudistuksia tai vallitsevien olojen muuttamista.¹⁴

Teologisena suuntauksena beckiläisyys kuvasti uskonnon ammattilaisten inertiaa, pitäytymistä vanhaan sääty-yhteiskuntaan ja sen puolustamista, suhteessa yhteiskunnan nopeaan muutokseen. Tämä muutos, maailmansota ja vallankumouksen J-käyräteorian kuvaamat mentaaliset tekijät loivat tilanteen, jossa luterilainen kirkko oli suhteessa ajan tapahtumiin yhteiskunnan marginaalissa. Samaa positiota vahvisti myös kirkon institutionaalinen rooli autonomian aikana osana virallista hallintokoneistoa. Ajatus papeista tai piispoista Venäjän politiikasta ja Venäjän poliittisesta ilmastosta riippumattomina sisäpoliittisina toimijoina tai itsenäisinä sosiaalisen omantunnon ääninä on autonomian kautta myöhempää perua.

Sortokausien ja erityisesti suurlakon aikaansaama ja siihen ajoitettavissa oleva muutos oli suomalaisen raamattufundamentalismin näkökulmasta opiskelijatasolla draamaattinen, vaikkakin lyhytaikainen. Se kesti vain sisällissotaan saakka. Tuona aikana teologian ylioppilaat kiinnostuivat yhteiskunnallisista teemoista, muun muassa työväenkysymyksestä. Perinteinen suoraan-Raamatusta -vastausmalli ajautui vaikeuksiin

12 Juva 1960, 125.

13 Tulevan pappispolven tavoitteet erottautuivat muun säätyläistön tavoista ja tavoitteista. Alat, joilla suomenkielinen kulttuuri kehittyi, saivat teologian ylioppilaiden tuomion. Tuomion kohteena olivat sellaiset säätyläistön kulttuurielämän ilmiöt, joita alaluokkainen teologikunta ei kasvuympäristössään tuntenut ja jotka ylipäättään olivat sille lähtöluokkana vieraita. Luukkanen 2005a, 142–149, 233–235.

14 Murtorinne 1964, 12–16; 1978, 273; 1986, 165–166, 178; 1992, 329–333; Luukkanen 2005a, 172, 177–181.

työväenliikkeen radikalisoituminen sekä uskonto- ja kirkkokritiikki eivät vedonneet uskonnollisesti motivoituneisiin opiskelijoihin.

Suurlakko nosti työväenkysymyksen ja sosialistiset aatteet julkisuuteen ja julkiseen tietoisuuteen aivan ennennäkemättömällä tavalla. Teologisen tiedekunnan opettajakunnassa oli tapahtunut tai tapahtumassa sukupolvenvaihdos ja uusi dekaani G. G. Rosenqvist oli oppilaitaan avarakatseisempi. Teologisen lauantaiseuran, erityisesti Erkki Kailan toiminta ylioppilaiden parissa vaikutti sukupolvenvaihdokseen. Teologisen lauantaiseuran, tämän sittemmin kirkossa ja yhteiskunnassa vaikutusvaltaiseksi kohonneen joukon, 1900-luvun alkuvuosina työväenliikkeestä käymä keskustelu siirtyi noin kymmenen vuoden viiveellä teologian opiskelijoiden keskeiseksi yhteiskunnalliseksi kiinnostuksen kohteeksi.¹⁹

Myönteinen suhtautuminen sosialismiin päättyy

Sodassa valkoisten joukoissa kuoli kahdeksan teologian ylioppilasta. Luku vaikuttaa pieneltä, mutta on suhteellisesti tarkasteltuna merkittävä. Lisäksi sodan aikana murhattuista kymmenestä papista yksi oli vuonna 1915 papiksi valmistunut Iivari Söyrinki. Aiempänä opiskelija-aktiivina ja luottamushenkilönä hänkin oli sodan aikaisten teologian opiskelijoiden hyvin tuntema. Tämän ohella sodassa kuoli myös muutama aikoinaan teologisessa tiedekunnassa kirjoilla ollut jääkäri. Papistoa kuoli sisällissodassa alle prosentti kaikista papeista, nuorista teologian ylioppilaista sen sijaan kuoli, laskentatavasta riippuen, 4–5 %. Sosialismiin myönteisesti ja ihanteellisesti suhtautuneen opiskelijajoukon, tulevan papiston, menetykset sodassa olivat siten moninkertaiset virassa olevaan papistoon verrattuna. Pienessä, runsaan 200 teologisessa opiskelijajoukossa sekä suurlakon ja sodan välisenä aikana aktiivisesti toimineessa tiedekuntayhdistyksessä ylioppilaat tunsivat toisensa. Täten sodassa kuolleet eivät olleet numeroita tilastossa, vaan opiskelijatovereita.²⁰

Teologian ylioppilaiden oman lehden *Kyyhkyn* ensimmäinen sodan tapahtumia kommentoinut numero ilmestyi lokakuussa 1918. Kuten myöhemminkin, kaikki sisällissodan kommentoijat esiintyivät nimimerkkien suojissa. Nimimerkki Timoteus kirjoitti laajahkon artikkelin, joka paatoksellisessa surun julistuksessaan toistelemistaan toisteli kuinka *Kyyhkyn*en itki veljessotaa ja sodan kauheuksia: ”Juopa on halkonut kah-tia Väinön heimon – Verivikojen tahrinat kädet tekevät vankilan muurien sisällä tilii uskottomuudesta Suomi-aitia kohtaan. *Kyyhkyn*en itkee.” Timoteus esitti opiskelija-lehtensä allegoriana rauhan rakentamisesta: ”*Kyyhkyn*en lentää öljypuun lehvä suussaan”.²¹

Tämä kuvasi hyvin opiskelijalehden sisällissotaa koskevaa kommentointia. Ne muuttamat artikkelit, joita sodasta julkaistiin, olivat lyhyitä kuvauksia traagisista sodanaikaisista tapahtumista, jotka olivat jättäneet lähtemättömän jäljen ne kokeneisiin teologi-

19 Larkio 1967, 72, 75; Luukkanen 2005a, 255, 261, 262–263, 280–283.

20 Sodassa kuolleet teologian ylioppilaat olivat Manu Saarits, Otto Kankkunen, Jaakko Liikaoja, Into Koskinen, Martti Hulkkonen, Antti Tolkki ja Into Koskinen. HYA, teol. tdk:n matrikkeli 1915–1916. www.sotasurmat.fi; Luukkanen 2005a, 240, 314, 334–337 (teologitaustaiset tai teologiaa opiskelleet jääkärit), 340.

21 HYK TYT, *Kyyhkyn*en 1/9.10.1918, ”Uutta toimikautta alettaessa”; Luukkanen 2005a, 341.

hin. Tällainen tapahtuma oli esimerkiksi nimimerkki Papiaksen kertomus Tampereelta. Vankileiriltä oli sairaalaan tuotu kertomuksessa nimettömäksi jäänyt 16-vuotias punakaartilainen, äitinsä ainoa poika. Hänen äitiään ei oltu ehditty halkea pojan kuolinvuoteen äärelle. Hätä tästä epäonnistumisesta, nuorukaisen menehtyminen sekä äidin suru ja viha poikansa kuolleen ruumiin äärellä olivat syvästi järkyttäneet kirjoittajaa – jopa niin, että muusta kokemastaan hän ei kirjoittanut lainkaan.²²

Toinen nimettömäksi jäänyt teologian ylioppilas puolestaan työskenteli sairaalassa Tampereella ja kuvasi muun muassa valkoisten hyökkäyksen alkua raamatullisin ja koulutuksen antamin kielikuvin. ”Tampereen kaupunki oli kuin palava Sodoma ja Gomorra, Tammelan ja Kyttälän kaupunginosat yhtenä tulimerenä.” Palavaa kaupunkia katsellessaan hän kertoi ajatelleensa ”Neeroa ja Roomaa, Scipiota ja Karthagoa”. Valkoisten saapumista sairaalaan -o kuvasi seuraavasti: ”He ovat täällä, kuului huuto koko sairaalassa. Sairaas [punaist] vapisivat, mutta kahdeksan pohjalaista, jotka tuotiin Orivedeltä haavoitettuihin, piinattuina ja ryöstettyinä, hurrasivat”.²³

Nimimerkki Sirkko, joka kirjoittajista ainoana näyttää olleen paikalla punaisten teloituksissa sodan jälkeen, kirjoitti lehteen kaksi artikkelia. Hän oli ylioppilaista ainoa, joka kiinnitti huomiota työväen asemaan sisällissodan jälkeen. ”Veljet! Suomen sosialismi odottaa hoitajansa. Se liike, joka ajoi vähäväkisten asiaa verisen vaatteen turvissa, on saatu tukahdutetuksi. Mutta työväen asia ei voi raueta. Jollekulle täytyy Suomen känsäkouraisten työmiesten vastakin jättää asioidensa hoito. Mutta kenelle?”

Papiston oli hänen mielestään jatkossakin osoitettava myötätuntoa työväenliikkeelle, kaikelle sille mikä liikkeessä oli ollut oikeutettua ja todella aatteellista. Samoin Sirkko ylioppilaista ainoana mainitsi punaisten teloitukset. Niitä tuomitsematta tai kyseenalaistamatta hän kuitenkin esitti, että oikeuden toteuttaminen teloituspakoilla edellytti oikeuden toteuttamista kaikkialla muuallakin yhteiskunnassa – ”Huutavana nousee ääni teloituspaikeillaan: Ei enää hetkeäkään yhteiskunnallisten epäkohtien säilyttämistä”. Sota oli voitettu, mutta oli epäselvää kestäisikö Suomi. Siitä Sirkon mukaan oli huolehdittava ”meidän” eli valkoisen Suomen porvareiden toimimalla yhteiskunnallisten epäkohtien poistamiseksi.

Hän vetosi toisiin teologeihin henkisen jälleenrakennuksen puolesta tilanteessa, jossa myös ihmisten sydämet olivat haavoitettut ja jossa ”kansalaissota on vyörynyt Suomen viimeistä mökkiä myöten.” Sirkon kirjoituksille tuo erikoisen painoarvon hänen kertomansa toiminta erään teloitettavaksi tuomitun sielunhoitajana. Teloitetuksi tuomittu oli sodan aikana tappanut Sirkon veljen. Jälkikäiteismuistelosta puuttuu henkilökohtainen viha tai kostonhimo. Kohtaaminen ja keskustelu tuomitun kanssa sekä teloituksen todistaminen päättyi Sirkon kommenttiin: ”Tuntui vaikealta tämän jälkeen puhua pahaa tuosta miehestä: hän tuntui veljeltä.”²⁴

Ylioppilaiden niukat kuvaukset eivät sisällä sodan yleisten syiden pohdintaa tai analyysia. Ne ovat järkyttyneiden nuorten miesten henkilökohtaisia tunnemuistoja heitä koskettaneista historiallisista tapahtumista.²⁵ Kun otetaan huomioon teologian ylioppi-

22 HYK TYT Kyyhkynen 1/9.10.1918, ”Ainoa poika”; Luukkanen 2005a, 342.

23 HYK TYT Kyyhkynen 4/27.11.1918, ”Vapautuksen hetki”; Luukkanen 2005a, 343.

24 HYK TYT Kyyhkynen 3/6.11.1919 ”Vakava aika”; 4/27.11.1918 ”Käynti kuolemaantuomitun miehen vankikopissa”, julkaistu myös painettuna Kyyhkynen 1/2003, 7; Luukkanen 2005a, 341–342.

25 Sisällissodan muistojen muodoista Peltonen 2003, 18–19, 20–21.

laiden parissa vallinnut myönteinen ja ihanteellinen suhtautuminen työväenkysymykseen ja sosialismiin ennen vuotta 1917, on selvää, että sisällissota kaikkine ilmiöineen merkitsi tuon ennen sotaa vallinneen idealistisen ja ihanteellisuuden romahtamista.

Opiskelijalehti Kyyhkysen kirjoitukset kuvasivat teologian ylioppilaiden traumaattisia muistoja. Hengeltään erilainen oli valkoisten joukossa mukana olleen Eino Kalvan teologien viikkokokouksessa pitämä esitelmä, jossa hän korosti sodan uskonnollista luonnetta, rakkautta idealisoituun Suomen kansaan ja vihaa todelliseen kansaan kuuluneita punaisia kohtaan. Kyseessä ei opiskelijalehden kirjoitusten tavoin ollut enää subjektiivisista tunnemuistoista, vaan muistista historiallisen tietoisuuden merkityksessä. Viha syntyi hänen mukaansa, kun joukkoihin kantautui tietoja punaisten hirmutöistä Etelä-Suomessa, mikä hänen mukaansa synnytti valkoisten joukoissa raakuuksia, joita hän ei tarkemmin identifioinut. Hänen mukaansa käsky rakastaa vihollista unohdettiin ja sota raaisti mielet.²⁶

Kansallisen sovinnon välttämättömyydestä teologian ylioppilaiden kokouksissa luennoi kaksi vanhemman teologipolven edustajaa, Antti J. Pietilä ja Sigfrid Sirenus. Suhteessa koettuun sotaan he olivat eheyttäjiä tilanteessa, jossa sodan kokeneiden sukupolvien tulkinnot eriytyivät sotaristiriidan jatkajiin ja sen sovittelijoihin.²⁷ Sirenus painotti luokkarajojen ylittämistä, lain kunnioituksen palauttamista, anteeksiannon ja anteeksisaamisen merkitystä sekä kansan paluuta isien Jumalan puoleen. Esitelmöidessään lokakuussa 1918 Pietilä puolestaan esitti tuolloisten olojen todistavan, ”ettei valkoinen Suomi, papistokin siihen luettuna, ole kapinasta mitään oppinut: huolimatta suuresta hädästä, mikä köyhemmän kansan keskuudessa vallitsee, koettaa jokainen, jolla tilaisuutta siihen on, [sitä] nylkeä.”

Pappien piti omilla toimillaan pyrkiä poistamaan juopaa työväen ja muiden kansanluokkien väliltä. Pappien piti ryhtyä poistamaan kurjuutta ja puutetta punaisten keskuudessa sekä auttaa sodan orpouttamia lapsia. Suhteessa valkoisiin pappien piti olla esimerkkeinä. Suhteessa valkoisiin papin tuli puhua totta, julistaa parannusta, jättää saarnoistaan pois kaikenlainen kostonhimo. Kirkon tuli olla lepopaikka myös punaisille. Näkemyksiä oli kuuntelemassa vain parisenkymmentä ylioppilasta, kymmenisen prosenttia teologian opiskelijoista.²⁸

Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa oli ennen sisällissotaa ollut varttumassa nuori, edeltäjistään merkittävästi poikkeava pappispolvi. Se suhtautui sosialistien tavoitteisiin, sikäli kuin he ymmärsivät ne yhteiskunnallisiksi reformeiksi ja eettisiksi periaatteiksi, erittäin myönteisesti. Aseellisen vallankumousyrityksen yksi saavutus oli, että kiinnostus sosialismiin ja työväenliikkeen pyrkimyksiin katosi papeiksi opiskelevien parista vuosikymmeniksi. Sisällissodan jälkeen ymmärrystä tai sympatiaa työväenluokan tavoitteille ei enää löytynyt. Uuden, aiempaa vähälukuisemman papeiksi opiskelevan nuorison mielenkiinto kohdistui muihin kysymyksiin.

26 Vihan elementti näkyy myös teologian ylioppilas Wiljo-Kustaa Kuulialan jälkikäteismuisteloissa hänen seisossaan Kouvolassa suolla, jossa sodassa hävinneet kaivoivat ylös valkoisina teloitettuja, mm. Iivari Söyringin ruumiin. HYK TYT ptk 27.11.1918, § 7; *Kuuliala* 1918, 14; *Peltonen* 2003, 20; *Luukkanen* 2005, 344–345.

27 *Virtanen* 2001, 113.

28 HYK TYT ptk 23.10.1918, § 2; ptk 12.3.1919, § 5; *Luukkanen* 2005a, 343, 345.

Valkoisten sankarihautajaiset

Perinteiden vaikutus vuoden 1918 sankarihautajaisiin

Valkoisten kaatuneiden sankarihautauskäytäntöön vaikutti ennen kaikkea yleismaailmallinen sankari- ja sotilashautausperinne.¹ Suomessa 1800-luvulla sotilashautajaisperinteitä noudatettiin myös rauhan aikana kuolleiden sotilaiden hautajaisissa, joissa kunnianosoitusten muodot riippuivat kuolleen sotilasarvosta. Kunniaa osoitettiin sotilashautajaisissa monin tavoin, kuten kunniaosastolla, kunnialaukauksilla, hautajaissaatolla, puheilla, lipuilla, kunniamerkkien kantamisella sekä soittokunnan esityksillä.²

Erityisesti korkea-arvoisten sotilasjohtajien hautajaiskulkueet ovat olleet Suomessa vuosisatojen ajan myös rauhan aikana näyttäviä. Verrattaessa suomalaisen valtaneuvoksen marsalkka Åke Tottin vuonna 1640 Turussa ja toisaalta venäläisen kenraali-kuvernöörin jalkaväenkenraali Nikolai Bobrikoffin hautajaissaattoa vuonna 1904 Helsingissä, ovat yhdenmukaiset piirteet ilmeiset. Bobrikoffin hautajaiset pidettiin ortodoksisen perinteen mukaan ja niiden järjestäjänä toimi Venäjän valtio.³ Bobrikoffin ja itsensä ampuneen Eugen Schaumanin ensimmäiset viranomaisten järjestämät hautajaiset saivat puolestaan vaikutteita rikollisten hautausperinteestä, vaikkakin ruumis haudattiin hautausmaalle. Kaksi vuotta myöhemmin Suomen itsenäisyyttä ajaneet, pääasiassa ylioppilaista koostuneet aktivistipiirit järjestivät Schaumanille sankarihautajaiset. Niiden yhteydessä arkku siirrettiin Malmilta sukuhautaon Porvooseen. Koska ruumis oli siunattu jo aiemmissa hautajaisissa, ei kirkolla ollut sankarihautajaisissa edes virallista osuutta.⁴

Helsingissä suojeluskaartin ja punakaartin kahakassa vuonna 1906 kuolleet seitsemän suojeluskuntalaista haudattiin valtion kustannuksella sankarihautajaisissa yhteiseen hautaan Hietaniemen hautausmaalle. Ruumiin siunanneen papin rooli hautauspuheineen ei korostunut hautajaisissa, vaan sankarihautajaispuheet pitivät yhteiskunnan ja upseereiden edustajat.⁵ Samoissa yhteyksissä surmansa saaneet kolme puna-

1 Tästä ks. esim. Kuparinen 1999, 154–156; Katariina Mustakallio 2001, 36–37.

2 Vappula 1989, 110–112.

3 Päivälehti 21.6.1904; 23.6.1904; *Uusi Suometar* 21.6.1904; 22.6.1904; 23.6.1904; *Estlander* 1924, 145–148, 156–157; *Rimpiläinen* 1971, 243–245; *Zetterberg* 1986, 247–250; *Luntinen* 1992, 95.

4 *Uusimaa* 7.5.1906; 9.5.1906; *Helsingin Sanomat* 10.5.1906; 11.5.1906; *Helsingin Kaiku* 20/19.5.1906, 240; *Viiikon Kuvat* 20/19.5.1906, 311–315; *Estlander* 1924, 10, 57, 66–67, 158–161, 193–202; *Zetterberg* 1986, 9–11, 256–257, 287–293, 300–304; *Rimpiläinen* 1971, 54–57, 155–161, 268–288.

5 *Helsingin Sanomat* 5.8.1906; 7.8.1906; 8.8.1906; *Uusi Suometar* 7.8.1906; *Helsingin Kaiku* 30–31/4.8.1906, 329–332; 32–33/18.8.1906, 348–349; *Veckans Krönika* 27/8.8.1906, 443–444; *Jussila* 1979, 140–147; *Manninen T.* 1992, 249.

kaartilaista haudattiin Malmin hautausmaalle vallankumouksellisia piirteitä saaneissa työväestön järjestämissä sankarihautajaisissa. Hautajaiset olivat sikäli kirkolliset, että ruumiit siunattiin ja haudattiin kirkon hautausmaalle, mutta virret olivat vaihtuneet työväenlauluihin ja muistopuheet saaneet aatteellisen sävyn. Pappi toimitti työväestön sanomalehden mukaan ”konemaisen ruumiin siunauksen”, minkä perusteella kysymys oli vain virkavelvollisuuden täyttämisestä.⁶ Venäläisten vallankumouksellisten sotilaiden komitea järjesti Helsingissä Venäjän maaliskuun 1917 vallankumouksen yhteydessä kahden venäläisen sotilaan näyttävät sankarihautajaiset. Sotilaiden hautauskulkueeseen liittyivät myös työväenjärjestöt soittokuntineen sekä lippuineen ja kaatuneet haudattiin sotilaallisin kunnianosoituksin sekä lukuisin ylistys- ja kiitospuhein runsaan hautajaisyleisön saattamana. Kirkolla tai papistolla ei ollut hautajaisten kanssa mitään tekemistä eikä kaatuneita haudattu kirkon hautausmaalle, vaan vallankumoussotilaiden perustamaan monumentaaliseen yhteishautaan Kaivopuiston valleille.⁷

Sankari- ja sotilashautajaisten järjestäjänä on siis jo perinteisesti aina ollut valtio tai kansanliike. Siten kirkolla ei ole ollut myöskään sankarihautajaisissa tavallisista hautajaisista poikkeavaa roolia, vaan se on perinteisesti huolehtinut vain omista hautajaisiin liittyneistä tehtävistään. Tosin sankarihautajaisten luonne on voinut aiheuttaa omat piirteensä myös kirkon toimituksiin. Papit eivät edes osallistuneet hautauspuhujina Schaumanin eivätkä kahden vallankumoussotilaan sankarihautajaisiin, koska kyseisissä hautajaisissa ei toimitettu lainkaan ruumiinsiunausta.

Sotilas- ja sankarihautausperinteen lisäksi valkoisten sankarihautajaiskäytäntöön vaikutti suomalainen kirkollinen hautauskäytäntö, joka oli saanut vaikutteensa kansanperinteen muovaamasta vuosisataisesta hautauskulttuurista. Oman leimansa hautauskäytäntöön antoi tuolloin maaseutuvaltaisessa ympäristössä muodostunut yhteisöllinen hautauskulttuuri, jossa korostui omaisten osuuden kuolleen hautaan saattamisessa. Vuoden 1918 alussa valkoisen Suomen väestöstä asui maaseudulla yli 90 %. Valkoisen Suomen kaupungeissa asui ainoastaan neljännes koko maan kaupunkiväestöstä, vaikka kaupunkia oli jopa enemmän kuin punaisten puolella.

Valkoisen Suomen väestö asui pääasiassa maaseudulla tai pienissä kaupungeissa. Näin ollen hautauskäytännössä korostui maaseutuvaltainen hautauskulttuuri. Ruumiita säilytettiin maaseudulla lähes poikkeuksetta hautaamiseen saakka kotona. Hautajaispäivänä hautajaisväki kuljetti arkut hautajaissaatossa kirkonkylään. Koska hautaaminen jäi pääsääntöisesti omaisten tehtäväksi, kansalaiset olivat tottuneita ruumiiden käsittelemisessä sekä yhteisöllisten hautajaisten järjestämisessä.⁸ Tavallisiin hautajaisiin kuului siten luonnollisena osana hautajaissaatto, mikä puolestaan muodostui merkittäväksi osaksi sotilaallisia juhlamenoja sankarihautajaisissa.

Hautajaisiin liittyneiksi käytännön tehtäviksi kirkolle kuuluivat haudan kaivaminen, ruumiin siunaaminen sekä ruumissaarnat ja kirkonkellojen soittaminen. Perinteisesti ruumissaarna ja hautauspuheet eivät yleensä kuuluneet hautajaisissa papiston tavallisesti suoritamiin toimenpiteisiin, vaan omaiset joutuivat maksamaan niistä

6 *Työmies* 4.8.1906; 6.8.1906; *Helsingin Sanomat* 3.8.1906; 5.8.1906; 8.8.1906; *Uusi Suometar* 7.8.1906.

7 *Uusi Suometar* 29.3.1917; 30.3.1917; 1.4.1917; *Helsingin Sanomat* 30.3.1917; 1.4.1917; *Työmies* 29.3.1917; 31.3.1917; 1.4.1917; *Suomen Kuvalehti* 14/1917.

8 SKS KKA Kortisto C.XII 1–17 Kirkolliset toimitukset *Hautaus; Häyhä* 1894, 16–49; 1983, 23–53; Waronen 1898, 56–102; STV 1919 1920, 10–23; Kiiskinen & Aaltonen 1992, 36.

erikseen. Siten tavallisen kansan hautajaisissa papiston tehtävät rajoittuivat varsin suppeiksi. Suomalaisessa vuosisataisessa hautauskulttuurissa oli varsin merkittävänä piirteenä, että ruumis haluttiin siunata sekä haudata kirkon vihkimään hautausmaahan. Tämän vuoksi kirkon osuus yhtäältä vähäisenä, mutta toisaalta välttämättömänä osana hautajaisia korostui voimakkaasti. Kirkkorakennuksen eteläpuolella sijaitsivat arvostetuimmat hautapaikat ja hautausmaan aidan ulkopuolelle haudattiin hiljaisesti yöikaan puolestaan ne, joilta syntien tai rikosten vuoksi oli evätty kristillinen hautaaminen kirkkomaahan.⁹

Hautajaisten järjestäminen kuului siis perinteisesti omaisten tehtäviin. Kirkon tehtävät jäivät lopulta hautajaisissa varsin vähäisiksi rajoittuen vähimmillään papin toimittamaan ruumiin siunaamiseen. Kirkolla ei ollut siten perinteisesti hautajaisten suhteen merkittävää roolia, vaikka kuolleen yhteiskunnallinen tai taloudellinen asema saattoi mahdollistaa ruumissaarnan tai hautauspuheen. Hautausperinteiden vuoksi kirkolle lankesi luonnostaan merkittävä osa sankarihautajaisten toteuttamisympäristönä. Tämän lisäksi sankarihautojen sijaintikysymyksistä päätettäessä myös kirkko joutui osallistumaan sankarihautajaisten toteuttamisesta käytyyn keskusteluun.¹⁰

Sankarihautajaiset suojeluskuntien vastuulle jo sodan alkuvaiheessa

Kaatuneiden hautaaminen sotilaallisin menoin alkoi jo helmikuun ensimmäisinä päivinä vuonna 1918. Suojeluskunnat toimivat jo alkuvaiheessa sankarihautajaisissa näkyvässä roolissa. Järjestön merkitys sankarihautajaisten järjestäjänä vahvistui entisestään erityisesti kaatuneiden yhteishautajaisissa. Ensimmäiset sotilashautajaisten piirteitä sisältäneet sankarihautajaiset pidettiin 3. helmikuuta Savossa. Tuolloin haudattiin Piekämäen kirkon edustalle yhteiseen sankarihautaan kahta päivää aiemmin omien joukkojen keskinäisessä ammuskelussa kuolleet kaksi kymenlaaksolaisen paperitehtaan konttoristia. Hautausaatto poikkesi tavanomaisista siviilihautajaisista siten, että suojeluskuntalaiset muodostivat kiväärein aseistetun kunniavartioston arkkuja kuljetettaessa hautausmaalle. Samainen ryhmä seisoj myös haudan reunalla kiväärit selässään ruumiiden siunaamisen aikana sekä ampui kunnialaukaukset. Suojeluskuntalainen Kymiyhtiön metsänhoitaja, vapaaherra August Wrede piti haudalla ”mieliä järkyttäneen” puheen. Valkoisilla käsivarsinauhoilla varustautuneet suojeluskuntalaiset olivat hautauksen ajan haudan ympärillä.¹¹

Valkoisen Suomen ensimmäiset sankarihautajaiset saatettiin tosin viettää jo päivää aiemmin Ylistarossa Etelä-Pohjanmaalla. Tuolloin järjestettiin ainakin ensimmäiset kaatuneen hautajaiset valkoisen Suomen alueella. Todennäköisesti paikalliset suojeluskuntalaiset noudattivat Vaasan suojeluskunnan kehotusta kunnioittaa osanottoaan ja seppeleenlaskulla kotiseudulleen lähettämän Vaasassa kaatuneen hautajaisia. Hautajaisiin kuuluivat ainakin hautajaisaattue, lukuisat puheet, seppeleet ja laulut, mitkä tosin eivät vielä sinänsä todista niiden sankarihautajaisluonnetta.¹²

9 Rimpiläinen 1971, 268–290, 325–328.

10 Kirkkolaki 1869, 80–88, 294, 298, 307 §; Kirkkokäsikirja 1915, 84–97, 106–110.

11 Boström 1927, 678, 162, 862; Polin 1928, 54, 58, 60, 231–232, 235, 300–302, 344, 384–385.

12 Vaasa 30.1.1918; 2.2.1918; 7.2.1918; Boström 1927, 393.

Myös Uudellamaalla toimitettiin tavallaan sankarihautajaiset helmikuun alussa. Keväällä kaatunut lääketieteen kandidaatti Hans Cronstedt ”haudattiin” juhlallisin menoin 3. helmikuuta väliaikaisesti Silfverhjelmien hautakappeliin Porvooseen. Hautajaispäivänä leijonalipulla peitetty ruumisarkku kuljetettiin saattueessa sairashuoneelta hautakappeliin surumarssin säestyksellä. Saattueessa oli mukana suojeluskuntalaisia, jotka laskivat hautakappelissa myös seppeleitä. Ruumis jätettiin ilmeisesti siunaamatta, koska tämä oli ajateltu siirtää suojeluskuntapäällikön sukkapappelista myöhemmin omaan sukhautaansa Helsinkiin.¹³

Pohjanmaalla vietettiin sankarihautajaisia ainakin jo 3. helmikuuta Luodolla, jossa haudattiin kotiseudulleen Pietarsaassa kaatunut valkoinen. Suojeluskuntalaiset muodostivat kunniakujan sekä seurasivat aseistettuna kunniavartiona arkkua kirkkoon kannettaessa. Surumarssin tahdissa kirkkoon kuljetetun arkun päälle laskettiin punakeltainen leijonalippu. Kirkkoherra käsitteli puheessaan kaatuneen ”itsensä uhraamista, isänmaanrakkautta sekä urotyötä”. Seitsemän lähiseudun paikallisten suojeluskuntien sekä lukuisten kansalaisjärjestöjen edustajat laskivat seppeleitä ja pitivät muistopuheita sekä haudalla ammuttiin kunnialaukaukset.

Kahta päivää myöhemmin haudattiin sankarihautajaisissa Pietarsaassa kotikaupungissaan kaatunut valkoinen. Myös siellä suojeluskuntalaiset kantoivat valkoisen kukin koristellun arkun kunniakujaa pitkin kirkkoon ja kirkkoherra ilmaisi puheessaan kaatuneen ”uhranneen elämänsä isänmaan alttarille”. Suojeluskunnan edustaja kehotti seppelettä laskiessaan hautajaisvieraita taisteluun ”Suomen nuoren vapauden ja riippumattomuuden puolesta”. Myös taistelutoverit laskivat oman seppeleensä. Myös Pietarsaassa arku oli peitetty punakeltaisella lipulla ja tämä kannettiin haudalle suojeluskuntalaisten kunniakujaa pitkin.¹⁴

Karjalan ensimmäiset sankarihautajaiset pidettiin samana päivänä Sortavalassa, jolloin haudattiin haavoihinsa kotikaupungissaan kuollut valkoinen. Suojeluskuntalaiset osallistuivat kirkkoon kulkeneeseen hautajaissaattueeseen kantaen suruharsoisia lippujaan. Rovasti Otto Aarnisalo piti hautauspuheen, jossa hän esitti näkemyksensä kirkon suhtautumisesta sotaan ja yhteiskuntaan. Haudalla seppeleen laskenut suojeluskuntapäällikkö ja muut suojeluskuntavaikuttajat pitivät taistelutahtoa nostattaneita puheita. Kansanedustaja ehdotti muistomerkin pystyttämistä haudalle sekä kaatuneen kansanedustaja-isä pyysi laulamaan virren *Oi Herra siunaa Suomen kansa*.¹⁵

Päivää myöhemmin Vetelissä haudattiin Kokkolassa kaatunut valkoinen kotiseudulleen. Hautajaissaattueessa suojeluskuntalaiset marssivat kivääreineen arkun jäljessä. Suojeluskunnan seppeleen laskenut lautamies ilmaisi puheessaan haudattavan kaatuneen ”taisteltuaan urhona Suomen vapauden edestä”. Seppeleen sinivalkoisiin nauhoihin oli kirjoitettu *Ateenalaisten laulun sanoja*.¹⁶

Pohjanmaan ensimmäiset yhteishautajaiset pidettiin 8. helmikuuta Kokkolassa, jossa haudattiin kaksi nuorta koulupoikaa. Hautajaissaatossa kukin ja köynnöksin koristeltuja valkoisia arkuja seurasivat suojeluskuntalaiset. Haudan ympäröineet suojelus-

13 Uusimaa 4.2.1918; Boström 1927, 66; Vapaussota kuvissa I 1984, 118.

14 Pedersöre 2.2.1918; 6.2.1918; Boström 1927, 89, 739; Godenhjelm 1927, 230, 263.

15 Laatokka 5.2.1918; 7.2.1918; Korpi-Jaakko 12.2.1918; Boström 1927, 512; von Bonsdorff 1931, 273–273; Komenen 1934, 315, 348; EA Kansanedustajat 1907–.

16 Kokkola 9.2.1918; Vaasa 12.2.1918; Boström 1927, 20.

kuntalaiset ampuivat kunnialaukaukset ja hautaa peitettäessä kuoro esitti *Ateenalaisten laulun*. Seppelait laskettaessa suojeluskunnan puolesta puhuivat pormestari sekä useat lehtorit ja maisterit. Suojeluskuntalaisten seppeleet laskenut toimittaja selosti ”pontevin sanoin maan nuoren itsenäisyyden ja kansan vapauden suurta merkitystä”. Kuorolaulun jälkeen hautajaiset päättyivät yhteisesti laulettuun *Maamme*-lauluun.¹⁷

Seuraavana päivänä sankarihautajaisia vietettiin Pohjanmaalla kahdella paikkakunnalla. Närpiössä suojeluskuntalaiset kantoivat arkun haudattavaksi kunniakujaa pitkin saattueessa, jossa sankarihautajaisten tuntomerkkejä olivat valkoiset käsivarsinauhut sekä leijonalippu.¹⁸ Laihialla viiden kaatuneen hautajaiset olivat suurimmat siihen mennessä järjestetyt hautajaiset, joihin arveltiin osallistuneen kolmetuhatta ihmistä. Järjestelyistä vastasi suojeluskunnan valitsema toimikunta. Suojeluskunnan tarjoilusta nauttimaan kerääntyneet lähipitäjien suojeluskuntalaiset marssivat torvisoittokunta edellään kirkolle ja muodostivat kirkkoon saakka ulottuneen kunniakujan. Ruumisarkut oli tuotu kirkkoa vastapäätä joen toiselle puolelle jo aiemmin. Kunniakujan päässä seisoneet leijonalippujen kantajat osoittivat kunnioitustaan lipuilla saattueen kulkiessa ohi. Juhlamenojen ohjaajien ja surumarssia puhallelleen soittokunnan jäljessä kirkkoon kannettuja arkkuja seurasivat lippuja kantaneet suojeluskuntalaiset.

Suojeluskunnan esikuntaan kuulunut herännäispappi Matti Saaninkoski piti ”varsin voimakkaan” ruumissaarnan, jonka jälkeen hautajaisväki lauloi torvisoittokunnan säestyksellä virren *Jumala omi linnamme*. Paikallisen ja lähiseutujen suojeluskuntien sekä lukuisten järjestöjen edustajat laskivat arkuille seppelensä. Eri suojeluskuntien puolesta puhuneet opettaja ja toimittaja käsittelivät puheissaan Topeliuksen kertomuksia sekä ”Suomen kansan vaiherikasta elämää”. Lopuksi arkut kannettiin surumarssin säestyksellä kunniakujaa pitkin kirkon viereiseen yhteiseen hautaan, jossa suojeluskuntalaiset ampuivat yhteislaukauksen. Lapualaiset, kyröläiset ja paikalliset suojeluskuntalaiset olivat kantaneet leijonalippujaan hautajaissaattueen kärjessä. Lopuksi nimismies kertoi haudalle hankittavaksi aiotusta muistopatsaasta sekä lapualainen maisteri ilmaisi puheessaan ”erittäin pontevia ajatuksia isänmaan kohtaloista”.¹⁹

Venäläisiä vastaan käydyissä taisteluissa kaatuneita haudattiin yhteishautajaisissa Pohjanmaalla vielä 10. helmikuuta Kristiinassa. Suojeluskuntalaisten aseistettu kunniavartiosto oli tuonut arkut mukanaan kaupunkiin ja useat lähiseutujen suojeluskunnat olivat muodostaneet kunniakujan, jota pitkin arkut kannettiin kirkkoon. Aseistettut suojeluskuntalaiset asettuivat kunniavartioksi kirkon alttarille saakka. Kirkkoherra muistutti hautauspuheessaan ”mieleenpainuvien sanoin kaatuneiden antaneen henkensä vapaustaistelussa”. Kunnan ja suojeluskuntien edustajat pitivät hautajaispuheita, jotka sisälsivät ”valittuja ja voimakkaita sanoja kaatuneiden muistolle” sekä ”velvoittivat jokaista Suomen kansalaista osallistumaan maan ja vapauden puolesta käytävään taisteluun”. Lopuksi suojeluskuntalaiset kantoivat arkut kunniakujaa pitkin ruumisvauuihin ja kuljettivat ”parin tuhannen” hengen hautajaissaattueessa torvisoittokunnan surumarssin tahdissa haudalle.²⁰

17 Kokkola 9.2.1918; Keski-Pohjanmaa 9.2.1918; Vaasa 12.2.1918; 14.2.1918; Boström 1927, 17 ja 238.

18 Vaasa 12.2.1918; Boström 1927, 517; Suomen Vapausota kuvissa I 1984, 106–107; Ylikangas 1993, 51.

19 Ilkka 31.1.1918; 2.2.1918; 6.2.1918; 13.2.1918; Vaasa 31.1.1918; 5.2.1918; 12.2.1918; Boström 1927, 90, 148, 319, 484–486, 828; Ikola 2004, 251.

20 Suupohjan Kaiku 9.2.1918; 12.2.1918; Vaasa 14.2.1918; Boström 1927, 82–83, 109, 52; Godenhjelm 1927, 276.

Karjalassa Pyhäjärvellä pidettiin 11. helmikuuta sankarihautajaiset, joissa haudattiin Taavetissa jo ennen sotaa kaatunut jääkäri. Kaatuneen kotoa jo aamupäivällä lähteneeseen hautajaissaattoon liittyi matkan varrella ”Karjalan jalkaväkirykmentin Pyhäjärven osasto”. Suojeluskuntapäällikkö sekä lukuisat muut vaikuttajat puhuivat hautajaisissa. Virren *Jumala ompe linnamme* jälkeen arkku kannettiin suojeluskuntalaisten kunnia-kujaa pitkin haudalle, joka peitettiin kuoronlaulun säestyksellä.²¹ Pohjois-Suomen ensimmäiset sankarihautajaiset pidettiin samana päivänä Oulussa. Hautajaissaatto lähti rautatieasemalta, jonne ruumis oli saapunut junalla. Suojeluskuntalaiset ryhmittäytyivät haudan ympärille kunnia-vartiioon ja ruumiinsiunauksen toimitti myöhempi valkoisen armeijan esikuntapappi sekä suojeluskuntalaiset laskivat seppeleitä.²²

Vaasassa 11. helmikuuta pidetyt kuuden kaatuneen sankarihautajaiset olivat siihen mennessä suurimmat yhteishautajaiset. Poikkeukselliseksi hautajaiset muodostuivat myös siksi, että niihin osallistui valkoisen Suomen korkein siviili- ja sotilasjohto.²³ Jo puolen päivän jälkeen Vaasan kadut täyttyivät kansasta, kun hautajaisiin osallistunut ihmisjoukko kasvoi arviolta useisiin tuhansiin. Leijonaliput liehuivat puolitangossa useissa rakennuksissa sekä suojeluskuntaosastot marssivat mustaharsoisine lippuineen kaupungin kaduilla. Suojeluskuntalaiset kantoivat arkut kirkolle torvisoittokunnan säestyksellä ja kirkkoon saavuttaessa musiikki vaihtui uruilla soitettuun surumarssiin. Arkut asetettiin mustalla kankaalla verhottuun kirkon kuoriin ja kulkueeseen osallistuneet suojeluskuntalaiset asettuivat kirkon takapenkeille sekä lippuja kantaneet ryhmittäytyivät kunnia-vartiioon kirkon kuoriin. Seitsemän pappia asettui arkkujen ääreen kuoron aloittaessa virrellä *Auta, o Jeesus, kun pimeys häijy Maata käy voimalla valloittamaan!*

Pastori Valdemar Vestberg aloitti kaatuneiden siunaamisen hautauspuheella, johon sisältyi useimmat papiston hautajaispuheille ominaisimmista piirteistä. Virren *Oi Herra siunaa Suomen kansa* jälkeen Mannerheim laski ensimmäisen seppeleen ilmaisten kunnioituksensa ja kiittolisuutensa kaatuneita kohtaan. Oulun taisteluita johtanut upseeri puolestaan kiitti kaatuneita uskollisuudesta, rohkeudesta sekä isänmaanrakkaudesta. Kolmantena oli vuorossa Vaasan senaatin seppeleen laskenut puheenjohtaja Heikki Renvall. Suojeluskunnan ja opettajien sekä lukuisten muiden seppeleiden laskeminen jatkui iltapäivään saakka, jonka jälkeen arkut kuljetettiin kahdella reellä hautausmaalle torvisoittokunnan, satojen suojeluskuntalaisten sekä tuhatlukuisen yleisön saattelemina. Vielä haudalla laskettujen useiden kymmenien seppeleiden jälkeen suojeluskuntalaiset ampuivat kunnialaukaukset.²⁴

Sankarihautajaisten pääpiirteet kahden ensimmäisen sotaviikon aikana

Jo sodan kahden ensimmäisen viikon aikana haudattiin ainakin 28 kaatunutta kaikkiaan 15 sankarihautajaisissa. Sankarihautajaikäytäntö alkoi melko samanaikaisesti eri puolilla Suomea. Tietävästi ensimmäisiä sankarihautajaisia vietettiin Pohjanmaalla 2.

21 *Käisälmen Sanomat* 7.2.1918; 12.2.1918; 14.2.1918; *Laatokka* 16.2.1918; *Boström* 1927, 572.

22 SArk Karj. sotilasp. 1918 224 STS ylip. pvk 42/17.4.1918; 54/8.5.1918; *Kaleva* 11.2.1918; 12.2.1918; 13.2.1918; *Boström* 1927, 784.

23 *Vaasa* 9.2.1918; 12.2.1918; *Ilkka* 11.2.1918; 13.2.1918; *Boström* 1927, 545, 529, 125, 223–224, 424 ja 81.

24 *Vaasa* 12.2.1918; *Ilkka* 13.2.1918; *Anderson* 1919, 39; *Godenhjelm* 1927, 187.

helmikuuta ja heti seuraavana päivänä Savossa ja Uudellamaalla. Karjalassa hautajaiset olivat kolme päivää myöhemmin. Uudenmaalla suojeluskuntalaiset viettivät ”sankarihautajaisiaan” punaisten selustassa, mutta valkoisten hallitsemalla alueella.

Pohjanmaa poikkesi helmikuun alussa selkeästi muista alueista. Uudellamaalla ja Savossa ei järjestetty kyseisenä aikana ensimmäisten hautajaisten lisäksi useampia ja Karjalassakin ainoastaan kahdet sankarihautajaiset. Pohjanmaalla sitä vastoin järjestettiin peräti kymmenet hautajaiset, joissa haudattiin ainakin 22 kaatunutta. Tämän lisäksi suurimmat – peräti viiden ja kuuden kaatuneen yhteishautajaiset – järjestettiin juuri Pohjanmaalla, josta tuli sankarihautauskäytännön edelläkävijä.

Laihian sankarihautajaiset 9. helmikuuta vastasivat piirteiltään jo suurempia sotilas-hautajaisia yhteishautoiineen, toimikuntineen sekä muistopatsassuunnitelmineen. Vaasan hautajaiset puolestaan vakiinnuttivat sankarihautajaiskäytännön, koska niistä otettiin mallia sankarihautajaisten suunnittelussa myös muualla valkoisessa Suomessa. Tosin yhteishauta Vaasasta vielä tuossa vaiheessa puuttui, mikä johtui kotipaikkakuntalaisten hautaamisesta sukuhautoihin sekä aikomuksesta kuljettaa punaisten alueelta kotoisin olleet kotiseuduilleen. Kuitenkin jo 12. helmikuuta Vaasan hautajaiskäytäntö oli todennäköisesti ainakin suurimpien paikkakuntien suojeluskuntien tietoisuudessa, koska hautajaisia selostettiin yksityiskohtaisesti valkoisen Suomen ”pääkaupungin” sanomalehdessä.

Sankarihautajaisten ilmapiiristä ja hengestä voi päätellä hautajaiselostusten perusteella. Sankarihautajaisiin liittyneitä kunnialaukauksia ammuttiin haudalla ainakin jo 3. helmikuuta lähtien Pieksämäellä, Luodolla, Kokkolassa, Laihialla ja Vaasassa. Kristiinassa suojeluskuntalaiset asettuivat kunniavartioon peräti kivääriensä kanssa kirkon alttarin edustalle. Samoin sankarihautajaisia ilmentänyttä kunniakujaa pitkin kuljetettiin arkkuja ainakin jo 3. helmikuuta lähtien Luodolla, Pietarsaassa, Laihialla sekä Kristiinassa. Kaikissa sankarihautajaisissa arkut kuljetettiin hautausmaalla sekä pidettiin puheita ja laskettiin seppeleitä, kuten tosin oli tapana tehdä muissakin hautajaisissa. Poikkeuksetta kyseisissä hautajaisissa pidettiin myös sotaan liittyneitä puheita ja suojeluskuntalaiset olivat mukana edustettuina. Lippuja käytettiin arkkujen päällä tai hautajaiskulkueissa ainakin Luodolla, Sortavalassa, Närpiössä, Laihialla ja Vaasassa. Porvoossa, Luodolla ja Pietarsaassa arkun päälle laskettiin leijonalippu ja ainakin Laihialla hautajaismaalle tehtiin kunniata leijonalipuilla. Vaasassa puolestaan ruumiiden siunaamisen aikana oli leijonalipuilla osoitettu kaatuneille kunniata.

Useissa hautajaisissa suojeluskunnan edustajat – sekä myös papit – saattoivat innostaa puheillaan yleisöä liittymään mukaan meneillään olleeseen taisteluun. Pappien lisäksi hautajaispuheita piti suojeluskuntien ja oppilaitosten puolesta oppineempi väestö, erityisesti opettajat. Tietoja pappien, suojeluskuntajohtajien ja muiden vaikuttajien sankarihautajaisissa pitämistä hautauspuheista julkaistiin helmikuun alusta vähän. Hautajaiskuvauksissa tulkittiin usein pappien käsitelleen puheissaan kaatuneiden ”itsensä uhraamista isänmaan alttarille” tai luonnehdittiin niitä ”varsin voimakkaiksi”. Suojeluskuntajohtajat ja muut vaikuttajat, kuten opettajat ja toimittajat saattoivat kehottaa hautajaisyleisöä taisteluun tai ilmaista ihannoivansa sankarikuolemaa. Heidän puheitaan luonnehdittiin usein myös ”isänmaalliseksi, ponteviksi, valituiksi ja voimakkaiksi”.

Hautajaisvirsistä yleisimmäksi osoittautui *Jumala omi linnamme*, jota laulettiin ainakin Laihialla, Sortavalassa sekä Pyhäjärvellä. Virttä *Oi Herra siunaa Suomen kansa*

laulettiin ainakin Sortavalassa sekä Vaasassa. *Ateenalaisten laulua* joko laulettiin tai lausuttiin Vetelissä, Kokkolassa sekä Vaasassa. Laihian ruumissaarna perustui sotaoloihin sopineeseen Raamatun kohtaan 1. Joh. 3:16: ”Siitä me olemme oppineet tuntemaan rakkauden, että hän pani henkensä meidän edestämme, meidänkin tulee siis panna henkemme veljeimme edestä.” Edellistä muistuttavaa Joh. 15:13 mukaista Raamatun kohtaa ”ei kenelläkään ole suurempaa rakkautta kuin, että hän antaa elämänsä ystäväänsä puolesta” käytettiin puolestaan Vaasan hautajaisten ruumissaarnassa. Viikonpäivistä suosituin hautajaispäivä oli sunnuntai, jolloin kaikkiaan 15 hautajaisista järjestettiin peräti viidet, mutta muutoin tilaisuudet jakautuivat lähes kaikille viikonpäiville.²⁵

Pappien suhtautuminen sotaan helmikuussa pidettyjen hautauspuheiden valossa

Sankarihautajaisissa pidettyjä puheita julkaistiin sanomalehdissä kokonaisina yleensä ainoastaan merkittävimmistä ja suurimmista hautajaisista. Pappien kahden ensimmäisen sotaviikon aikana pitämiä puheita on julkaistu kokonaisuudessaan ainoastaan kaksista hautajaisista Sortavalasta sekä Vaasasta. Näiden lisäksi pappien helmikuun aikana pitämiä hautauspuheita on julkaistu kokonaisina vain kolmista hautajaisista, Joensuusta, Jyväskylästä sekä Kuopiosta.²⁶

Varhaisin julkaistu papin hautauspuhe pidettiin Sortavalassa jo 5. helmikuuta Einar Nissisen hautajaisissa. Sortavala oli valkoisen Karjalan keskeisin kaupunki, jonne sijoitui Karjalan sotilaspiirin esikunta sekä alue-esikunta. Sortavalassa sijaitisi merkittävä väestökeskittymä, jossa maalaiskuntineen väestöä oli yhtä paljon kuin valkoisen Suomen suurimmissa kaupungeissa.²⁷

Hautauspuheen piti Suomen Kirkon Sisälähetysseuran toimitusjohtaja 53-vuotias rovasti Otto Aarnisalo, joka hoiti päätyönsä ohella sivutoimisesti Sortavalan kappalaisen virkaa kahden muun sisälähetysseuran papin kanssa.²⁸ Jo hautauspuheensa alussa Aarnisalo ilmoitti kirkon edustajana asettuvansa selkeästi valkoisten puolelle kutsuen haudattavaa ”Suomen vapaustaistelun” uhriksi. Aarnisalo totesi Suomen saaneen itsenäisyyden rehellisin menetelmin, eikä suinkaan asevoimin. Sodan syyksi hän puolestaan ilmoitti, että itsenäisyydestä huolimatta ”vanhan sortajan” joukot halusivat edelleen ”isännöidä” Suomessa sekä toisaalta osa ”vapaan Suomen pojista oli liittynyt kavaltaamaan maata”. Nämä suomalaiset ”kavaltaajat” olivat hänen mielestään ryhtyneet ”ilkitöihin”, joita oli ollut vaikea uskoa todeksi. Pääsyyllisiksi sotaan Aarnisalo tulkitsi punaisten ”kelvottomat” johtajat, jotka olivat ainoastaan ”lietsoneet vihaa ja ivaa”. Pu-

25 Vaasa 30.1.1918; 31.1.1918; 2.2.1918; 5.2.1918; 7.2.1918; 9.2.1918; 12.2.1918; 14.2.1918; *Ilkka* 31.1.1918; 2.2.1918; 6.2.1918; 11.2.1918; 13.2.1918; *Kaleva* 11.2.1918; 12.2.1918; 13.2.1918; *Pedersöre* 2.2.1918; 6.2.1918; *Kokkola* 9.2.1918; *Keski-Pohjanmaa* 9.2.1918; *Suupohjan Kaiku* 9.2.1918; 12.2.1918; *Laatokka* 5.2.1918; 7.2.1918; 16.2.1918; *Käksälmen Sanomat* 7.2.1918; 12.2.1918; 14.2.1918; *Korpi-Jaakko* 12.2.1918; *Uusimaa* 4.2.1918; *Polin* 1928, 54, 58, 60, 231–232, 235, 300–302, 344, 384–385; *Ylikangas* 1993, 51.

26 *Laatokka* 7.2.1918; *Vaasa* 12.2.1918; *Karjalan Sanomat* 19.2.1918; *Keskisuomalainen* 21.2.1918; *Savon Sanomat* 28.2.1918.

27 *Laatokka* 7.2.1918; *STV* 1919 1920, 10–23; *Boström* 1927, 512; *von Bonsdorff* 1931, 273; *Komonen* 1934, 315, 348; *EA Kansanedustajat* 1907–.

28 *Colliander* 1918, 6; *Godenhjelm* 1927, 186; *Kansanaho* 1964, 69.

heensa sanoman hän osoitti erityisesti taisteluihin lähteville suojeluskuntalaisille. Hän oli vakuuttunut siitä, että Einar Nissinen oli tarttunut aseeseen ainoastaan oikeuden puolustamisen eikä suinkaan vihan vuoksi.

Aarnisalons mielestä ”Jumalan siunaus” ei seuraisi Suomen kansaa, mikäli tämä ei ryhtyisi taisteluun vapautensa puolesta. Aarnisalo kehotti kuulijoitaan seuraavasti: ”Ylös siis, nuoret miehet, jotka vielä johonkin pystytte! Kukistakaa sortajain ja kavaltajain joukot! Tehkää se, vaikka oma henki menisi!” Samalla hän kuitenkin varoitti vihaamasta punaisia kehottaen suorastaan jopa ”rakastamaan vihollisia”. Aseellinen voitto oli Aarnisalons mielestä välttämätön, mutta lopullinen voitto saavutettaisiin vasta silloin kun aiemmasta vihollisesta tulisi ystävä. Aarnisalo arvosteli tuon aikaista yhteiskuntaa ja vaati tulevaisuuden yhteiskunnassa ”ihmisarvoisia elämisen mahdollisuuksia kaikille”, millä hän tarkoitti niin poliittisten kuin taloudellistenkin oikeuksien tasa-arvoisempaa jakautumista. Hänen mielestään kaikkien, kuten nuorten ja vanhojen, rikkaiden ja köyhien sekä työnantajien ja työntekijöiden olisi pitänyt rauhanomaisesti yhdessä rakentaa oikeudenmukaisempaa yhteiskuntaa.²⁹

Aarnisalo perusteli vähän myöhemmin *Suojeluskuntalainen*-lehdessään varsin laajasti hautauspuheessaan jo käsittelemiään aiheita. Lehden tunnuslauseena oli taistelu kodin, maan ja oikeuden puolesta, asevoiton kautta lopulliseen voittoon saakka, päätavoitteenaan myös vastustajien voittaminen saman aatteen puolelle. Aarnisalo varoitteli valkoisia sotilaita koston ajautumisesta ja tuomitsi siten omavaltaisen oikeudenkäytön jyrkästi. Sen sijaan punaisten johtajia kohtaan hän ei ollut kovinkaan suopea, vaan hyväksyi jopa heidän teloittamisensa perustellen kantaansa Jumalan esivallalle säätämällä oikeudella. Hän myös perusteli ”valkoisen Suomen” ryhtymistä taisteluun, koska punaisten johtajina toimineet ”siltasaarelais herrat” olivat vahingoittaneet myös työväestön ja sosialismin asiaa. Aarnisalo leimasi nämä ”anarkistiset rikolliset ja venäläisjoukkio” vallanhimoisiksi onnenonkijoiksi, jotka olivat tahallaan jarruttaneet yhteiskunnallisia uudistuksia, jotta työväestö oli saatu ryhtymään väkivaltaisuuksiin.

Aarnisalo vakuutti, etteivät valkoiset taistelleet köyhälistöä, työväestöä tai sosialismia, vaan ainoastaan ”kavaltaja- ja sortajajoukkoja” sekä ”siltasaarelaiskätyreiden murha- ja rosvojoukkueita” vastaan. Hän toivoi, että sodan päätyttyä työväestö, köyhälistö ja sosialistit sekä toisaalta kapitalistit, työnantajat ja porvarit voisivat uudistaa yhteiskuntaa yhdessä.

Aarnisalons suhtautuminen kapinaan noudatti luterilaista kahden regimentin oppia hengellisestä ja maallisesta esivallasta. Siten hänen suhtautuminen myös sotaan ja punaisiin oli selkeä sekä perustui luterilaiseen käsitykseen esivaltauskollisuudesta. Hän piti siis punaisia kapinallisina, jotka olivat nousseet Jumalan säätämää maallista esivaltaa edustaneita valkoisia vastaan. Nämä puolestaan saivat maallisen esivallan edustajina ”esivallan miekkaa” käyttämällä saattaa yhteiskunnan järjestykseen asevoimin. Punaisia rivimiehiä hän puolestaan piti johtajiensa eksyttäminä, jotka tuli lopulta sodan päätyttyä armahtaa, toisin kuin punaisten ”rikolliset” johtajat.³⁰

Aarnisalons suhtautuminen noudatti todennäköisesti yleisemminkin papiston keskimääräistä suhtautumista ”esivallan miekan käyttämiseen” sekä teloituksiin erityisesti

29 Laatokka 7.2.1918; Korpi-Jaakko 12.2.1918; Boström 1927, 512.

30 *Suojeluskuntalainen* 1/31.3.1918; 2/7.4.1918; 5/28.4.1918; Arffman 1996, 168–169.

sodan alkuvaiheessa. Ala-Tornion, Tornion ja Kemin seitsemän pappia laativat jo 19. helmikuuta vetoomuksen punaisten teloitusten lopettamiseksi luettuaan niiden järjestämisestä sanomalehdestä. Vetoomuksessaan papit tuomitsivat punaisten kapinan sekä heidän ”harjoittamansa murhat ja ryöstöt” ja ilmaisivat alistuvansa sota-oikeuksien päätöksiin, mikäli ne toimivat Suomen Senaatin valtuuttamina. Tästä asennoitumisesta huolimatta kyseisten pappien mukaan ”omatunto pakotti” heidät ”lausumaan syvän paheksuntansa” vielä tuolloin jatkuneiden teloitusten vuoksi sekä toivomaan ”ihmishenkien säästämistä”. Papit korostivat kannattaneensa hallituksen toimia kapinallisten kukistamiseksi ”aseellisin keinoin”, mutta aseista riisuttujen ja vangittujen punaisten ”pääkiihoittajien viettelyksen uhreiksi” joutuneiden rivimiesten teloitamista he eivät puolestaan hyväksyneet. ”Pääsyyllisten” puolesta he eivät olleet kuitenkaan vetoomustaan tarkoittaneet, vaan totesivat suhtautumisestaan heidän rankaisemisekseen: ”Näiden rangaistuksesta emme tahdokaan tässä kiistellä.” Suhtautumisessa punaisten johtajiin kyseiset pohjoisen Suomen papit olivat siis samoilla linjoilla Karjalassa työskennelleen Aarnisalonsa kanssa.³¹

Valkoisen Suomen ”pääkaupungissa” Vaasassa järjestettiin 11. helmikuuta kuuden kaatuneen yhteiset sankarihautajaiset. Ne muodostuivat tavallaan valkoisen Suomen merkittävimmiksi ja sodan ajalta laatuaan ainoiksi, joihin valkoisten korkein sotilas- ja siviilijohto osallistui yhdessä. Suomenkielisen hautauspuheen piti ylimääräisenä papina Vaasassa toiminut 26-vuotias filosofian maisteri Valdemar Vestberg.³²

Hautauspuheeseensa Vestberg oli sisällyttänyt kaikkea mahdollista Raamatun ja keista aina Runebergin runouteen, eikä hänellä näyttänyt olleen puheessaan erityistä yhteiskunnallista sanomaa toisin kuin Aarnisalolla. Tosin Vestberg vertasi kaatuneita mm. ”urhoollisiin Kreikan miehiin”, jotka olivat hänen mielestään myös kaatuneet taistelussa ”isänmaan vapauden puolesta raakalaisia vastaan.” Vestberg totesi kaatuneiden toimineen myös Johanneksen evankeliumin mukaisesti osoittamalla, ettei ”kenelläkään ole suurempaa rakkautta kuin antaa elämänsä ystäviensä puolesta”. Tämän lisäksi hän julisti kaatuneiden uhranneen elämänsä ”isänmaan alttarille” ja kehotti kuulijoita taistelemaan ”isänmaan puolesta”, jotta myös nämä saavuttaisivat kaatuneiden lailla paikkansa ”Herran luona”. Vestbergin puhe oli pääasiassa kaatuneiden uhrausten ylistämistä useisiin Raamatun kohtiin viittaamalla. Puheessa korostui ajatus kaatuneiden velvollisuuden täyttämisestä isänmaataan kohtaan. Punaisiin ja venäläisiin hän viittasi suoranaisesti vain kerran nimittämällä heitä ”isänmaan vihollisiksi ja pettureiksi”. Tosin käsitteet olivat hyvin lähellä Aarnisalonsa käyttämiä nimityksiä ”sortajain ja kavaltajain joukot”.³³

Joensuussa järjestettiin viiden kaatuneen sankarihautajaiset 17. helmikuuta. Papin ja monien suojeluskuntavaikuttajien lisäksi hautajaisissa puhui Joensuun lyseon rehtori. Papin hautauspuheen piti Kontiolahden 58-vuotias kirkkoherra rovasti Frans Salokas.³⁴ Salokkaan puhe jakautui uskonnolliseen sekä ”isänmaalliseen” aihepiiriin. Eräänä

31 SAK Armo ja ankaruus teloitustuomioissa Tornion, Alatornion ja Kemin papiston vetoomus 19.2.1918.

32 Vaasa 12.2.1918; STV 1919 1920, 10–23; Boström 1927, 81, 125, 223–224, 424, 5229, 545; Godenhjelm 1927, 286.

33 Vaasa 12.2.1918.

34 Karjalan Sanomat 19.2.1918; STV 1919 1920, 10–23; Boström 1927, 182–183, 316, 425, 622, 644; Godenhjelm 1927, 262.

kantavana ajatuksena hän toisteli lausetta ”tään haudan luona ei surra saa”. Kristittyjen ei tarvinnut surra kuolemaa, vaikka kaipaisivatkin läheisiään. Salokkaan mielestä sureminen oli pakanallista, johon kristityn ikuisen elämän vuoksi ei pitänyt tarpeettomasti sortua. Puheen toinen kantava ajatus oli valkoisten puolelle asettuminen ja ”Suomen nuoren tasavallan vapauden” korostaminen. Salokas ilmaisi käsityksensä sotaan johtaneesta tilanteesta: ”isänmaa oli vaarassa, oli joutunut rosvojen uhkaamaksi, koteja ryöstettiin, maan rauhallisia asukkaita kauheasti kiduttamalla teurastettiin, maan vasta saavutettu vapaus oli uhattuna, Suomen nuori tasavalta poti synnytystuskiaan.” Kaatuneiden hän luonnehti ”uhranneen sydänverensä synnyinmaansa onnen alttarille” puolustaessaan kuolemaan saakka ”totuutta, oikeutta ja vanhurskautta”. Salokas ilmaisi myös punaisten edustaneen mielestään ”valtaan pyrkinyttä vääryyttä ja laittomuutta, joka polki jalkoihinsa Jumalan vanhurskauden”. Kyseisillä ajatuksilla Salokas puolusteli kaatuneiden tehneen oikean ratkaisun ryhdyttyään taisteluun, vaikka nämä olivatkin sen seurauksena kuolleet.³⁵

Jyväskylässä haudattiin 20. helmikuuta myös viisi kaatunutta sankarihautajaisissa yhteiseen hautaan. Papin hautauspuheen lisäksi muita puheita pitivät lehtori, pormestari, papiksi vihitty lehtori Verner Peltonen sekä kahden kaatuneen isä Toivakan kirkkoherra Simo Korpela.³⁶ Papin hautauspuheen piti 48-vuotias kirkkoherra Konrad Wanne, joka rinnasti kaatuneiden uhraukset tehdyiksi samankaltaisen rakkauden hengessä, kuin ”Kristus oli aikanaan uhrannut itsensä kansansa edestä pelastaakseen sen pimeyden valtain alta”. Hän uskoi kaatuneiden kuolleen isänmaansa puolesta kotia sekä isänmaata kohtaan kokemastaan rakkauden tunteesta, joka ei ollut itsekästä omaa etuaan etsivää ja vihaan syttyvää rakkautta. Hänen mielestään Jumala oli herättämässä juuri tuonkaltaista rakkautta, jota maa ja sen kansa eniten kaipasivat. Lopuksi Wanne ilmoitti siunaavansa ruumiit merkiksi siitä, että valkoiset voittaisivat ja Jumala antaisi kansalle voiton siunauksen. Korpela puolestaan vakuutti puheessaan, että hänen poikansa muiden kaatuneiden tavoin olivat ajatelleet kansan elämää, vapautta ja itsenäisyyttä ryhdyttyään taisteluun. Hän rohkaisi taisteluun lähteviä poikiensa tavoin turvaamaan taistelukentillä Jumalaan. Peltonen puolestaan ylisti kaatuneiden tekojen merkitystä kansan vapauden, sivistyksen ja ihmisyyden arvon suojaamisessa. Hän uskoi kaatuneiden saavuttaneen sielunsa iankaikkisen elämän, jonka takeena oli hänen mielestään kaatumiseen päättynyt epäitsekäs elämä. Jyväskylän hautajaisissa puhuneista kolmesta papista yksikään ei käsitellyt puheissaan punaisia millään tavoin.³⁷

Kuopiossa pidettiin 27. helmikuuta siihen mennessä suurimmat yhdeksän kaatuneen sankarihautajaiset. Puhujien joukossa olivat maaherra, pormestari sekä kaupunginvaltuuston edustaja. Papin hautauspuheen piti 43-vuotias kansanedustaja ja maa-seurakunnan kirkkoherra, jumaluusopin tohtori B. H. Päivänsalo.³⁸ Päivänsalon puhe pohjautui pääasiassa Paavalin kirjeen Fil. 1:21 jakeeseen ”Elämä on minulle Kristus ja kuolema on minulle voitto.” Hän totesi myös kaatuneiden kuoleman olleen voitto pe-

³⁵ *Karjalan Sanomat* 19.2.1918.

³⁶ *Keskisuomalainen* 21.2.1918; *STV* 1919 1920, 10–23; *Boström* 1927, 317–318, 331–332, 393, 604; *Godenhjelm* 1927, 222–223, 246.

³⁷ *Keskisuomalainen* 21.2.1918; *Godenhjelm* 1927, 302.

³⁸ *Savon Sanomat* 28.2.1918; *Savotar* 1.3.1918; EA. Kansanedustajat 1907–; *Boström* 1927, 236, 289, 511, 526, 548, 560, 627–628, 656, 874; *Godenhjelm* 1927, 253.

rustellen näkemystään: ”Nämä nuoret sankarit ovat antaneet ainoansa, korkeimpansa, mikä heillä on annettavanaan eli henkensä rakkaan isänmaan puolesta.” Päivänsalo uskoi kaatuneiden taistelleen vanhurskauden ja totuuden puolesta, jonka vuoksi heidän kuolemansa oli tehnyt kansan elämän rikkaammaksi. Koska nämä Päivänsalon mielestä olivat taistelleet ”pyhimmän perinnön” suojelemiseksi ja rikastuttamiseksi, niin Suomen kansa saattoi jälleen tulla ihanteelliseksi kansaksi. Päivänsalo uskoi kaatuneiden liittyneen taivaallisiin sotajoukkoihin, jotka viimeisenä vihollisenaan kukistaisivat aikanaan kuoleman.³⁹

Kirkon ja papiston rooli valkoisten sankarihautajaisissa koko sodan aikana

Sankarihautajaisten järjestäjänä toimi jo sodan alkuvaiheessa suojeluskuntajärjestö, jonka edustajat ja yhteiskunnallisesti korkeassa asemassa olleet valkoisten kannattajat pitivät hautajaisissa puheita. Hautajaispuhujina oli usein joko suojeluskuntien tai opilaitosten edustajina opettajia sekä suurimmissa kaupungeissa läänin korkeita virkamiehiä tai kaupungin luottamusmiehiä. Puheiden tarkoituksena oli osoittaa kunniotusta kaatuneita kohtaan sekä toisaalta innostaa nuoria miehiä liittymään vapaaehtoisesti rintamajoukkoihin. Hautauspuheissa oli usein sekoitettu keskenään uskonnollisiin sekä isänmaallisiin tunteisiin vetoavaa sanomaa. Vahvana piirteenä puheissa oli sankarikuoleman varaukseton ihannoiti ja ylistäminen.

Kirkolla oli sankarihautajaisissa keskeinen osa ainoastaan toimintaympäristönä, koska kirkollinen ruumiin siunaaminen ja hautaaminen kirkon vihkimille hautausmaille kuului erottamana osana suomalaiseen hautauskulttuuriin. Kirkolla ei ollut sankarihautajaisissa järjestäjän roolia, mutta sankarihautajaisten viettäminen kirkossa tai kirkkomaalla loi helposti kuvan todellisuutta merkittävämmästä roolista. Oli selvää, että pääsääntöisesti kaikki ruumiit siunattiin kirkossa tai kirkkomaalla ja haudattiin kirkon hautausmaalle.

Kirkko toimi sankarihautaamisessa ja sankarihautojen perustamisessa Kirkkolain ja Kirkkokäsikirjan mukaisesti. Kirkkolaissa ei ollut kuitenkaan mitään erityisiä määräyksiä sankarihaudoista, vaan niiden perustamisessa noudatettiin tavallisesta hautaamisesta säädettyjä määräyksiä. Erityisesti sodan alussa sankarihautoja perustettiin jo valmiiksi vihittyihin hautausmaihin, jonka vuoksi niiden perustamiseksi ei tarvittu erityisiä toimia. Vasta hyökkäysvaiheen alussa muutamat keskeiset kaupungit alkoivat perustaa erityisiä sankarihautausmaita. Niiden käyttöönotto vaati kirkollista vihkimistä. Tällaisia olivat Jyväskylä, Mikkeli ja Savonlinna. Senaatin maaliskuun puolivälin jälkeen antamien sankarihautausohjeiden jälkeen – jotka julkaistiin myös tuomiokapitulin kiertokirjeissä – alkoivat seurakunnat kysellä tuomiokapituleilta ohjeita sankarihautojen perustamiseksi.

Sankarihautaamisessa papisto noudatti myös Kirkkolain ja Kirkkokäsikirjan mukaisia tavallista hautaamista koskeneita määräyksiä. Sankarihautauksen erityispiirteet olivat puolestaan peräisin suojeluskunnilta, joihin kirkolla ei ollut juuri osuutta. Tosin papiston ruumissaarnoissa sekä hautauspuheissa otettiin kantaa sotaan vastustamalla

³⁹ *Savon Sanomat* 28.2.1918; *Savotar* 1.3.1918.

punaisia sekä sitoutumalla valkoisen Suomen tavoitteisiin tunnustamalla tämä luterilaisen kahden regimentin opin mukaiseksi Jumalan alaiseksi maalliseksi esivallaksi, jolle oli puolestaan sallittua ”miekan käyttö” järjestyksen ylläpitämiseksi.

Papiston ruumissaarnat ja hautauspuheet olivat pääasiassa Raamattuun perustuvia. Papit saattoivat rinnastaa kaatuneet Kristukseen. Myös nämä olivat uhranneet itsensä kansansa edestä pelastaakseen sen ”pimeyden vallasta”. Samalla he saattoivat kehottaa kuulijoita seuraamaan kaatuneiden lailla ”Jeesuksen askeleita” ja osallistumaan taisteluun. Julkaistut puheet eivät sisältäneet yllytystä punaisten epäinhimilliseen kohteluun, eivätkä vangittujen surmaamiseen, mutta ne olivat lähes poikkeuksetta sävyllään selkeästi ”isänmaallisia” sekä korostivat esivaltauskollisuutta valkoista hallintoa kohtaan. Useimmissa puheissa tuomittiin ”sortajien ja maankavaltajien” toiminta sekä sitouduttiin selkeästi valkoisten puolelle.⁴⁰

40 Poteri 2009, 280, 287–288.

Kirkko, naiset ja sisällissota

Keväällä 1918 diakonissa Aina Bärlund työskenteli Hämeenlinnan kaupunginsairaalas-
sa.¹ Sinne oli punaisten vallan ajaksi kätkeyty parikymmentä ”poliittisesti sairasta”, ku-
ten Bärlund heitä nimitti. Sodan oloissa tämä oli vaarallista: punaiset kuulustelivat dia-
konissaa useaan otteeseen, kerran jopa aseella osoittaen. Aina Bärlund uhattiin vangita,
kun hän puolusti potilaitaan. Erityisesti hän pelkäsi punaisten Etsiväosaston päällikköä
Oiva Virtasta.²

Eräänä yönä punaiset määräisivät Hämeenlinnan kaupunginsairaalan ottamaan vas-
taan 20 haavoittunutta punakaartilasta. Valkoiset potilaat kätkeyttiin eristysosastolle,
jossa tuli niin ahdasta, että osa joutui lattialle olkipatjoille. Ensimmäisenä yönä puna-
kaarti toi sairaalaan kahdeksan haavoittunutta, ja runsaan kahden viikon aikana hoi-
dettavana oli 52 kaartilasta. Bärlund kirjoitti Helsingin diakonissalaitoksen johtajatta-
ren tehtäviä hoitaneelle Hanna Masalinille ja tunnusti, että heillä ei ollut vaikeuksia pu-
naisten potilaiden kanssa. Hän kertoi jopa viiden turkulaisen huligaanin, joiden saattoi
päättellä pystyvän pahimpiin hirmutekoihin, vain hämmästelleen, kun lahtarit hoitivat
heitä. Viimeisinä vallassaolopäivinä punaiset alkoivat pidättää eristysosastolle piilo-
tettuja miehiä. Ensimmäisten kuuden pidätetyn joukossa oli paroni Standertskjöld,
joka Aina Bärlundin tietojen mukaan vietiin ammuttavaksi. Tiedot pitivät paikkansa:
tilanomistaja Standertskjöld murhattiin huhtikuussa 1918.³ Koska sairaala ei enää ollut
turvallinen, muut punaisia vältelleet miehet alkoivat etsiä parempia piilopaikkoja.

Huhtikuun lopulla tulivat saksalaiset. Heti 27.4. punakaartilaiset vietiin pois saira-
lasta, osa vankilaan, osa tietävästi punaisille tarkoitettuun sairaalaan. Aina Bärlund
kertoi eläneensä sen päivän ristiriitaisten tunteiden vallassa. Hän ilmaisi suuren ilon,
että saksalaiset vapauttivat hämeenlinnalaiset punaisten pahasta vallasta, ja iloitsi, että
sairaala tuli saksalaisten kenttäsaara. Mutta silti hän ajatteli punaisia, jotka olivat
osa Suomen kansaa – ”meidän harhaanjohdetut veliraukkamme, suru ja kuolemanpel-
ko kasvoillaan”. Yksi hyvin pahasti haavoittunut sotilas kuiskasi diakonissalle: ”sisar
viedäänkös minua nyt tapettavaks, voi etten minä saanut kuolla täällä!” Näiden punais-
ten suomalaisten potilaiden oli jätettävä paikkansa toisen maan sotilaille.⁴ Bärlund va-

1 KA HDL Ea1 Sisarten vuosikertomukset 1902–29.

2 Hämeenlinnalainen rautatieläinen Oiva Virtanen ammuttiin Hämeenlinnassa 1918. Sotasurmatietokanta. <http://vesta.narc.fi/cgi-bin/db2www/sotasurmahaku/input>.

3 Tilanomistaja Edvard Robert Standertskjöld murhattiin Hattulassa 16.4.1918. Sotasurmatietokanta. <http://vesta.narc.fi/cgi-bin/db2www/sotasurmahaku/input>.

4 Huhti-toukokuun vaihteessa osastolla oli 110 saksalaista potilasta; 49 saksalaista lääkittiin poliklinikalla. Ruot-

kuutti johtajattarelle, että hän oli iloinen saadessaan hoitaa vapauttajia ja halusi kaikesta sydäimestään antaa heille parasta hoitoa, mutta samalla hän sanoi tuntevansa kirvelävää tuskaa punaisten puolesta – ei kuitenkaan huligaanien puolesta – ja koko oman kansansa kurjuuden ja kärsimysten puolesta. Hän huokaisi, miten paljon helpompaa olisi, jos hän pystyisi vihaamaan punaisia – syytä siihen hän sanoi kyllä olevan – mutta hän ei pystynyt. Hänestä tuntui, että kaikki, sekä valkoiset että punaiset, olivat syyllisiä. Kirjeensä lopuksi Aina Bärlund totesi, että muistot säilyisivät koko loppuelämän, mutta samalla hän toivoi, ettei vuoden 1918 tapahtumia enää koskaan tarvitsisi kokea.⁵

Aina Bärlund oli sisällissodan aikana 38-vuotias, ja hänellä oli 16 vuoden kokemus diakoniatyöstä⁶, mutta kevään 1918 tehtävät olivat ennenkokemattomia. Hämeenlinnassa punaisten ”hirmuvallan” aikana punakaartilaisia hoitaneen diakonissan ristiriitaisiin tunteisiin kiteytyy hyvin paljon sisällissodan ajasta. Diakonissalaitoksen sisar oli niin itsestään selvästi osa valkoista Suomea, että hänelle oli luonnollista piilotella valkoisia valepotilaita punakaartilta ja uhmata aseistettuja miehiä aseenaan pelkkä diakonissan puku. Sekä sairaanhoidon että diakoniatyön etiikka vaativat kuitenkin, että kaikkia oli hoidettava, olivat he sitten punaisia huligaaneja Suomen Turusta tai ulkomaalaisia sotilaita. Punaisten haavoittuneiden hoitaminen ja heidän kohtaamisensa silmästä silmään vaikeuttivat puolenvaihtoa. Valkoinen diakonissa ei pystynyt vihaamaan punaista hirmuvaltaa, koska se oli hänen silmissään jo ehtinyt muuttua kärsiviksi miehiksi ja pojiksi. Diakonissa Aina Bärlund mielsi olevansa kärsivien veljiensä hoitaja ja kirjeessä vuolaasti vakuuteltu kiitollisuus saksalaisille vapauttajille sai rinnalleen muita sävyjä.

Sota, naiset, kirkko – sukupuoliero

Diakonissa Aina Bärlund oli sisällissodassa valkoisten puolella, mutta hän toimi kaupungissa, joka oli punaisten vallassa. Sotasairaalassa työskentelevänä diakonissana hänessä yhdistyivät kirkon, sodan ja naiseuden monimutkaiset suhteet. Kysymys Suomen evankelisluterilaisen kirkon, sisällissodan ja naisten suhteesta on sekä yksinkertainen että ongelmallinen. Yksinkertaiseksi suhteen tekee, että sisällissodan aikana kirkon tiedetään yleisesti asettuneen valkoisten puolelle – näin teki myös Aina Bärlund. Papit tukivat avoimesti valkoista armeijaa ja mielsivät sodan luonteeltaan uskonnolliseksi. Punaisten surmasivat sodan aikana kymmenen pappia, joista muutama sai maksaa hengellään sen, että oli lähettänyt tai päästänyt poikansa rintamalle. Sodan jälkeen punaisten julmuutta korostettiin muistelemalla ja kertomalla kauhutarinoita pappeihin kohdistuneista väkivallanteoista.⁷ Kuva kirkon ja sisällissodan suhteesta vaikuttaa aiemman

salaisia osastolle tuli 18 ja suomalaisia valkoisia 65. Vuoden 1918 potilaista sotilaiden osuus oli lähes puolet (245/543). KA HDL Ea1 Sisarten vuosikertomukset 1902–29.

5 KA HDL Ea1 Sisarten vuosikertomukset 1902–29.

6 Aina Bärlund (s. 17.6.1880 Porvoo) tuli Helsingin diakonissalaitokseen 1902 ja vihittiin diakonissaksi 1909. Hän toimi Hämeenlinnan kaupunginsairaalassa apulaisena elokuusta 1904 helmikuuhun 1905 ja hoitajana 1908–1925. KA HDL Ba1 Sisarten työluettelo 1867–1906 (Sisarkirja 1).

7 Murtorinne 1995; Knapas 1995, 676–678; Antikainen 2006, 109; Surmatuista papeista Paasonen 1996; Surmiin littyvistä kauhutarinoista Peltonen 1996, 171–174.

tutkimuksen valossa kohtalaisen selkeältä, vaikka yksityiskohtainen analyysi puuttuu ja monia kysymyksiä on vielä esittämättä.

Juuri naisten suhde kirkkoon ja sisällissotaan tekee kysymyksestä ongelmallisen. Sisällissodassa sekä valkoisiksi että punaisiksi identifioituvat naiset olivat evankelisluterilaisen kirkon jäseniä. Kummallakin puolella naiset toimivat sairaanhoito-, muonitus- ja huoltotehtävissä. Punaisten riveissä taisteli myös naiskaartilaisia, mutta he muodostivat vain pienen osan punakaartin naisista. Syksyllä 1917 perustettu kaartien punainen risti⁸ oli aluksi ainoa osasto, johon naiset saattoivat liittyä. Sodan alettua naisia rekrytoitiin huoltokomppaniaan ja vasta sodan loppuvaiheessa muodostettiin naisten asekaarteja. Naisten osuus punakaartilaisista oli eri laskelmien mukaan noin 1,8–3 prosentin luokkaa.⁹ Sisällissodassa menehtyneistä noin 2,4 prosenttia oli naisia. Heistä kolme neljäsosaa oli punaisia ja kuusi prosenttia valkoisia. Loput olivat osapuoleltaan tuntemattomia, mutta on todennäköistä, että heistäkin suurin osa oli punaisia. Sodan seurauksena menehtyneistä naisista noin 17 prosenttia kaatui ja noin 45 prosenttia ammuttiin.¹⁰

Kenttäoikeuksien eteen joutuneista punaisista naisia oli noin kymmenesosa. Marko Tikka jakaa heidät kaartilaisten vaimoihin ja vallankumouksellisiin naimattomiin. Punakaarteissa naisten yleisimpiä tehtäviä olivat sairaanhoito sekä huoltotehtävät, muonitus ja siivous. Esimerkiksi Tampereen punakaartissa ensimmäiset naiset liittyivät syksyllä 1917 punaiseen ristiin. Suurin osa kaartiin liittyneistä naisista rekrytoitui huoltokomppaniaan. Maaliskuussa perustetut kaksi naiskomppaniaa eivät taistelleet kaupungin ulkopuolella ja kaupungissakin naisten sotiminen oli rajallista. Sama koskee Pispalan naiskaarta. Maarian punakaartin noin 50-jäseninen naiskomppania kulki Tampereen kautta rintamalle maaliskuun puolivälin jälkeen, mutta kaupungissa se ei osallistunut taisteluihin. Porin punakaartilaisnaisista suurin osa oli huolto- ja sairaanhoitotehtävissä.¹¹ Suhteellisen marginaaliseksi jäänyttä asekaarta lukuunottamatta naiset pitäytyivät sisällissodassakin sukupuolitettua työnjaon heille osoittamissa tehtävissä huoltajina ja hoivaajina. Kirkon näkökulmasta punaiset naiset olivat kuitenkin valinneet itselleen väärän herran ja hylkäsivät siten luterilaisen opetuksen määrittelemän kutsumustehtävän, jossa naisten tuli palvella Jumalaa perheenemäntinä, vaimoina, äiteinä, tyttärinä ja palvelijattarina.

8 Punakaartilla oli oma punainen ristinsä, jota ei pidä sekoittaa Suomen Punaiseen Ristiin. Kun tarkoitan punakaartin sairaanhoitoa, kirjoitan punaisen ristin pienillä alkukirjaimilla.

9 Lappalainen 1981, 174 esittää, että asekaartilaisena oli palkkalistojen mukaan 1 440 naista. Myöhemmin on todettu, että naisten palkkalistat olivat puutteellisia. Useat tutkijat viittavat Marja Piironen-Honkasen pro gradu -tutkielmaan, jonka mukaan naisia oli kaartilaisina noin 2 000. Mm. Siltala 1996; Lintunen 2006; Hakala 2006. Korkeamman luvun puolesta puhuu Hakalan tutkimus, joka osoittaa, että Maarian naiskaartissa oli naisia, jotka puuttuvat ainoista säilyneistä maaliskuun palkkalistoista.

10 Sotasurmatietokannassa on tieto 880 naisesta. Kaatuneita oli 118 punaista, 5 valkoista ja 24 osapuoleltaan tuntematonta. Sodassa ammuttiin 341 punaista, 29 valkoista ja 30 osapuoleltaan tuntematonta naista. Westerlund 2004, 187–189.

11 Tikka 2004, 341–343; Klemettilä 1976, 234–235; Hoppu 2008a, 163–166; Hakala 2006; Lintunen 2006, 79–80. Naisten osallisuutta taisteluissa liioiteltiin ilmeisen tarkoituksellisesti sekä sota-aikana että sen jälkeen. Pispalan naiskaartin kerrotaan osallistuneen Onkiniemen ja Näsinlinnan taisteluihin Tampereella, mutta Hopun mukaan Onkiniemessä ei edes taisteltu eikä Pispalan naiskaartilaisia kaatunut Tampereen taisteluissa. Hoppu 2008a, 164–166. Tampereen naisten taisteluista tarkemmin Hoppu 2008c, 98–112, 124–130, 153–177.

Sisällissodan aikana oli sekä naisia että miehiä, jotka pitivät sotaa välttämättömyytenä – jopa mahdollisuutena – mutta myös niitä, jotka pitivät sotaa suurena onnettomuutena, joka olisi pitänyt välttää.¹² Olisi liian yksinkertaista väittää, että valkoisen puolet naiset turvautuivat kirkkoon, joka punaisen puolen naisille edusti luokkavihollista, vaikka keskimäärin tämä saattaa pitää paikkansa. Monet valkoisiksi itsensä mieläneet naiset hakivat sodan aikana turvaa kirkosta ja osallistuivat kirkoissa järjestettyihin rukoushetkiin. Monet punaiset naiset hakivat sodan aikana turvaa työväenyhteisöstä ja pitivät kirkkoa herraluokan riistokoneistona. Monet tekivät niin, mutta eivät kaikki. Esimerkiksi Pohjan kappalainen Hjalmar Paunu järjesti sodan aikana hartaushetkiä, joihin hän muisteli punakaartilaiden vaimojen osallistuneen sankoin joukoin. Somerolla punaiset kävivät kirkossa ja kinkereillä ja heidän lapsensa osallistuivat uskontotunneille. Paitsi tavanomaisia jumalanpalveluksia Helsingissä järjestettiin koko punaisen vallan ajan ylimääräisiä ”vakavan ajan jumalanpalveluksia”, aamuhartauksia ja rukoushetkiä. Osanottajia kerrottiin olleen kaikista kansanluokista. *Kotimaan* mukaan kirkko oli sotakuukausina punaisen Suomen ainoa paikka, jonka ”elämä kulki entisen, rauhoitetun elämän merkeissä”. Tampereen taisteluiden aikana siviilit hakivat fyysistä turvaa tuomiokirkon järeiden seinien sisäpuolelta ja Helsingissä punaiset pakenivat Kallion kirkon suojiin, kun saksalaiset valloittivat kaupungin huhtikuussa.¹³ Kirkon suhde naisiin ja kirkon merkitys naisille oli sisällissodan oloissa moninainen. Sekä valkoisten että punaisten naisten keskuudessa oli niitä, joille kirkko ja seurakunta olivat hyvin tärkeitä, täysin merkityksettömiä tai jotakin siltä väliltä. Jaon ulkopuolelle jääneiden naisten suhde kirkkoon oli niin ikään moniulotteinen.

Kysymystä kirkosta, naisista ja sisällissodasta on mahdollon eritellä ilman perusteellista tutkimusta. Aiempi historiantutkimus ei ole asiaa juurikaan tarkastellut. Punakaartien naisista on olemassa jonkin verran tutkimuksia, jotka koskevat sekä asekaartilaisia että huolto- ja sairaanhoitotehtävissä toimineita. Tutkimustietoa löytyy myös kenttäoikeuteen joutuneista punaisista naisista ja sodassa kuolleista naisista. Samoin on tutkittu valkoisten naisten toimintaa, joka johti Lotta Svärd -järjestön perustamiseen.¹⁴ Näissä tutkimuksissa kirkkoa tarkastellaan erittäin vähän tai ei ollenkaan. Lähemmäksi aihetta pääsee *Marjo-Riitta Antikainen* tutkimuksessaan NNKY-liikkeen historiasta. Hän pohtii NNKY:läisten kokemuksia sisällissodan aikana ja tekee ymmärrettäväksi uskovien naisten hämmentyneitä ja sekavia tunteita sodan kauhujen keskellä. Lehtitiedot kirkkojen ja pappien häpäisemisestä ruokkivat uskovien naisten tulkintaa sodasta, jonka ydin oli taistelussa syntiä ja jumalanpilkkua vastaan. *Ulla-Maija Peltonen* analysoi sisällissodan muistamista koskevissa tutkimuksissaan hyvin kiinnostavasti

12 Näistä tuntemuksista esim. *Karttunen* 2007; *Antikainen* 2006b; *Hakala* 2006.

13 *Paunu* 1987, 80, 83–84. Paunu kävi ainakin kaksi kertaa punaisten sankarihautajaisissa ja siunasi hautaan kaatuneita punaisia; Myös Someron papit siunasivat punaisia. *Paasonen* 1996, 73; *Kotimaa* 19.4.1918 – Jumalanpalveluselämä Helsingissä kuluneina kuukausina; Helsingin kirkollinen elämä ei sujunut täysin ilman välikohauksia. *Antikainen* 2006a, 108–109; Muistitietoa Tampereesta esim. *Malmi & Järvelä* 2007. Toimittajat ovat editoineet ja nykyaikaistaneet julkaisemiaan tekstikatkelmia, mutta editoituinakin ne kertovat mm. kirkoista turvapaikkoina.

14 Asekaartilaisista esim. *Klemettilä* 1976, 232–237, *Hakala* 2006 ja *Hoppu* 2008a. Naisista punaisten huolto- ja ensiaputehtävissä *Lintunen* 2006a ja 2006b. Naisista punaisessa Suomessa *Piilonen* 1988. Naisista kenttäoikeuksissa *Tikka* 2004, 341–347. Naisten kuolemasta *Westerlund* 2004, 187–193. Lotta Svärdin synnystä erityisesti *Latva-Äijö* 2004.

muistelukerrontaa, jossa kuvataan pappeihin kohdistunutta väkivaltaa ja kirkon suhdetta punaisiin. Lisäksi hän valottaa työväestön omaa uskonnollista ajattelua, jossa kristinuskon sanoma oikeudenmukaisuudesta muodosti tärkeän osan työväestön perinnettä. Muistitiedon välittäjinä toimivat sekä naiset että miehet, mutta Peltonen ei erittele naisten ja miesten mahdollisia eroja tai yhtäläisyyksiä, jotka koskevat kirkkoa. Viitteitä eroihin hän antaa käsitellessään naisten roolia kuolemanrituaalin hoitajina. Peltosen tutkimukset viittaavat siihen, että monet työläisnaiset pitivät tärkeänä punaisen vainajansa saattamista kirkkomaan siunattuun multa.¹⁵

Koska aiempi tutkimus kirkosta, naisista ja sisällissodasta pitkälti puuttuu, yhden artikkelin mittaisessa tekstissä kysymystä kannattaa lähestyä hieman yleisemmällä tasolla ja arvioida, miten sota vaikutti Suomen evankelisluterilaisen kirkon piirissä vallinneeseen käsitykseen sukupuolesta ja sukupuolierosta. Muuttiko sisällissota kristillistä näkemystä sukupuolesta ja sukupuolen merkityksestä? Millä tavalla kristillinen sukupuoli jäsenyi Suomessa ennen sisällissotaa ja millä tavalla punaisten ja valkoisten katkera, verinen välienselvittely vaikutti kirkolliseen ajatteluun sukupuolelle annetuista merkityksistä? Käsitteellä sukupuoli viittaan käsityksiin ja tapoihin, joilla naiseus ja mieheys, nainen ja miehen, tuotetaan, toistetaan ja ylläpidetään.¹⁶ Sukupuoli on kategoria, jonka perusteella ihmisten ominaisuudet jaetaan naisiksi ja miehiksi.

Myös kysymys siitä, mikä on kirkko ja kuka kirkon ääntä käyttää, on moniulotteinen. Kirkon voi ymmärtää koostuvan kaikista sen jäsenistä, sen voi ajatella olevan olemassa papiston ja seurakuntien työntekijöiden toiminnassa tai kirkon ääneksi voidaan ymmärtää piispojen, erityisesti arkkipiispan, kannanotot. Olen tätä artikkelia varten valinnut kirkolliseksi äänitorveksi *Kotimaa*-lehden, mutta se ei toki ole ainoa mahdollinen valinta. Juuri tässä yhteydessä *Kotimaa* on erittäin kiinnostava, koska se edusti nuorkirkollista ajattelutapaa, joka tähdensi kristillisyyden yhteiskunnallista ulottuvuutta. Koska se kirjoitti aktiivisesti yhteiskunnallisista kysymyksistä, sen voi ajatella ottaneen kantaa sukupuolen merkitykseen. Lisäksi nuorkirkollisissa piireissä esiintyi pyrkimystä lähestyä työväestöä ja ohjata sitä kristilliseen suuntaan, mutta sosialismi ei saanut ymmärrystä, pikemminkin päinvastoin. *Eino Murtorinteen* mukaan *Kotimaa* tarkasteli sisällissodan syitä laaja-alaisemmin kuin muut kirkolliset tahot ja pyrki heti sodan jälkeen kiinnittämään huomiota sen sosiaalisiin taustatekijöihin. Tästä kuitenkin luovuttiin nopeasti ja kritisoitiin hävinnyttä osapuolta, minkä Murtorinne tulkitsee reaktioksi työväenliikkeen taholta tullessiin kirkon- ja uskonnonvastaisiin kannanottoihin.¹⁷ Kaiken kaikkiaan lehden toimitus oli erityisen kiinnostunut vuosien 1917 ja 1918 tapahtumista ja kommentoi niitä monipuolisesti. *Kotimaa* edustaa ajatusmaailmaa, johon tutustumalla voi esittää täsmentäviä kysymyksiä naisten, kirkon ja sisällissodan suhteista. Tarkoitukseni on käsitellä lyhyesti, millä tavalla puhe sukupuolesta muuttui *Kotimaa*-lehdessä syksystä 1917 kesään 1918 tultaessa. Diakonissa Aina Bärnlundin kokemus, jonka esittelin alussa, on lopussa tarkoitus suhteuttaa lehden esiinnostamiin teemoihin.

15 Antikainen 2006b, 90–94; Papistosta, kirkosta ja uskonnollisesta ajattelusta Peltonen 1996, 171–174, 217–231, myös Peltonen 2003, 102; Kuolemanrituaalista Peltonen 2003, 149–155, 164.

16 Ymmärrän sukupuolen perustavaa laatua olevaksi eron tekemisen välineeksi, tiedoksi tai käsityksiksi erosta. Scott 1988, 42–46. Myös Östman 2000.

17 Murtorinne & Heikkilä 1980, 90–91. Nuorkirkollisuudesta sisällissodan alla Veikkola 1980, 362–462.

Kotimaan naiskuva

Sisällissodan syttyessä ja sen aikana *Kotimaa*-lehden päätoimittajana oli vuoden 1916 lopulla aloittanut pastori Aleksi Lehtonen; toimitussihteerinä toimi maisteri Ilmari Salonen. Heidän toimittamansa lehti antoi poliittisille teemoille suurehkon huomion ja kirjoitti usein muun muassa Venäjän vallankumouksesta ja siihen liittyvistä levottomuuksista Suomessa. *Kotimaa* oli perustamisestaan lähtien toiminut sosiaalisen kristillisyyden puolestapuhujana ja pitänyt esillä työväenkysymystä, mikä näkyi myös syksyllä 1917, jolloin lehti seurasi tiiviisti työväenliikkeen toimintaa ja otti kantaa työväestön järjestäytymiseen. Murtorinteen mukaan työväenliikkeen radikalisoituminen vallankumousvuonna 1917 tuotti pettymyksen sosiaalisen kristillisyyden kannattajille. Havainnot työväenliikkeen kasvavasta kirkonvastaisuudesta herättivät huolta ja pelkoa *Kotimaan* ympärille ryhmittyneissä papeissa.¹⁸

Poliittinen jännite sosiaalisen kristillisyyden ja työväenliikkeen välillä, mitä taustaa vasten myös *Kotimaan* naiskuva rakentui, oli selvästi luettavissa. Syksyn 1917 lehdet antoivat ilmeisen taktisesti tunnustusta sosiaalidemokraattisen työväenliikkeen valituspyrinnöille, mutta samalla tähdennettiin, että kyse oli vain pintapuolisesta valistuksesta. ”Kuitenkin vain se valistus, joka pystyy hillitsemään eläimen ihmisessä, koituu pysyväiseksi siunaukseksi”, pastori Vernerer Louhivuori kirjoitti joulukuussa 1917.¹⁹ ”Eläin ihmisessä” oli teema, joka oli tuttu myös aiemmista moraalireformistien kirjoituksista 1880-luvulta lähtien.²⁰ Louhivuori tähdensi, että osapuolten pitäisi ymmärtää toisiaan. Kirjoituksessaan hän sekä moitti sosiaalidemokraatteja virheistä että vetosi molemminpuolisen ymmärryksen hyväksi. Myöhemmin joulukuussa lehti antoi ohjeita saarnatuolissa tapahtuvasta ajankohtaisten asioiden kommentoinnista. Lehden mukaan oli sopivaa, että Jumalan sanaa saarnattiin ajankohtaisella tavalla, mutta yksittäisiä puolueita ei pitäisi sen enempää moittia kuin kiittääkään. Poliittisten johtopäätösten tekeminen piti jättää kuulijoiden omalletunnolle.²¹ Nämä varoitukset voi lukea sovinnollisiksi eleiksi työväenliikkeelle, koska syksyn vaaleissa nuorkirkolliset kirkonmiehet olivat antaneet avoimen tukensa porvarillisten puolueiden edustajille sosiaalidemokraatteja vastaan.²²

Suomen ensimmäiset kirkkopäivät, jotka oli tarkoitus järjestää marraskuussa 1917, siirtyivät loppusyksyn levottoman tilanteen vuoksi tammikuuhun 1918 ja paikka vaihtui Turusta Helsingiksi. Siellä pastori Sigfrid Sirenus piti esitelmän kirkosta ja sosiaalisesta kysymyksestä, mutta hänen puhettaan leimasi varovaisuus. Sirenus ei määritellyt kristinuskon sosiaalista sanomaa ajankohtaisissa kysymyksissä, eikä tästä arasta aiheesta keskusteltu esitelmän jälkeen.²³ Sen sijaan kirkkopäivien osallistujat julkaisivat tammikuun 22. päivän *Kotimaassa* Suomen kansalle suunnatun vetoituksen, joka korosti

18 Murtorinne & Heikkilä 1980, 35, 70–71.

19 *Kotimaa* 4.12.1917 Tulevaisuuden varalta.

20 Markkola 2006b, 47–48.

21 *Kotimaa* 18.12.1917 Saarnatuoli ja päivän tapahtumat.

22 Vaalikampanjan aikana *Kotimaa* julkaisi kirjoituksia, joissa vedottiin kristittyihin sosialisteihin ja toivottiin heidän pääsevän sosiaalidemokraattisen puolueen listoille. Osa kirjoituksista vastusti sosialismia avoimesti. Veikkola 1980, 395–405.

23 Veikkola 1980, 440–447, 454.

sovintoa, rauhaa, keskinäistä yhteisymmärrystä ja hädänalaisten lähimmäisten auttamista. Toivomus oli, että kaikki voisivat veljinä ja sisarina rakentaa uutta Suomea. Etusivulla näyttävästi julkaistun vetoomuksen kanssa saman lehden sisäsivuilla oli kuvaus punakaartin hyökkäyksestä paitatehtaaseen Viipurissa. Punaisia luonnehdittiin ”rosvoiksi”, jotka kohtelivat vankejaan ”itämaisella raakuudella”.²⁴ Tämä kaksijakoisuus, sovinallinen vetoomus etusivulla ja punakaartia rosvojoukkona luonnehtiva kirjoitus sisäsivulla, havainnollistaa ennen kaikkea nuorkirkollisuuden ja työväenliikkeen suhdetta tammikuussa 1918, mutta nuorkirkollisuus oli kuitenkin yksi osa kirkkoa ja sitä kautta sitä voi pitää Suomen evankelisluterilaisen kirkon edustajana näissä kysymyksissä. Punaisten rosvojen itämainen raakuus liittyi nimenomaan työväenliikkeen miehiin ja rakensi kuvaa suomalaiselle yhteiskunnalle vieraasta ja vaarallisesta työväenluokkaisesta maskuliinisuudesta.

Kotimaan tehtävänä oli kertoa kirkon ja kristillisten järjestöjen tapahtumista. Helsingin Nuorten Naisten Kristillisen Yhdistyksen Sörnäisissä uudelleen avaamasta tyttökodista kirjoitettiin pariinkin otteeseen marras-joulukuussa 1917.²⁵ Kristillissosiaalisen työn ja ennaltaehkäisevän sisälähetyksen sukupuolitettussa maailmassa kristillisen naisjärjestön työ nuorten tyttöjen hyväksi edusti tehtävää, jonka uskovat naiset olivat omaksuneet itselleen 1800-luvun jälkipuoliskolta lähtien. Kyse ei ollut yksin filantropian aatteesta, jossa köyhiä autettiin auttamaan itse itseään, vaan kyse oli kristillisen sisälähetyksen läpäisemästä filantropiasta, jossa sosiaaliseen työhön yhdistyi herätyskristillisen vakaumuksen mukainen velvollisuus hengelliseen työhön. Kristillisten naisten velvollisuusetiikka velvoitti heitä toimimaan lasten ja naisten hyväksi. Ennen sisällissotaa muotoutunut sukupuoliero jäseni toimintaa, josta *Kotimaa* kirjoitti hyvin myönteisessä sävyssä.

Naisten oma ääni kuului yleensä heikosti *Kotimaan* palstoilla, mutta joulukuussa 1917 lehti lainasi Naisasialiitto Unionin *Naisten ääni* -lehdestä kirjoituksia aiheesta ”Mitä maamme nykyään eniten kaipaa”. Yhden naiskirjoittajan vastaus oli, että maa kaipasi kasvattajia. Nuorten naisten avuttomuus kasvattajina ja perheenäiteinä edellytti myös kunnilta toimenpiteitä. Vaasalaisen Naemi Ingmanin mielestä maa kaipasi Jumalan pelkoa ja siunausta. Hän korosti, että tarvittaisiin enemmän esirukoilijoita, jotka rukoilisivat Suomen puolesta.²⁶ Naisasialiikkeen lehdestä poimitut naisten esittämät vaatimukset kunnan kasvatuksesta ja kristillisyydestä sopivat hyvin yhteen *Kotimaa*-lehden edustaman kristillisen naiskuvan kanssa, jossa naiset olivat ennen kaikkea äitejä ja kasvattajia joko perheenäiteinä tai yhteiskunnallisen äitiyden edustajina.

Kotimaasta saattoi ennen sotaa lukea, että kansankirkko taiteili maallistuvan porvarillisen Suomen ja radikalisoituvan työväenliikkeen välisessä hankalassa maastossa. Tässä välimaastossa kristilliseen sukupuolieroon kiteytyvästä naisten jalosta velvollisuudesta tuli poliittinen kysymys.²⁷ Lehti ei kommentoinut avoimesti työväenliikkeen naisia, mutta esimerkiksi *Naisten ääni* -lehdestä lainatuissa kommenteissa tulivat epäsuorasti esiin naiset, jotka pukeutuivat yhdistysten iltamiin läpinäkyviin puseroihin

24 *Kotimaa* 22.1.1918 Suomen kansalle; *Kotimaa* 22.1.1918 Punakaarti jatkuvassa toiminnassa.

25 *Kotimaa* 30.11.1917 Kristillistä työtä kasvavien tyttöjen ja nuorten naisten hyväksi laitakaupungissa; *Kotimaa* 18.12.1917 Helsingin NNKY:n työ laitakaupungilla nuorten naisten ja tyttöjen hyväksi.

26 *Kotimaa* 7.12.1917 Mitä maamme nykyään eniten kaipaa.

27 Naisen kutsumuksesta esim. Sulkunen 1987; 1989, Ollila 1998; Markkola 2002.

eivätkä avioiduttuaan kyenneet elättämään ja kasvattamaan lapsiaan. Iltamissa huvitteleva nainen, josta tuli köyhäinhoidon huollonsaaja, oli mitä ilmeisimmin työväenluokan nainen. Naisten lankeaminen politisoitui vaivihkaa ja sai yhteiskuntaluokkiin viittaavia sävyjä, mutta ennen sisällissotaa tämä politisoituminen oli luettavissa ainoastaan rivien välistä.

Tammikuun 25. päivän jälkeen seuraava *Kotimaa* ilmestyi 19.4.1918. Sen etusivulla oli kirjoitus ”Uuden päivän sarastaessa”. Lehti luonnehti kevään tapahtumia kipeäksi mutta väistämättömäksi leikkaukseksi, joka tarvittiin kansan laajat kerrokset myrkyttäneen luokkavihan, itsekkyyden, siveettömyyden ja jumalanpilkan takia. ”Sivistyneet ja työväki yhdessä sen kuolettavassa lumossa elivät”, kirjoitti lehti tervehdyksessään lukijoille. Veljessodan jälkeen eloon jääneiden hartoilte laskeutui kaksin kerroin raskas paino. *Kotimaa* halusi, että rakennettaisiin uusi, onnellisempi Suomi, jotta kuolleiden uhri ei olisi ollut turha.²⁸ Murtorinne vertaa *Kotimaan* kannanottoja muihin kirkollisiin lehtiin, jotka edustivat sodan jälkimainingeissa paljon jyrkempiä näkemyksiä, ja tähdentää lehden sovinnollisuutta.²⁹ Huomio on tärkeä, sillä lehti korosti sivistyneistön syyllisyyttä eikä käyttänyt valkoisilta saamaansa ilmestymisvapautta punaisten yksilöotteeseen tuomitsemiseen. Samaan aikaan lehden kirjoittelua leimasi kaksijakoisuus, joka oli ollut sille tyypillistä jo ennen sotaa. Sovintoverta tähdentävän kirjoituksen alapuolella oli uutinen Helsingin NMKY:n illanvietosta saksalaisille sotilaille ja sen vieressä kutsu Helsingin pappeinkonferenssin illanviettoon, joka järjestettiin saksalaisille sotapapeille.

Sisäsivuilla oli jälleen ankarampia äänenpainoja kuin etusivulla. Artikkelissa ”Suomen historian synkintä lehteä käännettäessä” *Kotimaa* kuvaili sodan seurauksia: ”Savuavat rauniot, tuhotut kodit, itkevät lesket ja lapset puhuivat, miten Suomessa ’socialismia’ toteutettiin”. Lehti totesi, että suurin syy katastrofiin oli väärästä vapaamielisyydestä aiheutunut yhteiskunnallinen luopuminen Jumalasta. Sosialististen lehtien oli sallittu levittää sanomaansa, lapset oli houkuteltu pyhäkouluista ihanneliittoihin ja koulujen uskonnonopetusta oltiin vähentämässä.³⁰ Tässä kirjoituksessa valkoisen Suomen kirkollinen lehti nosti sekä työväenliikkeen että työläisnaisliikkeen syyllisiksi. Ihanneliitot olivat työläisnaisliikkeen järjestämää toimintaa, joka tosin oli kielletty 1912, mutta kevään 1917 vallankumouksen jälkeen nuorisojärjestöihin kohdistuvat rajoitukset oli poistettu ja esimerkiksi Raunistulassa työväenyhdistys Tarmo perusti Ihanneliiton toukokuussa 1917. Ihanneliitot kelpasivat sodan selitykseksi huhtikuussa 1918. Toisessa artikkelissa työväenliikkeelle suositeltiin kristillistä käännettä ja esitettiin kristinusko työväen tulevana voimana.³¹ *Kotimaan* kaksijakoinen sanoma oli ilmeinen: sosiaalidemokraattien tuomitsemisen rinnalla eläteltiin toiveita työväenliikkeen kristillisestä tulevaisuudesta.

28 *Kotimaa* 19.4.1918 Uuden päivän sarastaessa.

29 Murtorinne 1980, 91.

30 *Kotimaa* 19.4.1918 Suomen historian synkintä lehteä käännettäessä.

31 *Kotimaa* 19.4.1918 Suomen työväenliike tienhaarassa; Markkola 1994, 219. Raunistulasta Hakala 2006, 55.

Haavoja parantamaan

Sisällissota sekä vahvasti ennen sotaa vallinnutta sukupuolijärjestystä että toi siihen uusia sävyjä. Kun ennen sotaa *Kotimaassa* korostui kristillissiveellisten naisten kutsumus heikkojen ja langenneiden auttajana, sota syvensi tätä kahtiajakoa – tai oikeastaan nelijakoa, kun mukaan otetaan myös miehet. 1880-luvulta järjestäytynyt moraalireformistinen liike, jota edustivat mm. Suomen Siveysseura, Suomen Naisyhdistys, Valkonauha, NNKY ja Pelastusarmeija, perusti toimintansa siveyden hierarkiaan, joka puolestaan perustui kristilliseen käsitykseen luonnollisesta sukupuolierosta.³² Tässä erossa naiset olivat siveellisempiä, hienotunteisempia ja herkempiä kuin miehet. Miehet edustivat järkeä, mutta heidän siveytensä oli haavoittuvaisempi ja alttiimpi seksuaalisille houkuksille kuin naisten siveys. Miesten oli erityisesti kamppailtava voidakseen säilyttää siveytensä, joka naisille oli luontaista. Tämän seurauksensa siveyden hierarkian ylimpänä olivat siveät naiset. Heidän jälkeensä tulivat siveät miehet, jotka kykenivät siveyteen, kunhan jaksoivat nähdä vaivaa. Siveiden miesten alapuolella olivat siveettömät miehet, jotka eivät olleet jaksaneet vastustaa luontaista taipumustaan siveettömyyteen. Kaikkein alimpana siveyden hierarkiassa olivat siveettömät naiset, jotka olivat langenneet, he olivat luopuneet naisille luontaisesta, naisolemukseen kuuluvasta siveydestä. Siveettömät naiset olivat näin ollen luonnottomia ja sellaisina vaarallisia ympäristölleen. Langenneista naisista tihkui ympäristöönsä siveettömyyttä, joka vaaransi muutenkin heikkouteen taipuvaisten miesten siveyden. Tästä syystä ainoastaan siveelliset naiset kykenivät auttamaan langenneita naisia.

Sisällissodan jälkeen tämä asetelma sai uusia ulottuvuuksia. Huhtikuun 23. päivänä *Kotimaa* julkaisi sivistyneistönaisten vetoomuksen, jonka allekirjoittivat mm. Mathilda Wrede, Jenny Danielson-Kalmari, Sofie Mannerheim, Jenny af Forselles, Maria Jotuni, Helmi Virkkunen ja Anni Swan-Manninen. He kutsuivat koolle kokouksen keskustelemaan sosiaalisesta työstä ja eri yhteiskuntaluokkien suhteista. Kokouksen avaussanoissa korostui sivistyneen luokan velvollisuus työskennellä eri yhteiskuntaluokkien lähentämiseksi. Suomen Naisyhdistyksen puheenjohtaja, rouva Ilmi Hallsten piti teollistumisesta esitelmän, jossa hän tähdensi laajamittaista sosiaalista työtä ja kaikille suunnattua yhteiskunnallista valistusta. Hän vaati, että sivistyneistön oli ryhdyttävä auttamaan työväenluokkaa.³³

Vastauksena näihin ajankohtaisiin vaatimuksiin kokous päätti jatkaa työläisnaisille suunnattuja klubi-iltoja. Samoin se totesi, että 13–17-vuotiaille pojille oli keväällä ja kesällä tarjottava maataloustyötä. Myös nuorempien lasten kasvatus kuului ohjelmaan: työläislapsille suunnattua lastenlehteä pidettiin erinomaisena ajatuksena. Käytännön työhön valittiin toimikunta, johon kuului sivistyneistönaisten lisäksi kaksi pappia. Kokouksen osanottajina, allekirjoituksen kirjoittajina ja työryhmän jäseninä oli paitsi sota edeltäneestä kristillissosiaalisesta työstä tuttuja naisia, myös etäämmällä herätyskristillisestä järjestötoiminnasta olleita naisia kuten taiteilija Venny Soldan-Brofelt tai kirjailija Maria Jotuni. Työläiskotien hyväksi vakuutti toimivansa myös NNKY, joka piti koko sisällissodan ajan Sörnäisissä toiminnassa 12–15-vuotiaille tytöille tarkoitett-

32 Siveyden hierarkiasta Markkola 2002, 279–280; 2006a.

33 *Kotimaa* 23.4.1918 Haavoja parantamaan; *Kotimaa* 30.4.1918 Sosiaalista työtä.

tua työtupaa.³⁴ Kun poliittinen ”lankeaminen” otetaan mukaan, siveellistä ryhtiä edustivat sivistyneistön naiset – ja papit – joiden velvollisuudeksi asettui langenneen työväenluokan naisten ja lasten nostaminen. Kiinnostavaa on, että julkisen aloitteen sosiaalista työtä koskevasta kokouksesta tekivät naiset ja *Kotimaa* markkinoi kokousta naisten toimintana, vaikka lehden päätoimittaja Aleksi Lehtonen oli yksi tilaisuuden puhujista.

Sukupuoli jäseni sosiaalista työtä sekä sodan loppuvaiheessa, jolloin helsinkiläiset sivistyneistönaiset järjestivät edellä mainitun kokouksensa, että sodan jälkeisinä viikoina. *Kotimaa* kertoi tarkasti Helsingissä toukokuun 27. ja 28. päivinä järjestetystä Suomen Valkonauhaliiton vuosikokouksesta. Valtakunnallisen liiton huomio kiinnittyi Kuopioon, jossa Valkonauha oli järjestysviranomaisten toivomuksesta ja heidän avustuksellaan perustanut työsiirtolan työttömille naisille. Myös Mikkelin läheisyyteen oli perustettu kaksi vastaavaa laitosta, joiden tavoitteena oli edistää siveellisyyttä. Kokouksessa todettiin tarvittavan sekä vapaaehtoisuuteen perustuvia laitoksia että pakkotyölaitoksia, joihin työttömät naiset voitaisiin toimittaa irtolaislain perusteella. Sotaa edeltävien vuosikymmenten hengessä valkonauhalaiset näkivät naisten työttömyyden suurimpana siveysriskinä suomalaisessa yhteiskunnassa. Valkonauha oli ottanut tehtäväkseen naisten valvomisen, mutta lisäksi se piti tarpeellisenä miesten siveellisyyden edistämistä. Sukupuolitetun työnjaon kentässä Valkonauha ei kuitenkaan voinut käynnistää työtä itse vaan siihen tarvittiin miehiä. Kokous päättikin kääntyä Valkean Ristin puoleen ja kehottaa sitä siveellisyytyshöön miesten, erityisesti valkoisen armeijan, keskuudessa.³⁵ Nämä päätökset sopivat hyvin yhteen *Kotimaan* edustaman linjan kanssa. Lehti kommentoi vuosikokousta hyvin myönteisesti: ”Vuosikokouksesta sai sen vaikutuksen, että Valkonauhan naiset ovat valveilla ja tuntien syvästi velvollisuutensa tahottavat työskennellä Jumalan, kodin ja isänmaan hyväksi.”³⁶

Kotimaa teki selväksi, että suomalaiset sivistyneet naiset olivat liikkeellä sisällissodan haavojen parantajina. Keinot, joihin turvauduttiin, olivat aiemmilta vuosikymmeniltä tuttuja, mikä ei sinänsä ole hämmästyttävää. Sodan jälkien korjaamisessa ja rauhaan palaamisessa mielessä oli sotaa edeltävä yhteiskunnallinen tilanne, mutta kipeät kokemukset antoivat uutta pontta puuttua vanhoihin epäkohtiin. Aikalaiset todennäköisesti mielsivät nimenomaan palaavansa rauhaan, vaikka he samalla rakensivat sitä aktiivisella toiminnallaan. *Petri Karonen* tekee käsitteellisen eron rauhaan palaamisen ja rauhan rakentamisen välillä. Hänen mukaansa paluu rauhaan on aikalaisten kokemus, kun taas rauhan rakentaminen on ulkopuolisten ja myöhempien arvioijien kuva prosessista.³⁷ Valkonauha pyrki rauhoittamaan yhteiskuntaa kiristämällä työttömiin naisiin kohdistuvaa kontrollia, mille *Kotimaa* antoi täyden tukensa. Huoli naisten työttömyydestä syveni sota-aikana, kun monet punaiset naiset kertoivat juuri työnpuutteen vuoksi liittyneensä punakaarteihin.

34 *Kotimaa* 30.4.1918 Sosiaalista työtä; *Kotimaa* 30.4.1918 NNKY:n työmailta.

35 *Kotimaa* 31.5.1918 Suomen Valkonauhaliiton. Valkea Risti oli Englannissa 1880-luvulla perustettu miesten ja poikien siveellisyyssliike, jonka NMKY toi Suomeen. Tavoitteena oli täydellinen seksuaalinen pidättyväisyys ennen avioliittoa. *Markkola* 2006b, 70.

36 *Kotimaa* 31.5.1918 Suomen Valkonauhaliiton. Rouva A. Louhivuori kuului Valkonauhaliiton johtokuntaan.

37 *Karonen* 2006, 19.

Kansallinen häpeä

Puhe naisten lankeamisesta tuntui ennen sisällissotaa viittaavan ennen kaikkea seksuaaliseen lankeamiseen, mutta teema nousi esiin myös sisällissodan jälkikirjoittelussa. *Kotimaa* kysyi toukokuun 1918 alussa, oliko Suomen kansan häpeää vielä lisättävä. Lehti oli muutamaa otteeseen kiinnittänyt huomiota punaisten miesten veljeilyyn venäläisten bolševikkiveljien kanssa, mutta se ei ollut ainoa huolestuttava asia:

Vielä, jos mahdollista, tuhoisampaa oli meidän nuorten naistenme veljeily samaisten naapurien kanssa. Tuhoisampaa siksi, että siten ei turmella ainoastaan nykyistä sukupolvea, vaan vielä tulevatkin. Tuleekohan Suomen kansasta koskaan enää tervettä kaiken tämän jälkeen? Tuleeko Suomen kansa koskaan enää tajuamaan äitiyden ja kodin pyhyttä, ymmärtämään että vain puhdassydämisille kuuluu elämän ihanuus ja rikkaus.³⁸

Tähän kysymykseen lehden kirjoittaja vastasi, että se onnistuisi vain voimakkaan siiveellisen taistelun jälkeen.

Siveellinen rappio ei jäänyt kirjoittajan mukaan vain työläisnaisten tuhoisaan seurusteluun venäläisten kanssa: ”Meidän nuoret naisemme, monet lapsen iässä vielä, valmiina leikittelemään kunniallaan, kalleimmallaan, muukalaisten kanssa, jotka tulivat meitä pelastamaan. Mikä kansallinen häpeä. Jälleen vedetään koko maailman silmien edessä lokaan Suomen naisten kunnia. —”³⁹ Kirjoittaja piti erityisen surullisena, että sivistyneet naiset eivät osoittaneet arvoistaan esimerkkiä vaan osallistuivat tanssiaisiiin ja kevyeen ilonpitoon kansan hädän ja alennustilan keskellä. Helsinkiläisten seurapiiriin into järjestää juhla saksalaisten kunniaksi ei miellyttänyt *Kotimaan* kirjoittajia, koska heidän sydäntään lähellä olivat NMKY:n ja papiston järjestämät vakavahenkiset illanvietot saksalaiselle sotilaille ja sotilaspaheille.

Kotimaan palstoilla naisen kunnia muuttui kansalliseksi kysymykseksi. Venäläisten ja saksalaisten miesten kainalossa nuoret naiset vetivät häpeän koko kansakunnan ylle ja turmelivat sukupolvien ajaksi äitiyden ja kodin pyhyden. Naistutkijat ovat useaan otteeseen todenneet, että varsinkin sota-aikoina naisten seksuaalisuus ja ruumiillisuus tulkitaan kansallismaisuudeksi, jota kansakunnan miesten oli kontrolloitava. Naiset ovat osa orgaanista kansakuntaa, jota miesten tulee puolustaa. Muun muassa *Anne-Maria Marttila* kirjoittaa ”georuumiista” (äiti-Venäjä, Suomi-neito) sukupuolittuneena kokonaisuutena, joka voi ruumiillistua yksittäisen naisen ruumiissa. *Marianne Junila* kiinnittää huomiota suomalaisten naisten ja saksalaisten miesten suhteisiin toisen maailmansodan aikana ja löytää sieltä samanlaisen kansallisen häpeän teeman.⁴⁰ Sisällissota vahvisti näitä äänenpainoja Suomen kirkon piirissä.

Kaikkein ankarimman tuomion *Kotimaan* palstoilla saivat punaiset naiset. Lehden toimituskunnan jäsen Verner Louhivuori kirjoitti kesäkuussa 1918:

Eräs punaisen vallan inhottavimpia puolia oli se julkinen epäsiiveellisyys, mitä tuon suunnan taholla harrastettiin. Saastaisuuden maaperä oli ajoissa muokattu ja kylvetty – siitä oli sos.de-

38 *Kotimaa* 3.5.1918 Onko Suomen kansan häpeää vielä lisättävä?

39 *Kotimaa* 3.5.1918 Onko Suomen kansan häpeää vielä lisättävä?

40 *Marttinen* 2004, 31–32; *Junila* 2000, 146–165; *Valenius* 2004.

mokraattinen puolue sanomalehdistönsä, kirjallisuutensa, jopa suullisen kiihoitustyönkin avulla huolen pitänyt toteuttaen kaikessa karkeudessaan, mitä yläluokasta oli vapaan rakkauten nimissä julistettu. – Huippuunsa kohosi saasta, kun täällä alettiin venäläis-siltasaarelainen veljeily. Silloin ei tanssista puutetta ollut ja missä se rehoittaa, siellä rehoittaa pahempaa-kin, sehän on julkinen totuus. Inhoitava rakastelu kaduilla ja puistikoissa tuli yhä julkeammaksi. Ja vihdoin kapinan puhjettua nähtiin onnettomia naisia ”lemmensisarina” marssivan kaduilla sairaanhoitajattaren pukuihin puettuina ja lähtevän rintamalle. Punaisten omat raportit kertovat pöyristyttävän selvään, miten siellä sitten elettiin.

Sitä likaa, mikä täten kasaantui kansamme keskuuteen, ei ole vielä pesty pois eikä se ole hevin pestävissäkään. Punaryssien rakastajattaria on suurin osa vapaana. Helsingin valloituksessa lehahti niitä sotalaivoista sadoittain kuin mikäkin likainen karpäsparvi. Viranomaiset eivät, ihmeellistä kyllä, tehneet niitä kohta vaarattomiksi. Nyt parveilevat ne ja tuhannet muut samanlaiset mm. valkoisen armeijamme kimpussa. Sen ymmärtää, mitä jälkeä siitä lähtee. Ja siinä sivussa on mainio tilaisuus harjoittaa punaista kiihoitustyötä.⁴¹

Louhivuori, joka oli Helsingin NMKY:n pääsihteeri, partioliikkeen isä ja valkoisen senaattorin veli⁴², jatkoi kirjoitustaan sotaa edeltäneeltä ajalta tutuilla vetoamuksilla kaksinaismoraalin hylkäämisestä. Niissä hän vaati miehiltä samaa siveellisyyttä kuin naisilta. Tässä suhteessa hänen tekstinsä ei poikennut edellisten vuosikymmenien moraalireformistipappien teksteistä. Puhtauden vaatimus oli Louhivuoren eettisen ja yhteiskunnallisen ajattelun keskeinen piirre. *Anssi Halmesvirran* mukaan Louhivuori piti fyysistä ja moraalista puhtautta perustavina ihmisarvoina, merkkeinä kunnon kansalaisuudesta.⁴³ Hän edellytti puhtautta sekä naisilta että miehiltä, mutta naisten puhtauden puute näytti olevan erityisen paheksuttavaa.

Sisällissodan synnyttämät viha ja suuttumus toivat Louhivuoren kirjoitukseen sävyä, jotka ilmaisevat puhtautta korostaneen ja työväestöön pettyneen nuorkirkollisen moraalireformistin ajattelua. Lika ja puhtaus olivat tässäkin kirjoituksessa kantavana teemana, mutta ne asettuivat luokan ja sukupuolen kautta poliittiseen kontekstiin. Louhivuori kirjoitti punaiset naiset moraalisen rappion ja yhteiskunnallisen saastaisuuden edustajiksi. He olivat likainen karpäsparvi, joka levitti moraalista ja poliittista sairautta terveisiin, viattomiin kansalaisiin. Punakaartin sairaanhoitajat – onnettomat lemmensisaret, jotka vain pukeutuivat sairaanhoitajien vaatteisiin – olivat ilmeisiä prostituoituja. Louhivuoren kirjoituksessa sosiaalidemokraattinen liike käsitteellistyi moraaliseksi ja poliittiseksi liaksi, joka oli tahrannut koko Suomen. Lian levittäjinä siveettömät naiset olivat erityisen vaarallisia, koska valkoisen armeijan miehet saattoivat langeta heidän virittämäänsä seksuaaliseen ansaan. Siveettömyys kytketty työväenlauluun, jota saastaiset naiset levittivät viettelemisiinsä valkoisiin miehiin. Moraalireformistien vaatimukset ja heidän hahmottamansa siveyden hierarkia ääripolitisoituivat Louhivuoren kirjoituksessa.

Louhivuori käytti artikkelissaan aikakauden valkoiselle retoriikalle ominaisia ilmauksia ”lemmensisaret” ja ”punaryssien rakastajattaret”. *Jaakko Paavolainen* on hah-

41 *Kotimaa* 11.6.1918 Työhön epäsiiveellisyyttä vastaan (Verner Louhivuori).

42 *Halmesvirta* 1997; *Paavilainen* 2005, 296–298; Louhivuoren veli Oskari Wilho Louhivuori oli yksi itsenäisyysjulistuksen allekirjoittaneista senaattoreista ja kuului senaattiin koko sisällissodan ajan, tosin Helsingissä piileskellen. *Kulla* 2005, 294–296.

43 *Halmesvirta* 1997, 25.

mottanut valkoisten kirjoituksista ja ”valkoista terroria” motivoineesta ideamaailmasta neljä punaista naistyyppiä: asekaartilaiset, agiteeraavat äidit, ”ryssänmorsiamet” ja ”lemmensisaret”.⁴⁴ Kaikki nämä olivat tuomittavia lajityyppejä. Asekaartilaiset rikkoiivat naisen ’luontaista’ olemusta vastaan tarttumalla aseisiin, ja agiteeraavat punaiset äidit yllyttivät poikiaan ja miehiään laillista yhteiskuntaa vastaan. ”Ryssänmorsiamet” – Louhivuoren sanoin ”punaryssien rakastajattaret” – seurustelivat venäläisten kanssa ja olivat siksi kansallisesti ja moraalisesti paheksuttavia ja epäluotettavia. ”Lemmensisaret” oli nimitys, jota valkoinen propaganda käytti punaisten sairaanhoitajina toimineista naisista. Valokuvien perusteella punakaartin sanitäärinaisten asut muistuttivat venäläisten sairaanhoitajien asuja, jotka puolestaan olivat lähempänä nunnien kuin suomalaisten sairaanhoitajien tai diakonissojen asuja.⁴⁵ Pään peitti liina, joka jätti vain kasvot näkyviin. Suomalaisten diakonissojen ja sairaanhoitajien asut eivät peittäneet päätä ja kaulaa yhtä tiiviisti. Olisiko venäläisiin hoitajiin ja sisarkuntiin viittaavalla päähineellä ollut oma osuutensa valkoisen puolen suhtautumisessa? Venäläiseksi hoitajaksi tai nunnaksi pukeutunut nuori työläisnainen muuttui vastapuolen silmissä arveluttavaksi ”lemmensisareksi”. Sukupuolimoraalista tuli sisällissodassa väkevä ase, jolla samoissa tehtävissä toimivat oman puolen naiset voitiin nostaa kunniallisiksi ja samalla leimata vastapuolen naiset kunniattomiksi.

”Ryssänmorsiamet” ja ”lemmensisaret” siirtyivät lehtikirjoituksista valkoiseen valistuskirjallisuuteen osoittamaan punaisten moraalista rappiota. *Kotimaan* avustaja, Kotikasvatussyhdistyksen sihteeri Vilho Reima julkaisi 1919 teoksen, jossa juuri näiden naisryhmien moraalittomuus paljastettiin. Reima kuvasi, että naimisissa olevat naisetkin olivat sortuneet venäläisiin miehiin. Punakaartin sairaanhoitajat oli Reiman tietojen mukaan palautettu rintamalta kotiin kuppatautisina.⁴⁶ Vielä jälkikäteen oli tarpeellista todistella, että sodanaikaiset huhut eivät olleet vailla todellisuuspohjaa. Joukkolankeaminen oli kansallinen rikos, jota ei voinut antaa anteeksi.

Äidin sydän

Sukupuolimoraalia koskevan keskustelun lisäksi sisällissota vahvasti äitiyttä korostavia äänenpainoja. Sama Vilho Reima, joka vuonna 1919 suomi punaisia naisia siveettömyydestä, oli edellisen vuoden toukokuun *Kotimaa*-lehdissä julkaissut kaksi artikkelia, joissa hän nosti esiin naiset äiteinä ja leskinä. Hän kuvasi äitien hätää ja tuskaa, kun pojat olivat sodassa, kaatuivat rintamalla tai heidät surmattiin. Reima ehdotti, että Suomessa alettaisiin viettää amerikkalaisen esimerkin mukaisesti äitienpäiviä, johon kaikkien kaatuneiden äidit kutsuttaisiin päivänsankareiksi. Hän tähdensi tarkoittavansa kaikkia äitejä, myös vihollisten äitejä: ”Heistä on suurin osa ollut pakotettuja, harhaan

44 Paavolainen 1967, 204–206; Myös Lintunen 2006, 25.

45 Valokuvia esim. *Hoppu* 2008b, jossa s. 169 on vangittuja punakaartin sairaanhoitajia, s. 192–193 venäläistä sairaanhoitohenkilökuntaa ja s. 74 Suomen Punaisen Ristin sairaanhoitaja. Pukeutuminen kuitenkin vaihteli, s. 73 punaiset sairaanhoitajat, jotka kuuluivat Tampereen punakaartin ensiapuun, käyttivät tavallista talvitakia ja hattua tai myssyä; *Westerlund* 2004, sivujen 192 ja 193 välissä oleva kuva punaisten hunnutetuista apusisarista. Kuvia myös Kansan Arkiston verkkosivuilla <http://www.kansanarkisto.fi/kanssota/sairhoit.htm>.

46 Lintunen 2006, 28–29.

johdettuja, ja useimmissa tapauksissa ei ainakaan heidän äitinsä ole olleet siihen suorastaan syyllisiä. Vihollisenkin äidillä on äidin sydän. Hekin rakastivat poikiaan.”⁴⁷ Sopivana ajankohtana Reima piti heinäkuun ensimmäistä sunnuntaita. Reiman ymmärrys punaisia äitejä kohtaan poikkesi aika tavalla samaan aikaan esimerkiksi *Köyhäin-hoito*-lehdessä esitetystä näkemyksestä, jossa työläisäitejä ja heidän antamaansa huonoa kasvatusta syytettiin sisällissodasta.⁴⁸

Vilho Reimakaan ei idealisoinut kaikkia äitejä. Toisessa *Kotimaahan* lähettämässään kirjoituksessa hän vetosi auttamaan orpolasten äitejä, joiden joukossa oli ”monta heikkoa, monta väsynyttä ja monta huonoakin äitiä”.⁴⁹ Silti poliittiset syytökset huonoja äitejä kohtaan puuttuivat Reiman teksteistä, joiden tavoitteena oli järjestää orpolapsille hoitoa yksityiskodeissa ja lastenkodeissa. Välittömästi sodan jälkeen Reima kiinnitti huomiota naisiin äiteinä, mutta myöhemmissä kirjoituksissa hänkin asetti punaisten naisten toiminnan uuteen valoon.

Jälkipyykki ja sukupuoli

Kun valkoiset saivat Hämeenlinnan haltuunsa, punaiset joutuivat vastuuseen teoistaan. Kuulusteltavaksi otettiin myös punaisia hoitaneita sairaanhoitajia. Diakonissa Aina Bärlund säästyi kuulusteluilta. Sen sijaan kolmisen vuotta Helsingin diakonissalaitoksessa opiskellut sairaanhoitaja Hilja Paavola joutui valkoisten eteen, mutta hänet vapautettiin. Kuulusteltujen joukossa oli lisäksi muutama hoitaja, joka oli ollut jonkin aikaa oppilaana diakonissalaitoksessa. Sairaanhoitokoulutusta saaneet, valkoisten puoleuttomina pitäneet naiset vapautettiin kuulustelujen jälkeen. Sen sijaan hoitajat, jotka olivat aiemmin olleet töissä tehtaassa tai palvelijattarina, pidätettiin. Samoin punakaartilaisiksi todetut hoitajat menettivät vapautensa.⁵⁰ Nuoret työläisnaiset – mahdolliset ”lemmensisaret” – olivat valkoisten silmissä epäilyttävämpiä kuin 38-vuotias diakonissa, joka uhmasi punaista valtaa omalla toiminnallaan. Hän oli sekä seksuaalisen että poliittisen siveyden hierarkiassa turvallisesti ja luotettavasti omalla paikallaan.

Sodan jälkipyykkiä pestiin myös *Kotimaan* palstoilla. Kun lehti kirjoitti punakaartien naisista, huomio kiinnittyi erityisesti sanitääreinä toimineisiin punaisen ristin naisiin. Oman huomionsa saivat venäläisten kanssa seurustelleet työläisnaiset, jotka edustivat siveellistä, poliittista ja kansallista lankeamista. Työläisperheiden äidit noteerattiin, mutta heidän kykyjään kasvattajina ei sodan jälkeisinä kuukausina eksplikoitu erityiseksi ongelmakysymykseksi. Naisasekaartilaiset eivät keväällä ja alkukesästä olleet aihe, josta Helsingissä ilmestyvä nuorkirkollinen lehti olisi ollut erityisen kiinnostunut. Myös *Anu Hakala* on lukenut valkoisten lehtiä ja todennut, että ne eivät sota-aikana ja heti sodan jälkeen juuri kiinnittäneet huomiota naiskaartilaisiin. Hän päättelee naisten

47 *Kotimaa* 14.5.1918 Äitien puolesta.

48 Lehden toimittaja, vaivashoidon neuvoja Bruno Sarlin piti punaisia koteja suurelta osin syyllisinä sisällissotaan. *Pulma & Kauppi* 1990, 448. Sarlin oli itse ollut perustamassa Kuopion suojeluskuntaa 1917. *Uola* 2006, 681.

49 *Kotimaa* 17.5.1918 Oppikaa orpoja ja leskiä heidän murheissaan.

50 KA VROSyArk. Hämeenlinnan kuulustelupöytäkirjat A-5. Kiitän dosentti Marko Tikkaa näistä tiedoista; Sanitääreinä ja sairaanhoitajina toimineiden naisten kuulusteluista myös *Tikka* 2004, 343.

pienen määrän ja vaatimattoman sotimisen olleen tekijöitä, jotka eivät antaneet aiheita erityiseen kauhisteluun.⁵¹ Valkoiset naiset nousivat *Kotimaassa* esiin aktiivisina toimijoina, jotka ottivat vastuuta heikompiosaisistaan, mutta heidän eivät olleet yksiselitteisen hyviä. Nuoret valkoiset naiset saivat moitteita kiinnostuksestaan saksalaisia sotilaita kohtaan. Lutherin maanmiehet olisi pitänyt ottaa vastaan arvokkuudella, joka puuttui saksalaisten kunniaksi järjestetyistä tanssiaisista ja iloisista juhlista.

Sisällissota jätti jälkensä kirkon piirissä vallinneisiin käsityksiin sukupuolesta. Naisen siveellisyys politisoitui ja naisten poliittisuus seksualisoitui. Punaisten naiset olivat syntipukkeja, joihin oli helppo kanavoidsa kapinallisuuden aiheuttama suuttumus. Pastori Louhivuori, joka vielä ennen sotaa vetosi sovinnollisesti työväenliikkeeseen – toki sillä edellytyksellä että työväki ymmärtäisi korjata virheensä – ei sodan jälkeen näyttänyt tietävän miten hän sanansa asettaisi. Louhivuoren puhtauteen perustuva maailma oli tahrattu mitä törkeimmällä tavalla. Mikään painokelpoinen sana ei tuntunut olevan liian järeä ase punaisten naisten lyömiseen. Samaan aikaan Vilho Reima teki kunniaa kaikille sureville äideille, ja tarttui vasta myöhemmin siveettöminä pitämiensä naisten edesottamuksiin. Naiseus polarisoitui. Langenneen Eevan ja uhrautuvan Marian väliin ei välittömästi sisällissodan jälkeen näyttänyt jäävän tilaa muille naisille. Eevat löytyivät etenkin työväenliikkeen ”ryssänmorsiamista” ja ”lemmensisarista”, mutta myös valkoiset Eevat lankesivat saksalaisiin sotilaisiin. Uhrinsa antaneita Marioita olivat valkoiset naiset, mutta kirkko ei ollut täysin sokea punaisten naisten tuskalle. Kappalainen Hjalmar Paunu ja muutamat muut yksittäiset kirkonmiehet siunasivat hautaan punaisia sankarivainajia ja lohduttivat näin heidän omaisiaan.⁵² Vilho Reima lanseerasi Yhdysvalloista tuomansa äitienpäiväajatuksen kaikkien äitien muistopäiväksi.

Vaikka kirkko osoitti puolenvaihtonsa, kaikki eivät punaisten puolella tyytyneet paikkaansa. Opettaja Johannes Rajavaaran leski uhmasi kahtiajakoa. Hänen miehensä oli myös kirjailija, jonka kirjoista kolme oli ilmestynyt Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen kustantamina.⁵³ Sisällissodan aikana Johannes (Juho) Rajavaara toimi Viljakkalan työväenyhdistyksessä ja punakaartin esikunnassa, kunnes valkoiset surmasivat hänet huhtikuun 12. päivänä 1918. Leski laitto *Kotimaa* -lehteen rakkaan miehensä ja lastensa hellän isän kuolinilmoituksen.⁵⁴ Hän ilmoitti, että väkivaltaisesti murhattu isä jätti suureen suruun avuttoman perheen, jonka viidestä lapsesta vanhin oli vasta 7-vuotias. Psalmista 146 otettu muistolause puhuu omaa kieltään: ”Sillä molem-

51 Hakala 2006, 121–127. Usein on siteerattu Ilmari Kiannon *Keskisuomalaisessa* julkaisemaa kirjoitusta punaisista naisista ammuttavina susinarttuina, mutta se oli Hakalan mukaan pikemminkin poikkeuksellinen kuin tyypillinen aikalaiskirjoitus.

52 Ulla-Maija Peltosen mukaan Lempäälän kirkkoherra Hannula toimitti punaisten vainajien siunaustilaisuuden joko vuonna 1919 tai 1920. *Peltonen* 1996, 229; *Peltonen* 2003, 242 täsmentää ajankohdan elokuuhun 1918; Kansan Arkiston kokoelmissa on Ämmänristinmäen joukkohaudalla järjestetystä tilaisuudesta valokuva, joka on otettu 7.8.1918 <http://www.kansanarkisto.fi/kanssota/hautaus.htm>; Siunaaja oli pastori Toivo Hannula (s. 1891), Hannulan herätyksen perustajan Frans Hannulan poika. Hänet oli vihitty papiksi 1915. Vuosina 1918–21 hän oli Lempäälän kappalainen ja vuodesta 1930 lähtien kirkkoherra. *Aikalaikirja* 1934.

53 Rajavaaran teoksia mm. *Kärhä-Matti*, julk. SLEY 1917; *Vanki*, julk. SLEY 1915; *Välimäen poika*, julk. SLEY 1915; *Rakkaus*, julk. WSOY 1916.

54 *Kotimaa* 25.4.1918; Kansakoulunopettaja Juho Rajavaara mestattiin Hämeenkyrössä 12.4.1918. Sotasurmatietokanta. <http://vesta.narc.fi/cgi-bin/db2www/sotasurmahaku/input>; Punaisista kansakoulunopettajista *Rantala* 2002.

milta minä ahdistetaan: minä halajan täältä eritä ja olla Kristuksen kanssa; sillä se paljoa parempi olisi.” Uskonnollishenkistä kirjallisuutta julkaisseen työväenliikkeen miehen leski ei tyytynyt paikkaansa jumalattomana punaleskenä ja häpeävänä puna-orpojen äitinä, vaan hän toi pää pystyssä ilmi oman näkemyksensä sisällissodan tapahtumista.

Kirkko, lapset ja sisällissota

Sisällissota toi väkivallan ja kuoleman lasten elämään. Kuolema oli ollut tuttu vieras työläisperheissä jo ennen synkkää kevättä ja kesää 1918. Tavallista oli, että perheen lapsia oli kuollut jo ensimmäisellä ikävuodella. Omassa pihapiirissä oli orpoja, isättömiä tai äidittömiä lapsia. Vuonna 1918 kuolema tuli kuitenkin uudella tavalla lasten elämään. Äidit ja lapset jäivät sodan jalkoihin, kun isoisät, isät ja veljet lähtivät sotaan. Kotiin jääneille jäi pelko omaisten kohtalosta. Poikkeuksellinen tilanne toi koteihin tarkastuskäyntejä sekä vangitsemisia. Esimerkiksi Tampereella käytiin kaduilla taisteluita, joita lapset seurasivat kodin ikkunoista.¹ Kuolleita ihmisiä ja eläimiä näkyi kaupungin kaduilla. Eräs äiti kuvaili lasten suhtautumista sotaan toteamalla, että lapsetkin ovat jo tottuneet niin ruumiita näkemään, etteivät pidä sitä minään.² Tamperelainen rehtori Kaarlo Tiililä on kuvannut kaupungin ankeita näkymiä:

Sitten menin Kimmon kera hautuumaalle katsomaan sinne kasattua ruumispinoa. Näky oli aivan kauhea: punakaartilaisia makasi toinen toisensa päällä pinossa ja ristissä rastissa, alastomia ja silpoutuneita seassa, nuoria ja vanhoja, joukossa naisiakin, ehkä noin 100 metrin mitalta. Täytyy syvästi valittaa, että tätä näkyä on näin monta päivää pidetty esillä; syynä kai on työvoimien puute.³

Lapsia ja nuoria oli mukana taistelevissa joukoissa sekä punaisten että valkoisten puolella. Alle 15-vuotiaita otettiin vangiksi, teloitettiin ja kuoli vankileireillä. Lapsia oli joutunut vankileireille vanhempiensa mukana. Olot leireillä olivat järkyttävät aikuisille, joten on selvä, että pienten lasten elinmahdollisuudet olivat niillä katastrofaaliset. Vankileireillä syntyi lapsia ja kuoli lapsia. Sodan aikana ja sen jälkeen nuorimpia eli alle 10-vuotiaita kuoli erityisesti sodan mukanaan tuomiin sairauksiin.

Surujuhlat ja hautajaissaatot toivat sodan julmat seuraukset kaupunkilaisten silmien eteen. Tamperelaiset ehtivät keväällä 1918 muutaman kuukauden kuluessa nähdä sekä punaisten että valkoisten hautajaiskulkueita. Huhtikuusta lähtien sankarihautajaiset ja kiitosjumalanpalvelukset yhdistivät valkoisen kansan ja antoivat papistolle roolin valkoisen kansan lohduttajana kuten Kaarlo Tiililä on päiväkirjassaan kuvannut:

1 Tammerkoski 1968. Lehdessä on kirjoitussarja, jossa muistellaan 50 vuoden takaisia taisteluita Tampereella; ks. myös Peltonen 2003, 102–137.

2 Kaarlo Tiililän päiväkirja 1918. Tampereen yliopisto, Historiatieteen ja filosofian laitos.

3 Kaarlo Tiililän päiväkirja 11.4.1918.

K:lo 1 kokoontui Kauppatorille suurenmoinen hautajaissaatto, josta sitten sotaväen musiikin ja -joukkojen perässä marssittiin loppumattomana kulkueena hautausmaalle. Porvarillinen ulkoilmakulkue Tampereella, sosialistit nurkissa pakoillen: sehän on olojen muutoksen huippu täällä! Ja kesken kaiken levitettiin tietoa, että myöskin Turku on valloitettu. – Pitkä hauta on heti kappelin vieressä. Musiikin soidessa ja laulukuorien laulaessa kannettiin siihen kappelin hautaholvista arkku toisensa perästä. Prov. Valli piti hautajaispuheen ja joukko pappeja toimitti siunauksen heittäen maata kunkin arkun päälle. Monella oli aivan yksink. valkoinen arkku, sillä nyt lieene mahdotonta saada parempia Sitten luki kukin pappi raamatunlauseen. Valtuuston puolesta puhui E. Ahlman. Pian tuli minunkin vuoroni. Ponnistaen ääntäni sain heti tuon suuren kuulijakunnan mukaani. Esityksessäni sanottiin olleen odottamatonta voimaa.⁴

Punaisten perheissä oli tässä vaiheessa ahdistus suuri, kun omaisten kohtalosta ei ollut tietoa. Äidit kulkivat lapsineen tutkimassa ruumisröykkiöitä. Kuvaukset ovat lohduttomia, kun omaisia yritetään tunnistaa kankaankappaleista ja repeytyneistä vaatteista. Punaisten puolella ei ollut oikeutta suruun ja muistoon, kun siunaaminen ja hautapainkatkin aiheuttivat ristiriitoja. Kuolleita punaisia oli haudattu tilapäishautoihin. Senaatti antoi määräyksen 14.8.1918. että näin haudattuja sai viranomaisten valvonnalla siirtää yleisiin hautausmaihin ja niissä siunata. Tilapäiset haudat oli myös siunattava ja aidattava.⁵ Monen lapsen elämään sisällissota jätti pysyvän arven, kun lähes 15 000 vuosina 1903–1918 syntynyttä lasta ja nuorta menetti sodassa ja sen jälkiselvittelyissä isänsä. Elintarviketilanne oli vuosina 1917–1918 useimmilla paikkakunnilla huono. Nälkä ja kylmä koituivat erityisesti aivan pienten lasten kohtaloksi.

Jo ennen sisällissodan loppua oli selvää, että sodassa surmansa saaneiden perheet tulivat tarvitsemaan yhteiskunnan apua. Kesällä ja syksyllä 1918 turvattomia ja huoltajaa vailla olevia lapsia arvioitiin Suomessa olevan jopa 25 000, kun vangittujen lapset luetaan mukaan. Punaisten perheet olivat köyhiä ja perheen huoltajan kuolema tai vankina olo merkitsi näille perheille myös taloudellista katastrofia. Porvoon piispa Jaakko Gummerus kirjoitti sisällissodan jälkeen, että kapinan seurauksien lieventämisessä on kristillisellä rakkaudella, jota kirkko on kutsuttu elähdyttämään, mitä laajin työala.⁶ Miten seurakunnat, papisto ja kristilliset järjestöt toteuttivat tätä tehtävää? Mitä teitä kristillinen armeliaisuus ja kansalaisten hyvä tahto tulivat sodassa kärsineiden lasten elämään vuonna 1918?

On kasvatettava kokonaan uusi sukupolvi

Sisällissodan aikana ja välittömästi sodan jälkeen etsittiin syllisiä ja mietittiin, mikä kansan kasvatuksessa oli voinut epäonnistua näin täydellisesti. Teologeista Antti J. Pietilä ja Paavo Virkkunen kirjasivat sotakuukausina tuntojaan ja julkaisivat mietteensä kirjana pian sodan päättymisen jälkeen. Sekä Pietilä että Virkkunen puuttuivat kirjoituksissaan lasten ja nuorten kasvatukseen uudessa itsenäisessä Suomessa. Lapset piti pelastaa isänmaalle.⁷

4 Kaarlo Tiililän päiväkirja 16.4.1918.

5 Kertomus Suomen Evankelis-luterilaisen kirkon tilasta 1918–1922.

6 Gummerus 1922.

7 Ks. Veikkola 2006; 679–684; Pietilä 1918 b; Paavo Virkkunen (1874–1965) oli merkittävä kirkollinen ja poliit-

Antti J. Pietilä asetti tavoitteeksi kokonaan uuden sukupolven kasvattamisen. Hän oli sotakuukausina kirjeenvaihdossa tamperelaisen papin, myöhemmin tuomiorovasti K. H. Seppälän kanssa.⁸ Maaliskuussa Pietilä loi synkän kuvan suomalaisesta nuorisosta, joka oli hänen näkemyksensä mukaan myrkytetty ainakin 20–30 ikävuosien välillä sekä yhteiskunnallisesti että uskonnollisesti:

Olen juuri lähdössä Pappisliiton järjestämään pieneen kokoukseen, jossa on määrä neuvotella kirkon työstä tämän levottoman ajan jälkeen. Oma ajatukseni on yksinkertaisesti tämä: evankeliumia, puhdasta evankeliumia, niin mutkattomissa muodoissa kuin mahdollista. Esim. sosiaalinen kristillisyyden sanan varsinaisessa merkityksessä on nyt juuri vain pahasta. Sen sijaan nuorisotööhön aina lasten opetusta myöten on pantava mitä suurinta huolta.⁹

Lasten kasvatuksen tärkeys tuli selvästi esiin Paavo Virkkusen kirjoituksessa, jossa hän rakentaa uutta Suomea. Virkkusen sanoin varjeleva ja kasvattava työ oli suunnattava erityisesti lapsiin ja nuoriin:

Raskaalla mielellä ajattelee ensikädessä niitä lapsia, joiden saattaa sanoa syntyneen kirjaimellisesti ”vihan lapsiksi”, niitä, jotka syntymisestään saakka ovat hengittäneet villiintyneen sosialismin kiihkoisaa ilmastoa. Nämä lapset, jotka varhaisista vuosistaan ovat oppineet kiroilemaan ja herjaamaan, joihin luokkavihan idut ovat istutetut jo äidinmaidossa, nämä lapset ja nuoret kysyvät rakkauden hellää huomaa niiltä, joiden pitäisi heihin uurruttaa myönteisiä, nostavia elämäni hanteita.¹⁰

Pietilä ja Virkkunen eivät puuttuneet lasten aineelliseen hätään eivätkä pohtineet kirjoituksissaan juurikaan sosiaalisia kysymyksiä. Lapsia ja nuoria pitäisi kasvattaa ja Virkkusen sanoin kansalaissodan jälkiaika voisi kasvatuksen alalla muodostua kevytkylvöjen ajaksi.

Ensiapu – orpoja ja turvattomia lapsia pelastamaan

Lasten aineellinen hätä, nälkä ja kylmä laittoivat kuitenkin auttajat liikkeelle välittömästi sodan päätyttyä, ja valtiovalta ryhtyi organisoimaan avustustyötä. Alkuvaiheessa avustuksia jakoivat sekä sosiaalishallitus että kouluhallitus. Vastuu sotaorpojen huollosta tuli kuitenkin sosiaalishallitukseen tehtäväksi, ja se kutsui mukaan työhön sekä kuntia, yhdistyksiä ja yksityishenkilöitä. Seurakunnat saivat sosiaalishallitukselta tehtävän ryhtyä tilastoimaan sodan seurauksena orvoiksi jääneitä alle 15-vuotiaita. Tilastointia varten sosiaalishallitus oli laatinut kysely/tiedustelulomakkeen. Tietojen saaminen

minen vaikuttaja. Hän oli toiminut ennen itsenäistymistä kansanedustajana (suomal. puolue, Kokoomus), vuodesta 1918 eduskunnan puhemies, rehtori ja kirkkoherra ks. Virkkunen 2001.

8 Seppälä 1958, 146–154.

9 TKA K. H. Seppälän arkisto Antti J. Pietilä K. H. Seppälälle Tampereelle 11.3.1918.

10 Virkkunen 1918, 58–59. Virkkunen joutui eduskunnassa luovimaan oppivelvollisuuslain käsittelyssä, ja ehdotti v. 1920 käsiteltävänä olevaa ehdotusta hylättäväksi ja uuden laatimista. Kysymys oli erityisesti kansakoulun kustannuksista. välillä lain siirtämistä yli vaalien. Oppivelvollisuuslaista käytiin eduskunnassa pitkä taistelu 1918–1920: Ks. Arola 2003, 145–167.

seurakunnista osoittautui vaikeaksi. Tilanne toukokuussa oli vielä sekava ja monilla paikkakunnilla ei vielä tällöin ollut tietoja sodassa mukana olleiden kohtaloista.¹¹

Papisto ja seurakunnat saivat aikaa selvitysten tekemiseen puolitoista kuukautta, sillä tiedot piti lähettää sosiaalihallitukseen heinäkuun 1918 alkuun mennessä. Seurakunnissa oli vaikeuksia selvitystyössä, koska sodassa mukana olleiden kohtalosta ei saapunut heti tietoja. Kesällä ja alkusyksyllä 1918 oli vankileireillä vielä kymmeniä tuhansia ihmisiä. Esimerkiksi Tampereella kirkkoherranvirasto ilmoitti orpojen määräksi 383, mutta köyhäinhoidon johtajan mukaan orpoja oli noin 500.¹² Pienissä seurakunnissa pakollisen tilastotyön johdosta papisto oli selvillä perheiden tilanteesta. Se antoi mahdollisuuden olla mukana avustustyössä ja sen organisoinnissa, mikäli oli tahtoa ja voimia.

Sosiaalihallitus ja kouluhallitus ryhtyivät kesällä antamaan valtionapua järjestöille ja yhdistyksille, jotka perustivat vastaanottokoteja ja lastenkoteja sodan turvattomille lapsille lähinnä punaorvoille. Senaatti myönsi ensimmäisen avustuserän toukokuussa. Sotaorpojen huollossa noudatettavien periaatteiden laatimista varten senaatti nimitti sosiaalihallituksen esityksestä toukokuun alussa komitean suunnittelemaan orpojen huoltoa. Se nimettiin *Vuoden 1918 kapinan aiheuttamain turvatonten lasten huoltokomiteaksi*.¹³ Käytännön huoltotyötä oli tehtävä kentällä, samaan aikaan kun periaatteita luotiin komiteassa. Komiteassa oli mukana Suomen sen hetkinen paras koulu- ja sosiaalialan asiantuntemus. Komitean työ valmistui vasta keväällä 1919, kun avustustyötä oli tehty jo vuosi.

Kristilliset järjestöt ja yhdistykset tulivat mukaan orpojen avustustyöhön varhaisessa vaiheessa. Helsingissä oli sanomalehdissä kuulutettu koolle kokous vain muutama päivä Helsingin valtauksen jälkeen. Kokouksen tarkoitus oli organisoida avustustyötä. Kokouksessa johti puhetta Sörnäisten suomalaisen seurakunnan kappalainen, myöhemmin kirkkoherra K. V. Hurmerinta (1870–1941), joka oli myös Kotikasvatusyhdistyksen puheenjohtaja. Kotikasvatusyhdistys oli ensimmäisiä yhdistyksiä, jotka lähtivät tekemään työtä sodassa kärsineiden perheiden hyväksi. Kotikasvatusyhdistyksen sihteerinä toimi tällöin opettaja Vilho Reima.¹⁴

K. V. Hurmerinnan työkenttä Sörnäisissä vaikutti aktiivisuuteen punaorpojen ja leskien auttamiseksi. Omassa seurakunnassaan hän oli lähellä työläisperheiden elämää ja vaikeuksia. Helsingin kokouksessa oli mukana monia henkilöitä, joita yhdisti tarve tehdä jotakin lasten hyväksi. Tällöin perustettiin yleinen apukomitea, jonka tarkoitus oli tukea ja avustaa jo olemassa olevia hyväntekeväisyysjärjestöjä organisoimalla rahan- ja ruokatarvikkeiden keruuta. Mukana oli edustajia muun muassa Kaupunkilähetyksestä, Pelastusarmeijasta ja Valkonauhasta. Heti alkuvaiheessa työmuodosta päätettiin, että tavoitteena oli ainoastaan ensiavun jakaminen.

Helsingin malli toimi pian myös muilla paikkakunnilla. Yksityishenkilöt tai joku paikallisista yhdistyksistä kutsui koolle yleensä kristillisiä yhdistyksiä ja naisyhdistyksiä kokoukseen, jossa muodostettiin yhdistysten yhteinen avustuskomitea. Tampereelle

11 Suomen sotaorvot. Selonteko viranomaisten toimenpiteistä. *Sosiaalinen aikakauskirja* 5 & 6/1919.

12 Esim. Kaarninen 2008.

13 *Komiteanmietintö* 1919:11. V. 1918 kapinan aiheuttamain turvatonten lasten huoltamisesta.

14 *Helsingin Sanomat* 18.4.1918; *Kotimaa* 23.4.1918.

perustettiin lastensuojelukeskus keväällä 1919. Siinä olivat mukana muun muassa Tampereen Naisyhdistys, NNKY, Valkonauha sekä Tampereen Vapaaseurakunta, yhteensä 20 yhdistystä. Lisäksi Tampereelle perustettiin vuosina 1919–1920 useita yksityisiä lastenkoteja. Tampereen NNKY perusti Kuuselan lastenkodin, jossa punaorpoja hoidettiin vuosina 1919–1928. Kirkkoherra Heimo Pätiälän Nokialle perustama Osa-keiyhtiö Orpokoti Siunauksela laajensi toimintaansa Tampereelle, kun vuonna 1920 aloitti toiminnan Siunaukselan Kalliolan lastenkoti. Tampereen Vapaaseurakunnan lastenkoti Toivontupa aloitti toiminnan niin ikään vuonna 1919.¹⁵

Avustusten jakaminen on kirvoittanut monet siitä osalliseksi tulleet muistelemaan auttajien työtä. Esimerkiksi Martta Salmela (myöh. Salmela-Järvinen) antoi 40 vuotta myöhemmin kriittisen kuvauksen avustuskäytännöstä, kun hän oli yrittänyt saada ruokaa nälkäisille lapsilleen toukokuun alussa 1918. Hänen miehensä oli vankileirillä. Martta Salmela oli kierrellyt Helsingin ympäristön taloissa yrittäen ostaa syötävää puutarhureilta ja maataloilta. Päivän kierros oli tuottanut kaksi kappaa punajuuria, jotka riittivät perheelle silakoiden höysteenä viikoksi. Hän meni lopulta monien muiden naisten tavoin jonottamaan ruoka-apua Kaupunkilähetystyksestä. Hän odotti useina aamuina tuntikausia, mutta edellä oli niin monia avunpyytäjiä, ettei hän ehtinyt saada mitään. Eräänä aamuna Salmela saapui Kaupunkilähetystyksen oven taakse jo puoli viideltä. Kello yhdeksään mennessä paikalle oli saapunut jo lähes satapäinen joukko palelevia ja nälkäisiä perheenäitejä, joilla oli kotona lapsia ruokaa odottamassa. Salmelaa loukkasi erityisesti puhe, jonka hän joutui kuulemaan ennen sisään pääsyä. Oven avannut pappi nuhteli naiset kertomalla, miten syntisiä ja raadollisia nämä olivat. Martta Salmela pysyi paikallaan vain ajateltuaan lastensa nälkää. Toimistoon päästyään hän antoi henkilötiedot ja osoitteensa. Kaupunkilähetystyksen työntekijät lupasivat, että kotiin tullaan katsomaan perheen tilannetta. Apua ei tullut. Salmela kääntyi suoraan kirkkoherra Hurmerinnan puoleen ja ilmoitti, että apua on saatava pian tai joku voi tulla korjaamaan ruumiit pois. Hurmerinta vei tiedon eteenpäin ja kun Salmela oli päässyt kotiin, oli seurakunnasta diakonissa tullut katsomaan perheen tilannetta.¹⁶

Seurakunnat toimivat eri paikkakunnilla eri tavoin punaisten ja muiden hätäkärsivien perheiden parissa. Käytännön avustustyö ei kuulunut seurakuntien varsinaisiin tehtäviin, mutta seurakuntien työntekijät toimivat yhdistyksissä, joiden kautta avustuksia kanavoitiin. Esimerkiksi Tampereella paikkakunnan papistolla oli kiinteät suhteet yhdistykseen kuten Tampereen Kaupunkilähetystykseen ja Nuorten Miesten Kristilliseen Yhdistykseen. Seurakunnan papit olivat mukana yhdistysten johtoelimissä. K. H. Seppälä toimitti Tampereen Kaupunkilähetystyksen *Sunnuntaitervehdys*-lehteä. Vuonna 1918 lehti raportoi Kaupunkilähetystyksen toimista lasten avustamiseksi, mutta enemmän huomiota se antoi työlle punavankien keskuudessa.¹⁷

15 Kaarninen 1985, 33–38.

16 Salmela-Järvinen 1966, 150.

17 *Sunnuntaitervehdys* 1918.

Leppymättömyyden epäisänmaallisuus

Kristillinen rakkaus, anteeksianto, huoli vihan ja katkeruuden jatkumisesta sekä kasvatustekijät, joita Antti J. Pietilä käsittelee kesällä 1918 ilmestyneessä kirjassaan *Kirkko ja vallankumous*. Samoja kysymyksiä Pietilä pohdiskeli jo kirjeissään K. H. Seppälälle. Pietilän mukaan tärkeintä oli tässä vaiheessa uskonnollisen perussuhteen hoitaminen sekä yhteiskunnallisen rauhan ja järjestyksen palauttaminen. Kirkon työ piti suunnata evankelioimiseen ja sielunhoitoon. Pietilä oli selvillä lasten ja nuorten sekä yleensäkin punaisten perheiden vaikeasta tilanteesta, mutta avustustyössä piti sovittaa yhteen hengellinen ja maallinen toiminta. Sotaorvot, nuoret rikolliset kuten vangit ja muut langenneet piti kasvattaa ja ohjata uudelle tielle. Pietilä ymmärsi köyhyyden, jossa muun muassa punaisten perheet elivät, ja hän oli huolissaan, mitä lapsille tällaisissa oloissa tapahtui, mutta hän oli enemmän huolissaan sielusta kuin ruumiista.

Kotimaassa alkoi myös kirjoittelu hätäkärsivien lasten auttamiseksi. Lehdessä korostettiin, miten tärkeää on ryhtyä parantamaan ”verta vuotavia haavoja.”¹⁸ Kotimaan kirjoituksissa toistettiin usein, että vanhempien rikkomuksista ei pidä rangaista lapsia. Vanhempien syyllisyys kuitenkin muistetaan toistuvasti mainita:

Mutta on orpoja, tuhansittain, joilla ei ole äitiä enää elossa tai äiti on vankileirissä virumassa ja odottamassa oman ajattelemattomuutensa tai tunnottomuutensa seurauksia. Tiedän autioita punaisia taloja, joissa lapset ovat oman onnensa nojassa tai naapurien hoidossa. Tiedän koteja, joissa pienten orpojen on täytynyt lähteä kerjäämään. Tuhansia pieniä irtolaisia on liikkeellä.¹⁹

Kirjoituksissa vedottiin lukijoiden tunteisiin ja maalailtiin lasten olosuhteita synkin sävyin: ”Ei ollut lasten syy, että isät olivat olleet ryöväreiden ja murhamiesten joukossa. Ei ollut lasten syy, että he olivat vaalijaa vailla.” Lapset tarvitsivat rakkautta ja huolenpitoa, mutta omissa kodeissaan heidän ei katsottu voivan tulla vanhempien rakkaudesta osallisiksi. Isät olivat kuolleina tai leireillä. Jos äidit eivät olleet vankeina, pidettiin heitä kyvyttöminä hoitamaan ja kasvattamaan lapsiaan.²⁰

Pietilä ja *Kotimaan* kirjoittajat korostivat katkeruuden synnyttävän kapinamieltä, koska kurjuudessa elävät eivät tunteneet velvollisuutta kansaa ja yhteiskuntaa kohtaan. Pietilä maalaili synkin värein Suomen tulevaisuutta, jos entisten punakaartilaiden naiset, lapset ja vanhukset tylyin sanoin käännytettäisiin pois oville, ja puutteessa olevilta miehiltä kiellettäisiin työ. Avun tarpeessa olevien heitteille jättö, merkitsi anarkismin ja vallankumousliikkeen jatkuvuutta. Tällainen ajattelutapa ei ollut kristillistä, taloudellista eikä isänmaallista. Pietilä opetti, miten paha pitää voittaa hyvällä ja vihollista rakastaa. Leppymättömyydellä oli huonot taloudelliset seuraukset. Leppymättömyys oli epäisänmaallista.²¹

18 *Ruuth* 1949, 159. Kotimaa käsittelee lukuisissa kirjoituksissaan orpojen asemaa, mutta se kiinnitti huomion vielä paljon enemmän vangittuina oleviin punakaartilaisiin ja näiden keskuudessa tehtyyn kasvatustyöhön; Ks. Kena 1979.

19 *Kotimaa* 9.7.1918 Turvattomat lapset; *Kotimaa* 23.7.1918 Lapsista huolta pitämään Kotimaa 20.9.1918 Eräs tärkeä näkökohta seurakunnallisessa kasvatustyössä; *Kotimaa* 16.8. Kouluvuoden alkaessa.

20 *Köyhäinhuoltolehti* 1918.

21 *Pietilä* 1918 b.

Punaiset äidit – uhka isänmaalle

Punaisten äitien rakkauden voimaan ei enää uskottu tai luotettu. *Kotimaan*, mutta myös esimerkiksi *Köyhäinlehtien* kirjoittajat näkivät ”punaiset äidit” eli punalesket yhteiskunnallisena vaaratekijänä, joilta lapset piti pelastaa. Tunnetuin näistä naisiin kohdistuneista syytöksistä ja purkauksista lienee huhtikuun alussa 1918 *Keskisuomalaisessa* ilmestynyt Ilmari Kiannon kirjoitus, jossa hän luonnehti punakaartilaiden naisia susinartuiksi ja vieläpä naarastiikereiksi.²²

Lasten pelastusoperaatioon tarvittiin erityisesti kristillisiä naisjärjestöjä ja hurskaita kansakoulunopettajia. Työssä tarvittiin kirjallisuutta ja esitelmää, mutta raamattu oli paras kurssikirja. Kirjoituksissa uskottiin, että oikealla kasvatuksella ja hoidolla lapset voitiin pelastaa, joskin siinä tarvittiin paljon työtä ja rakkautta:

Naisten panos on tärkeä, koska tiedämme, miten paljon työläisäitien joukossa on katkeruutta ja jotka jo rintamaidosta asti ruokkivat lapsia katkeruuteen, porvari- ja luokkavihaan. Ja me tiedämme myös, mikä on sen polven henkinen ja hengellinen terveys, joka on lapsuudesta asti saanut rauhassa tällaista ruokaa nauttia. Kirouksen kylvöstä ei voi muuta kasvaa kuin kirous-ta. Tämän tuhon kylvöstä on paljon työtä naisillemmekin.²³

Jos lapset jätettiin omiin koteihinsa omien äitien hoitoon, olisi se sama kuin lasten heitteille jättö, mikä merkitsi uhkaa isänmaalle. *Kotimaa* kirjoitti, että elleivät lapset saisi rakkautta ja huolenpitoa, sodan iskemät haavat eivät paranisi vaan pahenisivat ja ”meitä ei sitten enää pelasta mikään, ei parhainkaan hallitusmuoto, eivät etevimmäkään yhteiskuntaohjelmat.”²⁴

Aluksi sodan jälkeen suunniteltiin, että orpoja kasvatettaisiin nimenomaan heitä varten perustetuissa laitoksissa, joita muun muassa kristilliset järjestöt ylläpitäisivät. Orpoja piti rakastaa ja ohjata, ja hyvyys ja rakkaus tuli siitä, että hyväntekijöiden velvollisuus oli ottaa lapset pois omista kodeistaan, äideiltään ja näin lapsille voitiin antaa uusi elämä.²⁵ Kristillisiä orpokoteja, joissa lapset saivat kristillisen kasvatuksen, pidettiin luontevana hoitomuotona. Vielä kesällä 1918 ajateltiin laitoshoidtoa, mutta marras-joulukuussa sosiaalihallituksessa kypsyi laajamittainen suunnitelma punaorpojen sijoittamiseksi Etelä- ja Itä-Suomesta Pohjanmaalle hyviin, valkoisiin, kristillisiin, heränneisiin koteihin.²⁶ Orvot haluttiin erottaa huonoista äideistään ja lähettää tervehkeisiin koteihin. Pohjanmaalla oli elintarvikkeitaakin saatavana paremmin kuin etelän kaupungeissa ja Itä-Suomessa.

Lasten siirrot tai oikeammin lasten siirtojen laajamittainen suunnittelu ei ollut yksinomaan suomalainen keksintö, vaan siirtoja toimeen pantiin ensimmäisen maailmansodan jälkeisessä tilanteessa Euroopassa laajemminkin. Lapset olivat menettäneet isänsä ja heidät oltiin valmiita erottamaan myös äideistään. Sosiaalihallitus värväsi

22 Lintunen 2007, 149–150.

23 *Kotimaa* 9.7.1918, Turvattomat lapset.

24 *Kotimaa* 9.7.1918, Turvattomat lapset.

25 *Kotimaa* 23.7.1918, Lapsista huolta pitämään; 6.8.1918, Orpojen puolesta.

26 Siirtokysymykseen vaikutti monet tekijät, muun muassa se, että laitoshoidto oli kalliimpaa, monissa kuntien lastenkodeissa ja vastaanottokodeissa lapsilla oli huonot olot, lisäksi sijoitushoito oli tavanomaisin turvatoimiin lapsiin sovellettu hoitomuoto.

Pohjanmaalta niin sanottuja paikallisasiamiehiä etsimään sijaiskoteja punaisten orvoille. Paikallisasiamiehet valittiin huolellisesti ja sopivia olivat seurakuntien papit, pappien puoliset, kansakoulunopettajat ja diakonissat. Pohjanmaalla ja Savossa punaorpoja oli 40 kunnassa, joissa 13 paikallisasiamiehenä oli seurakunnan kirkkoherra tai joku papeista. Kaiken kaikkiaan Pohjanmaalla seurakuntien rooli oli suuri punaorpokysymyksen hoidossa, ja punaorpojen asiat tulivat papistolle tutuksi, kun he kävivät tarkastuskäynneillä orpojen hoitopaikoissa. Punaorpojen sijoittaminen Pohjanmaalle ei kuitenkaan toteutunut suunnitellussa laajuudessaan. Enemmistö punaorvoista jäi omien äitiensä luokse.

Orpojen pelastajat

Naiset ottivat kutsun vastaan ja lähtivät innolla ja tarmolla pelastamaan orpoja.²⁷ Kristillisistä järjestöistä Suomen Nuorten Naisten Kristillinen Yhdistys tuli näkyvästi mukaan punaorpojen huoltotyöhön. Sosiaalihuolto otti pääjohtokuntaan yhteyttä marraskuussa 1918 ja tiedotti valtionapujärjestelmästä. Pääjohtokunta käsitteli joulukuussa 1918 punaorpokysymystä ja päätti, että NNKY-liike tulisi mukaan punaorpojen huoltotyöhön, ja tällöin jo Viipurin yhdistys oli käynnistänyt orpokodin perustamisen. Viipurin NNKY:n punaorpokoti valmistui keväällä 1919, ja sinne sijoitettiin 20 punaorpoa. Kaikkiaan 11 Suomen NNKY:n paikallisyhdistystä oli mukana punaorpojen avustustyössä. Punaorpojen avustaminen ja lastenkotien perustaminen sopi NNKY:n toimintamuotoihin, koska järjestöllä oli jo tällaisesta toiminnasta kokemusta. Aikaisemmin koteja oli perustettu sekä työväenluokan että sivistyneistön tyttärille. NNKY:n toimintamalleihin sopi armeliaisuus ja hyväntekeväisyys, jota osoitettiin hätäikärsiville lapsille.²⁸

Viipurin Diakonissalaitos oli tehnyt jo ennen sisällissotaa työtä kaupungin vähävaraisten perheiden lasten parissa ylläpitämällä lastentarhaa ja lastenseimeä. Vuonna 1919 laitoksen johtokunta laajensi työmaataan avaamalla lastenkodin punaorvoille. Diakonissalaitoksen lastenkoti nimettiin Elim-kodiksi, johon tuli alle 4-vuotiaille lapsille oma osasto pysyväksi kodiksi ja eri-ikäisille sairaille ja heikoille lapsille parantola-osasto. Diakonissalaitoksen vuosikertomuksesta ilmenee selkeästi syvä vakaumus ja toiminnan tavoitteet, joilla Viipurin ja lähiseudun punaorpoja lähdettiin pelastamaan. Näissä Viipurin Diakonissalaitoksen vuosikertomuksessa tiivistyy se pelastusajatus, joka kristillisillä järjestöillä oli punaorpojen avustustyössä:

Elim avattiin vavisten ja riemulla; vavisten kun tunnemme, miten suuri on edesvastuu noista kallisarvoisista ihmistaimista, jotka tarvitsevat niin paljon lämpöä ja joiden supussa oleviin sieluihin ympäristön vaikutus jättää katoamattoman jäljen, ja riemulla, kun Jumala antoi meille tilaisuuden valmistaa ”Elim” heteiköksi maailman erämaahan yksinjäneille.²⁹

27 Olen maininnut vain muutamia yhdistyksiä esimerkkeinä. Diakonissalaitokset myös muualla Suomessa olivat mukana hoitamassa orpoja.

28 Antikainen 2006, 107–111; Ks. myös Kaarninen 1986.

29 Huoltaja 1919.

Myös Helsingin diakonissalaitoksen lukuisissa yksiköissä oli hoidettavana punaorpoja. Punaorpojen ansiosta itse asiassa monien näiden laitosten taloudellinen tilanne parani, kun ne saivat valtion apua, jos niissä oli hoidettavana sotaorpoja.³⁰

Lastenkotien ohella tarvittiin lastenkotien henkilöstöä. Kun punaorpojen kasvatukseen piti kiinnittää erityistä huomiota, asetti se myös laitosten henkilökunnalle suuria vaatimuksia. Orpojen huoltoa suunnitteleva komitea kiinnitti huomion myös lastenkotien henkilöstön koulutukseen. Komitea otti yhteyden Suomen Kirkon Sisälähetysseuraan tiedustellen mahdollisuuksia saada Diakonissalaitoksesta orpokotien johtajattaria. Diakonissojen työkenttä oli tässä vaiheessa niin laaja, ettei heitä riittäisi uusien orpokotien palvelukseen. Tällöin johtajatar Ruusu Heininen ehdotti uuden laitoksen perustamista johtajatar-koulutusta varten Sortavalan laitosten yhteyteen. Sisälähetysseuran Sortavalan kasvattajaopisto aloitti toiminnan jo marraskuussa 1918. Johtajatar-koulutuksen aloittaminen sopi sisälähetysseuran työhön. Orpojen huoltaminen ja kasvattaminen kuului jo sinällään sisälähetysseuran tehtäviin. Sortavalan Kasvattajaopiston käyneet johtajattaret toteuttaisivat työssään lastenkodeissa niitä tavoitteita, joita punaorpojen kasvatukselle asetettaisiin. Heitä kasvatettaisiin kristillisessä hengessä ja rakkaudessa. Kasvattajaopiston opetusohjelman ja oppisisällöt olivat suunnitelleet johtajatar Ruusu Heinänen ja Otto Aarnisalo. Aarnisaloon tavoitteena oli kytkeä perustettava kasvattajaopisto seurakuntakoulujen opettajien valmistukseen. Hän arvioi, että sotaorpojen koteja varten ei johtajattaria tarvittaisi kuin noin kymmenen vuotta. Sen jälkeen koulu voisi saada uusia tehtäviä.³¹ Sotaorpojen huolto vaikutti merkittävällä tavalla lastenhoidon institutionalisoitumiseen, kun sekä kunnat että järjestöt perustivat valtion tuella orpokoteja. Orpokoti perustettiin myös kasvattajaopiston yhteyteen johtajatar-koulutuksen harjoittelua varten.

Suuri osa nuorisoa kaltevilla pinnalla

Suomen luterilaisessa kirkossa lapset ja nuoret ovat olleet toiminnan kohteina erityisesti kirkon organisoimassa alkuopetuksessa. Kiertokoulua kävivät lapset, jotka eivät muualla voineet saada opetusta. 1880-luvulta lähtien oli pyhäkoulutyö eri puolella Suomea seurakunnissa yleistynyt. Kirkon alkuperäinen nuorisoon kohdistuva työmuoto oli rippikoulu, joka oli jokaisen nuoren tärkein hengellinen kasvattaja. Rippikoululla oli merkittävä asema siirtymäriittinä lapsuudesta aikuisten maailmaan. Pappisto pohti näiden perinteisten työmuotojen asemaa ja mahdollista uudistamista vuoden 1918 kokouksissaan.

Sisällissota sai kirkon työntekijät pohtimaan nuorison kasvatusta. Kuopion pappeinkokouksessa elokuussa 1918 käsiteltiin useassa esitelmässä sodan vaikutuksia kirkolliseen elämään sekä pohdittiin kirkon kasvatus- ja opetustehtävää.³² Lasten ja nuorten kasvatusta pohdittiin myös kahdeksannessa yleisessä kirkolliskokouksessa saman vuoden lokakuussa.³³ Monet käsitellyistä asioista olivat olleet keskustelun kohteina jo

30 *Kansanaho* 1967, 178–190.

31 Komiteanmietintö 1919:11. Vuoden 1918 turvatonten lasten huoltokomitea. Helsinki 1919.

32 Ks. Pöytäkirja yleisessä, yksityisessä pappeinkokouksessa Kuopiossa 20–22 päivinä elokuuta 1918. Laatinut Kale Kahiluoto: B. H. Päivänsalo: Sodan vaikutus kirkolliseen elämään: K. R. Kares, Kirkon lähimmät tehtävät.

33 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kahdeksannen yleisen kirkolliskokouksen pöytäkirjat ja liitteet 1918.

paljon aikaisemmin. Kirkon järjestämä alkuopetus oli muutoksenalaisena ja liittyi koko Suomen koulujärjestelmän uudistamiseen. Samoin rippikoulusta ja nuorisotyöstä oli keskusteltu aikaisemmin kokouksissa. Tämä ilmeni monien puheenvuorojen itesyytyksissä.³⁴

K. R. Kares³⁵ ehdotti esitelmässään yleisessä pappeinkokouksessa, että kirkon piti tarkastaa ja uudistaa työtään lasten ja nuorten parissa. Hän halusi panostaa kiertokoulussa ja pyhäkoulussa nuorisoon. Kareksen mukaan kansan kasvatuksessa oli jotain perustavanlaatuaista vikaa, kun 100 000 henkilöä oli liittynyt punakaartien tapaiseen joukkoon. Hän syytti kirkkoa kasvatuksellisista laiminlyönneistä, koska erityisesti maaseudulla alkuopetus oli ollut kirkon vastuulla. Samalla Kares syyllisti erityisesti kansakoulua ja nuorisoseuroja, jotka eivät olleet kiinnittäneet huomiota lasten ja nuorten omantunnon koulutukseen ja hengen sivistämiseen. Kirkko kokosi murrosiässä olevat nuoret rippikouluihin. Tarvittiin väsymätöntä ja kestävää pitkäaikaista kasvatustyötä ja kirkon oli mahdollista vaikuttaa omissa kouluissaan nousevaan sukupolveen.³⁶

Kansakoulu oli syrjäyttämässä kiertokoulun, mutta Kares puhui vahvasti kiertokoulujen puolesta. Hän halusi saada kiertokoulut eläviksi kansan kasvattajiksi. Lapset tulivat kiertokouluihin iässä, jolloin luotiin pohja kaikelle kasvatukselle. Seurakunnat eivät olleet luoneet elävää vaikutusta kirkon oman koulun kanssa. Kares katsoi, että kiertokouluun olisi pitänyt kiinnittää paljon enemmän huomiota. Sen sijaan viimeisten kymmenen vuoden aikana kiertokoulun kustannuksella oli kehitetty pyhäkoulua ja uutta nuorisotyötä.³⁷

Kares puhui seurakunnan perinteisten työmuotojen puolesta. Hän esitti pappeinkokoukselle kirkon kasvatustyön kokonaisvaltaista uudistamista, joka piti aloittaa rippikoulusta. Huolena oli, että rippikoulu oli jäämässä uuden nuorisotyön jalkoihin. Rippikouluja oli kritisoitu. Toisaalta niissä kiinnitettiin liikaa huomiota ulkolukuun ja pänttäämiseen. Toisaalta esimerkiksi oppikoulunuoriso saattoi korvata rippikoulun yksityisesti muutaman tunnin osallistumisella niin sanottuun raharippikouluun. Kares vaati rippikouluja seurakunnan kansanopistoiksi, joiden tavoitteena olisi nuorison hengellinen kasvatusta. Tätä tarkoitusta varten piti seurakunnan pappien koko voima rippikouluaihana käyttää työhön rippikoulunuorison parissa. Ei riittänyt että nuorissa saatiin herätetyksi joitakin hengellisiä tunnelmia, nuorisoon piti saada todellista omaantuntoon vaikuttavaa tietoa pyhimmissä uskossa. Kokous asetti komitean pohtimaan rippikoulun sekä muiden seurakuntakoulujen työtä.³⁸

34 Esim. *Hannu Välimäki* on käsitellyt teoksessa Lauri Ingman suomalaisen uskontokasvatuksen ja koulun kehittäjänä perusteellisesti kirkollista uskontokasvatusta ja sen suhdetta koulujärjestelmään 1800-luvun loppupuolelta lähtien.

35 Kaarlo Rietrikki Kares (1873–1942) oli toiminut Keski-Savon kansanopiston johtaja vuosina 1897–1908 ja vuosina 1908–1918 Turun Lähetyshdistyksen johtajana. Vuonna 1918 hän siirtyi 1918; Asikkalan kirkkoheraksi ja kuusi vuotta myöhemmin Lapuan kirkkoherraksi. Kansanedustaja useaan otteeseen sekä mukana kunnallisissa luottamustehtävissä sekä Turussa että Asikkalassa. Ks. *Sulamaa* 2004, 798–799.

36 Pöytäkirja yleisessä, yksityisessä pappeinkokouksessa Kuopiossa 20–22 päivinä elokuuta 1918: B. H. Päiväsalo: Sodan vaikutus kirkolliseen elämään: K. R. Kares, Kirkon lähimmät tehtävät.

37 Pöytäkirja yleisessä, yksityisessä pappeinkokouksessa Kuopiossa 20–22 päivinä elokuuta 1918: Kareksen esitelmä ss.: 31–37.

38 Pöytäkirja yleisessä, yksityisessä pappeinkokouksessa Kuopiossa 20–22 päivinä elokuuta 1918, 54–55

Rippikoulusta annettiin seurakunnille uudet ohjekirjeet, kun piispain kokous oli lokakuussa 1919 hyväksynyt uuden ohjesäännön. Siinä määriteltiin rippikouluun tulevien ikä, muut pääsyaatimukset, aineiden vähin tuntimäärä, ennätykset sekä yksityisten rippikoulujen ehdot. Rippikoulua suositeltiin pidettäväksi erikseen tytöille ja pojille, mutta tämä toteutui käytännössä vain harvoissa seurakunnissa.³⁹

Sisällissodan jälkeisinä vuosina nuoret kävivät edelleen rippikoulun. Piispa Gummerus kirjoitti: ”Tapa vaati rippikoulukäyntiä, että päästään ihmisten kirjoihin. Tosin tulee juuri joukko tavan vuoksi ja mukaan paljon aineksia, jotka tekevät rippikoulun pidon papille raskaaksi ja mieltä masentavaksi.” Seurakunnissa oli kuitenkin aina myös niitä, jotka eivät rippikouluun tulleet. Syynä oli yleensä huono lukutaito, huolimattomuus ja kulkurielämä: ”Nyt alkaa hiljalleen kasvaa sellaistenkin luku, jotka jäävät rippikoulusta pois kirkonvastaisen kiihotuksen vuoksi.” Papiston kertomusten mukaan rippikoulua käymättömiä yli 25-vuotiaita olivat lähinnä kiertelevää elämää viettävät, Amerikassa asuvat, lukutaidottomat sekä kristillisyyttä halveksivat.⁴⁰

Rippikoulunuorison käytöksestä myös valitettiin. Rippikoulussa täytyi uhrata liian paljon aikaa alkeisopetukseen. Samoin paheksuttiin ”nykyajan villiintymisen henkeä”, joka vaikutti erityisesti rippikouluiässä oleviin poikiin.⁴¹ Esimerkiksi piispa Jaakko Gummerus kirjoitti, että vanhemmilla ei ollut kiinnostusta lasten opettamiseen. Oppilaiden taidot ja harrastukset olivat huononemassa. Pojat olivat haluttomia oppimaan ja ”kurinpito ollut vaikeampaa kuin ennen”. Syynä rippikoulunuorison levottomuuteen nähtiin kapina-ajassa. Vaikka punaisten ja valkoisten lapset istuivat pääsääntöisesti yhteisissä rippikouluissa sovussa, oli joillakin paikkakunnilla tapahtunut rippikoulunuorison kesken niin suuria välien selvittelyjä, että poliisi oli pyydetty apuun järjestyksen ylläpitämiseksi.⁴²

Tarvitaanko murrosikäkouluja?

Vuoden 1918 kokouksissa pohdittiin myös kahta muuta lapsiin ja nuoriin liittyvää kysymystä. Seurakunnissa oli koettu ongelmaksi väliaika, joka nuorille jäi kansakoulun ja rippikoulun väliin. Kansakoulu päättyi nuorten ollessa 13–14-vuotiaita ja rippikouluun mentiin 15-vuotiaina. Toinen paljon mielipiteitä herättänyt kysymys koski rippikoulunuorison ns. jälkihoitoa eli seurakunnallista nuorisotyötä. Keskeinen kysymys oli, miten olisi mahdollista pitää rippikoulun jo käyneet seurakunnan yhteydessä. Tämä työmuoto kokonaisuudessaan ja siinä sovelletut työmuodot jakoivat mielipiteitä papiston keskuudessa.

Kirkolliskokouksessa keskusteltiin myös niin sanotuista murrosikäkouluista. Ongelmaksi nähtiin kansakoulun ja rippikoulun väliin jäävä aika. Tähän elämänvaiheeseen ehdotettiin uudenlaisia murrosikäkouluja, joissa käytäisiin ennen rippikoulua yhden tai kahden vuoden ajan. Kysymys oli laaja, koska se liittyi paitsi koulujärjestelmän

39 Wallinheimo 1923 1922, 135–141; Kiertokirje 14/2 1920 606.

40 Gummerus 1922.

41 Kirkkolakivaliokunnan mietintö n:o 17. Suomen Evankelis-Luterilaisen kirkon kahdeksannen Yleisen Kirkolliskokouksen Pöytäkirjat 1918.

42 Gummerus 1922.

uudistamiseen myös koulujen uskonnonopetuksen sisältöön ja kansakoulujen jatko-opetuksen kehittämiseen. Kirkolliskokousedustajien tiedossa oli, että oppivelvollisuuslain säätäminen tulisi tapahtumaan muutaman vuoden kuluessa. Esimerkiksi kouluhallituksen ylijohtaja ja merkittävä kansakoululaitoksen kehittäjä Mikael Soininen piti tällaisia murrosikäkouluja tärkeinä ja myönsi, että 13–14-vuotiaat olivat yhteiskunnan huolenpitoa vailla. Soininen totesi: ”Huligaanikoulu on ainoa koulu, jossa suurin osa meidän nuorisoamme on ollut ja seuraukset olemme saaneet äskettäin kokea. Jos me tahdomme säästää kansamme vastaisista surullisista kokemuksista, niin meillä ei ole minun vakaumukseni mukaan mitään muuta neuvoa kuin vakavasti tarttua näiden ikäkausien henkiseen kasvatukseen”.⁴³ Myös Otto Aarnisalo puolusti murrosikäkouluja ja esitteli oppisisältöjä ja koulun laajuutta. Aarnisalo halusi kirkon opetuksen piiriin erityisesti ne nuoret, jotka olivat ”huonokäyisiä ja huonotapaisia”, jotka olivat kiusana tavallisessa koulussa ja joutuivat sen keskeyttämään. Aarnisaloon mukaan oppivelvollisuuslain voiman tultuakin tämä vaikein aines voisi olla kirkollisen kasvatuksen ja armeliaisuustoiminnan kohteina. Aarnisalo lausui: ”...jotka ovat sellaisena kiusana tavallisessa koulussa, että heidät sen takia täytyy jättää sieltä pois. Nämä ovat kaikkein vaarallisimmat ainekset yhteiskunnalle, niistä kun tavallisesti kasvaa se hylkyjoukko, jotka useimmiten saavat ensimmäisen alkuopetuksen vankilassa”.⁴⁴ Näitä kirkollisia jatkokouluja ja murrosikäkouluja myös vastustettiin. Pohdittiin, mistä oppilaat niihin tulisivat. Oppilaiden uskottiin tulevan ”isänmaan parhaista kodeista, joista tulisi kunnollisia kansalaisia ilman koulujakin”.⁴⁵

Älkää jättäkö konfirmoitua nuorisoa ilman jatkuvaa hoitoa ja vaalintaa

Nuorisotyö eli työ jo ripille päästetyn nuorison keskuudessa herätti paljon mielipiteiden vaihtoa papiston keskuudessa.⁴⁶ Rippikoulunuorison jälkihoito toteutettiin eri kaupungeissa eri tavoin eikä kaikissa kaupungeissa sellaista edes ollut. Kristillisen nuorisotyön muodoista käytiin jo 1900-luvun alussa paljon keskusteluja, kun pohdittiin mikä nuorisotyön suhde oli seurakuntaan ja toisaalta kristillisiin järjestöihin. *Kotimaa* oli tukenut jo 1910-luvun alussa nuorisotyötä, jota varten lehdessä ryhdyttiin jo vuoden 1913 alussa julkaisemaan kerran kuussa nuorten palstaa, jota toimitti aluksi Alpo Lumme.⁴⁷ Erityisesti nuorkirkollisuudella oli ollut tärkeä rooli nuorisotyön käynnistymisessä. Nuorkirkolliset halusivat edistää kansankirkkoajatusta ja seurakuntatietoisuutta. Maallikot oli saatava kirkon toimintaan antamalla heidän osallistua kirkossa tehtävään työhön. Nuorkirkolliset pyrkivät luomaan ja kehittämään uusia toimintamuotoja, joiden avulla voitiin lujittaa kristillistä rintamaa ja taistella maallistumista, moraalien heikkenemistä ja yleensäkin kansan vieraantumista kirkosta ja seurakun-

43 Suomen Evankelis-Luterilaisen kirkon kahdeksannen Yleisen Kirkolliskokouksen Pöytäkirjat, 819–820.

44 Suomen Evankelis-Luterilaisen kirkon kahdeksannen Yleisen Kirkolliskokouksen Pöytäkirjat, 819–820.

45 Suomen Evankelis-Luterilaisen kirkon kahdeksannen Yleisen Kirkolliskokouksen Pöytäkirjat, 832; Kirkkolaki-valiokunnan mietintö 17.

46 *Wallinheimo* 1923 1924.

47 *Ruuth* 1949, 135.

nasta.⁴⁸ Antti J. Pietilän mukaan seurakuntien nuorisotyön kohderyhmänä voisivat olla kaikki alle 30-vuotiaat, jotka olivat olleet mukana työväenliikkeessä. Tämä nuorison osa oli Pietilän mukaan saanut kaikki henkiset virikkeensä sosialistisista nuoriso- ja työväenyhdistyksistä, kokouksista, sanomalehdistä ja kirjallisuudesta. Pietilä nosti esiin seurakuntien nuorisotyön merkityksen, kun sen tavoitteena oli pitää nuoret seurakunnan yhteydessä. Pietilän mukaan kirkon nuorisotyö olisi yksi keino pelastaa lapset ja nuoret: ”Ylioppilas- ja muu opiskeleva nuoriso, liikeapulaiset, tehtaalais- ja maanviljelynuoriso, kaikki ne ovat meidän aikaamme samassa vaarassa eksyä pois isien uskosta, jollei kristittyjen yhteys tule kotien avuksi heidän säilyttämisekseen siinä.”⁴⁹ Kristillisessä nuorisotyössä ei saanut kuitenkaan tulla päätarkoitukseksi urheilu-, opiskelu- ja seurustelutarpeen tyydyttäminen. Pääpaino piti olla kristillisissä elämänarvoissa ja Jumalan sanassa.⁵⁰

Papit suhtautuivat eri tavoin nuorisotyöhön. Osa teologeista ei pitänyt nuorisotyön liittämistä seurakuntien työmuodoksi tarpeellisenä, vaan katsottiin, että yhteistyö kristillisten järjestöjen kanssa riitti. Jotkut seurakunnat olivat tehneet työtä nuorten parissa jo 1900-luvun alussa. Helsingissä oli pastori A. W. Kuusisto organisoinut omille rippilapsilleen vuodesta 1904 alkaen Rippikoululaisten Toveruusliittoja. Nuoria varten oli toiminnassa raamattupiirejä, ompeluseuroja ja laulukuoroja. Samoin Turussa toimi poikakerhoja ja poikalähetys. Oulun seudun pappeinkokous palkkasi vuonan 1915 Kemin, Oulun ja Raahen rovastikunnille yhteisen papin yksinomaan seurakunnallista nuorisotyötä varten.⁵¹ Vaikka nuorisotyöllä Sörnäisissä oli pitkät juuret, nuorisotyö vakiintui sisällissodan jälkeen, kun kirkkoherra K. V. Hurmerinta vuonna 1919 antoi yhdelle seurakunnan papista nuorisotyön kehittämisen erityistehtäväksi. Nuorille ryhdyttiin järjestämään ompeluseuroja, tyttö- ja poikakerhoja, lukupiirejä, retkeilyä, orkesterit jne.⁵² Myös seurakunnissa eri puolella Suomea muodostettiin nuorisopiirejä, jotka kokosivat rippikoulunkäyneitä raamatunlukupiireihin, rukous- ja keskustelukokouksiin sekä kristilliseen ompeluseuratyöhön.

Uusissa rippikoulua koskeissa ohjeissa muistutettiin: ”Älkää jättäkö konfirmoitua nuorisoa ilman jatkuvaa hoitoa ja vaalintaa.”⁵³ Monet seurakuntien työntekijät pitivät nuorisotyötä tärkeää, mutta he joutuivat toteamaan, että nuoret eivät tahdo tulla kokouksiin. Nuorilla oli kiire maallisiin huveihin. Käytännössä 1920-luvulle asti kristilliset järjestöt vastasivat pääosin kristillisestä nuorisotyöstä. Tampereella seurakunnan järjestämä nuorisotyö käynnistyi K. H. Seppälän aloitteesta 1930-luvun alussa. Tätä ennen kristilliset järjestöt, NMKY ja partio, olivat koonneet nuoria tilaisuuksiin sekä Ahjolan settlementti oli organisoinut poikakerhotyötä Pispalassa.

48 Nieminen 1995, 40–45.

49 Pietilä 1918 b, 119.

50 Pietilä 1918 b, 119.

51 Nieminen 1995, 8–39.

52 Hurmerinta 1932, 34–35, 73–81. Sörnäisissä toimintaa nuorten parissa oli ollut jo 1900-luvun alusta lähtien yhteistyössä kristillisten yhdistysten kanssa.

53 Wallinheimo 1923 1924.

Taistelu nuorten sieluista?

Suomen luterilaisen kirkon toiminta lasten ja nuorten parissa tapahtui sisällissodan jälkeen eri tasoilla ja eri kanavien kautta. Mielenpitoja esitettiin ja keskusteluja käytiin, mutta seurakunnat eivät aktiivisesti luoneet mitään omaa avustuskäytäntöä. Sen sijaan puhuttiin paljon lasten ja nuorten kristillisestä kasvatuksesta. Poikkeuksiakin toimintalinjoissa oli. Esimerkiksi Sörnäisissä K. V. Hurmerinta otti osaa orpojen avustustyöhön sekä oli organisoimassa toimintaa omassa seurakunnassa, yhdistyksissä ja koko kaupungissa. Työmuodot riippuivat seurakunnan kirkkoherran ja muiden pappien asenteista. Paikallinen seurakunta, kristilliset yhdistykset ja naisyhdistykset muodostivat verkoston, jonka puitteissa avustuksia organisoitiin. Yhdistykset ja järjestöt keräsivät varoja, perustivat ruokaloita, lastenseimiä ja lastenkoteja. Yksi tällainen oli Tampereen Kaupunkilähetys, jolla oli lastenkoti, lasten seimi ja se jakoi myös vuosina 1918–1919 päivittäin kahdessa jakelupisteessä lämmintä ruokaa köyhille lapsille.⁵⁴ Työ punavankien keskuudessa herätti enemmän huomiota ja mielenpitoja.

Kirkon huoli lapsista ja nuorista sai aikaan keskusteluja erityisesti rippikoulusta ja nuorisotyöstä. Sodan seurauksena ei käynnistetty varsinaisesti uusia työmuotoja, mutta pyhäkoulua, rippikoulua ja nuorisotyötä haluttiin vahvistaa ja uudistaa. Sota muutti henkistä ilmapiiriä ja joidenkin suhtautumista. On liian voimakasta sanoa, että sisällissota olisi muuttanut ja saanut aikaan uusia toimintamuotoja seurakuntatyössä, mutta se sai aikaan huomion kiinnittymisen lapsiin ja nuoriin. Nuorisotyö laajeni seurakunnissa vuoden 1918 jälkeen, vaikka se vielä 1920-luvulla oli pääsääntöisesti kristillisten järjestöjen tehtävänä.⁵⁵

Se mikä merkitys lapsi- ja nuorisotyölle itsenäistyneessä Suomessa annettiin, ja miten tärkeää oli pelastaa lapset, ilmenee hyvin Suomen Pyhäkouluyhdistyksen puheenjohtajan professori Lauri Ingmanin puheesta Suomen Pyhäkouluyhdistyksen kokouksessa kesällä 1919: ”Pyhäkoulutyön lähtökohta oli usko. Usko tuo mukanaan myös tehtäviä tässä maailmassa. Vapauden ja itsenäisyyden saavuttanutta isänmaatamme uhkaavat monet vaarat, jotka voivat viedä sisäiseen perikatoon. Vain voimakas usko ja hengellinen elämä voivat estää turmiovaltojen leviämisen.” Tuomiorovasti A. W. Kuusisto alusti vuoden 1922 kirkkopäivillä seurakunnan suhteesta nuorisoon. Hän totesi puheensa lopuksi, että Suomessa käytiin taistelua nuorten sieluista. Nuoriso, joka kuului Jumalalle, tuotti suurimman siunauksen kodeille, kirkolle, kansalle ja isänmaalle. Hän kehotti kutsumaan mukaan nuoria seurakuntien erilaisiin työmuotoihin.⁵⁶

Kun valtio, monet kristilliset yhdistykset, naisyhdistykset, erilaiset seurakuntat avustivat ja kasvattivat lapsi ja nuoria oli kysymys myös kansan eheyttämisestä. Vuoden 1924 kirkkopäivillä pastori A. E. Jokipii pohti kirkon työtä yhteiskunnan eheyttämiseksi. Hän totesi, että yhteiskuntaa eheyttävänkin työn piti tapahtua sanan ja sakramenttien kautta tapahtuvassa sielun hoidossa. Yhtenä tärkeänä kohderyhmä ja työmuotona myös yh-

⁵⁴ *Seppälä* 1958, 89–94.

⁵⁵ *Kansanaho* 1988.

⁵⁶ *Elävä kirkko* 1922, 56.

teiskuntaa eheyttävässä työssään Jokipii piti nuorisoa ja nuorisotyön kehittämistä seurakunnalliselta pohjalta.⁵⁷

1920-luvulla monet järjestöt kristillisten järjestöjen ohella alkoivat kilpailla lapsista ja nuorista. 1920-luvun alussa perustettiin kaksi valtakunnallista lastensuojelujärjestöä, Kenraali Mannerheimin lastensuojeluliitto ja Koteja Kodittomille lapsille r. y. Toisen keulakuvana ja perustaja oli kenraali Mannerheim ja toisen rouva Ester Ståhlberg. Piispa Jaakko Gummerus otti myös osaa lastensuojelutyöhön toimimalla Mannerheimin lastensuojeluliiton liittoneuvoston puheenjohtajana 1920-luvun alussa. Nuorisoa varten Lotta Svärd -järjestö ja suojeluskunnat perustivat nuoriso-osastoja ja työväenjärjestöt pyrkivät vetämään nuoria oomiin yhdistyksiinsä.

Sisällissodan jälkeen luterilainen kirkko korosti virallisenä linjana ja käytäntönään sananjulistusta ja evankelioimistystä, kun oli kysymys sodan tuhojen jälkihoidosta. Kirkon piti tietoisesti hoitaa kansan sielua ja kirkon nuorisotyön tehtävänä oli hoitaa nuorten sieluja. Kirkolla oli julistustehtävä ja tehtävä toimia yhteiskunnan omanatuntona. Yhteiskunnallisia ristiriitoja eri yhteiskuntaluokkien välistä kuilua tuli tarkastella evankeliumin hengen ja pelastussanoman kautta. Kirkon piti nähdä vaivaa sieluista.

Miten punaorpojen ja laajemmin koko työläisnuorison kasvatuksessa onnistuttiin, kun siitä niin paljon huolta kannettiin ja kirjoitettiin? Onnistuiko tämä lasten ja nuorten pelastusoperaatio? Martta Salmela-Järvinen vastasi kysymykseen omalla tavallaan, kun hän muistelmateoksessaan muistutti punaisten äitien kasvattaneen ne pojat, jotka vuosina 1939–1944 lähtivät sotaan isänmaansa puolesta.

Entä millaista vastakaikua sai kirkon sananjulistus- ja evankelioimistystyö punaleskien ja punaorpojen keskuudessa? Tamperelaisten punaorpojen elämänvaiheita tutkittaessa ilmeni, että punaorvot erosivat evankelisluterilaisesta seurakunnasta vilkkaasti. Heti vuonna 1923 muutama tamperelainen punaleski luopui seurakunnan jäsenyydestä ja liittyi siviilirekisteriin. Tällöin Tampereella erosi seurakunnasta yhteensä 778 henkilöä. Vuonna 1950 tamperelaisista kuului siviilirekisteriin 7,5 prosenttia ja tamperelaisista punaorvoista siviilirekisteriin oli tällöin siirtynyt lähes 20 prosenttia. Miehet jättivät seurakunnan naisia useammin. Miespuolisten punaorpojen joukosta yli neljäsosa kuului siviilirekisteriin vuonna 1950. Uskonnonvapauslaki antoi mahdollisuuden 18 vuotta täyttäneille luopua seurakunnan jäsenyydestä, ja siviilirekisteriin siirtyneistä punaorvoista puolet teki sen 25 ikävuoteen mennessä.

Seurakunnasta eroamisen syytä on vaikea yksiselitteisesti määritellä ja löytää yhtä sellistä tekijää. Seurakunnasta erotessa on yleensä tiedusteltu syytä, ja syy on merkitty seurakunnasta eronneiden luetteloihin. Useat henkilöt ovat kuitenkin jättäneet syyn kertomatta, tai syyksi on ilmoitettu esimerkiksi ”ei osaa sanoa”, verot tai sulhanen kuuluu siviilirekisteriin. Tamperelaisten punaorpojen seurakunnasta eroamisesta voidaan kuitenkin löytää piirteitä, jotka osoittavat vuoden 1918 vaikutuksen. Vuosina 1903–1910 syntyneet jättivät luterilaisen kirkon selvästi useammin kuin nuorimmat ikäryhmät. 1900-luvun alussa syntyneet olivat kokeneet sodan ja sen jälkiselvittelyt eri tavalla kuin nuoremmat 1920-luvulla lapsuutta eläneet. 1910-luvun lopulla syntyneet eivät ehkä muistaneet isästä mitään. Sen sijaan vanhemmat ikäryhmät olivat kokeneet isän kuoleman, he olivat eläneet epätietoisuudessa ja pelossa sekä jopa nähneet vankileirien

57 *Tulkoon sinun valtakuntasi* 1924, 60–66.

kurjuuden. Ehkä he tiesivät myös kirkon ja papiston roolin kevään ja kesän 1918 kriisissä.⁵⁸ Seurakunnasta eroaminen oli kannanotto. Tamperelainen punaorpo Arvi Laakso muisteli 1970-luvulla isänsä kuolemaa. Arvi oli itsekin 15-vuotiaana osallistunut punakaartin toimintaan ja joutunut vankileireille:

Isä joutui vangiksi Tampereen valtauksen alkuvaiheessa. Tammelan alue joutui ensin valkoisten haltuun. Meni useampi päivä ennen kuin tiedettiin, mihin isä oli joutunut. Sitten tuli tieto, että hän on Raahessa. Häntä ei ammuttu, hän kuoli nälkähöyryyn. Yksi tuttava oli ollut vieressä kun isä kuoli. Isä ei ollut uskonnollinen, mutta ennen kuolemaansa hän oli pyytänyt vierustoveriaan lukemaan virrestä *valittaa täytyy ja surra suuresti, kun vääräys vallan ottaa ja pahuus kasvaapi*. Tämä oli virsi, jota ei hyväksytty laulettavaksi. Papit eivät hyväksyneet tätä virttä.

Avustustyöntekijöiden ja sijaishoitojen tarjoavien pohjalaisten oli helppo antaa anteeksi lapsille vuonna 1918, mutta ehkä lapset eivät voineet antaa anteeksi isän ja koko perheen kärsimyksiä.

58 Kaarninen 1985, 75–79.

Punavankien kasvattajat

Sisällissodan aikana vankikysymyksestä muodostui poliittinen kiista siitä, kuuluivatko vangit senaatin vai armeijan hallintaan. Maaliskuussa 1918 päämaja otti tehtävän senaatilta itselleen. Ylipäällikkö C. G. E. Mannerheim loi huhtikuun lopulla suojeluskuntapiirien organisaatiolle ja päämajan joukkojen toiminnalle katto-organisaation Valloitetujen alueiden turvaamisosaston (VATO).¹ Mannerheimin luottomiehen, entisen etappipäällikkö Rudolf Waldenin johdolla siitä tuli mahtava virasto, jonka tarkoituksena oli järjestyksen ja kontrollin luominen sekasortoiseen maahan. VATO:n alaisuudessa toimiva Sotavankilaitos (SVL) perusti punavankileireille kasvatustyön osaston. Vankien uskonnollista ja hengellistä kasvatustyötä pidettiin ”harhautuneille” tärkeänä, jotta heistä tulisi yhteiskuntakelpoisia kansalaisia. Kasvatustöiden päälliköksi kutsuttiin 15.5. lähtien kirkkoherra Hannes Sjöblom. Kutsun hänelle esitti Walden.²

Sjöblom tunsu vastenmielisyyttä punakaartilaisia ja varsinkin sosialismia kohtaan, ja hän toi sen usein esille. Hän laati 1.5.1918 *Uuden Suomettaren* yleisönosastoon pitkän kirjoituksen punakaartilaiden perheiden auttamiseksi. Punaisia kohtaan hänellä ei ollut myötätuntoa, ja kun heidät tuomitaan, ”se on tapahtuva niin, että kaikki ymmärtävät, ettei tahdottu mitään oksia katkoa, vaan tahdottiin juuretkin repiä ylös”. Kirjoittaja lausui tyytyväisyytensä siitä, että vangit tulee tuomitsemaan sota-oikeus, jossa tuomareina ovat ”Pohjan miehet”.³

Eero Saarinen olettaa Kaupunkilähetyksen johtajana toimimisen vaikuttaneen osaltaan syvää vastenmielisyyttä sosialismia kohtaan 1918 tuntuneen Sjöblomin valitsemiseen kasvatustöiden päälliköksi.⁴ Sjöblomilla oli joka tapauksessa ansioita uutta tehtäväänsä varten. Hän oli ollut Kaupunkilähetyksen edustajana muun muassa ”Yleisessä apukomiteassa”, joka pyrki sodan jälkeen auttamaan kaikkia hätäkärsiviä.⁵ Sireniuksen mukaan Sjöblom esitti, että sosialismi-sanakin on siirtymässä ”jonkinlaisten kirosanonien joukkoon”.⁶ Sjöblom itse kertoi kutsun tulleen hänelle täytenä yllätyksenä, mutta suostui tehtävään päivän miettimisajan jälkeen.⁷

1 Juva 1957, 106.

2 KA Vapaussodan arkisto 191. Kasvatustöiden päällikön kirjejäljennös Valloitetujen alueiden turvaamisosaston päällikölle 7.6.1918; Saarinen 1963, 316; Hannes Sjöblomin taustasta *Aikalaikirja* 1920, 219–220; Saari-lahti 1960, 25.

3 *Uusi Suometar* 1.5.1918. Hannes Sjöblom: ”Suhteemme punaisiin ja heidän hätäkärsiviin perheisiin”; Saarinen 1963, 317.

4 Saarinen 1961, 128–129.

5 *Uusi Päivä* 19.4.1918 ”Apuun, apuun”.

6 Sirenius 1955, 204.

7 KA VSA SVL:n kasvatustöiden ark. Hannes Sjöblomin kirje Porvoon tuomiokapitulin asessori Paunulle 11.6.1918.

Kasvatustyön suunnitteluun aikaa kaksi viikkoa

Hannes Sjöblom oli alusta asti selvillä työnsä vaikeudesta, kun vankeja oli ”häikäilemättömällä kiihoituksella” valmistettu. Hän esitti miten työhön oli käytävä pelkäämättä, ”sillä Jumalan kunnia ja isänmaan paras vaativat sitä”.⁸ Varsinaiset ongelmat alkoivat vasta, kun kesäkuun alkuun mennessä yli 60 pienempää leiriä oli tyhjennetty, ja sotavankilaitoksen päällikkö Valter Juveliuksen mukaan ”korkeimmillaan ollen yhteensä 82 000 ihmistä”⁹ oli sijoitettu 13 leirille.¹⁰ Osa vangeista ehti kuolla jo vankisiirtojen aikana, osa oikeudenistuntoa odottaessaan. Kaikkiaan heitä menehtyi vankileireillä noin 14 000, tosin tarkkaa lukua kuolleista ei ole.¹¹

Kasvatustyön suunnitteluun ja organisointiin annettu aika oli hyvin lyhyt, ja leirien olot olivat sekasortoiset. Sjöblomilta odotettiin kuitenkin nopeaa toimintaa. Hän laati 7.6.1918 organisaatiosuunnitelman ”Suomen sotavankien keskuudessa tehtävän kasvatustoiminnan pääpiirteet”, ja nimitti kullekin leirille kasvatustoiminnan johtajan, jolla oli alaisinaan kasvatustoukkoja.¹² Jokaista pappia kohti olisi 5 000 vankia, ja jokaista kasvatustoukkoja kohti 500 vankia. Jokaiseen kasvatustoukkaan kuuluisi myös kirjuri. Suunnitelmia, myös palkkauskuluja oli kuitenkin huomattavasti supistettu, kun Sjöblomin ehdotus palasi esimiehiltä takaisin kirjallisena.¹³

Vankien sielunhoitoon oli kiinnitetty huomiota jo ennen varsinaisen kasvatustoiminnan alkamista. Kuopion vankileiri oli ensimmäinen, jonka viralliseen henkilökuntaan kuului myös vankilasaarnaaja. Tätä virkaa hoiti helmikuun loppupuolesta lähtien pastori Henrik A. Wichman. Savonlinnan kappalainen E. Alanen oli myös jo helmikuussa järjestänyt pääasiassa hengellistä ohjelmaa lähes kahdellesadalle Savonlinnaan kootulle vangille. Hän piti jumalanpalveluksia, raamattutunteja, jakoi hengellisiä kirjasia ja harjoitti henkilökohtaista sielunhoitoa. Mikkelissä sotavankien parissa työskenteli uskonnon lehtori Oskar Alander. Kirkkoherra Heikki Autero nimitettiin toukokuun alussa vankileiripapiksi Hämeenlinnaan, pastori Uno Gräsbeck kaksi viikkoa myöhemmin Turkuun ja pastori Johannes Kunila kuun lopulla Helsinkiin. Vankien parissa ennen kesäkuuta toimivat myös Tampereella Ruoveden kirkkoherra Olavi K. Heliövaara, apulaisenaan ylioppilas Kaakinen (ei etunimitietoja), Viipurissa saarnaaja Aatu Heiskanen ja Lahdessa teologian ylioppilas Lauri Heikkilä. Osa näistä jo vankien parissa työskennelleistä jatkoi työtään kasvatustoukkojen palveluksessa.

Kasvatustyö käynnistyy

Lopulliset 13 vankileiriä, joissa oli kasvatustoimintaa, sijaitsivat Helsingissä, Hämeenlinnassa, Kuopiossa, Lahdessa, Lappeenrannassa, Mikkelissä, Oulussa, Riihimäellä, Tammissaareissa, Tampereella, Turussa, Vaasassa ja Viipurissa. Eri seurakuntien papit

8 KA VSA SVL:n kasvatustoukkojen ark. Hannes Sjöblomin kiertokirje n:o 1 kasvatustoukkojohtajille 5.6.1918.

9 KA SVL ark. D b 1.

10 Saarinen 1963, 127.

11 Kuoleman kentiltä 1924, 243.

12 KA SVL ark. H c 1.

13 KA VSA SVL:n kasvatustoukkojen ark. Hannes Sjöblomin kiertokirje n:o 2 kasvatustoukkojohtajille 8.6.1918.

vierailivat myös omien seurakuntalaistensa luona vankileireillä. Eniten vierailuja tehtiin Turussa.¹⁴

Sjöblom pyysi kesäkuun alussa Turun tuomiokapitulia määräämään pastori Uno Gräsbeckin Turun kasvatusjohtajaksi. Hän ilmaisi kirjeessään olevansa varma tuomiokapitulin tuesta kasvatustyölle.¹⁵ Kapituli ei kuitenkaan toiminut Sjöblomin toivomalla tavalla. Piispainkokouksessa 29.5. oli kuitenkin kehoitettu pappeja ja seurakuntalaisia toimittamaan hengellistä kirjallisuutta vangeille.¹⁶ Sjöblom kirjoitti myös Porvoon tuomiokapitulille – suurimmat vankileirit sijaitsivat sen hallintoalueella – toivoen sen ottavan vastuun vankien henkisestä huollosta ja tarkastavan näillä leireillä tehtävän sielunhoito- ja kasvatustyön. Sjöblomille tuomiokapitulin mukaantulo olisi merkinnyt myös sitä, että kasvatustyö olisi saanut tarvittavat varat.¹⁷ Tuomiokapituli saattoi antaa vain virkavapautta kasvatustyötä tekeville papeille. Kirkkoille annettiin kuitenkin kehoitus mainita myös vangit ja heidän omaisensa jumalanpalvelusten yhteydessä pidettävissä rukouksissa.¹⁸ Aloitteen tästä teki kasvatusasiain päällikkö Sjöblom.¹⁹

Koska papit eivät saaneet virkamääräystä kasvatustyöhön, he toimivat yksityishenkilöinä, eivät kirkon virkamiehinä.²⁰ Kuopion tuomiokapituli teki poikkeuksen. Oulun kaupungin komministeri Arno Carlstedt sai määräyksen hoitaa oman virkansa ohella myös Oulun sotavankileirin kasvatusjohtajan tointa.²¹

Vahvistetussa palkkausmenosäännössä oli aluksi 12 pappia, yksi jokaisella leirillä. Lisäksi leireillä oli 61 kasvatusavustajaa. Kesäkuun puoleenväliin mennessä pappeja oli saatu kymmenelle leirille. Helsingissä kasvatusjohtajana toimi Johannes Kunila, Tammissaarella Paul Danielsson, Turussa Uno Gräsbeck, Hämeenlinnassa Niilo Mustala, Riihimäellä Urho Valtari, Lahdessa Yrjö Alanen, Tampereella Olav Schalin, Viipurissa Arvo Pohjannoro, Kuopiossa Kyösti Kauppinen ja Mikkeliissä J.W. Wallinheimo.²² Oulun Aarno J. Carlstedt sai määräyksen kasvatusjohtajan tehtävänsä 19.6.²³ Vaasan vankileirin kasvatusjohtaja Lennart Helenius ei ollut saapunut tehtävänsä vielä 5.7., eikä Sjöblom tiennyt sitä ennen kuin Vaasan vankileirin johtaja häneltä tiedusteli asiasta.²⁴ Helenius aloitti työnsä 10.7. Lappeenrannan kasvatustoimintaan ei kesäkuussa vielä

14 KA VSA SVL:n kasvatustöiden ark. Hannes Sjöblomin kiertokirje n:o 9 kasvatusjohtajille 21.6.1918.

15 KA VSA SVL:n kasvatustöiden ark. Hannes Sjöblomin kirje Turun tuomiokapitulille 1.6.1918.

16 TMA Kirkolliskokouksen arkisto. Piispainkokousten pöytäkirjat 1917–1923. Piispainkokouksen pöytäkirja 29.5.1918.

17 KA PTA Saapuneet asiakirjat 1918. KD 5/170. Hannes Sjöblomin kirje Porvoon tuomiokapitulille 5.6.1918.

18 KA PTA Porvoon tuomiokapitulin ptk. 23.7.1918. Istuntopöytäkirjat 1918.

19 Turun arkkihiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirjeet 1912–1921, Turku 1922. Turun arkkihiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirje n:o 1115 (11.7.1918).

20 KA Senaatin kirkollistoimituskunnan arkisto. Saapuneet asiakirjat 1918. KD 30/346. Turun tuomiokapitulin kirje senaatin kirkollis- ja opetustoimikunnalle 24.8.1918.

21 OMA Kuopion tuomiokapitulin arkisto. Päätös- ja kirjekonseptit 1918. Määräys komministeri Arno Carlstedtille 25.7.1918.

22 Saarinen 1963, 127.

23 KA VSA SVL:n kasvatustöiden ark.. Hannes Sjöblomin Carlstedtille 19.6.1918 antama määräyskirja.

24 KA VSA SVL:n kasvatustöiden ark. Vaasan sotavankileirin johtajan kirje Hannes Sjöblomille 5.7.1918; KA Vaasan sotavankileirin ark. johtajalle saapuneet kirjeet. Hannes Sjöblomin kirje Vaasan sotavankileirin johtajalle 8.7.1918.

palkattu ketään, koska oletettiin leirin toiminnan loppuvan. Hugo A. Kalaja aloitti työnsä Lappeenrannassa 15.7.²⁵

Kesä–syyskuun aikana tapahtui joitakin muutoksia ja vaihdoksia virkojen hoidossa. Yrjö Alanen erosi kesäkuun lopussa, ja hänen tehtäviään jatkoi Pietarista paennut pastori Paul Sonny. Tammisaarella pastori Paul Danielsson oli virassaan vielä syyskuun ensimmäisen viikon, hänen jälkeensä jatkoi Ilmajoen va. saarnaaja, pastori Edvard Pöyry, joka oli myös Sjöblomin lanko. Tammisaari oli toisin ainoa leiri, jossa toimi kaksi kasvatusjohtajaa jo kesällä. Pöyry jatkoi syyskuussa tuttua virkaansa. Mikkelin leirilä toimi elokuun alkuun Juho W. Wallinheimo, hänen jälkeensä Alajärven vt. kirkkoherra Eeli Rankala. Puolet kasvatusjohtajista oli toiminut aikaisemmin pappeina rintamalla.²⁶ Pappien keski-ikä oli hieman päälle 30 vuotta.

Kasvatusjohtajan virkapukuna oli kenttäpapin vihreä puku, johon kuuluivat valkoiset ristinmerkit. Myös tumma puku oli sopiva, ellei ollut mahdollisuutta hankkia vihreää. Yhtenäinen virkapuku oli Sjöblomin mielestä suotava, joskaan ei pakollinen. Kasvatusapulaisten virkatunnuksena olivat molemmissa käsivarsissa nauhojen ympäröimät valkoiset ristit.²⁷

Sjöblom kertoi Kuopion yleisessä yksityisessä pappeinkokouksessa elokuussa 1918 pitämässään puheessa, että kasvatustoiminta alkoi vain muutamia päiviä kestäneiden valmistelujen jälkeen lähes kaikissa leirissä, ja työssä ahersi ennen pitkää satakunta työntekijää. Toiminnan täytyi olla kokonaan teoreettista, sillä ”vankien rauhaton mieli, elämä vankileireissä siihen kuuluvine järjestelämisineen, jonotuksineen, tutkimisineen ja tuomitsemisineen oli suurena esteenä kasvatustyölle.”²⁸ ”Meidän täytyy toivoa, että Suomen työmiehen oppii käsittämään, että suomalaisen sosialismin kanssa ei pitäisi olla tekemisissä.”²⁹

Kasvatusosaston tehtävänä oli hankkia kirjallisuutta, perustaa kirjastoja osittain kirjalahjoituksin, kehittää luku- ja kouluopetusta ja järjestää rippikouluja. Kasvatusjohtajien piti tarkasti käydä lahjoituskirjalahetykset läpi sopimattoman aineiston poistamiseksi. Ainoat tiedot lahjoitusten määrästä ovat Helsingin vankileiriltä. Ostojen ja kirjalahjoitusten avulla vankilakirjastoon saatiin hankittua 104 Raamattua, 763 Uutta testamenttia, 3 038 virsi- tai laulukirjaa sekä muita kirjoja ja kirjasia kaikkiaan 15 250 kappaletta.³⁰

Kasvatustyöntekijöitä oli vankimäärään nähden liian vähän, eivätkä kaikki vangit ehtineet tavata pappia kertaakaan leiriaikanaan. Viljo Sohkanen kertoo Suomenlinnasta, että pappeja oli näkynyt vain päävahdissa keväällä.³¹ Tammisaarella, jonne kasvatusapulaiset saapuivat vasta kasvatusjohtajan jälkeen, vankina ollut Pekka Railo kertoo juuri toimeensa saapuneen kasvatusjohtajan päätehtävänä olleen vankien kirjeenvaih-

25 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Hannes Sjöblomin kirje Lappeenrannan kasvatusosaston johtajalle 15.7.1918.

26 KA Senaatin kirkollistoimituskunnan ark. Saapuneet kirjeasiakirjat 1918. Luettelo Suomen armeijassa toimineista papeista, liittyy Svanbergin senaatille 7.6.1918 lähettämään selostukseen KD 24/501 1918; *Godenhjelm* 1927; 1944; *Ottela* 1977, 137–139; *Pekkalainen & Rustanius* 2007, 395–396.

27 KA VSA SVL:n kasvatusosaston arkisto. Hannes Sjöblomin kiertokirje n:o 9 kasvatusjohtajille 21.6.1918.

28 Ppkk Kuopio 1918, 55.

29 Ppkk Kuopio 1918, 42.

30 *Helsingin Sanomat* 24.10.1918; *Uusi Suometar* 23.10.1918.

31 *Sohkanen* 1988, 188.

don tarkastaminen. Hän tapasi pastoria muutaman kerran tämän toimistossa. ”Kasvatusjohtajille annetut ohjeet ehkä soveltuivat pienissä ja suljetuissa vankiloissa kokeiltaviksi. Tammisaarella ne olivat yleisesti katsoen mahdottomat toteuttaa. Siksi niitä ei liene yritettykään kuin ehkä joissain aivan rajoitetuissa puiteissa, sairaaloissa ja kuritushuonekoppeihin suljettujen vankien keskuudessa.”³²

Ylipäällikkö Mannerheim oli kieltänyt Seinäjoella antamassaan päiväkäskyssä 18.3.1918 vankileirien julkisen arvostelun. Kun koko Sotavankilaitos oli armeijan alainen, kaikki sen virkailijat, vaikka olivat palkattuja siviileitä, olivat samojen säädöksiensä alaisia.³³ Vallitseva sensuuri oli estänyt oikean tiedon saannin myös siviileiltä, ja lehdistö pyrki kieltämään ongelmat. Esimerkiksi *Hufvudstadsbladet* kirjoitti: ”Ei ole totta, että vangit kuolevat nälkään”.³⁴ Viipurin leiriltä päästettiin 6.6. kotiin 480 vankia, ja annetun lausunnon mukaan epäiltiin ”tuskin yhdenkään heistä päässeen elävänä kotiin”.³⁵

Kasvatustoiminnan haastava työkenttä

Sivistystasoltaan vankijoukko oli kasvatusta ja opetustyötä ajatellen mahdollisimman epätasainen, kouluttamattomista korkeasti koulutettuihin. Tuomituista vangeista noin viidenneksellä oli puutteita joko luku- tai kirjoitustaidoissa, ja täysin lukutaidottomiakin oli lähes kymmenen prosenttia.³⁶ Kasvatustyö kärsi määrärahojen vähyydestä, vaikka kasvatustöiden työ oli ainoa merkittävämpi työmuoto vankien henkisen huollon alalla. Leireillä työskentelevät papit olivat nuoria ja kokemattomia. Pahin työn este oli leirien katastrofaaliset olosuhteet. Nälkäkuoleman partaalla hoippuvissa tutkintovangeissa ei useinkaan ollut helppoa herättää kiinnostusta uskonnollisiin kysymyksiin. Leireillä työskentelevät papit kokivat tilanteen kauhistuttavana ja esittivät useaan kertaan parannustoivomuksia leirien johtoportaalille ja jopa Svinhufvudille, tuloksetta.³⁷

Ehtoollisen jakaminen tuhansille vangeille aiheutti jatkuvia ongelmia, ehtoollisviininikin loppui. Sjöblom joutui perustelemaan suurta ehtoollisviinin ja leivän kulutusta sairaiden ja kuolevien parissa.³⁸ Marjamehun tarjoaminen viinin asemesta ärsytti vangeja. Papeista taas oli ollut ”häpeällistä”, kun vangit asettuivat nälkäisinä, jotain suuhunsa saadakseen, yhä uudelleen ehtoollisjonoon. Hennalan pappi, mahdollisesti Alanen, oli vienyt vangeille kulhollisen öylättejä ja ehtoollisviiniä. Abel (Aapeli) Heikkilän mukaan vangit joivat viinin, mutta öylättiastia kaatui. ”Me ahmimme ööletit pian lattialtakin. Nälkä niistä yltyi. Pappi toi toisia, mutta viini huononi marjamehuksi. Pappi vakuutti höpisten, että ne on Kristuksen Jeesuksen ruumista verta. Mitä me höpimisestä. Meille oli pääasia että jotain saimme.”³⁹

32 *Railo*, 186–187.

33 KA VSA VIII 256. a. Mannerheimin Päiväkäsky n:o 26. 1. §; *Paavolainen* 1971, 299.

34 *Paavolainen* 1967, 390.

35 *Kuoleman kentiltä* 1918, 242.

36 SVT XXIII 32, 27.

37 KA SKHS B–136 Hannes Sjöblom Antti J. Pietilälle 9.7. ja 15.7.1918.

38 KA VSA SVL:n kasvatustöiden ark. Hannes Sjöblomin kirje esittelijäsihteeri Yrjö Loimarannalle.

39 Abel Heikkilän käsikirjoitus.

Lennart Heleniusta, joka oli pappinakin osallistunut taistelutoimintaan, oli järkyttänyt Viipurin valloituksen yhteydessä tapahtunut 70 punavangin surmaaminen. Vankeja ei ollut tutkittu eikä tuomittu, ja kun hän oli arvostellut raakaa surmatyötä, hänelle oli sanottu, ettei hänen sovi sekaantua viranomaisten päätöksiin.⁴⁰ Helenius (vuodesta 1935 Heljas) kieltäytyi *Murtorinteen* mukaan kesällä 1918 jäämästä armeijan palvelukseen, ”vaikka häntä tähän kovasti pyydettiin. Valkoisen armeijan henki ei enää vastannut hänen isänmaallisia ihanteitaan.”⁴¹ Heljas ei myöhemmin halunnut muistella näitä aikoja.⁴²

Tampereen leirillä sielunhoitotyön järjestänyt pastori K. H. Seppälä toteaa: ”Tein sen arastellen ja alakuloisella mielellä.”⁴³ Viipurin leirin kasvatusjohtaja Arvo Pohjannoro oli myös syksyyn mennessä työhönsä loppen väsynyt. Pastori Niilo Mustala kirjoittaa Hämeenlinnan vankileiriltä: ”7–800 miehen henkinen hoito, ja vielä vartiopalveluksen demoralisoivassa ilmapiirissä elävien, tuo sellaisen lisätyön, että se noin vaan jo täyden kuorman päälle viskattuna ei niinkään suurta tyydytystä tuota.”⁴⁴ Mustala kirjoitti Sjöblomille, ettei vankileirin ylilääkäri, joka ei anna arvoa kasvatustoiminnalle, salli kasvatustapausten vierailu vankien luona sairaalassa aamupäivisin.⁴⁵ Sjöblom kirjoitti ylilääkärille.⁴⁶ Kasvatustapaustapailla oli sen jälkeen vapaa pääsy sairaalaan.

Leirien huonot olosuhteet, raskas työ ja nälkäkuoleman partaalla hoippuvien vankien kohtaaminen olivat synnä muutaman kasvatusjohtajan haluun päästä eroon tehtävästään. Yrjö J. E. Alaselle tämä oli ensimmäinen työpaikka pappisvihkimyksensä jälkeen. Hän kirjoitti Sjöblomille kesäkuussa: ”Tämä vankileirilaitos on oikea helvetin esipiha – niin täyteen sullottu kärsimystä, ihmisten räkkäystä, surua ja katkeruutta – vapautetuiksi määrätty kuolevat ennen kuin ehtivät saada määräyksen.”⁴⁷

Hän anoi lomaa jo kesäkuussa, ja erosi tehtävästään, johon hän ehdotti asessori Paul Sonnyä. Pietarista paenneesta Sonnystä on annettu erilaisia kuvauksia. Riku Rouanne sanoo hänen puheestaan, että se oli henkistä räkkäystä.⁴⁸ Väinö Salmi puolestaan kehuu Sonnyä mahtavaksi puhujaksi.⁴⁹

Sjöblom joutui ikävään välikäteen kirjoitettuaan Sotavankilaitoksen päällikölle kirjeen sen jälkeen, kun oli saanut Viipurin kasvatusjohtajalta tiedon, etteivät lääkärit huolehtineet hyvin sairaista: ”Sairasta vankia ei viedä sairaalaan, ennen kuin hän tulee liikkumaan kykenemättömäksi.”⁵⁰ Sotavankilaitoksen päällikkö, joka oli jo viikkoilmoituksen saanut, vastasi Sjöblomille. Hän syytti Sjöblomia liiasta jyrkkyydestä:

40 Juva 1990, 420–421.

41 Murtorinne 2006, 25.

42 Murtorinne 2006, 24.

43 Saarinen 1963, 132.

44 KA VSA SVL:n kasvatusosaston arkisto. Kasvatusjohtaja Niilo Mustalan kirje Hannes Sjöblomille heinäkuussa 1918.

45 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Niilo Mustalan kirje Hannes Sjöblomille 13.7.1918.

46 KA Vapauss.ark. SVL:n kasvatusosaston ark. Hannes Sjöblomin kirje Hämeenlinnan vankileirin ylilääkärille 30.7.1918.

47 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Kasvatusjohtaja Yrjö J.E. Alasen kirje Hannes Sjöblomille 23.6.1918.

48 Rouanne 1928, 411.

49 Salmi 1967, 208–209.

50 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Lähetetyt kirjeet. N:o 782, K.D:m N:848. Sjöblomin kirje Sotavankilaitoksen päällikölle 26.7.1918.

”Otat takaisin ja pyydät sitä anteeksi.” Kirjoittaja pohti kuitenkin monisanaisesti eri mahdollisuuksia, mistä kyseinen asiointi saattaisi johtua. ”Mitään juhlallista tutkimusta en katso asian vaativan.”⁵¹ Sjöblom vastasi kirjeeseen: ”Vakuutan, etten tällä tarkoittanut syyttää vankileirin lääkäriä persoonallisesti – – vaikka työssä kiusaantuneena ilmoituksen sanamuoto tuli liian jyrkäksi.”⁵² Kysymyksessä oli vankileirin arvostelu, mikä oli kiellettyä, eivätkä eri ammattiryhmien edustajat saaneet arvostella toistensa työtä.

Pappien tilanne oli vaikea ja vaikuttamiskeinot rajallisia. Esimerkiksi kesän 1918 kuudessa Riihimäen vankileirin kasvatusjohtaja Urho Valtari yritti saada syyttömät, joukossa vahingossa mukaan joutuneet alaikäiset pois leireiltä. Riihimäen leirillä oli 800 alle 18-vuotiaasta.⁵³ Kesä–heinäkuun lapsivankien, korkeintaan 15-vuotiaiden määrä eri leireillä oli noin 350.⁵⁴ Leireillä oli pikkuvauvojakin.⁵⁵ On mahdollista, ettei kaikkia lapsivankeja ole kirjattu. Santahaminan leirillä toimi myös synnytyssairaala. Valtarin huoli alaikäisistä oli aiheellinen. Lasten ja nuorten leirikuolemat ovat toistaiseksi jääneet kirjallisuudessa lähes huomiotta, mutta alle 18-vuotiaita kuoli eri punavankileireillä vuoden 1918 aikana yhteensä ainakin 952.⁵⁶

Hennalan leirillä ollut vanki Abel Heikkilä kertoi nähneensä pappien kantavan ”prouninkia”, ja papit olivat mukana kuulusteluissakin.⁵⁷ Pappien kaksijakoinen tehtävä kuulustelijoina ja rippien vastaanottajina loitonsi heidät vangeista, eivätkä voittajien puolelle asettuneet papit pystyneet saavuttamaan yleensä vankien luottamusta. E. A. Heinonen kirjoitti päiväkirjaansa Hennalan vankileirillä:

Kasvatus-osaston miehet ja naiset harjoittivat ammattiaan, ja tuntui kuin olisi kuolemalla pestiä ottanut, yleensä ei heistä paljon välitetty annettiin heidän toimittaa seremoniansa sitenhan poistuivat. – Oli totta ettei jaksanut lukea ei pysynyt ajatukset kasassa, kuin oli vatsa tyhjä oli pääkin tyhjä se pitää varmasti paikkansa.⁵⁸

Kasvatusapulaisista suurin osa teologian ylioppilaita

Kasvatusosasto haki leireille kasvatusapulaisia lehti-ilmoituksilla.⁵⁹ Työhön ilmoittautumiset tapahtuivat leirien kasvatusjohtajille. Hämeenlinna ja Riihimäki etsivät kasvatusapulaisia omilla ilmoituksillaan:

51 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Saapuneet kirjeet. N:o 924. Sotavankilaitoksen päällikön allekirjoittamaton ja leimaton vastauskirje Sjöblomin kirjeeseen n:o 109.

52 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Lähetetyt kirjeet. Nro 1485. Hannes Sjöblomin kirje Sotavankilaitoksen päällikölle 19.8.1918.

53 Saarinen 1963, 133.

54 Pekkalainen & Rustanius 2007, 350–351.

55 Sievers 1930, 60–61.

56 Vuosina 1914–1922 sotaoloissa surmansa saaneiden nimitiedosto. <http://vesta.narc.fi/cgi-bin/db2www/sotasurmasivu/main>; Pekkalainen & Rustanius 2007, 352.

57 Abel Heikkilän käsikirjoitus.

58 TA 1918 arkisto 323.2, kansio 11, E.A. Heinonen. ”Valtiollisen vangin muistelmia.”

59 *Uusi Suometar* 1.6. ja 2.6.1918; *Kotimaa* 4.6.1918.

— sotavankileiriin otetaan heti suurempi määrä asiaa harrastavia ylioppilaita ja kansakoulunopettajia huolehtimaan vankien henkisestä hoidosta. Palkka on 650 mk kuussa. Hakemukset osoitettava allekirjoittaneelle — vankileirin kansliaan.⁶⁰

Viipuri halusi työhön ”kristillishenkisen mieshenkilön, joka olisi perehtynyt esitelmien pittoon ja opetustyöhön.” Etusija annettiin kansakoulunopettajalle.⁶¹ Kaikkein vaikeinta oli saada kasvatustapaolaisia Vaasaan, jonne saatiin vain yksi.

Riihimäen kasvatusjohtaja Valtari valitti heinäkuussa kasvatustapaolaisien saavan liian pientä palkkaa verrattuna vartijoiden 450 markan kuukausipalkkaan, johon oli lisänä myös ilmainen ateriatu. ”Meillä raskaampi työ, vähemmän palkkaa ja vähemmän tunnustusta.”⁶² Ilmoituksissa luvattua 650 markan palkkaa eivät siis kaikki saaneet.

Kasvatustapaolajien valitsemista kasvatustapaolaisista eniten oli teologian ylioppilaita (14). Seuraavaksi suurimmat ryhmät ilmoitettujen ammatti- tai muiden tietojen perusteella olivat: opettajat (13), ei ammatti- tai muita tietoja (12), kansakoulunopettajat (10), pastorit (9), ylioppilaat (7), lähetysoppilaat (6), saarnaajat (5), diakonit (2) ja seuraavista yksi edustaja: kirkkoherra, komministeri, maisteri, uskonnon lehtori, lehtori, lähetysaarnaaja, sanitääri, merimiessaarnaaja, filosofian kandidaatti, köyhäintalon johtaja, voimistelunopettaja, herra, rouva. Kaikkiaan kasvatustapaolaisista oli naisia 12, mutta nimitietojen ollessa puutteellisia, on heitä voinut olla enemmänkin.⁶³

Helsingin vankileirin kasvatusjohtaja Johannes Kunila oli Sjöblomin lähin apulainen. Helsingistä saatiin toimintaraportti jo kesäkuusta, muilta heinäkuusta. Helsingissä toimi yhteensä 34 Hannes Sjöblomin valitsemaa kasvatustapaolaista, joista ainakin viisi oli naisia. Kaikkien etunimiä ei ole merkitty, myös monien ammattitiedot puuttuvat. Vain kaksi kasvatustapaolaista oli toimessaan koko jakson kesäkuun alusta syyskuun puoleenväliin, yhdellä valituista aika supistui kahdeksaan vuorokauteen.

Pakolliset jumalanpalvelukset ja yleissivistävät luennot

Sjöblom asetti laatimassaan ohjesäännössä kasvatustyön päämääräksi ”palauttaa väärään johdetut mielet kunnioittamaan Jumalaa, rakastamaan kotia ja synnyinmaata”.⁶⁴ Ensimmäisessä kiertokirjeessään kasvatusjohtajille hän painotti, että työtapojen tuli olla sekä uskonnollisia että yleissivistäviä, joskin puhtaasti uskonnollisella toiminnalla tuli olla etusija. ”Saammehan toivoa, että kovat sydämet ovat sotavankiloissa murtuneet ja valmistaneet mieltä uusivalle taivaan sanomalle.” Keskeinen sija toiminnassa tuli olla jumalanpalveluksilla, jonne saapuminen olisi pakollista.⁶⁵ Naantalilainen Armas Rönholm kertoi pojalleen papin kehottaneen Iso Mjölössä, että vangit rukoilisivat ”helpotusta helvettiin”. Vangit pyysivät toistuvasti papilta virttä ”Jo vääryys vallan

60 *Hämeen Sanomat* 8.6.1918; *Helsingin Sanomat* 12.6.1918; *Uusi Suometar* 12.6.1918.

61 *Itä-Suomen Työmies* 12.6.1918.

62 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Kasvatustapaolajien Valtarin viikkoraportti 28.7.–3.8.1918.

63 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark.; KA VSA SVL:n päällikölle saapuneet kirjeet 1918. Luettelo kasvatusavustajista ja vartiopalvelusta suorittavista; *Ottela* 1977, 140–144; *Pekkalainen & Rustanius* 2007, 398–401.

64 OMA Vartiopapin hiippakunnan ark. Saapuneet asiakirjat. AD 539/1918. SVL:n kasvatusosaston yleinen ohjesääntö.

65 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Hannes Sjöblomin kiertokirje N:o 1 kasvatusjohtajille 5.6.1918.

saapi”, ja pappi ihmetteli eivätkö he muuta osaa.⁶⁶ Lahdessa ajettiin vangit pistimillä kirkkoon, elleivät he menneet sinne vapaaehtoisesti. Papin puheiden arvostelusta vietiin päävartioon rangaistavaksi. Myöhemmin sama pappi houkutteli vangit hengellisiin tilaisuuksiin sirkustaiteilija Matti Linjan esittämillä tempuilla. Vangit tulivat mielellään.⁶⁷ Tilanne kärjistyi myöhemmin Tammisaaressa 1920 jopa kirkossakäyntilokoksi, ja lopulta tuomittujen vankien pakollisesta kirkossakäynnistä luovuttiin.⁶⁸ Vangit olivat silloin jo vankeinhoitohallituksen alaisina siviilivankeina.

Yleissivistäviä luentoja eri aloilta sekä lukukouluja ja rippikouluja pidettiin erittäin runsaasti. Ainakin Tampereella opetettiin myös mittausoppia heinä–elokuussa kymmenille oppilaille.⁶⁹ Vaasassa opetettiin laskentaa.⁷⁰ Kasvatustoiminnasta kesä–heinäkuun vaihteessa tehdyssä yleiskatsauksessa mainittiin, että ”eräässä vankilassa” on pantu alulle oppikoulu.⁷¹ Kasvatusosasto järjesti myös laulunopetusta, ohjelmaan kuului Riihimäellä voimistelua ja leikkiäkin.⁷² Naisvankien kerrottiin tehneen myös nukkeja ja niistä näyttelyn.⁷³

Osa työhön kykenevistä vangeista lähetettiin työleireille sekä valtion että yksityisten töihin. Kasvatusjohtajat raportoivat säännöllisesti viikkoraporteissaan työvankien määrän ja miten heidän hengellinen kasvatustyönsä oli järjestetty. Kasvatusapulaiset kävivät työsiirtoloissa myös järjestämässä vankien työoloja.⁷⁴ Toisinaan kyseisten paikakuntien papisto hoiti tehtävän.⁷⁵

Sjöblom pyysi vanhaa ystäväänsä, jumaluusopin tohtori Antti J. Pietilää mukaan kasvatustyöhön.⁷⁶ Pietilä myöntyi.⁷⁷ Hän kirjoitti vangeille pakolliseksi oppimateriaaliksi tarkoitetun 46-sivuisen *Kansalaiskunnan käsikirjan*, josta otettiin kasvatusosaston kustantamana 10 000 kappaleen painos. Mitään tilastoa oppikirjasuorituksista ei ole. Kirjaa myytiin myös kasvatustyön hyväksi, vankien kappaleet oli painettu huonommalle paperille.

Sjöblom määräsi kasvatusjohtajat järjestämään kurssit, mutta osallistumispakkoa ei noudatettu. Osallistujistakaan ei juuri ole tietoa. Pietilän siveysopillisen julkaisutyö käsittelee myös kirjaset *Luokkaviha*, *Tarvitseeko työmies kristinuskoa*, *Nykyaikaisen sivistyksen vararikko*, *Kostonhimo kansan turmio*, *Puolue-elämä terveeksi*, *Voitonhimo kansallinen turmio* sekä laajemman teoksen *Kirkko ja vallankumous*. Hän kirjoitti: ”Luokkahenki, missä se voimakkaimmillaan vaikuttaa, ei tuo mukanaan ainoastaan avointa taistelua kansan eri kerrosten välille, vaan myrkyttää itse yhteiskunnan sydämen kylvämällä mieliin epäluuloa toisia kansanluokkia vastaan.”⁷⁸ Pietilän toiminta leirien luennoitsi-

66 Mikko Rönnholm Tuulikki Pekkaliselle 4.3.2007.

67 Rouanne 1928, 411–412.

68 Salmi 1967, 284.

69 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Tampereen kasvatusjohtajan viikkoilmoitukset 18.–24.8.; 25.–31.8.1918.

70 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Vaasan kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 28.7.–3.8.

71 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Kasvatustoiminnan yleiskatsaukset. Viikko 30.6.–6.7.1918.

72 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Riihimäen kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 28.7.–3.8.1918.

73 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Riihimäen kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 21.–27.7.1918.

74 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Tampereen kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 14.–20.7.1918.

75 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Lappeenrannan kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 28.7.–3.8.1918.

76 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Hannes Sjöblomin sähkösanoma Antti Pietilälle. Ei päivämäärää.

77 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Antti Pietilän kirje Hannes Sjöblomille 12.6.1918.

78 Pietilä 1918 c, 24–25.

jana supistui vain käyntiin Tampereella, josta kasvatusapulainen Kalle Sandelin kirjoitti päiväkirjaansa: ”Johdettuani edellisenä päivänä voimistelua ja pidettyäni 2 esitelmää vallankumouksen syistä tuli Pietilä taas eilen vankeja haukkumaan puhuen Luokkavihasta.”⁷⁹ Pietilä sairastui, eikä jatkanut luentokierroksiaan, lisäksi hän oli vaatinut Sjöblomilta suurempia palkkiota kuin hänelle voitiin maksaa.

Kasvatusosaston muina yleispuhujina toimivat pastori Juho Heikki Tunkelo, joka puhui ainakin Turun ja Hämeenlinnan leireillä, ja esittelijäsihteeri Yrjö Loimaranta. Esitelmien aiheet käsittelivät useimmiten uskontoa, historiaa, myös henkilöhistorioita, isänmaallisuutta, yhteiskuntaa ja terveydenhoitoa. Pietilän jälkeen yleisluennoitsijana toiminutta pastori Väinö Malmivaaraa olivat vangit Tampereen kasvatusjohtaja Schalinin mukaan pitäneet hyvänä puhujana.⁸⁰ Hän ehti vierailla kaikilla muilla leireillä paitsi Helsingissä. Hänen puheitaan ei ole säilynyt, mutta jotkut keskisuomalaiset sotilaat olivat kuitenkin sanoneet Malmivaaran puheen jälkeen, miten puhuja olisi saanut ”meidän pojat” menemään sekä tuleen että veteen. Lappeenrannan kasvatusjohtaja on kirjoittanut viikkoilmoitukseensa Malmivaaran puheesta: ”Hänen kauttansa Jumala puhui voimakkaasti monille vangeille.”⁸¹ Tampereelta mainitaan myös saarnaajat Lund, Jokinen ja Etelämäki.⁸² Ulkopuolisia luennoitsijoita ei leireille päästetty puhumaan.⁸³ Sjöblomin mielipide oli, että ilman tarpeellista yhteisymmärrystä se olisi vain vahingoksi.⁸⁴

Kasvatustyöntekijöiden puheista syntyi joskus kiivaita väittelyjä, eivätkä järjestyshäiriötkään puhetilaisuuksissa olleet harvinaisia. Tammisaarella vankina ollut Väinö Salmi kertoi ”räiskyvistä yskänkohtauksista” pastori Pöyryn syyttäessä vankeja. Pöyry menetti malttinsa.⁸⁵ Kasvatustyöntekijän alkaessa saarnata saattoivat vangit huutaa: ”Anna leipää. Ei me saarnalla eletä.”⁸⁶

Vankien erityisessä suosiossa oli Suomenlinnan kasvatusapulaisena loppukesästä alkaen, ja vankeinhoitohallituksen alaisuudessa jatkanut saarnaaja Väinö Stenbäck, joka muistiinpanoissaan kertoi yksityiskohtaisesti myös keskusteluistaan jopa kuolemaantuomitun kanssa. Stenbäck lähestyi vankeja ystävänä. Vankileirin omaa pappia vangit nimittivät ”mustaksi korpiksi”, ja saivat papista myös eräänlaisen yliotteen välinpitämättömyydellään. Eräs vankina ollut entinen nimismies oli ajanut tämän vankeja haukkuneen papin pois uhkauksin.⁸⁷

Tampereen kasvatusapulaisena toimineen filosofian maisteri, jääkäri Kalle Sandelinin⁸⁸ kuvaukset leirielämästä osoittavat hänen olleen tehokas vankien opetustoiminnassa. Hän ei puuttunut päiväkirjamerkinnöissään millään tavalla leirin oloihin, ja vietti normaalia nuoren miehen elämää huvituksineen. Sandelinin sympatiat olivat

79 Kalle Sandelinin päiväkirja.

80 KA Vapauss.ark. SVL:n kasvatusosaston ark.. Tampereen kasvatusjohtaja Schalinin kirje Hannes Sjöblomille 29.7.1918.

81 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Lappeenrannan kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 11.–17.8.1918.

82 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Tampereen kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 21.–27.7.1918.

83 *Kotimaa* 11.6.1918 Sotavankileirivaikutelmia.

84 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Hannes Sjöblomin kirje SVL:n päällikölle 17.8.1918.

85 *Salmi* 1967, 270.

86 TA 1918 muistelmakokoelma. E.A. Heinonen. ”Valtiollisen vangin muistelmia”, 30.

87 Väinö Stenbäckin muistiinpanot.

88 Nimenmuutoksen jälkeen myöhemmin Sorainen.

kuitenkin olleet jo sodan aikana punaisten puolella. Hän kirjoitti keväällä väitelleensä kiivaasti erään valkoisen puolen edustaja kanssa, mutta joutuneensa myös punaisten pidättämäksi ja päässeensä vapaaksi. Köyhälistön vallankumous oli hänestä täysin oikeutettu. Hän kertoi valinneensa puolensa ja liittyneensä valkoisiin vasta kuulleensa punaisten teoista, mutta hänen ”omatuntonsa ei ole puhdas” nyt tekemäänsä työhön ryhtyessään.⁸⁹

Leireillä pidettyjen kasvatustohtajien luentojen käsikirjoituksia ei ole toistaiseksi löydetty. Niitä saattaa kenties kuitenkin olla esimerkiksi yksityisissä arkistoissa. Poikkeuksen tekee kasvatustalouden Sandelinin paperilapulle kirjoittama esitelmäluonnos, jonka hän on kirjoittanut heinäkuun puolivälissä, vajaa viikko Tampereelle saapumisensa jälkeen. Tässä ”Kansalaissodan syistä” pitämässään luennoissa hän pohti muun muassa suomalaisten jatkuvaa kamppailua mahtavien naapurikansojen puristuksessa. Lisäksi hän kertoi historiallisia tapahtumia, ja piti vallankumoukseen ryhtymistä ”luonnottomana tapahtumana”, joka olisi saanut jäädä tekemättä. ”Tosin seisomme tapahtumia vielä liian lähellä voidaksemme täysin puolueettomasti asioita tuomita ja arvioida,” Sandelin kuvaili.⁹⁰

Luentojen aiheet olivat osittain korkealentoisia, esimerkiksi tähtitieteestä. Kaikki eivät kirjanneet luentojen aiheita, mutta niitä olivat muun muassa ”Kodin merkityksestä”, ”Isänmaan rakkaus”, ”Mitä hyötyä ihmiselle on uskonnosta”, ”Sosiaalisesta uudistuksesta kristinuskon pohjalta” tai kuuluisista henkilöistä, esimerkiksi Paavo Ruotsalaisesta, josta Tampereella pidettiin kaksi luentoa.⁹¹ Luennoitsijoiden nimiä ei yleensä ole mainittu milteään leiriltä.

Varsinkin Mikkelin leirillä panostettiin yleissivistäviin luentoihin, jotka kertoivat kotimaan merkkihenkilöistä sekä myös Yhdysvaltain historian suurmiesten historiasta. Elokuussa Mikkelissä yhden luennon aiheena oli ”Joukkojen psykologia” ja esitelmä-sarja herännäisyydestä. ”Vankien verrattain pienen lukumäärän nojalla on voitu heihin paremmin tutustua. Vapauduttuaankin ovat vangit osoittaneet kiitollisuutta ja tulleet puhumaan”, kirjoittaa kasvatustohtaja viikkoilmoitukseensa.⁹² Heinä–elokuun vaihteessa Mikkelissä pidettiin peräti 18 esitelmää.

Sjöblom oli suunnitellut yksisivuisen ohjeen leirien viikkoraportointeja varten, ja jokaisen kasvatustohtajan tuli lähettää raporttinsa hänelle. Näistä tiedoista koottiin yhteinen lista, joka lähetettiin kiertokirjeenä edelleen kaikille kasvatustohtajille ja SVL:n johdolle. Sjöblom lähetti kasvatustyön yleiskatsaukset myös sota-asianministeri Theleffille ja myöhemmin myös vankeinhoitohallituksen ylitirehtöörille.⁹³

Kasvatustalouden päällikön ja hänen alaistensa välinen yhteydenpito oli varsin muodollista ja etäistä, ajan hengen mukaista. Sjöblomia herroiteltiin. Leireillä esille tulleet ongelmat esitettiin toisinaan peitetysti. Yhteen viikkoilmoitussivuun kasvatustoiminnasta sai vain pääasiat, omille mielipiteille ei juuri ollut tilaa. Kasvatustohtajat lähestyivät päällikköään myös kirjeitse, jos raportti vaati lisäselvitystä.

89 Kalle Sandelinin päiväkirja 1918; Pekkainen & Rustanius 2007, 236.

90 Kalle Sandelinin päiväkirja 1918; Pekkainen & Rustanius 2007, 238–239.

91 KA VSA SVL:n kasvatustalouden ark. Tampereen kasvatustohtajan viikkoilmoitukset 7.–13.7 ja 14.–20.7.1918.

92 KA VSA SVL:n kasvatustalouden ark. Mikkelin kasvatustohtajan raportti Hannes Sjöblomille viikolta 21.–27.7.1918.

93 KA VSA SVL:n kasvatustalouden ark. Hannes Sjöblomin kirjeet sota-asianministerille 2.8., 6.8., 10.8., 10.8., 2.9., 6.9., 11.9., 19.9.1918, ja VHH:n ylitirehtöörille 6.8., 10.8., 16.8., 19.8., 2.9., 6.9., 11.9., 19.9.1918.

Sjöblom laati 12 kohdan kysymysluettelon,⁹⁴ Mutta kaikkiin kysymyksiin papit eivät aina vastanneet, eikä omille mielipiteille yhden sivun mittaisessa kyselyssä ollut juuri tilaakaan. Sjöblom odotti asioiden hoituvan suunnitellusti. Joitakin kommentteja ”vankien katuvaaisuudesta” saattoi myös löytyä, tai miten ”ihanaa” oli ollut keskustelu kuolemaantuomitun kanssa, pääasiassa raportoitiin käytännön toimista. Epäkohdat kuten opetushuoneistojen vähyys tai välineiden puute merkittiin, tosin varovaisesti, koska vaikea rahatilanne ymmärrettiin. Kuitenkin nämä annetut ilmoitukset sisälsivät erittäin paljon informaatiota olosuhteisiin nähden varsin laajasta kasvatustoiminnasta, ja varsinkin sen vaikeuksista.

Vankileirien tulevan ja lähtevän postin sensurointi teetti suhteettoman paljon työtä papeilla, ja se vei aikaa muulta työltä. Viikkoilmoituksissa tästä ei juuri ole mainintoja, mutta postin sensurointi esiintyi vankien kertomuksissa. Vangeilta oli kielletty poliitikasta puhuminen ja leirien arvostelu. Pekka Railo, joka mainitsi tavanneensa tuttua pastoria vain kolme tai neljä kertaa, kirjoittaa:

– – Tammisaaren kasvatuspäällikkö oli tullut virkaansa päivää tai paria ennen saapumistani vankileirille. Tällöin hänen päätehtävänään oli vankien kirjeenvaihdon tarkastaminen. – – En halua millään tavoin arvostella tai moittaa edellä kuvattua kasvatustyötä. Totean vain, että olosuhteet tekivät sen toivottomaksi ja tehottomaksi sekä että kasvatettavat eivät siitä piitanneet, eivätkä kostuneet, harvoja poikkeuksia ehkä lukuun ottamatta.⁹⁵

Kasvatusjohtajille annetut ohjeet olisivat soveltuneet kokeiltaviksi pienissä ja suljetuissa vankiloissa, mutta ”Tammisaarella ne olivat yleisesti katsoen mahdottomat toteuttaa”, eikä papeilla ollut juuri mahdollisuuksia vaikuttaa vankileireillä vallitseviin olosuhteisiin.⁹⁶

Papit valittelivat, että omaisten lähettämien pakettien jakaminen vangeille häiritsi samanaikaista oppituntia, tai että vangit tekivät pilkkaa Herran pyhän ehtoollisen toimittamisesta.⁹⁷ Myös vankien siirtyminen esimerkiksi työleireille tai sairaalaan joutuminen sekoittivat opetussuunnitelmia.⁹⁸ Tammisaarella jumalanpalvelusta olivat häirinneet kiväärinlaukaukset. Vangitkin häiritsivät halveksimansa papin saarna yskäkonsertein. Pakettikielto – jonka aikana ja myös seurauksena vankeja kuoli nälkään – oli alkanut toukokuun lopussa ja jatkunut heinäkuun puoleen väliin.

Sjöblom olisi halunnut tilata vangeille laulukirjojakin heti kesäkuussa. Hän lähetti anomuskirjeen SVL:n päällikölle. Valtion varoilla niitä ei saatu ostaa, ja eversti Wärnhjelm piti hankkeen tarpeellisuutta ”epäilyksen alaisena”.⁹⁹ Sjöblom painatti omin päin Heikki Klemetin laatiman kirjasen *Valittuja hengellisiä ja maallisia lauluja*.¹⁰⁰

Kasvatusosasto joutui puuttumaan myös järjestysongelmiin. Helsingin kasvatusjohtaja Kunila kirjoitti ”Muita muistutuksia” kohdan kolmelle riville:

94 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark.

95 Pekka Railon käsikirjoitus.

96 Pekka Railon käsikirjoitus.

97 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Tammisaaren kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 28.7.–3.8.1918.

98 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Lappeenrannan kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 18.–24.8.1918.

99 KA VSA SVL:n ark. F a 1. Eversti Wärnhjelm in kirje N:o 689 Hannes Sjöblomille 2.7.1918.

100 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Kasvatuspäällikön kiertokirje n:o 39, Helsinki 8.8.1918.

Toivoisin kasvatuspäällikön osaltaan vaikuttavan siihen, että saataisiin ehkäistyksi saksalaisten ja suomalaisten merisotilaitten tunkeileminen siveettömissä tarkoituksissa Santahaminan naisvankileireihin, mistä epäkohdasta olen saanut virallisen raportin.¹⁰¹

Jo ensimmäisessä kiertokirjeessään kesäkuussa Sjöblom oli esittänyt, että korkeintaan 20 vankia olisi samassa huoneessa, että nuorukaiset erotettaisiin vanhoista, hyvät pojat pahantapaisista, ja etteivät siveettömät naiset pääsisi vaikuttamaan niihin, ”jotka nähtävästi vielä ovat säilyneet”.¹⁰²

Vangeille toivottiin enemmän ruokaa.¹⁰³ Papit toivoivat myös enemmän puhtautta ja saunaa. ”Likaisuus ja haju vankileirillä tavaton. Huono ruoka aiheuttaa sen, ettei tahdo pysyä terveenä”, kirjoittaa Valtari Riihimäen leiriltä.¹⁰⁴ Vangit söivät jopa hevosenraatoja ja muuta mätänevää, ulostuksista kerättyä sulamatontakin käytettiin uudelleen ravinnoksi.¹⁰⁵ Viipurissa vangeilla ei ollut edes ruoka-astioita, vaan he tekivät niitä itse muun muassa vesiränneistä ja valmistivat ruokansa liimapannuissa.¹⁰⁶ Tilanne oli kaikkialla toivoton.

Sjöblom puolusti Hämeenlinnan kasvatustalouksia *Hämettäreen* 16.7. lähettämälään kirjeellä kun lehti oli aiemmin väittänyt näiden ”apostolien” ja ”hengellisen lohdun harrastajien” levittävän sairauksia kaupungilla käydessään. Lehden mukaan toiminta ei ole enää päälliköiden ja lääkäreiden mukaan mallikelpoisella kannalla. Sjöblom vastasi:

— pyydän vain ilmoittaa, että jos te tuolla ivana käytetyllä nimittämällä tarkoitatte Hämeenlinnan Sotavankilaitoksen kasvatusjohtajaa ja hänen kasvatustalouksiaan, rohkenette pilkata heidän suurta ja uhrautuvaa työtään kansamme kovaosaisten joukossa — menkää itse astelemaan mainittujen kasvatustyöntekijöiden askeleissa ja katsokaa sitten, onko teillä rohkeutta heitä pilkata.¹⁰⁷

Sjöblom tarkasti leirejä henkilökohtaisesti, hän vieraili kesän aikana ainakin Kuopion, Lahden, Riihimäen, Tammisaaren, Tampereen ja Viipurin vankileireillä. Muilla leireillä käynneistä ei raportoitu. Hän vaati merkittäviksi tarkat tiedot kasvatustalouksien sijaintipaikoista, ja kaikista henkilömuutoksista oli ilmoitettava.¹⁰⁸ Heinäkuun alkuvuorokaudella on raporttien mukaan pidetty 297 puhelilaisuutta, 500 yksityiskeskustelua vankien kanssa ja kuusi esitelmää. Elokuun aikana pidettiin yhteensä 1 560 jumalanpalvelusta, 200 esitelmää, käytiin yli 5 600 yksityiskeskustelua ja annettiin rippikouluopetusta 120 oppilaalle, joista vain osa suoritti koulun loppuun.¹⁰⁹ Tampereella annettiin kesäkuun ensimmäisinä viikkoina ehtoollista 4 000 vangille. Hämeenlinnan kas-

101 KA VSA SVL:n kasvatustalouksien ark. Helsingin kasvatusjohtaja Kunilan kirje kesäkuussa 1918.

102 KA VSA SVL:n kasvatustalouksien ark. Hannes Sjöblomin kiertokirje kasvatusjohtajille 5.6.1918.

103 KA VSA SVL:n kasvatustalouksien ark. Tammisaaren vankileirin kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 7.–13.7.1918.

104 KA VSA SVL:n kasvatustalouksien ark. Riihimäen kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 28.7.–3.8.1918.

105 J. H. Muikun päiväkirja Lappeenrannan vankileiriltä.

106 Viljo Siitosen päiväkirja 1918.

107 *Hämetar* 16.7.1918; Pekkala *& Rustanius* 2007, 234–235.

108 KA VSA SVL:n kasvatustalouksien ark. Hannes Sjöblomin kiertokirje n:o 26 kasvatusjohtajille 16.7.1918.

109 Saarinen 1963, 138.

vatusjohtajana toiminut pastori Niilo Mustala on kuitenkin todennut tilastot ”mahdollisimman epäluotettaviksi”.¹¹⁰

Urheilutoiminta jäi yritykseksi

Sjöblom otti kesäkuun alussa yhteyden maisteri Lauri Pihkalaan ja pyysi häntä suunnittelemaan urheilutoimintaa leireille. Pihkala otti työn vastaan ”preventiivisenä suojelukasvatuksen keinona pidättämään poikia ja nuoria miehiä pois vetelehtimisen koulusta”, eikä hän kuulu niihin, ”jotka tahtoisivat tehdä vankiloista miellyttäviä mukavuuslaitoksia, ne ovat rangaistuslaitoksia.” Vankien joukossa lienee kuitenkin ”verrat-
tain viattomia, jotka ansaitsevat vähemmän sietämätöntä oloa.”¹¹¹ Leireiltä lähetettiin kasvatusapulaisia ”pitkän pallon” oppiin Helsinkiin, mutta suurta innostusta ei siihen ollut. Tampereelta ei kursseille saatu ketään. Urheilua oli pyritty aloittamaan myös Tammisaarella, mutta osanottajia ei saatu. ”Tämä riippuu sekä huolettomuudesta ja tylsyydestä että heikkoudesta.”¹¹²

Tosi Työhön -lehti

Kasvatusosasto perusti Sjöblomin aloitteesta vankeja varten oman lehden *Tosi työhön*.¹¹³ Lehden painos oli 6 000 kappaletta. Se ilmestyi nelisivuisena, B5-kokoisena sanomalehtenä kerran viikossa 13 kertaa. Sjöblom perusteli lehden julkaisemista sillä, että ”päivälehtien sisällön kiihkeys nykyhetkellä ei soisi sotavangeille sitä mielen rauhaantumista, mikä heille on hyvin tarpeen.”¹¹⁴ Lehden piti antaa vangeille tietoa päivän tapahtumista, myös uutisia ajan valtiollisista, kansainvälisistä ja vankeja koskevista kysymyksistä. Lehti sisälsi myös uutisia punaisten suorittamista murhista ja tihutöistä, kuin muistutuksena miksi lukijat olivat vangeiksi joutuneet. ”Ken Jumalan pyhiä lakeja rikkoo, ken häntä vastaan kääntyy, sortuu ja kaatuu – niinkuin sortui työväentalon torni.”¹¹⁵

Lehdellä ei ollut varsinaista toimituskuntaa. Kasvatustyöntekijöiden odotettiin kirjoittavan siihen. Artikkelien tuli käsitellä ”uskonnollis-siveellistä aihetta rakentavassa sävyssä”. Sisältö oli pääkirjoituksen tyypistä, mukana oli vain joitakin kertomuksia tai pakinoita. Vankeja kehoitettiin synnintuntoon. Heitä syytettiin samalla kun tarjottiin auttavaa kättä. Suurin osa lehtien sisällöstä oli uutisia, eniten kotimaasta, kuten sotaa ja elintarvikeasioita, maanvuokrauskysymyksiä sekä senaatin ja eduskunnan toimia. Vankeja koskevia uutisia oli vähän. Venäjän uutiset olivat hyvin esillä, Saksaa ihannoitiin ja

110 Saarinen 1963, 138.

111 KA VSA SVL:n kasvatusosaston arkisto. Pihkalan kirje Sjöblomille 18.6.1918; Sjöblomin kirjeäljennös Pihkalle 20.6.1918; Pekkala & Rustanius 2007, 265–266.

112 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Tammisaaren kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 14.–20.7.1918.

113 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Helsingin kasvatustyöntekijöiden kokouksen pöytäkirja Suomenlinnassa. 13.6.1918.

114 KA VSA 191. Pöytäkirja tehty Suomen Sotavankilain Kasvatustyöntekijäin ensimmäisessä neuvottelukokouksessa Helsingissä kesäkuun 13 päivänä 1918.

115 *Tosi Työhön* n:o 3: ”Valhe”.

Englannista annettiin pessimistinen kuva. Kirjoittajien nimiä ei mainita. Mitään suurta innostusta lehteä kohtaan vangit eivät osoittaneet. Lehden viimeisessä numerossa toimitus kiitti ”rakkaita sotavankeja”. Varsinaista ilmoitusta lehden lakkauttamisesta ei ollut, vaikka se oli viimeinen numero. Lehdelle pyydettiin edelleen kirjoituksia.¹¹⁶

Vangit olivat aikaisemmin saaneet lukea lehtiä, Helsingissä jopa tilata niitä, ja Turussa vartijat olivat myyneet lehtiä vangeille. Nyt pyrittiin tarjoamaan vain ”valkoisen Suomen” lehtiä. Riihimäen leiri alkoi tarjota vangeille uutisia myös ”seinälehdessä”. Kasvatusjohtajan raportissa mainittiin, että leirin johtajan luvalla ilmoitustaululle kiinnitettiin sanomalehdistä lehtileikkeitä.¹¹⁷

Kasvatustyöntekijöiden kokoukset

Helsingin kasvatustyöntekijät pitivät oman kokouksensa jo 13.6. Sjöblom sanoi avauspuheessaan, että kasvatustyöhön kutsuminen on ollut ”Herran johtoa”. Työntekijät suunnittelivat vangeille hengellisen opetuksen lisäksi myös laulukuo-rotoimintaa, ja laulukirjoihin oli jo anottu rahaa, jota ei sittemmin saatu. He päättivät myös pitää saarnat lyhyinä, etteivät ne ärsyttäisi vankeja, ja ehtoolliselle pyrkivät olisi tarkoin tutkittava. Keskusteluja vankien kanssa ei kirjattaisi. Naiset olisi saatava pois miesvankiloista, koska epäsiiveellisyttä on ilmennyt. ”Kiihoittavat henkilöt” olisi erotettava toisista, myös kaupunkilais- ja maalaisvangit toisistaan, samoin tehdas- ja työläisvangit. Palkkauskysymystäkin käsiteltiin, ja vaikka palkat jäivät pienemmiksi kuin oli esitetty, päätettiin tyytyä niihin vaikean yleisen rahatilanteen takia.¹¹⁸

Hämeenlinnan kokouksessa 3.7. käsiteltiin leiriolojen kehnoutta. Niistä valitti ainakin Oulun kasvatustyöntekijä Karhu, jolle oli anottu mahdollisuutta suorittaa asepalveluksensa vankileirin työntekijänä. Oli myös tarvetta lisätä ruoka-annoksia. Samoin kirjeenvaihtoa haittaavista epäkohdista olisi ilmoitettava. Sjöblom piti tärkeänä, ettei vallitsevia oloja arvostella, ellei ole tilalle tarjota jotain parempaa.¹¹⁹

Kun kurjuus oli suurimmillaan myös Helsingissä, kasvatustyöntekijät kokoontuivat 20.7. Suomenlinnassa. Kurjia olosuhteita, nälkää, tauteja ja kuoleman läsnäoloa ei kuitenkaan käsitelty lainkaan. Sen sijaan keskustelussa pohdittiin perusteellisesti, miten vangeille tulisi saarnata: ”Pitäisikö heidän saada uudestisyntymisen armo, avata kylvötyölle sydämet, pitäisikö vangeille olla humaani. Ollako veljenä vankien joukossa, opettaako muutakin kuin jumalansanaa?”

Turun kaksipäiväinen kokouksen 23.–24.7. lisäksi kaupungissa järjestettiin myös useita jumalanpalveluksia. Niitä pidettiin vangeille sekä Mikaelin kirkossa vankien omaisille.¹²⁰ Kasvatustyöntekijöiden kaksipäiväisellä, lähes 30 henkilön kokoontumi-

116 *Tosi Työhön* n:ot 1–13.

117 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Riihimäen kasvatusjohtajan viikkoilmoitus 21.–27.7.1918.

118 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Helsingin kasvatustyöntekijöiden 13.6.1918 Suomenlinnassa pidetyn kokouksen pöytäkirja.

119 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Kasvatustyöntekijöiden yhteisen kokouksen pöytäkirja Hämeenlinnasta 3.7.1918.

120 KA VSA SVL:n kasvatusosaston ark. Kasvatustyöntekijöiden yhteisen kokouksen pöytäkirja Turusta 23.–24.7.1918.

sella ja monilla tilaisuuksilla Turussa haluttiin selvästi näyttää työn tärkeys, koska varsinkin Suomen papiston kiinnostus kasvatustoimintaan oli jäänyt vähäiseksi. Vankien asemaa ei käsitelty.

Kuopion kokouksessa elokuun loppupuolella osanottajat pohtivat olisiko kasvatuksellisesti edullista, että kapinavangeista tehtäisiin siviili- eli kuritushuonevankeja. Vankien mahdollisesta siirrosta töihin Saksan kalikaivoksiin oltiin kahta mieltä. Osa papeista puolusti ajatusta. Siirto Saksaan olisi hyvä opintomatka, sillä ”uutteruus ja työteliäisyys on ollut huono maassamme.” Osa vastusti. ”Onko sanottua, että he siellä parantuvat ja millaista vihan siementä he saattavat viedä?” Vankeja ei viety Saksaan, vaikka osa heistä olisi ollut valmis sinne lähtemään.

Vaikka Sjöblom ei osallistunut kasvatustyöntekijöiden Kuopion kokoukseen, hän oli ollut 20.–22.8. Kuopion pappeinkokouksessa. Sigfrid Sirenus on kertonut kokouksesta, miten hän muisti vuosikymmeniä myöhemminkin Sjöblomin aggressiivisuuden sosialismia ja punavankeja kohtaan. Sjöblomin lausui, että kristinusko ja sosialismi eivät kuulu yhteen, ja hän arvosteli jyrkästi sosialismin kannattajaa, rovasti Aarnisaloa tämän mielipiteistä.¹²¹

Kasvatusosaston monipuoliseen työmäärään nähden yhteisten kokouksissa käsiteltyjen asioiden aihepiiri jäi melko suppeaksi. Yhdessäkään kasvatusosaston työntekijöiden kokouksessa ei erikseen käsitelty eri vankileireillä olleiden lasten ja muiden alaikäisten asioita. Ainoaksi maininnaksi jäi, miten kasvatusjohtaja oli toimittanut alaikäisiä tuomarin luokse. Erikoisesti Riihimäen kasvatusjohtaja Urho Valtari monine ehdotuksineen ja toimenpiteineen näyttää tehneen paljon työtä vankien olojen parantamiseksi.

Syyskuun lopulla pidetyssä ”sotavankien kasvatusmiesten” kokouksessa Helsingissä päätettiin lopullisesti mitä suunniteltuun kasvatustyöstä kertovaan julkaisuun tulisi. Se annettaisiin Sjöblomin kasvatusjohtajille lähettämän kirjeen mukaan julkaistavaksi ”sille kolmesta etevimmistä kustannusliikkeistä (Otava, Kirja ja Söderström), joka suorittaa suurimman toimituspalkkion”. Kirjan oli määrä ilmestyä jouluksi.¹²² Jostain syystä suunniteltua kasvatusosaston julkaisua ei kuitenkaan koskaan ilmestynyt.

Sjöblom syrjäytetään

Kasvatusasiain päällikkö Hannes Sjöblom analysoi Kuopiossa elokuussa pitämässään kasvatustoimintaa koskevassa puheessaan työn tuloksia:

Sotavankien keskuudessa harjoitetun kasvatustyön tuloksista on vaikea puhua. Monet merkit ja todistukset viittaavat kuitenkin siihen, ettei se työ ole ollut turhaa ja että sen työn vaikutuksen kautta moni harhaantunut mieli palautettiin takaisin Jumalansa ja isänmaansa luo.¹²³

Sjöblom oli toiminut syksyyn asti ilman senaatin, eduskunnan tai korkeiden sotilasviranomaisten tukea, ja joutunut vastaamaan kasvatusosaston työstä yksin, vaikka oli

¹²¹ Ppkip Kuopio 1918, 42, 54.; Saarinen 1963, 318.

¹²² Pekkala & Rustanius 2007, 298–299.

¹²³ Ppkip Kuopio 1918, 56.

jatkuvasti tiedottanut osaston toiminnasta lähettämällä näille kasvatustyön viikkoraportit ja yleiskatsaukset. Mies oli pettynyt. Hän oli toimintansa aikana tehnyt valtaosan työn, lähettänyt myös 64 kiertokirjettä. VHH:n alaisuudessa pakkotyölaitoksiksi siirtyneillä vankileireillä uskonnollisen kasvatuksen osuus jäi vähemmälle, painopiste muuttui tietopuoliseksi. Pastori Paavo Mustala valittiin Sjöblomin tilalle, vaikka Sjöblom olisi halunnut jatkaa. Kasvatusjohtajista ja -apulaisista muutamat jatkoivat työssään. Riihimäen kasvatusjohtaja Urho Valtari lahjoitti vuosikymmeniä myöhemmin laajan vankileirikuvakokoelman, joka päättyi lopulta Työväen Arkistoon, mutta hän kieltäytyi lupauksestaan huolimatta kertomasta kuvista, vaikka sitä häneltä useaan kertaan oli pyydetty. Kasvatusjohtajat eivät kertoneet toiminnastaan. On mahdollista, että tämä liittyi kieltoon vankileirien arvostelemisesta.

Sjöblom muutti nimensä Keijolaksi vuonna 1920, ja muutti 1923 lopullisesti ilman perhettään Shanghaihin Kiinaan. Hän oli sieltä yhteydessä Suomen ulkoministeriöön toivoen saavansa edistää kauppasuhteita Suomen ja Kiinan välillä. Hän yritti myös luoda liikesuhteita maiden välille. Sjöblomin omat liiketoimensa epäonnistuivat, hän joutui taloudellisiin vaikeuksiin ja sairastui. Hän kuoli Shanghaissa punatautiin 1944 köyhänä ja yksinäisenä.¹²⁴

124 Silvennoinen 1991, 146–150.

Ortodoksit ja sota

Keväällä 1918 Venäjän ortodoksiseen kirkkoon kuuluva Suomen hiippakunta ajautui pahoihin vaikeuksiin. Tämä johtui vain osaksi Suomessa riehuneesta sisällissodasta. Pahempi ongelma oli Venäjällä marraskuussa 1917 tapahtunut bolshevikkivallankumous, jonka seurauksena Venäjän kirkon taloudellinen tuki Suomen hiippakunnalle katkesi, ja hiippakunnan rahavaroistakin suuri osa jäi venäläisiin pankkeihin. Rahat eivät enää riittäneet palkkojen maksuun ja toimintaan. Tämän johdosta ortodoksit puuhasivat tammikuussa 1918 ennen sodan puhkeamista avustusanomusta senaatille, mutta asian hoitaminen viivästyi sodan takia. Asiaan palattiin heti sodan päätyttyä, ja elokuussa 1918 senaatti myönsi ortodoksille raha-avustuksen, otti pappiskoulutuksen hoitaaksensa ja alkoi valmistella lainsäädäntöä, jolla ortodoksien asema itsenäisessä Suomessa määriteltiin.¹

Myös kirkon kanoniset suhteet järjestettiin uudelleen. Vuosikausia kestäneen prosessin tuloksena siteet Venäjän kirkkoon katkaistiin. Entisestä Venäjän ortodoksisen kirkon Suomen hiippakunnasta tuli heinäkuussa 1923 solmitun Tomos-sopimuksen nojalla Konstantinopolin ekumeenisen patriarkan alaisuuteen kuuluva autonominen arkkipiispakunta. Tämä järjestely on voimassa nykyäänkin. Itsenäisyyden alkuvuodet olivat ortodoksille kirkkokunnalle eräänlaista henkisen sisällissodan aikaa, jonka osapuolina olivat mahdollisimman itsenäistä ja kansallista kirkkokuntaa kannattavat suomalaismieliset sekä vanhaa kanonista ja hallinnollista riippuvuutta Venäjän kirkkoon vaalivat venäläismieliset. Näistä ensin mainitut perivät voiton Suomen hallituksen tuella.²

Sota toki vaikutti ortodoksialueilla monin tavoin. Näitä vaikutuksia koetan kuvata sekä tutkimuksiin että primaarilähteisiin perustuen. Kuvaus ei yritäkään olla tyhjentävä, kokonaiskuvan laatiminen edellyttäisi runsaasti perustutkimusta, eikä sellaista ole mahdollista toteuttaa yhden artikkelin puitteissa. Aloitan tämän artikkelini arvioimalla, mitä olisi tapahtunut, jos punainen puoli olisi voittanut sodan. Lähteet antavat mahdollisuuden tällaisen toteutumattoman historian tarkasteluun.³ Punaisen Suomen hallituksena toiminut Kansanvaltuuskunta ehti säätää muutamia ja valmistella useita

1 Tärkeimmät ortodoksien aseman määrittävät säädökset olivat asetus ortodoksisesta kirkkokunnasta 26.11.1918, hallitusmuoto 1919 ja uskonnonvapauslaki 1922. Ks. *Johannes* 1982, 173–177; *Nokelainen* 2002 ja 2009.

2 *Setälä* 1966, passim, erit. 43–44; *Nokelainen* 2002, 165–175; *Koukkunen* 1982, 138–140; *Riikonen* 2007, 15–24.

3 Toteutumattomien vaihtoehtojen käsittelystä historian tutkimuksessa eli ns. kontrafaktuaalisesta historiasta ks. esim. *Jussila* 2004, 16.

säädöksiä, joista voi päätellä, millainen ortodoksisen kirkkokunnan asema olisi ollut vallankumouksellisten tavoittelemassa mutta suunnitelman asteelle jääneessä sosialis-
tisessa Suomessa. Tämän jälkeen kerron sodan vaikutuksista ortodoksialueilla, sota-
kuukausien terroristista ja sodan jälkiselvittelyistä. Erityiskysymyksenä käsittelen vielä
venäläisten sotilaskirkkojen kohtaloa, joista käydyn keskustelun yhteydessä paljastuu
piirteitä luterilaisten ja ortodoksien suhteista Suomessa.⁴

Punaisen hallituksen uskontopolitiikka

Sisällissodassa vallankumoukselliset nousivat kapinaan hallitusta ja sen armeijaa vas-
taan. Kyse oli siis valtiollisesta vallasta käydystä taistelusta. Korostaakseen taistelun val-
tiovaltuuonnetta vallankumoukselliset perustivat Suomeen oma kilpailevan hallinto-
järjestelmänsä. Se kattoi ylimmän valtiollisen johdon ohella vallattujen alueiden lää-
nin- ja paikallishallinnon sekä oikeustoimen. Vallankumouksellisissa oli käsissään val-
taamiensa alueiden elintarvikehuolto, viestiliikenne, liikennelaitokset ja teollisuus.⁵

Ylimmäksi eduskunnan korvaavaksi edustuslaitokseksi muodostettiin Työväen pää-
neuvosto, ja hallitusta vastaavaksi elimeksi perustettiin Kansanvaltuuskunta.⁶ Kansan-
valtuuskunnassa senaatin kirkollis- ja opetustoimituskuntaa vastaavaksi elimeksi muo-
dostettiin O. W. Kuusisen johtama valistusasiain osasto. Kuusinen ei paljoakaan ehtinyt
osastonsa asioihin puuttua, aika meni ennen muuta uuden valtiosäännön laatimiseen.
Valistusasiain osasto suunnitteli kuitenkin koulu-uudistuksia, joista merkittävä osa liit-
tyi uskonnonopetukseen. Niinpä opettajille, oppilaille ja lasten vanhemmille tarkoite-
tussa osaston kiertokirjeessä helmikuulta 1918 mennyt vuosisata julistettiin ”henkisek-
si jääkaudeksi”, jolloin opetustoimi oli kitunut ”taantumusmielisten hallitusten vallan-
alaisuudessa”. Vallankumouksen johdosta perustettavassa uudessa koululaitoksessa
”lakkaa uskonnon nimessä harjoitettu Mooseksen aikuisten harhaluulojen opettami-
nen ehdottomina totuuksina.”⁷ Toisin sanoen sekä ortodoksinen että luterilainen us-
konnonopetus tuli lakkauttaa ja sen tilalle piti ottaa yhteiskuntatieteisiin perustuva si-
veysoppi. Valistusasian osasto antoi opettajille luvan lopettaa uskonnonopetuksen,
kouluhartaudet sekä virsilaulun, minkä lisäksi se ryhtyi valmistelemaan uskonnon-
opetuksen lakkauttavaa lakia, jota ei kuitenkaan ehditty säätää loppuun saakka.⁸ Val-
lankumoushallinnon odotusten vastaisesti opettajat eivät harvoja poikkeuksia lukuun
ottamatta olleet innostuneita uudesta koulupolitiikasta. Opettajat lakkoilivat laajasti,
eikä tähän auttanut edes kouluneuvoston uhkailu virasta erottamisella tai päätös nos-
taa opettajien palkkoja tuntuvasti.⁹

4 Vaitöskirjassaan ”Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925” *Setälä* (1966, 43) mainitsee sisällissodan vain ohimennen. Kovin paljon sitä ei käsitellä muussakaan ortodoksista kirkkokuntaa koskevassa tutkimuksessa. Ks. *Kilpeläinen* 2000, 163–164, 424–426; *Loima* 2001, 130–146; 2004a; *Nokelainen* 2002, 89–93, 175–184.

5 *Alapuro* 1988, 174–196; *Haapala* 1995, 218–245; *Tikka* 2006 b, 20.

6 *Rinta-Tassi* 1986, 151–152, 158, 310.

7 KA Kansanvaltuuskunta valistusasiain osasto kotelo 35 Kiertokirje.

8 KA Kansanvaltuuskunta valistusasiain osasto kotelo 35 Laki, jolla lakkautetaan uskonnonopetus kouluissa; *Rinta-Tassi* 1986, 198–201, 562.

9 *Kena* 1979, 56–57; *Rinta-Tassi* 1986, 200–201.

Koulujen uskonnonopetuksen lisäksi kansanvaltuuskunta puuttui kirkkojen asemaan Suomessa. Tammikuun lopussa annettu laki torpparien, mäkitupalaisien ja lampuotien vapauttamisesta merkitsi periaatteessa huomattavaa taloudellista iskua niin luterilaisille kuin ortodoksisille seurakunnille. Helmikuun 12. päivänä julkaisemassaan laissa ”kirkollisiin tarkoituksiin menevien verojen ja maksujen lakkauttamisesta” kansanvaltuuskunta jatkoi samalla linjalla. Papiston palkkaukseen tai muihinkaan kirkollisiin tarkoituksiin ei vastaisuudessa saanut kerätä veroja tai maksuja. Jo kertyneitä maksuja ei saanut ryhtyä ulosmittaamaan, ja mahdollisesti jo käynnistyneet ulosottotoimet oli keskeytettävä (1 §).¹⁰ Täydellä voimallaan täytäntöön pantuna nämä säädökset olisivat perusteellisesti murentaneet sekä luterilaisen että ortodoksisen kirkon talouden.

Kansanvaltuuskunta ei katsonut pappien kouluttamisen kuuluvan valtion toimialaan, minkä seurauksena valtio ei enää maksanut pappien koulutusta teologisessa tiedekunnassa. Kansanvaltuuskunta ei myöskään halunnut osoittaa varoja papiston palkkaukseen, tuomiokapitulien ylläpitoon eikä ylipäätään mihinkään kirkollisiin tarkoituksiin (2 §). Näin kansanvaltuuskunta ajoi jokseenkin täydellistä kirkon ja valtion eroa, jonka seurauksena sekä luterilaisesta että ortodoksisesta kirkosta olisi käytännössä tullut uskonnollisia yhdistyksiä, jotka olisivat olleet velvollisia kustantamaan itse toimintansa. Valtion ja kirkkojen välille jäi kuitenkin yksi, tosin lyhytaikaiseksi ajateltu sidos, nimittäin väestökirjanpito. Säädöksen kolmannen pykälän mukaan papiston oli toistaiseksi pidettävä väestöluettelointia, joten kuntien piti maksaa tämän tehtävän hoidosta korvaus seurakunnille (3 §).¹¹

Kansanvaltuuskunta valmisti myös useita kirkkoja koskevia säädöksiä ja määräyksiä, joita ei kuitenkaan ehditty hyväksyä. Näitä olivat laki kirkollisvirkatalojen kunnille siirtämisestä, edellä mainittu laki uskonnonopetuksen lakkauttamisesta sekä määräys uskonnonopetuksen tarkastuksesta kouluissa. Tärkeä säädös oli valmisteluasteelle jäänyt ehdotus Suomen valtiosäännöksi. Se oli yhteen säädökseen koottu hahmotelma perustuslaiksi, joka oli pitkälti O. W. Kuusisen käsialaa. Säädöksestä puuttuivat kaikki viittaukset uskonnollisiin yhdyskuntiin, mutta yhdessä pykälässä uskontoakin käsiteltiin: ”Jokaisella olkoon uskonnonvapaus. Jokaisella Suomen kansalaisella on oikeus luopua siitä uskontokunnasta, johon kuuluu” (6 §).¹² Säännös tunnusti uskonnonvapauden periaatteen, mutta painotti selvästi negatiivista uskonnonvapautta eli oikeutta luopua uskontokunnasta. Säännöksen on katsottava sisältävän myös mahdollisuuden jättäytyä kaikkien uskontokuntien ulkopuolelle, mitä mahdollisuutta silloinen voimassa oleva uskontolainsäädäntö ei tuntenut.

Kansanvaltuuskunta halusi suistaa niin luterilaisen kuin ortodoksisenkin kirkon asemastaan ja tehdä uskonnosta yksityisasian. Tutkijoista *Osmo Rinta-Tassi* on jäljittänyt monien kansanvaltuuskunnan säädösten mallit, myös kirkkojen ja uskonnon asemaan liittyvien, kansainvälisen työväenliikkeen ihanteisiin sekä SDP:n puolueohjelmaan vuodelta 1903, jossa vaadittiin kirkon ja valtion eroa ja uskonnonopetuksen lakkauttamista. Oikeana on myös pidettävä *Kirsti Kenan* havaintoa, että kansanvaltuus-

10 As. kok. 11/1918 ja 20/1918; *Kena* 1979, 56–57; *Rinta-Tassi* 1986, 201–202.

11 As. kok. 20/1918; *Kena* 1979, 56–57; *Rinta-Tassi* 1986, 201–202.

12 As. kok. 1918 Suomen kansanvaltuuskunnan ehdotus Suomen valtiosäännöksi esitetty Työväen pääneuvostolle tarkastettavaksi ja äänestettäväksi yleistä kansanäänestystä varten 23.2.1918. Ks. myös *Kena* 1979, 55–56.

kunta kiinnitti varsin paljon huomiota uskontopoliittisiin kysymyksiin, koska luterilainen kirkko nähtiin porvarillisen yhteiskunnan tärkeänä tukipilarina. Sen aseman heikentäminen ja vaikutusvallan rajoittaminen oli siten vallankumouksen tärkeä tavoite.¹³ Havaintoa voi täydentää toteamalla, että kunnolla toteutumaan päästessään hyväksytyt ja valmisteilla olevat lait olisivat vienneet ortodoksisetkin seurakunnat häviöön.

Ortodoksit rintaman kummallakin puolella

Ortodoksinen väestö Suomessa jäi kahden puolen sisällissodan rintamalinjaa. Laatokan pohjoispuolinen Rajakarjala, joka oli ortodoksiväestön suurin väestökeskittymä, jäi kauas rintamalinjan valkoiseen selustaan. Kannaksella sijainneet venäläisalueet samoin kuin suurten kaupunkien eli Helsingin, Tampereen, Turun ja Viipurin ortodoksit jäivät rintaman punaiselle puolelle.¹⁴

Rajakarjalassa sodan kuukaudet sujuivat varsin rauhallisissa merkeissä. Omatoimisen järjestysvallan luomisessa suojeluskunnat olivat yleensä joutuisampia. Vain Salmisssa perustettiin ensin työväen järjestyskaarti. Suojeluskuntien puuhamiehiin kuului useita paikallisia ortodoksivaikuttajia. Tammikuun 1918 puoliväliin mennessä, siis aivan sodan aattona, Suistamolla oli pelkästään suojeluskunta, kun taas Impilahdella, Salmisssa, Soanlahdella ja Korpiselässä toimivat kummatkin järjestöt.¹⁵

Sodan sytyttyä pantiin toimeen kutsunnat valkoisen asevelvollisuusarmeijan kokoamiseksi. Toisin paikoin kutsuntoja vastustettiin. Esimerkiksi Salmisssa järjestettiin kutsuntapäivänä kuntakokous, jossa pieni vähemmistö yritti saada aikaan päätöksen kutsunnoista kieltäytymisestä. Paikallinen suojeluskuntaosasto kuitenkin poisti ”metelöitsijät”¹⁶. Aikalaiskuvauksen mukaan mieliala Rajakarjalassa oli ”kovin häilyvä ja esivallan voimat ylen vähäiset”, mistä syystä kutsuntatoimitukset olivat kunnioituksen herättämiseksi ”hieman karskinlaisia”¹⁷. Tästä huolimatta – tai kenties juuri siksi – rajakarjalaiset eivät osoittautuneet erityisen innokkaiksi asevelvollisiksi. Asevelvollisuuden toimeenpanoa tutkineen *Ohto Manninen* mukaan kaikista Rajakarjalan kunnista jäätiin aiheetta pois kutsunnoista keskimääräistä innokkaammin kuin muualla maassa. Tähän oli monia syitä. Tieto kutsunnoista ei välttämättä ehtinyt syrjäisimpiin korpikyliin kovinkaan nopeasti. Rajakarjalaisista huomattava osa kävi työssä Venäjällä, josta paluu kesti aikansa. Niinpä Suojärvellä jouduttiin järjestämään jälkikutsuntoja viikon välein Venäjältä vähän kerrassaan palaileville. Kaikki eivät myöskään pitäneet kiirettä paluullaan, vaan välttelivät kutsuntoja jäämällä rajan taakse seurailemaan tilanteen kehittymistä.¹⁸

Jonkin verran rajakarjalaisia liittyi myös punakaarteihin. Eniten kapinallisiin liittyttiin Impilahdella, jossa 7 % asevelvollisuusikäisistä miehistä valitsi punaisen puolen.

13 Kena 1979, 63–64; *Rinta-Tassi* 1986, 323–330, 560–562.

14 *Suomen vapaussota* 1995, 27; *Ahto* 1993, 197.

15 *Sourander* 1937, 254–255; *Suistamo* 1955, 497–512; *Salkola* 1985 I, 530–531 liitekartta 13; *T. Manninen* 1992b, 393–395, 436–437 liitekartat 1–2.

16 *O. Manninen* 1974, 148.

17 *Eräs* 1933, 55; *O. Manninen* 1974, 75.

18 *O. Manninen* 1974, 78, 169–171; 1993, 102–103.

Salmissa vastaava luku oli 5 %, muissa Rajakarjalan kunnissa tätäkin pienempi. Rajakarjalan punaisista huomattava osa siirtyi sodan alettua Venäjälle. *Tapio Hämysen* mukaan Venäjälle loikkasi vuoden 1918 aikana 168 rajakarjalaista, joista vain muutama oli ortodoksi.¹⁹

Rajakarjala oli niin kaukana rintaman selustassa, etteivät sisällissodan rintamataistelut sinne yltäneet. Venäjällä kutsuntoja pakoilevat ja sinne loikanneet punakaartilaiset koettiin kuitenkin sen verran suureksi uhaksi, ettei Salmin ja Suojärven suojeluskuntia kutsuttu varsinaiseen rintamatoimintaan, vaan ne jätettiin vartioimaan kotiseutujaan.²⁰

Sinä missä Rajakarjalan ortodoksialueet saivat sotakuukausina olla jokseenkin rauhassa, rintaman punaiselle puolelle jääneellä Karjalan Kannaksella käytiin täyttä sotaa. Suuri osa Kannaksen väestöstä oli luterilaista²¹, mutta Kaakkois-Kannaksen venäläisistä kesäasukkaista muodostuneet yhteisöt olivat pääosin ortodokseja. Näitä alueita tutkineen *Jyrki Loiman* mukaan punaisilla oli Kivennavan-Raivolan alueella noin 1000 aseistettua miestä, minkä lisäksi joukkoihin kuului reilu 500 kaartilaista Terijoen taajamista. Venäläiset sotaväenosastot eivät osallistuneet taisteluihin. Sen sijaan satoja venäläisiä vapaaehtoisia osallistui alueella käytyihin taisteluihin, jotka päättyivät punaisten tappioon 24.4.1918.²² Vaarallisin aika kesäasutusalueen venäläisväestölle koitti vastatatoimien päättyttyä, jolloin Terijoelta käsin toiminut valkoinen sotilashallinto teloitutti alun toistasataa venäläistä.²³

Rintamataistelujen tappioluvut osoittavat, että sodan painopiste oli Hämeen (4000 kaatunutta) ohella Karjalassa, jossa kaatui noin 2300 henkeä. Ortodoksiväestölle sota ei ilmeisesti merkinnyt kovin suurta suonen iskua, sillä rintamataisteluissa kuoli melko vähän ortodoksialueilta olevia sotilaita. Punaisten sen paremmin kuin valkoistenkaan tappioluvuissa ortodoksialueiden kunnat eivät ole mitenkään merkittävästi edustettuina.²⁴

Sodan siviiliuhrit

Sisällissodat vaativat aina myös siviiliuhreja. Sellainen tuli uskonnonopettaja Ivan (Johannes) Karhapäästä, jonka valkoiset ampuivat ”ryssien kätyrinä” samaan joukkohautaan punaisten kanssa Joensuun Siilaisilla. Karhapäällä väitettiin olleen yhteyksiä Aunuksen punaisiin. Tämä on mahdollista, mutta todennäköisempi syy surmaamiselle löytynee hänen menneisyydestään. Karhapää oli toiminut innokkaasti venäläistämisen edistämiseksi ja ortodoksisuuden vahvistamiseksi ja oli hyvää pataa piispojen Sergein ja Kiprianin kanssa. Jopa kenraalikuvernööri Seyn oli vieraillut Karhapään luona. Hänen väitettiin myös vaikuttaneen useiden kansakoulunopettajien erottamiseen. Karja-

19 O. Manninen 1974, 21, 156–157; Hämynen 1993, 187.

20 O. Manninen 1974, 213; 993, 123.

21 Kansanaho 1985, 128, 249–250.

22 Lappalainen 1981, 178–183; Loima 2001, 130–131; Tikka 2004, 282–284.

23 Loima (2001, 133–137) arvioi teloitettujen määräksi 100–150 tai mahdollisesti jopa yli 200. Huvila-alueesta ja sen sotilashallinnosta Engman 2007, 190–195, 227–261.

24 Loima 2001, 131; Roselius 2006 a, 25–27, 151.

lan koulukomitean arkistossa olevasta maaliskuun vallankumouksen jälkeen kirjoitetusta kirjelmateriaalista käy selvästi ilmi, että Karhapäättä arvosteltiin ankarasti uskonnon varjolla politikoimisesta ja riidan kylvämisestä ortodoksien ja luterilaisten välille. Huhtikuussa 1917 Karhapäättä ja hänen hengenheimolaisiaan vastaan pidettiin Ilomantsissa kansalaiskokous, jossa Karhapäää erotettiin kirkkoneuvoston jäsenyydestä ja osa ortodoksipapeista sanoutui irti hänen toimistaan. Kun Karhapäällä epäilemättä oli suuri joukko vihamiehiä, hänen surmaamisensa olikin todennäköisimmin kosto menneistä, kuten *Kauko Pirinen* on arvellut.²⁵

Papitkaan eivät välttyneet terrorilta. Kymmenen punaisten murhaaman luterilaisen papin ohella Kansallisarkiston Suomen sotasurmat -tietokanta tuntee myös yhden surmansa saaneen ortodoksipapin, Kyyrölän seurakunnan esimiehen Zahari Zemljanitsinin. Hänen surmaajistaan ei edelleenkään ole varmaa tietoa. Suomen sotasurmat -projektin tietokannassa hänet on merkitty valkoisten surmaamaksi. Tätä näkemystä tukevat muistitiedot, joiden mukaan rovasti Zemljanitsin oli viemässä ehtoollista haavoittuneille venäläissotilaille, kun valkoisten suorittamassa tarkastuksessa hänen hallustaan löytyi venäjänkielinen kirje. Kirjeen sisällöstä on ristiriitaisia tietoja, mutta ilmeisesti kirjettä pidettiin sen verran raskauttavana, että rovasti Zemljanitsin ammuttiin Kyyrölän Paakelinkankaalla huhtikuussa 1918.²⁶ Toisen muistitiedon mukaan surmaajat eivät olleetkaan valkoisia, vaan tekoon syyllistyi paikallisiin venäläisiin kuulunut punainen. Tutkijoista *Jaakko Paavolainen* pitää todennäköisimpänä, että punakaartilaiset surmasivat Zemljanitsinin.²⁷

Sotaväen aiheuttamat vahingot

Sisällissodan jakamassa Suomessa Valamon luostarisaaret jäivät punaiselle puolelle. Perääntymisvaiheessa pakenevat punaiset veivät mukanaan jonkin verran luostarin omaisuutta. Toukokuussa 1918 saarelle saapui noin 170 miehen vahvuinen valkoinen sotilasosasto. Pääosin Turusta ja Tampereelta kotoille sotilaille ortodoksinen luostari maailma oli koko lailla tuntematon, mikä johti sotilaiden ja luostariyhteisön välien kiristymiseen. Sotaväki otti haltuunsa luostarille kuuluneita saaria sekä takavarikoi luostareista elintarvikkeita, hevosia ja kuljetuskalustoa. Lisäksi eräät sotilaat olivat kertoman mukaan suhtautuneet halveksivasti luostarien asukkaisiin ja häirinneet luostarin jumalanpalveluksia. Myös pyhiinvaeltajien vierailuja luostarisaarille oli ankarasti rajoitettu. Vierailuun vaadittiin sotilasviranomaisten luvan ohella myös luotettavan henkilön antama takaus.²⁸

25 KA Karjalan koulukomitean arkisto 540:58 Ea2 T. Kinnunen A. Sadovnikoville 1.5.1917; A. Savimaa E. N. Setälälle 11.8.1917; Karjalan Sanomat huhtikuu 1917 ”Valtiollinen puhdistustyö Ilomantsissa”; ”Ilomantsin kreikkalais-katolisen seurakunnan kirkolliset olot”. *Merikoski* 1939, 141–151; *Pirinen* 1983 b, 111–114. Ks. myös *Björn* 2006.

26 *Loima* 2004a, 191–192.

27 *Paavolainen* 1967, 134, 138, 172, 188.

28 KA OPMA KD 6/416 1918 Hengellinen konsistori Senaatille 29.7.1918; AK 15/5.8.1918 Nykyajan huolia kirkkokunnassamme. Ks. myös *Kilpeläinen* 2000, 163–164, 424–426.

Sotaväen toiminta luostarisaarilla pantiin merkille myös Hengellisessä konsistorissa, joka lähetti heinäkuussa 1918 senaattiin valituksen sotaväen luostareille aiheuttamasta häiriöstä. Vastaisten häiriöiden välttämiseksi konsistori toivoi, että luostarisaarilla toimivien sotilasosastojen päälliköiksi valittaisiin ortodoksista kirkkoa ja sen uskonnonharjoitusta tuntevia henkilöitä. Konsistori kehotti myös harkitsemaan, pitäisikö luostarisaarilla oleskeleville sotilaille laatia erillinen ohjesääntö. Konsistori ilmoitti myös lähettävänsä selvityksen luostarien kärsimistä vahingoista ja vaati senaatilta korvausta.²⁹

Senaatti reagoi asiaan lähettämällä asiasta selvityspyynnön Sota-asiain toimituskuntaan. Se ei ollut kovinkaan innostunut ortodoksien vaatimuksista. Erillistä ohjesääntöä luostarisaarilla olevia yksiköjä varten ei laadittu, mutta toimituskunta lupasi varoittaa luostarisaarten sotilaita loukkaamasta uskonnollisia menoja ja esineitä. Takavarikoidusta omaisuudesta vastannut sotilasevakuoimiskomitea puolestaan kieltäytyi maksamasta korvauksia ortodoksiselle kirkolle, koska komitean käsityksen mukaan luostareista otettu omaisuus oli Venäjän valtion omaisuutta, joka otettiin sotasaaaliina Suomen valtion haltuun.³⁰ Valtioneuvosto kuitenkin päätti tammikuussa 1919, että korvaukset oli maksettava, koska marraskuussa marraskuussa 1918 annettu asetus sääti luostarien omaisuuden kuuluvan kirkkokunnalle. Tarvittiin kuitenkin sovinto-oikeuden päätös, ennen kuin Valamo sai korvauksensa.³¹ Myös piispan Sortavalan Hymppölässä sijaitseva virka-asunto koki vaurioita, kun sinne oli ilman lupaa majoittunut 111 miehen vahvuinen sotilasosasto. Tästä sydämistyneenä arkkipiispa vaati korvauksia valtioneuvostolta, jotka ne hänelle myönsikin.³²

Sodan jälkipyykki

a. Aamun Koitto sisällissodan aikaan

Vaikka kirkkokunta oli vaikeassa taloudellisessa ja henkisessä tilanteessa, se kykeni kuitenkin merkittävään kulttuuritekoon, kun sortovuosina lakkautettu *Aamun Koitto* -lehti alkoi ilmestyä taas vuoden 1918 alusta lukien. Tilausilmoituksessaan lehti ilmoitti pitäytyvänsä samoilla linjoilla kuin edeltäjänsä eli tavoitteena oli tarjota hengellistä luettavaa kirkkokunnan jäsenille ja vahvistaa ja elvyttää ortodoksien uskonnollista identiteettiä. Lehden linjaan kuului myös uskonnollinen suvaitsevaisuus. Mutta koska lehteä julkaistiin maassa, jossa ortodoksit muodostivat vain pienen vähemmistön, lehti ilmoitti tarpeen tullen myös pontevasti puolustavansa ortodoksista uskontoa, kuitenkin rauhan ja edistyksen hengessä loukkaavaa kielenkäyttöä välttäen.³³

Lehden vastaavaksi päätoimittajaksi valittu Sergei Okulov halusi luoda hengellisiä kirjoituksia, uutisia ja ajankohtaiskatsauksia sisältävän lehden, jossa olisi mahdollisuus

29 KA OPMA KD 6/416 1918 Hengellinen konsistori Senaatille 29.7.1918.

30 KA OPMA KD 6/416 1918 Hengellinen konsistori Senaatille 29.7.1918, Sota-asiain toimituskunta Senaatille 26.9.1918.

31 KA SenA Valtioneuvoston pk 10.1.1919; KA OPM KD 22/419 1918; AD 882/168 1918; AK 19/5.1919; 2/20.2.1919 Kilpeläinen 2000, 426.

32 KA OPMA KD 47/543 1918; KA OPMA Ca 1VN pk 11.2.1919; AK 4/20.2.1920 Kreikkalaiskatolisen piispan talo Hymppölässä.

33 AK 1/5.1.1918 ”Tilaus-ilmoitus”.

myös kommenteille ja keskustelulle. Tässä hän jossain määrin onnistuikin, mutta lehden levikki jäi kovin suppeaksi ollen vuonna 1918 vain noin 700 kappaletta, vaikka kirkkokuntaan kuului noin 54 000 jäsentä.³⁴ Alhainen levikki selittynee ainakin osittain sillä, että suuri osa Raja-Karjalan ortodoksisesta rahvaasta ei osannut lukea. Esimerkiksi Suojärvellä vuosien 1910–1920 välisenä aikana väestöstä oli luku- ja kirjoitustaidotonta noin 44 %.³⁵ Näiden lukujen valossa onkin todettava, ettei *Aamun Koiton* merkitystä ortodoksisen väestön mielipiteen muokkaajana ole syytä liioitella. Lehti oli leimallisesti kirkkokunnan kansallismielisten äänitorvi. Tilausilmoituksessa todettiin lehden ottavan huomioon ”kansalliset olosuhteet” ja toimituskunta koostui kirkkokunnan kansallismielisistä henkilöistä. Venäjänkieliset ortodoksit saivat oman lehtensä sittemmin 1920-luvulla.³⁶

Lehden ilmestymispaikka oli Joensuu ja keskeisimmät toimituskunnan jäsenet asuivat Sortavalassa ja Joensuussa.³⁷ Kumpikin paikkakunta oli valkoista aluetta, eivätkä sodan tapahtumat päässeet kohtuuttomasti haittaamaan lehden toimitustyötä. Sisällissodan ajan lehti ilmestyi aivan aikataulunsa mukaisesti kaksi kertaa kuukaudessa. Kun lehden linjana oli tarjota hengellistä ravintoa kirkkokunnan jäsenille, kovin hanakasti se ei kajonnut poliittisiin kysymyksiin. Sodan leimahdettua ilmieliekkieihin *Aamun Koiton* M. Michailov kommentoi sotaa järkyttyneen oloisesti todeten, miten ”kansan eri luokat, jotka tämän edellä rauhassa elivät, nyt ovat taistelussa toisiansa vastaan”. Michailov selitti sodan syitä uskonnollis-moraalisesti. Pääsyy sotaan oli itsekkyyks, jonka sotamiehinä kaikenlaiset murhaajat riehuivat. Laupiaan samarialaisen esimerkkiä noudattaen piti palata rauhan työhön. Kirjoitus tuomitsi syttyneen sodan ja sodat yleensäkin asettumatta kuitenkaan kummankaan osapuolen kannalle.

Sodan kuluessa *Aamun Koitto* siirtyi valkoisen Suomen rintamaan. Seurakuntia ohjeistettiin rauhan työhön julkaisemalla maaliskuun alun numeron liitteenä ”kansalais-sodan” johdosta pidettävän rukoushetken kaava. Vielä samassa numerossa sodan nimitys muuttui, kun lehti tiesi kertoa, etteivät ortodoksiset kirkot ja kiinteistöt ole kärsineet vahinkoja ”kapinan kautta”. Lehti alkoi raportoida myös bolshevikkien uskonnovastaisista toimista Venäjällä.³⁸

Huhtikuun jälkimmäisessä numerossa, siis aikana, jolloin Tampere oli jo valkoisten hallussa, saksalaiset olivat tehneet maihinnousun Suomeen ja valkoinen armeija oli jo aloittanut Viipurin valtausoperaation³⁹, lehti asettui avoimesti sosialismin vastaiselle kannalle julkaisten kirjoituksen ”Sosialismi – kristinuskon vihollinen”. Kirjoitus oli käänös Loduzenskin kirjasta ”Näkymätön maailma”. Kirjoituksessa tunnustettiin rikkauksien ja hyvinvoinnin kovin epätasainen jakautuminen vääryydeksi ja todettiin kristinuskon vastustaneen tätä jo varhaisvaiheistaan alkaen. Asioita oli pyrittävä kor-

34 AK 1/5.1.1918 ”Tilaus-ilmoitus”. *Laitilan* (2004, 257–258) mukaan 1920-luvulla lehden levikki vaihteli 700–1100 kappaleen välillä.

35 AK 24/20.12.1918 Kaikki Aamun koittoa kannattamaan. – Kirkkokunnan väkimäärästä ja lukutaidosta ks. Hämynen 1995, 19, 129. *Laitilan* (2004, 257) mukaan valtaosa tilauksista tuli Rajakarjalasta sekä Ilomantsin ja Viipurin seudulta.

36 AK 1/5.1.1918 ”Tilaus-ilmoitus”. – Venäjänkielisten seurakuntien lehdeksi perustettiin vuoden 1925 *Utrennaja Zarja* (Aamurusko). *Laitila* 2004, 259.

37 AK 1/5.1.1918 ”Tilaus-ilmoitus”.

38 AK 3/5.2.1918 ”Itsekkäisyyden synty”; AK 4/20.2.1918 ”Sanomia”; AK 5/1.3.1918 ”Sanomia Suomesta”.

39 Sotatoimien etenemisestä ks. *Lappalainen* 1981, 172, 175, 180.

jaamaan kristillisessä hengessä. Kirjoituksessa kristinusko nähtiin ”henkisen rakkauksen sosialismin” aatteena, jota piti edistää. Sen sijaan poliittinen sosialismi oli luonteeltaan ”vihan ja kateuden, se on pahan voiman sosialismia”, joka vei ihmiskunnan turmioon. Kun sotatoimet sitten lopullisesti olivat päättyneet ja valkoisten voitonparaati pidetty⁴⁰, sotaa sen alkuvaiheessa tuoreeltaan kommentoinut M. Michailov teki tilinpäätöksen tapahtumista. Luvatus maan päällisen onnen sijasta sosialismi toi mukanaan vain verisiä taisteluja ja rauhattomuutta. Kirjoittajan mukaan todellinen rauha ja onni syntyy vain Jumalan sanaan perustuvasta elämästä.⁴¹

Vaikka *Aamun Koiton* toimitus asettui sosialismia vastaan ja tuki henkisessä mielessä valkoisen Suomen pyrkimyksiä, toimitus piti kuitenkin päänsä kylmänä eikä sortunut voittajien kritiikittömään ihannointiin. Rintamataistelujen päätyttyä ja valkoisen terrorin riehuessa estottomimmillaan *Aamun Koitto* kommentoi asiaa pääkirjoituksessaan. Lehti kauhisteli voittajien sydämissä asuvaa vihaa, jonka vallassa he eivät halunneet nähdä vihollisissaan Jumalan muotoa ja kuvaa, jonka mukaan kaikki ihmiset, myös pahimmat rikoksen tekijät, on luotu. Monet kansalaiset

ollen vihan tunteen valtaamina, iloitsevat silloin, kun vihollisen sotajoukot sotavangeiksi antautuneina saavat nyt kärsiä nälkää maassamme vallitsevan elintarvikepuutteen tähden, ja soisivat heille pahoinpitelyä, ivaa, häväistystä. He ilakoitsevat vielä silloinkin, kun näitä tuomitaan ja mestataan. – He eivät tuntenee sääliäkään niitä onnettomia kohtaan, vaikka Vapahtaja on käskeny rakastamaan vihollisiakin ja tekemään heille hyvää (Luuk. 6:35).⁴²

Aamun Koitto tuomitsi valkoisen terrorin ja vankileirikurjuuden kristilliseen ihmiskäsitykseen vedoten. Samassa hengessä lehti julkaisi John Ruskinilta lainattuja ajatuksia, joissa kehoitetaan rikoksia arvioidessa ottamaan huomioon rikoksiin johtaneet syyt, jolloin suuttumus rikollista kohtaan muuttuu tavallisesti muuttuu sääliksi.⁴³ Toisaalta tämän ajattelun vastapainona lehti julkaisi juhannuksen alla Suojeluskuntalainen -ledestä lainatun artikkelin, jossa suomalaista yhteiskuntaan verrattiin sairastuneeseen ruumiiseen, jonka saastuneimmat osat oli leikattava pois. Tästä syystä tuhansia Suomen kansalaisia oli tuhottava, vaikka se tekisi miten kipeätä yhteiskuntaruumiiseen. Vihan ja epäluulon poistamiseksi tarvitaan valistustyötä, jossa ”kirkonmiehillä” ja ”rukoilijoilla” on oma tehtävänsä.⁴⁴

b. Puheet ortodoksivainoista

Sisällissodan jälkeen hermostuneet ortodoksit alkoivat pommittaa toimitusta kysellen, oliko ortodokseja ryhdytty vainoamaan Suomessa. Aiheen näihin kyselyihin antoivat edellä selostetut surmatyöt ja sotaväen toiminta luostarisaarilla. Näihin tapahtumiin liittyvät kertomukset olivat kansan keskuudessa kiertäessään paisuneet mitä villeimpiin muotoihin.⁴⁵

40 Lappalainen 1981, 185.

41 AK 8/20.4.1918 Sosialismi – ”kristinuskon vihollinen”; AK 10/20.5.1918 ”Jumalan valtakunta maan päällä”.

42 AK 9/5.5.1918 ”Onko sydämesi auki vapahtajalle”.

43 AK 9/5.5.1918 ”Ajatelmia”.

44 AK 12./20.6.1918 lainaus Suojeluskuntalainen no. 9.

45 AK 14/20.7.1918 Kysymyksiä *Aamun Koitolta*; AK 15/5.8.1918 Nykyajan huolia kirkkokunnassamme.

Näitä huhuja torjumaan ryhtyi *Aamun Koiton* S. Solntsev pitkähkössä ortodoksi-suuden asemaa käsittelevässä kirjoituksessaan elokuussa 1918. Solntsev kyllä myönsi, että ortodoksit eivät kaikin osin olleet saaneet osakseen asiallista kohtelua. Pieni osa luterilaisista piti kirkkokuntaa venäläisenä laitoksena ja suhtautui siihen sen tähden vierovasti. Kuitenkin keskustelut luterilaisten pappien, poliitikkojen ja tavallisten kansan ihmisten kanssa olivat saaneet Solntsevin vakuuttuneeksi siitä, että luterilaisten selvä enemmistö suhtautui ortodoksien asemaan ja tulevaisuuteen myönteisesti. Tämän yleisluonnehinnan jälkeen Solntsev ryhtyi oikomaan virheellisenä pitämiään tietoja. Luostarien takavarikoissa oli oltu pääosin kohtuullisia ja kaikki tultaisiin korvaamaan. Pyhiinvaeltajille asetetuissa kulkurajoituksissa ei ollut mitään ihmeteltävää, sillä sodan uhka Suomen ja Neuvosto-Venäjän välillä oli todellinen, mikä pakotti sotilasviranomaiset varautumaan Laatokalta tuleviin hyökkäyksiin. Zemljanitsinin murha oli ikävä tapahtuma, jossa ei missään tapauksessa ollut kyse erityisesti ortodokseihin kohdistuvasta vainosta, ”sotamelskeessä saavat usein kärsiä viattomatkin ihmiset – se on aivan tavallista.” Myös huhut, joiden mukaan hallitus olisi painostanut ortodoksipappeja muuttamaan pois Suomesta, Solntsev kiisti ja jatkoi, että vain yksi pappi oli karkotettu. Muut maasta poistuneet papit olivat lähteneet saamatta jääneiden palkkojen takia tai siksi, etteivät kansallisuudeltaan ja mieleltään venäläisinä halunneet sopeutua Suomen uuteen valtiojärjestykseen. Kaiken kaikkiaan Solntsev kiisti jyrkästi kirkkokunnan joutumisen minkäänlaisen vainon kohteeksi. Kirkkokunnan kohtaamat vaikeudet johtuivat siitä, että ”olosuhteet maassamme ovat tulleet toisenlaisiksi kuin ennen ja kirkkokuntamme elämä täällä vaatii uudestaan järjestämistä.”⁴⁶

Solntsevin toinen päämäärä oli osoittaa, että ortodoksit olivat kunnon suomalaisia eikä ortodoksinen usko tehnyt heistä venäläisiä tai edes venäläismielisiä: ”Kr.kat- karjalaiset taistelivat venäläisiä vastaan, vaikka nämä kuuluivatkin kr.-kat- kirkkokuntaan. Mutta nämät samat kr.-katoliset karjalaiset pitivät pyhänä kr.-katolista uskontoa, vaikka he ovatkin suomalaisia.” Tästä syystä olisi luonnollista, että näin suurta ”kansallista ymmärtävyisyyttä” osoittanut ortodoksinen väestö ”on oikeutettu odottamaan maamme enemmistöltä, luterilaiselta väestöltä suvaitsevaisuutta sen uskonnollisille pyhille asioille.”⁴⁷

Aamun Koitossa ilmi tulleen keskustelun ohella esitettiin myös muita yksittäisiä mielipiteen ilmauksia. Hyvin kärkevästi esiintyi Lappeenrannan piirin kansakouluntarkastaja Emanuel Suhonen syyskesällä 1918 Valamon luostaria koskevassa kirjoituksessaan. Kun luostari sijaitsi sotilastrategisesti tärkeällä rajaseudulla ja luostarin asukkaat olivat pääosin venäläisiä, Neuvosto-Venäjä saattoi Suhosen arvion mukaan käyttää luostareita hyväkseen poliittisessa toiminnassa. Siksi luostari piti kiireesti lakkauttaa.

Luostarit saivat kuitenkin puolustajan Impilahden luterilaisesta kirkkoherrasta R. Sarasteesta. Hän toimi luterilaisena pappina Rajakarjalassa, jossa väestön enemmistö tunnusti ortodoksista uskoa ja luterilaiset olivat selkeä vähemmistö. Kokemuksensa pohjalta hän näyttää arvostaneen sikäläistä valtauskontoa ja ymmärtäneen luostarien merkityksen ortodoksien uskonnonharjoitukselle. Lisäksi hän näki asian poliittisen ulottuvuuden. Mikäli Suomi aikoi saada ortodoksisen Itä-Karjalan itselleen, ei ollut vii-

46 AK 15/5.8.1918 Nykyajan huolia kirkkokunnassamme.

47 AK 15/5.8.1918 Nykyajan huolia kirkkokunnassamme.

sasta loukata sikäläisen väestön uskonnollisia tunteita, mitä luostareihin kajoaminen väistämättä olisi merkinnyt. Kirkkokunnan jonkin asteista suomalaistamista Saraste-kin toivoi, mutta tämän suuntaisia uudistuksia kansallismieliset ortodoksit jo panivat toimeen.⁴⁸

c. Sotilaskirkkojen kohtalo

Suomen itsenäistyttyä maahan jäi runsaasti Venäjän valtiolle kuulunutta kiinteistö- ja irtaimisto-omaisuutta. Suomessa toimineiden venäläisten sotilasseurakuntien kirkot olivat Venäjän sotilashallinnon alaisia ja siten Venäjän valtion omaisuutta.⁴⁹ Kun valta vaihtui ja venäläinen sotaväki poistui maasta, senaatin kirkollisasiantoimituskunta määräsi, että entisen venäläisen sotaväen kirkot ja koulut oli ensi tilassa otettava valtion hoitoon. Samalla rykmenttien päälliköille yhdessä sotilaspapin kanssa annettiin mahdollisuus käyttää näitä tiloja sotaväen keskuudessa tehtävässä henkisessä työssä. Lisäksi todettiin, että venäläiselle sotaväelle kuuluneita rakennuksia voitiin tarpeen mukaan käyttää myös luterilaisen väestön henkisiin ja hengellisiin tarpeisiin. Maaherrat velvoitettiin saattamaan tämä määräys yleiseen tietoon.⁵⁰

Vaikka Suomen hiippakunnalla ei ollut juridista omistusoikeutta sotilaskirkkoihin ja niiden irtaimistoon, se halusi saada osan niistä itselleen. Lausunnossaan valmistelussa olevasta kirkkokuntaa koskevasta asetuksesta Hengellinen konsistori myönsi, että venäläisen sotaväen poistuttua maasta sotilaskirkot eivät enää palvelleet alkuperäistä käyttötarkoitustaan eli venäläisen ortodoksista uskoa tunnustavan sotaväen hengellisiä tarpeita. Konsistorin mielestä oli kuitenkin otettava huomioon, että useita sotilaskirkkoja oli käytetty myös ortodoksisen siviiliväestön hengellisiin tarpeisiin. Siviiliväestön käytössä olivat olleet esimerkiksi Neitsytniemen ja Sorvalin kirkot Viipurissa sekä Mikkelin, Tuusulan, Kouvolan ja Oulun kirkot. Tällä perusteella Hengellinen konsistori toivoi Senaatin luovuttavan muutamia näistä kirkoista paikalliselle ortodoksiselle väestölle sillä ehdolla, että nämä pitäisivät kirkkoja yllä. Lisäksi Hengellinen konsistori pyysi Senaattia palauttamaan kirkkojen esineistön ortodoksiselle kirkolle, koska suurin osa esineistöstä on yksityisten henkilöiden kirkolle lahjoittamia.⁵¹

Senaatin sota-asiain toimituskunta ei sotilaskirkkojen suhteen myöntynyt Hengellisen konsistorin pyyntöön, sotilaskirkkoja näet tarvittiin suomalaisen sotaväen kirkolliseen käyttöön. Sen sijaan kirkkojen esineistön sota-asiain toimituskunta oli valmis luovuttamaan ortodoksiselle kirkkokunnalle. Periaatteellisen ratkaisunsa kirkkokunnan omaisuuskysymykset saivat marraskuussa 1918 voimaan tullessa kirkkokuntaa koskevassa asetuksessa. Sotilaskirkot jäivät valtion haltuun. Sen sijaan kaikki muut Suomessa olevat ortodoksiset kirkot sekä kirkkojen ja seurakuntien maakiinteistöt ja muu omaisuus Suomessa oli käytettävä ortodoksisen kirkkokunnan tarkoituksiin. Luostarit ja muu sääteen luontoinen omaisuus määrättiin kuuluvaksi ortodoksiselle kirkkokunnalle Suomessa.⁵²

48 AK 21/5.11.1918 Walamon luostarin kohtalo; Piilonen 1992, 143–144.

49 Koukkunen 1977, 12; Pispala 1984, 25.

50 SKJS 14.8.1918, 74.

51 KA SenA KirkT KD 6/416 1918 Hengellinen konsistori Senaatille 29.7.1918.

52 KA SenA KirkT KD 6/416 1918 SotT Senaatille 26.9.1917; KA SenA KirkT KD 6/416 1918 Kirkollishallitus Kir-

Merkillepantavaa on, että julkisuudessa *Aamun Koitto* myötäili täysin hallituksen linjaa sotilaskirkkoasiassa. S. Solntsev käsitteli asiaa tässä hengessä kirjoituksessaan elokuulta 1918 muistuttaen vielä siitä tosiseikasta, että Viipurin rykmentin kirkko oli alkujaan luterilainen ja ehti toimia vain lyhyen aikaa ortodoksisena kirkkona. Sotilaskirkkojen takavarikointia ei siis mitenkään voinut pitää kirkkokunnan vainoamisena.⁵³ Tähän ortodoksien itsensä keskuudesta tulleeseen arvioon voi tutkijan jälkiviisaudella yhtyä. Uskonvainoista ei ollut kysymys. Mutta toisaalta on todettava, että sotilaskirkkojen kohtaloihin heijastui myös Suomessa voimakkaana esiintynyt anti-venäläisyyden ilmapiiri. Tässä hengessä senaatti oli jo huhtikuussa 1918 määrännyt kaikki Venäjän alamaiset poistumaan maasta, tosin määräystä ei käytännön syistä voitu panna toimeen kaikessa jyrkkyydessään. Toukokuusta 1918 lähtien Suomessa ryhdyttiin määrätietoisesti poistamaan katukuvasta ja maisemasta venäläisyyden symboleja, katukuvankin oli todistettava uuden itsenäisen Suomen syntymistä. Sotilaskirkot sipulikupoleineen eivät uuteen kansalliseen maisemaan sopineet, varsinkin kun hyvin tiedettiin, että suuri osa kyseisistä kirkoista oli rakennettu nimenomaan vahvistamaan Venäjä-kuvaa Suomessa.⁵⁴

Tähän anti-venäläisyyden henkeen tempautui myös osa luterilaisesta kirkollisesta lehdistöstä. *Kotimaa*-lehestä saatiin pian lukea, että Viipurin vanha luterilainen tuomiokirkko, joka oli Venäjän vallan aikana ollut erilaisissa käyttötarkoituksissa, oli jälleen vihitty luterilaiseen käyttöön. Läsä oli valkoisen armeijan ylipäällikkö Mannerheim ynnä muita korkea-arvoisia sotilashenkilöitä. Kirkon vihkiminen luterilaiseksi toteutettiin hyvin juhlaevin menoin, millä haluttiin korostaa symbolisesti vallan vaihtumista ja vahvistaa isänmaallisia tunteita. Kirkkorakennuksella olikin poikkeuksellista kansallista tunnearvoa, sillä kirkon lattian alla lepäsivät Mikael Agricolan maalliset jäännökset.⁵⁵

Suomenlinnan venäläinen sotilaskirkko otettiin luterilaisten käyttöön jo toukokuussa 1918 ja kirkko vihittiin uuteen käyttöönsä vielä saman vuoden puolella. Luterilaisen kirkon konservatiivisen suunnan äänitorvi *Herättäjä* tiesi uutisessaan kertoa, että ”ryssien venäläinen kirkko” oli nyt suomalaisten hallussa ja se oli pitkien korjaustöiden jälkeen vihitty luterilaiseksi. Paikalla oli ollut runsaasti kutsuvieraita, ministereitä ja korkea-arvoisia sotilaita sekä arvokasta soittoa ja laulua. Kirkon vihkimisen toimitti piispan sijaisena Y. Loimaranta ja tilaisuudessa pidetyt sekä suomen- että ruotsinkieliset saarnat uhkuivat ”syvää uskonollis-isänmaallista tunnetta”.⁵⁶

Myös *Kotimaa* noteerasi tilaisuuden. Toisin kuin *Herättäjä*, *Kotimaa* pidättäytyi rysittelystä. Selostettuaan *Herättäjän* tavoin tilaisuuden kulun, lehti kertasi kirkon historiaa todeten venäläisten rakentaneen sen paikkaan, josta sen ”uhkean tornin kullattu huippu” näkyi selvästi Helsingin rannikolle. Sitten lehdessä hieman totuutta muunnellen todettiin, että kirkko ei alun perinkään muistuttanut kovin paljoa venäläistä kirk-

kollis- ja opetusministeriölle 6.11.1920; As. kok. 185/26.11.1918, § 3. Ks. myös Lehtonen (2002, 154–155), jonka mukaan Suomenlinnan sotilaskirkon irtaimistosta kärhämöitiin 1920-luvun lopulle saakka.

53 AK 15/5.8.1918 Nykyajan huolia kirkkokunnassamme.

54 Polvinen 1984, 223–224; Engman 1995, 101–104; Karemaa 1998, 113 ja Engman 2007 passim. Ks. myös Raivo 1996. Ryssävihasta Suomessa ks. myös Klinge 1972, 57–112 ja Immonen 1987.

55 Kmaa 13/7.5.1918 Viipurin vanhan tuomiokirkon vihkimisjuhla.

56 Hjä 41/27.12.1918 Suomenlinnan kirkko.

koa⁵⁷, minkä johdosta kirkon muutostyöt olivat kohdistuneet lähinnä sisätiloihin. Joka tapauksessa lehti tuntui olevan korjaustöihin tyytyväinen, sillä muutostöiden tuloksena kirkko teki kävijässä uudessa ”luterilaista uskonnollista mielialaa vastaavassa asussaan” suuren vaikutuksen.⁵⁸ Kirkon muutostyöt eivät kuitenkaan jääneet vain sisätiloja koskeviksi. Korostetun venäläiseen tyyliin rakennetun ja mereltä katsottuna koko Helsingin siluettia hallitsevan kirkon ei haluttu muistuttavan helsinkiläisiä Venäjän hallintokaudesta. Niinpä kirkon ulkoasu muutettiin kustavilaisen tyylin mukaiseksi vuonna 1923.⁵⁹

Poikkeuksellisen kiivasta keskustelua sotilaskirkon kohtalosta käytiin Hämeenlinnassa.⁶⁰ Sisällissodan sytyttyä kaupunki ensin punaisten haltuun, kunnes saksalaiset valtasivat kaupungin huhtikuun lopulla 1918.⁶¹ Vallan vaihduttua paikkakunnalla ilmestyvä, puoluekannaltaan vanhasuomalainen *Hämeen Sanomat* kävi hyökkäykseen pahamaineisen kenraalikuvernööri Bobrikovin rakennuttamaa venäläistä varuskuntakirkkoa vastaan. Lehden mukaan kirkko symboloi vastenmielisellä tavalla venäläisyyttä. Kovin ikävältä tuntui, kun läntiseen kulttuurivaltioon kuuluneiden kaupungin vapauttajien (saksalaisten) silmien eteen osui ensimmäisenä ”itämainen kivikasa”. Kun kirkko oli huonokuntoinen ja pilasi kaupungin länsi-osan itämaisyydellään, lehti pyysi lukijoiltaan ehdotuksia, mitä kirkolle pitäisi tehdä.⁶²

Ehdotuksia tuli runsaasti. Useat hämeenlinnalaiset halusivat purkaa kirkon ja rakentaa paikalle sisällissotaa koskevan muistomerkin tai puistoalueen. Nimimerkki ”Sotilas” halusi muuttaa kirkon luterilaiseksi sotilaskirkoksi. Muita esitettyjä vaihtoehtoja olivat kauppahalli, lasten leikkipuisto, teatteri tai kirjasto. Nimimerkki ”kreikkalaiskatolilainen” ehdotti kirkon tilalle rakennettavaksi lastentarhaa. Erään kirjoittajan mielestä kirkko oli ”itkettävä muistomerkki historiamme synkimmästä aikakaudesta”. Siksi huonossa kunnossa olevan kirkon voisi purkaa ja sen kohdalle voisi avata katulinjan. Rakennuksen venäläisten piirteiden poistamista vaadittiin yleisesti.⁶³

Hämeenlinnalaisten kommentit kertovat ennen muuta venäläisyyttä ja sortokausia kohtaan tunnetusta vastenmielisyydestä. Ortodoksista uskoa vierovat puheenvuorot olivat yleisestikin ottaen harvinaisia, mutta eivät Hämeenlinnassakaan täysin tunteettomia. Hämeen sanomien palstoille nimittäin ilmestyi eräs J. D. Möller, joka totesi, että itsenäisessä Suomessa ei enää tarvitse hyväksyä pakanain epäjumalia palvelevaa uskontoa eli ortodoksisuutta. Sen temppelit piti hävittää ja ”pakanain nuoriso” piti kasvatata raamatulliseen kristinoppiin. Uudelleen kasvatetut nuoret opettaisivat sitten vanhemmalle väestölle oikeanlaisen kristillisyyden. Kirjoitukseen sisältyi myös vivahdeita, joiden perusteella voi sanoa Möllerin pitäneen ortodokseja poliittisestikin epäluotettavina kirkon venäjäyhteyksien takia.⁶⁴

57 Ks. vuosisadan vaihteessa otettua valokuvaa kirkosta teoksessa Lehtonen 2002, 144.

58 *Kmaa* 65/27.12.1918 Suomenlinnan kirkon vihkiäiset.

59 KA RHA HI 1 Sotaministeri Suomenlinnan komendantille 19.12.1919; *Knapas* 1976, 35–37; Lehtonen 2002, 146–153.

60 Hämeenlinnan sotilaskirkkoasiasta Nokelainen 1996, 301–314; 2002, 179–184; Raivo 1996, 110–118; Laitila 2004, 263–267.

61 *Koskimies* 1966, 602–609.

62 *HäSa* 8/12.1.1919 Mitä tehdään Hämeenlinnan venäläisellä varuskuntakirkolla; *SLH* 5 1988, 161.

63 *HäSa* 9/14.1.1919; 10/15.1.1919; 11/16.1.1919; 14/19.1.1919 Mitä tehdään Hämeenlinnan venäläisellä sotilaskirkolla?

64 *HäSa* 10/15.1.1919 Mitä tehdään Hämeenlinnan venäläisellä sotilaskirkolla?

Aamun Koiton vastinetta tähän melko räväkkään kirjoitukseen ei tarvinnut kauaa odotella. Vastaavan toimittajan S. Okulovin tulkinnan mukaan Möllerin mielipiteen takaa paistoi sosialistien uskontovihamielisyyys, jonka hän muita hämätäkseen oli julkeasti pukeutunut raamatullisen kristinopin valesuun.

Epäluulot ortodoksien poliittisesta epäluotettavuudesta Okulov torjui suoralta kädeltä vedoten siihen, että ortodoksista uskoa tunnustaneet olivat sisällissodassa taistelleet nimenomaan valkoisella puolella. Tämä riitti osoittamaan ortodoksien kansallisen luotettavuuden. Okulov kytki asian myös ulkopoliittikkaan. Suomalaiset havittelivat Itä-Karjalan alueita itselleen. Tunnettua oli, että sikäläinen väestö tunnusti ortodoksista uskoa, eikä ollut realistista ajatella, että alueliitoksen mahdollisesti toteutuessa itä-karjalaisten pitäisi vaihtaa perinteinen ortodoksinen uskonsa protestanttiseen. Siksi oli poliittisestikin lyhytnäköistä osoittaa suvaitsemattomuutta ortodoksisuutta kohtaan. Ulkopoliittisessa oppituokiassa Okulovia säesti ortodoksien aseman järjestelyn keskeinen arkkitehti E. N. Setälä, joka paria viikkoa myöhemmin *Uudessa Suomessa* puuttui Möllerin kirjoitukseen todeten, että ortodokseja halventavat kirjoitukset sopivat äärimmäisen huonosti ajankohtaan, jolloin rajantakaiset alueet aiottiin liittää Suomeen.⁶⁵

Hämeen Sanomat vastasi nopeasti *Aamun Koiton* kirjoitukseen sovittelevassa sävyssä. Lehti kirjoitti sotilaskirkon osakseen saaman vihan johtuvan kirkon rakentamisen taustalla olleesta venäläistämispoliitikasta, ei suinkaan ortodoksiseen uskoon kohdistuneesta suvaitsemattomuudesta. Möllerin kirjoitus oli lehden mukaan vain yksinäinen mielipide, jonka takana ei ollut laajempaa joukkoa. Lehden mukaan luterilaiset papitkin olivat paheksuneet mainittua kirjoitusta.⁶⁶ Saman suuntaisesti asian näkivät myös ortodoksinen pastori M. Michailov ja luterilainen Sortavalan seminaarin lehtori B. Boxström, jotka kumpikin paheksuivat Möllerin halua käännäyttää ortodokseja. Kumpikin kirjoittaja korosti eri kirkkokuntien jäsenten keskinäistä sovinnollisuutta Karjalassa ja kykyä tehdä yhteistyötä uskonnollisissa asioissa.⁶⁷ Myös luterilaista kirkkoa lähellä oleva *Kotimaa* kirjoitti asiasta korostaen kirkkokunnan asemaa toisena kansankirkkona sekä luterilaisten ja ortodoksien sovinnollisia suhteita. Särö hyviin suhteisiin oli syntynyt sortokausilla, mutta se oli taaksejäänyttä aikaa. *Kotimaa* tervehti ilolla kirkkokunnan pyrkimyksiä irrottautua Venäjästä ja suomalaismielisten kirkon johtajien toimia.⁶⁸

Hämeenlinnan sotilaskirkkoa ei purettu, vaan vuonna 1921 opetusministeriö luovutti kirkon Hämeenlinnan kaupungille kirjasto- ja luentotilaksi. Luovutuksen ehtona oli, että kirkon ulkomuoto muutetaan uutta käyttötarkoitusta vastaavaksi.⁶⁹

65 AK 3/5.2.1919 Uskonnon vainoamiskiihko vapaassa Suomessa; US 46/23.2.1919 Ankarasti paheksittavaa suvaitsemattomuutta.

66 *HäSa* 34/12.2.1919 Hämeenlinnan venäläinen sotilaskirkko.

67 Boxström sanoi jopa kehottaneensa uskonmuuttoa miettiviä ortodoksia oppilaitaan välttämään sitä, ellei omatunto ehdottomasti vaadi uskonnon vaihtamista. Ortodoksisuudesta luopuminen näet ”irroittaisi teidät (ortodoksioppilaat) syntyperäisestä maaperästänne ja eroittaisi teidät työmailta, joka likinnä on teidän velvollisuutenne ja elämäntutsumuksenne”. AK 8/20.4.1919 Kreikkalaiskatolisten asema Suomessa luterilaisten lausuntojen mukaan.

68 *Kmaa* 23/21.3. 1919 Luterilainen kirkkokunta ja kreikkalaiskatolinen kirkko Suomessa. Ks. myös Nokelainen 2002, 186.

69 KA RHA HI 1 OPM YrY:lle 27.9.1921.

Mualla Suomessa sijainneista sotilaskirkoista Helsingin kaupungin alueella toiminneet sotilaskirkot otettiin muuhun käyttöön ja niiden omaisuutta siirrettiin sotasaalis-keskukselle ja kirkkokunnan haltuun.⁷⁰ Luterilaisen seurakunnan käyttöön luovutettiin yksi Viipurin sotilaskirkoista, yksi Lappeenrannan kirkoista ja Kouvolan kirkko. Viipurin ja Lappeenrannan muut sotilaskirkot joko purettiin tai muutettiin toisiin tehtäviin. Mikkelin sotilaskirkko siirrettiin puolustusvoimien kirkollisen työn käyttöön.⁷¹ Tuusulan sotilaskirkko oli sikäli poikkeus, että sen toiminta jatkui aina vuoteen 1922, jolloin kirkko suljettiin. Se oli tarkoitus muuttaa luterilaiseksi sotilaskirkoksi, mutta suunnitelma kaatui rahapulaan. Autioksi jäänyt ja rapistunut kirkko toimi ilmavalvontapaikkanakin, kunnes se purettiin vuonna 1958.⁷² Tammisaaren varuskuntakirkko luovutettiin vankeinhoitohallituksen käyttöön, ja nykyään se toimii opetus- ja kokoustilana Dragsvikin varuskunnassa.⁷³ Tornion kirkko luovutettiin Tornion kaupungin museon tiloiksi.⁷⁴ Myös ortodoksinen hautausmaa saatettiin ottaa luterilaiseen käyttöön. Näin tapahtui esimerkiksi Lahden Hennalan varuskunnassa. Hautausmaa oli vihitty käyttöönsä ortodoksisin menoin, mikä sai vankeinhoitohallituksen tiedustelemaan, pitäisikö hautausmaa vihkiä uudelleen luterilaisin menoin. Ministeriö päätyi kuitenkin toteamaan, että hautausmaata ei tarvinnut vihkiä uudelleen. Riitti, kun hautausta toimittava pappi sopivalla tavalla huomautti puheessaan, että hautausmaa oli nyt otettu luterilaiseen käyttöön.⁷⁵

Lopuksi

Vuosi 1918 oli Suomen ortodokseille vaikeaa aikaa. Vaikeudet eivät kuitenkaan johtuneet niinkään Suomen sisällissodasta vaan Venäjän tapahtumista. Sikäläisen bolshevikivallankumouksen seurauksena yhteys Venäjän kirkkoon katkesi käytännössä kokonaan. Tämä suisti ortodoksit taloudelliseen hätätilaan, josta Suomen hallitus kirkkokunnan pelasti.

Kun ortodoksien suurin väestökeskittymä Rajakarjala jäi kauas rintaman valkoiseen selustaan, sotatapahtumat eivät sinne yltäneet. Ortodoksien tappioluvutkin jäivät suhteellisen pieniksi, mikä selittyy sillä, että Rajakarjalassa muodostettuja joukkoja ei määrätty rintamataisteluihin vaan ne jätettiin vartioimaan kotiseutujaan.

Sisällissota vaati yhden ortodoksisen pappismiehen hengen. Hämärän peittoon jäänee, kumpi sodan osapuoli hänet lopulta surmasi. Kirkkoherra Zemljanitsinin ja opet-

⁷⁰ Lehtonen 2002, 156–166.

⁷¹ KA VNA OPMA Ee 1 Luettelo venäläisistä sotilaskirkoista, jotka ovat luovutetut YrY:lle 8.3.1922; KA VNA OPMA Ee 1 Läänin Rakennus-Konttori Viipurissa YrY:lle 23.9.1919; KA RHA Ee 1 Sotilasrakennusten intendentti YrY:lle 3.2.1922; KA VNA OPMA Ee 1 Sotaministeriö YrY:lle 10.9.1919; KA RHA Hl 2 OPM YrY:lle 20.6.1922; KA RHA Ee 1 VN YrY:lle 7.10.1924; KA RHA Ee 1 Sotilasrakennusten intendentti YrY:lle 18.10.1921; SKJS 9/11.9.1918, 2–3/6.2.1919, 6/17.6.1919, 12/10.12.1919.

⁷² Lehtonen 2002, 176–184.

⁷³ KA VNA OPMA Ee 1 Luettelo venäläisistä sotilaskirkoista jotka ovat luovutetut Yleisten rakennusten Ylihallituksen käyttöön 8.3.1922; Lehtonen 2002, 168.

⁷⁴ KA RHA Hl 3 Oulun läänin rakennuskonttorin esimies arkkitehti G. Sundelinille 545/12.10.1923; KA RHA Hl 3 OPM YrY:lle 707/ 26.2.1925.

⁷⁵ Kmaa 3/10.1.1919 Venäläisen sotilashautausmaan käyttö.

taja Johannes Karhapään surma, muutamien pappien pako Venäjälle, sotaväen häiriötä aiheuttanut toiminta Valamon ja Konevitsan luostarisaarilla sekä sotilaskirkkojen asema aiheuttivat huhuja, joiden mukaan Suomessa oli ryhdytty vainoamaan ortodokseja. Näitä huhuja torjumaan ryhtyi ortodoksien suomalaisen siiven käsissä oleva äänenkannattaja *Aamun Koitto* joka selvästi ja jyrkästi kielsi minkäänlaisten vainojen todellisuuden. Lisäksi se pyrki kirjoituksissaan osoittamaan, että ortodoksinen usko on eri asia kuin venäläisyys ja että ortodoksit olivat kansallisesti aivan yhtä luotettavia kuin luterilaisetkin. Tämän osoitti se, että karjalaiset ortodoksit olivat taistelleet valkoisten riveissä venäläisiä vastaan, jotka myös olivat ortodokseja.

Myös luterilaista kirkkoa lähellä oleva *Kotimaa* sekä eräät yksittäiset luterilaiset pappit ottivat myönteisen kannan kirkkokunnan asemaan pitäen sitä toisena kansankirkkona, kunhan kirkkokunta vain jatkaisi omaksumallaan kansallisella linjalla.

Venäläisiin sotilaskirkkoihin liittyneestä keskustelusta voi todeta, että niihin suhtauduttiin vieroksuvasti. Tämä johtui niiden syntyhistoriasta. Kirkot rakennettiin Suomen venäläistämiseksi ja ne olivat venäläisen sotaväen käytössä. Vieroksuva asenteen taustalla oli enimmäkseen tuohon aikaan vahvana esiintynyt ryssäviha, ei vihamielisyys ortodoksista uskoa kohtaan. Sitäkin esiintyi, mutta harvoin ja sen takana olivat yksittäiset henkilöt. Merkillepantavaa on, että suvaitsevaista suhtautumista ortodokseihin perusteltiin ulkopoliittisilla syillä. Kun itä-karjalaiset Suomeen liittyessään tuskin vaihtaisivat uskoaan ortodoksisesta luterilaiseen, oli poliittisesti lyhytnäköistä loukata ortodoksien uskonnollisia tunteita.

II Sisällissodan vaikutus ja tulkinnat



*Vuoden 1918 sankarihauta. Valok. F. E. Fremling.
Museovirasto*

Kirkko ja suojeluskunnat. Järkiavioliitto, pakkoavioliitto vai epäpyhä allianssi?

Sisällissodan tunnetuimmaksi papiksi nousi Suodenniemen kirkkoherra Kaarlo Julius Kalpa. Punakaartilaiset surmasivat kirkkoherra Kalvan oletettavasti helmikuun 13. päivänä 1918. Hänen kuolemastaan tehtiin eräs valkoisen Suomen myytti, yhtä lailla kuin Onni Kokosta, sisällissodan tunnetuimmasta lapsisotilaasta. Kalvan kammottava kohdalo oikeutti monelle valkoiselle ne teot, joista muuten oli syytä vaieta.

Touko-kesäkuussa 1918 valkoisen Suomen lehdistössä kiersi taajaan kuvaus Suodenniemen kirkkoherran raakalaismaisesta murhasta ja kiduttamisesta. Tämä kuvaus, yhdessä mm. Kouvolan veripelloista kertovien kuohuttavien uutisten kanssa oli osaltaan epäilemättä muokkaamassa ilmastoa kurinpalautukseen otolliseksi – ellei se sitä jo muutenkin ollut. Suodenniemen kirkkoherra oli uutisten mukaan surmattu kiduttamalla, ja ruumis oli asetettu seisomaan kahden kiväärin pistinten varassa kainaloista, silmät puhkottuna ja Raamattu kainalossa. Olipa hän eräiden kuvausten mukaan jopa tullut ristiinnaulituksi oman kirkkonsa alttarille.¹

Näistä kuvauksista missään ei ollut vähäisimmäskään määrin perää. Totta oli, että kirkkoherra oli ammuttu punakaartin kuulustelun jälkeen, ja hänen ruumiinsa oli jätetty tien oheen. Teko oli jo sinänsä pöyristyttävä, raaka ja raukkamainen, ja sen uutisointi olisi ollut kuohuttava ilman journalistisia lisukkeitakin. Samalla se edusti tyypillisimmillään sisällissodan terroria, sitä terroria, johon punaiset – ja myös valkoiset – vastustajiensa suhteen valtaamallaan alueilla syöllistyivät. Yhä edelleen vuoden 1918 sodasta käydyssä julkisessa keskustelussa silti pilkahtelevat esiin nämä kidutustarinat.

Kirkkoherra Kalvan kohtalo oli myös eräs niistä myyteistä, jonka voi katsoa sinetöineen valkoisen Suomen ja Suomen luterilaisen kirkon yhteyden. Yhteyttä osoitti se, että kaikki valkoiset – myös papisto – olivat kärsineet ja taistelleet punaista petomaisuutta vastaan, ja heidän tuli tässä taistelussa olla yhtenäisiä myös rauhan palauduttua maahan.

Kalvan ja yhdeksän muun papin kohtalo punaisten käsissä talvella 1918 oli osaltaan määrittämässä luterilaisen kirkon papiston paikkaa sisällissodan jälkeisessä Suomessa. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut sitä, että papisto olisi kokonaisuudessaan kannattanut sokeasti kaikkia valkoisten tekoja. Se ei myöskään tarkoittanut sitä, että papiston suhde maailmansotien välisen valkoisen Suomen näkyvimpään sisällissodan perintöön – suojeluskuntiin – olisi ollut täysin itsestään selvä ja ongelmaton.

* * *

1 Kuvauksista *Paavolainen* 1966, 251–252 ja 254. Kts. myös *Tikka* 2006 a, 35–36.

Papiston ja suojeluskuntien välinen yhteys sai alkunsa sisällissotaan johtaneen kehityksen tuloksena. Monella tapaa papiston ja suojeluskuntaliikkeen liitto muistutti muun sivistyneistön ja suojeluskuntaliikkeen välistä ideologista liittoa, mutta jonkin verran se myös poikkesi siitä.²

Aika marraskuusta 1917 huhti-toukokuulle 1918 oli merkinnyt epävarmuutta ja pelkoa tulevaisuudesta sille suomalaiselle paikalliselle valtaeliitille, joka koki olevansa – ja myös tilanteen muututtua sodaksi oli – uhattuna. Punakaartien vallankumous merkitsi tälle eliitille aikaisemman yhteiskuntajärjestyksen ja sen instituutioiden kumoamista tai vähintäänkin niiden vallan kyseenalaistamista. Kapina kohdistui paitsi maan valtiollista ja kunnallista hallintoa, myös teollisuuden ja liike-elämän johtoa vastaan.

Miehittämällään alueella punaiset asettivat kaikille yhteiskunnan tasoille oman hallintonsa; paikallisen kunnallisen ja valtiollisen hallinnon, sekä teollisuutta kontrolloivat järjestelmät. Kauppa, teollisuus, liikenne, tiedonvälitys ja maataloustuotteiden välitys asetettiin punaisen kaartin ja sen siviilihallinnon valvontaan. Kirkko jäi tässä tilanteessa osin harmaalle alueelle: paikka paikoin papisto saattoi jatkaa toimiaan entiseen tapaan, toisin paikoin taas pappeja – kuten muitakin oletettuja valkoisia – kohtaan kohdistui repressiivisiä toimia.

Papistolla oli, kuten porvarillisella puolella ylipäänsäkin, joutuessaan punaisen miehityksen alaiseksi valittavanaan kaksi tietä: joko pysytellä sivussa sodasta tai liittyä valkoisiin. On todettu, että papiston suhde sotaan vaihteli aseellisesta osallistumisesta puolueettomaan ja passiiviseen tapahtumien seuraamiseen.³ Tämä lähestymistapa leimasi papiston suhdetta myös suojeluskuntaliikkeeseen, josta muodostui valtaryhmitymiä puolustavan valkoisen kansanliikkeen sotajoukko.

Tässä papisto ei erottautunut muusta valkoisesta väestöstä: Siinä, missä monet talolliset, kauppiat ja teollisuuden johtomiehet jäivät punaisten miehittämille alueille suojelemaan hallinnoimaansa tai omistamaansa omaisuutta, tekivät kirkonmiehet vastavassa tilanteessa samoin. Papistoon kohdistunut terrori ja kirkon häpäisy keskittyivät lähinnä rintama-alueelle. Yhteensä kymmenen pappia surmattiin, puoleensataan pappiin kohdistui väkivaltaa ja seitsemisenkymmentä pappia jätti virkapaikkansa punaisten miehittämällä alueella.⁴

Kun punaisten valtaamalle alueelle jäi 250 seurakuntaa, oli kirkkoon kohdistettu terrori ”suhteellisesti ottaen vähäistä”⁵. Punaisten miehityksen ja väkivallanteekojen mentaalinen merkitys oli kuitenkin aikalaisille valtava järkytys; punaisten väkivalta ylitti ”kaiken sen, mitä he olivat kokeneet, myös sen, mitä he olivat pitäneet mahdollisenakaan.”⁶ Kaikki tämä oli kuitenkin valkoisia eliittejä – myös papistoa – vastarintaan yhdistänyttä ja ohjasi näiden eliittien yhtymistä valkoiseen liikkeeseen, vaikka kaikkia valkoisen sotavoiman tekoja ja arvoja ei myöhemmin olisi voitu hyväksyäkään.

2 Kirkon ja suojeluskuntien suhdetta on valottanut laajimmin Kena 1979, muista asioista sivuavista tutkimuksista mainittakoon mm. Hersalo 1962; Murtorinne 1995; Peltonen 2003; Selén 2000; Selén & Pylkkänen 2003; Fingerroos 2004; Tikka 2006 a.

3 Kena 1979, 54.

4 Kena 1979, 59–61; Murtorinne 1995, 117.

5 Kena 1979, 64.

6 Vares 1993, 297.

Kirkon toiminta valkoisessa Suomessa sitoutui valkoisten taisteluun sekä normaaliensa toimien että sodan aiheuttamien toimien suhteen. Valkoisten sankarihautajaiset olivat tässä keskeisenä tekijänä; ne yhdistivät valkoisen kansan ja antoivat papistolle roolin valkoisen kansan lohduttajana, samalla kun uudet virkatehtävät, kuten sotilasvalatilaisuudet ja suojeluskuntien lippujen vihkimiset rakensivat yhteyttä papiston ja uuden järjestysvallan, suojeluskuntien välille. Rintamalinjan toisella puolella papiston rooli oli lähes peilikuva valkoisesta Suomesta. Vaikka yksittäisiä kertomuksia pappien osallistumisesta punaisten kaatuneiden hautajaisiin on olemassa, lienevät tällaiset tapaukset hyvin poikkeuksellisia: pääosin papisto leimattiin vallankumouksellisten miellissä harmittomaksi mutta epäluotettavaksi vanhan vallan edustajaksi, ja se jäi monin paikoin punaisen miehityksen sivustakatsojaksi.

Suhde rankaisutoimiin

Suojeluskuntien rooli sisällissodan valkoisena paikallistason poliisina ja tuomarina antoi niille alusta alkaen vahvan ja aikaisemmista vallanpitäjistä täysin poikkeavan aseman paikallisyhteisössä. Vaikka on todettava, että suojeluskunnat toimivat keväällä 1918 armeijan käskyjen ja paikallisyhteisön vaatimusten välisessä ristitilassa, merkitsivät niiden toimivaltuudet laajinta mahdollista valtaa, joka siviileillä Suomessa koskaan ennen sitä oli ollut tai sen jälkeen tuli olemaan.⁷

Papisto, kuten valkoinen kansa muutenkin, toivoi jonkinlaisen oikeuden toteutuvan sodan päätyttyä. He, kuten muukin valkoinen kansa uskoivat automaattisesti, ettei hallituksen armeija syyllistyisi tässä suhteessa mihinkään moraalisesti arveluttavaan. Kun näin ei näyttänyt olevan – valkoinen kurinpalautus näytti ylittävän sen rankaisun rajat, jota kansalaisten oikeustaju vaati – papiston ja paikallisten suojeluskuntien suhde kriisiytyi.

Kun valkoisen kurinpalautuksen aalto huhti-toukokuulla 1918 sitten pyyhkäisi yli vallattujen alueiden, papiston suhtautuminen näyttää seurailleen yleistä valkoisen sivistyneistön suhtautumista väkivaltaan. Papiston, kuten muukin sodasta sivussa oleva siviiliväestön käsityksille leimaa-antava piirre oli tietämättömyys siitä, miten valkoinen armeija toimi.

Avoin kritiikki rankaisutoimia kohtaan oli kuitenkin vähäistä; osaltaan tähän vaikutti armeijan toimien arvostelun kieltävä sensuuri, osin järkyttävät tapahtumat tekivät papistonkin tässä tilanteessa passiivisiksi sivustaseuraajiksi. Paljon on toki olemassa kertomuksia siitä, kuinka paikalliset papit yrittivät hillitä ”koston henkeä” ja paikallisia teloituksia; tästä on kuitenkin olemassa harvinaisen vähän tarinaa vahvistavaa todistusaineistoa. Ennemminkin nämä tarinat kertonevatkin ihmisten aina ja kaikkialla esiintyvistä psykologisista halusta selittää asiat parhain päin. Kun myöhemmin valkoiset rankaisutoimet nähtiin moraalisesti tuomittavina, olisi niitä tietysti järkevien ihmisten pitänyt vastustaa jo onnettomuuden tapahtuessaakin.

Eräs seikka tosin todistaa varsin vastaansanomattomasti papiston suhtautumista valkoiseen terrorismiin. Kenttäoikeuksien jäsenenä ei esiinny papistoa.⁸ Näiden oikeuksien

⁷ Tikka 2006 a, 65–66.

⁸ Tikka 2004, 324.

jäseninä esiintyvät käytännöllisesti kaikki muut paikallisen eliitin ryhmät; kauppiaat, liikemiehet, talolliset, valtion ja kuntien virkailijat, teollisuuden työnjohto. Siinä, missä pitäjän poliisi, kansakoulunopettaja, kauppias tai varakas talollinen osallistuivat oikeudenjakoon, papit näyttävät pysyneen siitä sivussa.

Suhtautuminen valkoiseen kurinpalautukseen aiheutti hajaannusta suojeluskuntien sisällä; monin paikoin paikalliset esikunnan kokivat melkoisia jäsenvaihdoksia keväällä 1918. Tätä liikettä selittää juuri suhde rankaisutoimiin. On oletettavaa, että papiston edustajat olivat tässä tilanteessa ensimmäisiä esikunnista lähteneitä. Papiston suhtautumista sisällissotaan muutti entistään ambivalentimmaksi toimiminen vankileirien sielunpaimenina. Työn ideologiset, jopa uudelleenkasvattamiseen tähdänneet jalot päämäärät kuoriutuivat nopeasti pois järkyttävien inhimillisten kärsimysten keskellä.⁹ Papiston kokemukset vankileirityöstä vaikuttivat sekä suhtautumiseen punaisiin että valkoisiin.

Suhde sisällissodan jälkeen

Kari Selénin ja *Ali Pylkkäsen* mukaan niissä suojeluskunnissa, jotka koottiin uudelleen elokuun 1918 sk-asetuksen pohjalta, esikuntiin kuului myös papistoa. Pappiin saattoi törmätä suojeluskunnan kasvatusohjaajana, jonka tehtävänä oli suojeluskuntalaisten henkinen valmennus. *Selén* ja *Pylkkänen* korostavat esikuntien elitististä luonnetta; ”oli tavallista että pitäjän laillista yhteiskuntajärjestystä kannattaneet silmäätekevät olivat mukana esikunnassa.”¹⁰ Tämä voidaan myös nähdä suorana jatkumona sotaoloista.

Eräs näkyvä paikallisen suojeluskunnan ja papiston yhteistyön muoto olivat erilaiset suojeluskuntien juhlatilaisuudet: valatilaisuudet, sodan päättymisen ja paikkakunnan vapauttamisen vuosijuhlat. Käytännöllisesti katsoen lähes kaikissa Suomen kaupungeissa ja kunnissa vihittiin käyttöönsä paikallisen suojeluskunnan lippu, lähes jokaisen seurakunnan hautausmaalle nousi valkoisten sankarivainajien muistomerkki.

Näissä seremonioissa on kuitenkin jo nähtävissä voimakas muodollisuuden tuntu. Kun tiedetään, miten vaikeassa roolissa kirkon edustajat olivat sisällissodan jälkeisessä Suomessa valkoisen ja punaisen kansan välissä, voi hyvällä syyllä kysyä, kuinka paljon kirkon edustajat olivat mukana virkansa puolesta, kuinka paljon todellisesta vakauksestaan.

On selvää, että täysin valkoisten arvoja kannattaneitakin papiston joukossa oli: punaisen terrorin rokottamilla ja punaisesta miehitysvallan aikana kovia kokeneilla seuduilla myös papisto otti selvemmin kantaa tapahtuneeseen. Seuduilla, joissa valkoinen kokemus oli vallitseva – Etelä-Pohjanmaalla ja laajemminkin pohjoisessa Suomessa – ei ollut myöskään syytä kyseenalaistaa valkoisten toimintaa. Sen sijaan seuduilla, joilla valkoiset olivat suorittaneet ankaran puhdistuksen, mielialat olivat rajusti jakautuneita ja papiston rooli ongelmallisempi. Osallistumalla vapaussodan juhlintaan papisto enemmän tai vähemmän tuli osoittaneeksi paikkansa paikallisessa hegemoniassa niille,

9 Papiston vankileirikokemuksista kts. *Pekkalaisen* artikkeli tässä kirjassa ja *Pekkalainen & Rustanius* 2007, 172–224.

10 *Selén & Pylkkänen* 2004, 33.

jotka eivät näihin juhliin osallistuneet. Suhtautumisessa oli myös sävynsä, jotka noudattelivat joko poliittista jakolinjaa tai kielteisten kokemusten määrää: sosialidemokraatit pyrkivät nopeasti integroitumaan takaisin maan poliittiseen elämään siinä, missä liikkeen vasen laita pyrki tekemään selvän pesäeron kirkon, valtion ja suojeluskuntien suuntaan. Oli myös selvää, että sisällissodan ”jälkiselvittelyssä” surmattujen omaisilla suhde valkoisia tukeneeseen papistoon säilyi kriittisenä.

Kyse oli myös siitä, että kirkko oli suojeluskuntien järjestämissä seremonioissa asetettuna tiettyyn rooliin, jonka suojeluskunta määrittä. Kuten valkoista yhtenäisyyttä tutkinut *Miika Siironen* toteaa, valkoiset käyttivät hyväkseen sotaa edeltäneitä kansallisia traditioita, jotka siirrettiin valkoisten oman kulttuurisen yhtenäisyysprojektin, vapaussotakultin osaksi. Vapaussodan vapautusjuhlat ja muistopäivät toistuivat joka vuosi, ja niihin liitettiin itse sodan muistamisen lisäksi kansallisia, kulttuurisia ja uskonnollisia symboleja; liput, juhla- ja uskonnolliset puheet, isänmaalliset laulut ja virret.¹¹ Valkoinen julkisuus imi sisäänsä sotaa edeltäneen maailman tukipylyvää; virkamieskunta ja valtiovalta olivat torjuneet punaisen kapinan väistymällä vallankumouksen tieltä ja antamalla suojeluskunnille statuksen hallitusvallan sotajoukkona, yrittäminen oli tukenut taloudellisesti vapaustaistelua, kirkko oli siunannut taisteluun lähteneet ja siinä kaatuneet sankarit, talonpojat olivat vapauden maalle taistelleen armeijan selkäranka.

Tämän näkyvän yhteisen hengen taustalla oli kuitenkin ongelmallisia, ristiriitojakin aiheuttavia tekijöitä. Suojeluskuntien toimintaan liittyi ensimmäisinä vuosina levottomuutta, joka purkautui joissakin tapauksissa myös oman piirin sisälle. Olen kirjassani *Valkoisen hämärän maa* kertonut tapauksen, jossa paikkakunnan kirkkoherra ja nuori suojeluskuntalainen joutuivat keväällä 1920 erikoiseen konfliktiin.

Pylkönmäen kirkkoherra piti suojeluskuntalaisille kasvatusopillista luentoa keväällä 1920. Hän moitti puheessaan niitä, jotka aiheuttivat käytöksellään häiriötä julkisilla paikoilla olemalla humalassa. ”Jotkut olivat ottaneet sen henkilökohtaisena loukkauksena,” kirkkoherra arveli myöhemmin.¹² Kun sitten vietettiin suojeluskunnan alipäällystökurssin päättäjäisiä, ne päättyivät kirkkoherran osalta välikohtaukseen, jossa nuori, juopunut suojeluskuntalainen uhkasi käydä häneen käsiksi. Kun kirkkoherra aikoi poistua paikalta, häntä uhattiin samanhenkisellä miesjoukolla, ja lopulta poliisin oli saatettava kirkkoherra kotiinsa. Tapaus päättyi suojeluskunnan kurinpitolautakunnan käsittelyyn. Kurinpitolautakunta antoi riidanhaastajalle vain nuhteet. Asiaa pidettiin suojeluskunnan sisällä siis täysin mitättömänä, joka vaati vain periaatteellisen rangastuksen.

Välinpitämätön suhtautuminen ilmeisiin järjestyshäiriöihin suojeluskuntaliikkeesä sen ensimmäisinä vuosina rohkaisi tappelunhaluaan hallitsemattomia nuoria miehiä ajautumaan konflikteihin. Tämä tilanne johti huomattavan laajaan väkivaltaan; kolmena sisällissotaa seuranneena vuotena tapahtui 326 poliittista väkivallantekoa, joissa osallisina – niin uhreina kuin tekijöinä – oli lähes aina suojeluskuntalaisia. Lähes kolme neljästä väkivallanteosta, jossa suojeluskuntalainen oli osallisena, päättyi vasta-

11 Siironen 2004, 155; myös *Fingerroos* 2004, 323–338.

12 SARK SKY Hall.Os. Fb 13, Kirjeet 1920 Jyväskylän Sk-piiri SKYlle 31.5.1920. Pylkönmäen Sk kirjelmä, kurinpitolautakunnan pöytäkirjan jäljennös, Kirkkoherra Revon kirje jne; Samasta *Tikka* 2006 a, 129–132.

puolen kuolemaan.¹³ Tämä väkivallantekojen raju purkautuminen oli huolestuttavaa siksi, että suojeluskuntien tarkoitus oli tarvittaessa turvata järjestystä, ei häiritä sitä. Väkilvalta saattoi kohdistua myös oman piirin sisälle; jopa kirkkoherrakin olisi voitu hakata, jos siltä olisi tuntunut.

Kyseessä on yksittäinen, hyvin poikkeuksellinen tapaus, mutta on houkuttelevaa ajatella, että kyse on myös laajemmin papiston – ehkä yleisemminkin sivistyneistön – ja suojeluskuntien suhteita 1918–1919 heijastelevasta tapauksesta. Suojeluskuntien tietynlainen arvaamattomuus ja käytännössä lähinnä väkivaltamonopoliin perustuva arroganssi, joka saattoi pahimmillaan johtaa edellisenkaltaisiin konflikteihin, oli osaltaan tekemässä eroa suojeluskuntien ja kansalaisyhteiskuntaa rakentavan sivistyneistön – siis myös suojeluskuntien ja papiston välille 1920-luvun Suomessa.

Myös virkatoimissaan papisto saattoi joutua törmäyskurssille suojeluskunnan kanssa.

Tragedian mittasuhteet

Seurakuntien papisto sai keväällä 1919 Tilastolliselta Päätoimistolta tehtäväkseen koota tietoja vuoden 1918 sodan yhteydessä menehtyneistä seurakuntien jäsenistä; tätä tilastoa kutsuttiin sittemmin Papiston Tilastoksi.¹⁴ Vielä keväällä 1919 huomattavasta osasta (erityisesti punaisia) surmansa saaneita liikkui ainoastaan huhuja, eivätkä omaiset kaikissa varmoissakaan tapauksissa halunneet olla missään tekemisissä kirkon edustajien kanssa. Tämä oli ongelmallista, sillä kuolintiedot perustuivat omaisten tai viranomaisten antamaan ilmoitukseen; läheskään kaikista kaatuneista ja ammutuksi tulleist ei tietoja oltu ilmoitettu seurakunnille.

Myös varmojen tietojen kirjaamisessa papisto kohtasi huomattavia vaikeuksia, sillä jo käsitteiden määrittely aiheutti epätietoisuutta. Siinä, kumpaan puoleen surmansa saanut kuului, oli suuria epäselvyyksiä, puhumattakaan kaavakkeen antamasta varsin kaavamaisesta kuolinsyyjaosta. Kaikki papit eivät ymmärtäneet edes merkityä vankileirillä kuolleita luetteloihin, koska, kuten oululainen kaavaketta täyttänyt pappi ilmoitti, ”– en voi tietää, kuka heistä on kuollut sodan johdosta.”¹⁵ Kaikki tämä kuvastaa hyvin sitä, miten epäselvä kokonaiskäsitely aikalaisilla – tässä tapauksessa papistolla – oli vielä tuolloin tapahtuneesta.

Saadakseen täsmällisiä tietoja Papiston Tilastoon papisto oli väistämättä tekemisissä paikallisten suojeluskuntien esikuntien kanssa. Paikallisilla esikunnilla oli tieto paitsi omista kaatuneista, myös virkatyönsä vuoksi tieto vankileireillä kuolleista ja usein myös kenttäoikeuden tuomiosta ammutuista punaisista. Paikalliset esikunnat laativat touko-heinäkuussa 1918 jokaisesta vankileirillä vankina olleesta punaisesta näiden syyttämistä varten valtiorikosoikeuksissa oman lausuntonsa; tästä syystä tieto vankina olosta ja myös vangin myöhemmästä kohtalosta oli käytännössä aina suojeluskunnalla.

13 Tikka 2006 a, 173–179.

14 Hartman 1970. – Oireellista kylläkin, varsinaista tutkimusta tästä aineistosta ei tehty ennen kuin yli neljäkymmentä vuotta se kokoamisen jälkeen.

15 KA PT Oulun kaupungin kaavake.

Huhti–toukokuussa 1918 pidetyistä kenttäoikeuksien istunnoista paikalliset suojeluskunnat olivat laatineet pöytäkirjat ja ne olivat esikunnan hallussa. Kenttäoikeuden tuomiosta ammuttujen nimet, kuolinajat ja kuolinpaikat olivat näiden asiakirjojen olemassaolon vuoksi nekin hyvin suojeluskunnan paikallisen esikunnan tiedossa.

Papisto käytti jonkin verran laajemminkin suojeluskuntaverkkoa 1920- ja 1930-luvulla yrittäessään varmistaa vuonna 1918 surmansa saaneita punaisia koskevia tietoja. Suojeluskunnat näyttävät myös omasta aloitteestaan toimittaneen papistolle tietoja ammutuista ja vankileireillä kuolleista.

Seurakuntien aineistoissa on tästä yhteistyöstä myös suoria merkintöjä; itse asiassa ei ollut edes harvinaista, että tämä yhteistyö mainittiin. Miehikkälän seurakunnan kuolleiden ja haudattujen kirjaan kirjattiin toukokuulla 1918 kuolleen punakaartilaisen kohdalle myöhemmin seuraava lisätieto: ”Todistuksen kuolemasta antoi Kotkan suojeluskunnan esikunta 1929.”¹⁶ Samanlainen maininta löytyy Kymin seurakunnan luettelosta: ”Kauppi, Taneli, työmies on Kuolemajärven suoj. k:n Esikunnan ilmoituksen mukaan 23.1.1924 ammuttu kapinallisena keväällä 1918.”¹⁷ Kivennavan seurakunnan kuolleiden luetteloa täyttänyt pappi merkitsi surmansa saaneiden punaisten kohdalle kuolintietoa vahvistavana seikkana sen, että henkilöt oli ”(...) Ammuttu sotaoikeuden tuomitsemana. Kaikki 23 edellistä merkitty paikallisesikunnan ilmoituksesta.”¹⁸

Paikkapaikoin jo varsin pian sodan jälkeen näkyy laaditun myös varsin kattavia luetteloita sodassa surmansa saaneista, nimenomaan punaisista, joiden tiedot muuten olisivat olleet varsin puutteellisia. Tällä työllä oli sekavissa väestötieto-oloissa tietysti oma tilastollinen merkityksensä, mutta myös samalla valtaisa mentaalinen vaikutus. Papistolla oli näin jo hyvin varhaisessa vaiheessa tiedossaan paikallisen tragedian mitasuhteet. Heidän oli myös suhtauduttava tavallista valkoista väestöä vakavammin hävinneiden kertomiin järkyttäviin vankileiri- ja teloituskuvauksiin, osoittivathan vainajien luettelot ja kootut tilastot sen, että puheissa oli perää. Tämä ei ole voinut olla vaikuttamatta papiston suhtautumiseen suojeluskuntiin; olivathan monin paikoin syyskesällä ”uudelleen” muodostetut suojeluskunnat suoraa jatkumoa sisällissodan suojeluskunnille. Kun nyt tiedetään lähes sadan kunnan surmansa saaneiden luvun ylittävän sata henkeä, on osittaistenkin tietojen vaikutus ollut valtava.¹⁹

Kuolintietojen kirjaamiset heijastavat mielenkiintoisesti kirkonmiesten asenteita; ääripäänä voisi pitää erään pohjoishämäläisen seurakunnan kirkonkirjassa olevaa mainintaa talvella 1918 surmatun naisen kohdalla: ”ammuttu haureuteen vajonneena.” On tosin heti korostettava, että tämä merkintä on varsin poikkeuksellinen.²⁰ Jonkin verran näkyy merkityn erikseen surmansa saaneiden punaisten johtomiehiä tyyliin ”paikallisia punikkien johtohenkilöitä, saaneet rangaistuksensa Viipurissa,” mutta valtaosa vainajista on kirjattu ajankohtaan nähden varsin neutraalisti: ”ammuttiin kapinallisena,” tai: ”ammuttiin punakaartilaisena.” Olennaista tässäkin asiassa on se, että kymmenien

16 KA SSPA Miehikkälän seurakunnan kuolleiden ja haudattujen luettelo 1918 s. 51.

17 KA SSPA Kymin seurakunnan kuolleiden ja haudattujen luettelo 1918.

18 KA SSPA Kivennavan seurakunnan kuolleiden ja haudattujen luettelo 1918 s. 963.

19 Westerlund 2004, 64–67.

20 Tämän kirjoittaja on Suomen Sotasurmat 1914–1922 -projektin yhteydessä tutustunut käytännöllisesti katsoen kaikkien Suomen luterilaisten seurakuntien kuolleiden ja haudattujen luetteloihin ko. ajankohdalta ja myös käynyt läpi puolensataa rippikirjaa, joiden tutkimisen yhteydessä tehtyihin edellinen arvio perustuu.

ammuttujen kirjaaminen vaikutti papiston asenteisiin ja saattoi heidät kysymään, oliko tämä kaikki ollut loppuun saakka tarpeellista.

Luvattomia hautoja?

Paikallistasolla kirkon ja suojeluskuntien suhteeseen loivat säröjä myös ammuttujen haudat. Kevään 1918 repressiotoimien yhteydessä vähintäänkin satoja punaisia oli paikallisten kenttäoikeuksien tuomiosta ammuttu kotipitäjässään ja haudattu usein varsin sattumanvaraisesti hautausmaiden ulkopuolelle. Haudat muodostuivat pian sodan jälkeen ongelmaksi, sillä ne olivat laittomia. Jo hygieniasyyt vaativat hautojen siirtoa, valitettiinpa hautojen vaikeuttavan – ymmärrettävistä syistä – maankäyttöä.²¹ Syissä kiinnittää huomiota niiden pragmaattisuus, mutta on oletettavaa, että pragmaattiset perustelut kätkeyvät sisäänsä myös muita, yleisinhimillisiä motiiveja.

Seurakuntien rippikirjamerkinnöistä näkee, että jonkin verran ammuttujen hautojen siirtoja on tapahtunut jo kesästä 1918 alkaen, varsinkin, jos kyseessä on ollut yksittäisen ammutun hauta, jonka vainajan omaiset ovat varmuudella tienneet. Varsin pian näyttäisivät myös alkaneen sekä metsähautojen että seurakuntien hautausmailla olleiden joukkohautojen siunaamiset. Kovin yleisiä nämä siunaamiset eivät ilmeisesti ole olleet, mutta tapauksia löytyy kuitenkin varsin helposti. Kymin kuolleiden ja haudattujen luettelon mukaan jo ”– 12/5 1918 vihki past. F. A. Penttinen Parikan kankaalle haudattujen 60 punakaartilaisen (niin sanottujen ”Malmin huligaanien”) haudan.”²² Sysmässä ilmoitettiin 5. heinäkuuta 1918 haudatuksi Otamon hautausmaalle kristillisen tavan mukaan neljä taistelussa helmikuussa kaatunutta ja viisi ”sotalain mukaan” 17. huhtikuuta ammuttua punakaartilaista.²³

Näissä tilaisuuksissa papisto jouti väistämättä samanlaiseen puolentalintatilanteeseen kuin osallistuessaan vapautusjuhliin, näyttäytyihän metsähautojen vainajien siunaaminen monelle valkoiselle yhtä suurena rienauksena kuin vapausjuhlinta hävinneelle osapuolelle.

Kirkollisiasiain toimituskunnan oli oletettavasti seurakunnista tulleiden hautojen siirtoja koskevien ilmoitusten seurauksena otettava virallisesti kantaa näihin siirtoihin. Se antoi elokuun puolivälissä 1918 ohjeen, jonka mukaan ”kuolemaantuomittujen punakaartilaiden ruumiit” saatettiin siirtää epävirallisista joukkohaudoista virallisiin hautausmaihin.²⁴ Tähän viralliseen lupaan suojeluskuntien paikallisesikunnat suhtautuivat ”melkoisella levottomuudella.” Lupa saattoi esikuntien toimihenkilöt inhottaan välikäteen, vaativathan omaiset ohjeen julkistamisen jälkeen suojeluskuntien esikunnilta entistä ponnekkammin tietoja siitä, mihin kukin tuomittu oli haudattu:

21 Teloitettujen hautoja koskevaa keskustelua, muistoja ja unohtamista ovat laajasti käsitelleet *Peltonen* 2003 ja *Fingerroos* 2004.

22 KA SSPA Kymin srk:n kuolleiden ja haudattujen luettelo 1918.

23 KA SSPA Sysmän srk:n ulkopaikkakuntalaisten kuolleiden ja haudattujen luettelo 1918.

24 Mm. HS 16.8.1918. – Luvan mukaan oli mahdollista avata yksittäinen, hautausmaan ulkopuolella oleva hauta omaisten, poliisiviranomaisen valvonnan alla, piirilääkärin ohjeiden mukaan. Siirtoihin liittyneestä problematiikasta kts. *Peltonen* 2003, 89–102.

Ja joka tuo tietää ilmoittaa, se tulee tietysti merkityksi toimenpiteeseen vaikuttaneena henkilönä (josta ei yleisöllä tähän saakka ole yleensä olemassa tarkempia tietoja) ja voisi joutua kostorytymien esineeksi.²⁵

Suojeluskuntien mielipide oli, että hautojen avaaminen aiheuttaisi provokaatioita; erityisesti pidettiin ”suorastaan pelottavana toimenpiteenä” sellaisten hautojen avaamista, joissa on useita ”rangaistuja”:

On ilmeistä, että ne havainnot, joita hautoja avattaessa tehdään, ovat omiansa raivostuttamaan kapinahenkisiä, sekä antamaan heille aiheutta tarkoituksellisten juttujen ja kertomusten levittämiseen, ja voipa silloin tulla avaajain tietoon seikkoja, jotka eivät liene omiaan edistämään rauhan palauttamista maahan.²⁶

— Monet suojeluskuntien toimihenkilöt ovat minulle vakuuttaneet, että kapinanaikaiset toimenpiteet alkoivat jo unohduksiin joutua. — Nyt toimihenkilöt saavat alinomaan tehdä tiliä tuomittujen sukulaisille sekä kuulla näiden solvauksia toimenpiteistä, joita ei muka senaattikaan hyväksy.²⁷

Epävirallisten hautojen siirrot avasivat uudelleen sen konfliktin, joka voittajien ja hävinneiden välille oli jäänyt kytemään. Papisto joutui monin paikoin taiteilemaan tämän kahtiajaon välimaastossa; toisaalta kuuntelemaan hävinneiden järkyttäviä kertomuksia, toisaalta huomioimaan suojeluskuntien vaatimukset. Suojeluskuntien näkökulmasta osa kansaa oli noussut kapinaan laillista yhteiskuntajärjestyksestä vastaan, tehnyt ryöstöjä ja murhia. Rankaisutoimet olivat siinä katsantokannassa olleet välttämättömyys.²⁸ Hautaustoista eivät suojeluskuntalaiset päässeet rauhaan siinäkään tapauksessa, että ne jätettiin seurakuntien hautausmaiden ulkopuolelle: 1920-luvun alussa organisoidut hautojen huoltokomiteat ja niiden näkyvä toiminta koettiin yhtä lailla kiusallisena toimintana.²⁹ Tässä mielessä toteamus, jonka mukaan ”yleisöllä” ei ole tähän saakka ollut tietoja ”toimenpiteisiin vaikuttaneista henkilöistä,” on valaiseva ja oletettavasti myös varsin hyvin paikkansa pitävä. Niin kauan, kun valkoiisiin sitoutunut kansanosa pysyi yhtenäisenä, joko vaiti tai onnellisen tietämättömänä siitä, mitä oli tapahtunut, asiat olivat paikallisen suojeluskunnan näkökulmasta hyvin.³⁰ Tämä tasapaino oli mahdollista saavuttaa, koska paikallisella tasolla ”valkoisesta terrorista” ei ollut muodostunut enempää valkoiisiin kuin punaisiin lukeutuvien keskuudessa yleensä täsmällistä kokonaiskuvaa. Itse asiassa koko pitäjässä ainoa ryhmä, jolla tieto tragedian mittasuhteista oli suojeluskunnan paikallisen esikunnan lisäksi, oli paikallisen seurakunnan papisto.³¹

25 SArk YEOs III 23/2202 D1 Sortavalan Os. kirjeet 1918–1919 Päämajan tiedusteluosaston Sortavalan alaosa Senaatin kirkollisasiaintoimituskunnalle 2.9.1918.

26 Em. asiakirja. Kirkollisasiaintoimituskunta antoi 16.10.1918 asiassa maaherroille, tuomiokapitulille ja senaatin sota-asiaintimituskunnalle lähetetyn vastauksen. Sen hämmästeli, ettei annetun ohjeen olisi pitänyt ”antaa aiheutta väärään tulkintaan.” Ohje koskikin nyt ainoastaan valtiorikosioikeuden tuomiosta ammuttuja. KA Kirkollis- ja Opetusministeriö Db 146, Kirjeet 1918 Kiertokirje 16.10.1918.

27 SArk YEOs III 23/2202 D1 Sortavalan Os. Kirjeet 1918–1919 Päämajan tiedusteluosaston Sortavalan alaosa Senaatin kirkollisasiain-toimituskunnalle 2.9.1918.

28 Olen käsitellyt tätä laajasti aikaisemmassa tutkimuksessani, *Tikka* 2004.

29 Saarela 1996, 181–183.

30 Kirkollisasiaintoimituskunnan ohje kuvastaa juuri tätä tietämättömyyttä.

31 Tämä käy ilmi esimerkiksi edellä mainitusta kirjeestä, jonka laatinut piiripäällikkö perusti tietonsa useiden paikallisten päälliköiden kanssa käymiinsä keskusteluihin.

Kenttäpapin paikka?

Suomen noin tuhannesta papista aseelliseen taisteluun sisällissodassa valkoisten puolella osallistui vain muutamia;³² sen sijaan osana valkoista yhteiskuntaa tukevaa voimaa papisto toimi varsin laajasti suojeluskuntien hyväksi, erityisen voimakkaasti Etelä-Pohjanmaalla.³³ On myös todettu, että sisällissodan aikana noin puolensataa pappia osallistui suojeluskuntien toimintaan kotipitäjässään.³⁴ *Outi Fingerroos* on korostanut papiston roolia kristillisten arvojen ja moraalin sekä kirkon valta-aseman säilyttäjänä sisällissodassa ja sen jälkiselvittelyissä; tämä asetelma johti hänen mukaansa jopa uskonnon käyttämiseen ideologisena lyömäaseena.³⁵

Papiston yhteys suojeluskuntiin jäi pitkäksi aikaa epäviralliseksi. Esimerkiksi papistolle suunnattu käsikirja *Seurakuntatyö* (1931) ei mainitse suojeluskuntia lainkaan, vaikka siinä tarkastellaan erityisryhmien, mm. vankien ja sotapalveluksessa olevien sie-lunhoitoa. Papisto kuten muukin paikallinen eliitti osallistui tai oli osallistumatta suojeluskunnan toimintaan yksityishenkilönä. Osallistumisaktiivisuus riippui paitsi pap-pien omista poliittisista ja yhteiskunnallisista mieltymyksistä myös paikkakunnan so-siaalisen verkon rakenteesta ja ennen kaikkea vuoden 1918 varjosta paikkakunnalla.

Kirkon ja suojeluskuntien suhdetta vahvistettiin 1920-luvun puolivälissä, jolloin sk-järjestön sisältä lähteneen suunnitelman mukaan luotiin suojeluskuntapiireihin kent-täpappijärjestelmä. Piiripäälliköt sopivat ”sk-harrastuksia lähellä olevan papin kanssa suojeluskunnan tilaisuuksien yhteydessä tapahtuvien toimitusten uskonnollisen puo-len järjestelystä.”³⁶ Nämä papit nimitettiin sittemmin piirin kenttäpapeiksi.

Vuoden 1925 aikana kymmenkunta – vajaa puolet suojeluskuntapiireistä – sai kent-täpapin. Kaksikymmenluvun jälkipuoliskolla suojeluskuntapappien roolia suojelus-kuntatoiminnassa vahvistettiin laatimalla ohjesäännöt kenttäpapeille sekä ryhtymällä kouluttamaan kenttäpappeja suojeluskuntain päällystökoulussa. Koulutus kohtasi jon-kinasteisen innostuksen, sillä 1920-luvun lopulla suojeluskuntajärjestön kouluttamia kenttäpappeja oli vajaa puoli sataa; samaan aikaan on arvioitu suojeluskuntajärjestöön kuuluneen yhteensä noin 150 pappismiestä.³⁷ Tultaessa 1930-luvun jälkipuoliskolle kenttäpapin koulutuksen oli saanut puolentoista sataa pappia, joista noin 80–90 toimi tässä työssä aktiivisesti osallistuen mm. kenttäpappien toimintaa organisoiville neuvot-telupäiville.³⁸

Se, että pääosa suojeluskuntapapeista oli jo suojeluskuntatoiminnan alusta alkaen toimintaan osallistuneita, näyttäisi korostavan papiston sitoutumista liikkeeseen juuri sisällissotakokemusten kautta. Suojeluskuntapapisto edusti varsin pientä osaa koko Suomen luterilaisesta noin tuhannen miehen papistosta, vaikka heitä järjestön hengel-lisiin tarpeisiin oli varmaankin aivan riittävä määrä. On myös huomionarvoista havai-ta, että tarve yhteistyöhön lähti suojeluskunnan, ei kirkon piiristä. Mielenkiintoinen

32 Kena 1979, 52.

33 Kena 1979, 72.

34 Kena 1979, 52.

35 Fingerroos 2004, 336.

36 Hersalo 1962, 297; Raikkala 1964, 253–255.

37 Hersalo 1962, 297–298. Luterilaisessa kirkossa oli 1930-luvulla noin 1 000 pappia.

38 Raikkala 1964, 258.

tieto tämän toiminnan kannalta on myös se, että suojeluskuntien ”hengelliseen työhön” ei budjetoitu suojeluskuntain yliesikunnassa erikseen varoja. Tämäkin näyttää korostavan kirkollista toimintaa suojeluskuntien yhteydessä nimenomaan vapaaehtoisena toimintana: hartaushetken pitämisestä paikallinen pappi tosin tuskin kieltäytyi esikunnan jäsenen sitä pyytäessä, kuului pappi sitten suojeluskuntaan aktiivijäsenenä tai ei.

Näyttäisi siis siltä, että papisto ja suojeluskunnat toimivat tässä yhtälössä vain niin paljon yhdessä kun se kummankin kannalta oli tarpeellista. Papisto osallistui suojeluskuntatyöhön niissä puitteissa jotka suojeluskunta sille osoitti, mutta papisto ei myöskään osoita erityistä omaa aktiivisuutta. Tämä näkyy myös 1930- ja 1940-luvulla valmistuneissa suojeluskuntien historiikeissa niiden kuvatessa papiston työtä suojeluskuntaliikkeessä.³⁹ *Artturi Tienari* laskee Pohjois-Hämeen suojeluskuntapiirin historiasa 1930-luvun mittaan piirin eri tilaisuuksissa papiston esiintyneen parhaimmillaan yli sata kertaa vuoden aikana, mutta muuten tästä työstä hän toteaa ainoastaan sen ”kannattajajoukkoja lisäävän”⁴⁰ luonteen. Viipurin suojeluskuntapiirin historian kirjoittanut *Kalle Väänänen* toteaa ”tärkeänä saavutuksena suojeluskuntien ja papiston suhteen selvittämisen.” Tällä hän ilmeisesti viittaa niihin ristiriitoihin, joita piirin alueella papiston ja suojeluskuntalaisten suhteen oli ollut juuri koskien 1918 surmansa saaneiden punaisten hautoja. Koulutettuja kenttäpappeja piirin alueella oli 1930-luvun lopulla 24, kun paikallissuojeluskuntia suojeluskuntapiirissä oli puolen sataa.⁴¹

Suojeluskunnat tarvitsivat ympäröivää porvarillista väestöä, ne tarvitsivat kuntaa, valtiota ja kirkkoa taustavoimaksi, josta haettiin oikeutusta ja valtuutusta maanpuolustustyölle. Toisaalta ne myös hyvin voimakkaasti halusivat määritellä itse sen, mihin ja miten eri instansseja käytettiin. Papiston avulla nähtiin mahdolliseksi kasvattaa suojeluskuntien jäsenmäärää – osoittihan suojeluskuntaliikkeen näkökulmasta se, että seurakunnan pappi osallistui suojeluskuntatyöhön liikkeen epäpoliittisuutta niille, joita suojeluskuntiin haluttiin. On myös hyvä muistaa, että kyseessä oli yleisporvarillinen liike, ei siis edes lähtökohtaisesti ”koko kansaa” yhdistävä puolustusjärjestö. Joukkoihin ei lähtökohtaisestikaan haluttu niitä, jotka olivat liikettä kohtaan kriittisiä tai ajattelutaan poliittisesti epäluotettavaksi leimattavissa.⁴²

Suojeluskunnissa 1920-luvun mittaan tapahtunut kehitys kohti laajempia kansalaispiirejä puoleensa vetävää yleisporvarillisempaa maanpuolustusjärjestöä vaikutti myös suojeluskuntien ja kirkon suhteeseen. Kun suojeluskuntatyöstä 1930-luvun mittaan muotoutui se yleisporvarillinen maanpuolustusjärjestö, johon oli 1920-luvun puolivälistä tietoisesti lähdetty liikettä kehittämään, toimintaan saatiin yhä enemmän myös papistoa mukaan. On kuitenkin huomioitava, ettei tämä kehitys lisännyt suojeluskuntatyön suosiota mitenkään räjähdysmäisesti papiston keskuudessa. Suurimmat suojeluskuntatyöhön osallistuneiden pappien ryhmät olivat jo vuosina 1917–1918 suojeluskuntatyöhön osallistuneet ja toisaalta oletettavasti nuoret, teologian opiskelijat tai

39 Esim. *Tienari* 1943; *Väänänen* 1939.

40 *Tienari* 1943, 431.

41 *Väänänen* 1939, 346.

42 Tämän osoittaa jo yksin se, että vasta talvisodan aikana sovittiin työläistaustaisten jäsenten avoimesta hyväksynnästä suojeluskuntien jäsenistöön: joskin nuorisotyössä so. poikatoiminnassa työläistaustaisia oli ryhdytty ottamaan jo 1930-luvun mittaan jäsenistöön.

opintojaan päättävät papit, jotka edustivat enemmänkin omaa ikäluokkaansa ajan henkeä kuin papistoa kokonaisuudessaan.

Yhteenveto

Suojeluskuntien ja kirkonmiesten yhteyttä on toistaiseksi valotettu varsin hajanaisesti. Suojeluskuntien kenttäpappitoiminnasta tiedämme toiminnan yleiset linjat, ja käytännön suojeluskuntatyön ja papiston välisiä suhteita on jonkin verran valotettu, ei tosin omana itsenäisenä tutkimuskysymyksenään. Etenkin papiston mentaalisesta suhtautumisesta suojeluskuntaliikkeeseen ja sk-työhön on olemassa varsin vähän tutkittua tietoa: mitä suojeluskuntapapit ajattelivat, miten he perustelivat toimintansa, millä tavalla he näkivät vuoden 1918 tapahtumat? Papisto ei ole myöskään kovin merkittävässä määrin itse valottanut sitä, millainen suhde sillä oli valkoisen Suomen perinnöstä konkreettisiin paikkaisiin suojeluskuntiin.

Mikä oli kirkonmiesten ja suojeluskunnan suhde? Oliko kyseessä pakkoavioliitto, järkiavioliitto vai epäpyhä allianssi? Tähän voisi vastata niin, että suhde suojeluskuntaliikkeeseen oli 1920- ja 1930-lukujen Suomessa kaikkea mainittua. Se oli vuodet 1917–1918 kokeneiden näkökulmasta joko itsestään selvä tai kriittisimmilläänkin pakkoavioliitto: papisto oli punaisten vallankumousyrityksessä uhattuna kuten muukin sivistyneistö. Sisällissodan ristiriitaisen perinnön seurauksena 1920-luvun alussa suojeluskunnan ja kirkon suhde oli monilla paikkakunnilla epäpyhä allianssi. Papisto tunsu suojeluskuntien pahat teot, ja joutui virkansa puolesta törmäyskurssille paikallisen suojeluskunnan kanssa nimenomaan vuoden 1918 sodan jälkiselvittelyistä, pahimmasa tapauksessa monta kertaa. Papiston suhde hävinneisiin oli yhtä lailla problemaattinen, kokivathan monet hävinneeseen puoleen lukeutuneet papiston avoimesti valkoiseksi.

Suojeluskunnat kehittyivät 1930-luvulle tultaessa ”luokka-armeijasta” porvarillisen Suomen maanpuolustusjärjestöksi, joka kokosi riveihinsä niin IKL:n, kokoomuksen, ruotsalaisten, edistysmielisten kuin maalaisliitonkin kannattajia. Tässä tilanteessa kirkkokin voitiin jo nähdä aikaisempaa laajemmin suojeluskuntaliikettä tukevana instituutiona. Tultaessa 1930-luvun jälkipuoliskolle voitaisiin jo monin paikoin aikaistulkintana puhua eräänlaisesta järkiavioliitosta. Papisto tuki suojeluskuntaliikettä näkyvästi esiintymällä omassa roolissaan suojeluskunnan tilaisuuksissa, pienen osan papistoa toimiessa myös virkatoimiensa ulkopuolella aktiivisesti suojeluskunnassa. Nämä papit olivat kuitenkin enemmän tai vähemmän järjestön toimintaan ”sisäänkasvaneita” jo vuosien 1917–1918 kokemustensa tai sukupolvensa arvojen kautta. Joka tapauksessa papiston suhde suojeluskuntiin on paljon monisyisempi ja problemaattisempi kuin mitä on tavattu korostaa. Suomen luterilaisessa kirkossa oli suojeluskuntien suhteen sekä muutamia ”liipasinpappeja” että koko joukko epäileviä Tuomaita.⁴³

43 Nimitys ”liipasinpappi” tulee kirjasta *Toivonen* 2000.

Kirkko ja sisällissota työväen muistoissa

Vuoden 1918 sota on muovannut merkittävällä tavalla suomalaisten työläisten maailmankuvaa. Voidaan väittää, että sota ja sen seuraukset vahvistivat työläisten käsityksiä siitä, mikä on luokkayhteiskunta ja mitä on luokkavalta.¹

Sodan jälkeistä sekasortoa kuvataan muistelmissa monin tavoin. Niissä kerrotaan toistuvasti, kuinka naiset kiersivät vankileiriltä toiselle etsimässä omaisiaan tai kuinka ruumiskasoista haettiin perheenjäseniä, sukulaisia ja tuttavvia. Punaisella puolella ei juuri ollut sellaista perhettä tai sukua, jonka joku jäsen ei olisi kokenut vankeutta tai kuolemaa. Suurin osa punaisista tuomittiin avunannosta valtiopetokseen. Käytännössä mikä tahansa punaisten eduksi tapahtunut toiminta tai teko katsottiin rikokseksi. *Jukka Kekkonen* on osoittanut, että lakia sovellettiin syytettyjen näkökulmasta tarkoitushakuisesti näiden vahingoksi keskeiset oikeusperiaatteet sivuuttaen.²

Valtiorikosoikeuksissa langetetut tuomiot koettiin punaisten taholla täysin kohtuuttomina. Vankileirikärsimykset ja punaisten perheiden valkoisten taholta kokema diskriminaatio esimerkiksi koulussa, työelämässä tai yhteiskunnassa yleensä, synnyttivät punaisissa vihan ja katkeruuden tunteita, jotka ovat inhimillisesti ymmärrettäviä ja psykologisesti välttämättömiä.³

Sota on poikkeustilanne yhteiskunnassa, koska silloin moraalissäännöt murtuvat ja tappamisesta tulee sallittua. Moraalin näkökulmasta kuoleman aiheuttamista on pidetty vääränä ainakin kolmesta syystä. Ensiksikin ihmiselämä on ehdottoman arvokasta, toiseksi jokainen ihminen haluaa elää ja viimein jokaisella ihmisellä on luovuttamaton oikeus elämään. Kaikki edellä mainitut ovat toisistaan riippuvaisia ja kahta ensimmäistä onkin käytetty kolmannen perusteluna.⁴

Kuolema sodassa on eläville vielä suurempi ongelma kuin ns. normaali kuolema. Kuolemaan ja kuolemiseen liittyvä tutkimus on osoittanut, että asenteet muuttuivat ratkaisevalla tavalla 1900-luvulla. Kuolemaan liittyvää pelkoa ja ahdistusta lievennettiin aikaisemmin riittien avulla, jolloin myös tunteet osoitettiin avoimesti. Kun traditiot katkeavat, ihmiset ovat kykenemättömiä käsittelemään kuolemaa.⁵ Kuoleman traditioiden hallinta oli vuoden 1918 kriisitilanteessa olennaisen tärkeää. On selviä osoi-

1 Peltonen 2003 ja 1996; Alestalo 1977, 111; Huhtanen 1986, 424–434.

2 Kekkonen 1991, 117–18; ks. myös Paavolainen 1966; 1967; 1971; Ketonen 1983, 38–39, 77.

3 Ketonen 1983, 52–53; Peltonen 1996 ja 2003.

4 Häyry H. 1987, 133.

5 Vrt. Aries 1992 (1974), 4, 7; ks. Fingerroos 2004.

tuksia siitä, että ihmiset kykenivät kehittelemään sosiaalisesti vaikeassa tilanteessa vaihtoehtoisia tapoja käsitellä kuolemaa.

Kuoleman hallintaa ohjaavat viralliset ohjeet ja määräykset sekä traditionaalit, paikalliset tavat. Näissä tavoissa näkyvät myös kulttuurin sisäiset vuorovaikutussuhteet. Tavallisesti näiden toimintojen avulla ylläpidetään järjestystä ja hallitaan elämää. Legitimiteettiin perustuvassa kuolemanhallinnassa on välttämätöntä mm. kuolemansyyntä selvittämisen, kuolintodistuksen ja hautausluvan antaminen sekä hautapaikan osoittaminen.⁶

Vahva usko, että kuolema on ”korkeamman kädessä” tai tunne, että ”aika on tullut” liittyy käsityksen hyvästä kuolemasta. Hyvänä kuolemana on aina pidetty rauhallista, hiljaista tai levollista poismenoa. Hyvä kuolema tarkoittaa kuolemaa ilman kipuja ja kärsimystä. Käsitys ilmenee toistuvasti kuvauksissa, joissa vainaja ”nukkui pois hymy huulillaan”. Hyvä kuolema ei ole tärkeää vain kuolevalle vaan myös häntä suremaan jääville läheisille, sillä se helpottaa heidän ahdistustaan ja syyllisyyttään. Kuolemaan liittyvät uskomukset ja pelot pakottavat suhtautumaan siihen vakavasti.⁷ Hyvän kuoleman vastaista on, jos ihminen jätetään yksin kuolemaan, kauaksi kotoa ja jos häntä ei haudata tuttuun paikkaan. Hyvään kuolemaan liittyy myös ajatus läsnäolosta.⁸ Suhtautuminen kuolemaan ilmentääkin elävien yhteisön, toisin sanoen yhteiskunnan perimmäisiä arvoja.⁹

Rituaaleilla on tärkeä tehtävä kuoleman synnyttämien tunteiden ja ajatusten työstämisessä.

Kirkko ja kuolema

Kirkolla on keskeinen rooli kuolemanrituaalien, erityisesti hautajaisrituaalien loppuun saattamisessa. Vuoden 1918 jälkeen kritiikki kirkkoa ja sen virkamiehiä kohtaan vahvistui, koska kirkko ja papisto olivat asettuneet jo vuonna 1918 avoimesti valkoisen armeijan tueksi. Voittaneen puolen sotapropagandassa kuollut uhri oli sankari, jonka kuolema oli välttämätön yhteisen asian, Isänmaan vapauden puolustamisessa. Myös hävinnyt puoli tulkitsti omat uhrinsa sankareiksi, jotka uhrasivat henkensä yhteisen asian, työväenlaatuun puolustamisessa. Tässä ajattelussa kuoleman oikeuttaminen ja samalla sodan oikeuttaminen edellyttävät uhrautumista ja henkensä antamista.¹⁰ Kuoleman julkiseksi tekeminen on osa kuoleman yhteyteen liittyvää rituaalista toimintaa.

Eriarvoisuus kuoleman edessä pelkistyi Suomen sisällissodassa 1918 sankarivainajien siunaustilaisuuksissa ja tämä ilmeni erioikeutena voittaneiden valkoisten ja hävinneiden punaisten välillä. Punaisten oli vaikea hyväksyä, miksi kaikki papit eivät sallineet heille surua ja vainajan muiston kunnioittamista.¹¹ Uhrien omaisten kannalta vääräys liittyy epäilemättä väkivaltaiseen kuolemaan ja vainajan epäkunnioittavaan

6 *Jetsu* 2001, 28–29, 32.

7 *Kemppainen* 1998, 2006.

8 Ks. *Utriainen* 2000; *Kemppainen* 2006.

9 *Nenola* 1986, 127, 165.

10 *Raitis* 1993, 249–250.

11 *Soikkanen* 1961, 140–160, 295–312; *Kena* 1979, 74–137.

kohteluun. Se, että vainajia kohdeltiin ihmisarvoa halventavalla tavalla, loukkasi omaisia. Lakiin perustuvat käytännöt murenivat sisällissodan jälkiselvittelyissä myös kuoleman rituaalien kohdalla.

Sisällissodassa kuolemien, etenkin hävinneen puolen kuolemien kuvauksissa käsitkset hyvästä kuolemasta tai, että ”kuolema on korkeamman kädessä” kyseenalaistettiin.¹² Sodan ratkettua hävinneen puolen oli kehiteltävä psyykkisesti ja sosiaalisesti vaikeassa tilanteessa omat tapansa surra ja hyvästellä vainajansa, koska julkinen sureminen tulkittiin rikoksen ylistämiseksi. Keinoja selviytyä sodan aiheuttamasta henkisestä kaaoksesta olivat vaihtoehtoisten rituaalien toteuttaminen mm. metsissä olevia hautoja hoitamalla. Kertominen kuolemista oli välitön reaktio käsitellä mieltä järkyttäneitä kokemuksia, mutta se on myös muuta. Ihmiset tekivät näin omaa muistelutyötään, eivät pelkästään luodakseen tulkintaa sodasta, vaan kamppaillessaan surunsa kanssa, täyttääkseen hiljaisuuden, jonka läheisen menettäminen ihmisessä aiheuttaa.¹³

Olennaista onkin kysyä, mitä sotiin, etnisiin puhdistuksiin tai ihmisoikeusloukkauksiin liittyviä asioita julkisuudessa ja yksityisyydessä voidaan käsitellä, mitä ei? Monet toisen maailmansodan tuhoamisleirien traumaa tutkineet ovat osoittaneet, että kuuli ja kokee esimerkiksi keskitysleirit hämmäntävänä tunteena, loukkauksena, tyrmistykseenä, kauhuna ja pelkona.¹⁴ Traumaattisten kokemusten aiheuttamaa tunnetta syyllisyydestä ja vastuullisuudesta on vaikea kohdata. Vaikeneminen tai pyrkimys unohtaa voidaan selittää ristiriitaisten tunteiden ja järjen sovitteluksi, sillä vaikeneminen yksinkertaistaa ja helpottaa arkielämän sujumista ja vaikenemalla asia suljetaan pois päiväjärjestyksestä. Vaikenemiseen liittyy myös suojeleminen ja puolustusreaktio. Vaiteliasuus voi johtua myös siitä, että kokijan henkilökohtaisissa suhteissa tai poliittisissa mielipiteissä on tapahtunut muutoksia. Vaikeneminen on mutkikkaalla tavalla sidoksissa konfliktiin ja vuoropuheluun poliittisten ja kulttuuristen arvojen välillä.¹⁵ Vaikeneminen ja kerronta ovat vahvasti tilannesidonnaisia.

Muistelijat – pulan ja sodan sukupolvi

Sisällissodan muistelmassa tulee esiin avainkokemuksia ja muistelman jäsentyy näiden avainkokemusten sarjaksi. Avainkokemuksista voi löytää selvän sukupolvittaisen linjan. Sukupolvinäkökulma johtaa siihen oivallukseen, että kunkin sukupolven elämäntyyli perustuu määrättyihin historiallis-yhteiskunnallisiin yhteyksiin.¹⁶ Tiedossa on esimerkiksi englantilaisen *Paul Willisin* tutkimuksen perusteella, että yhteiskunnan luokkarakenne määrää myös yksilöllisiä kokemuksia varsin pitkälle ja että toisaalta sosiaali- ja luokkasidonnaiset lainalaisuudet eivät ole ikäspesifejä lainalaisuuksia.¹⁷ Ruotsalainen *Lissie Åström* on havainnut, kolmen sukupolven naisten elämäkertoja tutkiesaan, että olennaisia luokkasäilytöisiä kulttuureja säilytetään ja välitetään mm. kasva-

12 Käsitys ilmenee myös amerikansuomalaisten siirtotyöläisten kirjeissä. Ks. *Kuusela* 1999, 261–288.

13 *Winter* 1995, 223–226.

14 Vrt. *Laub* 1992, 58.

15 *Langer* 1991.

16 *Virtanen* 2001; *Roos* 1988, 201–15. Ks. *Mannheim* 1978, 38–42.

17 *Willis* 1984.

tuksen, työn arvostamisen, koulutukseen suhtautumisen, ammatinvalinnan tai ajan-käytön kautta.¹⁸

Työväen muistitietotoimikunnan muistelmien kohdalla ei voida kuitenkaan puhua yksinomaan sisällissodan omakohtaisesti kokeneiden perinteestä, vaikka suuri osa kertojista onkin kokenut sodan omakohtaisesti. Olen tarkastellut kertojien avainkokemuksia, jotka liittyvät vuoden 1918 tapauksiin ja kokemuksiin kirkon tai oikeuslaitoksen viranomaisten kanssa ja yrittänyt hahmottaa muistelmasta kertojan eksplisiittisen tai implisiittisen arvottamisen, josta käy ilmi hänen käsityksensä kirkosta. Olen ryhmitellyt muistelmien teemoiksi, kertomukset mielivallasta, kertomukset papeista sekä kertomukset haudoista ja muiston vaalimisesta. Vuoden 1918 kertomuserinteestä olen erotellut tarkastelun kohteeksi myös kuolemaan ja vainajiin liittyvät uskomustarinat. Kaikki uskomustarinoita kertoneet ovat syntyneet ennen vuotta 1918 ja heillä on omakohtaisia kokemuksia vuodesta 1918. Uskomustarinaperinne näyttää eläneen aktiivisemmin maaseutu ympäristössä melko iäkkäiden kertojien piirissä. Olen ryhmitellyt uskomustarinoiden teemoiksi kummittelun teloituspaikoilla ja hautausmailla, virrenveisuun hauta- tai murhapaikalla (itku, äänet), pappilassa kummittelun sekä kertomukset rikoksentekijän/teloittajien kohtaloista: teloittaja saa ylliluonnollisen rangaistuksen: sairastuu, tulee ”hulluksi”, alkoholisoituu, sokeutuu tai tekee itsemurhan.

Vankileirikurjuus ja kuolemat, jotka johtuivat voittajien omankäden oikeuksista sekä virkavallan puolueellisuudesta ”omia” kohtaan on monien kertojien omakohtainen kokemus. Mielivaltaisista ampumisista vankileirillä on lukemattomia kertomuksia, samoin tutkimatta ammutuista punaisista. Läheisen väkivaltainen kuolema oli vaikea asia.

Epäoikeudenmukaisuuden aiheuttama uhman kuvaus on tyypillinen työläisten muistelmille. Vuotta 1918 käsittelevissä muistelmissa tätä uhmaa osoittivat erityisesti punalesket. Kertomusten mukaan punaiset elivät sosiaalisessa ja taloudellisessa ahdingossa. Punaleskien ja -orpojen huoltotoimintaa ei aluksi ollut, kapinallisten huolto järjestettiin köyhäinhoidon tapaan. Punaisten oli myös vaikea saada töitä, sillä työnhaussa usein valmiiksi ilmoitettiin: punikit älkööt vaivautuko.¹⁹ Nälkä ja ennakkoluulot punaisia kohtaan syöpyivät muistiin lähtemättöminä ja ne muokkasivat merkittävästi myös heidän asenteitaan.

Sosiaalilihallituksen köyhäinhoidon tarkastusosaston vuoden 1918 kertomuksen mukaan ”työläisperhe säännöllisissä oloissa kykenee ilman köyhäinhoidon tukea elättämään kolme lasta. On selvää mihin asemaan perhe, jossa on yli kolme lasta joutuu toisen vanhemman kuoltua tai tultua työkyvyttömäksi”.²⁰

Toisaalta muistelmissa saatetaan kertoa myös hyvistä kokemuksista, vaikka ne ovatkin harvinaisia:

Kun äiti tuli kirkosta pois ja elettiin klo 16 aikaa, niin tuli melko vieras rouva Paalanen ja toi korissa ruokaa meille ruisleivän, ryyniä ja lihaa ja kertoi, että aamuyöstä hän heräsi, kun joku nyki niinkuin häntä ja ääni sanoi: Vie Makkosen leskelle ruokaa. Kolmasti häntä oli ylös nyit-

¹⁸ Åström 1986.

¹⁹ Haapala 1995; Lähteenmäki 1995, 66–67.

²⁰ Lainausta Lähteenmäki 1995, 118 nootti 311: ”Kertomus Sosiaalilihallituksen köyhäinhoidon tarkastusosaston ja sen alaisten köyhäinhoidonpiiritarkastajien toiminnasta vuonna 1918”, 23.

ty ja hän läksi nyt käskyjä täyttämään, jotta saisi ensiyönä rauhassa nukkua. (SKS 1918–35:198 nainen s.1906 emäntä Nummi)

Kertomukseen liittyy uskomuksellisia piirteitä, mutta yhtäläillä se ehkä paljastaa paremmassa asemassa olevan naapurin huonon omantunnon äänen. Muistelmien perusteella vuoden 1918 vaikutukset jatkuivat pitkään:

Vielä sotaväessä (1934) ollessani sain kuulla, että olin punakaartilaisen poika. Kun olin ensimmäisessä pienoiskivääriammunnoissa, niin joukkueenjohtaja kersantti Väisänen sanoi: Punakaartissako se Laakkonen on oppinut ampumaan? (TMT CCLII (252) v. 1918 II 1075 mies s. 1912 muurari Pirkkala.)

Sama kertoja jatkaa:

Hovinsaarella (Kotkassa) isä oli töissä kevääseen 1940. Kun hän oli kysynyt pomolta, mikä oli lopputilin syy, niin pomo oli sanonut: Minä sanon sinulle, mutta älä mene konttorille, sillä sitten et varmasti saa töitä Kotkasta. 'Sie olit punakaartissa ja nyt olet eronnut kirkosta. Sellaiset vähennetään ensin.' (TMT CCLII (252) v. 1918 II 1075 s. 4–5.)

Suhtautumista punaisiin luonnehti pitkään ehdoton epäluulo ja epäluottamus, eivätkä voittajat tunnustaneet juuri mitään hävinneiden oikeuksia.²¹ Työläisten muistelmien oikeudenmukaisuus-käsityksen mukaan rikoksen tekijälle kuuluu rangaistus. Muistelmissa kohtalo rankaisi rikoksentehtijää, koska laki ei sitä tehnyt. Työläisten oikeudenmukaisuus-käsitys viittaa kansanomaisiin moraalikäsitelmiin, jotka ovat vuosisatojen ajan olleet vuorovaikutussuhteessa suuren tradition, ts. oikeuslaitoksen ja kirkon moraalikäsitelmien kanssa.²²

Kirkko – ”ihminen hädässä tunnetaan...”

Kaikkien suomalaisten oli kuuluttava luterilaiseen valtiokirkkoon, ortodoksiseen kirkkoon tai tunnustettuihin protestanttisiin vähemmistökirkkoihin. Kuitenkin vuoteen 1917 mennessä Suomessa oli kastamattomia lapsia ja joitakin aikuisia useita satoja ja heistä kehkeytyi väestökirjanpidollinen ongelma. Monet lapsista olivat jo kouluiässä, kun tilanteen väliaikaiseksi ratkaisuksi perustettiin siviilirekisteri joulukuussa 1917. Lopullinen ratkaisu siirtyi vuoteen 1923 kun uskonnonvapauslaki astui voimaan.

Vuoden 1918 aikana siviilirekisteriin merkittyjen lasten vanhemmat kuuluivat joko sivistyneistöön tai työväestöön. Lähes puolet siviilirekisteriin merkityistä tuli Helsingistä ja Tampereelta. Esimerkiksi Sörnäisissä tyypillisessä työläiskaupunginosassa oli vuonna 1918 kastamattomia lapsia puolensataa. Vuonna 1918 siviilirekisteri perustettiin 58 kuntaan ja rekisteriin merkittyjä lapsia oli 385. Uskonnonvapauslain astuttua voimaan siviilirekisteriin merkittyjä oli jo 21 076.²³

21 Ks. esim. Ketonen 1983; Pulma 1987; Kekkonen 1991.

22 Ks. Åström 1995 210, 215–220.

23 Suomen tilastollinen vuosikirja 1925; Seppo 1977; Kena 1979, 251–267; Koskinen 1987, 12.

Juha Seppo on jakanut 1920-luvulla kirkosta eroamissyyt uskonnollisperäisiksi, taloudellis-sosiaalisiksi ja poliittis-maailmankatsomuksellisiksi. Noin 75 prosenttia ilmoitetuista eroamissyistä oli luonteeltaan ei-uskonnollisia. Poliittis-maailmankatsomuksellisia syitä luonnehtivat väljästi eroamissyyn ilmaukset ”ei hyväksy kirkkoa” tai ”ei kannata kirkkoa”. Monet papit raportoivat heti uskonnonvapauden toteuduttua helmikuussa 1923 eroajien olevan pääosin kommunisteja. Kirkosta eroamisen perusteina käytettiinkin ilmaisuja ”kommunismi”, ”sosialismi”, ”puolueasia”, ”työväenaate” tai ”poliittiset syyt”. Eroamisperusteissa tuli ilmi selkeästi käsitys yhteiskunnan ja sen instituution: kirkon luokkaluonteesta. Kritiikki kohdistui myös pappeihin, joiden poliittinen osallistuminen tuomittiin. Lisäksi vuoden 1918 kokemukset jälkiselvittelyineen olivat joillekin riittävä syy erota kirkosta.²⁴ Punaorvot erosivat vilkkaimmin kirkosta vuosina 1927–30, mikä voidaan tulkita yhteiskunnalliseksi protestiksi.²⁵

Työväen uskonnonvastainen toiminta liittyy muistelmissa uskonnonvapauslakiin ja toimintaan työväenliikkeessä. 1910–20-luvulla työväestöä agiteerattiin eroamaan kirkosta etenkin suurimmissa kaupungeissa. Mielenkiintoinen tapa on ollut järjestää työväentaloilla puurojuhlia joulun aikaan ja mämmijuhlia pääsiäisen aikaan, joissa ohjelmanumerona oli pilasaarna: kirkollista juhlaa parodioiva puhe. Tavasta mainitaan muistelmissa vain ohimennen. Esimerkiksi:

Uskonnonvastainen toiminta oli järjestöissä joinakin vuosina aika voimakasta. Ns. ’joulu-kirkkoja’ pidettiin muutamana vuotena Viipurin työväentalossa ja ainakin Monrepon talossa. Se ’kirkko’ alkoi varhain, kuten muukin joulukirkko, mutta puhujana oli joku hyvä työväenliikkeen puhuja, joka kumosi sitä seimisasua ja puhui asiaa. Olin ainakin kahdesti sellaisessa aamukirkossa. (TMT LXII 1961 52 nainen s. 1902 järjestötoimitsija Kemi. Myös KA 5 nainen s. 1916 arkistonhoitaja Helsinki.)

Työmies-lehdessä vuodelta 1911 on selostus tällaisesta joulusaarnatilaisuudesta Helsingin työväentalossa. Siinä kerrotaan, että työväentalon juhlasaliin järjestettyyn joulusaarnatilaisuuteen oli niin paljon tulijoita, etteivät kaikki mahtuneet ollenkaan saliin. Paikalla oli toistakymmentä poliisia, mutta järjestyksen häirintää ei ollut. Juhlasalin joulukuusi oli koristeltu punaisin lipuin ja lyhdyin. Tilaisuuden aluksi laulettiin yhteislauluna *Kansainvälinen työväenmarssi*, jonka jälkeen saarnatuoliin nousi Matti Turkia. Tunnin kestäneessä puheessa, hän ”selosteli porvarillisen joulunvieron ontoutta, he kun julistavat rauhaa maahan ja ihmisille hyvää tahtoa, vaikka saalistamishimossaan ovat valmiit miekka kourassa hyökkäämään riistettävien kimppuun, levittämään turmaa ja tuhoa hirveässä määrin.” Puheen jälkeen esiintyi soitannollisen osaston seka-kuoro ja lopuksi laulettiin yhteislauluna torvien säestyksellä Työväen marssi. Salista poistuttiin ”Marseljeesin mahtavien sävelten kaikuessa”.²⁶ 1920-luvulla työväenyhdistykset järjestivät edellä kuvatunlaisia joulukirkkoja eri puolilla maata.²⁷ Ilmiselvästi työväenliike on pitänyt tätä tapaa yllä.

²⁴ *Seppo* 1990, 437–443.

²⁵ *Seppo* 1977, 72; 1990, 443; *Kaarninen* 1987, 37.

²⁶ *Työmies* 27.12.1911, 2.

²⁷ Esim. eri lehdissä olevat artikkelit: Joulukirkkoon: *Savon Työ* 23.12.1924; Kotkan työläisillä onnistunut joulukirkko: *TT* 29.12.1927; Simson, Jouluna 1925: *Savon Työ* 1925; Joulusta tehtävä proletarisen luokkatietoisuuden kohottaja, *PV* 22.12.1926. Inkvisiittori, Maassa rauha ja ihmisillä hyvä tahto; *TT* 24.12.1927. Lisäksi ks. *Kurikka* 1922.

Työväenliike ei alkuvaiheissaan suhtautunut kielteisesti kirkkoon ja uskontoon vaan muutos tapahtui vähitellen. Forssan puoluekokouksen ohjelmassa vuodelta 1903 vaadittiin kirkon ja valtion erottamista sekä uskonnonopetuksen poistamista koulusta. Suurlakon 1905 jälkeen työväenliike alkoi selkeästi esiintyä kristinuskonvastaisin tunnuksin; kirkko ja uskonto alettiin mieltää porvariston asiaksi. Työväenliikkeen kannattajien suhtautuminen kirkkoon ja uskontoon ei ollut yksiselitteistä.²⁸

Vuoden 1918 tapahtumien jälkeen kritiikki kirkkoa ja sen virkamiehiä kohtaan vahvistui. Kirkko ja papistohan olivat asettuneet jo vuonna 1918 avoimesti valkoisen armeijan tueksi. Vanhempi papisto oli perinteisesti valtaosaltaan oikeistolaisia. Ja 1920–30-luvulla etenkin nuorempi papisto omaksui äärioikeistolaisen ajattelutavan.²⁹ Pyrkimystä ”tasoittaa” ristiriitoja vuoden 1918 jälkeen osoittavat kirkon seurakuntatyön piirissä kristillis-yhteiskunnallisen työn korostukset ja työväestöön kohdistuneet lojaalisuuspyrkimykset. Myös sosialidemokraattinen puolue kehotti jäseniään suvaitsevaisuuteen uskonnollisissa kysymyksissä, jotka tulkittiin yksityisasiaksi.³⁰

Kuolemaan ja vainajiin liittyvät uskomustarinat

Vaikka työväenliike suhtautui kielteisesti uskontoon, sen jäsenet ja kannattajat saattoivat olla uskonnollisia, vaikka he eivät tukeutuneetkaan viralliseen tai kirkolliseen oppiin.³¹ Muistelmissa esiintyy runsaasti uskomustarinoita, joissa ilmenee vanhan uskomusperinteen vaikutus. Työläisten kertomat uskomustarinat liittyvät kuolemaan ja vainajiin. *Lauri Simonsuuren* (1961) ja *Marjatta Jauhiaisen* (1972) uskomustarinoiden tyyppiluettelossa vainajiin ja kummitteluun liittyviä aiheita ovat ”Siunaamaton vainaja pyrkii siunattuun maahan” (C451, C701–800, C901–1000), ”Kummitus” (B1–600) sekä ”Vainajan, hautausmaan, kirkon koskemattomuus, häpäisijä saa yliluonnollisen rangaistuksen, hän sairastuu tai kuolee tai vainajat ahdistavat” (C1101–1300).

Punaist kehittelivät itselleen omat tarinansa teloittajien myöhemmistä vaiheista, joissa kerrotaan kuka teki itsemurhan, kuka sairastui, sokeutui, päätyi alkoholistiksi tai mielisairaaksi.³² Kertomukset voidaan luokitella uskomustarinoiksi, jotka nojaavat vanhaan uskomustraditioon. Sen mukaan rikoksen tekijää kohtaa yliluonnollinen rangaistus. Kertomukset heijastelevat myös valkoisten todellisia ristiriitoja, joita mielivaltaisen toiminta aiheutti ihmisen psyykelle. Punaisten oikeudenmukaisuus-käsityksen mukaan kohtalo rankaisi rikoksen tekijää, koska laki ei sitä tehnyt. Esimerkiksi seuraavanlaisia tarinoita teloittajien kohtaloista on runsaasti:

28 Soikkanen 1961, 295–312; 1990, 464; Paasonen 1996, 73. Esim. Somerolla punaiset kävivät kirkossa ja kinkereillä keväällä 1918. Pitäjässä pidettiin kinkerit 26.3.1918 työväentalolla, jonka katolla liehui punainen lippu.

29 Hannu Soikkanen on käsitellyt uskonnon, kirkon ja työväenliikkeen suhteita tämän vuosisadan alussa väitöskirjassaan *Sosialismin tulo Suomeen*. Soikkanen 1961, 140–160, 295–312; Kena 1979, 74–137. Ks. myös Alapuro 1973, 53; Luostarinen 1986, 162.

30 Gulin 1961, 25–39; Soikkanen 1990, 464–481.

31 Ks. Velure 1989, 98–99; McLeod 1984.

32 Vrt. esim. Lehtipuro 1982, 49–53. Jaakko Paavolainen on todennut, että teloitustoimista raskaasti kärsineiden perhe- ja kyläkuntien piiriin jäi sielullisena taakkana jonkinlainen verivelan tunnelma.

Saaren Jallu alkoi nähdä näkyjä kapinan jälkeen. Hän meni riihensä parsille koettelemaan, ovatko sitoimet kuivia. Silloin nämä muuttuivatkin murhatuiksi ihmisiksi ja alkoivat tulla Jallua kohden. Hän peretti ja peretti. Lopulta hän suistui pää edellä kuuman riihen uunin ja seinän väliin. Palvelusväki tuli yöllä kotiin ja kuuli sieltä mörinää. Ne luulivat Jallun pirujen siellä temmeltävän. Vasta aamulla kun menivät katsomaan oli Jallu siellä henkitoreissa uunin ja seinän välissä. Sen verran hän oli siinä kuollessaan kertonut, mikä hänet sinne ajoi. (SKS 1918–10:266–67 mies s. 1907 opettaja Padasjoki)

Esimerkkikertomus perustuu todelliseen tapahtumaan, Hjalmar Saari kuoli tapaturmaisesti riihessään syyskuussa 1925. Tarinatisintoja ”Saaren Jallusta”, Hjalmar Saaresta ja hänen rengistään ”Rummin Jussista”, Jussi Frommista on runsaasti. Saaren kartanon riihessä nämä miehet surmasivat – paikallisen suojeluskunnan luvalla – ainakin 63 punaista.³³ Tarinoita ja myös lauluja, jotka liittyvät Jämsän tapauksiin on kerrottu runsaasti ja niitä on myös julkaistu paljon työväen lehdissä ja kirjallisuudessa.³⁴ Suullinen ja kirjallinen ovat olleet vuorovaikutuksessa siten, että kertomuksia kopioitiin myös kirjoista tai lehdistä vahakansivihkoihin.³⁵

Hyvin tyyppillinen on seuraavanlainen kuvaus teloittajan kohtalosta:

Tiedetään, että suutarimestari oli ampunut teloituspaikalla Kaipaisissa luodin oppilaspoikan sa rintaan. (...) Vuosikautia kannettu taakka kävi lopulta ylivoimaiseksi (...) mestarimme löydettiin hukuttautuneena kotirantansa lahdelmasta v. 1933. (SKS 1918–2:246 mies s. 1913 maanviljelijä Sippola)

Teloittajan myöhemmän kohtalon kuvaus liittyy joskus myös kauhutarinan kerrontaan.

Hauta-aihe on työväen muistelmien toistuva aihe ja tähän teemaan liittyvät kiinteästi myös uskomustarinat. Muistelmassa todetaan jatkuvasti, että punaisten julkinen sureminen – esimerkiksi kukkien vieminen haudoille ja hautojen hoitaminen – kiellettiin. Yleistä olikin hautojen hoitaminen ja haudoille kokoontuminen salaa:

Kukat punaisten haudoille ja varsinkin ns. koirien hautausmaalle oli vietävä salaa, niin ettei viranomaiset päässeet näkemään. Erään maantietyömaan yhteydessä löytyi suuri määrä punaisten vainajien luurankoja, jotka kasattiin maantien varteen eräälle kumpareelle. Tälle uudelle tuntemattomalle haudalle ryhdyttiin myöskin viemään salaa kukkia. (TMT CXXXV (135) 258/68 s. 187 nainen s. 1903 liikeapulainen Jyväskylä)

Kuusankoskella Töörin kankaalla olevaan sorakuoppaan ammuttujen punaisten ruumiit olivat peitetty keväällä 1918, kesällä sinne toivat omaiset kukkia ja nimilappuja, vaikka se oli kielletty. Kaikenlaiset kummitusjutut kiertelivät, jatkuvasti sieltä kuului itkua ja virrenveisuuta. (SKS 1918–59:183–84 nainen s. Kuusankoski)

33 Jukka Rislakki on selvittänyt Jalmari Saaren toimia ja kuolemaa. Jalmari Saari kuoli tapaturmaisesti 28.9.1925. Rislakki 1995, 250–251.

34 Esim. *Kärsimysten teiltä. Kymmenvuotismuistoja* 1928, 189. Ks. Gronow 1969, 63; *Humoreski* N:o 3, 1924.

35 *Rislakki* 1995, 261–264, arkkiveisu Kauhunajalta Jämsässä 1918. Kopioita kertomuksista tehtiin mm. *Kärsimysten teiltä* -kirjasta 1928. Esim. KA 5 Jenny Pajunen; ”1918 Sammatti-aineisto”: Toivo Teriön vahakansivihko.

Pappia koskevat käsitykset ovat yleisiä kansan kertomuksissa.³⁶ Myös vuoden 1918 muistelmissa kerrotaan runsaasti tarinoita papeista ja näiden kohtaloista. Suuri määrä tarinoista liittyy pappeihin, jotka eivät suostuneet siunaamaan punaisten hautoja. Muistelmissa tuomitaan ne papit, jotka olivat olleet hyväksymässä valkoisten terroritekoja. Kritiikki ilmaistaan epäsuorasti, siten, että papit kertomuksen maailmassa joutuivat vastaamaan teoistaan. Esimerkiksi eräs pappi, joka oli ampunut kertomuksen mukaan punakaartilaisneitosen, näki murhaamansa tytön ilmestyksenä joka yö. Lopulta pappi ampui tuskissaan itsensä. Tuomarina voi esiintyä myös yhteisön elävä edustaja, vanha viisas:

Kertoivat silloin, että Jääsen kirkkoherran jalat oli ruvessa ja visvassa eikä millään saanut niitä paranemaan. Niin neuvoivat menemään Karisjärven mummon luo. Viimein antoi periksi ja lähti. Mummo sanoi: Minulta sinä apua haet, kun ittelles oot sen saanna aikaan, mitä niitä ruumiita potkit ja kiroisit. Mene siunaamaan niin sillä pääset, vaan jos et mene, ei jalkaskaa parane. Ei muuta lääkettä tarvinnut kun kävi siunaamassa salaa. (SKS 1918–37:86 nainen s. 1896 lajittelija Kuru.)

Toinen esimerkki muistelukerronnasta:

Valkoisten surmaamia punaisten ruumiita ei oltu siunattu. Tämän johdosta Jyväskylän maa-laisseurakunnan kirkkoherra, rovasti Sjöstedt oli menettänyt yöunensa ja hänen silmissään väikkyivät aina surmattujen punaisten haamut. Hänen mielestään olisi punaiset edes täytynyt siunata haudan lepoon. (CXXXIV (134) 258/36 s. 41 nainen s. 1905 konttoristi Jyväskylä)

Eero Saarisen papiston asenteita koskeva tutkimus osoittaa, että ”vanhempi papisto ei voinut vapautua ennakkoluuloista järjestäytyntä työväestöä kohtaan. Piispat edustivat sosialismiin ja sen edustajiin nähden kylmintä asennetta”.³⁷ Muistelmien mukaan poikkeuksiakin oli, mutta niiden mukaan punaisille myötemieliset papit joutuivat painostuksen kohteiksi:

Nuorena pastorina katsoi omantuntonsa velvoittaneen mennä siunaamaan näitä onnettomia punakaartilaisvainajia, mutta oli samalla saanut valkoisten vihat päälleen. (TMT CXXXIV (134) 258/39 s. 52 mies s. 1901 kirvesmies Jyväskylä)

On havaittu, että raskaat ja dramaattiset tapahtumat, esimerkiksi noitavainot tai sota- ja kriisiajat, aktualistavat vanhaa perinnettä ja soveltavat sen uusiin yhteyksiin.³⁸ Vanha kummitteluperinne ts. uskomustarinat, jotka kertovat reaalimaailman ja yliluonnollisen kohtaamisesta, heräsivät henkiin vuoden 1918 tapahtumien kriisissä. Hyvin monet kertomukset liittyvät juuri tähän ilmiöön.

”Kaikenlaiset kummitusjutut kiertelivät”, todetaan yleisesti. Kertoja saattaa todeta: ”Hautausmailta oli kuultu salaperäistä ja selittämätöntä virren veisuuta. Hautojen rauhaa kunnioittavat vanhemmat henkilöt eivät tohtineet mennä selvyttä ottamaan. He

36 Ks. esim. *Apo* 1986, 247–249, 257–258.

37 *Eero Saarisen* tutkimusta referoi *Paavolainen* 1974, 153. Ks. myös *Luostarinen* 1986, 153, 162. Pappien toiminnasta vankileireillä *Saarin* 1963.

38 Ks. esim. *Solheim* 1970, 341.

kammoksivat näkymättömiä tuonpuoleisia” (SKS 1918-42:72). Toistuvasti kerrotaan, miten siunaamattomilta hautapaikoilta kuultiin virrenveisuuta ja saatettiin nähdä valkea hahmokin. Esimerkiksi:

Vahvasti puhuttiin, että 1918 kevään jälkeen kuului Tampereelta, Kalevankankaan hautausmaalta klo 12 jälkeen yöllä virrenveisuuta: Valittaa täytyy totta ja surra suuresti, kun vääryys vallan ottaa ja pahuus paisuupi. Mykäskö tuli kerran jo koko maailma, kun oikeutta herran ei kenkään julista. (SKS 1918-56:297 nainen s. 1909 rouva Kulmalahti)

Kertomus esiintyy myös henkilöityneessä muodossa, nimeltä mainitun ja siis yhteisössä tunnetun ihmisen kohtaloon sovitettuna:

Erikoisesti nuoren punaisen sairaanhoitajatyön Esteri Rahkosen haudalle käytiin laskemassa seppeleitä. Hänen kohtalonsa oli ollut kaikkein järkyttävin. Viisitoistavuotias tyttö oli julmasti teloitettu ja teloitettaessa Esteri oli laulanut virren Valittaa täytyy totta ja surra suuresti, kun vääryys vallan ottaa ja pahuus paisuupi. Mykäskö tuli kerran jo koko maailma, kun oikeutta Herran ei kenkään julista. (TMT CXXXV (135) 258/68 nainen s. 1903 liikeapulainen Jyväskylä)

Mielenkiintoista on, että kaikissa näissä kertomuksissa toistuu sama virsi *Valittaa täytyy totta ja surra suuresti*. Tämän vanhaan virsikirjaan (1918) sisältyvä virsi kuuluu ns. *Zeitklage*-runouteen, jonka sepittäjät ovat aikanaan kuuluneet Saksan, Ranskan, Englannin ja Suomen henkiseen eliittiin. *Martti Haavio* on todennut, että *Zeitklage*-runoudessa tähdennetään, ”miten nykyinen aika on joka suhteessa keho. Kaikki ikäluokat ja säädyt ovat epärehellisiä, epäsiiveellisiä ja ahneita. Johtavat luokat anastavat proletäärien omaisuutta, simonia on yleistä ja vilpittömästä ystävyydestä ei ole tietoa.”³⁹ Samoin tehdään vuonna 1918 punaisten suosimassa virressä, jonka toinen säkeistö kuuluu: ”Nyt petos vilppi täällä on noussut kunniaan/ On valhe vallan päällä ja vääryys voimasaan/ Ei köyhän, kurjan ääntä viattomuudessa/ kuunnella, rikas vääntää lain myöten tahtaan.”⁴⁰

Virren suosiota punaisten keskuudessa tukee myös tieto, että Luumäellä punaiset lupasivat maaliskuun lopussa 1918 ”jättää kirkon rauhaan, jos kirkossa laulettaisiin joskus virsi 381” eli virsi *Valittaa täytyy totta ja surra suuresti*.⁴¹ Virren elämää ja merkitystä valaissee myös seuraava muisteluesimerkki. Siinä kerrotaan punaisille myötimielisestä papista ja se viestii virren merkityksestä punaisten kannalta:

Kun valkoiset olivat vallanneet Perttelin tai toisella tavalla sanottuna kun punaiset olivat läheneet, niin menin seuraavana pyhänä kirkkoon, sillä kirkossakäynti oli rippikoululaisen velvollisuuskini. Pappi ei saarnassaan millään tavoin saarnannut punakaartilaisia vastaan, sillä Tupala oli tasapuolinen mies. Mutta hän luki erittäin pontevalla äänellä kuulutuksen, jossa kaikkia niitä, joilla on ase, käskettiin viipymättä pahempia seurauksia välttääkseen luovuttamaan ne paikalliselle järjestysvallalle. Kuulutuksen allekirjoittajana oli muistaakseni von der Golz. Veisattiin myös virsi: Valittaa täytyy totta ja surra suuresti, kun vääryys vallan ottaa ja

39 Haavio 1957, 83.

40 Virsi Valittaa täytyy totta ja surra suuresti on vanhassa virsikirjassa numero 381 (hyväksytty kirkolliskokouksessa 1886, 1918), uudessa virsikirjassa numero 440 (hyväksytty kirkolliskokouksessa 1930, 1965). Virsi on ruotsalaisen piispan ja hovisaarnaajan *Hagvin Spegelin* (1645–1714) sepittämä ja *Elias Lönnrothin* suomentama virsi.

41 Paasonen 1996, 45.

pahuus paisuupi. Pertteliläiset jäivät pitkiksi ajoiksi aprikoimaan, tarkoittiko pappi tällä virrellä kukistunutta punakaartin valtaa tai valkoisten kostotoimenpiteitä. Tiedettiin ettei hän näitä kostoja hyväksynyt. (TMT LXXX (80) 100 s. 51 mies s. 1903 kuorma-autoilija Pertteli)

Vaikka kertomuksen ydin, mainitun virren laulaminen, on yhteinen, painotukset vaihtelevat eri kertojilla. Joskus keskuksena on virren kaikuminen haudoilta esimerkiksi Tampereen Kalevankankaalta, säännöllisesti joka yö: tällöin virren sanat nousevat erityisen merkitykselliseksi: ”Valittaa täytyy totta ja surra suuresti, kun vääryys vallan ottaa ja pahuus paisuupi. Mykäskö tuli kerran koko maailma, kun oikeutta Herran ei kenkään julista.” Virren sanat ovat avoimen kriittisiä ja ne soveltuivat hyvin punaisten tilanteeseen vuonna 1918 ja pitkään sen jälkeenkin. Virsi säilyi vielä 1930-luvulla uudistetussa virsikirjassa modernisoiduin sanoin. Vuonna 1987 se poistettiin virsikirjan uudistetusta laitoksesta kokonaan.

Joskus tarinassa toteutuu kertojien perimmäinen tahto, ruumiit hoidetaan viimein oikealla tavalla hautaan:

Eurajoellekin teloitettiin Kainuunsuolle ampumalla useita punakaartilaisia, joita sitten haudattiin sinne. Kerrottiin, että muutamit vangit veisasivat virttä, joka jäi kesken, kun ammuttiin. Sitä loppua piti sitten huhujen mukaan yöllä kuulua sieltä suolta. Myöhemmin ruumiit kaivettiin ylös ja siunattiin hautausmaalle. (SKS 1918–22:300 nainen s. 1902 emäntä Eurajoki)

Seuraava esimerkki on mielenkiintoinen, koska siinä tulee esiin kerrontaan liittyviä tietoja, jotka ovat harvinaisia. Tässä kerronta tapahtuu naiselta naiselle, mikä tukee oletusta, että naisilla on ollut perinteen välittämisessä tärkeä osuus:

Muuan ompelija, joka oli mielipiteiltään kiihkeä punainen kertoi mielellään parkanolaisesta metsänhoitajasta, joka oli teloitannut punakaartilaisia sorakuoppaan Parkanon Lehtikankaalla. Hän kertoi kuulleensa, että metsänhoitaja oli ahkerasti pessyt käsiään, joissa hän oli väittänyt kaikesta pesusta huolimatta aina olevan veritahroja. Tätä kertoessaan nainen katkerana toivoi, etteivät veritahrat metsänhoitajan käsistä milloinkaan lähtisikään ja äitini, jolle hän tätä kertoi, tuntui yltyvän toivomukseen, sillä vaikka isäni olikin mielipiteiltään valkoinen, äitini tunsu elävää myötätuntoa punaisia kohtaan. (SKS 1918–51:22 mies s. 1913 metsäteknikko Kihniö)

Monissa muistelmissa tulee epäsuorasti esiin punaleskien välinen solidaarisuus ja toistensa auttamisen tahto. Ilmiselvästi vuoden 1918 kokemukset ja punaleskien sosiaalinen asema lujittivat yhteenkuuluvaisuuden tunnetta.

Kertojat, jotka puhuvat teloitattujen myöhemmästä kohtalosta saattavat selittää sen mm. näin, ”Kun laki ei asiaan puuttunut niin kohtalo teki sen” tai ”Rahvas uskoo sen olevan rangaistusta viattomien tappamisesta” tai ”Sitä ihmiset sanoivat luojaan kostoksi siitä punikkien tappamisesta” (esim. SKS 1918–3:50; 11:226; 11:246).

Brittiläinen *Hugh McLeod*, joka on tutkinut englantilaisten työläisten uskonnollisuutta, on korostanut, että työläisten uskonnollisuus ei käy ilmi kirkollisesta opista käsin, vaan heidän käsityksistään uskonnollisuudesta.⁴² Samaan on päätynyt norjalainen folkloristi *Anne Eriksen*, joka on tutkinut työläisten uskonnollisuutta Norjassa 1900–

42 *McLeod* 1984, 64; *Eriksen* 1991, 325.

1940. Hän on todennut, että norjalaisten työläisten uskonnollisuus-käsitykseen liittyy kiinteästi ihmisyyden kunnioittaminen.⁴³ Käsitys ihmisyydestä tulee ilmi myös suomalaisten työläisten kertomista uskomustarinoista. Uskomustarinoissa tuleekin esiin käsitteitä, jotka aktualistuvat perinteessä silloin, kun joku rikkoo kiellon tai normin. Esimerkiksi tappaminen on kielletty teko, josta seuraa rangaistus.⁴⁴

Vanha vainajiin liittyvä kummittelu- tai uskomusperinne määräytyy kansanuskon mukaan mm. hautausmenettelyistä, joka taas riippuu kuolintavasta. Esimerkiksi kirkon kiroajat, itsemurhaajat ja mestatut haudattiin ”häpeällisesti” hautausmaan ulkopuolelle. Vainajiin liittyvät tarinat korostavat vanhassa perinteessä myös vainajan, hautausmaan ja kirkon koskemattomuutta: häpäisijä saa yliluonnollisen rangaistuksen, hän sairastuu tai kuolee. Vanhassa perinteessä kirkon siunausta vaille jääneet vainajat eivät päässeet kuolleiden yhdyskuntaan vaan harhailivat sijattomina sieluina elävien parissa.⁴⁵

Kansan tarut kertoo täällä Kurussa, että Ikosen isännän jätti Uno Nieminen kädestä pitäen hyvästi siellä santamontussa ennen kun ammuttiin. Nyt vielä vuosikymmenien perästä kävi tervehtimässä isäntää ja tulee veneen perään istuun kun isäntä lähtee verkkoja laskeen. (SKS 1918–51:203 mies s. 1899 – Kuru)

Uskomustarinoiden funktiona on pidetty mm. käyttäytymisnormien opettamista. Punaisten perinteessä valkoisten menettely on tulkittu rikkomukseksi, josta – opetuksen mukaan, varoitukseksi tekijöille, selitykseksi ja lohdutukseksi uhreille – seuraa rangaistus: teloittaja esimerkiksi sairastuu, alkoholisoituu tai tekee itsemurhan.

Uhrien näkökulma uskomustarinoissa on useimmiten naisten, valtaosa kuolleista-han oli miehiä. Itkijän ja rituaalisen surijan rooli on kuulunut yleensä naisille sekä varhaiskantaisissa että korkeakulttuureissa. Naiset hallitsivat kulttuurisesti yksityiseen elämään liittyviä rituaaleja, miehet taas julkiseen elämään liittyviä rituaaleja.⁴⁶

Punaisten haudat

Kuolemien ohella hautapaikat ja haudat ovat toistuvia kerronnan aiheita, mutta muistitiedon mukaan moni ei vielä tänä päivänä tiedä, mihin heidän sukulaisensa loppujen lopuksi haudattiin vuonna 1918. Kuten kuolemiin ja vainajiin liittyvä muistitieto, myös hautapaikkoihin liittyvä kerronta on monitasoista. Sodan seurausten käsittely on pitkälinen prosessi.

Työväenjärjestöjen 1969 perustama *Sisällissodan muistomerkkiyhdistys ry* kartoitti puoli vuosisataa tapahtumien jälkeen punaisten hautapaikkoja ja muistomerkkejä. Opetusministeriön 1980-luvulla tekemän selvityksen mukaan sisällissodan hävinneen puolen hautoja oli seurakuntien varsinaisten hautausmaiden ulkopuolella vielä 1950-luvun lopulla 60:lla paikkakunnalla. Hautapaikkoja koskevat asiat kuuluivat ope-

⁴³ Eriksen 1991, 112.

⁴⁴ Vrt. Jauhiainen 1982, 78–79.

⁴⁵ Jauhiainen 1982; Pentikäinen 1976; Simonsuuri 1961.

⁴⁶ Ks. Nenola 1986, 156–157; 1990, 11–12.

tusministeriön alaan ja selvityksestä kävi ilmi, että etenkin sotien jälkeen 1940-luvun lopulla punakaartilaiden hautapaikkakysymys nousi ajankohtaiseksi. Mahdollisuus saada ministeriöltä raha-avustusta hävinneen puolen hautapaikkojen kunnostamiseen aiheutti anomustulvan, joka jatkui pitkälle 50-luvulle asti.⁴⁷

Teloitettujen punaisten haudat olivat pitkään arkaluonteinen asia. Punaaisia oli haudattu sekä hautausmailla että niiden ulkopuolelle, osa vainajista oli haudattu tunte mattomille teloituspaikeille, joista tieto levisi suullisesti. Punaisten hautojen kunnostamista yritettiin monin paikoin estää eikä niille saanut kokoontua tai viedä kukkia saati pystyttää hautakiviä. Näin tapahtui huolimatta ministeri E. N. Setälän vuonna 1918 antamasta ohjeesta, jonka mukaan sodan jälkiselvittelyissä kaatuneiden ja teloitettujen punaisten ruumiit voidaan siirtää hautausmaalle ja hautapaikat aidata.⁴⁸

Virallisten ohjeiden ja todellisen käytännön välillä oli kuitenkin ristiriita. Hautojen hoito jäi monin paikoin kokonaan punaisten omaksi tehtäväksi. Hautojen kunnostamisen otti monilla paikkakunnilla tehtäväkseen työväenjärjestöjen perustamat hautojen huoltokomiteat.⁴⁹

Useilla paikkakunnilla työväenjärjestöt halusivatkin pystyttää kunnollisen hauta muistomerkkin punaisille uhreille, mutta viranomaiset estivät hankkeet. Esimerkiksi Hämeenlinnassa viranomaiset vaativat toukokuussa 1923 työväen pystyttämän punaisten hautapatsaan poistamista. Vähän aikaa patsaan pystyttämisen jälkeen muistomerkki kaadettiin ja lopulta se räjäytettiin elokuun 2. päivän vastaisena yönä. Patsaan pystyttäjiä syytettiin rikoksesta yleistä järjestystä vastaan sekä luvattomasta rahankeräyksestä. Räjäyttäjät jäivät ilman rangaistusta. Työväen kustannusliike Kirjasto painatti Hämeenlinnan hautamuistomerkistä kaksi postikorttia, toisessa muistokivi on ehjä, toisessa kappaleiksi räjäytettynä. Todennäköisesti kortteja myytiin punaisten huolto työn tukemiseen. Vastaavanlaisia muistomerkkikiistoja 1920-luvulla käytiin mm. Riihimäellä, Turussa ja Varkaudessa.

Työväen julkisuudessa tärkeä muistojen vaalimisen tehtävä on postikorttien, valokuvien ja esineiden rinnalla työväen julkaisuilla. Esimerkiksi työväen ainoa kuvalehti *Itä ja Länsi*, joka ilmestyi kaksi kertaa kuukaudessa vuodesta 1924 lähtien, julkaisi kertomuksia ja valokuvia ”vallankumoustaisteliijoista”, hautapaikoista ja tapahtumista vuonna 1918. Vuoden 1928 heinäkuun *Itä ja Länsi* -lehden pääkirjoituksessa ”Marttyriemme päivänä” kerrotaan esimerkiksi kansainvälisestä hautojen päivästä 8. heinäkuuta, jolloin kehoitetaan muistamaan vuoden 1918 uhreja.⁵⁰

Sen työläissukupolven, joka ei itse muista omakohtaisesti noita aikoja, mieleen ovat kuvaukset ja kertoelmat niitä esiinloihittineet. Siten koko työväenluokka, sekä vanhempi että nuorempi, tämän päivän sisällön ymmärtää.

Muisti on osa maisemaa, ja sisällissodasta on säilynyt runsaasti näkyviä merkkejä ympäri Suomea asutuskeskuksissa, hautausmailla ja metsissä. Muistitiedon ja valokuvien

47 Muistio 1988. Selin, Kansallisarkisto.

48 Hiitonen 1953, 134–140; Salmela–Järvinen 1972, 31–35.

49 U-M. Peltonen 1996 ja 2003; Saarela 1996, 181–183.

50 *Itä ja Länsi* 1928, no 13–14. Lehti on myös 1918 kymmenenvuotismuistojulkaisu. Kannessa on teksti ”Toinen kansalaissodassa kaatuneitten ja murhattujen työläisten muistojulkaisu”.

mukaan myös puihin ja luonnonkiviin tehtiin ristinmerkki tai kaiverrettiin vuosiluku 1918. Tapa viittaa vanhaan vainajan karsikko- ja ristipuutraditioon.

Kertomuksia, joissa kuolin- ja teloituspaiikat merkittiin myös vuonna 1918, on säilynyt. Joillakin paikkakunnilla kaiverrettiin vuosiluku 1918 ja ristinmerkki puihin ja luonnonkiviin vanhan tradition mukaisesti. Kertomuksia ja valokuvia vuoden 1918 ristipuista ja -kivistä on Johanneksen Revonsaaresta, Livialta, Lopelta, Luopioisista, Kotkasta, Kuusankoskelta, Muolaasta, Vammalasta ja Vihdistä. Kertomusten mukaan puut olivat osa maisemaa vielä 1930- ja 1960-luvulla. Joitakin ristipuita on edelleen jäljellä.

Vuoden 1918 vainajien hautapaikkoja on edelleenkin paitsi asutuskeskuksissa ja hautausmailla myös metsissä, ja nämä paikat ovat yhä piilossa ja vain harvassa tapauksessa paikallisten asukkaiden tiedossa. Kerrontaan vaikuttaa, onko paikka kokemuksellinen tai tunnistettava, eli onko se omakohtainen, lähipiirin traditioon perustuva vai kirjallisuuden perusteella tunnistettava muistin paikka. Konkreettinen jälki on aina myös todiste ja muistutus menneestä.⁵¹ Sama maisema voi antaa aivan erilaisen kulttuurisen merkityksen eri ryhmille.⁵² Muistoa kantavan paikan alkuperäinen tehtävä on kohteen muiston säilyttäminen ja implisiittisesti kuolemattomaksi tekeminen. Paikka liittyy tähän tehtävään kiinteästi, samoin sen aikaan sidotut merkitykset. Muistomerkin tai muistoa kantavan paikan sijainti on tärkeä symbolisen ulottuvuutensa eli siihen sisältyvän viestinsä takia. Osa tätä symbolista ulottuvuutta on juuri muistoa kantavan merkin sijoituspaikka.

Miksi hävinneen puolen vainajien muistoa kantavat paikat maisemassa olivat niin usein piilossa? Vuoden 1918 muistomerkkien kohdalla yksinkertainen selitys on se, että julkiselle paikalle pystytettävälle muistomerkillä tarvittiin – niin kuin tarvitaan tänäkin päivänä – aina viranomaisen lupa ja hakijan perustelut. Yksityisellä maalla sijaitsevalle merkille taas tarvittiin maanomistajan lupa. Sodan jälkeisessä tilanteessa hävinneen osapuolen oli vaikea saada muistomerkeilleen lupaa, vaikka se sitä alusta alkaen anoi. Olennaista on paikan näkyvyys. Kysymys on valtakulttuurin sietokyvyn rajoista. Vuoden 1918 jälkeen kansallisen yhtenäiskulttuurin ideologiaan sopimattomat elementit pyrittiin hävittämään.⁵³

Punaisten muistomerkkejä tuhottiin 1920-luvulla ainakin Hämeenlinnassa, Lahdessa, Riihimäellä, Turussa ja Varkaudessa. Eikä voittaneen puolen vaino kohdistunut pelkästään punaisten hautapaikkoihin ja -merkkeihin, vaan myös venäläisyyteen, venäläisiin sotilashautausmaihin ja kirkkoihin. Pahimmin kärsivät Helsingin Taivallahden ja Hyrylän hautausmaat, joissa hautamuistomerkkejä rikottiin ja töhrittiin, kuten *Petri Raivo* on osoittanut.

Taiteen tai muistomerkkien tuhoamiseen liittyy voimakas symbolilataus ja pyrkimys voiman osoittamiseen. Sisällissodan muistomerkkejä tuhottiin 1920-luvulla, mutta myös 1990-luvulla, kuten esimerkiksi Hyvinkäällä *Hannu Lindholmin* 1918-aiheiselle tilataideteokselle tapahtui. Patsaiden kaatamiset ovat yleismaailmallinen ilmiö, joka

51 Knuuttila 1998, 192.

52 Löfgren 1981, 258, ks. lapsuudenmaisemien muistikartoista E. Makkonen 1995.

53 Peltonen 2003; Raivo 1996, 110, 203. Nykytiedon mukaan vuoden 1918 punaisten ja valkoisten hautapaikkoja ja muistomerkkejä on runsaalla neljäläsadalla (425) paikkakunnalla.

liittyy vallan ja voiman tavoitteluun. Naapurimaissamme Venäjällä ja Baltianmaissa Leninin ja Stalinin patsaita hävitettiin vallan vaihdosten yhteydessä 1980-luvun lopulla. Espanjassa kenraali Francon patsaat ovat joutuneet hävityksen kohteiksi. Maaliskuussa 2001 Afganistanin Taleban-liike räjäytti kappaleiksi ikivanhoja Buddhan patsaita. Syyksi räjäyttäjät ilmoittivat, että Buddhan patsaat, ”epäjumalankuvat”, ovat islamin vastaisia eikä niitä suvaita.⁵⁴

Voittaneen puolen sankaripatsaat sijoitettiin sankarihautojen yhteyteen ja vapaudenpatsaat symbolisesti arvokkaille paikoille, aukioille tai valtiollisesti merkittävien rakennusten läheisyyteen.⁵⁵ Vuoden 1918 viralliset muistin paikat olivat 40-luvulle asti voittaneen puolen hauta- ja muistomerkkejä. Koska hävinneen puolen julkista suremista ja näkyviä symboleja ei sallittu, ne kätettiin maisemaan. Tämä jännite selittää vainajien karsikko- ja ristipuutradition elpymisen sekä muistelukerronnan mielen. Kerronta oli vahvasti paikallista ja paikkaan sidottua ja se oli tärkeä keino jakaa virallisen kulttuurin kiistämä ja unohtama kokemusmaailma. Sen sijaan kerronta, joka ylläpiti voittaneen puolen vainajien muistoa, oli virallista ja valtakunnallista ja samalla se katkaisi paikallisen kerronnan merkityksen. Voittaneisiin samastuvien tilanne ei silti ollut ristiriidaton, sillä mielivaltaiset surmatyöt sekä virallinen tulkinta sodan syistä ja osapuolista varmasti lisäsivät ahdistusta ja syyllisyyttä.

Yhteiskunnallisen ilmapiirin liberalisoituminen sekä rakennemuutokset edistivät toisaalta hävinneen puolen symbolien näkyväksi tuloa, toisaalta ne edistivät piilossa olleiden muistin paikkojen katoamista ja maiseman merkitysten muuttumista. Vuoden 1963 muinaismuistolaissa ”kivet, ristit ja patsaat, jotka muinoin on pystytetty jonkun henkilön tai tapahtuman muistoksi” ja ”kiinteät luonnonesineet, joihin liittyy vanhoja tapoja, tarinoita tai huomattavia historiallisia muistoja”, kuuluvat lain piiriin.⁵⁶ Laista huolimatta 1918 ristipuita ilmeisesti kaadettiin ja ristikivet hävisivät tai ne unohtuivat, kun virallinen hautapaikka ja muistomerkki oli pystytetty. Hävinneen puolen muistomerkkien pystyttämisen salliminen sodan oloissa ei vakuuta puhtaasta pyrkimyksestä sovintoon.

Vuosi 1918 maisemassa näkyy tällä hetkellä hautausmailla ja asutuskeskuksissa. Hautausmailla rinnakkain – usein näköetäisyyden päässä toisistaan – sijaitsivat punaisten ja valkoisten muistomerkit kantavat jakautunutta muistia. Prosessi on yhä kesken, kirkon toimesta tuntemattomiin paikkoihin haudattuja punaisia vainajia on siunattu useilla paikkakunnilla.⁵⁷ Hävinneen puolen muistomerkkeihin kaiverretaan yhä puuttuvia nimiä ja tietoja täydennetään ja joillakin paikkakunnilla sovitetään yhteistä vaikeaa historiaa yli 90 vuotta myöhemmin.

54 HS 13.4.2001, *Ilkka Pyysiäinen*. Espanjassa kiistellään esimerkiksi kenraali Francon muistomerkeistä. El Pais, July 6, 2002 Dictator Franco falls again, this time from pride of place in a Galician city. Ks. myös HS 22.11.2002, jutussa Espanjan oikeisto tuomitsi vihdoinkin francolaisuuden kerrotaan sisällissodan uhreille annetusta moraalilaisesta tunnustuksesta. Ks. myös *Frykman & Ehn* (red.) 2007.

55 *Kormano* 1996, 35–36.

56 Muinaismuistolaki n:o 295/1963, 2§.

57 Esim. *Turun Sanomat* 14.4.2001 Vuoden 1918 uhrin siunataan Yläneellä; *Helsingin Sanomat* 21.5.2007 Hamina Vehkalahden seurakunta siunasi sodan uhreja Sovinnon juhlassa sunnuntaina ja 20.11.2007 Kansalaissodan uhrin siunattiin jälkikäteen.

Punainen perinne – työväen folklore

Kertojen käsityksissä kirkosta, uskonnollisuudesta ja ihmisyydestä, voidaan erotella yksilöllinen ja yhteisöllinen aspekti. Uskonnollisen ajattelun mukaan jokaisen kuolleen ihmisen on saatava arvokas kohtelu ja hänen muistoaan tulee kunnioittaa. Käsitys on sama kuin vanhassa kansanuskossa. Punaiset kokivat, että viranomaiset loukkasivat ihmisyyttä kieltäytyessään esimerkiksi siunaamasta tai hautaamasta kirkkomaahan punaisiin kuuluneita vainajia. Perinteen kerronnan tehtävänä on ollut toimia sosiaalisena muistina ja samalla edistää punaisten hauta-asian kuntoon saattamista. Työväenliikkeen piirissä punaisten muistoa vaalittiin suullisessa kerronnassa, hautoja kunnostamalla sekä muistojulkaisuissa ja lehtikirjoituksissa.

Ajan kuluessa muistelukerronta muuntui häviön ja nöyryytyksen tunteista joukko-voiman kokemuksi. Työväen muistelukerronnassa ilmeistä onkin, että kerronta ylläpiti ensin vihaa, joka oikeutti kostonhalun voittajaa kohtaan. Vasta ajan myötä – kerronnan avulla – viha muuntui tietoiseksi poliittiseksi vastarinnaksi.

Vuoden 1918 jälkeen jakautuneessa työväenliikkeessä sosialidemokratia ylti selvään enemmistöön valtiollisessa ja kunnallisessa vaalikannatuksessa, vaikka se menettikin ammattiyhdistysliikkeen johtajuuden.⁵⁸ 1920-luvun lopun suuret työtaistelut sekä vasemmiston vappu- ja muut mielenosoitukset aiheuttivat kiihtymystä. *Pauli Kettunen* on tulkinut vuoden 1918 asetelman toistuvan ideologisesti 1920-luvun jälkipuoliskolla, jolloin ammattiyhdistysliike vakavasti uhkasi työnantajan ja työntekijän kahdenvälisyyttä. Voittanut osapuoli näki kunnan työmiehen ”työhaluisena” ja valkoisena. Vastaavasti ammattiyhdistysliikkeelle rikkuruus ja osanotto muihin työväenvastaisiin hankkeisiin kuten esim. suojeluskuntaan, katsottiin työväenluokan hylkiön merkeiksi.⁵⁹

Voittajan asenteita leimasi vuoden 1918 jälkeen toisaalta pelko ja viha sekä toisaalta Neuvostoliiton aliarviointi. Virallisessa julkisuudessa, lehdistössä ja kirjallisuudessa esitettiin toistuvasti ”itäisen barbarian” stereotypioita; näiden mukaan venäläinen oli Suomea aina uhanut perivihollinen. Suomalaista kansallista yhtenäisyyttä rakennettiin jyrkän Neuvostoliiton vastaisuuden ja ryssänvihan varaan.⁶⁰ Akateemisen Karjala-seuran julkaisemat propagandakirjaset *Ryssästä saa puhua vaikka hammasta purren* (1922) ja *Suursuomi on yhtä kuin isänmaa* (1923) muodostuivat Heikki Luostarisen mukaan ”ensimmäisen tasavallan ryssänvihan monumenteiksi”.⁶¹ Seuraava esimerkinäyte on Elias Simojoen jälkimmäiseen pamflettiin laatimasta kirjoituksesta *Ryssänviha*.⁶²

Ryssänviha – jääkärihenki – on suomalainen henki. Sen hengen voimalla on tämä pieni kansa jaksanut läpi vuosituhannen säilyttää itsensä jättiläisluonnon slaavilaisen heimon yhtämittaisia hyökkäysyrityksiä vastaan. Ryssän kansan suurin intohimo on läpi vuosituhansien ollut tuho-

⁵⁸ Kettunen 1987, 47.

⁵⁹ Ks. Kettunen 1986, 47, 89, 153–54; Lähteenmäki 1995, 66–71.

⁶⁰ Hyvämäki 1964, 146–50; Ryssävihasta ks. Klinge 1972, 113–187; Luostarinen 1986, 420, 431, 436, 439–440; Immonen 1987, 99–123; Kettunen 1987, 47.

⁶¹ Luostarinen 1986, 154.

⁶² Laina Luostarinen 1986, 154–155; *Suursuomi* ... 1923, 7–9.

ta pieni kansamme, hävittää maamme (...). Me tiedämme, ettette te rakasta ryssää, niinkuin osa kansaamme tekee, vaan kysytään, osaatteko te vihata sitä. Osaatteko te vihata, niinkuin verivihassa vihataan, niinkuin esi-isämme vihasivat, niinkuin vapaussodan jääkärit vihasivat ja vihaavat. Vai onko teihin tarttunut se nykyajan lattea henki, jolle ryssä, jos ei olekaan rakas, on ainakin yhdentekevä (...).

Myös kaunokirjallisuuden avulla oltiin vahvistamassa kansallista yhtenäisyyttä. Esimerkiksi 1920–30-luvun kirjallisuudentutkimuksen ”kansan” luonnehdinnoissa korostuvat yhteiskunnallisten ilmiöiden psykologisointi ja biologisointi, kansanmiehen ja -naisen ihannetyypin hahmottelu sekä analyysin sakraalikieli.⁶³

Vuonna 1928 näytävästi vietetty ”vapaussodan” 10-vuotisjuhla oli herättänyt kysymyksen, miten valkoinen Suomi vaalii perintöään. Vuonna 1928 päätettiin myös Suomen lipun liputuspäivästä.⁶⁴ Myös punaisella puolella – työväen julkisuudessa – keskusteltiin vuoden 1918 perinteen vaalimisesta.

Punaista perinnettä kerrottiin ja välitettiin suullisesti kodeissa, työporukoissa ja työväen järjestöissä sekä työväenliikkeen julkaisuissa. Punaisten puolustautuivat vuoden 1918 jälkeen voittajia vastaan omalla perinteellään, jota voidaan nimittää kiistämisen kulttuuriksi tai vastakulttuuriksi. Vuoden 1918 folklore välittää sellaisia työläisten arvoja, jotka ovat ristiriidassa virallisten arvojen kanssa. Työläisten muistelmat toimivat näin myös valtakulttuuria vastaan.

Työväenkulttuurin arvot ja asenteet välittyivät sekä suullisen että kirjallisen perinteen alueella, jota pidettiin yllä erillisessä työväen julkisuudessa. Punaisten oli kehiteltävä psyykkisesti vaikeassa tilanteessa esimerkiksi oma tapansa surra ja muistaa vainajiaan. Vuoden 1918 vainajia ei vuosikausiin saanut vapaasti surra, koska esimerkiksi hautajaismenot ja rituaalinen sureminen kiellettiin. Kuoleman rituaalien läpivienti on yhteisön tasapainon kannalta hyvin tärkeää. Kuolema sodassa tai muuten väkivaltaisesti on kulttuurisesti vaikeammin hallittavissa kuin ns. normaali kuolema. Tällaisessa tilanteessa syntyi vanhan uskomusperinteen pohjalta oma perinne, joka auttoi punaisia selviämään taloudellisen ja sosiaalisen painostuksen ilmapiirissä. Punaisten uskomusperinteen ilmeinen tehtävä on ollut paitsi toimia naisten traditionaalin sururituaalin korvaamisena myös ilmaista ja todistaa punaisten kokemus valkoisten moraalittomuudesta. Nämä toimivat kirkon ja oikeuslaitoksen puolestapuhujina ja jakoivat – punaisten näkökulmasta – heille oikeuden sijasta vääryyttä. Tämän vastapainoksi kehitettiin oma perinne, uskomustarinat, jossa vääryyksien toimeenpanijat saivat rangaistuksensa: esimerkiksi pappi sairastui tai teki itsemurhan, teloittaja alkoholisoitui, sokeutui tai tuli mielisairaaksi.

Uskomustarinat ovat toimineet työväen perinteessä sosiaalisena muistina. Tarinoiden elinvoimaisuus selittyy osaksi perinteen tehtävästä. Perinteen ilmiselvänä tehtävänä oli tuoda julki valkoisten rikokset. Viittaus viidennen käskyn ”Älä tapa” rikkomisesta on selvä. Rikkomusten sovittamisen ehtona oli, että punaiset vainajat saatetaan asianmukaisesti haudan lepoon siunattuun maahan. Muistelmien mukaan muiston kunnioittaminen edellyttää vainajan asianmukaista hautaamista ja hautapaikkaa; kirkon haluttiin tunnustavan jäseniensä – valtaosa vainajista kuului kirkkoon – oikeudet.

63 Koskela 1999; Kunnas 1976, 207–209, 233; Varpio 1993, 66, 74; vrt. Karkama 1971, 294–310.

64 Hyvämäki 1964, 147.

Vainajien muiston vaaliminen on ollut myös työväenliikkeen ylläpitämää perinnettä. Työväenjärjestöt ovat hoitaneet ja kunnostaneet hautoja sekä järjestäneet niille kunnia-käyntejä työväenliikkeen merkkipäivinä, joista muistelmassa kerrotaan. Aiheesta on kirjoitettu esimerkiksi työväen lehdissä ja hautapaikoista tai muistomerkeistä on teetetty postikortteja. Punaisten uskomusperinne on keskeiseltä idealtaan yhteistä työväenluokan naisille ja miehille, koska tässä yhteisessä kriisitilanteessa he puolustivat ideologisella tasolla niitä alistettujen – sekä miesten että naisten – arvoja, jotka poikkesivat vallassa olevien arvoista. Uskomustarinoiden kerronnan vaaliminen on ilmeisesti toiminut myös työväenliikkeessä tärkeänä ideologisen valtataistelun välineenä porvarillista kauhutarinapropagandaa vastaan.

Valtakunnallinen punaisten muistomerkki paljastettiin Helsingissä vuonna 1970.⁶⁵ Muistomerkkejä on kunnostettu ja uusia merkkejä on pystytetty eri puolille Suomea. Punaisten vainajat ja hautamuistomerkit nostattavat kuitenkin yhä ristiriitaisia tunteita. Esimerkiksi Tammisaaren Dragsvikin joukkohautaan haudattujen 3 000 punaisen siunaustilaisuuden järjestämisestä toukokuussa 1993 kirjoitettiin mm. seuraavasti⁶⁶:

Tammisaaren vuoden 1918 punavankileirin 75-vuotismuistojuhlasta odotetaan lämminhenkistä tilaisuutta. Järjestäjät uskovat suurimman osan suomalaisista hyväksyvän 75 vuotta joukkohaudassa maanneiden vainajien siunauksen, vaikka asia on herättänyt vastustusta. Mm joidenkin omaisten mielestä kyse on vainajien häpäisystä ja kirkon ylemmydentunnosta. (...) Muistojuhlan järjestävät SAK:n Karjaan, Pohjan ja Tammisaaren paikallisyjärjestöt. Järjestelytyöryhmään kuuluva Olavi Hurri korostaa, ettei siunausajatus ole lähtöisin kirkolta. 'Pyyntö oli meidän. Valtakirjaa vainajilta meillä ei ole eikä omaisten lupaa, mutta vaikka vastalauseita on kuulunut, suurin osa kommenteista on ollut hyväksyviä'.

Tammisaaren vuonna 1988 pystytetyn vuoden 1918 punaisten hautakiven merkitys omaisille tulee esiin seuraavassa kertomuksessa:

Lopultakin 70 vuoden odotuksen jälkeen saatiin Tammisaaren hautakivi, joista löysin myös oman äidinäidin isän nimen. Kaikki nämä vuodet mummoni on surrut sitä, että isällä ei ole oikeata hautaa. Nyt on. Kävin paikan päällä 3. heinäkuuta 1988 ja otin valokuvan tästä hautakivistä. (...) Lähetin valokuvan ukille ja mummolle ja heidän ilonsa ja hämmästyksensä oli suuri; olivat ylpeitäkin siitä, että edes yksi perillisistä säilyttää muiston nälkään kuolleesta isoisästään. (...) Vuoden 1918 perintö on minulle arvokas ja velvoittava. (TMT CCLI(251) 1918 I 1125 s. 4 nainen s. 1958 tutkimussihteeri Tampere)

Vanhan perinteen uudelleenkäytöstä on esimerkkinä myös pilasaarnatapa, josta tiedämme kuitenkin liian vähän. Pilasaarna on vanha agraarimiljöön genre, tutkimusaineistossani pilasaarnatapa liittyy selkeästi työväenliikkeen ylläpitämään traditioon. Työläiset kehittivät suuren tradition pohjalta – lainaamalla sen muotoja – myös omaa kulttuuria. Selkeä esimerkki korkeakulttuurin muuntamisesta ja uuden merkityksen

65 Ks. Pelttonen 2003; *Ennen ja jälkeen 1918* 1972, 166–174. Valtakunnallisen punaisten muistomerkin Crescendo suunnitteli Taisto Martiskainen. Patsaan paljastustilaisuudesta ks. esim. *Kansan Uutiset* 31.8.1970; *Suomen Sosialidemokraatti* 31.8.1970.

66 Ks. esim. *Helsingin Sanomat* 1993: Kotimaan uutiset -palsta Punaisten vankileirillä kuolleet siunataan 23.4.93, Mieli-palsta Arveluttava jälkisiunaus 18.5.93 ja Kotimaan uutiset -palsta Tammisaaren leirin punavankien siunauksesta ristiriitaisia tunteita 13.5.93.

luomisesta on *Valittaa täytyy totta ja surra suuresti* -virsi. Esimerkit ovat selviä vastakulttuurin ilmentymiä. Ne lähenevät kansan karnevaali- ja naurukulttuuria. *Mihail Bahtinin* mukaan kansanomaisen naurun ilmentymiä ovat mm. keskiaikaiset suulliset tai kirjalliset parodiat, joissa kirkon koko virallinen ideologia samoin kuin sen rituaalit esitetään koomisessa aspektissa.⁶⁷ Esimerkit ilmentävät myös suullisen ja kirjallisen perinteen vuorovaikutussuhteita.

Käsitykset lain puolueellisuudesta ovat muistelmissa yleisiä. Muistelmissa kyseenalaistetaan virallinen oikeuskäsitys. Koska oikeuslaitos ei rankaissut rikoksentekijää, muistelmassa kohtalon laki teki sen. Työväen perinteessä vanha perinne aktualistui uudessa tilanteessa ja sai uuden merkityksen. Vanhan perinteen aktualistuminen uusissa yhteyksissä on tunnettua. Edellä on esitetty, että suuri osa vuoden 1918 kauhutarinoiden aiheista ovat samoja kuin vanhassa vainolaistarinatraditiossa. Norjalainen *Svale Solheim* on havainnut saman ilmiön tutkiessaan Norjan vastarintaliikkeessä toisen maailmansodan aikana aktualistunutta vanhaa vainolaistarinaa.⁶⁸ Aktualistunut perinne auttoi punaisia selviämään taloudellisen ja sosiaalisen painostuksen ilmapiirissä. Punaisille tilanteeseen toi lisäpainetta psyykkinen ja poliittinen diskriminaatio.

Vuoden 1918 tapahtumat ja niistä kertominen selkeyttivät työläisten sosiaalista identiteettiä. Oman perinteen kertomisella on tässä prosessissa merkittävä tehtävä. Kollektiiviset käsitykset oikeasta ja väärästä ilmenevät muistelmassa vastakkaisina näkemyksinä oikeuslaitoksen ja kirkon viranomaisten näkemysten kanssa – tässä merkityksessä perinne on tulkittava vastakulttuuriksi. On esitetty epäilyjä, että työväen muistelmien funktio luokkamuistina olisi hämärtynyt, koska luokkien olemassaolo on systemaattisesti pyritty kieltämään.⁶⁹ Suomalaisten työläisten folklore vuodesta 1918 osoittaa muuta. Suullisen perinteen taustalla on tarve todistaa juridisesta, psykologisesta ja kulttuurisesta syrjinnästä, epäoikeudenmukaisuuksista, joista virallinen julkisuus vaikenä. Tässä tarkastellulla työväen suullisella perinteellä on selvästi vahva sosiaalisen muistin luonne.⁷⁰ Tätä perinnettä työväenliike hyödynsi poliittisessa retoriikassaan.

67 Ks. *Bahtin* 1986, 23, 27–28.

68 *Solheim* 1970.

69 Ks. esim. *Debouzy* 1986, 269–270; *Löfgren* 1991, 146.

70 Vrt. *Ketonen* 1983; *Roos* 1988, 228; *Löfgren* 1991, 160; *Tonkin* 1995, 109–112, 117–118.

Sisällissodan kokeneet nuoret teologit kristilliskansallista eheyden ihannetta rakentamassa

Johdanto: Tampereella pääsiäisen pyhinä 1918 – ja sen jälkeen
opiskelemassa

Osmo, 14-vuotias tamperelainen:

Valkoiset tunkeutuivat kaupunkia kohti yli Kalevankankaan. Pyynikillä takanamme ampui punaisten patteri talomme yli, ja valkoiset vastasivat raskaalla tykistöllä Vehmaisista. Kun talomme oli suoraan tulilinjalla, viimeisessä kerroksessa asuva – Viljasen perhe muutti yöksi meille toiseen kerrokseen. Makasimme kaikki huoneiston keskellä olevan eteisen permannolla, jolle oli levitetty patjoja. – Joitakuita kertoja oli mentävä kellariin, kun tykistötuli kiihtyi. Joku sirpale lensi Pyynikiltä ikkunan kautta sisään, joskus tuli muuta hälyyttävää, mm. kerran myöhään illalla yksinäinen kiväärin harhaluoti hiljaa ja väsyneenä salin ikkunasta, pannen pienellä helähdyksellään Viljasen pikkutytön itkemään. Niin levoton oli mieliala.¹

Reino, 19-vuotias kuortanelainen:

Ala-Kuljun johtama joukkue sai 3.4. aamulla alkaneessa hyökkäyksessä Ratinanniemen kautta tehtävän edetä voimalaitospadon kautta yli Tammerkosken – – [, jossa] ”kulki mustana syvä ja vuolas virta valmiina nielemään jokaisen, joka vähänkin horjahtaisi”. – ”Jos ei Kosolan Vihtori olisi ollut silloin konekivääreineen painamassa tulellaan alas punaisia, joiden maailtauuina me jouduimme patoa ylittämään, en tässä olisi tapausta muistelemassa.”²

Osmo Tiililä ja Reino Ala-Kulju olivat niitä nuoria, jotka sisällissodan jälkeen lähtivät opiskelemaan teologiaa. He olivat kokeneet omakohtaisesti hyvin läheltä sen tragiikan, mitä sota oli tuottanut. Vaikka jokainen heidän ikätovereistaan ei ollut nähnyt sotaa yhtä läheltä, kaikilla 11 seuraavan lukuvuoden aikana teologian opintonsa aloittaneella oli itse eletty suhde sotaan.

Tämän artikkelin kysymys on, mitkä elämäkokemukselliset, katsomukselliset ja yhteisölliset viitekehykset tarjosivat aineksia sisällissodan jälkeen opintonsa aloittaneiden teologian ylioppilaiden eetoksen muotoutumiselle ja asemoitumiselle nuoren tasavallan rakentamisen haasteessa. Teologian ylioppilaita ovat ne 518 suomalaista, jotka sisällissodan jälkeen yliopistokevätlukukauden 1929 päättymiseen mennessä olivat ilmoittautuneet opiskelijoiksi Helsingin yliopiston tai Åbo Akademin teologiseen tiedekuntaan.³

1 Tiililä 1993, 29.

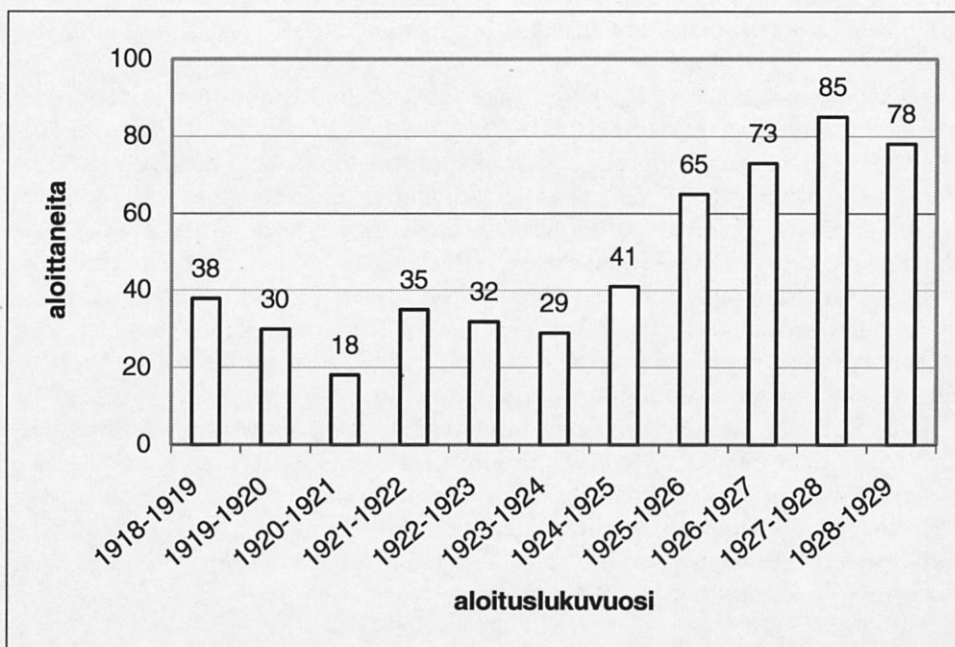
2 Pirilä 1985, 21; Ylikangas 1993, 434–435.

3 Teologien taustaa, rekrytoitumista, opiskeluaikaisia vaiheita ja valmistumista olen yksityiskohtaisemmin käsitellyt väitöskirjassani *Teologiksi nuorena tasavallassa*. Innanen 2003.

Nuoria teologeja nuoressa tasavallassa

Vuosien 1918–23 aikana uusien teologian opiskelijoiden määrä keskimäärin väheni niin absoluuttisesti kuin suhteellisesti kaikista uusista ylioppilaista laskettuna. Tämä vähenevä suuntaus oli jatkunut jo aiemmin usean vuoden ajan. Uusien opiskelijoiden määrä oli pienimmillään lukuvuonna 1920–21, jolloin vain 18 ylioppilasta kirjoittautui maan ainoaan teologiseen tiedekuntaan Helsingissä.⁴

Teologian opiskelijoiden rekrytoituminen alkoi selvästi kasvaa lukuvuodesta 1924–25 lähtien, mikä näkyy hyvin seuraavasta kuviosta:



KUVIO 1: Teologian opintonsa aloittaneiden määrä lukuvuosittain

Kasvu oli myös suhteellisesti suurta. Lukuun ottamatta lukuvuoden 1920–21 pohjalukemaa aloitti lukuvuoteen 1924–25 saakka vuosittain noin 2,5–3 % suomalaisista ylioppilaista opinnot teologisessa tiedekunnassa. Lukuvuonna 1925–26 uusien teologien osuus kasvoi lähelle 5 %:ia ja pysyi jokseenkin samalla tasolla koko 1920-luvun ajan, vaikka vuosikymmenen loppupuolella uusia ylioppilaita valmistui lukioista selvästi aiempaa enemmän.

Teologian opiskelun suosion kasvulle voi nähdä useita eri taustoja. Uusi teologinen opinahjo Åbo Akademin teologinen tiedekunta avasi ovensa 1.10.1924. Yhteensä 44

4 Vaitöskirjaani varten kokosin mittavan arkistoaineiston, jota käsittelin edelleen mm. tilastoina, grafiikkoina ja karttoina esitettävään muotoon. Suppeassa artikkelissani en esittelen tarkemmin näitä lähteitä enkä viittaa niihin. Ks. tarkemmin *Innanen* 2003, 28–30, 279, 298–302.

ylioppilasta eli 8 % artikkelissani käsitellyistä opiskelijoista rekrytoitui teologeiksi tämän tiedekunnan kautta. Ruotsinkielisiä teologian opiskelijoita riitti tämänkin jälkeen toki myös Helsingin yliopistoon.

Selvempi rekrytointipohjan laajeneminen näkyy siinä, että kaikkiaan hiukan useampi kuin joka kymmenes – 56 ylioppilasta eli 11 % – tässä käsitellyistä teologian opiskelijoista oli naisia. Lukuvuosina 1918–24 aloittaneita naisia oli yhteensä viisi, vuotta lyhyempänä jaksona tästä eteenpäin yhteensä 51 eli vuosittain 4–16 naista ilmoittautui opiskelemaan teologiaa.

Uuden tiedekunnan avaamisen ja naisteologien määrän lisääntymisen ohella 1920-luvun alkupuolella tapahtui muuta sellaista muuta kehitystä, joka vaikutti olennaisemmin teologian opiskelun suosioon. Sisällissodalla ja sen lopputuloksella oli tähän välillistä vaikutusta.

Osana nuoren kansallisvaltion kiireellisiä lainsäädännöllisiä uudistuksia toteutettiin 1919 hallitusmuodossa uskonnonvapaus. Sitä valmisteltaessa käytiin poliittista keskustelua kirkolliskokouksen ehdotuksesta, että hallitusmuodon pitäisi ilmaista evankelisluterilaisen kirkon olevan ”Suomen kansan yleinen kirkko”; sanamuotoa ei lopulta tullut perustuslakiin. Hallitusmuodon hyväksymisen jälkeen alkoi siirtymävaihe, jossa odoteltiin, mikä luterilaisen kirkon asema tulisi olemaan. Mihin uusia teologeja tarvittaisiin, jos kirkko muotoutuu vain pieneksi aktiivikristittyjen joukoksi? Papiston keskuudessa käytiin pelonsekaista keskustelua, joka oli jatkunut jo vuosikymmeniä. Yksi ahdistavan odottelun synkkä arvio oli K. R. Kareksen 1906 esittämä arvio, että 50–60 % väestöstä eroaisi kirkosta, kun siihen tulisi mahdollisuus.⁵

On ilmeistä, että juuri kirkon oman eliitin tulkinta teologiprofession tulevaisuudesta oli vähemmän innostava. 1800-luvun lopun, routavuosien ja suurlakon jälkeisen porvarillisen ja sosialistisen kirkonkritiikin nuoruudessaan sekä lopulta sisällissodan kokeneille pappismiehille itsenäisyyden ajan alun vaiheet näyttäytyivät samassa sarjassa: huonosti menee, kuinkahan tässä käy! Tamperelaisen Paavo Lehtisen muistelu ylioppilaaksi pääsemisensä ajoilta 1920 on osuva:

Moni silloinkin vielä varoitti minua lukemasta papiksi esittäen syyksi kirkon epävarman aseman. Rohkenipa eräs vaikutusvaltainen tuttavani huomauttaa:

– Kuinka sinä olet valinnut kaikista huonoimman alan, sillä papit ja kirkot ovat pian muutettavaa.⁶

Uskonnonvapauslaki annettiin eduskunnalle käsiteltäväksi 1920 ja hyväksyttiin 1922. Juuri samoihin aikoihin käsiteltiin myös oppivelvollisuuslakia, joka siirsi yleissivistävän opetuksen lopullisesti pois kirkon reviiriltä, sekä kansakoulun järjestysmuotoa koskevaa lakia, jonka uskonnonopetusta koskevista pykälistä käytiin julkista kiistelyä. Koululakien lopputuloksena oli, että koulussa oli annettava uskonnonopetusta sen tunnustuksen mukaan, mihin oppilaiden enemmistö kuului. Lukuun ottamatta muutamia Itä-Suomen ortodoksienemmistöisiä pitäjiä tämä niin sanottu ”tunnustukselli-

⁵ Kares 1976, 58; Heinonen 1969, 46–48; Kena 1979, 142–144, 199–207; Reijonen 1980, 200–203, 211–224; Haapala 1995, 245–255.

⁶ Lehtinen s.a., 87.

nen” uskonnonopetus oli luterilaista. Uskonnonvapauslaki tuli voimaan vuoden 1923 alusta, ja samana vuonna hyväksyttiin kansakoulua koskeva laki.⁷

Näin 1860-luvulla alkanut valtionkirkkojärjestelmän purkaminen ja uskonnonvapaus oli toteutettu. Mitään suurta ryntäystä evankelisluterilaisen kirkon jäsenyydestä ei syntynyt: siitä erosi vuoden 1923 aikana vajaat 23 000 ihmistä, minkä jälkeen eroaminen laimeni tuntuvasti. Vuonna 1930 noin 94 % suomalaisista kuului kirkkoon.⁸

Pastori Aleksi Lehtonen ilmaisi 1923 huojentuneena: ”Kun nyt on kysymyksessä aikalaistemme käytännöllinen palaaminen kirkkoon, on meillä täysi syy tarkata, mitä toivomuksia heillä on jumalanpalveluselämään nähden.”⁹ Tosiasiassa suomalaiset eivät palanneet kirkon penkkejä aiempaa ahkerammin kuluttamaan, vaan oli kysymys niiden pelkojen raukeamisesta, joita kirkonmiehet olivat edellisinä vuosina kokeneet. Uhkaavasti kuplineen pinnan alta paljastui kirkollisen elämän ”rakenteen hitaiden pohjavirtojen”¹⁰ lopulta niin vähäinen muutos, että se vaikutti suorastaan kirkkoon palaamiselta. Tilanne jopa tietyllä tavalla vahvisti luterilaisen kirkon asemaa: vaikka laki ei määrittänyt kirkkoa Suomen kansan yleiseksi kirkoksi, kansa itse määritteli niin kuuluessaan kirkkoon ilman ulkonaista pakkoakin. 1800-luvun lopulla esitetty kansankirkkoajatus sai vasta nyt näkyvän yhteisöllisen perustelunsa.

Myös koulujen uskonnonopettajan kelpoisuusvaatimuksia muokattiin. Uusissa vuosien 1925 ja 1928 annetuissa asetuksissa uskonnon lehtorin kelpoisuus rakentui aieman filosofian kandidaatin tutkinnon sijasta teologian kandidaatin tai teologisen erotutkinnon akateemisen pätevyyden varaan. Tästä lähtien uskonnonopettajan oli oltava ensisijaisesti teologi, ja poikkeustapaustenkin tuli olla teologisesti yhtä oppineita kuin heidän teologisen tutkinnon suorittaneet kollegansa.¹¹ Samaan aikaan oppikoulujen määrä lisääntyi ja kelpoisista uskonnonopettajista oli pulaa.¹²

Tutkimuksessa on esitetty, että sisällissodan jälkeen papisto ainakin osittain palasi kansakunnan ideologisen eliitin osaksi. Sodan voittaneella porvarillisella puolella katsottiin, että kirkkoa tarvitaan integroimaan jakaantunutta kansaa.¹³ Julkisen ilmapiirin kääntyminen kirkolle myönteiseksi näkyi kuitenkin nuorten kiinnostumisena teologin ammanteista vasta vuosia sodan jälkeen, kun sekä papin että opettajan ammattikuvat olivat epävarmojen aikojen jälkeen muotoutuneet houkutteleviksi vaihtoehtoiksi. 1920-luvun puolivälistä lähtien oli selvää, että luterilaisen uskonnon ammattilaiset tulisivat olemaan katsomuksellisen kasvatuksen eliittiä myös uskonnonvapauden toteuttaneessa valtiossa. Ja siksi myös sisällissodan leimaama kansallisen rakentamisen tehtävä oli nuorille teologeille tärkeä haaste.

7 Heinonen 1969, 44–52; 1979, 251–252, 258–267, 274–278, 281–284, 288–290, 300–303, 334–340; Reijonen 1980, 230–231, 236–238, 254–259, 273–276, 299–306; Autio 1986, 62–63, 98–107; Saine 2000, 73–74; Innanen 2006, 40–45.

8 Seppo 1983, 199–202, 211–214.

9 Heinonen 1969, 50–51.

10 Linaus Pertti Haapalalta, joka puhuu sosiaalisen rakenteen hitaiden pohjavirtojen muutoksista 1800-luvun sääty-yhteiskunnasta 1920-luvun moderniin kansallisvaltioon. Haapala 1995, 151.

11 Paunu 1952, 194; Innanen 2004, 328–337.

12 Kiuasmaa 1982, 235–238; Kaarninen & Kaarninen 2002, 191–193.

13 Esimerkiksi Alapuro 1973, 10, 38.

Sisällissodan kokemukset hämmentävät

Lukuvuosien 1918–29 aikana teologian opintonsa aloittaneista noin viidesosa oli syntynyt 1800-luvulla. Lähes 60 % heistä oli sodan aikana 12–18 -vuotiaita nuoria ja loput tätä nuorempia lapsia. Nuorin oli kuusivuotias.

Artikkelin alussa lainattujen Osmo Tiililän ja Reino Ala-Kuljun ohella lukuisat teologiaa opiskelemaan lähteneet ovat muistelmissaan kertoneet sota-ajasta. 15-vuotiaan Olavi Kareksen isä K.R. Kares toimi kirkkoherrana Asikkalassa, joka oli sodan eri vaiheissa sekä punaisten alueena, taistelutantereena että valkoisten tukikohtana. Punaiset tekivät pappilassa 11 kotietsintää ja kuulustelivat kirkkoherraa lukuisia kertoja. Välillä tämä oli suoranaudessa hengenvaarassa. Rintamalinja kulki taisteluilta kirkonkylän ohi, mutta jäi joksikin aikaa sen laitamille, jolloin valkoisten esikunta majaili pappilassa. Tämän vuoksi puolestaan pidätettyjä punaisiksi epäiltyjä kuulusteltiin pappilassa. Olavi Kareksen muisteluista välittyvät pappilassa koetut tunteet: ahdistava pelko punaisten aikana, ”sanomaton helpotuksen tunne” valkoisten saavuttua ja järkytys valkoisten pika-oikeudenkäyntien satunnaisesti määräämistä kuolemantuomioista.¹⁴

Erkki Krohn, myöhemmin Kurki-Suonio, jännitti perheensä kanssa Haminassa sekä punaisten viikkokausiksi pidättämän isän että valkoisten puolelle karanneiden isoveljien hengen puolesta. Järkyttävin 16-vuotiaan kokemus oli muistelun mukaan näky sodan loppuvaiheessa: valkoisten jo vallattua kaupungin punavangit nostelivat rautatievaunusta punaisten teloittamien haminalaisten silvottuja ruumiita. Monet vainajista olivat olleet nuorukaisen tuttuja, joukossa vain muutamaa viikkoa aiemmin Krohnin kin konfirmoinut kirkkoherra:

Olen nähnyt tämän omin silmin, ja turhaan olen yrittänyt unohtaa. Jo seitsemättä vuosikymmentä se näky on saatellut minua painajaisuniin. Eikä sillä hyvä. Se tulvahtaa tajuntaan aina, milloin huomaa marxilaisuuden nimissä puhuttavan vapaudesta, veljeydestä ja tasa-arvosta ja – rauhanaatteesta!¹⁵

Hämmentyneen kokemuksensa ilmaisee voimakkaasti Niilo Syväne, jolle kevään kriisiajan nimityskin on vain ”sota-aika”. Huhtikuun lopulla 18 vuotta täyttänyt viipurilaisnuorukainen joutui sodan alkupuolella punaisten vallankumousoikeuden määräämänä linnoitustöihin, sitten punakaartin huoltomieheksi, ruumiita kuljettamaan ja lopulta vangiksi Viipurin linnaan:

Muistan vanhan miehen, joka avasi sydäntään minulle ja sanoi, että heitä oli petetty. Oli vaakuutettu, ettei sotaa tule, vaan kaikki järjestyy köyhälistön eduksi marssimalla aseistettuna. Hän itki ja pyysi, etten sitten sodan jälkeen kantaisi katkeraa mieltä. Myötätuntoni olikin niin vahvasti hänen puolellaan ja monien muiden harhaanjohtettujen ja mielestäni täysin oikeutetusti työmiehen asiaa ajavien puolella, etten koskaan sodan jälkeenkään voinut käyttää sanaa punikki.¹⁶

¹⁴ Kares 1976, 189–206.

¹⁵ Kurki-Suonio 1983, 72–83.

¹⁶ Syväne 1969, 17–21.

Syvänne kertoo eläneensä kevään 1918 sodan tapahtumat Viipurissa läpi levollisena, ja pelko valtasi mielen vasta aivan punaisten vallan viime minuuteilla. Sitäkin rajumpana tuli reaktio seuraavana syksynä: väsymys, kuumeilu ilman fyysisistä sairautta, keskittymiskyvyttömyys, levottomuus, unettomuus, kuolemanajatukset. Koulunkäyntikin jäi tältä lukuvuodelta väliin:

Koko tämä vuosi oli kuin elämistä kokonaan toisessa maailmassa. On turha kertoa siitä, sillä se joka on siellä ollut, tietää kertomattakin, se joka ei ole ollut, ei voi paljoakaan ymmärtää ja ymmärtää väärin senkin, minkä ymmärtää. -- Olin äkkiä ja kypsymättömänä nähnyt liian paljon, ja juuri sen vuoksi elämä tuntui ylivoimaiselta ja kuolema suloiselta.¹⁷

Nuorempien, lapsena sodan nähneiden muistot ja tulkinnat ovat toisenlaisia, vaikka eivät välttämättä vähemmän järkyttäviä. Helsinkiläisen papin poika Erkki Niinivaara muistelee:

Kymmenen ikäinen poika eli omine edellytyksineen mukana sen kevään kuohunnassa, pureskeli Runeberginkadun kotileipomosta saatua akanaista tikkuleipää, kurkisteli ikkunasta vanhempiensa takaa ensimmäisten kypäräpäisten saksalaisten etenemistä Aurorankatua pitkin Helsinkiin, seisoi isojen ihmisten edessä suunnilleen nykyisen Mannerheimin patsaan kohdalla "valkoisen armeijan" marssiessa kaupunkiin.

Mutta sitä ennen hän oli huhtikuussa nähnyt Nikolajeffin talon edessä, Turun kasarmien lähistöllä, maassa makaavan miehen, jolla oli punainen nauha käsivarressaan. "Se on ammuttu", sanoi joku. Tapahtuma ja sen selitys jäi ajatusmaailmaan vastauksia odottamaan. Miksi ammuttu? Miksi punainen nauha?¹⁸

Helsinkiläinen työmiehen poika Matti Mustonen oli sodan aikaan 17-vuotias. Hänen kotitalonsa Pursimiehenkadulla "oli tyypillinen köyhälistön talo", jonka asukkaat olivat sekalaista työväkeä, osa alkoholisoituneita. Muutamat naapurien nuorista miehistä "tuhoutuivat kapinassa", kuten Mustonen ilmaisee. Hän tulkitsee sisällissotakokemuksen merkitystä itselleen:

Miten kotiväkeni, myös minä, suhtauduimme vasemmistopuolueen laittomaan kapinaan? Me emme voineet ottaa aivan selvää kantaa. Toisaalta tunsimme, että yhteiskunnallisissa oloissa täytyi tapahtua muutoksia kansan laajojen kerrosten hyväksi. Mutta toisaalta tajusimme, että tie, jolle työväen johtajat olivat lähteneet, oli kapina, laiton.

Omasta puolestani suhtauduin torjuvasti koko yritykseen. Toisaalta tuntooni koski kipeästi julma veljessota. Helmi-maaliskuussa näin useasti kadulla kuorma-autoissa vietävän rintamalla kaatuneiden ruumiita. Oli järkyttävää ajatella, että suomalaiset surmasivat omia veljiään ja vielä kerskuivat siitä kuin voitoistaan. Ja kun vielä kuulin sodan julmuuksista molemmin puolin, hokutuskeinoista yhtyä kapinaan, mm. lupaamalla "punakaartiin" liittyville miehille kuukausipalkkaa ja ruokapaketit, selveni minulle, että saatoin parhaiten hyvällä omallatunnolla palvella isänmaatani julistamalla rauhan ja rakkauden sanomaa kaikille suomalaisille. Se oli ensimmäinen askel uraani valitessa.¹⁹

17 Syväne 1969, 23–24.

18 Niinivaara 1969, 49.

19 Mustonen 1980, 22–24, 30.

Tampereen taistelujen tauottua pääsiäislauantaina 6.4.1918 niin Osmo Tiililä kuin Reino Ala-Kulju näkivät kaupungilla sodan jäljet tuoreeltaan. Tuhojen ja ruumiiden ”hervittävien näkymien” sekä Keskustorille koottujen vankien ”osaksi epäjärjestyksessä olevan ihmismassan” kokeminen järkytti Tiililää. Seuraavana päivänä Keskustorilla pidetyssä jumalanpalveluksessa saarnasi Lapuan kirkkoherra Wilhelmi Malmivaara. Tämän esiintyminen oli tamperelaispojalle voimakas vastakohta edellisten kuukausien tuntemuksille: ”Nyt Malmivaaran saarnatessa oli itsenäinen Suomi verellä lunastamassa vapauttaan.”²⁰

Teologien omat yhteisöt katsomuksen jäsentämisen konteksteina

Yksi keskeinen ylioppilaiden konteksti oli luonnollisesti muodollisten opintojen opiskeluympäristö. Opiskelu edellytti kahden peräkkäisen tutkinnon suorittamista. Ensimmäinen oli opiskeltava klassisia kieliä, yleistä uskonnon- ja sivistyshistoriaa, sielutiedettä ja filosofiaa, joista suosituksen mukaan kolmessa lukukaudessa kertyi kokoon preliminääritutkinto. Tämän jälkeen alkoivat varsinaiset teologiset opinnot, joissa opiskeltiin eksegetiikkaa, kirkkohistoriaa, dogmatiikkaa ja etiikkaa sekä käytännöllistä teologiaa. Näissä oppiaineissa professorit antoivat opetusta. Lisäksi opiskelijan piti osallistua papin tehtäviin valmistaviin käytännöllisiin harjoituksiin. Lopuksi oli erillinen tutkintojakson vuoro, joiden varsinainen sisältö koostui laajoistakin kirjatenteistä professoreille. Tällä tavoin teologisen erotutkintonsa suorittanut mies saattoi hakea pappisvihkimystä tuomiokapitulilta. Preliminääritutkinnosta erotutkintoon piti ohjeen mukaan kulua kahdesta kolmeen opintovuotta.²¹

Opintojen vaikuttavuuden kannalta ilmeisen tärkeää olivat nimenomaan eri opettajat. Kun koko vuosikurssi saattoi 1920-luvun alkupuolella olla vain parin-kolmenkymmenen suuruinen, muodostui jo alkuvaiheen yhteisistä opinnoista lähes pienryhmäomaista tuttavallista työskentelyä. Myöhemmin perusluennot olivat jo suurryhmäopetusta, mutta silloinkin erityisesti teologisiin opintoihin kuuluneet seminaarit ja käytännölliset harjoitukset edellyttivät varsin yksilöllistä työskentelyä niin opettajien kuin ylioppilastovereiden kanssa. Muodollisetkin opinnot sisälsivät usein katsomuksellista pohdintaa ja keskustelua, joka saattoi väliin äityä kiihkeäksi väittelyksi ja henkilökohtaiseksi arvosteluksi. Muisteluissa näkyy myös, että oppiaineita muistellaan yleensä aina opettajansa kautta, mikä vain korostaa persoonallisen oppimisprosessin tärkeyttä. Tämä ei tietenkään poista esille tulleiden asioiden kognitiivisen oppimisen merkitystä opiskelijoille.

Monet arvostetuistakin opettajista jäivät muisteluissa kuin taustakuvauksen pikkumaininnoiksi. Kaksi opettajaa näyttää nousevan ylioppilaille jättämänsä vaikutelman perusteella toisia tärkeämmiksi. Ehdottomasti mieleen jäänein opettaja oli Antti J. Pietilä, joka toimi teologisten esikäsitteiden apulaisena 1911–19 sekä dogmatiikan ja siveysopin professorina 1919–32. *Murtorinteen* mukaan Pietilän ajattelun keskeinen juonne oli henkilökohtaisen uudestisyntymisen kokemuksen keskeisyys. Systemaattisen

20 Tiililä 1993, 29–30; Pirilä 1985, 21; Ylikangas 1993, 495–496.

21 Kähkönen 1956, 52–64; Innanen 2003, 24–26.

teologian tehtävänä oli vahvistaa pelastusvarmuudesta tietoista kristillisyyttä ja viedä siihen perustuvaa kristillistä katsomusta eteenpäin. Kirjoituksissaan, opetuksessaan ja persoonallisessa kohtaamisessaan Pietilä oli usein kiihkeän poleeminen, ja hän puolusti raamatullis-tunnustuksellisia ja suomalais-kansallisia arvoja. Toisaalta hän saattoi olla lämminhenkinen ja rohkaiseva.²²

Opettajista Pietilän jälkeen ”hyvänä kakkosena oli Aleksi Lehtonen”, kuten Jaakko Haavio on muistellut. Lehtonen, ekumeenisesti ja nimenomaan anglofiilisesti suuntautunut teologian tohtori ja dosentti toimi käytännöllisen teologian professorin assistenttina. Hänen erityisenä vastuualueenaan oli käytännöllisten harjoitusten johtaminen. Tässä pappisopiskelijan professionaalisen kehityksen kannalta tärkeässä opintovaiheessa Lehtonen näyttää tehtävässään toimineen opiskelijoiden näkökulmasta ”suurella taidolla ja viisaudella”.²³ Kun Pietilä tarjosi opiskelijoilleen vahvasti suomalais-kansalliseen kristillisyyteen perustuvia arvoja, Lehtosen tarjoamat näköalat olivat puolestaan kansainvälisesti avoimempia.

Helsingin yliopiston teologian ylioppilaiden oma yhteisö oli Jumaluusopillinen Ylioppilastiedekunta, jota kutsuttiin myös Teologiseksi Ylioppilastiedekunnaksi (TYT). Tämän jäsenkokouksia pidettiin lukukausien aikana aluksi viikottain. Osallistujia oli yleensä vain kymmenen, parikymmentä, ja joskus kokous oli peruutettava liian vähäisen osanottajamäärän vuoksi. Professoreiden ohella alustajina oli myös tunnettuja kirkonmiehiä. Vuodesta 1926 lähtien kokouksia pidettiin joka toinen viikko, jotta ne olisivat säilyttäneet mielenkiintonsa muiden ylioppilasrientojen rinnalla. Opiskelijamäärien lisääntyttyä myös kokouksissa oli ajoittain runsaasti opiskelijoita, enimmillään lokakuussa 1927 noin 150 ylioppilasta.²⁴

TYT:n toiminta tarjosi teologian ylioppilaille vertaisryhmän, jolla oli kuitenkin vähintään puolivirallinen asema. Toiminnan muodoista, sisällöistä ja tekijöistä opiskelijat päättivät pitkälti itse. Vaikka dekaanin ja usein muidenkin opettajien läsnäolo toi jäsenkokouksiin jäykistävää arvokkuutta, kokouksissa käytiin ajoittain railakkaita keskusteluja.

Sisällissotaa käsiteltiin useissa TYT:n sodan jälkeisissä kokouksissa. Lokakuussa 1918 Antti J. Pietilä alusti ”papin toiminnasta sen juovan poistamiseksi, mikä nykyään vallitsee Suomen työväen ja muiden kansanluokkien välillä”. Pietilä toivoi pappien toimivan ilman kostonhalua oikeudenmukaisuuden esimerkkeinä valkoisille sekä lahjottomia parannusta vaativa oikeuden julistajina ja hyväntekijöinä punaisille. Keskustelussa ylioppilaat arvelivat, että juuri tuolloin oli sopiva aika saarnata punaisille puhdasta evankeliumia:

Mutta sitä varten tulee pappien itsensä olla evankeliumin voiman läpitunkemia, sellaisia, jotka eivät etsi omaansa. Meidän tulevien pappien tulee tehdä päätös, ettemme anna vanhempien pappien tympeiden ja eduista kiinnipitämisen vaikuttaa itseemme, vaan pysymme ihanteillemme uskollisina.²⁵

22 Murtorinne 1986, 264–266, 269–273; Innanen 2003, 147–148, 150–152; Kuusitunturi 2005, 3–7; Veikkola 2006, 680–684.

23 Haavio 1968, 111–112; Pinomaa 1990, 53–54; Innanen 2003, 145, 151–152; Lauha 2005, 8.

24 Innanen 2003, 157–158.

25 Innanen 2003, 158–159.

Kahta viikkoa myöhemmin keskustelun aiheena oli ”sivistyneistön voittaminen kristinuskon elämänsisällykselle”. Ylioppilas Eino Sormusen alustuksen mukaan ”kansalaissodan veriset tapahtumat” osoittavat, mihin uskonnottomuus vie, ja nyt onkin mahdollisuus voittaa sivistyneistö kristinuskolle. Siksi ”tarvitaan pappeja, joilla on laaja sivistys ja esteettistä kasvatusta”. He tunsivat eurooppalaista kirjallisuutta, kirjoittaisivat esseitä, lausuisivat virheettömästi kieltä, pitäisivät muodollisesti kiinteitä puheita ja järjestäisivät taiteellisempia jumalanpalveluksia. Sormusen esittämä ihanne ja koi kuulijakunnan, ja osa keskustelijoista korosti, ”että kristinuskon evankeliumia on kaikille yksinkertaisesti saarnattava”.²⁶

Marraskuussa 1918 ylioppilas Kalpa alusti ”sotilaselämän uskonnollisuudesta viimekeväisen vapaussodan aikana”. Keskustelussa todettiin, miten eri puolilla Suomea uskonnollisuus oli näyttäytynyt eri tavoin. ”Toisenlainen oli uskonnollinen mieliala Pohjanmaan vakavan körttikansan keskuudessa kuin esimerkiksi iloiten taisteluista palaavien karjalaisten joukossa.” Eri puolilla joukkoja oli silti tiukan paikan tullen ollut uskonnollista kyselyä.²⁷ Pöytäkirjasta välittyy se vaikutelma arvottamisesta, että vaikka pohjalaisten heränneiden uskonnollisuus oli näkyvää ja vakavaa, kaikkien nähtävillä ollutta ja sellaisena kunnioitettavaa, niin kyllä iloisilla karjalaisillakin kuolemanvaarassa vakavat asiat tulivat mieleen. Herännäisnuorten sisällissodan aikana ja sen jälkeen saama gloria²⁸ näyttää olleen teologian opiskelijoiden tiedossa, ja se vaikutti heidän asenteisiinsa heti sodan jälkeen.

TYT:ssä syksyllä 1918 käydyt keskustelut antavat vaikutelman, että sisällissodan kokeneilla pappisopiskelijoilla oli vahva tietoisuus evankeliumia julistavien ihanteellisten pappien tarpeellisuudesta. Epäselvää sen sijaan oli, minkälaiseen käytännön pappismalliin olisi pyrittävä. Muutosta pappien toimintaan uudessa hämmäntävässä tilanteessa joka tapauksessa tarvittiin. Myöhemmin sisällissota ei näytä tulleen TYT:ssä esille välittömästi sotaan viittaavina teemoina, mutta tietysti monet muut aihepiirit liittyivät sodan esille nostamiin kysymyksiin.

Kristilliset opiskelijayhteisöt vastuunkantamisen ja oppimisen paikkoina

Opiskelijajärjestöistä TYT:täkin kattavimmin teologian ylioppilaita kokosi aktiiviseen toimintaansa Suomen Kristillinen Ylioppilasliitto (SKY). Vuonna 1897 perustettu kaikille ylioppilaille tarkoitettu järjestö oli kirkkokuntiin sitoutumaton ja korosti anglo-amerikkalaisen herätyskristillisyyden tapaan Jeesuksen Kristuksen seuraamista henkilökohtaisena Herrana ja Vapahtajana. Edellä mainittu Aleksi Lehtonen toimi SKY:n puheenjohtajana tässä artikkelissa käsitellyn ajanjakson, mikä tietysti vain korosti hänen merkittävyyttään teologian opiskelijoiden kannalta. SKY:ssä nousi näkyvään asemaan jo opiskelija-aikanaan Osmo Tiililä, jonka oma uskonnollinen tausta oli lähinnä Tampereen tienoon yksilöllistä herätystä ja lähetystyötä korostavassa yhdistyskristillisyydessä. Tiililä toimi järjestön yleissihteerinä 1927–30. Hänen johtamansa herätyskristil-

²⁶ Innanen 2003, 159.

²⁷ Innanen 2003, 159.

²⁸ Huhta 2001, 216–222.

linen painotus oli kyllä kansainvälinen, mutta sisällöltään lähellä kotisuomalaista pietismää.²⁹

Kaksi kolmesta tutkimistani teologian ylioppilaista kuului virallisena jäsenenä SKY:oon, ja joinakin vuosina lähes neljä viidestä teologiseen tiedekuntaan ilmoittautuneista liittyi siihen. Osuus on huomattavan korkea ottaen huomioon, että kyseessä oli opiskelijalle juridisesti täysin vapaaehtoinen jäsenyys. Jäseneksi kuulumattomistakin ainakin osa osallistui SKY:n monenkirjavaan toimintaan. On ilmeistä, että järjestössä vallalla ollut yksilökeskeinen, kaupunkimaiseen yhdistystoimintaan sopeutunut herätyskristillisuus tarjosi runsaasti vaikutteita lähes kaikille 1920-luvulla opiskelleista nuorista teologeista.

Herännäisyys tarjosi teologian opiskelijoille toisen kristillisen kasvuyhteisön. Tutkitun jakson alkuvuosina opiskelijoiden oli mahdollista osallistua Helsingissä pidettyihin kaikille avoimiin kórttiseuroihin, ja näissä monet heistä – myös liikkeeseen entuudestaan kuulumattomat – kävivätkin. Tarjolla ollut mielikuva herännäisyydestä itsenäistyneen ja sisällissodan käyneen kansan ihanteellisena, suorastaan normatiivisena kristillisyyden muotona tulee esille jo syksyllä 1918, esimerkiksi TYT:n kokouksissa. Paria vuotta myöhemmältä ajalta Paavo Lehtinen kertoo, kuinka ”pojat sanoivat minulle, että en minä oikein tunne herännäisyyttä, minut täytyy hommata Karttulaan niin kuin moni muu on ollut ennen minua”. Niinpä hän vietti kesällä 1921 kuusi viikkoa savolaisessa maalaisperheessä omien sanojensa mukaan ”opiskelemassa herännäisyyttä”. Vuosina 1919–21 aikana ainakin puolenkymmentä teologian ylioppilasta vieraili samaan tapaan Karttulassa ja myös Lapualla kerrotaan käydyn tutustumassa ”herännäisyyden pääpaikoille”.³⁰

Syksystä 1921 alkoivat herännäistaustaiset ylioppilaat, käytännössä lähinnä teologian opiskelijat, pitää keskinäisiä torstaiseuroja. Kun näiden kotikokoontumisten joukko koostui pelkästään nuorista miehistä, toverukset kutsuivat kokouksiaan ”kolliseuroiksi”. Tämä joukko sai koko teologiopiskelijain yhteisössä näkyvyyttä, kun kevätlukukaudesta 1922 lähtien runsaan kahden vuoden aikana herännäisyys oli esillä TYT:n jäsenkokouksissa. Kolmena talvena pidettiin herännäisseurat ja kevätlukukaudella 1924, Erkki Krohnin sihteeriaikana, kokousten laulukirjoina käytettiin Siionin Virsiä.³¹ Tämän parin vuoden jakson aikana herännäisyys näyttää olleen tarjona teologian ylioppilaiden oman yhteisön katsomukselliseksi perustulkintamalliksi. Tämän jälkeen se kuitenkin asettui TYT:n kokouksissa yhdeksi monista uskonnollisista liikkeistä, joihin ylioppilaat tutustuivat.

Sen sijaan lukuvuoden 1924–25 aikana tuli Helsingissä näkösalle entistä suurempi, selvärajaisempi ja myös pääosin uusista teologian ylioppilaista koostunut herännäisnuorten joukko, yhtenä jäsenenään edellä mainittu Reino Ala-Kulju. Puolijärjestäytynyt toveripiiri ”Fariseuksen ulosajamisseura” tai lyhyemmin ”fariseukset” syntyi loppusyksystä 1924 ja hiipui 1928. Vapaamuutoiseen, viikottaiseen kokoontumiseen oli periaatteessa vapaa pääsy kaikilla teologian opiskelijoilla. ”Fariseukset” kuitenkin muodos-

29 Franzén 1987, 79–87; Innanen 2003, 202–203; Junkkaala 2007, 799–802.

30 Lehtinen s.a., 54–55, 61–62; Kurki-Suonio 1983, 139–150; Pinomaa 1990, 40; Kares 1952, 332–335; 2003, 212.

31 Pesonen 1961, 74, 76–77; Kurki-Suonio 1983, 134–136; Haavio 1973, 41; Kares 1952, 118, 337; Innanen 2003, 165–167, 213–214.

ti ilmeisen tiiviin parikymmenjäsenisen sisäpiiriyhteisön, jonka omaperäinen huumori ja väliin hyvinkin jyrkkä julkinen esiintyminen niin sytytti mukana olleita, karkotti joi-takin sinne pyydettyjä ja pahastutti ulkopuolisia. Enemmistö ”fariseuksista” oli itse ko-toisin Etelä-Pohjanmaalta tai perhekytköksiin sinne yhteydessä.³²

Kaikki heränneet tai seuroissa käyneet teologian ylioppilaat eivät olleet ”fariseuksia”. Esimerkiksi opiskeluaikanaan körttiläisyyteen ihastunut Jaakko Haavio ja sukutaustal-taan herännäisyyteen liittynyt Martti Simelius, myöhemmin Simojoki, eivät kuuluneet joukkoon. ”Fariseusten” esiintyminen herätti jopa suoranaista ärtymystä Helsingin va-kiintuneissa herännäispiireissä.³³ Kyseessä oli lähinnä eteläpohjalaisten johtama – puo-let oli lähtöisin Etelä-Pohjanmaalta, Lapualta yhteensä neljä – körttinuorten isetietoi-nen esiintyminen. Reippaat ja tarvittaessa kovaääniset körttipojat katsoivat edustavan-sa sitä oikeaa, juurevaa herännäistä talonpoikaista elämäntapaa, jollaista oli julkisuu-dessa tarjottu nuoren tasavallan ihannekansalaisuudeksi. Körttilaistaustaiseen pohja-laisjoukkoon liittyi joukko entuudestaan herännäisyyttä vain niukasti tunteneita yliop-pilaita, jotka kuitenkin sitoutuivat uuteen viitekehukseensä voimakkaasti. Kyseessä oli uuteen kansankirkolliseen tilanteeseen sopeutuneen kansallis-körttiläisen ihanteen il-maus nuorten teologiin keskuudessa.

Kolmantena omaleimaisena yhteisönä kristillisen katsomuksen jäsentämiseen tar-joutui ylioppilaille settlementtitoiminta, jonka rakentumista voi pitää suoranaishen re-aktion sisällissodan jälkeiseen tilanteeseen. Pian sodan jälkeen perustettu Teollisuus-seutujen Evankelioimiseseura avasi 1919 Helsinkiin johtajansa pastori Sigfrid Sireniuksen lanseeraamana maan ensimmäisen kristillis-yhteiskunnallinen työkeskuksen. Tämä brittiläisen esikuvan mukaan toiminut Kalliolan settlementti sijaitsi Sörnäisten työläis-kaupunginosassa. Sirenius vieraili usein niin TYT:n kuin SKY:n kokouksissa pitäen esillä sekä omaa ohjelmallista sanottavaansa että settlementtitoimintaa. Sirenius liitti henkilökohtaisen uskonnollisen elämän korostamisen saumattomasti johtamaansa kristillis-sosiaaliseen työhön. Hän painotti ”nyt, jos koskaan” tarvittavan sovittavaa ja anteeksiantavaa työtä. ”Kaiken pohjana on kääntyminen isien Jumalan puoleen.” Sire-niuksen väliin teräväkin ”yhteiskunnallisen kysymyksen” käsittely herätti myös kritiik-kiä teologiin keskuudessa. Hän leimautui sosialistiksi ja punaiseksi, mutta toisaalta häntä ja settlementtityötä myös arvostettiin. Sitä paitsi Kalliola teki hänen johdollaan juuri sitä yhteiskuntaluokkien välejä sovittavaa työtä, mitä niin teologiipiireissä niin välittömästi sodan jälkeen kuin myöhemminkin toivottiin. Kenties juuri Sireniuksen rohkaisusta sosiaalieettisiä kysymyksiä käsiteltiin myös SKY:ssä erillisessä sosiaalisessa tutkimuspiirissä tai kerhossa, joka vaihtelevin muodoin kokoontui syksystä 1918 läh-tien.³⁴

Kalliolassa pidettiin tärkeänä, että myös ylioppilaita olisi mukana ja he suorastaan asettuisivat (englannin ’settle’) työväestön keskelle. Heti toimintansa ensimmäisenä vuotena Kalliolan yhteyteen perustettiin ylioppilaskoti, jossa oli paikka 20–25 eri alojen ylioppilaalle. Vaikka asukkaita ei velvoitettu osallistumaan settlementin työhön, monet kuitenkin toimivat vastuunkantajina esimerkiksi Kalliolan tyttö- ja poikakerhoissa, py-

32 Kares 1976, 407–413; Kares 1952, 336–337; Innanen 2003, 214–216.

33 Haavio 1973, 142; Innanen 2003, 214–217; Lauha 2007, 24–25.

34 Tiililä 1974, 127–128, 137–138; Kähkönen 1983, 22–23; Innanen 2003, 160, 227.

häkoulussa, kuoroissa, avustustehtävissä sekä julistustilaisuuksissa. Suoranaisemmin ylioppilaiden omiin tarpeisiin kohdistui Kalliolan vapaaopiston Yhteiskunnallinen tutkimuspiiri, joka aloitti toimintansa yhteistyössä SKY:n kanssa 1920. Tämä monimuotoisiin yhteiskunnallisiin, taloudellisiin, kasvatuksellisiin ja katsomuksellisiin aiheisiin keskittynyt piiri kokosi niin virkamiehiä, ylioppilaita kuin työväestöäkin.³⁵

Setlementtityö tarjosi nuorille teologeille ilmeisen tärkeitä katsomuksellisia elementtejä kahdella eri tavalla: osa, ilmeisesti yhteensä joka tapauksessa kymmeniä tutkimushenkilöistä asui Kalliolassa ja osallistui itse jollakin tavoin sen toimintaan, ja muille toiminta tuli tietoisuuteen vierailujen ja ylioppilasyhteisöissä käytyjen keskustelujen välityksellä. Setlementtitoiminta tarjosi kiisteltynäkin kaikille teologian ylioppilaille vähintään keskusteltavaksi konkreettisen toimintamallin vastata sisällissodan kärjistämään ”yhteiskunnalliseen kysymykseen”.

Akateeminen Karjala-Seura – teologian opiskelijoiden innostuksen ja kritiikin kohde

Vuonna 1922 perustettu Akateeminen Karjala-Seura (AKS) nousi jo parin-kolmen toimintavuotensa jälkeen leimaamaan ylioppilasnuorison poliittis-ihanteellista aseointumista aina toiseen maailmansotaan asti. Sen edustajat nousivat näkyville paikoille suomenkielisten ylioppilaskuntien ja useimpien osakuntien toiminnassa ja se tarjosi agendan, jonka puolesta tai jota vastaan otettiin kantaa.³⁶

Teologien panos oli AKS:ssa alusta lähtien merkittävä. Teologian ylioppilas Elias Simelius, myöhemmin Simojoki – edellä mainitun Martti Simeliuksen serkku – oli erityisesti järjestön alkuvaiheissa sen keskeisimpiä toimijoita. AKS:n ideologiassa korostui aluksi rodullinen Suomen heimon korostus ja jyrkkä venäläisvastaisuus, suoranainen ryssänviha, jonka tausta oli järjestön alkuvaiheen tärkeimmän taustavaikuttajan Elmo E. Kailan yhteyksien peruja jääkäriliikkeessä ja sen myötä sisällissodan kokemuksissa. Elias Simelius kuului AKS:n piirissä alkuvuosina toimineeseen Vihan Veljien pienimuotoiseen salaseuraan, jonka tunnuksena oli toimia ”kodin, uskonnon ja isänmaan puolesta pirua ja ryssää vastaan”. Simeliuksen mukaan isänmaallisuus sisältää kolikon kahden puolen tapaan sekä rakkauden isänmaata että vihan isänmaan vihollisia kohtaan.³⁷

Myös AKS:n jäseneksi liittymisen juhlavan rituaalin kannalta tärkeän valan pääasiallisena kirjoittajana on pidetty Elias Simeliusta:

Lippumme alla ja lipullemme
minä vannon kaiken sen nimessä,
mikä minulle on pyhää ja kallista,
uhraavani työni ja elämäni
Isänmaalleni,

³⁵ Larkio 1969, 7–15, 17–37.

³⁶ Nygård 1978, 126 – 127; Ahti 1999, 360–371, 375–378.

³⁷ Klinge 1972, 63–64, 66–67, 71; Alapuro 1973, 91–99, 197; Innanen 2003, 180–183; Eskelinen 2004, 80, 96–98, 107, 344–347; Malinen 2006, 60; Niinistö 2007, 22–24.

Suomen kansallisen herättämisen,
 Karjalan ja Inkerin,
 Suuren Suomen puolesta.
 Sillä niin totta kuin minä uskon
 yhteen suureen Jumalaan,
 niin minä uskon yhteen Suureen Suomeen
 ja sen suureen tulevaisuuteen.³⁸

Teologian ylioppilas Jaakko Haavio oli jo lukioaikanaan ollut perustamassa koulukaupunkiinsa Turkuun paikallista Oppikoulujen Karjala-Seuraa. Hän toimi AKS:ssa aktiivisesti myös ensimmäisenä yliopistovuotenaan 1923–24 Helsingissä. Jopa sanomalehtien palstoille hän pääsi seuraavan tapahtuman yhteydessä:³⁹

5.2.24: Tämä sunnuntaipäivä on ollut vaiherikas: kello 11 nousin vuoteesta, kello ½12–½1 söin suuruksen, kello 1–1,15 olin konsertissa; kello 1,15–3 kolmannen poliisiaseman putkassa, kello 4–7 kansallisteatterissa ”Pohjalaisia” katsomassa ja klo 7–11 Kristillisessä Ylioppilasliitossa.

Konsertissa olo jäi noin lyhyeksi sen takia, että toisen ohjelmanumeron jälkeen vihelsin mukaani varaamallani pillillä niin kovasti, että muudan poliisikonstaapeli suvaitsi viedä minut putkaan. Motiivini? Ei suomalainen ylioppilas voi sallia, että ryssät laulavat ja tanssivat prisakkaa ylioppilastalolla. Meitä oli 100 viheltäjää, mutta niiden 6:n ryhmässä, jotka raahattiin putkaan, olin minä. Satuini istumaan penkin päässä. Huomenna joudun kuulusteltavaksi. Osakuntien inspektorit kai ratkaisevat asian. Meidän inspektori Leiviskä on synnynnäinen kukkopillinsoittaja ja AK-S:n jäsen.

8.2.24: Minua on alkanut painaa koko maailma niin kummallisesti. Vaihtelu ehkä virkisti. Marttyyriksi pääsee kovin helpolla, mutta se ei ole hauskaa. Tuntuu typerältä, kun opiskelutoverit onnittelevat. Vaikka inspektorien enemmistö olisikin vihelymielisiä, on minussa kuitenkin herännyt epäily: olenko menetellyt oikein? Itsenäisesti? Vain itsenäinen menettely on oikein. Pohdintani tulos on itselleni negatiivinen.

Juridisesti Haavio selvisi mielenosoitukseen osallistumisestaan lopulta pelkällä yliopiston rehtorin suullisella huomautuksella. Haavion oman eetoksen kannalta tapahtuma näyttää olleen suurempi prosessi. ”Muistan kuitenkin, ettei sisäinen tuomarini ollut minuun tyytyväinen. Yritin näytellä urhokasta sankaria, vaikka olin ollut vain myötäjuoksija.”⁴⁰ Tämän jälkeen Haavion aktiivisuus AKS:ssa hiipui, ja hän alkoi enemmänkin käydä SKY:n tilaisuuksissa ja herännäisseuroissa.

Pillivihellysdemonstraatio 1924 pakolaisten hyväksi järjestetyssä venäläisten emigranttien kuoron konsertissa lieene ollut viimeinen julkinen kampanja, jonka AKS organisoivat selvästi ryssänvihan teemojen pohjalta.⁴¹ Etumerkiltään kielteisen vihakampanjan tilalle tuli kieli- ja kulttuuripoliittinen suomalaisuus, jota seuraavina vuosina käy-

38 Innanen 2003, 182; Eskelinen 2004, 107–109.

39 Haavio 1973, 23–24, 39, 51–55.

40 Haavio 1973, 55–56, 116, 160–161, 172–173.

41 Ahti 1999, 375–378; Eskelinen 2004, 142–143. – Heikki Eskelinen tulkitsee 3.2.1924 Vanhan ylioppilastalon kahakan seurauksia tappelussa ylimpänä häärineelle Elias Simeliukselle: ”Pastori Simeliukselle, josta oli kiihkeän sotaisen julistuksensa takia kehkeytnyt papiston ’kauhukakara’, Ylioppilastalon tappelu tiesi jäähyllä joutumista. Kirkko ja papillinen suku järjestivät hänet maaseudulle papintöihin, mistä hän palasi Helsinkiin ja AKS-aktiiviksi vasta IKL:n kansanedustaja Simojokena.” Eskelinen 2004, 142–143.

tetty iskulause ”me olemme pesseet silmistämme pahan unen valkoisista ja punaisista” hyvin kuvasi. Kansan suuren tulevaisuuden uskottiin rakentuvan keskiluokan agraarisille ihanteille, siis poliittisesti ennen muuta lähellä poliittista keskustaa olleille käsityksille. Uuden aitosuomalaisen sivistyneistön oli korvattava vanha ruotsinkielinen eli ”puolisuomalainen” yläluokka sekä nouseva johtamaan kansaa ja eheyttävä sitä myös sosiaalisten reformien avulla. Suuri Suomi oli ennen muuta suomenheimoisien kulttuurista yhteyttä valtiollisten rajojen sisä- ja ulkopuolella.⁴²

Jaakko Haavio lienee ollut varsin lähellä tätä kulttuuripoliittisesti aktiivista ja puoluepoliittisesti sovittelevaa AKS:n linjaa, olihan hänen isoveljensä Martti Haavio sen keskeisimpiä hahmottelijoita. AKS:n sosiaalireformistisen korostuksen ajatus sosiaalisten vastakohtien poistamisesta oli myös hyvin samanlainen, jota teologian ylioppilaiden keskuudessa välittömästi sisällissodan jälkeen esitettiin. Jaakko kirjoitti tyttöystävälleen:

1.4.1924: Preliminäristit tappelevat, sillä on vaalit. He unohtavat hengellisen kutsumuksensa ja parhaavat arvoisia virkaveljiään ”punikeiksi” ja ”porhoiksi” aivan kuin valmiit papit. Sillä puoluejako on varsin kirjava: 8 ruotsinmielistä, 12 kokoomuslaisia, puolitusinaa kannattomia ja 2 maalaisliittolaista. Sitäpaitsi käy huhu, että Viljo Lindgren Huittisista olisi edistysmielinen, vaikkei kehtaa tunnustaa. Minä muuten olen eripuoluetta kuin esim. Sinä. Teen kyllä sinustakin vielä täysverisen maalaisliittolaisen. Se on ainoa puolue, johon voi kuulua, kun asiaa pohjiaan myöten ajattelee. Sillä eikö esim. papin tehtäviin kuuluu saada aikaan sopua ja rauhaa ja valvoa niin rikkaitten kun köyhienkin etua. Ja pääasiassa juuri köyhien. Ja vastustaa kommunismia. Ei siten kuin kokoomus, että istuttaa kommunisteja putkassa, vaan poistamalla kommunismin syyt, s.o. kurjuus ja puute. – Pidätkö Sinä politiikasta? Ellet, niin vaikeiden.⁴³

Vuodesta 1927 lähtien AKS alkoi vähitellen irtaantua kulttuuripoliittisesta painotuksesta, vaikka aitosuomalainen kielipolitiikka jäi pysyvästi sen yhdeksi korostukseksi. Järjestö asettui oikeistolaiseen porvarilliseen rintamaan puolustamaan valkoisen Suomen ihanteita. Lopulta Lapuan liikkeen vuosien ja Mäntsälän kapinan jälkeen AKS:n ohjelma koteloitui lähelle Isänmaallisen kansanliikkeen (IKL) politiikkaa keskustalaisemmin suuntautuneiden jäädessä pois järjestön toiminnasta. Samalla järjestö muuttui opiskelijajärjestöstä enemmänkin aktiivisessa työelämässä olevien akateemisesti koulutettujen järjestöksi, jonka tavoitteena oli toki edelleen ylioppilaiden kasvataminen.⁴⁴

Yhteensä 87 eli 17 % tutkimushenkilöistä kuului opiskeluaikanaan AKS:aan. Kukaan Åbo Akademin opiskelijoista ei kuulunut AKS:aan, mikä järjestön kielipolitiikan vuoksi on selvääkin. Varsinainen rekrytointipohja oli siis Helsingin tiedekunnan suomenkieliset miesylioppilaat; heistä 23 % liittyi opiskeluaikanaan AKS:aan. *Risto Alapuron* mukaan ”teologit olivat omaa luokkaansa” yliopisto-opiskelijoista: hänen tutkimusjaksollaan 1921–40 aloittaneista suomenkielisistä miesteologeista 35 % liittyi AKS:aan, kun seuraavaksi innokkaimpia olivat maatalous-metsätieteellisen tiedekun-

42 *Alapuro* 1973, 101–122; *Klinge* 1968, 78–89, 169–189; *Innanen* 2003, 48, 183; *Eskelinen* 2004, 145–148, 197–229, 242–245.

43 *Taivaan laiturilla* 1996, Jaakko Haavio Kaisa Weckströmille 1.4.1924.

44 *Alapuro* 1973, 147; *Ahti* 1999, 397–409; *Innanen* 2003, 183; *Eskelinen* 2004, 246–330.

nan miehet 22 prosentillaan. Vain toisen tärkeän katsomuksellisen kasvatuksen alan eli Jyväskylän kasvatusopillisen korkeakoulun opiskelijat kuuluivat suhteellisesti vielä teologejaakin runsaammin AKS:aan.⁴⁵

Kannattaa myös todeta, että professori Antti J. Pietilä oli innokas AKS:n tukija ja sen kokouksissa käytetty puhuja.⁴⁶ Teologian ylioppilaiden arvostaman opettajan näkyvä rooli järjestössä rohkaisi epäilemättä osaltaan omaksumaan AKS:n arvoja.

Naisten asema AKS:ssa oli järjestön syntyvaiheiden aikana epäselvä. Ensin 1922 perustettiin AKS:n naisjaosto, mutta seuraavana vuonna tarkennettiin, ettei naisilla ollut mahdollisuutta päästä AKS:n valajäseniksi. Siinä vaiheessa mukana olleet naiset perustivat Naisylioppilaiden Karjala-Seuran (NYKS). Tämä yhdistys kokosi jäseniä laajemmalti vasta 1930-luvulla ja sotien aikana. Vuosina 1922–30 NYKS:aan liittyi 68 jäsentä, mikä on vain kolmisen prosenttia kaikista siihen liittyneistä vajaasta 2000 naisesta. NYKS:n jäsenistä ainakin 14 oli teologeja.⁴⁷

Teologien AKS-aktiivisuutta on syytä ikään kuin katsoa kahdesta suunnasta. Huomattava osa suomenkielisistä teologimiehistä liittyi järjestöön. AKS:n alkuvaiheiden ideologis-toiminnallisessa ytimessä oli Elias Simelius, ja järjestön keskeisinä vastuunkantajina oli myös lukuisia muita teologian ylioppilaita kuten Reino Ala-Kulju, Olavi Kares ja Tatu Malmivaara.⁴⁸ Näitä tärkeimpiä AKS-teologeja yhdisti kaksi seikkaa: he olivat sitoutuneita sekä herännäisyyteen että Pohjanmaalle.

Kiintoisalla tavalla tämä osittain sama joukko näkyy myös aikakauden osakuntatoiminnassa. Kun teologian ylioppilaat vain hyvin harvoin olivat vastuunkantajina muissa osakunnissa, Etelä-Pohjalainen Osakunta (EPO) näyttäytyi aivan omanlaiseltaan. Teologeja kuului osakuntaan koko tutkimusajan tuntuvasti enemmän kuin teologeja oli yliopiston koko opiskelijajoukossa tai edes itse kotoisin EPO:n maantieteelliseltä alueelta. Suhteellinen ero vain kasvoi 1920-luvun lopulla, kun sekä ylioppilaiden että teologien määrä ylioppilaskunnassa lisääntyi: 1928 heitä oli noin 15 % osakuntalaisista. Teologit olivat myös lukuisasti mukana EPO:n toiminnassa. Heistä näkyvin aktiivi oli Reino Ala-Kulju, joka koko 1920-luvun ajan toimi korporaation monissa tehtävissä ja esimerkiksi loppututkimon jo suorittettuaan kuraattorina 1926–27 ja 1928. Hänen ohellaan osakuntahistoria mainitsee toistakymmentä teologivastuunkantajaa 1920-luvulta. He kaikki hoitivat osakunnan tavanomaisia vastuutehtäviä kuten isännän tai emännän, kotiseututoimikunnan tai urheilutoimikunnan jäsenen roolissa.⁴⁹

EPO:n historiikit eivät mainitse mitään erillistä uskonnollisesti motivoitua kerhoa tai raamattupiiriä, joita toimi monissa muissa osakunnissa. Osakuntatoiminta tarjosi siis sellaisen toiminnallisen kontekstin, jossa herännäiskansallista ihannetta saattoi käytännössä toteuttaa. Kun muissa osakunnissa ainakin teologien aktiivinen kristillinen panos pikemminkin marginalisoitui uskonnolliselle erityisalueelle, EPO:ssa kristillisuus oli keskeinen juonne vahvaa yhteistä katsomuksellista ihannetta, jolla isänmaan toivot nuorta kansakuntaa rakensivat.

45 Alapuro 1973, 84–86, liite 24; Innanen 2003, 183–187.

46 Haavio 1973, 221; Alapuro 1973, 102; Kuusitunturi 2005.

47 Alasmaa 2003, 11–12, 15, liite 2.

48 Innanen 2003, 181–182, 189–190.

49 Alanen 1933, 164, 170, 171, 185–186, 190, 191, 210–211, 214–215; Pohtola 1958, 58, 65–75, 104, 107, 404, 413–415; Innanen 2003, 171–180.

Toisaalta on selkeästi sanottava, että pääosin teologit eivät olleet AKS:laisia. Kaksi kolmesta suomenkielisestä miesteologista ei liittynyt AKS:aan, ja kaikista tutkimusjaksen teologian ylioppilaista useampi kuin neljä viidestä ei kuulunut siihen tai NYKS:aan. Oletettavasti huomattavalla osalla välimatka AKS:aan oli periaatteellista laatua; näin oli asianlaita esimerkiksi ruotsinkielisillä teologeilla. Osalla järjestöön kuulumattomista ratkaisu oli varmaan vain passiivisuutta.

Eräät ylioppilaat, jopa järjestön jäsenet, esittivät avointa teologista kritiikkiä AKS:aa kohtaan. Osmo Tiililä kertoo taistelleensa ”AKS:n piirissä esiintynyttä isänmaan ja uskonnon toisiinsa sekottamista vastaan”, koska ”omalta kohdaltani AKS:n valan sanamuoto oli sietämätön hyväksyttäväksi”. Tiililäkin toki arvosti ”itsenäisen Suomen verellä lunastamaansa vapautta” ja vastusti kommunismia. Liittyyipä hän opiskelijana Suojeluskunnan Akateemisen pataljoonan konekiväärikomppaniaankin, jonka miehistä Tiililän mukaan ”oli suuri prosentti” oli SKY:n jäseniä. Hänen AKS-kritiikkinsä nousi herätyskristillisestä perusnäkemyksestä, jossa hengelliset asiat olivat tärkeämpiä kuin maalliset ja jossa oli mahdotonta ajatella rinnastettavaksi keskenään samanarvoisina uskoa Jumalaan ja Suur-Suomeen.⁵⁰

Koti – uskonto – isänmaa sisällissodan jälkeisten teologian ylioppilaiden eetoksena?

Uskonto – koti – isänmaa oli IKL:n poliittisessa toiminnassaan 1930-luvulla käyttämä iskulause.⁵¹ Myöhemmin sama käsitelörmikko päätyi ylipäällikkö Mannerheimin talvisodan alussa antamaan päiväkäskyyn sekä julkisuudessa lukuisin muin tavoin kuvaamaan niin toista maailmansotaa edeltäneen kuin sodankin ajan kansallista eetosta.

Olivatko sisällissodan jälkeen opiskelleet teologian ylioppilaat omaksuneet tämän ihanteen? Mikä oli *koti – uskonto – isänmaa* -eetoksen paikka 1920-luvun papinkoululaisten konteksteissa? Arvovaltainen esikuva tämän teeman käyttämiseen olisi toki ollut tarjolla, olihan se mukana jo Mannerheimin vastatessa Helsingin Senaatintorilla 16.5.1918 sisällissodan päätösparaatissa eduskunnan puhemiehen tervehdykseen. Suomeksi pidetyn puheen alkuosa kuului näin:

Se valtava kansanliike, joka yhdisti kaikki kansanluokat taistelemaan kaiken sen puolesta, mikä kansalle on kalleinta; sen isiltä perityn uskonnon, isänmaan ja kodin puolesta, on tehnyt mahdolliseksi tehdä lopun siitä hirmuvallasta, joka uhkasi upottaa nuoren itsenäisyytemme ja vapautemme vereen. Ne poltetut kylät, ryöstetyt kartanot ja mökit, jotka näette ylt' ympäri Suomea, osoittavat, minkälaista aasialaista kulttuuria oli aikomus kylvää maahan. Ne häväistyt kirjat, joista sanomalehdissä olette lukeneet, puhuvat siitä omantunnonvapaudesta, jolla punainen hallitus aikoi kansaamme onnellistuttaa.⁵²

Päällimmäinen vastaus on, että *koti – uskonto – isänmaa* -ilmaisu ei tule juuri lainkaan näkösalille 1920-luvun teologian opiskelijoiden lähipiiriä koskevissa aikalaislähteissä.

50 Tiililä 1974, 163; 1993, 30, 73–74; Franzén 1987, 74–77, 79, 82–83; Innanen 2003, 193–194; Junkkaala 2004, 78–82.

51 Uola 1982, 90, 160 (kuvaliite).

52 Suomen vapaussota 1918 1925, 433.

On toki selvää, että niin kodin ja sen lähi-ihmissuhteiden, uskonnon – nimenomaan luterilaisen kristinuskon – kuin isänmaankin suurta merkitystä korostettiin voimakkaasti. Ja painokkaasti on sanottava, että näiden kaikkien kolmen elämänalueen ihanteet olivat mukana ylioppilaiden hyvin erilaisissa kristillisissä yhteisöissä. SKY:n yksilöllisessä herätyskristillisyydessä, AKS-painotteisessa pohjalaisessa körttiläisyydessä ja settlementtitoiminnan työväenhenkisessä toiminnassa pyrittiin rakentamaan kansallista eheyttä, jossa kristillinen usko, kodin hyvinvointi ja isänmaan turvallisuus olisivat peruselementtejä.

Vähäinen vihje *koti – uskonto – isänmaa* -muotoilun käytöstä liittyy Vihan veljien omaan sisäpiiriretoriikkaan ja ryssänvihan ihanteeseen. Koti, uskonto ja isänmaa olivat tavoiteltava eettinen normi, Piru ja ryssä sen vastakohta. On syytä olettaa, että AKS:n alkuvuosien ryssänvihavaihe ja sen tarjoama tulkinta *koti – uskonto – isänmaa* -kolmiyhdisteydestä on periytynyt esimerkiksi Elias Simojoen kautta seuraavan vuosikymmenen IKL:een ja sen Sinimustat-nuorisjärjestöön.⁵³

Toisen vihjeen voi saada *Erkki Kansanahon* tekstistä, jossa hän pohtii käsitekolmikon päätymistä Mannerheimin talvisodan alun päiväkäskyyn. Kansanaho ei ole esitellyt – ei ole tuntenut tai halunnut esittää – enempää Mannerheimin 16.5.1918 pitämän puheen sisältöä kuin IKL:n retoriikkaa, vaan pohtii, olisiko ylipäällikkö saanut käsitemuotoilun, jota ”käytettiin suojeluskunnissa sekä Lotta Svärd- ja Martta-yhdistysten piirissä”.⁵⁴ Maininta kolmen järjestön retoriikasta on nähtävästi 1933–36 teologiaa opiskelleen *Kansanahon* oma muistuma sotia edeltävältä ajalta, mutta hän ei perustele kommenttiaan.

Pikainen katsaus osoittaa, että teema oli esillä mainittujen järjestöjen julkisessa sanastossa vain Lotta Svärd -järjestöllä. Sen maaliskuussa 1925 uudistettujen sääntöjen tärkeimmässä pykälässä sanottiin: ”Lotta Svärd yhdistyksen tarkoituksena on herättää ja lujittaa suojeluskunta-aatetta ja avustaa suojeluskuntajärjestöä suojaamaan uskontoa, kotia ja isänmaata.” Sääntöjen mainitsemat tavoitteet tulivat esille usein juuri kirkossa annetussa lottalupauksessa, joten muotoilu tuli tutuksi paitsi sisäisessä järjestötyössä, myös julkisessa rituaalissa. Lisäksi todennäköisesti osa nuorista teologinaisista liittyi jäsenenä Lotta Svärdiin. Perustettiinpa Helsingissä opiskelevia ylioppilaita varten 1924 oma, myöhemmin nimellä Ylioppilaslotat tunnettu osastonsa.⁵⁵

Sisällissodan jälkeen 1920-luvulla opiskelleet teologian ylioppilaat ottivat hyvin tosisaan sen rakentamishaasteen, minkä itsenäistynyt ja sisällissodassa jakautunut kansakunta akateemisesti koulutetuille toivoilleen antoi. Kaikki tässä artikkelissa esitellyt erilaiset yhteisöt olivat nuorten teologien oppimiskonteksteina ja vaikutuskanavina. Voimakkaasti esiintynyt ensisijaisesti eteläpohjalaisten herännäiskansallinen ihanne sai runsaasti julkisuutta niin AKS:n kuin myöhemmin IKL:n foorumeilla, ja heidän käyttöönsä *koti – uskonto – isänmaa* saattoi kuulua jo 1920-luvulla. Selvästi sitoutuneita kannattajia tämä joukko sai teologian opiskelijoiden piirissä verraten vähän, ja suurin osa nuorista teologeista lienee pyrkinyt jäsentämään omaa katsomustaan joko jossakin määrin tai hyvin selvästikin irrallaan AKS:n tarjoamista tulkintamalleista.

53 Tähän tapaan myös Jussi Niinistö esittää. *Niinistö* 2007, 22–24.

54 *Kansanaho* 1991, 81.

55 *Lukkarinen* 1981, 62–65, 96; *Latva-Äijö* 1998, 98–101; 2004, 193–194, 225–230, 278–279. – Suojeluskunnista ja Martta-järjestöstä ks. *Haltia* 1949; *Selén* 2001; *Selén & Pykkänen* 2004.

Osmo Tiililän ja Reino Ala-Kuljun erilainen asemoituminen nuoren kansakunnan tulevaisuuden rakentamiseen ei jäänyt vain siihen eroon, mikä heidän kokemuksessaan oli pääsisäisenä 1918 Tampereella. Molemmat kyllä arvostivat sisällissodan voittaneiden arvomaailmaa, mutta heidän kristillisesti motivoituneen katsomuksellisen ihanteensa välillä oli selviä eroja. Molemmat heistä olivat jo opiskeluaikanaan ja heti työelämään siirryttyään 1920-luvulla tarjoamassa omaa katsomuksellista malliaan ylioppilaille. Tarkemman tutkimuksen aiheeksi jäävät, mitä ja millä tavoin he ja muut sisällissodan jälkeen opiskelleet nuoret teologit myöhemmissä tehtävissään välittivät kristilliskansallisia eheyden ihanteitaan osaksi suomalaisten eetosta.

Sisällissodan vaikutus teologiseen tutkimukseen

Sota koskettti sangen syvästi lukuisten tuon hetken suomalaisten syvimpiä elämäntuntoja. Tästä oli osoituksena se varsin pitkälinen ”jälkipuinti”, minkä sota jätti jälkeensä. Kun puhutaan sisällissodan vaikutuksesta tieteeseen, syntyy kuitenkin tiettyjä ongelmia, joihin on syytä heti aluksi kajota. Ensiksikin sodan vaikutusta on tavattoman vaikea erottaa siitä yleisestä katsomuksellisesta ja samalla tieteenkäsitystä koskeneesta murroksesta, minkä ensimmäinen maailmansota aiheutti yleisessä eurooppalaisessa ajattelussa. Tämä koski yhtä hyvin teologiaa kuin monia muita tieteenaloja. Toiseksi yhtä syvästi kuin sisällissota heijastui etenkin kansallisiin tieteisiin samanaikaisesti tapahtunut maan itsenäistyminen, joka ajallisesti nivoutui läheisesti sisällissotaan. Kolmanneksi tieteellisen työskentelyn suuntautumista sävyttivät tuolloin, kuten aina, aikahistoriallisten muutosten ohella myös yliopiston opetusvirkojen haltijoiden vaihtuminen, mikä saattoi samalla vaikuttaa koko tutkimuksen suunnan muuttumiseen kullakin alalla.

Maailmansodan murros

Aluksi muutama sana ensimmäisen maailmansodan yleisestä vaikutuksesta tieteenkuvaan. Niin kuin tunnettua ensimmäistä maailmansotaa edeltäneelle kaudelle oli tunnusomaista voimakas kehitysusko. Se perustui etenkin luonnontieteellisen tutkimuksen ja tekniikan voimakkaaseen kehitykseen 1800-luvun jälkipuoliskolta lähtien. Tämän synnyttämä kehitysusko löi selvästi leimansa myös aikakauden yleiseen tieteenkuvaan. Sitä hallitsi yhtäältä positivistinen tieteenkäsitys sekä toisaalta lähes rajaton usko inhimillisen elämän kaikinpuoliseen kehitykseen kohti parempaa ja onnellisempaa tulevaisuutta.

Positivistinen tieteenkäsitys ja kehitysusko heijastuivat selvästi myös protestanttiseen teologiaan. Tämä ilmeni ennen muuta sen voimakkaassa suuntautumisessa historialliseen, empiiriseen ja eettiseen, mikä oli omiaan tukemaan teologian asemaa positivistisen tieteenkäsityksen piiriin jäsenytvänä tieteenalana. Se ilmeni niin ikään uskonnonhistoriallisen koulukunnan metodisessa lähestymistavassa sekä ns. kulttuuri-protestantismin tutkimustraditiossa aina suurta humanisti-teologia Adolf von Harnackia myöten.¹

¹ Ks. *Stephan & Schmidt* 1960, 276–279; *Kähler* 1962, 243–246; *Hübner* 1966, 16–22; *Murtorinne* 1988, 161–164.

Ensimmäisen maailmansodan rajut kokemukset veivät kuitenkin pohjan pinnalliselta kehityskoltta. Sodan kokemusten valossa katsottiin, että usko ihmisen ja ihmiskunnan siveelliseen kehitykseen oli osoittautunut katteettomaksi. Tämä koski osaltaan myös kehityskolon aiemmin sävyttämää teologiaa. Myös se koki yleiseurooppalaisissa puitteissa varsin näkyvän käänteen. Sen näkyvimmäksi ilmaukseksi muodostui sveitsiläis-saksalaisen teologin Karl Barthin ns. kriisin teologia. Kyseiselle teologiselle suuntaukselle oli tunnusomaista tietoinen irtisanoutuminen teologian sitomisesta kulttuurij- ja aikahistorialliseen kontekstiin ja evolutionistiseen ajatteluun, mikä oli ollut edeltävälle vaiheelle tunnusomaista. Sen asemesta se halusi asettaa Jumalan transkendenssin kristinuskon keskipisteksi.

Samansuuntaisesti kuin Barthin kriisin teologiassa maailmansodan häkellyttävä vaikutus ilmeni 1900-luvun alussa voimakkaan nousun kokeneen Luther-tutkimuksen piirissä. Kun Luther-tutkimusta oli vuosisadan alussa harjoitettu lähinnä kulttuuriprotestantismin hengessä, kyseinen tutkimus sai maailmansodan jälkeen uusia korostuksia. Kulttuurisen vaikuttajan asemesta huomio kohdistui entistä enemmän Lutherin uskonkokemuksen paradoksaalisiin ja irrationaalisiin piirteisiin.²

Sisällissodan herättämät reaktiot

Puhuttaessa sisällissodan vaikutuksesta tieteseen, tässä tapauksessa teologiaan, on mielestäni oikeutettua väittää, että sisällissodan vaikutukset ilmenivät meillä suuressa määrin samansuuntaisina kuin maailmansodan vaikutukset muualla Euroopassa. Tämä johtui samankaltaisesta yhteisestä kokemuksesta. Kummankin sodan vaikutukset koettiin ilmeisesti meillä pääosin sisäkkäisinä. Sisällissota raskaine kokemuksineen murensi meillä sitä vahvasti rationalistista ja ihmiskeskeistä maailmankuvaa, jonka murenemisen maailmansota oli yleisesti aiheuttanut. Tämä koski ennen muuta uskoa ihmiseen sekä ihmisen ja yhteiskunnan moraaliseen kehitykseen.

Välittömänä seurauksena sisällissodan järkytyksestä olikin tästä syystä lukuisten kansalaisten ja heidän joukossaan monien teologien piirissä se käsitys, että sisällissodan syvin syy oli ollut luonteeltaan maailmankatsomuksellisesti eettinen ja että se oli ollut seurausta uskonnollisesta ”luopumuksesta”. Tämä käsitys kuvastui muun muassa siinä juhlapuheessa, jonka valtioneuvos G. E. Palmén piti Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikokouksessa toukokuussa 1918 aiheenaan *Kestetyh hirmukauden päätyessä*. Vanha valtioneuvos totesi puheessaan muun muassa: ”Eikä mikään muu kuin sydämen pohjaan ulottuva mädännäisyys ja täyteen valtaan päässeet siveelliset paheet voi synnyttää ja selittää sitä sääliittömyyttä, millä meillä viime aikoina on kidutettu ja teuras-tettu valtiollisia vastustajia sekä siksi luultuja.”³

Mutta käsitys sisällissodan katsomuksellisesti eettisistä syistä sai myös edellä mainittua kannanottoa syvemmin analysoivia perusteluja. Yhtenä esimerkkinä tällaisesta on syytä pitää juuri eläkkeelle siirtyneen systemaattisen teologian ja etiikan professori

2 Stephan-Schmidt 1960, 323–329; Hübner 1966, 51–57; Wallmann 1973, 266–268; Krummwiede 1977, 202–205; Pirinen 1983 a, 428.

3 Palmén 1930, 445–446.

G. G. Rosenqvistin kesällä 1918 kirjasessaan *Några tankar nedskrifna under det röda barbariets dagar februar-mars 1918* esittämiä kriittisiä ajatuksia. Rosenqvist, joka oli aiemmin asennoitunut poikkeuksellisen myönteisesti työväenliikkeen sosiaalisiin tavoitteisiin ja katsonut sosialismin aatteiden sisältävän syviä eettisiä näkökohtia, kääntyi kirjasessaan jyrkästi suomalaista sosialismia vastaan. Hän katsoi sen jääneen vulgaari-socialismin asteelle, joka oli suuntautunut vain poliittis-taloudellisiin kysymyksiin, mutta laiminlyönyt tyystin ihmisen persoonallisuuden kasvattamisen ja jalostamisen. Kapinan perussyynä Rosenqvist piti erityisesti virheellistä ihmiskäsitystä ja elämäntekemistä.⁴

Vaikka eräät toiset teologit, muiden muassa kirkkohistorian professori Jaakko Gummerus, tarkastelivat sisällissotaa ja siihen liittyneitä kielteisiä ilmiöitä myös yhteiskunnallisen muutoksen ja sosiaalisten olojen aiheuttamina ilmiöinä, käsitys sodan syistä oli yleisesti teologien piirissä pessimistinen. Johtopäätöksenä sodan aiheuttamista järkytyksistä katsottiin varsin yleisesti, että isänmaan onnellinen tulevaisuus edellytti ulkonaisen vapauden vaalimisen lisäksi myös kansan moraalisen perustan vahvistamista. Tämän tehtävän hoitamisen uskottiin keskeisesti kuuluvan kirkon tehtäviin.⁵

Suomalainen ”kriisin teologia”

Sisällissodan vaikutus ei kuitenkaan rajoittunut vain maailmankatsomuksellisen kriisin toteamiseen. Se johti tavallaan myös oman suomalaisen ”kriisin teologian” muotoutumiseen. Se ei ollut suinkaan identtinen reformoidun teologin Karl Barthin kriisin teologian kanssa. Mutta se sisälsi epäilemättä joukon samansuuntaisia aikahistoriallisia piirteitä ja korostuksia. Tämä suomalainen kriisi teologia personoitui mielestäni erityisesti yhteen henkilöön, professori Antti J. Pietilään, joka sai nimityksen dogmatiikan ja etiikan professoriksi 1919 G. G. Rosenqvistin jälkeen, ja josta tuli suomalaisen teologian keskeinen vaikuttaja maan itsenäistymisen alkuvaiheissa.

Pietilä oli saanut varhaisimmat uskonnolliset vaikutteensa syntymäkotinsa herätysliikeperäisestä kansanhurskaudesta. Sen mukaisesti hänen kristillisyyden käsitystään sävytti myöhemminkin herätysliikkeille tunnusomainen kokemuseräinen ”taivaallisten aukenemista ihmiselle”, mikä näkemys tavallaan muistutti barthilaista kriisin teologiaa. Myös teologia, etenkin systemaattinen teologia tieteenä rakentui hänen mielestään tähän uskonnolliseen kokemukseen ja oli sellaisena luonteeltaan normatiivista. Samoin teologia täytti hänen mielestä tehtävänsä vain siinä tapauksessa, että se palveli elävää kristillisyyttä.⁶

Tämän kokemuseräisen teologiansa pohjalta Pietilä asennoitui varsin torjuvasti maailmansotaa edeltäneen aikakauden teologisiin virtauksiin, kulttuuriprotestantismiin ja kehitysajatuksen sävyttämään teologiaan, joiden hän katsoi nojautuneen väärään ihmiskeskeiseen optimismiin. Se oli hänen mielestään johtanut kristinuskon käsittelemiseen pelkäksi siveysopiksi tai filantropismiksi. Kristinuskon todellinen sosiaali-

4 Rosenqvist 1918, 10–12; Vikström 1966, 307–309.

5 Gummerus 1918 a; Työmiehen poika (Aarnisalo) 1918; Kena 1979, 125–129.

6 Tiilikä 1972, 40–42; Kvist 1984, 16–18, 303–305; Murtorinne 1986, 265–269.

nen sanoma saattoi kuitenkin nousta vain ihmisen uskonkokemuksesta ja jäämisestä Jumalan hengen johdettavaksi.

Pietilän omaperäinen uskonkokemusta korostava kristillinen individualismi nousi epäilemättä hänen teologisesta kokonaisnäkemyksestään, mutta heijasteli samalla sisällissodan kokemusten synnyttämiä uusia tunteita. Tämä ilmeni muun muassa hänen 1918 julkaisemassaan laajassa teoksessa Jeesuksen siveysoppi ja nykyaika, jossa hän suoritti perusteellista rajankäyntiä aikansa erilaisiin aatesuuntiin.⁷ Tätäkin selvempänä sisällissodan vaikutukset tuntuivat niissä useissa pikkukirjasissa ja kirjoituksissa, joita Pietilä julkaisi sisällissotaa seuranneina vuosina. Tällaisia olivat muun muassa kirjoitukset *Kirkko ja vallankumous*, *Luokkaviha*, *Nykyaikaisen sivistyksen vararikko*, *Kostonhimo kansan turmio*, *Puolue-elämä terveeksi*, *Kristillinen siveellisyys ja aikamme elämä*, *Jumalanpelko sisälliskunnon perustuksena* jne.. Näissä samoin kuin myöhemmin 1920-luvulla julkaisemissaan tutkimuksissa Pietilä alleviivasi yksilön uskonnollisen uudistuksen ensisijaisuutta ja tältä pohjalta nousevaa yhteiskunnan ja kulttuurin eettistä uudistumista.. Sen sijaan ne sosiaalieettiset painotukset ja etisoiva humanistinen kristinuskon tulkinta, jotka olivat olleet edeltävälle aikakaudelle, ritschililäiselle teologialle ja kulttuuriprotestantismille tunnusomaisia, saivat osakseen ankaraa kritiikkiä.⁸ Näin sisällissodan ja maailmansodan kokemukset vahvistivat nähtävästi osaltaan Pietilän yksilökeskeistä kristinuskon tulkintaa kaiken yleishumanistisen, sivistysystävällisen ja ihmiskeskeisen eettisen tulkinnan vastakohtana ja antoivat hänen etiikalleen ”ankaran” ja ”kovan” yksilön vastuuta korostavan piirteen.

Kun Pietilä asetti uskonnollisen kokemuksen kaiken etiikan ja sosiaalisen toiminnan perustaksi, merkitsi uskonnosta luopuminen puolestaan rakkaudettomuuden, itsekkyyden, luokkavihan, lakien halveksunnan, rikollisuuden jne. lisääntymistä. Tältä pohjalta Pietilä päätyikin jyrkästi torjumaan kulttuurin yhtenäistä kristillistä arvopohjaa murentavat tekijät ja vaati kirkon kasvatus ja opetustehtävän tehostamista sekä järjestyneen yhteiselämän ja lakien pyhyiden kunnioituksen juurruttamista. harhaanjohtettujen suurten joukkojen takaisin voittamiseksi.⁹

Suomalainen kristillisyys

Toinen Pietilän teologiallekin tunnusomainen piirre oli kansallisen, suomalaisen kristillisen perinteen arvostaminen. Tätä ”suomalaista kristillisyyttä” suomalaiselle kansanluonteelle ominaisine piirteineen edustivat hänen ja useiden muiden mielestä persoonalliseen uskonkokemukseen nojaavat herätysliikkeet, jotka olivat säilyttäneet aidon kristillisen perinnön luterilaisessa muodossa. Tätä kansallisromantiikan pohjalta syntynyttä ihailua suomalaisia herätysliikkeitä kohtaan oli omiaan vahvistamaan paitsi maan itsenäistyminen myös sisällissota. Kun eräät eteläpohjalaiset herännäispiirit osallistuivat Wilhelmi Malmivaaran johdolla näkyvästi sisällissotaan, tämä oli omiaan vahvistamaan lähes myytinomaiseksi muodostunutta käsitystä herätysliikkeiden ja erityi-

7 Pietilä 1918 a, 184–196; Tiilikä 1972, 121–123.

8 Pietilä 1922; 1925, 5, 256–272; Tiilikä 1972, 127, 226–229.

9 Pietilä 1918 b, 10–12, 79–82; 1925, 247–250; Tiilikä 1972, 123; Kena 1979, 115, 132–133.

sesti herännäisyyden kansallisesta merkityksestä. Tämän käsityksen mukaan kansallista kristillisyyttä edustivat aidoimmin juuri 1800-luvun herätysliikkeet, joita ei ollut tuotettu ulkoapäin, vaan ne olivat syntyneet suomalaisen kansan keskuudessa. Ne oli synnyttänyt ”kansamme syvin olemus”, kuten kansallisromanttisesti suuntautunut Paavo Virkkunen totesi 1918 julkaisemassaan kirjasessa *Kristillisyyks ja kansallisuus sisällissodan vaikutelmien ja itsenäistyneen isänmaan innoittamana*.¹⁰

Herätysliiketutkimuksen nousu

Kansalliseen kristilliseen perintöön kohdistunut kiinnostus ei kuitenkaan rajoittunut vain kotoisten herätysliikkeiden ihailuun. Se johti myös näiden liikkeiden entistä huomattavasti laaja-alaisempaan tutkimukseen. Ei ollut suinkaan sattuma, että uskonnollisten kansanliikkeiden tutkimus nousi juuri tänä kautena teologian ja erityisesti kirkkohistorian tutkimuksen piirissä keskeiseen asemaan. Aikahistoriallisten syiden ohella tähän vaikutti ilmeisesti myös viranhaltijan vaihtuminen Helsingin yliopiston kirkkohistorian oppituolilla. Kun uskonnollisista kansanliikkeistä kiinnostunut Martti Ruuth sai nimityksen kirkkohistorian professoriksi piispaksi siirtyneen Jaakko Gummeruksen jälkeen, viranhaltijan vaihdos oli omiaan vahvistamaan uskonnollisiin kansanliikkeisiin kohdistunutta kiinnostusta.

Jo aiemmin 1900-luvun alusta lähtien Ruuth oli suuntautunut suomalaisten uskonnollisten kansanliikkeiden tutkimukseen ja ryhtynyt 1910-luvulla julkaisemaan sarjaa Suomen uskonnollisista liikkeistä. Saatuaan nimityksen professoriksi Ruuth jatkoi kyseistä tutkimustyötä ja kohdisti huomionsa erityisesti 1800-luvun herätysliikkeisiin. Itsenäisyyden alkukautena hän kirjoitti lukuisan joukon 1800-luvun suomalaisia herätysliikkeitä käsitteleviä tutkielmia ja artikkeleita sekä julkaisi muun muassa lähdekoelman *Ur Alfred Kihlmanns brevväxling*. Hän suunnitteli myös yhtenäisen kokonaisesityksen laatimista suomalaisista uskonnollisista kansanliikkeistä, mutta suunnitelma ei koskaan toteutunut.¹¹

Samalla kun Ruuth loi perustan uskonnollisten kansanliikkeiden tieteelliselle tutkimukselle yliopistoteologian piirissä, ajan yleinen ilmapiiri ja nuoren tasavallan kansallinen itsetunto loivat muutoinkin suopeat edellytykset kotimaisiin herätysliikkeisiin kohdistuvalle tutkimukselle. Tämän seurauksena ilmestyi 1930-luvun alusta lähtien lukuisa joukko herätysliikkeitä koskevia tutkimuksia. Osa näistä oli herätysliikkeisiin lukeutuneiden tutkijain kirjoituksia. Uutta herätysliiketutkimuksen aaltoa edustivat muiden muassa Tor Krook, Lauri Takala, Kaarlo Airas, Aukusti Oravala, Martti Miittinen. Saipa suomalainen herätysliiketutkimus sivustatukea Ruotsistakin, kun ruotsinmaalainen Bengt Jonzon julkaisi Paavo Ruotsalaisen hurskauselämää koskeneen väitöskirjan 1935.

Kolmekymmentäluvulla vauhtiin päässyt herätysliiketutkimus jatkui vielä seuraavillakin vuosikymmenillä. Myöhempää tämän alan tutkijain joukkoa edustivat muiden muassa Sakari Loimaranta, L. P. Tapaninen, Olavi Tarvainen, Olavi Kares, Toivo Laiti-

¹⁰ Virkkunen 1917, 15–16.

¹¹ Murtorinne 1986, 237–238.

nen, W. A. Schmidt. Vaikka herätysliiketutkimus sai virikkeitä samanaikaisesta yliopisto-opetuksesta, se oli osoituksena myös näiden liikkeiden kasvaneesta arvostuksesta maan itsenäistymisen ja sisällissodan jälkeen Kyseinen tutkimus merkitsi samalla kiinnostuksen suuntautumista oman maan kansalliseen hengenperinteeseen, jolle aikahistorialliset tapahtumat olivat luoneet oman erityistaustansa. ”Kansan tuli olla uskollinen omalle itselleen myöskin uskonnollisella alalla”, kuten Aukusti Oravala Paavo Ruotsalaista koskevassa kirjasessaan totesi.¹²

Luther-tutkimuksen viriäminen

Ensimmäisen maailmansodan ja sisällissodan jälkeiseen kauteen ja sen synnyttämään ilmapiiriin liittyi myös suomalaisen Luther-tutkimuksen viriäminen, joka Keski-Euroopan maaperällä oli juuri maailmansodan aiheuttaman käänteen seurauksena saanut osittain uusia painotuksia. Kun reformoituihin lukeutuvan Karl Barthin kriisin teologia herätti vain rajoitetusti tutkimuksellista vastakaikua suomalaisella maaperällä, mielenkiinto suuntautui sitäkin vahvemmin heräävään Luther-tutkimukseen ja Lutheriin, jota voitiin pitää Suomessa jopa lainattuna kansallisomaisuutena.

Uuden Luther-tutkimuksen varhaisimpina kiinnostuksen virittäjinä toimivat kirkkohistorian tutkijat Jaakko Gummerus ja Martti Ruuth, jotka etenkin vuoden 1917 uskonpuhdistuksen vuosisataisjuhlan yhteydessä kiinnittivät huomiota Lutherin perintöön ja uuden Luther-tutkimuksen nousuun Euroopassa. Maailmansodan jälkeen kuoloistukseensa noussut Luther-tutkimuksen renessanssi uusine korostuksineen sai kuitenkin varsinaiset harrastajansa Suomessa systemaattisen teologian edustajien piiristä. Sen edustajiksi nousivat 1930-luvun alussa erityisesti systemaattikot Eino Sormunen ja Yrjö J. E. Alanen. Heistä ensiksi mainittu väitteli 1933 teoksellaan *Jumalan armo I* ja jälkimmäinen samana vuonna tutkimuksellaan *Luther ja omatunto*.¹³

Uudella Luther-tutkimuksella oli selvästi kansainvälinen luonne ja ulottuvuus. Suomalaisista Luther-tutkimusta sävytti kuitenkin samalla pyrkimys oman suomalaisen luterilaisen tradition vahvistamiseen ja sen paremmuuden osoittamiseen myöhemmin maahan tunkeutuneiden angloamerikkalaisten uskonnollisten liikkeiden rinnalla. Toisaalta suomalaista Luther-tutkimusta siivitti nähtävästi perinteisten luterilaisten yhteyksien lisäksi myös valkoisen Suomen vuoden 1918 taisteluissa saksalaiselta avustusretkikunnalta saama sotilaallinen tuki ja tämän Suomessa nostattama voimakas saksalaismyönteinen asenne, joka ilmeni sangen voimakkaana kirkossa. Tältä taustalta katsottuna ei ollut suinkaan sattuma, että Eino Sormusen *Lutheria* koskevasta tutkielmasta *Uskon mies* muodostui 1930-luvulla erittäin luettu teos laajoissa kirkollisissa piireissä. Luther-tutkimusta voitiin pitää hyväksyttävänä ja suosittuna, koska juuri luterilaisuuden katsottiin uskonpuhdistuksesta lähtien tukeneen kansallisuutta sekä kristityn vastuuta omasta kansastaan. Siten myös Luther-tutkimus näytti olevan omiaan vahvistamaan kansallista integraatiota kaikkia sitä hajottavia sisäisiä ja ulkoisia uhkatekijöitä vastaan. Olihan Luther eräissä varhaisemmissa teoksissa kuvattu myös pelottomana to-

12 ks. Oravala 1913, 167; Mustakallio 1991, 249–250, 263–268, 355–379.

13 Alhonsaari 1987, 13–14; Murtorinne 1984, 25–26; Murtorinne 1990, 60–64.

tuuden ja vapauden puolustajana, jonka aseina olivat olleet Jumalan sana, rukous ja hyvä omatunto, siis ajankohtaan soveltuvat sankarilliset hyveet. Siten Luther-tutkimuksen nousukin nivoutui varsin selvästi maan itsenäistymisen ja sisällissodan jälkeiseen yleiseen ilmapiiriin.¹⁴

14 *Simojoki* 1984, 61–64; *Murtorinne* 1984, 28–29; *Kena* 1979, 142–143.

Sisällissodan vaikutus kirkkohistoriankirjoitukseen

”Se valtava murros, joka kansamme henkisessä elämässä on tapahtunut miespolven kuluessa, on ehkä uusimman kirkkohistoriamme tärkein ilmiö.”¹

Artikkelin aloittava lainaus piispa Jaakko Gummerukselta sisältää tämän artikkelin kannalta kolme tärkeää ilmausta: henkisen elämän murros, miespolvi ja uusin kirkkohistoriamme. Yhtäältä ne kertovat siitä, mitä Gummerus piti yhtenä sen hetken merkittävimmistä kirkkohistoriallisista tutkimuskentistä, ja toisaalta siitä, millä tavalla Gummerus rajasi ajallisesti Suomen uusimman kirkkohistorian.

Pyrin tässä artikkelissa osoittamaan, että vuoden 1918 sisällissodalla oli vaikutusta suomalaisen kirkkohistoriankirjoituksen tietoiseen suuntaamiseen entistä enemmän lähihistorian tai uusimman historian tutkimiseen.² Tarkastelun kohteena on ennen muuta maailmansotien välinen aika ja erityisesti professori, vuodesta 1920 lähtien piispa, Jaakko Gummeruksen toiminta. Gummerus siirtyi syksyllä 1920 Porvoon, sittemmin Tampereen hiippakunnan piispaksi, ja Helsingin yliopiston kirkkohistorian professorina häntä seurasi Martti Ruuth. Eino Murtorinne toteaa omassa artikkelissaan, että Ruuth edisti ennen muuta uskonnollisten kansanliikkeiden tutkimusta. Sitäkin voi eräin osin pitää Suomen kirkollisen lähihistorian tutkimuksena.

Vaikka Gummeruksen professoriura katkesikin piispuuteen, hän kuitenkin pysyi kirkkohistoriantutkimuksen auktoriteettina aina kuolemaansa vuonna 1933 asti. Piispanakin hänellä oli mahdollisuuksia vaikuttaa siihen, millaisiin asioihin tieteellisessä kirkkohistoriankirjoituksessa panostettiin paitsi oman toimintansa myös esimerkiksi pastoraalitutkimien ohjaamisen välityksellä. On myös muistettava, että Gummerus toimi Suomen kirkkohistoriallisen seuran esimiehenä kuolemaansa 1933 asti. Liike kohti uusinta aikaa näkyi Gummeruksen omassa tutkimustoiminnassa. Hänet tunnetaan parhaiten varhaisista 300-lukua ja keskiaikaa koskettelevista tutkimuksistaan, mutta hänen viimeinen monografiansa käsitteli 1800-luvulla Pietarissa toiminutta Johannes Gossneria.³

1 Gummerus 1924, 236.

2 Suomen kielessä ei ole yhtä kätevää käsitettä kuin saksalainen *Zeitgeschichte*, vaikka senkään käyttö ei ole aivan yksinkertaista. Uusimmassa saksalaisessa keskustelussa on ehdotettu käytettäväksi termiä *neueste Zeitgeschichte* vuodesta 1989 alkavalle ajanjaksolle. Pelkkä *Zeitgeschichte* viittaisi siten noin vuodesta 1917 alkavaan ajanjaksoon. Saksalaisesta käsitekeskustelusta ks. Koselleck 1985 ja Schwartz 2003.

3 Gummerus 1931.

Suomen kirkkohistoriallinen seura ja sisällissota

Hieman ennen sisällissodan tapahtumien käynnistymistä Suomen kirkkohistoriallinen seura piti vuosikokouksensa. Tuolloin Seuran varapuheenjohtajan, valtioneuvos E. G. Palménin tervehdyspuheessa kuvastui yhtäältä riemu valtiollisen itsenäisyyden saavuttamisesta hänen tervehtiessään ”kunnioitettuja kansalaisia” ja todetessaan, että Seura kokoontui uutta toimintavuotta alkamaan ”sellaisissa oloissa, joiden vertaa isänmaamme koko edellinen historia ei ole maininnut”. Toisaalta hän ounasteli, että lähitulevaisuuden kehitys ei välttämättä olisi yksioikoisen auvoinen lausueessaan seuraavat sanat: ”Tässä suhteessa ei puutu pelottavia enteitä, esimerkiksi siinä rajattomassa villityksessä sekä pakanallisuudesta suorastaan kerskuvassa kannassa, joihin lähimmän ajanjakson tapaukset ovat luoneet synkkää valoa.”⁴

Palménin pahat aavistukset kävivät toteen. Seura ei keväällä 1918 tietenkään pystynyt järjestämään kuukausittaisia kokouksiaan Tieteellisten Seurojen talossa Pöllölässä, joka sijaitsi Kasarminkadulla (ja jossa sijaitsee nykyinen Suomen rakennustaiteen museo). Seuraavan kerran hallitus saattoi tulla kokoon vasta toukokuun 13. päivänä. Tällöin Palmén piti, kuten kokouksen pöytäkirjassa todetaan, ”punaisen kapinan aikaan sattuneitten tapahtumien johdosta pitemmän puheen.” Tuon varsin perinpohjaisen puheen otsikko oli ”Kestetyh hirmukauden päättyessä” ja se löytyy painettuna Seuran vuosikirjasta kyseiseltä vuodelta. Palménin näkemys sodan raakuuden syistä oli selvä: ”Eikä mikään muu kuin sydämen pohjaan ulottuva mädännäisyys sekä täyteen valtaan päässeet siveelliset paheet voi synnyttää ja selittää sitä säälimättömyyttä, millä meillä viime aikoina on kidutettu ja teurastettu valtiollisia vastustajia sekä siksi luultuja.” Hänen mukaansa edessä oli vaikea tehtävä, raamatullisin termein ehkä jopa ”neljäkymmenen vuoden korpivaellus”, jonka aikana ”kymmentuhansittain rangaistavia rikollisia, satatuhansittain surkeasti eksyneitä, villiityneitä [oli] ohjattava sille tielle, joka vie kansalaiskuntoon, kaikenpuoliseen kulttuuriin.”⁵

Samassa kokouksessa kirjattiin muistiin, että Mäntyharjun kirkkoherra K. V. Petrell oli lahjoittanut seuran arkistoon kirjoittamansa kertomuksen ”Viisi viikkoa sotavankina 8/2–15/3 1918”.⁶ Sen enempää sisällissotaan liittyvää dokumenttiaineistoa ei seuran arkistoon karttunut, vaikka seuran perustehtävän toinen puolikas oli juuri Suomen kirkon historiaa koskevien tietojen kokoaminen. Toinen puolikas tehtävää oli tällaisten tietojen julkaiseminen.⁷

Valtioneuvos Palménin puhetta ei ollut kuulemassa suuri joukko, ainoastaan viisi henkeä. He olivat Lauri Ingman, Antti J. Pietilä, Martti Ruuth, Gunnar Suolahti ja sihteerinä toiminut professori Jaakko Gummerus, josta vuonna 1920 tuli Seuran puheenjohtaja.

⁴ SKHSV 1917–1920, 414, 422.

⁵ SKHSV 1917–1920, 435, 443, 471.

⁶ SKHSV 1917–1920, 435; K. V. Petrell, Viisi viikkoa sotavankina, B 136, SKHSA, KA. Kertomus on julkaistu kokonaisuudessaan Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirjassa 2008.

⁷ Mustakallio 1991, 26.

Uusimman ajan aiheet pastoraalikirjoituksissa

Sosialismi ja sen suhde kirkkoon oli yksi asia, joka nousi sisällissodan vuoksi uudella intensiteetillä monien kirkonmiesten ja teologien huolenaiheeksi. Jaakko Gummerus hahmotteli sodan jälkeen, mahdollisesti professoriuransa loppuaikoina tähän liittyvää tutkimusaihetta seuraavin iskusanoin:

Miten työväenliike Suomessa syntyi
Mistä saakka kysymys kirkosta ja kristinuskosta tuli näköpiiriin
Syyt vihamielisyyteen
Vaiheet tässä
Sosialismin ja kommunismin pesäero
Nyk. tilanne
Epokit: 1906; 1917–18, jälkeen 1918⁸

Yhdessä pastoraalitutkielmassa paneuduttiin tähän aihepiiriin jo kohta sodan jälkeen. Pastori Lauri Aleksanteri Kuusiston tutkielma ”Sosialismista ja kristinuskosta” tarkastettiin Porvoon tuomiokapitulissa 19.11.1919. Ei kuitenkaan vaikuta siltä, että Kuusisto olisi ollut Gummeruksen kanssa tekemisissä aihetta valitessaan.⁹

Kaikkiaan aivan uusimpaan aikaan tai lähihistoriaan liittyviä pastoraalikirjoituksia ei 1920-luvun vaihteessa valmistunut kovinkaan monta. Porvoossa Kuusiston lisäksi tällaisiin voidaan laskea Onni Ronimuksen vuonna 1919 tarkastettu tutkielma ”Katolicismens kamp mot protestantismen och Los von Rom rörelsen” ja Frans Emil Liljan tutkielma ”Petsamon evankelis-luterilaisen seurakunnan synty ja sen nykyinen tila”, joka tarkastettiin 1922. Ronimuksen työ käsitteli Itävallassa vahvimmillaan vuoden 1900 tienoilla toiminutta roomalaiskatolisen kirkon vastaista liikettä, joka propagoi siirtymistä katolisesta kirkosta joko protestanttiseen tai vanhakatoliseen kirkkoon. Aarne Tikkasen käytännöllisen teologian tutkielmassa ”Sotilaspappi” vuodelta 1923 puolestaan on eräitä kiinnostavia viittauksia epäisänmaallisten aineiden suomalaisille sotilaspapille sisällissodan jälkeisinä vuosina aiheuttamiin haasteisiin.¹⁰

Oma lukunsa ovat Inkerin kirkollisia oloja koskevat tutkielmat, joita Porvoon tuomiokapitulissa tarkastettiin erityisesti 1920-luvulla useampia. Niiden kirjoittajina olivat Inkeristä Venäjän vallankumouksen vuoksi Suomeen paenneet inkeriläispapit.¹¹ Turun tuomiokapitulissa taas tarkastettiin vuonna 1924 entisen Inkerin- ja Viron-papin Armas Aavikon tutkielma ”Muutamia piirteitä Eestin kirkosta v. 1921 ja sen jälkeen”. Aavikko kirjoitti samaa aineistoa sisältävän katsauksen Viron kirkosta *Kirkko ja Kansa* -lehteen vuonna 1925.¹² Useimpien yllä mainittujen tapauksessa oli kyse ennen muuta henkilöistä, joilla oli henkilökohtaisia siteitä ja kiinnostusta aiheeseensa, ei organisoidusta ja ohjatusta tutkimussuuntauksesta. Ronimuksen tapaus ei ole niin selvä,

8 Tutkimuskysymyksiä, tentti aiheita yms., Coll.63.105, Kansalliskirjasto.

9 Pastoraalikirjoitukset 1919, PTA, KA.

10 Pastoraalikirjoitukset 1922 ja 1923, PTA, KA.

11 *Häklä* 1962, 160–162.

12 *Ketola* 2002, 233; Pastoraalitöiden bibliografia 2007, 12.

mutta syytä hänen tutkimusaiheeseensa ei ole ollut mahdollista selvittää. Myös itse tutkielma on kadonnut tuomiokapitulin arkistosta.¹³

Jaakko Gummerus ja Mauri Lehtonen

Pastoraalitutkielmissa on kuitenkin yksi tapaus, jonka voi katsoa selvästi liittyvän Jaakko Gummeruksen sodan jälkeen vahvistuneeseen näkemykseen uusimman ajan kirkkohistoriallisen tutkimuksen merkittävydestä. Sen voi katsoa olevan osoitus siitä, että sisällissodalla oli selvää vaikutusta jopa kirkkohistoriankirjoituksen ohjelmalliseen suuntaamiseen.

Yksi Jaakko Gummeruksen entisiä oppilaita oli tamperelaissyntyinen pastori Mauri Lehtonen, joka oli suorittanut teologisen tiedekunnan erotutkinnon toukokuussa 1920. Hänen arvosanansa kirkkohistoriassa oli 2. Lehtonen sai valmistuessaan myös Vald. Vallin stipendin, jonka suuruus oli 100 markkaa.¹⁴ Lehtosella on hieman ansiota myös sisällissodan dokumentoijana, sillä hän kirjoitti syksyllä 1918 lyhyen käsikirjoituksen muistoistaan Tampereen valloituksesta. Muistelmat eivät kuitenkaan etene kaupungissa käytyjen taistelujen kuvaamiseen asti. Muistelmiensa johdannossa Lehtonen osoitti tiedostavansa, että jo muutaman kuukauden ajallinen etäisyys koettuun haittasi tarkan kuvauksen antamista, varsinkin kun hän ei ollut tehnyt muistiinpanoja itse tapahtumien aikaan:

Kadun sitä, etten ole tullut aikaisemmin kirjoittaneeksi mitään muistiin, jolloin moni tapaus olisi tullut elävämmiin kuvatuksi ja säilyttänyt tuoreutensa ja unohtumattoman arvonsa vielä vanhuuteni päiviin asti, jos niitä minulle suodaan. Vielä enemmän olen pahoillani siitä, etten jo noina tapauksista rikkaina päivinä ja öinä pitänyt minkäänlaista päiväkirjaa. – – Nyt kykenen enää kertomaan eri tapauksia osaamatta sijoittaa niitä millekään määrätyle päivälle.¹⁵

Keväällä 1922 Lehtonen toimi pappina Anjalassa ja alkoi suunnitella pastoraalitutkimuksen kirjoittamista. Sen vuoksi hän otti yhteyttä Gummerukseen, jonka hän kehui aina seuranneen erityisesti entisten oppilaittensa pyrkimyksiä mielenkiinnolla ja kuunnelleen heitä ”rakkaalla ymmärtämyksellä ja huolenpidolla”. Lehtosella oli vielä melko jäsentymätön idea kirjoituksensa aiheesta: ”olen ajatellut erästä nykyhetken kysymystä, nim. kysymystä uskonnonopetuksesta ja moraaliopetuksesta.” Hän toivoi piispalta ”jonkinlaisia valmistavia suuntaviivoja” sekä neuvoja koti- ja ulkomaisesta lähdekirjallisuudesta.¹⁶

Ilmeisesti seuraavien kuukausien kuluessa, mahdollisesti yhteisten piispantarkastusmatkojen yhteydessä, joihin liittyvää kirjeenvaihtoa Gummeruksen arkistossa on, Lehtosella ja Gummeruksella oli tilaisuus keskustella kasvotusten pastoraalitutkimuk-

13 Kuriositeettina mainittakoon, että Onni Ronimus toimi ylimääräisenä vastaväittäjänä Israel-Jakob Schurin väitöstilaisuudessa vuonna 1937. Väitöskirja hylättiin ilmeisen antisemitistisin motiivein. Ks. Muir 2007.

14 Helsingin yliopiston keskusarkisto, teologisen tiedekunnan pöytäkirja 28.5.1920 § 5 ja 6.

15 Muistiinpanoja kokemuksistani kotikaupunkini Tampereen valloituspäiviltä 28.3.–3.4.1918, Mauri Lehtosen arkisto, KA.

16 Mauri E. Lehtonen Jaakko Gummerukselle 6.4.1922, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

sen aiheesta. Tämän voi päätellä siitä, että seuraavan kerran, kun Gummerus aiheesta kirjoitti Lehtoselle, hän puhui jo itsestään selvyytenä uudesta teemasta. Lehtosen oli nyt määrä ryhtyä tutkimaan Saksan kirkostaeroamisliikkeen historiaa. Gummerus oli lääkärin määräämällä sairauslomalla ("ohimenevän ihottuman johdosta") etsinyt lähteitä ja kirjallisuutta Lehtosta varten.¹⁷

Gummerus vaikutti olevan hyvin innostunut aiheesta. Hän sanoi olevansa "yhä enemmän vakuutettu" siitä, että aihe oli erinomaisen sopiva ja ajanmukainen. Hän oli varma siitä, että lähimpien viikkojen tai kuukausien kuluessa julkaistava uskonnonvapauslaki synnyttäisi Suomessakin samanlaisen liikkeen, "ehkä kiivastakin kiihoitusta", ja kirkon olisi syytä ryhtyä vastatoimiin. Hän uskoi Saksan kokemusten antavan suomalaisille hyödyllisiä opetuksia. Gummerus piti tehtävää suorastaan kiireellisenä ja muistutti että Lehtonen ei tekisi tutkimusta vain itseään varten vaan "palvellaksenne virkaveljiänne ja Suomen kirkkoa". Gummerus ilmeisesti arveli, että aihe saattaisi olla Lehtoselle vastenmielinen ja pyrki siksi rohkaisemaan tätä:

Tietysti tällainen työskentely tuottaa paljon sisällistä vaivaa ja ahdistusta. Mutta samoin kuin lääkärin täytyy tartunnan vaaran uhallakin tutkia tautia, täytyy meidänkin, ja tähän sopii lupaus Luukk. 10:19. Ja rohkaisevaakin on tässä työssä paljon.¹⁸

Gummerus antoi Lehtoselle hyvin selviä ohjeita niin tutkielman rakenteesta kuin selvitettävistä kysymyksistä. Tämä kertoi siitä, että aihe oli ollut jo tiiviisti hänen mielessään. Gummerus kehotti Lehtosta ensin kirjoittamaan "yleispiirteisen historiikin" Saksan Kirchenaustritt-liikkeestä, jossa oli ollut kolme "hyökkäyskautta": 1908–09, 1912–14 ja jälleen v. 1918." Gummerus kehotti kiinnittämään päähuomion viimeiseen kauden, joka jatkui yhtä. Lehtosen oli kiinnitettävä erikoista huomiota eroliikkeen "motiiveihin ja argumentteihin ja samoin kirkon vastatoimintaan" (alleviivaukset Gummeruksen). Jotta Lehtosen tutkielmalla olisi ajankohtaista merkitystä, hänen olisi selvitettävä myös mahdollisimman paljon tilannetta Suomessa. Sen vuoksi hänen olisi tutkittava suomalaista sosialistista sanomalehdistöä ja lehtolehtikirjallisuutta niiltä ajoilta, jolloin kirkonvastainen kiihotus oli ollut ylimmillään. Näitä olivat Gummeruksen mukaan suurlakon jälkeinen aika 1905–1907, sitten 1917 ja viimeksi aivan lähiajat.¹⁹ Aikakausijako oli tässä lähes sama kuin aiemmin mainitussa Gummeruksen hahmotelmasa sosialismia koskevaksi tutkimusaiheeksi.

Gummerus kehotti Lehtosta hankkimaan luettavakseen muutaman vuosikerran *Työläisnuoriso*-lehteä, "jossa tämä agitatio on ollut kiihkeintä". Hän lupasi lisäksi katella suuresta lehtileikekokoelmastaan Lehtoselle sopivaa materiaalia. Suomen Kirjakaupan vuosiluetteloista hän arveli Lehtosen voivan poimia nimekkeitä, jotka kannattaisi tilata. Gummerus arvioi, että monessakaan nimeltään lupaavassa kirjassa ei kuitenkaan suoranaisesti agiteerattu eroamaan kirkosta, mutta muuten ne kyllä sisälsivät "hyökkäyksiä kirkkoa, sen oppia ja koko kristinuskoa vastaan".²⁰

17 Gummerus Lehtoselle 16.10.1922, Coll.63.46, Kansalliskirjasto.

18 Gummerus Lehtoselle 16.10.1922, Coll.63.46, Kansalliskirjasto.

19 Gummerus Lehtoselle 16.10.1922, Coll.63.46, Kansalliskirjasto.

20 Gummerus Lehtoselle 16.10.1922, Coll.63.46, Kansalliskirjasto.

Lähteitä ja kirjallisuutta luetellessaan Gummerus paljasti, kuinka paljon hän jo itse oli paneutunut aihepiiriin. Parhaan yleiskatsauksen hän sanoi muodostuvan *Kirchliches Jahrbuchin* vuosikertoja 1914 ja 1919–1922 lukemalla. Hän kertoi jo tilanteensa Lehtoselle useita kirjoja Saksasta. Gummerus lupasi lunastaa ne itse, mikäli Lehtonen ei haluaisi pitää niitä käytön jälkeen ominaan.²¹

Lehtonen ryhtyi työhön Saksan kirkollisia vuosikirjoja lukemalla. Jo ennen niiden tuloa hän oli lukenut eräitä Gummeruksen vuosikirjoista laatimia referaatteja. Hän oli myös halukas lunastamaan itselleen kirjat, jotka Gummerus oli hänelle tilannut. Niistä olivat jo tulleet Emil Pfennigsdorfin *Im Kampf um den Glauben*, Gerhard Füllkrugin *Handbuch der Volksmission* ja Gerhard Hilbertin *Kirchliche Volksmission*.²²

Tutkimuksen eteneminen ei juuri näy Gummeruksen ja Lehtosen kirjeenvaihdossa loppuvuoden 1922 jälkeen. Lehtosen pastoraalitutkimus hyväksyttiin Porvoon tuomiokapitulissa kesäkuussa 1923, jolloin sen tarkastajana toimi pappisasessori Teodor Pfaler. Tutkielmaa ei kuitenkaan löydy kapitulin arkistosta, minkä aikanaan totesi myös Esko Häkli Porvoon tuomiokapitulin pastoraalitutkimusten bibliografiaa laatiessaan.²³ Ei ole siis ollut mahdollista tarkistaa esimerkiksi sitä, kuinka tarkkaan Lehtonen noudatti Gummeruksen lähde- ja kirjallisuusohjeita. Mahdollista on, että Lehtosen tutkimus on päätynyt Gummeruksen yksityiskirjastoon. Oletusta puoltaisi ainakin Gummeruksen aiheeseen osoittama henkilökohtainen kiinnostus.

Gummeruksen pessimistiset aavistelut massiivisesta kirkostaeroamisliikkeestä eivät toteutuneet, kun uskonnonvapauslaki tuli voimaan vuoden 1923 alusta. Se ei kuitenkaan aiheuttanut suurta ryntäystä ulos kirkosta, kuten eri tahoilla oli ounasteltu, vaan suomalainen työväki pysyi yleensä ottaen edelleen kirkon yhteydessä. Gummerus arvioi, että tilanne olisi ollut hyvin erilainen, jos laki olisi tullut voimaan juuri ennen sisällissotaa tai samana vuonna:

Jos laki olisi tullut voimaan muutamia vuosia aikaisemmin, 1917 tai 1918, olisikin varmaan saatu nähdä monilla paikkakunnilla suuri joukkoluopumus, mutta mieliala oli tällä välin ehtinyt melkoisesti tasaantua, eikä kiihoitus saanut erikoisen suurta voimaa muualla kuin eräissä kommunistipiireissä.²⁴

Työväen uskolliseen pysymiseen kirkon jäsenenä kiinnitettiin mielellään huomiota, kun Suomen kirkollista tilannetta esiteltiin ulkomaalaisille. Näin teki esimerkiksi Sigfrid Sirenus vuonna 1938 Saksassa julkaistussa *Ekklesia*-artikkelikokoelmassa, jossa Suomen luterilaista kirkkoa esiteltiin eri näkökulmista lähinnä saksankieliselle yleisölle.²⁵

Saksan kirkostaeroamisliikkeen tutkimisella oli Lehtoselle hyötyä myös käytännön työssä, ehkä juuri kuten Gummerus oli tarkoittanutkin. Hän tunnusti, että tutkimuksen tekeminen oli ollut hänelle antoisaa ja johdattanut alueelle, joka herätti jatkuvasti uusia mielenkiintoisia kysymyksiä. Hän totesi näiden kysymysten olevan ”tehdas-

21 Gummerus Lehtoselle 16.10.1922, Coll.63.46, Kansalliskirjasto.

22 Lehtonen Gummerukselle 10.11.1922, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

23 Häkli 1962, 142.

24 Gummerus 1928, 217.

25 Sirenus 1938.

dun papille varsin terveellisiä”, mutta uskoi niistä olevan hyötyä muillekin. Lehtonen kertoi pitäneensä aiheesta luentoja paitsi työväenopistolla Voikkaalla, Kuusankoskella ja Kouvolassa myös papiston veljespiirin kokouksessa. Aivan helppoa ei työväenopistolla luennoiminen nähtävästi ollut ollut:

Hiukan arvelutti puhua sosialismista sosialisteille, mutta koetin tasoittaa otetta puhumalla jotenkin avoimesti eräistä pappien laiminlyönnistä näissä asioissa.²⁶

Lehtosen myöhemmässä elämässä ja työssä tämä Gummeruksen antama tutkimusaihe ja siitä kummunneet kysymykset tuntuivat vielä pitkään. Esimerkiksi vuonna 1948 julkaistussa Tampereen hiippakunnan vuosikirjassa hän kirjoitti artikkelissa ”Kirkko tehtaitten keskellä” toiminnastaan tehdastyöläisten parissa.²⁷

Lähihistoria, kirkkotieto ja uskonnollisen kansanelämän tutkimus

Näihin aikoihin Gummerus kiteytti ajatuksensa kirkollisen lähihistorian tutkimuksen tarpeellisuudesta sekä sen olennaisesta yhteydestä kirkkotiedollisiin esityksiin ja uskonnollisen kansanelämän kuvauksiin. Tervehtiessään Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikokouksen osanottajia tammikuussa 1923 hän luonnehti vuoden 1905 suurlakosta alkanutta parin vuosikymmenen jaksoa murrosajaksi, jonka aikana ”kansan sielussa” oli ”suureksi osaksi salassa” tapahtunut suuria muutoksia, jotka tulisivat näkyviin uskonnonvapauslain säätämisen ja voimaantulon jälkeen. Tämän ajanjakson tutkimista Gummerus piti merkittävänä:

Tämän ajan uskonnollisten olojen ja vaikutuksien tarkka, psykologisella ymmärtämyksellä tehty tutkiminen ja kuvaaminen tulisi varmaan vastaisille ajoille olemaan erinomaisen arvokas lisä kirkkomme historiaan.²⁸

Kirkkohistoriallisen seuran vuosikokouksessa tammikuussa 1924 hän omisti avajaispuheensa suomalaisen kirkkohistoriantutkimuksen uusille tehtäville. Gummerus totesi olevan ”kansanomainen harhakuvitelma”, että historiaa ovat vain kaukana menneisyydessä olevat tapahtumat. Hän myönsi, että ”eräänlainen aikaperspektiivi on tarpeen” ennen kuin tapahtumien merkityksestä voidaan saada oikea käsitys, ja monet aikalaisten mielestä merkitykselliset asiat voivat kalveta, kun niitä tarkastellaan vuosikymmenien perästä. Tästä huolimatta hänen mielestään nykyaika ansaitsi tutkimuksen huomion siinä missä menneisyyskin:

Ja vain se tutkija, joka avoimin silmin seuraa oman aikansa elämää ja erittelee niitä tekijöitä, jotka ovat sen muodostaneet, pystyy myöskin menneisyyden historiassa näkemään ja käsittelemään niitä tehtäviä, joilla on todellista historiallista merkitystä. Sillä historiallista merkitystä korkeammassa mielessä on vain sillä, minkä jälkivaikutukset ovat havaittavissa elävässä elämässä vielä nykyisyydessäkin.²⁹

26 Lehtonen Gummerukselle 13.8.1924, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

27 Lehtonen 1948.

28 Gummerus 1923, 215.

29 Gummerus 1924, 233–234; Ijäs 1993, 397.

Gummerus arveli kaikilla maailmansodan ajat eläneillä olevan tunne siitä, että ”nykyisyydessäkin luodaan historiaa”. Suuret valtiolliset ja taloudelliset muuttokset olivat opettaneet ihmiset näkemään sen, kuinka paitsi kansojen myös kirkkojen kohtalot kietoutuivat toisiinsa ja olivat samojen virtausten ajeltavina:

Yhtäältä kirkotkin tulevat tietoisiksi erikoisuudestaan ja erilaisista henkilahjoista, joita kullekin kansalle on annettu; toisaalta ne tulevat tietoisiksi siitä, miten paljon niiden elämässä on yhteisiä voimia ja miten nykyinen asema vaatii niitä entistä enemmän lähestymään toisiaan ja ennen kaikkea tutustumaan toisiinsa.³⁰

Tästä johtui se, että kirkkohistoriallinen tutkimus oli yhä enemmän joutunut kiinnittämään huomiota oman ajan uskonnollisen ja kirkollisen elämän kuvaamiseen. Oli kasvamassa uusi teologinen erikoistiede, kirkkotieto, joka oli yhtäältä kirkkohistoriaa, toisaalta käytännöllistä teologiaa. Kirkkotiedon tehtävänä oli ”tosiolojen” kuvaaminen, esimerkkinä Gummerus mainitsi piispojen hiippakuntakertomukset ja kirkolliset tilastot. Toinen erityispanostusta vaativa tehtävä oli Gummeruksen mielestä uskonnollisen elämän tutkiminen. Sen pääkohteena hän mainitsi eri herätys- ja hengellisten liikkeiden toiminnan. Uusimman ajan tutkimuksen erityiskohteena hän viittasi ”vuosien 1917–1918 tapahtumien” valaisemiseen ”niiden uskonnolliselta puolelta”.³¹

Lisäksi Gummeruksen mukaan oli otettava huomioon, että ajanmukaisia ja päteviä kuvauksia Suomen kirkollisesta elämästä ja oloista ei tarvittu vain suomalaisia itseään varten, vaan oli muistettava, että itsenäisenä maana Suomi sai entistä enemmän ulkopuolisten huomiota osakseen. Oli siten pidettävä huoli siitä, että ulkomaisille vierailijoille oli tarjolla tuoretta tietoa Suomen luterilaisesta kirkosta ja suomalaisesta uskonnollisuudesta.³² Gummerus oli vastikään itse toiminut yhden merkittävän kirkollisesta elämästä kiinnostuneen ulkomaisen vierailijan isäntänä, kun saksalaisen Gustav-Adolf-Verein puheenjohtaja, salaneuvos Franz Rendtorff oli vierailut Suomessa vuonna 1921. Rendtorff julkaisi vierailustaan myös perinpohjaisen matkakertomuksen.³³

Katolisuus ajankohtaisena tutkimuskysymyksenä

Loppuvuodesta 1924 Lehtonen pyysi Gummerukselta jälleen neuvoja tutkimusasioissa, tällä kertaa pastoraalitutkimuksen laudatututkielmaa varten. Hän oli halukas jatkamaan Saksan kirkollisten olojen tutkimusta ja tekemään sinne tarvittaessa tutkimusretken.³⁴

Gummeruksella oli tällä kerralla tarjota Lehtoselle useampi vaihtoehto. Yleisesti hän totesi uusimman ajan ilmiöillä olevan ”omat vaikeutensa, kun niitä pitäisi käsitellä sillä tieteellisellä tavalla, jota laudatuuri edellyttää. Täytyisi ottaa joku kysymys, joka ei ole aivan eilispäivän, vaan antaa historiallisia perspektiivejä taaksepäin.” Ensimmäinen hänen tarjoamansa aihe oli Saksan evankelisen kirkon järjestysmuodon kehitys 19. vuosi-

³⁰ Gummerus 1924, 234.

³¹ Gummerus 1924, 235–236; Ijäs 1993, 402–403.

³² Gummerus 1924, 230.

³³ Vierailusta Ketola 1994.

³⁴ Lehtonen Gummerukselle 4.12.1924, Coll. 63,29, Kansalliskirjasto.

sadalla. Sen päätepiirteenä olisi vallankumouksen jälkeen tapahtunut kirkkokuntien itenäistyminen valtiovallan suhteen. Toinen hänen tarjomansa aihe oli katolisuuden nousu Saksassa noin vuosisadan kuluessa, erityisesti sen sisäinen kehitys ja jatkuvasti kasvanut merkitys Kulturkampfin laukeamisesta 1880-luvulta lähtien. Tällä aiheella oli liittymäkohta Suomenkin tilanteeseen: ”Kun katolisuuden probleemi meilläkin alkaa herättää enemmän mielenkiintoa, olisi tälläkin aineella aktuaalisuutensa.” Vielä kolmantena mahdollisena suuntana Gummerus esitti kahta enemmän ”käytännöllis-teologista” aihetta: evankelisen kirkon apologeettista toimintaa kristinuskonvastaisten virtausten torjumiseksi tai ”taistelua koulusta”.³⁵

Katolisuuden ajankohtaisuus Suomessa liittyi ennen muuta hollantilaisen kardinaali Wilhelm van Rossumin vuonna 1923 tekemään Pohjoismaiden-matkaan, joka oli ulottunut Suomeenkin ja herättänyt paljon paitsi huomiota myös pelkoja katolisen kirkon voimistuvasta toiminnasta pohjoisessa Euroopassa. Van Rossumin isäntänä Suomessa oli toiminut ruotsinkielinen sanomalehtimagnatti Amos Anderson, joka oli tunnettu sympatioistaan katolista kirkkoa kohtaan.³⁶ Vaikka Gummerus olikin ekuumeenisesti varsin avaramielinen ja piti tärkeänä, että kristittyjen yhteys ulottui myös ortodokseihin ja katolilaisiin, hän kuitenkin vastusti katolisen kirkon toiminnan lisäämistä Suomessa.³⁷

Katolisuuden nousu oli lopulta se aihe, johon Lehtonen halusi käydä käsiksi. Lehtosella oli itsellään jo kaksi saksalaiseen katolisuuteen liittyvää kirjaa, jotka hän halusi Gummerukselle mainita. Toinen niistä oli evankeliseksi kääntyneen katolisen papin Josef Leuten teos *Der Katholische Priester*, toinen taas erään Thomas Martinin kirja *Römische Kirche und Judentum*, ”joka ei sekään ole vailla mielenkiintoa”.³⁸ Lehtosen mainitsemia kirjoja ei ole löytynyt katsottavaksi tätä artikkelia varten, mutta otsikoiden ja Lehtosen niukkojen luonnehdintojen perusteella vaikuttaa siltä, että niissä oli enemmän tai vähemmän kyse antikatalisesta propagandasta.

Senhetkisen katolisuuden tila ja etenkin katolisen kirkon aikomukset Suomen suhteen olivat ilmeisen suuri paino Gummeruksen sydämellä. Se ilmeni hyvin hänen seuraavasta kirjeestään Lehtoselle. Hän luetteli ensin kuusi teosta, jotka olivat hänen oman kokemuksensa perusteella olennaisia hankintoja siihen tarkoitukseen, että Lehtonen voisi saada hyvän yleiskatsauksen saksalaisesta katolisuudesta. Ehdottomasti hankittavana hän piti varsin tuoretta Friedrich Heilerin teosta *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung* (München 1923), joka hänen mukaansa oli ”loistavalla rakkaudella katolisuuteen, mutta kuitenkin protestanttisesta vakaumuksesta lähtevällä arvostelulla kirjoitettu.” Vaikka Gummerus näin nostikin Heilerin teoksen muiden yläpuolelle, hän kuitenkin piti kaikkia muitakin välttämättöminä ja lupasi lainata joitakin niistä omasta kirjastostaan, mikäli ne olisivat Lehtosen kukkarolle liian kalliita.³⁹

Gummeruksen asiantuntevat ehdotukset varsinaisen tutkimuskysymyksen rajaamiseksi vahvistavat edelleen vaikutelmaa, että aihepiiri oli hänelle näihin aikoihin varsin läheinen:

35 Gummerus Lehtoselle 13.12.1924, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

36 Anderssonista ks. Tenhunen 2004.

37 *Ijäs* 2004, 357.

38 Lehtonen Gummerukselle 16.12.1924, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

39 Gummerus Lehtoselle 22.12.1924, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

Voi suuntautua joko kirkon sisälliseen kehitykseen, jolloin joudutaan enemmän filosofian rajamaille – tai kirkon ulospäin suunnattuun toimintaan, esim. koulutaisteluun, taisteluun valtion kanssa (kulttuuritaistelu, katolisuus valtiollisena puolueena, kirkon organisaatio talouselämän alistamiseksi katolisuuden johtoon katolisten työväenyhdistysten kautta, sanomalehdistön käyttäminen katolisuuden aseena j.n.e.).⁴⁰

Vielä samassa kirjeessä Gummerus kuitenkin oli jo työntämässä Lehtosen purtta uusille vesille. Hänen mielestään Lehtonen voisi oikeastaan ottaa tutkielmansa pääaiheeksi Hollannin katolisuuden, koska se olisi monessa suhteessa hyvin kiitollinen teema. Hollanti tarjoaisi tilaisuuden seurata, miten katolisuus oli päässyt kohoamaan merkittävään asemaan historiallisesti ”jyrkästi protestanttisessa maassa”. Hollannin tilannetta tutkisteltaessa voisi myös havaita, miten ”antiklerikaalinen liberalismi suvaitsemattomuudellaan on kaivanut omaa hautaansa ja raivannut tietä vaarallisimmalle ja vihatuimmalle vastustajalleen katolisuudelle.” Gummerus totesi, että ”jyrkin kalvinismi” oli tässä antiklerikaalisen liberalismiin vastaisessa taistelussa tullut katolisuuden liittolaiseksi, koska niitä yhdisti vahvasti kristinuskon puolustus ”kielteisyyttä” vastaan. Liittolaisuus oli kuitenkin koitunut kalvinismille vaaraksi.⁴¹ Voi helposti kuvitella, että myös Hollannin nykyinen uskonnollinen tilanne pitäisi Gummerusta pauloissaan, mikäli hän asiaa olisi tarkkailemassa.

Gummeruksen kirjeen varsinainen ydin oli siinä, miksi hän piti Hollannin katolisuuden tutkimista merkittävänä Suomen kannalta:

Meillä Hollannin katolisuudella on erikoinen mielenkiintonsa sen kautta, että katolinen propaganda meillä johdetaan sieltä ja työssä on useita hollantilaisia katolisia pappeja: tšekäläinen katolinen piispa Buckx ja papit Hartwijk, van Gijssel y.m. ovat hollantilaisia niinkuin kuuluisa kardinaali van Rossumkin. Voisipa olla sekä mielenkiintoista että tarpeellistakin ottaa selkoa tämän lähetystyön tukikohdasta. Hollannissa on lämpimiä Suomi-ystäviä, jotka erityisellä mielenkiinnolla sekä melkoisella huolestumisella seuraavat tätä propagandaa ja ovat sitä mieltä, että siihen ei meillä kiinnitetä sitä huomiota, mitä se ansaitsee. Onpa sieltä käsin tänne kirjoitettukin ja tarjouduttu hankkimaan tarpeellista materiaalia asian valmistukseksi. Jos tämän aiheen valitsisitte, saisitte varmaan sieltä käsin monella tapaa apua työhönne.⁴²

Gummerus lupasi Lehtosen saavan Hollannissa opastusta Suomen lähetystöstä, sillä kyseiset huolestuneet henkilöt olivat kääntyneet myös lähetystyön puoleen. Muutenkin matka Hollantiin olisi Lehtoselle hyödyksi ja huviksi, sillä Hollanti oli kirkollisessa suhteessa mielenkiintoinen maa, ja ”onpa aina hauska liikkua vähän ulkopuolella tavallista muutenkin”.⁴³

Gummerus oli näin värväämässä Lehtosta lähes salaisen kirkollisen agentin työhön. Kohdemaassa oli kaiken kukkuraksi olemassa eräänlainen tukiverkosto, joka voisi auttaa Lehtosta tämän vakoilutehtävässä. Gummeruksen ajattelussa välkähti muulloinkin ajatus papiston hyödyntämisestä jonkinlaisena tarkkailija- tai tiedustelijaverkostona, joka vaivihkaa tekisi havaintoja varsinkin maaseudun asukkaiden uskonnollisesta elämästä ja raporttoisi siitä muillekin:

40 Gummerus Lehtoselle 22.12.1924, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

41 Gummerus Lehtoselle 22.12.1924, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

42 Gummerus Lehtoselle 22.12.1924, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

43 Gummerus Lehtoselle 22.12.1924, Coll. 63.29, Kansalliskirjasto.

Nämät tutkimukset olisivat varsinkin käytännöllisen papin harrastuksia lähellä ja hänelle suorastaan hyödyksi, eikä niitä voikaan suorittaa muu kuin se, joka pitemmän ajan kuluessa voi ikäänkuin huomaamatta tehdä havaintoja, mutta kuitenkin työskentelee suunnitelman mukaan. Tässäkin olisi ala, jolla monet maaseudulla olevat jäsenemme voisivat suoranaisesti edistää seuramme työtä.⁴⁴

Huolimatta Gummeruksen taivutteluista ja ideoinnista Lehtonen ei koskaan tullut tehneeksi tutkimusta Hollannin katolisuudesta. Hän kyllä tunnusti aiheen merkittävyyden Suomen olojen kannalta ja oli valmis opiskelemaan hollantiakin, joka ei hänestä sentään ollut vaikeudessaan ”hebrean voittanut”. Lopulta hanke kaatui ilmeisesti työkiireisiin ja siihen, että matka Hollantiin olisi vaatinut ulkopuolista rahoitusta. Lehtonen suunnitteli pitkään hiippakunnan papistolle tarkoitetun matkarahan hakemista, mutta ei koskaan päässyt tuumasta toimeen. Muuten hän kyllä jatkoi opintojaan.⁴⁵

Gummeruksen ajama tutkimushanke toteutui joiltain osin aivan toisella taholla ja toisessa hiippakunnassa, vaikka tekijä oli tälläkin kertaa nimeltään Lehtonen. Turun arkkihiippakunnassa rovasti K. V. Lehtonen nimittäin laati vuoden 1927 pappeinkokoukseen synodaaliväitöskirjan otsikolla ”Ultramonttaaninen paavikirkko”. Lehtonen oli saanut tehtävän nopealla aikataululla edellisessä pappeinkokouksessa määrätyn kirjoittajan peräydyttyä tehtävästään, ja hän tunnustikin kirjan olevan ”hätkäkötyötä”. Kirjan kirjoittamiseen oli ollut aikaa vain pari kuukautta. Mitään osoitusta ei ole siitä, että Lehtonen olisi ollut yhteydessä Gummerukseen tai Mauri Lehtoseen aiheita valitessaan, mutta mahdotonta se ei tietenkään ole. Lehtonen sanoi kirjansa esipuheessa valinneensa aiheen, koska hän piti sitä ”yhtenä aktuaalisimpia uskonnollisella ja kirkollisella alalla”.⁴⁶

Konservatiivisen turkulaisen *Herättäjä*-lehden tukipilareihin kuuluneen Lehtosen asenne katolista kirkkoa kohtaan oli varsin hyökkäävä. Hänen yhtenä päämääränään oli paljastaa Suomeen yhä vahvemmin ”pesiytyvän” katolisen kirkon käännätyssuunnitelmat ja sen virheellinen oppi. Kirjaa ja siitä käytyä keskustelua olisi mielenkiintoista analysoida enemmänkin yhtenä todistuskappaleena ajan yleisistä antikatalisista asenteista, mutta tässä yhteydessä riittääköön paljonpuhuva lainaus arkkipiispa Gustaf Johanssonin kirjaa koskevista loppukommenteista Turun pappeinkokouksessa:

Emme tahdo heittää kansaa jesuiittain vieteltäväksi. Niin kauan kuin katolinen kirkko on jesuiittain johtamana, ei sillä ole tulevaisuutta, sillä valheen matka on lyhyt. – – Katolikunnan toimi on ollut täynnä valheita, se on levittänyt valheita niin paljon. Totuudella me tahdomme voittaa.⁴⁷

Arkkipiispa Johansson oli käsityksissään katolisesta kirkosta pitkälti samoilla linjoilla kuin Topelius Välskärin kertomuksissa.

44 Gummerus 1923b, 215–216.

45 Lehtonen Gummerukselle 27.12.1924; Lehtonen Gummerukselle 15.7.1925; Lehtonen Gummerukselle 24.2.1926; Gummerus Lehtoselle 13.3.1926; Lehtonen Gummerukselle 22.3.1926; Lehtonen Gummerukselle 11.11.1926, Coll.63.29, Kansalliskirjasto.

46 K. V. Lehtonen 1927, 3; Turun hpk. ppk. ptk. 1927, 46.

47 Turun hpk. ppk. ptk. 1927, 53.

Hiippakuntakertomukset lähihistoriallisina esityksinä

Gummerus itse toteutti ajatustaan lähihistorian tarkastelemisen ja analysoinnin merkityksestä ennen muuta hiippakuntakertomuksissaan ja katsauksissaan ajankohtaisiin tapahtumiin kirkkojen ja teologian alueella. Hyvä todiste Gummeruksen laajasta perehtyneisyydestä eri kirkkojen uusimpaan kansainväliseen kehitykseen oli hänen populaari katsauksensa *Kristilliset kirkot nykyhetkellä* vuodelta 1923. Sen alussa hän nosti esiin yhden lähihistorian määrittelyyn liittyvän olennaisen seikan, aikalaisten omat kokemukset ja muistot käsiteltävistä tapahtumista:

Mutta kun on kysymyksessä historia, jonka todistajina me itse olemme mukana eläneet, saat-
taa lyhytkin tapausten maininta virittää kuulijain mielessä muistoja ja vaikutelmia, jotka te-
kevät kuvan eloisammaksi.⁴⁸

Merkittävänä esikuvana hänellä oli vuonna 1921 ensimmäisen kerran ilmestynyt norjalainen kirkkohistoriallinen vuosijulkaisu *Norvegia Sacra*, joka muun ohella julkaisi piispojen virkakertomukset hiippakunnistaan ja kuvauksia Norjan uskonnollisesta kansanelämästä.⁴⁹ Gummeruksen tavoitteena omissa viisivuosisissa hiippakuntakertomuksissaan oli paitsi suorittaa historiallinen ja kirkkotiedollinen ”läpileikkaus” seurakunnallisesta elämästä myös edistää käytännöllisiä tavoitteita tuomalla julki ajatuksia seurakuntatyön kehittämistä. Samalla hän halusi innostaa kertomuksien lukijoita kirjaamaan muistiin omia havaintojaan, ”joiden avulla vastaisuudessa voidaan kirjoittaa paljon täydellisempi ja syvemmälle tunkeutuva kuvaus. Sellainen voi syntyä vain monen yhteistyöllä.”⁵⁰ Gummerus näki varsinkin seurakuntansa papiston potentiaalisena lähdekollektiivina, jonka avulla olisi mahdollista laatia vielä kunnianhimoisempi kirkkotiedollinen – ja samalla myös lähihistoriallinen – kertomus Tampereen hiippakunnasta.

Kirkon ja sosiaalidemokraattien suhde olisi todennäköisesti muutenkin saanut huomiota Gummeruksen kertomuksissa, mutta sisällissodan voi hyvällä olettaa lisänneen asian painoarvoa.⁵¹ Gummerus kiinnitti hiippakuntakertomuksissaan papiston kirjaimien havaintojen perusteella paljon huomiota siihen, miten työväenluokka suhtautui kirkkoon ja millaisia muutoksia suhtautumisessa oli nähtävissä. Oma lukunsa oli hiippakuntakertomus 1917–1922, joka alkoi 14-sivuisella kertomuksella sisällissodasta ja sen jälkivaikutuksista. Siinä Gummerus paitsi kuvasi sotaa ja sen jälkipyykkiä myös pyrki hahmottamaan sitä suomalaisen yhteiskunnan historiallista kehitystä, joka oli edeltänyt sotaa:

Kehitys kulkee yksilöllistymistä ja vastakohtien jyrkentymistä kohti. Muu ei ole ollut odotettavissa kuin että Suomenkin kansa joutuessaan lähempään yhteyteen nykyaikaisen aineellisen ja henkisen elämän kanssa joutuisi maailmankäsitysten taistelukentälle ja jakautuisi puolelle ja toiselle. Ja siirtyminen vanhan patriarkaalisen ajan oloista nykyaikaisiin on meidän maas-

48 Gummerus 1923 a, 1.

49 *Norvegia Sacra* 1921; *Ijäs* 1993, 160.

50 Gummerus 1928, 3.

51 Gummeruksen roolista ja aktiivisuudesta kirkon ja sosiaalidemokratian suhdetta koskevissa keskusteluissa it-senäisyyden alkuaikoina ks. *Kena* 1979, passim.

samme tapahtunut lyhyemmässä ajassa kuin yleensä muualla, ja sitäpaitsi vaikeana ja mieliä järkyttävänä aikana, joka pani siveellisten arvojen kestävyys kovalle koetukselle: itsekkäisyys ja voitonhimo pääsi maailmansodan vuosina yleisesti vallalle, lainkunnioitus hävisi häviämistään ja korkein esivalta menetti arvonsa oikeusjärjestyksen edustajana. Ei ole ihmeteltävää, että ulkonaisten siteiden lopulta kokonaan lauetessa kansan sielunelämän tasapaino järkytyi joka suhteessa, että kunnioitus kaikkea pyhää kohtaan hävisi laajalti ja että seurauksena siitä ilmeni siveellistä villiintymistä, joka näytti tuhoavan monen sukupolven vaivaloisen kansankasvatuksen.⁵²

Gummeruksen myöhemmissäkin tarkasteluissa oli selvästi havaittavissa historian tutkijan analyttinen ote, hyvänä esimerkkinä seuraava ote kauden 1922–1927 hiippakuntakertomuksesta:

Häme on valtiollisesti laajassa määrässä ”punaista”, mutta suurin osa sosiaalidemokraattisia äänestäjiä ei suhtautumisessaan uskontoon ja kirkkoon ensinkään eroa muista kansalaisryhmistä. Ainoastaan osa johtajia pysyy vieraana ja vihamielisenä. Mutta varsinainen kielteinen kiihoitus, sellainen, jota harjoitettiin suurlakko- ja vallankumousvuosina, on menettänyt uutuuden viehätyksen, Sitä oli joillakin paikkakunnilla taasen jonkun verran heti uskonnonvapauden voimaan astumisen jälkeen, mutta se laimentui pian, sillä juuri uusi laki riisti kiihoitukselta muutamia sen parhaita aiheita.⁵³

Vaikka ”kristillisen maailmankäsityksen kukistamiseksi” tehty kiihoitustyö 1930-luvulle tultaessa olikin Tampereen hiippakunnassa huomattavasti vähentynyt, eivätkä papit raporteissaan sitä enää pitäneet merkittävänä ilmiönä, Gummerus kuitenkin noteerasi sen viimeiseksi jääneessä viisivuotiskertomuksessaan vuosilta 1927–1932:

Varsinkin eräät vasemmiston nuorisolehdet ovat olleet räikeäsävyisiä ja hyökkääviä ja usein kehottaneet lukijoitaan vapautumaan kirkon kahleista siitä eroamalla. Kun tällaisia lehtiä ahkerasti levitetään ja paljon luetaan, se tietysti vaikuttaa pahaa. Itärajan takaa tulevilla radiopuheilla on myös kuulijansa. Mutta repivä kiihoitustyö ei suinkaan tule vain ulkoapäin, vaan monin paikoin toimivat oman paikkakunnan johtohenkilöt iltamapuheilla ja -esitelmillä sekä näytelmäkappaleilla, joissa kirkko ja pappeja ivataan, tietoisesti samaan suuntaan.⁵⁴

Gummerukselle ennestään tuttu *Työläisnuoriso*-lehti tuskin oli paljon muuttanut suhtautumistaan kirkkoon siitä, mitä se oli ollut jo ennen sisällissotaa.

Lopuksi

Huolimatta Gummeruksen melko vahvoista pyrkimyksistä innostaa ja suunnata kirkkohistoriallista tutkimusta aivan lähimmän historian tutkimukseen, alueelle, jossa historian tutkimus yhtyi kirkkotietoon ja uskonnollisen kansanelämän tutkimukseen, konkreettiset sivumääräiset tulokset jäivät lopulta vähäisiksi ja pienen piirin tutkimus-

52 *Gummerus* 1922, 14–15. Tämä osa Gummeruksen viisivuotiskertomuksesta on julkaistu kokonaisuudessaan Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirjassa 2008.

53 *Gummerus* 1928, 138.

54 *Gummerus* 1932, 183.

toiminnan hedelmiksi. Vaikka Gummerus ilmoitti Suomen kirkkohistoriallisen seuran olevan ”mielihyvällä valmis ottamaan julkaisuihinsa myöskin tällaisia uusinta aikaa ja nykyajan uskonnollisia oloja valaisevia tutkimuksia”,⁵⁵ vuosikirjassa tai toimitusten sarjassa ei sanottavasti ilmestynyt ennen toista maailmansotaa tutkimuksia, jotka voitaisiin selvästi lukea tälle alalle, ainakaan, jos luemme ”uusimpaan aikaan” noin miespolven pituisen ajanjakson, joka alkaa vuoden 1905 tienoilta. Ainoan poikkeuksen teki Vuosikirjassa 1925–1928 ilmestynyt Antti Inkisen artikkeli ”Roomalaiskatolinen kirkko Suomessa ja sen oikeudellinen asema”, jossa Inkinen tuli 1920-luvun loppupuolelle asti.

Gummeruksen omaa intoa lähihistorian tutkimiseen ruokki selvästi kaksi ilmiötä, jotka olivat kumpikin perusluonteeltaan uhkia. Toinen niistä oli bolshevismi tai sosialismi, joka uhkasi paitsi suomalaisen yhteiskunnan rauhaa myös perimmiltään Suomen valtiollista itsenäisyyttä. Toinen oli katolisuus, jonka vahvistumisen – vaikkakin hyvin hitaan – Gummerus monen muun suomalaisen kirkonmiehen tavoin koki uhkaavan luterilaisen kirkon historiallista asemaa.⁵⁶ Näiden kahden ottaminen myös kirkkohistoriallisen tutkimuksen kohteeksi palveli samalla käytännöllisiä tarkoituksia, ennen muuta kirkollisen ja yhteiskunnallisen vakauden puolustamista.

Hyviä ilmentymiä tutkimuksellisesta otteesta Suomen kirkollis-uskonnolliseen lähihistoriaan Gummeruksen jo poistuttua elävien kirjoista olivat A. E. Jokipiin synodaalikirjoitus *Sivistyneet ja kirkko* sekä Gummerusta kirkkohistorian professorina seuranneen Martti Ruuthin teos *Kirkon elämää Kotimaan kuvastimessa*. Jokipii lähti etsimään sivistyneistön kirkkoon kohdistuneen nuivuuden juuria 1860–1880-luvuilta ja tuli käsitellyssään 1930-luvulle asti. Ruuth puolestaan totesi teoksensa esipuheessa jättävänsä kirjan ”Suomen kansan käsiin nykypolven kirkon historiana”. Tämän artikkelin teeman kannalta lieenee paikallaan todeta, että Ruuth kiinnitti ”punakapinan” käsittelyyn Kotimaan sivuilla huomiota vain parin sivun verran.⁵⁷ Ruuthin kirja ilmestyi aikana, jolloin sisällissotaa ei vielä ollut nostettu suuremman julkisen keskustelun aiheeksi.

Kirkon ja sosialismin tai kirkon ja työväenliikkeen suhteiden tutkimukseen päästiin kirkkohistoriankirjoituksessa toden teolla vasta 1960-luvulla Jussi Kuoppalan, Mauri Larkion, Eino Murtorinteen ja Juhani Veikkolan tutkimusten myötä.⁵⁸ Sodanjälkeistä kehitystä näiden suhteiden osalta on vastikään selvittänyt Suvi Kyrö lisensiaatintutkimuksessaan.⁵⁹

Vielä lopuksi on hyvä kysyä, mistä Gummeruksen ja muiden aikalaisten näkökulmasta ja kokemuksesta alkoi Suomen kirkollinen lähihistoria, joka voitiin erottaa omaksi organiseksi kokonaisuudekseen. Mikä oli se merkittävä risteys, josta yksi tie johti enemmän tai vähemmän mutkitellen sisällissotaan ja siitä eteenpäin silloiseen nykyyhteen? Useimmiten Gummerus kirjoituksissaan mainitsi ensimmäiseksi vuoden 1905 suurlakon pohtiessaan sisällissotaan johtaneen kehityksen juuria. Se oli käännekohta, josta Suomessa alkoi kirkon- ja papistonvastainen propagandahyökky, jonka omalta osaltaan katsottiin valmistaneen maaperää vuoden 1918 tapahtumille. Tämä

55 Gummerus 1924.

56 *Ijäs* 1993, 372–376.

57 Ruuth 1949, 5, 158–159.

58 Kuoppala 1963; Larkio 1967; Murtorinne 1967; Veikkola 1969.

59 Kyrö 2008.

näkemyks näyttää vallinneen monen muunkin kirkonmiehen ajattelua.⁶⁰ Yhden kerran Gummerus viittasi hiippakuntakertomuksessa hieman pitempään ajanjaksoon 1899–1918 ”myrsky- ja murrosvuosikymmeninä”.⁶¹ Alussa mainittu ”miespolvi” oli näin ollen suurin piirtein vuosisadan vaihteesta tai vähän myöhemmin alkanut ja 1910-luvun lopulle ulottuva ajanjakso. On huomattava, että valtiollis-yhteiskunnallisen ja kirkollisen historian käännekohtat olivat yhteneväiset. Mitään erillisiä kirkollisen kehityksen virstanpylväitä eivät Gummerus tai muut kirjoittajat pystyttäneet. Myös myöhemmässä kirkkohistoriantutkimuksessa vuoden 1905 suurlakkoa on yleisesti pidetty merkittävänä taitekohtana kirkollis-uskonnollisten olojen ja ilmapiirin kehityksessä yleensä.⁶²

60 A. Lehtonen 1923, 7–17.

61 Gummerus 1928, 138.

62 Esim. Murtorinne 1967 ja Veikkola 1969.

Paavalin esivaltaopetus sisällissodan tulkinnoissa¹

Taipalsaaren kirkonkylä Lappeenrannan naapurissa joutui valkoisten valtaan aivan sodan päätösvaiheissa, huhtikuun lopulla. Kurinpalautus kenttäoikeuksineen ja kuolemantuomioineen noudatteli yleisiä menettelytapoja.² Koska teloitus oli uusi ja outo toimitus pitäjäläisille, paikallinen laivanrakentaja Mikko Kilpiä selitti asiaa kirkkoranassa. Hän suuntasi sanansa teloitusr ryhmälle:

Te kun nyt menette suorittamaan tätä tärkeää tehtävää niin muistakaa, että minkä teette, se tehkää kylmäverisesti. Nämä tuomitut ovat nousseet Jumalaa ja esivaltaa vastaan ja heidän palkkansa on kuolema.³

Lyhyessä puheessa on peräti kolme kytkentää Raamattuun. Ensimmäinen on mukaelma Johanneksen evankeliumin sanoista: ”Se mitä teet, tee se pian.” (13:27.) Evankeliumissa Jeesus kehottaa Juudasta toteuttamaan kavallusaikeensa, joten Kilpiän mukaelma rinnastaa teloittajat Juudakseen – rinnastus, jota hän ei tietenkään halunnut luoda. Evankeliumin sanojen mukaelma on ilmeisen tahaton, muttei ehkä jäänyt taipalsaarelaisilta huomaamatta. Ainakin puhujaa myöhemmin pilkattiin juuri näistä sanoista. Piimeästä saattoi kaikua: ”Mikko hei, minkä teet niin tee se kylmäverisesti!”⁴

Puheen toinen raamattukytkentä ei ole tahaton. Kilpiä oikeuttaa teloituksen esivaltaopetuksella, jonka lähtökohta on Paavalin Roomalaiskirjeessä: ”– joka asettuu esivaltaa vastaan, nousee Jumalan säätämystä vastaan.” (Room. 13:2, UTK 1913.)⁵ Kyse ei ole vain sanamuotojen mukailusta, vaan teloituksen asiallisesta perustelusta. Esivaltaopetuksen valossa hän esittää puheensa kolmannen raamattukytkennän. Paavalin mukaan esivalta kantaa miekkaa ja on ”kostaja sen rankaisemiseksi, joka pahaa tekee” (Room. 13:4, UTK 1913). Kilpiä ilmaisee asian mukailemalla toisaalla esiintyvää Paavalin lausetta ”Sillä synnin palkka on kuolema” (Room. 6:23, UTK 1913). Paavali ei synnin palkasta puhuessaan tarkoita esivallan toimeenpanemaa kuolemanrangaistusta, mutta Kilpiä antaa sille esivaltaopetuksen valossa tällaisen merkityksen. Esivaltaopetus on puheen ydin ja sen valossa tapahtumia tulkitaan.

1 Artikkelin on julkaistu hieman toisessa muodossa suomalaista Paavali-tutkimusta esittelevässä artikkelikokoelmassa *Paavali valokeilassa* (Huttunen 2008a).

2 Taipalsaaren ja lähiseudun tapahtumista yleisesti: Tikka & Arponen 1999; Kannela & al. 2006. Kenttäoikeuksista Tikka 2004.

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

4 Tikka & Arponen 1999, 265.

Oliko Mikko Kilpiän esivaltaan vetoava ajattelu poikkeus omana aikanaan ja sodan jälkeen ensimmäisessä tasavallassa? Entä mikä on Paavalin esivaltaopetuksen vaikutus 1900-luvun alun esivaltaopetukseen ja sen kautta yhteiskunnallisiin tapahtumiin? Kah-ta kysymystä pitää tarkastella erillään.

Ensimmäinen kysymys edellyttää *reseptiohistoriallista analyysia*: miten Paavalin esi-valtaopetusta tulkittiin 1900-luvun alussa ja miten laajasti näitä tulkintoja käytettiin? Kun reseption sisältö ja sen käytön yleisyys on selvitetty, voidaan kysyä, miten Paavalin esivaltaopetus heijastuu siinä. Tätä tutkitaan *vaikutushistoriallisessa analyysissä*. Vaiku-tushistoriallinen analyysi on kirkollisen ”pesänselvityksen” kannalta oleellinen. Kysy-mys Paavalin esivaltaopetuksen vaikutuksesta vuoden 1918 tapahtumissa on teologi-sesti paljon vakavampi kuin kysymys siitä, miten Paavalin opetusta tulkittiin. Onhan esivaltaopetuksella Raamatun osana edelleen keskeinen merkitys kirkolle.

Artikkelin ensimmäisessä osassa keskitytään reseptiohistoriaan, Paavalin esivalta-opetuksen tulkintoihin 1900-luvun alun Suomessa. Artikkelin jälkimmäisessä osassa käännetään katse Paavalin esivaltaopetukseen sen omassa, antiikin kontekstissa. Sa-malla pyritään hahmottamaan sitä, missä määrin suomalainen tulkinta seurasi Paava-lin näkemyksiä ja missä määrin tulkintaa rikasti muualta tulleet ainekset.⁶

Esivaltaopetus Suomessa 1900-luvun alussa

Historioitsija *Juhani Piilonen* esittää, että käsitys Jumalan asettamasta esivallasta oli 1900-luvun alussa kärsinyt melkoisia kolhuja. Niin sanottujen sortovuosien aikana suhde venäläiseen esivaltaan oli muuttunut ristiriitaiseksi ja parlamentarismi äänes-tyksineen oli tehnyt esivallan alkuperän inhimillisemmäksi. Piilonen päättää lyhyen katsauksensa toteamukseen: ”Käsitystä esivallan jumalallisesta alkuperästä oli tätä taustaa vasten vaikea puolustaa, saati käyttää mielipiteenmuokkauksessa.”⁷ Piilos-en näkemyksen valossa Taipalsaaren tapaus ei edustanut lainkaan tyypillistä ajattelua. *Jussi T. Lappalainen* puolustaa vastakkaista kantaa. Lappalaisen mukaan esivaltaope-tukseen pohjautunut ajattelutapa eli vakaasti, erityisesti maaseudulla. Johtopäätös on seuraava:

Osittain tästä ajattelutavasta, osittain aktiivisesta laillisuuskannasta selittyvät kansan keskuu-teen vuoden 1918 tapahtumista juurtuneet nimitykset ”kapina”, ”kapinatalvi”, ”kapinakevät”, jotka riippumatta punaisen ja valkoisen Suomen rajoista kauan jälkeenpäin leimasivat laajo-jen väestöryhmien näkemystä selkkauksesta.⁸

Piilonen on oikeassa sikäli, että viimeisten vuosikymmenien tapahtumat olivat todella-kin vaikuttaneet esivaltaopetukseen. Sortovuosien laillisuustaistelu ei kuitenkaan syr-

5 Virallisesti voimassa oli vuoden 1776 käännös, mutta vuonna 1913 valmistunut Uuden testamentin kään-nösehdotus (UTK 1913) oli käytännössä vallitseva ja sitä käytettiin mm. kirkkokäsikirjan ja katekismuksen uusissa painoksissa.

6 Reseptio- ja vaikutushistoriasta tarkemmin: *Luz* 1994; *Räisänen* 2001; *Huttunen* 2008b.

7 *Piilonen* 1993, 594.

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

jäyttänyt esivaltaopetusta, vaan johti uuden tulkinnan muodostumiseen. Lappalainen huomaa aivan oikein, että laillisuusideologia ja esivaltaopetus kietoutuivat yhteen.

Autonomian ajan perintö

Vuoteen 1918 tultaessa esivaltaopetusta oli taottu kansan päähän jo vuosisatoja katekismusten avulla. Se mitä jokamies ja -nainen yhteiskunnan rakenteesta ja valtasuhteista oppi, oli kirjattu katekismukseen. Koulupakkoa ei ollut eivätkä kaikki Suomen suuriruhtinaan alamaiset koskaan saaneet tätä kummempaa yhteiskuntaopin opetusta. Lutherin *Vähän Katekismuksen* huoneentauluihin oli kirjattu koko Paavalin esivaltaopetus Roomalaiskirjeen luvusta 13.⁹ Voimassa ollut, vuonna 1893 hyväksytty Kristinoppi puolestaan korosti 4. käskyn selityksessä, että vanhempien kunnioitus tarkoittaa myös esivallan kunnioitusta – Lutherin tulkinta tämäkin.¹⁰ Jälleen lainataan tekstiä Roomalaiskirjeen luvusta 13. Esivallan tottelemiselle ei asetettu mitään varauksia, vaikka tarjolla olisi ollut kristillisessä traditiossa perinteisesti käytetty *clausula Petri*: ”Jumalaa tulee totella enemmän kuin ihmisiä” (Ap. t. 5:29). Se liitettiin vasta seuraavaan, vuoden 1923 katekismukseen.¹¹ 1930-luvulle asti käytetyn virsikirjan esivaltaa koskevat virret toistivat nekin enimmäkseen Paavalin esivaltaopetusta.¹²

Sortovuosien poliittinen tilanne aiheutti pienen, mutta merkittävän muutoksen esivaltaopetukseen. Tämä näkyi vuoden 1913 Uuden testamentin käännösehdotuksessa, jossa esivaltaan viitattiin pronomiinilla ”se”. Kirkkoraamatussa (1776) puhuttiin ”hänestä”. Tällä muutoksella Raamattu ei enää vaatinut kuuliaisuutta hallitsijalle vaan yleisemmin yhteiskuntajärjestykselle. Muutos on nähtävästi yhteydessä siihen, että keisarin katsottiin harjoittaneen väärää politiikkaa. Luterilaisen kirkon vuonna 1913 hyväksytyssä kirkkokäsikirjassa vanha ja uusi esivaltakäsitys elivät rinnakkain. Yksityiseksi hartaudeksi tarkoitetuissa rukouksissa esivalta samaistuu keisariin (Alamaisen rukous) ja vallan sanotaan olevan peräisin Jumalta (Esivallan rukous). Yleisessä kirkkorukouksessa esivalta kuitenkin samaistuu lailliseen yhteiskuntajärjestykseen, josta keisari on vain osa.

Varjele ja siunaa laillista esivaltaa, warsinkin keisaria, Suuriruhtinastamme, Keisarinnaa, (Leskikeisarinnaa) ja Perintöruhtinasta sekä muita keisarillisen perheen jäseniä. Auta armollisesti esivaltaamme lailla turvaamaan kansaa, estämään pahennusta ja edistämään vanhurskasta ja rauhallista elämää maassamme.

Vaikka ajatus laillisesta esivallasta on vanha,¹³ sortokausien tilanteessa sen merkitys oli poliittisesti latautunut. Keisarin aloittamien venäläistämistoimien katsottiin rikkoneen

9 Lisäksi on lainauksia muusta uusitestamentillisestä esivaltaopetuksesta (Matt. 22:21; 1. Tim. 2:1–2; Tit. 3:1 ja 1. Piet. 2:13–14), joka Jeesuksen sanoja lukuun ottamatta on syntynyt Paavalin esivaltaopetuksen vaikutuspiirissä (Huttunen 2008a, 308 n. 11).

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

11 Wilckens (1982, 43–66) on tehnyt selkoa jakeen Ap. t. 5:29 roolista esivaltaopetuksen tulkintahistoriassa. Myös Hyvärinen (1926, 339) vetoaa siihen Roomalaiskirjeen kommentaarissaan.

12 Lempiäinen 1978, 307–308.

13 Pitkänen 1980, 79.

Suomen perustuslaillisia oikeuksia ja niitä pidettiin laittomina.¹⁴ Poliittisen tilanteen vaikutusta voi uumoilla niissä pienissä muutoksissa, joita vuonna 1913 ilmestyneen uuden kirkkokäsikirjan kirkkorukoukseen tehtiin: keisari ei enää saanut eteensä määrättä ”rakas” ja rukous kuuliaisuudesta esivaltaa kohtaan sai rinnalleen rukouksen kuuliaisuudesta lakia kohtaan.¹⁵ Kaikki tämä heijasteli kehitystä, jossa esivalta ymmärrettiin yhä enemmän laein ylläpidetyksi yhteiskuntajärjestykseksi ja yhä vähemmän hallitsijan persoonaksi.

Kaikkiaan poliittinen tilanne vaikutti kuitenkin varsin vähän kirkon esivaltaopetukseen. Huolimatta siitä, että keisarin katsottiin toimineen väärin, kristityn velvollisuutena pidettiin kuuliaisuutta, kuten Martti Luther oli opettanut.¹⁶ Poliittisesti tällainen opetus tarkoitti niin sanottua myöntyväisyyslinjaa. Vain harvat kirkon edustajat kieltäytyivät niin sanotun perustuslaillisen kannan mukaisesti noudattamasta laittomiksi katsomiaan määräyksiä.¹⁷ Kirkollinen myöntyväisyyslinja ei suinkaan miellyttänyt kaikkia. Valtio-oikeuden ja kansainvälisen oikeuden professori – myöhempi ministeri – Rafael Erich ei esivaltaa käsittelevässä tietosanakirja-artikkelissaan salaa, mitä hän ajattelee myöntyväisyyslinjan mukaisesta esivaltaopetuksesta:

— sen mukaisesti on kaikkina aikoina useasti vääristellen esitetty uskonnon, siveysopin ja julkisen oikeuden ohjeita siinä muodossa, että yksilö muka olisi velvollinen ehdottomasti noudattamaan täten käsitellyn ”esivallan” käskyjä ja niihin alistumaan, huolimatta siitä, että ne saattavat olla valtion voimassaolevan oikeusjärjestyksen kanssa selvässä ristiriidassa.¹⁸

Erichin esivaltakäsitys pohjaa laillisuusideologialle: alamaiset ovat velvollisia noudattamaan vain laillisia käskyjä. Dogmatiikan ja siveysopin professori G.G. Rosenqvist laati laillisuusideologian mukaisen esivaltatulkinnan linjat jo sortovuosien alussa 1899. Vastoin kirkon myöntyväisyyslinjaa Rosenqvist katsoi, että pelkkiin pakkokeinoihin nojaa esivalta ei ole lainkaan esivalta. Lait ilmentävät kansan omassatunnossa vaikuttavaa Jumalan lakia, jonka vuoksi kansalaiset ovat velvollisia noudattamaan vain esivallan laillisia käskyjä.¹⁹

Kuvallisen ilmauksen teologinen laillisen esivallan ideologia sai Albert Edelfeltin taulussa *Maaherra*. Sortokauden alussa maalattu taulu on kuvitusta Johan Ludvig Runebergin samannimiseen runoon *Vänrikki Stoolin tarinoissa*. Runossa ”Venäjän armeijan pääkenraali” kehottaa maaherraa julkaisemaan laittoman käskyn. Maaherra laskee kätensä lakikirjan kannelle ja toteaa: ”sen valtiaanne vahvistanut on”, ja jatkaa myöhemmin: ”Laki, ennen mua syntynyt, myös jälkeheni jää.” Runon loppu viittaa oman tunnon kautta korkeampiin eettisiin periaatteisiin. Niinpä lakiuskollisuus on uskollisuutta elämän korkeimmalle järjestykselle.²⁰ Edelfeltin taulussa tähän viittaa muun

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

15 *Pitkänen* 1980, 52–53.

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

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

18 *Erich* 1910, 828.

19 *Rosenqvist* 1899; *Murtorinne* 1964, 71–73, 169–173.

20 Runon tulkinnasta: *Wrede & Solstrand & Terling Hasán* 1984, 486–492.

muassa pöydällä näkyvä Raamattu.²¹ Tällaista ideologista taustaa vasten ei yllätä, että Zacharias Topeliuksen *Maamme*-kirjan mukaan koko yhteiskuntajärjestelmän yläpuolella, ”lähinnä taivaan Jumalaa”, hallitsee — Suomen laki.²² Venäjällä ihmeteltiin, miten Suomen valtiosääntö oli voinut nousta Kristuksen evankeliumin rinnalle.²³

Lain kohoaminen korkeimpien eettisten periaatteiden symboliksi johti luonnollisesti siihen, että laki tarkoitti yhä vähemmän lain kirjainta ja yhä enemmän sen henkeä — paavalilaista juurta tämäkin jaottelu (2. Kor. 3:6). Tällä kehityksellä oli pohjansa paljon kauempana kuin sortokausissa. Suomen autonominen erityisasema konkretisoitui Ruotsin vallan ajalta peräisin olevissa perustuslaeissa, joiden soveltaminen vaati ajan mittaan yhä pidemmälle menevää tulkintaa. Olosuhteiden muuttuessa valtiosääntönormeja jouduttiin etsimään myös muualta kuin perustuslakien kirjaimesta, esimerkiksi yleisistä, sitoviksi katsottavista periaatteista.²⁴ Tällainen teki laillisuusargumentoinnin alttiiksi poliittisille vaikutteille.

Sortokausien tilanteessa laillisuusargumentoinnin politisoituminen kiihtyi. Kuvaan astui myös poliittinen väkivalta, jonka tunnetuin edustaja oli kenraalikuvernööri Bobrikovin murhannut Eugen Schauman.²⁵ Schauman oikeutti tekonsa hätävarjelutoimena ja teki sen tiettäväksi avoimessa kirjeessään keisarille.²⁶ Laillisuusmiehenä tunnettu P.E. Svinhufvud vertasi prokuraattori Soisalon-Soinisen murhaajaa, Lennart Hohenthalia, Schaumaniin ja selitti murhat kansakunnan lailliseksi itsepuolustukseksi. Svinhufvud vetosi perustuslakiin ja muuhunkin lainsäädäntöön, vieläpä kansainväliseen oikeuteenkin.²⁷ Laillisuusargumentoinnin politisoituminen saavutti huippunsa Venäjän vallankumouksen myötä, jolloin argumenttien esittäjät eivät aina itsekään enää uskoneet esittämäänsä juridisia perusteluita.²⁸ Muuttui yhä epäselvemmäksi, mitä laki tarkoitti.

Kapinaan noustuaan punaiset eivät enää edes väittäneet nojaavansa vanhoihin lakeihin, vaikka ennen kapinaa olikin punnittu myös laillisuusargumenttien käyttöä vallankumouksen oikeutuksena.²⁹ Valkoiset sen sijaan pysyivät laillisuusargumenteissa ja korostivat puolustavansa laillista yhteiskuntajärjestystä ja perustuslaillista jatkuvuutta.³⁰ Edeltävien vuosikymmenien kehitys kuitenkin osoitti, että valkoistenkin laillisuus saattoi olla varsin väljässä suhteessa lain kirjaimeen. Tämä näkyi sittemmin valkoisten kenttäoikeuksien toiminnassa vuonna 1918. Laillisia nämä kenttäoikeudet eivät sanan kirjaimellisessa merkityksessä olleet. Historioitsija Marko Tikka toteaaakin, että juridikan sijasta toimintaa ohjasivat järjestyksen palauttaminen ja moraaliset motiivit.³¹

21 Taulun tulkinnasta: Lukkarinen 2000.

22 Topelius 1985, 539. Teoksen teksti pohjautuu vuoden 1899 versioon, jossa yhteiskuntajärjestyksestä käytetään nimitystä ”hallitus”. Kun itsenäistymisen jälkeen nimitys olisi saattanut aiheuttaa sekaannuksia (senaattia ryhdyttiin kutsumaan hallitukseksi), vuonna 1944 uudistetussa versiossa (Topelius 1954, 391) käytetään sanaa ”esivalta”.

23 Mustakallio 1990, 403.

24 Jyränki 1989, 408–409.

25 Autonomian ajan poliittisesta terrorista lyhyesti Tikka 2004, 52–55.

26 Esim. Zetterberg (1988, 252–253) on julkaissut kirjeen.

27 Puhe julkaistiin myöhemmin: Svinhufvud 1938.

28 Rasilainen 2004, 189–298.

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

30 Klami 1977, 155–159.

31 Tikka 2004, 322–326, 401–405. Yleisesti lainkäytöstä sisällissodassa Kekkonen 1991.

Laillisen esivallan käsite on ymmärrettävä tätä historiallista taustaa vasten. Laillisuus on esivallan määreenä ensisijaisesti ideologinen ja viittaa yleisesti siihen hyvään ja oikeaan, mitä määreen käyttäjän mielestä esivallan piti edustaa. Esivaltaa sanottiin lailliseksi riippumatta siitä löytyikö laillisuus Suomen lain kirjaimesta, hengestä, ”korkeamasta maailmanjärjestyksestä” tai jostain muualta.

Laillinen esivalta ja kapina

Ajatus laillisesta esivallasta luonnollisesti heijastui kapinasta esitettyihin näkemyksiin jo sodan aikana ja seuraavilla vuosikymmenillä. Laillisuusajattelusta juontui se näkemys, että valkoisten suojeluskunnat olivat esivallan joukkoja, koska hallitus oli julistanut ne omikseen.³² Tätä ennen jopa suojeluskuntalaiselle saattoi olla epäselvää, toimivatko he esivallan asialla vai sitä vastaan. Eräs muistelija kirjoittaa, että suojeluskuntien tarve järjestysvallan ylläpidossa oli jo pitkään selvä, mutta ”se seikka, että alussa ei oikein tiedetty, oliko esivalta suojeluskuntien takana vai olivatko ne jonkin ryhmäkunnan hommaa, vaikutti vierottavasti. – Tieto, että oltiin itsensä Esivallan asemiehiä, lievensi suuresti kansalaissodan lamauttavaa luonnetta”.³³

Laillisuusajattelun mukaisesti muistelija näki, että suojeluskuntatoiminta oli esivallan toimintaa vasta, kun asia on päätetty laillisessa järjestyksessä. Aseellinen voima ei siis itsessään ole esivaltaa. Esivalta on laillinen yhteiskuntajärjestys, jota aseellinen voima vain tukee. Tämä tulee monessa lähteessä ilmi, esimerkiksi Santeri Alkion pahoittellessa, ettei esivallalle ajoissa annettu miekkaa.³⁴ Miekka on siis oleellisesti eri asia kuin esivalta. Alkion kielikuva esivallan miekasta on suora lainaus Paavalilta, joskaan se ei Paavalilla – kuten jäljempänä havaitaan – viittaa sellaiseen voiman ja vallan erotteluun kuin Alkio ajattelee.

Laillisuusideologiasta myös johtui, että vastustaja ymmärrettiin rikolliseksi. Edellä esiintynyt muistelija toteaaakin, että suojeluskuntien julistaminen hallituksen joukoiksi toi tunteen, että nyt tappelevat ”Esivalta ja epäjärjestys”.³⁵ Tämä tulkinta oli yleinen. Oikeushistorioitsija Jukka Kekkonen toteaa, että valkoisten keskuudessa vakiintui ”tulkinna kansalaissodasta laillista hallitusta ja esivaltaa vastaan puhjenneena kapinana (valtiopetoksena)”.³⁶

Rikos vaatii rangaistusta. Tähän Paavalin esivaltaopetuksesta oli löydettävissä selvää tukea. Esivallan rankaisuoikeuteen liittyi pastori-kansanedustaja Antti Rentolan kirjoitus *Ilkka*-lehden pääkirjoituspalstalla 27. helmikuuta 1918:³⁷

32 Suojeluskuntien asemasta esim. *Ahti* 1987, 276.

33 *Eräs* 1933, 26–27.

34 *Toiset valtiopäivät 1917, pöytäkirjat II*, 1145 (24.5.1918). Valkoisten lentolehtinen vakuutti, että ”esivallalle uskollisten joukkojen voima on pian vyöryvä heidän (so. punaisten) ylitseen”. Lentolehtisen koko teksti: *Suomen vapaussota kuvissa I*, 246. Samanlainen näkemys esivallan ja voiman suhteista myös: *Castrén* 1926, 37; *Kaukamaa* 1933, 71, 91, 322; *Karimo* 1937, 13; *Aho* 1961, 60–61; vrt. myös *Sihvo* 1954, 190, 194.

35 *Eräs* 1933, 27.

36 1991, 84.

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

Pyhä sota. Sellainen meillä nyt on – Jumalan kiitos! Kun meillä nyt kerran on sodan välttämättömyys, josta ei filosofoimalla pääse, niin olkoon Jumala kiitetty, että sotamme ei ole mikään militaristinen ryöstösota – vaan että se on jumalalliseen järjestykseen kuuluva Esivallan miekan käyttö pahojen rankaisemiseksi. – Tämä on Jumalan sota perkelettä vastaan. Tämä on Davidin sota kapinoivaa Absalomia vastaan. Tämä on Josuan sota filistealaisia vastaan. Tämän sodan on Jumala siunannut ja siunaa sen edelleen, sillä hän on säättänyt Esivallalle miekan, että se olisi ”rangaistukseksi pahoille ja kiitokseksi hurskaille.”

Apokalyptisessa taistelussa esivalta on Jumalan puolella. On huomattava, ettei apokalyptinen kielenkäyttö ollut kaikille vain värikästä retoriikkaa. Lopunajalliset visiot pahan ja hyvän taistelusta olivat tuolloin vielä vakavasti otettavaa teologiaa, jonka näkyvin edustaja oli Savonlinnan piispa O.I. Colliander.³⁸ Jo vuonna 1917 Colliander oli viitannut 2. Tessalonikalaiskirjeessä mainittuun apokalyptiseen laittomuuteen (2. Tess. 2:3–12), jonka hän näki vallankumouskuohunnan myötä astuvan esiin. Kirjeen mukaan ”se, mikä pidättää” estää vielä laittomuutta. Kirkkoisiltä periytyvän tulkinnan mukaisesti Colliander oletti, että ”se, mikä pidättää” laittomuutta on esivalta.³⁹

Kirkossa vallitsi itsestään selvä yhteisymmärrys siitä, että punaiset olivat nousseet esivaltaa ja sen asettanutta Jumalaa vastaan.⁴⁰ Pappeja ei tosin kenttäoikeuksiin kuulunut,⁴¹ mutta tämä johtui luultavasti regimenttiopista, jonka mukaan rankaiseminen kuului maalliselle esivallalle, ei hengelliselle. Regimenttiopin mukaan maallisen esivallan rangaistusoikeus on Jumalan säättämys.⁴² Tämä oppi kaikui myös kirkon seinien ulkopuolelle, kuten Rentolan kirjoituksen julkaisu maallisen lehden pääkirjoituspalstalla osoittaa.⁴³ Maallisella puolella nimenomaan rangaistusajatteluun haettiin tukea esivaltaopetuksesta.

Lappeenrannan seudun puhdistuksista huolehtinut varatuomari Toivo Tapanainen kirjoitti Rutolan punakaartilaisten teloituksista: ”Nämä tutkittiin ja todettiin syyllisiksi kapinaan ja rettelöintiin laillista esivaltaa vastaan.”⁴⁴ Karjalan armeijakunnan julkaisema tiedotuslehti puolestaan puhui lain kostavasta kädestä.⁴⁵ Lain ja koston erikoinen yhdistelmä selittyyneen laillisuusideologian valossa tehdyltä Paavalin esivaltaopetuksen muunnelmalta: Paavali sanoi esivaltaa kostajaksi (Room. 13:4, RKE 1913), jolloin lail-

38 Collianderin teologisista näkemyksistä *Toiviainen* 2005, erityisesti sivut 228–232.

39 Colliander 1917, 153; kohdan tulkintahistoriasta esim. *Frame* 1946, 259–262; *Trilling* 1980, 94–101.

40 *Hjelt & Louhivuori*, Kansallemme (*Helsingin sanomat* 23.5.1918); Rukouspäivä julistus 25.5.1918 (mm. *Hengellinen kuukauslehti* 30, 1918); *Kalm* 1919, 88–91; *Juva* 1977, 42, 47; *Kena* 1979, 81–82; *Talonen* 1988, 179–182; *Schmidt* 2004, 158, 160. Ainoa punaisten puolelle mennyt pappi oli Ruotsinpyhtään virallinen apulainen Einar Rauhamäki (*Kansanaho* 1994). Muutenkin seurakuntien palkka- ja luottamushenkilöstöä sekaantui kapinaan varsin vähän (*Kena* 1979, 62–63).

41 Tikka 2004, 324.

42 Ks. esim. *Augsburgin tunnustus* 28 (Kirkollinen valta). Kuten kohdasta ilmenee, on periaatteessa mahdollista, että hengellisen viran haltija voi samanaikaisesti toimia myös maallisessa virassa. Hengellisen ja maallisen regimentin erottelu on kuitenkin usein ohjannut pappeja käyttämään vain sanan miekkaa.

43 Ks. myös *Hjelt & Louhivuori*, Kansallemme (*Helsingin sanomat* 23.5.1918).

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

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

linen esivalta eli pohjimmiltaan laki kostaa. *Ilkka*-lehti puolestaan julkaisi sodan loppuvaiheessa pöyristyttäviä kuvauksia punaisten toimista ja teki seuraavan päätelmän: ”Tunkee joka hetki mieleen tiukka kysymys: onko näillä ihmismuodossa riehuvilla paholaisilla elämisen oikeutta järjestetyssä oikeuden nojalla perustetussa yhteiskunnassa? Kysypä tätä vaikka kuinka tappohaluttomalta rintaman kauhujen todistajalta ja hän vastaa syvä vakaumus äänessä: ’Ei’. Näiden suhteen ei saa Esivalta miekkaansa hukkaan kantaa.”⁴⁶ Ilmari Kianto kertoo puolidokumentaarisessa romaanissaan *Elämän ja kuoleman kentiltä* nuoresta miehestä, joka kirkkain silmin jutteli, ”kuinka monta kertaa hän yön pimeässä oli täyttänyt esivallan käskyn”.⁴⁷ Lempeyttä ja rakkautta korostava Hilja Haahtikin myöntää 1920-luvun romaanissaan *Todistaja*, että ”esivallalla on rasfaat velvollisuudet” viitaten teloituksiin.⁴⁸

Tämä kaikki oli pintaväreilyä siihen verrattuna, että esivaltaopetuksella perustellut ankarat rangaistukset saivat korkea-arvoisen puoltajan. Eläkkeellä ollut valtio- ja kansainvälisen oikeuden professori Robert Hermanson piti syksyllä 1918 Upsalassa Olaus Petri -luentoja aiheenaan *Oikeus ja uskonnolliset totuudet*. Luentojen perusajatus oli, että oikeusjärjestys on luonteeltaan pyhä ja siksi velvoittava.⁴⁹ Tästä hän myös päättelee, että valtiolla on oikeus rangaista ja jatkaa Paavaliin viitaten: ”– ja tämän vastauksen vahvistaa lausunto: Esivalta ei miekkaa turhaan kannan, koska se on Jumalan palvelija, kostaja sen rankaisemiseksi, joka pahaa tekee (Room. 13:4).”⁵⁰ Kapinavankien rankaisuun vihjaten hän hieman myöhemmin teroittaa, ettei valtiorikoksiin pidä suhtautua yhtään lempeämmin kuin muihinkaan. Myöskään rakkauden varjolla ei rangaistuksia ei saa lieventää, Hermanson toteaa ja viittaa jälleen Paavalin sanoihin esivallasta kostajana.⁵¹ Hermansonissa kiteytyi valkoinen esivaltateologian ja laillisuusajattelun yhdistelmä.

Silmiinpistävää on se, että laillisen esivallan ajatusta ryhdyttiin 1918 käyttämään uuteen tarkoitukseen. Autonomian aikana laillisuus mahdollisti tottelemattomuuden esivallalle, jonka katsottiin toimineen väärin. Uudessa tilanteessa laillisuudesta oli tullut lisäargumentti sille, että esivaltaa täytyi totella. Tottelemattomuudesta oli tullut rangaistavaa.

Esivalta ongelmana – punaisten vallankumous ja valkoisten vapaussota

Siihen nähden, miten keskeisellä tavalla esivalta on esillä valkoisessa kirjallisuudessa, punainen kirjallisuus on vaitonaisempi. Antti Rentolan julistus pyhästä sodasta ja esivallasta poiki muutaman katkeran kommentin, joissa puututaan vain Rentolan avoimeen valtakirjaan esivallan miekan käytölle.⁵² Yrjö Sirola muistuttaa, miten valkoiset

46 *Ilkka* 29.4. 1918. Sanavalinnan taustalla on poikkeuksellisesti KR 1776.

47 *Kianto* 1928, 113.

48 *Haahti* 1921, 268.

49 *Klami* 1977, 124–126.

50 *Hermanson* 1921, 211.

51 *Hermanson* 1921, 213–214.

52 *Henkipatto* 1919, 53–55; *Suomen luokkasota*, 481 (K. Kaatra, ”Voittajain mässäys”).

olivat tappaa ”sukupuuttoon orjansa, jotka ovat uskaltaneet nostaa kätensä ’esivaltaa’ vastaan.”⁵³ Vihollisen väkivaltaisuutta korostaa myös novelli, jossa ”jumalaa pelkääväinen körttiläinen, ahne hajuhousu” tappaa vastaan sätkivän vauvan: ”Kohoo körttiläisen rautakanta ja jymähtää raskaana sylilapsen pienen pieneen päähän. Kääpiöpunikki lakkaa taistelemasta laillista esivaltaa vastaan.”⁵⁴ Jos tällainen on puhdasta kauhupropagandaa, astetta älyllisempää oli ironinen kuvaus sielunhoidosta, jossa kuolemaantuo- mittuja kehoitettiin katumukseen: ”- - olivathan he maan kavaltaajina nostaneet kätensä jumalan määräämää, kirkon siunaamaa (ja ryssäläiskenraalin edustamaa) esivaltaa vastaan, joka ei hukkaan kantanut miekkaa (saksalaisia mausereita).”⁵⁵ Sielunhoidon kuvauksessa näkyy sosialistisen uskontokritiikin vaikutus, mutta itse esivallan käsitteeseen ei kajota. Esivallan käsitteen sosialistinen kritiikki onkin varsin poikkeuksellista, ja vain ideologisesti terävin kärki näyttää harrastaneen sitä. Otto Ville Kuusinen näki esivallan ajatuksessa ideologisen välineen ajaa porvariston luokkaetuja.⁵⁶

Punaisten kritiikki valkoista esivaltaopetusta kohtaan oli varsin heikkoa ja se jäi vain kritiikiksi. Mitään konstruktivistia ja vaihtoehtoista tulkintaa ei näyttänyt olevan tarjolla, ja paremman puutteessa esivallasta vaiettiin. Kun ottaa huomioon, että uskonnolliset näkemykset edelleen vaikuttivat punaisten syvissä riveissä,⁵⁷ voi hyvin uumoilla, että esivaltaopetus ratkaisevasti heikensi punaisten taisteluintoa. *Heikki Ylikangas* toteaa, että punaiset kokivat kapinansa ”uhmakkaana nousuna isäntävaltaansa, lakia ja esivaltaa ja vihdoinkin vielä oikeuttakin vastaan.”⁵⁸ Esivalta oli punaistenkin mielestä sitä, mitä valkoiset sanoivat sen olevan – ja siksi esivalta oli heille ongelma.

Yllättävää on se, että esivaltaopetus saattoi olla ongelma myös valkoisille. Tämä johtui siitä, että sisällissota oli paha kolaus nationalistiselle näkemykselle yhtenäisestä kansasta. Sota haluttiin nähdä ennen kaikkea vapaussotana Venäjää, venäläisiä ja venäläisyyttä vastaan. Katsottiin, että kapina sytytettiin Venäjältä ja että venäläisten kanssa yhteistyössä toimineet sosialistijohtajat harhauttivat laajat joukot siihen mukaan. Syyllisyys kapinasta sälytettiin venäläisille ja punaisten johdolle, pois laajojen joukkojen niskoilta.⁵⁹

Äärimmilleen vietyinä vapaussotatulkinta voi hämärtää lähes kokonaan sen, että valkoisten vastustajina oli enimmäkseen kapinaan ryhtyneitä suomalaisia.⁶⁰ Näin tapahtuu esimerkiksi V.A. Koskenniemen sotavuonna ilmestyneessä runoteoksessa *Nuori Anssi*, jossa vastustaja on lähes järjestään venäläinen. Seuraus on se, että sotaa ei lainkaan tulkita esivaltateologian pohjalta, vaikka esivalta sinänsä sopiikin Koskenniemen

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

54 Henkipatto 1921, 43.

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

56 Kuusinen & Sirola 1923, 74, 107. Molemmat kohdat kuuluvat alunperin Kuusisen lehtiartikkeleihin (vrt. Aho 1961, 122–123).

57 Uskonnollisuudesta punaisten keskuudessa, ks. *Rinta-Tassi* 1986, 202; *Schmidt* 2004. Punaisten omassakin kirjallisuudessa on tästä huomioita: *Kuoleman kentiltä* 1924, 194; *Suomen luokkasota*, 230.

58 Ylikangas 2003, 525. Myös maltillisimmat sosialistit saattoivat porvarien tapaan myöntää, että kapina oli seurausta esivallan kunnioituksen rapautumisesta. Ks. *Kärsimysten teiltä* 1928, 150. Vrt. porvarillinen näkemys *Wilkuna* 1918, 281; *Louhivuori* 1919, 30–31, 36.

59 Ylikangas 1993.

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

uskonnolliseen käsitemaailmaan. Esivaltateologialla hahmotetaan vain suhdetta sotilaallisiin lähiesimiehiin.⁶¹ Vapausotaideologia syntyi nimenomaan siitä, että huomio haluttiin siirtää pois sodan sisäisestä luonteesta. Siksi esivaltaopetukseen pohjautunut kapinatulkinta saattaa jäädä pois jopa selkeästi uskonnollisissakin asiayhteyksissä, kuten körttinuoren sotaretkeä kuvaavassa *Nuori Anssi* -runoelmassa.

Vaikka sodan tulkitseminen esivaltateologian avulla olikin sekä valkoisen vapaus-sota- että punaisen vallankumoustulkinnan kannalta kiusallista, se oli kuitenkin lukuisille suomalaisille täysin luonnollinen tapa ymmärtää sodan luonne. Olihan esivaltaopetus keskeinen osa luterilaista kansanopetusta. Sisällissodan tunnelmissa se löysi tiensä myös sotilasvalaan, jossa se vielä tänäkin päivänä painokkaasti muistuttaa kapinallisuuden torjumisesta.⁶² Historioitsija *Jussi T. Lappalainen* lieneekin oikeassa sanoessaan, että laillisuusajattelun sävyttämä esivaltaopetus leimasi laajojen väestöryhmien käsitystä selkkauksesta.

Kun laivanrakentaja Mikko Kilpiä vetosi teloittajiin sanomalla, että tuomitut ovat nousseet ”Jumalaa ja esivaltaa vastaan”, hän vetosi yleisesti tunnettuun perusteeseen. Kuulijat tiesivät, ettei esivalta ”miekkaa turhaan kannaa”, ja niin teloittajat ja teloitettavat astuivat kirkonkylän rannassa Kilpiän vuokraamaan Hurma-laivaan. Jos vielä kyti epäily siitä, olivatko tuomitut nousseet myös Jumalaa vastaan, sen saattoi karistaa katsoamalla etääntyvää kirkkoa: punaiset olivat lähtiessään yrittäneet polttaa sen.⁶³ Laiva matkasi järven selän yli kohti syrjäistä Pulkkaniemeä, jossa tuomiot oli tarkoitus panna täytäntöön.

Paavalin esivaltaopetus oli kulkenut pitkän tien antiikin roomalaisesta yhteiskunnasta 1900-luvun alun suomalaiseen maalaispitäjään. Oliko esivaltaopetus enää lainkaan sitä, mitä Paavali oli sillä ajatellut? Seurasivatko Hurma-laivan teloittajat vain tulkintaa, joka oli irronnut alkuperästään?

Esivalta Paavalilla

1900-luvun alussa esivalta sai hyvin usein lisämääreen ”laillinen”. Paavali ei luonnollisestiakaan tiennyt Suomen laista mitään eikä hän ylipäätään puhunut *laillisesta* esivaltasta. Täysin toinen kysymys on se, muuttaako laillisuusideologia mitenkään olennaisella tavalla Paavalin opetusta.

Edellä todettiin, että vuonna 1918 laillisuus ei aina tarkoittanut konkreettisia pykäläiä vaan yleisempää ideaa yhteiskunnassa vallitsevasta hyvästä. Tällainen yleisluontoinen hyvän idea tulee esiin Paavalillakin. Hän korostaa, että esivalta on hyvän puolella pahaa

61 Myös *Kunnas* (1976, 51–52) huomaa oikein, että *Koskenniemi* kuvaa valkoisten vastustajiksi venäläiset, mutta väittää virheellisesti, että runoteoksessa sotaa käydään ”Jumalalta säätyä esivallan” puolesta (1976, 86).

62 ”On syytä epäillä löytyykö maailmassa ainoatakaan maata, jonka sotilasvalankaava yhtä avomielisesti puhuisi sotalaitoksen tehtävistä ’sisäisen vihollisen’ kukistamiseksi.” (*Tanner* 1919, 63.) Nykyinen kaava ei tosin ole enää aivan niin suorasanainen kuin Tannerin kommentoima vuonna 1918 annettu kaava.

63 *Kannela & al.* 2006, 44–45.

vastaan. Hyvän ja pahan teema yhdistää esivaltaopetuksen myös tekstikontekstiin Roomalaiskirjeessä.⁶⁴

Se, mitä esivallan edustama hyvä konkreettisesti tarkoittaa, jää Paavalilla täysin ilmaan. Kyse on yhtä yleisestä luonnehdinnasta kuin esivallan laillisuudessakin. Molemmissa tapauksissa esivaltaan liitetään myönteinen etumerkki ilman sen tarkempia selvityksiä hyvän sisällöstä. Tässä mielessä laillisen esivallan ajatus istuu Paavalin tekstiin eikä tuo siihen mitään uutta. Eräässä toisessa ja perustavammassa mielessä laillisuusajattelu tekee kuitenkin radikaalin muutoksen Paavaliin nähden.

Laillinen esivalta -käsite pitää sisällään mahdollisuuden, että on olemassa myös laitton esivalta, ja suomalainen esivalta-ajattelu oli sortovuosien seurauksena hyvin tietoinen tästä mahdollisuudesta. Tämä on täysin vierasta Paavalille, joka ei kiinnittänyt huomiota lakiin vaan olemassa olevaan valtatilanteeseen: ”Ei ole esivaltaa muuten kuin Jumalalta, mutta ne jotka ovat, ovat Jumalan asettamia” (Room. 13:1) – kriteerinä ei ole se, miten laillisesti vallanpitäjät ovat vallankahvaan tulleet.⁶⁵

Roomaa vaivasi yhteiskunnallinen epävakaus. Laajat piirit haaveilivat edelleen keisarivallan kumoamisesta ja tasavallan palauttamisesta. Keisareita oli murhattu ja kansanjoukkojen tyytymättömyys uhkasi ajoittain kaikkea yleistä järjestystä.⁶⁶ Tätä taustaa vasten ei ole yllättävää, että Paavali puhuu esivallasta varsin yleisellä tasolla: esivallaksi käännetty kreikan sana *exousia* tarkoittaa yleisesti valtaa tai vallanpitäjää, ja toinen tekstissä käytetty sana *arkhontes* tarkoittaa niinikään yleisesti kaikenlaisia vallanpitäjiä.⁶⁷ Lisäksi Paavali sanoo, että esivalta on *hyperekhousa*, yläpuolella. Tässä kaikki. Hän ei määrittele esivallaksi ketään henkilöä, virkaa tai hallintojärjestelmää (vrt. 1. Piet. 2:13–17).⁶⁸ Yleistermejä käyttämällä Paavali asetti opetuksensa yhteiskunnallisten muutosten yläpuolelle. Ainoa mikä pysyy, on vallankäyttö — ihmiset vaihtuvat, poliittiset järjestelmät muuttuvat. Tässä Paavali seisoi Vanhan testamentin pohjalla, jonka mukaan vallankäyttäjät ovat saaneet valtansa aina Jumalalta: ”hän suistaa kuninkaat vallastaan ja nostaa kuninkaat valtaan” (Dan. 2:21).⁶⁹ Valta pysyy, vallanpitäjät vaihtuvat.

Käytännössä tämä tarkoitti vallitsevan yhteiskuntarakenteen hyväksymistä. Hallitsijoiden vaihtuminen palatsivallankumouksissa tai poliittisten voimasuhteiden muutokset eivät vaikuttaneet yhteiskunnan perusrakenteeseen, jossa valta keskittyi aina varakkaalle huipulle.⁷⁰ Tässä yhteiskuntarakenteessa laajalle alaportaalalle jäi aina vain alamai-

64 Ks. Room. 12:9–10 ja 13:8–10. Näissä kohdissa Paavali puhuu hyvästä ja pahasta vain kristittyjen keskinäisessä suhteessa, ei suhteessa pakanalliseen esivaltaan. Missään ei kuitenkaan käy ilmi, että hyvän ja pahan käsitteissä tapahtuisi muutoksia. Hyvä ja paha tarkoittavat siis samaa sekä puhuttaessa kristittyjen välisistä suhteista että suhteesta esivaltaan. Samoin Wilckens 1982, 31.

65 Vrt. Hyvärinen (1926, 337), joka – ilmeisesti äskeisten sorto- ja vallankumousvuosien laillisuuspohdintojen näkökulmasta – pistää merkille, että Paavali ei määrittele, ”mistä hetkestä alkaen joku henkilö tai virkakunta esim. väkivaltaisen valtionmuutoksen aikana – on katsottava ’vallassaolijaksi’ ja milloin lakkaavaksi sellaisena olemasta; hän vain sanoo: jotka ovat vallassaolijat, ne ovat Jumalan asettamia.”

66 MacMullen 1975, 1–45, 163–191; Friedrich & Pöhlmann & Stuhlmacher 1976, 156–159; Hubbard 2005.

67 Botha 1994, 40–45.

68 Paavalin ajatus ei edellytä yksinvaltaa, kuten Cancik (1981, 62) väittää (Huttunen 2003, 236 n. 199).

69 Paavalin ajattelun taustoista juutalaisuudessa: esim. Riekkinen 1980, 53–60.

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

sen paikka, johon Paavali laski myös kirjeensä vastaanottajat. Esivaltaopetuksessaan hän antaa ohjeita vain alamaaisille, ei vallanpitäjille.

Paavalilla roomalaiseen yhteiskuntaan sovitettu vanhatestamentillinen valtateologia on saanut seurakseen kreikkalais-roomalaisen näkemyksen vahvemman laista.⁷¹ Täysverisenä tämä yhdistelmä tulee esiin Josefuksella, joka kertoo kehottaneensa Jerusalemin juutalaiskapinallisia antautumaan roomalaisille muun muassa seuraavalla perusteella:

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

Josefus tulkitsee reaalipoliittiset faktat teologisesti: Jumala on sen puolella, jolla on aseelliseen voimaan perustuva valta. Josefus ei tarkoita, että valta olisi aina roomalaisilla.⁷² Mutta se on *nyt* heillä ja se riittää osoittamaan, kenen puolella Jumala *nyt* on. Hie-man myöhemmin Josefus yksiselitteisesti toteaa Jerusalemin puolustajille: ”te ette sodi vain roomalaisia vaan myös Jumalaa vastaan” (*Juutalaissota* 5.378).⁷³ Josefuksella on sama ajatus kuin Paavalilla, joka korostaa, että esivaltaa vastaan nouseminen on Jumalaa vastaan nousemista. Tämä Paavalin teologinen varoitus kapinasta saa perusteet esivallan aseellisen mahdin pelosta (Room. 13:3–4). Tehokas ja usein sovellettu menetelmä levottomuuksien hillinnässä oli suora ja brutaali väkivalta.⁷⁴ Se, mitä Paavali sanoo esivallan konkreettisista toimista viittaa juuri tällaiseen todellisuuteen: ”pelko”, ”miekka”, ”kosto”, ”viha” – siinä sanat, joilla apostoli kuvaa esivallan toimia. Vain ohimennen mainittu kiitos poikkeaa muuten niin väkivaltaisesta kokonaisuudesta.

Ylivoimaisen väkivallan edessä Paavalin johtopäätös on, että esivaltaa on pakko (*ananke*) totella ”vihan” eli rangaistuksen ja aseellisen mahdin tähden. Lisäksi tottelemispakon asettaa omantunto. (Room. 13:5.) Omatunto viittaa siihen, että ihminen oman harkintansa perusteella ymmärtää toimia oikein.⁷⁵ Paavali ei tarkemmin selitä, mitä tämä harkinta tarkoittaa – asia tulee hänen mielestään riittävän selväksi. Luultavasti juuri edeltävä järkeily tosiasiallisesta valtatilanteesta ja sen teologisesta tulkinnasta on omantunnon moraalista harkintaa. Jos tämä harkinta suoritetaan oikein, se pakosta johtaa alistumaan. Samaan johtaa myös pelkkä pelko esivallan vihasta.

Paavalin esivaltaopetuksen ytimessä on siis ajatus vahvemman laista. Valta ei perustu mihinkään valtiolliseen lakiin tai moraaliin, vaan aseelliseen voimaan, miekkaan, joka ilmentää itsensä Jumalan säädöstä. Kun laillisuusideologian mukaan miekka vain tukee esivaltaa, Paavalin mukaan miekka on esivalta. Tästä ei Paavalin mukaan kuitenkaan seuraa, että esivalta olisi vailla moraalia. Vaikka valta ei perustukaan moraaliin, esivalta edistää juuri sitä samaa moraalia, jota Paavali kehottaa noudattamaan kristitty-

71 Esimerkkejä vahvemman laista: *Räisänen* 1992, 81–82; *Huttunen* 2003, 91 n. 32 (perusteellisesti Epiktetoksen tulkinnasta: 88–100).

72 *Lindner* 1972, 144.

73 Josefuksen puhe toistaa ajatuksia, jotka hän on jo esittänyt kuningas Agrippan suulla, esimerkiksi: ”Esivaltaa pitää palvella, ei suututtaa” (*Juutalaissota* 2.350).

74 *Hubbard* 2005, 423.

75 *Huttunen* 2003, 241–242; vrt. *Botha* 1994, 47–49.

jen keskinäisessä elämässä. Ajatellen vahvemman lain traditiota antiikissa on suoras-taan yllättävää, miten ongelmattomasti Paavali ajattelee vahvimman myös edistävän moraalista hyvää: hyvä ja valta kulkevat ikään kuin ilman muuta käsi kädessä.

Tavallisempi, moraalin ja vallan jännitteinen suhde esiintyy erinomaisella tavalla ateenalaisten ja meloslaisten keskustelussa – sellaisena kuin Thukydides sen esittää teoksessaan *Peloponnessolaissota*.⁷⁶ Meloslaisten moraalis-teologinen kritiikki ateenalaisten valtiopolitiikkaa kohtaan kirvoittaa ateenalaisilta yksinkertaisen vastaväitteen: ihmisten ja luultavasti myös jumalien kesken vallitsee vahvemman laki, joten ateenalaiset ilmoittavat uskovansa jumalien suopeuteen heidän alistaessaan heikompia (*Peloponnessolaissota* 5.104–105). Thukydides ilmaisee toisaalla, että hän pitää moraalisten kysymysten ohittamista yhteiskunnallisten levottomuuksien ikävänä ja ei-toivottavana lieveilmiönä (*Peloponnessolaissota* 3.82–84). Hänestä vallankäytössäkkin tulisi säilyttää moraalinen pohja.

Thukydideen toivomus on toki tuttu myös Vanhasta testamentista, esimerkiksi Kunninkaiden kirjoista, joissa toistuvasti arvioidaan hallitsijoiden tehneen ”sitä, mikä on väärää Herran silmissä”. Paavalin kanssa samaan aikaan elänyt Seneca kirjoitti kokonaisen kirjan, *Lempeydestä*, opastaakseen Neroa oikeaan toimintaan keisarina. Kehotus-kirja osoittaa, että Senecakaan mielestä voima ja oikeus eivät itsestään selvästi liity yhteen. Paavali ei esivaltaopetuksessaan sen sijaan tuo esiin sellaista mahdollisuutta, että esivalta toimisi väärin.⁷⁷

Antiikin perinteessä vahvemman lain ja moraalin jännite saatettiin häivyttää relativismilla moraalilla. Klassisella tavalla tämän tekee Thrasymakhos Platonin dialogissa *Valtio* (338e–339a; vrt. *Gorgias* 483a–484c). Hän ratkaisee jännitteen väittämällä, että moraalinen hyvä on juuri sitä, mitä vahvin haluaa sen olevan. Paavali ei edusta tällaista moraalista relativismia. Kirkkain silmin hän väittää, että esivalta todella edustaa aina hyvää ja oikeaa – Jumalan tahtoa. Vaikka Thrasymakhoksen ratkaisu ei ollutkaan Paavalin ratkaisu, lopputulos on sama niin kauan kuin moraalista hyvää ei määritellä – ja Paavali ei sitä määrittele. Niinpä Thrasymakhos ja Paavali julistavat, että valta edustaa aina moraalialia. Thrasymakhos on kuitenkin vähemmän vakuuttava, koska hänen suorasanaisuuden moraalinen relativisminsa herättää vastenmielisyyttä. Paavalin esivalta sen sijaan hallitsee korkean moraalisisä merkeissä, jolloin moraalinen kritiikki muuttuu vaikeaksi. On selvää, että juuri tähän perustuu Paavalin esivaltaopetuksen teho ja vaara.

Esivalta Pulkkanieimessä

Laillisen esivallan käsite on vastaus vallan ja moraalin väliseen problematiikkaan. Sortovuosien kokemuksen perusteella voitiin sanoa, että esivalta ei suinkaan aina edusta-

⁷⁶ Vahvemman lain ja moraalin jännitteestä: Ehrhardt 1959, 27–28.

⁷⁷ Senecan kirjoituksen ja Paavalin esivaltaopetuksen suhdetta on tuoreeltaan käsitellyt Engberg-Pedersen (2006), jonka mukaan Paavalin näkemys edustaa stoalaisittain varauksellista suhdetta ulkoisiin asioihin, kuten esivaltaan. Paavali perustaa tottelemisen kuitenkin hyvin keskeisellä tavalla pelkoon, mikä on stoalaisittain täysin kestämaton näkemys (Huttunen 2003, 274–282).

nut oikeaa ja hyvää, lakia. Muutos vuoteen 1918 tultaessa on kuitenkin selkeä. Kun sortovuosina laillisuusideologia *oikeutti* tottelemattomuuden esivaltaa kohtaan, vuonna 1918 se *tuomitsi* tottelemattomuuden: punaiset saivat rangaistuksensa siitä, että olivat nousseet laillista esivaltaa vastaan. Näin laillisen esivallan ajatuksesta liukeni esivallan moraalinen kritiikki pois: esivallan miekka edisti vain hyvää. Painopisteen muutos on kieltämättä muutosta takaisin kohti Paavalin esivaltaoppia, jossa esivalta edistää pelkkää hyvää – silloinkin kun se rankaisee miekalla.

Historioitsija *Aapo Roselius* on teloitattajia koskevassa tutkimuksessaan osoittanut, että sisällissodan murheellinen loppuselvittely ei useinkaan ollut murhanhimoisten kiihkoilijoiden, vaan vastuullisten kunnan kansalaisten toimintaa.⁷⁸ Hehän ovat juuri niitä, jotka olivat lukeneet Raamatunsa ja Katekismuksensa; sellainen oli myös Mikko Kilpiä. Kilpiästä on sanottu, että hän oli nöyrä ihminen ja ymmärtäväinen isä. Hän piti kotonaan pyhäkoulua sekä toimi kunnan ja seurakunnan luottamustehtävissä. Kymmenen vuotta myöhemmin Kilpiä osallistui maallikkojäsenenä kirkolliskokoukseen.⁷⁹ Kilpiän kaltaiselle miehelle Raamatun sanalla oli keskeinen vaikutus. Epäilemättä hän koki toimivansa apostolin määrittelemän kristillisen etiikan mukaisesti – eikä ollut tuolloin ainoa Suomessa.

Hurma rantautui Pulkkaniemeeseen, läheisestä talosta noudettiin lapioita ja puiden keskelle, lähelle vesirajaa kaivettiin hauta. Sen jälkeen teloitusrhythmi ampui tuomitut lukuun ottamatta yhtä, joka epäselväksi jääneestä syystä jätettiin henkiin.⁸⁰ Teloitetun kuolema varmistettiin vielä ampumalla kutakin lähietäisyydeltä päähän niin, että päälaki irtosi. Asiasta tuli samana syksynä ongelma, sillä nimismies, joka kenttäoikeuden johtajana oli julistamassa tuomioita, ei uskaltanut siirittää silpoutuneita vainajia hautausmaalle peläten näiden herättävän epämieluisia puheita.⁸¹ Teloitetut makaavat edelleen siellä, minne heidät keuhällä 1918 haudattiin. Tällaisia hautoja Etelä-Suomessa on runsaasti ja monet niistä ovat yhä vailla mitään merkkiä. Pulkkanien hauta Taipalsaaren Merenlahden kylässä on tässä suhteessa poikkeuksellinen, sillä se sai kiven jo 1920-luvulla. Se on muistomerkki vainajille, jotka kuolivat Paavalin esivaltaopetus korvissaan.

⁷⁸ *Roselius* 2006 b, 309–328.

⁷⁹ *Valtakari* 1980, 23.

⁸⁰ Armahduksen syistä on kaksi versiota *Kannela & al.* 2006, 62.

⁸¹ *Tikka & Arponen* 1999, 264; *Peltonen* 2003, 90.

Lauri Salpakari ja Väinö Linnan pappiskuva

Hiljattain on käyty keskustelua Väinö Linnan *Tällä Pohjantähden alla* -trilogiassa esiintyvän papin Lauri Salpakarin historiallisesta uskottavuudesta. Dosentti *Tarja-Liisa Luukkanen* esitti, ettei Salpakarin kaltainen pappi olisi ollut mahdollinen Pentinkulmalla viime vuosisadan alussa. Sen ajan papisto oli miltei poikkeuksetta kotoisin maalta ja lähtöisin suomenkielisestä taustasta toisin kuin helsinkiläislähtöinen, alun perin ruotsinkielinen Salpakari. Suomalaisen papiston sosiaalishistorian kannalta tämä pitää varmasti paikkansa.¹ Vertailu todelliseen historiaan on kuitenkin kirjallisuudentutkijan näkökulmasta hyvin yksioikoinen tapa lukea historiallista romaania. Lukemalla *Pohjantähti*-trilogiaa ensisijaisesti kuvauksena Suomen historiasta ei tehdä oikeutta Linnan romaanille.

Historiaa vai kaunokirjallisuutta?

Pohjantähti-trilogiaan liittyy monia muitakin kysymyksiä, jotka ovat askarruttaneet niitä, joiden mielestä historiallisen romaanin on vastattava ainakin pitkälle historiankirjoituksen vaatimuksia. Kiihkeimmät keskustelut ja sanasodat Linnan kirjailijanuran varrella onkin käyty siitä asiasta, kuvaako Linna luotettavasti Suomen historiaa. Historiantutkimuksen asiantuntijoiden mielestä – ei ainoastaan *Pohjantähti*-trilogian ilmestymisen aikoihin vaan näköjään edelleen – Linna saa kaikessa rauhassa olla ensisijaisesti kirjailija, koska luotettava historiankuvaaja hän ei ole. *Eino Jutikkala* kirjoitti Linnan ja historianprofessoreiden käymän *Pohjantähti*-väittelyn aikoihin Suomalaisessa Suomessa – silloin oli kyse vuoden 1918 tapahtumien luotettavasta kuvaamisesta –, että tuntui ”toivottomalta lähteä niin heikkojen aseiden kuin tosiasia in avulla taisteluun päähänpintymäin valtavaa voimaa vastaan”. Hän ei maininnut suoraan Linnan nimeä, mutta tarkoitti kyllä häntä.

Jos liikutaan puhtaasti historiantutkimuksen tasolla, Linnan trilogiasta löytyy kyllä ”epähistoriallisuuksia”. Opettajani Suomen historian emeritusprofessori *Viljo Rasila*

¹ *Luukkanen* 2005b, 379–383; Suomen seurakunnissa oli toki myös ruotsinkielisen taustan omanneita pappeja. Erikoinen yhteensattuma on, että Miehikkälän kirkkoherra Lauri Rautajärvi (1890–1973), jonka ”rautaiselta” kalskahtavaan nimeen Linna sota-aikana törmäsi Miehikkälässä ja joka sai sitten lainata sukunimensä Pentinkulman opettaja Rautajärvelle, oli alkuaan nimeltään Blomgren ja lähtöisin ruotsia puhuneesta perheestä. Rautajärvi toimi 1924–1960 kirkkoherrana Miehikkälässä. Ks. *Modeen & Modeen & Kankaanpää* 1997; *Varpio* 2006, 131.

listasi jo ensimmäisen osan ilmestyttyä useita historiallisia anakronismeja. Hiljattain hän kiinnitti eräässä keskustelussa huomiota siihen, että Linnan trilogiasta puuttuu lähes kokonaan suuri vuosisadan alun hämäläisen maaseudun kerrostuma, sosiaalisesti torppareiden alapuolella ollut väestö. Romaani ei tässä mielessä näytä olevan sopu-soinnussa historiallisen todellisuuden kanssa.²

Myös kysymys sivistyneistön kuvaamisesta muodostui jo aikalaisarvostelun yhdeksi kiistakysymykseksi. *Vartija*-lehden arvostelijan *Seppo Postin* mielestä kirkkoherra Salpakarin henkilökuvasta näytti jääneen pois keskeinen osa hänen työstään. Vaikka kirkko ja uskonto ovat näkyvässä asemassa Linnan trilogiassa, ne kuuluvat Postin mukaan vain juhlapuheisiin eivätkä luo ihmisten tekoja. ”Kaiken tapahtumisen yllä liikkuu kristinuskolle vieras epätoivon, keskinäisen epäluulon ja katkeruuden henki”, Posti kirjoitti. Romaanissa ”toivon kannattajat kuolevat”. Postin kritiikkiin lomittuu kuitenkin merkittävä kysymys: kytkeytyikö papin hahmoon sittenkin vertauskuvallisesti toivon siemen, hän kyseli. Pappilahan sijaitsi kaukana kirkolta, raivaamattoman suon ääressä.³ – Tähän romaanin vertauskuvalliseen puoleen palaan vähän jäljempänä.

Tärkeätä on huomata, että romaani poikkeaa historiankirjoituksesta. Se estetisoi aina tietyllä tapaa kuvaamansa historian, tekee siitä korostetusti kaunokirjallisuuden ainesta. Se esittää asioita sellaisissa suhteissa, jotka historiatieteessä eivät ole perusteltuja, mutta kaunokirjallisessa esityksessä mielekkäitä ja tehokkaita. Jos Linnan trilogian arvoa ja merkitystä lähdetään ratkomaan siitä lähtökohdasta, kuinka hyvin se vastaa Urjalan historiallista todellisuutta tai yleisemmin 1900-luvun alkupuolen suomalaisen maaseudun todellisuutta, romaanille ei tehdä oikeutta eikä sitä oteta vakavasti. Sanataideteoksen inhimillinen todistusvoima on toisaalla. Linnan trilogia ei viittaa vain yhteen taustakertomukseen, joka olisi esimerkiksi Suomen torpparilaitoksen kehitys tai vuoden 1918 historia, vaan siihen lomittuu useita merkityksellisiä taustakertomuksia. Romaani on ikään kuin monikanavainen radiolähetin, josta kuuluu samanaikaisesti useita lähetyksasemia, ja vastaanottajan asiantuntemuksesta ja intresseistä riippuu, mitä hän romaanista pystyy löytämään.

Tieteellisen historiankirjoituksen kritiikkinä tai oikaisuyrityksenä *Pohjantähti*-trilogiaa voikin pitää vain välillisesti, virikkeenantajana. Se oli ehdotus, joka herätti hedelmällistä keskustelua ja asetti tarjolle vastausmahdollisuuksia.

Nyt voidaan tietenkin kysyä, miksi Linna itse omaksui romaaniensa ilmestyessä ja varsinkin sen jälkeen niin halukkaasti historianselittäjän ja -kirjoittajan roolin – tähän seikkaanhan myös Luukkanen osaksi perustaa kritiikkinsä. Eikö Linna uskonut teostensa kirjalliseen arvoon ja merkitykseen? Ainakin jonkinlaisen vastauksen tarjoaa 1950- ja 1960-luvun suomalainen kirjallinen elämä. Linnan pääteokset eivät realistisina ja näennäisesti suorastaan dokumentaarisina romaaneina saaneet johtavien nuorten kirjailijoiden ja kriitikoiden hyväksyntää. Lisäksi ne olivat koko kansan lukemistoa, mikä sekin oli ajan kirjallisen eliitin mielestä epäilyttävää. Linna ei täyttänyt 1960-luvun yhteiskunnallisten aktivistienkaan, uuden kulttuurivasemmiston, odotuksia. *Poh-*

2 Sama historiallinen ’vastaamattomuus’ koskee myös Linnan *Tuntematonta sotilasta*. Romaanin kuvaama konekiväärijoukkue ei kiinteydessään vastaa Linnan sodanaikaista konekiväärijoukkuetta, jossa miehistö ja upseeristo vaihtuivat tavan takaa. Romaani edellytti tiiviimpää ihmissuhteiden verkostoa.

3 *Posti* 1962, 278.

jantähti-trilogian vastaanotossa nokkelat kriitikot pitivät teosta kirjallisessa mielessä täysin vanhentuneena ja Linnaa menneisyyden kirjailijana – missä he tosin erehtyivät pahasti. Tässä tilanteessa kirjailija lähti korostamaan historian tutkimuksellisen puolen tärkeyttä tuotannossaan. Linna hyväksyi suuren lukijakunnan historiapainotteisen tulkinnan, joka antoi täyden tunnustuksen hänen työnsä. Tämän päivän näkökulmasta on kuitenkin viisaampaa uskoa itse trilogiaa kuin Linnan silloisia tulkintoja siitä.

Voitaisiinko Lauri Salpakari nähdä muulla tavalla kuin Urjalan kirkkoherrana? Ja olisiko hänen tarinassaan suhteessa vuoden 1918 tapahtumiin tällöin jotakin merkittävää, myös kirkon kannalta? Näihin kysymyksiin pyrin jatkossa vastaamaan.

Raamatulliset viitteet Linnan teoksissa

Ensimmäinen kehys, josta käsin *Pohjantähti*-trilogian ja siinä esiintyvän kirkkoherran merkitystä voi lähteä avaamaan, on Linnan oma uskonnollisväritteinen pohdinta. Sillä oli merkittävä rooli kirjailijan elämässä hänen tärkeinä kehitysvuosinaan 1940-luvun lopulla ja 1950-luvun alussa, ja se panee etsimään *Pohjantähti*-trilogian erästä tärkeätä taustatarinaa, nimittäin raamatullista.

Kirjailijan oman kertoman mukaan hänen suhteensa uskontoon ja kirkkoon oli alun alkaen tietynlainen maaseudun ihmisille tyypillinen auktoriteettisuhde: kirkko ja papisto olivat enemmänkin normisto ja maallinen auktoriteetti kuin hengellinen instituutio.⁴ Jokapäiväisen elämän kiellot ja käskyt, joita isoäiti oli painottanut ja joista äiti huolehti, olivat kyllä pohjautuneet viime kädessä kristilliseen normistoon. Jumalasta ei puhuttu, koska ei oltu sillä tavalla uskonnollisia, mutta vaikeneminenkin kieli tietystä auktoriteetista. Toisaalta koulun aamuhartaudet olivat eräänlainen sosiaalinen symboli, joka vaati kuuntelemaan hiljaa, vaikka ei herättänytäkään erityisiä uskonnollisia tunteita. Rippikoulukin meni ohitse suurempia hengellisiä jälkiä jättämättä, hyvällä lukupäällä ”pakollisista kuvioista” oli helppo suoriutua. Joulukirkkoon Linna koki lapsena osallistuneensa enemmän matkan tarjoaman elämyksen kuin uskonnollisen tunteen vuoksi.⁵

Vasta murrosiässä alkaneen ahkeran lukemisen aikana Jumalan rooli alkoi kiinnostaa Linnaa periaatteellisemmalta kannalta. Esikoisteoksen *Päämäärän* (1947) kiihkeät uskonnolliset pohdiskelut eivät tosin nousseet hengellisen elämänsisällön kaipuusta, vaan pikemminkin kapinallisuudesta Jumalalle varattua maallista auktoriteettiasmaa vastaan. Linna ei kokenut itseään Jumalan kieltäjäksi, koska se olisi merkinnyt hänen mukaansa joka tapauksessa aktiivista suhdetta Jumalaan, sidoksisuutta, tunnustamista. Kirjailijanuran alkuvaiheessa, sodanjälkeisessä arvojen vararikossa, taustalle joutunut uskonto oli Linnan mielessä menettänyt merkitystään, mutta se näyttäytyi hämähästi vielä jonkinlaisena oljenkortena – siitä huolimatta, että Linna ei ollut mielenlaadultaan varsinaisesti uskonnollinen.

4 Linna on selostanut suhdettaan kirkkoon ja uskontoon professori *Pertti Virtarannan* tekemissä kirjailijahaastatteluihinsa (1973–1974), joiden nauhoituksia samoin kuin litterointeja säilytetään Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen arkistossa. Lisäksi hän sivuaa kirkkoa ja uskontoa muutamissa esseissään ja artikkeleissaan: ”*Torjuttu kuolema*” (1964), ”*Syyppä*” (1967), jotka sisältyvät Linnan teokseen *Esseitä* (2000).

5 *Virtaranta* 1973, 810–812.

Koko tämä problematiikka heijastuu erityisen väkevästi ”Messiaan” nimellä tunnettuun käsikirjoitukseen, jota Linna kirjoitti ennen *Tuntemattoman sotilasta*, vaikka ei saanutkaan sitä valmiiksi. Romaanissa päähenkilö lähtee keskustelemaan sielunsa häädänalaisesta tilasta piispan kanssa. Piispa aloittaa puhumalla taivaasta ja Kristuksen verestä, mutta vähitellen hänen on päähenkilön kritiikin edessä otettava tiede avukseen. Piispan puhe uskosta vaihtuu uskon tieteelliseen perusteluun, ja lopulta hänen on tunnustettava, ettei hän itsekään usko, vaikka ihmisiä rauhoittaakseen uskotteleekin uskovansa. Romaanin oli tarkoitus osoittaa, miten tällainen uskotelu onni johtaa ihmiset onnettomaan tilaan. Uskonto kehotti tunnustamaan synnit Jumalalle, vaikka ne pitäisi tunnustaa itselleen ja siten vakavasti uskoa omaan syntisyyteensä. Tieteeseen vetoava piispa oli päähenkilön mielestä itse asiassa valehtelija. Mutta hyvin ei mennyt romaanikäsikirjoituksen päähenkilölläkään, joka oli tajunnut, että hänen tekojaan ohjaa ”merenpohjalieju”. ”Sisäänpäin kääntynyt aggressio” on tuhoamassa hänen mielentasapainonsa, ja samalla tavalla oli käymässä kirjailijalle itselleenkin epäonnisen kirjoitus-työn syövereissä.

Linna oli itse myöhemmin sitä mieltä, että Messiaan kariutuessa hajosi lopullisesti lapsuudesta periytynyt normimaaailma. Myöhemmät pääteokset osoittavat kuitenkin, että se mikä 1940-luvun lopussa särkyi, sijoittuu lukemattomina pieninä jälkinä pääteoksiin. Uskonto ja *Raamattu* pysyivät Linnan kirjailijanuralla keskeisemmässä roolissa kuin yleensä ajatellaan.

”Niin kuin hyvin tiedetään, on Jumala kaikkivaltias, kaikkitietävä ja kaukaa viisas”, aloittaa *Tuntemattoman sotilaan* kertoja. *Pohjantähti*-trilogiakin alkaa merkittävällä raamatullisella viitteellä: ”Alussa olivat suo, kuokka – ja Jussi”. Viitteet eivät ole irrallista ironiaa, vaan niillä on romaanien kokonaisuudessa merkittävä tehtävä, kuten *Jyrki Nummi* on väitöskirjassaan *Jalon kansan parhaat voimat* osoittanut.⁶

Jo *Tuntemattomassa sotilaassa* on enemmän raamatullista taustaa kuin yleensä ajatellaan. Romaanin alkusivuilla sotamies Pentti Niemi kirjoittaa Paloaukean tyhjentyneissä parakeissa lautasänkynsä pohjaan tiedot itsestään sekä eräänlaisen henkisen testamentin: ”Alokas, veripää, monni. Kun lähestyt tätä petiä, niin riisu ruojut jaloistasi, sillä peti, jota lähestyt, oli vanhan pyhä paikka.” Siinä on viittaus *Raamatun* toiseen Mooseksen kirjaan. Mooseshan joutui ollessaan paimenessa palavasta pensaasta huutelevan Herran puhutteluun: ”Älä tule lähemmäksi! Riisu kengät jalastasi, sillä paikka jossa seisot, on pyhä.” Puhuttelun päätteeksi Mooses saa Jumalta suuren tehtävän: ”Sinun on vietävä minun kansani, israelilaiset, pois Egyptistä.”⁷ *Tuntemattomassa sotilaassa* sotilaiden saamaa tehtävää ei ilmaista näin selvästi, mutta pieni ei sekään ole: on vietävä Suomen kansa yli vaikeiden vaiheiden turvaan. Tämä raamatullinen taustakertomus jatkuu pieninä viitteinä läpi *Tuntemattoman sotilaan*, ja se osoittaa, että Linnan romaani on paljon muutakin kuin realistinen raportti viime sodasta.

Pohjantähti-trilogian ensimmäisessä lauseessa Linna mukailee Johanneksen evankeliumin ensimmäistä lukua, jakeita 1–8: ”Alussa oli Sana. Sana oli Jumalan luona, ja Sana oli Jumala. – Tuli mies, Jumalan lähettäjä, hänen nimensä oli Johannes. Hän

6 Nummi 1993, passim.

7 2 Mooseksen kirja 3: 5.

tuli todistajaksi, todistamaan valosta, jotta kaikki uskoisivat siihen. Ei hän itse ollut tuo valo, mutta valon todistaja hän oli.”

Romaanin alkusivuilla selviää, että Koskelan Jussi onkin oikealta nimeltään Johannes, eikä hän jää romaanin ainoaksi Johannekseksi, sillä myös kaksi hänen poikaansa saavat toiseksi etunimekseen Johannes. Vielä kolmannessa polvessa Koskelan taloa jää isännöimään Juhani Koskela. Johanneksen evankeliumi levittäytyy näin laajana koko romaanin ylle. Mistä valosta tämä merkillinen Johannes, Jussi Koskela, tulee todistamaan? Heti alkuun käy selville sekin, että Jussin etunimet ovat Johannes Vilhelm. Tämä panee lukijan mielikuvituksen liikkeelle: siinä on vihje Johan Vilhelm Snellmanin henkilöimään kansalliseen projektiin. On kyse suomalaisuudesta, jonka olemusta ja luonnetta teos alkaa selvittää. *Raamattu*-viitteiden ja piilotettujen rinnastusten välityksellä raamatullinen taustakertomus kulkee kaiken aikaa trilogian pinnan alla, ja myös Lauri Salpakaran hahmo liittyy tähän tärkeään taustakertomukseen, kuten pyrin seuraavassa osoittamaan.

”Ihminen ja pappi”

Lauri Salpakaran keskeiselle problematiikalle voisi hakea varhaisen vertailukohdan Runebergin *Vänrikki Stoolin tarinoista*. Runossa ”Döbeln Juuttaalla” Runeberg kuvailee kuumesairasta kenraalia, jota rovasti on tullut lohduttamaan. Döbeln ajaa kuitenkin papin pois, koska maa on hädässä ja mieli teki taistelemaan. Rovastin kommentti on ajatuksia herättävä – kaikkia myöhempiäkin kirkonmiehiä ajatellen. Hän lohduttautuu sillä, että ”ma tein, mink’ ihminen ja pappi voi”, huokaisee ja jatkaa herkkupöydässä paistinsyöntiä. Edellä hahmoteltuja Linnan teosten raamatullisia pohjakuvioita vasten on pakko miettiä, antaako myös *Pohjantähti*-trilogian pappi synninpäästön itselleen uskomalla tehneensä kaiken, minkä ihminen ja pappi voi.

Jos tarkastellaan yksityiskohtaisemmin Salpakaran esiintymistä Linnan trilogiassa, ensimmäiseksi kiinnittää huomiota se, että teoksessa puhutaan yleensä joko papista, kirkkoherrasta tai rovastista, mutta nimeltä Salpakari mainitaan vain harvoin. Ensimmäisessä osassa ”Salpakari” esiintyy kolme kertaa, toisessa yhden ainoan kerran ja kolmannessa kuusi kertaa. ”Papista” sen sijaan puhutaan 399 kertaa, ”kirkkoherrasta” 489 kertaa ja ”rovastista” 356 kertaa. Tämä osoittaa, että romaanin näkökulma on Pentinkulman vähäväkisessä kansassa ja sen suhteessa instituutioon. Torppareille ja heidän jälkeläisilleen Salpakari ei ole Salpakari, vaan nimenomaan pappi, kirkkoherra tai rovasti.

Trilogian ensimmäisen osan perusteella voidaan päätellä, että Lauri Salpakari on valittu seurakunnan kirkkoherraksi vuonna 1897 (TPA I, 11, 91–94). Hän on 28-vuotias helsinkiläinen, alkujaan Lars Albin Stenbom, jolla on ollut pääkaupungissa tukenaan vahva yläluokkainen sosiaalinen verkosto. Linna oli aineistoa kootessaan tutkinut kirjallisuudesta esimerkiksi kirkkoherran silloisia ikävaatimuksia, ja helsinkiläistausta oli tärkeä siitä syystä, että näin saatiin mukaan ajan johtavan sivistyneistön yhteiskunnallisia ajatuksia.⁸ Oppineisuus paistaa Salpakaran vaalisäärnasta, kun hän kauniilla ja lempeällä äänellä puhuu rakkaudesta ja armosta ”Kristuksen pyhän persoonan ole-

8 Virtaranta 1973, 386.

muksena". Siinä on romaanin lukijalle vahva, paradoksaalinen viite tuleviin kansallisiin koettelemuksiin. Kansalaissovatuonna Salpakari on siis 49-vuotias, seurakuntansa hyvin tunteva pappi.

Ennen kuin tullaan vuoden 1918 väkivaltaisuuksiin trilogiassa on kuvattu monelta taholta pentinkulmalaisten suhdetta kirkkoon ja uskontoon. Romaanin talollisille samoin kuin kirkkoherran rouvalle Jumala on koston ja järjestyksen Jumala. Ellen Salpakari on ehtinyt jo kiittää Jumalaa siitä, että kenraalikuvernööri Bobrikov on murhattu. "Jumala, anna anteeksi, mutta minä kiitän sinua", hän huudahtaa kuullessaan uutisen. (TPA I, 214) Työväenyhdistyksen uhitellessa ja näyttäessä voimaansa Laurilan häädön yhteydessä Töyryn emäntä ihmettelee, eikö Jumala jo piankin rankaise pilkkaajiaan. (TPA I, 266) Uuden, torppareille edullisen lain tultua hyväksytyksi töyryläiset ovat tyytyväisiä siihen Jumalan johdatukseen, että hääto tuli tehtyä ennen lain voimaantuloa. (TPA I, 441) Jumalan ymmärtäminen yhteiskunnallisen vallan poliisivoimiksi käy hyvin ilmi Töyryn emännän valituksesta kapinan puhjettua: "Eiköös sentään tähän Jumalakin puutu... Kun se kerran on laillisen hallituksen pannu vallan päälle." (TPA II, 209) Esimerkit voivat vaikuttaa liioittelevilta ja propagandistisilta, mutta muun kansalaisotakirjallisuuden taustaa vasten ne eivät ole sitä, kuten jäljempänä käy ilmi.

Lauri Salpakari on porvarillisella puolella itse asiassa romaanin sovinnollisin hahmo samaan tapaan kuin räätäli Halme on punaisen puolen sovinnollisin hahmo. Kirkkoherra on kärsinyt omantunnontuskia jo siitä, että on suostunut vaimonsa ehdotuksiin lohkaista osa Jussi Koskelan raivaamista pelloista pappilan yhteyteen. Kertoja kuitenkin vihjaa kommentissaan Salpakarin perusongelmaan, haluun vetäytyä vastuusta: "Kun oikein hyvin sattuu, niin tuntuu kuin Jumalan käsi olisi ottanut elämän suojaansa ja kuljettaisi sitä läpi kaikkien vaikeuksien. Kun kirkkoherra otti Töyryn kanssa puheeksi pappilan asiat, hän sai niin selvää tukea aikeilleen, että Töyry oikeastaan puhui kaiken sen mitä hänen itsensä piti sanoa." (TPA I, 213) 1970-luvun alun kirjailijahaastattelussa Linna perusteli Salpakarin kuvaa juuri tästä näkökulmasta: "Tahdoin luoda heikon hyväntahtoisen miehen kuvan, joka ympäristön paineiden alaisena ei pysty pitämään kiinni – omista periaatteistaan."⁹

Vuosien 1917–1918 Salpakaria ei missään nimessä voi nimittää sotakiikhoilijaksi tai yhteiskunnallisten konfliktien tietoiseksi kärjistäjäksi. Hän ei innostu poikansa Ilmarin lähdöstä Saksaan sotilaskoulutukseen, vaikka myöhemmin unohtaakin tämän epärointinsa (TPA II, 47, 186). Jo kesän 1917 maatalouslakkojen aikaan kirkkoherra yrittää sovittelua, mutta ei saa mitään aikaan isäntien yleisen mielipiteen vuoksi. (TPA II, 103, 106) Tärkeätä on huomata sekin, että kirkkoherra toisin kuin hänen vaimonsa pitää käsitteet selvinä: hänestä maatyöväen lakkoilu ei ollut Jumalan rangaistus, vaan sosialistien kiihotuksen seurausta. (TPA II, 104) Lakot ja tiedot poliittisista levottomuuksista maassa tietenkin kiihdyttivät kirkkoherraakin, niin että hänen saarnojensa sävy terävöityy: "– turmelus on vallannut kansan. Kaikki etsivät omaansa eikä kukaan Jumalaa. Maailman humuun ja kirkunaan hukkuvat profeettojen äänet." Häntä harmittaa myös torppareiden ja maatyöväen lisääntyvä töykeys ja röyhkeys. (TPA II, 145, 147)

Kun punakaarteja aletaan perustaa, kirkkoherra varoittaa Koskelan Jussia päästävästä nuorempia poikiaan sellaiseen "verikaartiin". Akseli oli hänestä jo toivoton ta-

paus, ”sosialismin sokaisema”. Jussi tottelee pappilan väkeä ja varoittaa poikia menemästä ”semmosiin tappokaarteihin”. (TPA II, 179–180) Kirkkoherra tuntee räätäli Halmeen tavoin luontaista vastenmielisyyttä aseita kohtaan, mikä käy ilmi hänen luovuttaessaan poikansa haulikon punakaartilaisille. Sen sijaan hän osoittaa merkittävää siviilirohkeutta vastatessaan ärhentelevälle Akselille: ”Jos Koskela luulee, että minä pelkään räyhäämistä niin hän erehtyy.” (TPA II, 200–201)

Kun ensimmäiset pappilassa kuullut tiedot valkoisten nopeasta menestyksestä osoittautuvat perättömiksi, kirkkoherra alkaa jopa pohtia, olisiko punaisten taistelulla sittenkin oikeutuksensa. Hän merkitsee paperille sosialistien opinkappaleita ja alkaa sitten kumota niitä lujittaakseen omaa vakaumustaan. Itseanalyysi johtaa Salpakarin pitämään rohkean saarnan, josta räätäli Halme käy nuhtelemassa häntä. Halmeen ja kirkkoherran keskustelu on itse asiassa Salpakarin roolin kannalta yksi romaanin ydin-kohtia. Halmeesta on tullut käskijä, mutta kirkkoherran tavoin hänkään ei viihdy tässä roolissa, koska syvimmän tyydytyksen hän kokee silloin, kun on vääryyttä kärsineen roolissa. ”Vähän aikaa he kumpikin todistelivat toisilleen minkälaisia marttyyreja olivat, ja lopulta he olivat yhtä vihaisia kuin alussa”, kertoja toteaa. (TPA II, 291–294)

Kun kartanon paroni on murhattu, kirkkoherra hetken epäroityään pitää kirkossa väkevän puheen raakuutta ja väkivaltaa vastaan. Kainin merkki otsallaan tappajat tulisivat harhailemaan vieraila mailla ”kintereillään rikostensa häpeä”, ja ”antakoon Jumala heille anteeksi jos voi”. Puhe tulkitaan punaisten taholla vastavallankumoukselliseksi kiihotustilaisuudeksi, ja kirkkoherra teljetään kunnaskodilla olevaan tilapäiseen pidätysselliin, jossa häntä nöyrytetään kaikin tavoin. Mutta täälläkin kirkkoherran sovitteleva luonne nousee esiin, hän jakaa eväitään vartijoille, ja kun vanhimmat vartiomiehet jo ennakoivat tappiota ja ovat peloissaan, kirkkoherra vakuuttaa, että vain rikollisia rangaistaan. Toisaalta kirkkoherran asenne jyrkkenee vankeuden ja nöyryytysten vuoksi. Kiukuissaan hän ajattelee, että on saatava ”Vanha testamentti voimaan... koko anka-ruudessaan.” (TPA II, 316–324)

Sodan jälkeen Salpakarin puhetyyli muuttuu. Pitäjän suojeluskunnan valatilaisuudessa kirkonmäellä pitämässään puheessa hän esittää sodan jo selvästi uskonsodaksi, jossa Jumala on ollut valkoisten puolella: ”– hän on siunannut oikeuden aseet voitolla”. (TPA II, 405) Lukiessaan jälleen ilmestyviä sanomalehtiä Salpakari järkyttyy erityisesti pappien murhista. Vaikka hän kokee, että kostonhimo ei kuulu hänen asemaansa, hän ei kykene hillitsemään vihaansa: ”En minä itseni vuoksi, mutta on kysyttävä, onko yhteiskunnalla oikeutta olla nyt lempeä.” (TPA II, 382) Retorisella tasolla hän siis edelleen vetäytyy henkilökohtaisesta vastuusta.

Sodan jälkiselvittelyissä kirkkoherra joka tapauksessa yrittää pelastaa Koskelan Akselin nuorempia veljiä kuolemantuomiolta. Hän antaa heistä myönteisen lausunnon tuomioistuimelle ja yrittää vielä myöhemminkin puhua poikien puolesta, vaikkakin turhaan. Hänen mieltään vaivaa sekin, että jääkäripoika Ilmari on jäänyt pitäjään komendantiksi ja osallistuu näin teloituksiin. (TPA II, 400, 408, 420) Vielä Koskelan Alman tullessa pyytämään, että ammutut pojat haudattaisiin kirkkomaahan, kirkkoherra vetoaa määräyksiin ja vaimonsa Ellenin aktiivisella tuella torjuu pyynnön. (TPA II, 422)

Romaanin tarjoamaa kuvaa Salpakarista voi selittää muutamilla kirjailijan omilla tulkinnoilla tästä henkilöahmostaan. Linnan tulkinnot johdattelevat suoraan siihen

ydinkysymykseen, millä tavoin Lauri Salpakarin henkilöhahmo ja vuoden 1918 tapahtumat liittyvät yhteen. Kun Edvin Laine filmasi 1960-luvun lopulla *Täällä Pohjantähden alla* -trilogiaa, Linna luonnehti Laineen pyynnöstä elokuvantekijöille mielikuviaan romaaninsa henkilöistä. Lauri Salpakaria hän kuvaili tässä yhteydessä seuraavasti:

”Ikä 30–50. Pituus 180 vaiheilla. Hoikka. ’Herraskaisen’ hienostunut ja sulava käytös. Korostetun kohtelias ja ystävällinen. Omantunnonarka, mutta kykenemätön toteuttamaan sen vaatimuksia. Luonteeltaan epävarma jonka minuus uskonnon avulla yrittää pysyä ehjänä. Ilman kouliintuneisuuttaan ja sivistyneisyyttään vaikuttaisi naiivilta ja lapselliselta. Vaimostaan riippuvainen, mutta ei ’tossun alla’ sanan banaalissa merkityksessä, vaan siksi että on tähän syvästi kiintynyt eikä kykene sen vuoksi olemaan tarpeeksi päättäväinen tätä kohtaan. Elämänvaikeuksien ydin: olla yhtä aikaa Herra ja Jeesus. Kuvastaa täten kirkon jakomielisyyttä, ja sen vuoksi on varottava tekemästä hänestä tossun alla olevaa narria, koska hänen problematiikkansa on nähtävä edellä mainittua taustaa vastaan ja sen vuoksi kantavana ongelmana.”

Avoin kysymys on, kuinka hyvin Edvin Laine ja Matti Ranin onnistuivat elokuvassa nostamaan esiin Linnan mainitseman dualismin. Joka tapauksessa Linnan mielikuva henkilöhahmostaan yhtä aikaa ”Herrana ja Jeesuksena” viittaa siihen, kuinka vaikea kirkkoherran on sovittaa yhteen autoritaarisen päättäjän ja ratkaisijan ja toisaalta soveltajan ja anteeksiantajan roolejaan.

Kirjailijan omien kannanottojen valossa Lauri Salpakarin hahmo asettuu myös 1900-luvun alun Suomen poliittisia ja yhteiskunnallisia aatteita vasten. Kirjoittaessaan vuoden 1960 historian tutkijapolemiikin yhteydessä sisällissodan syistä Linna antoi viitteen Salpakarin henkilöhahmon ymmärtämiseksi. Tärkeä tausta vuoden 1918 tapahtumille oli Linnan mielestä ollut suomalaisen yhteiskunnan erillaisuus verrattuna useimpiin länsimaisiin demokratioihin ja varsinkin Pohjoismaihin. Suomesta puuttui porvarillinen liberalismi, joka olisi pehmentänyt yhteiskunnallisia konflikteja ja toiminut ukkosenjohdattimena. Suomalainen vapaamielisyys ei keskittynyt merkittäväksi yhteiskunnalliseksi voimaksi, vaan hajautui eri tahoille.¹⁰ Pentinkulmalla Lauri Salpakari edustaa parhaiten liberalismien perinnettä, mutta tukea tunteilleen hänen on turha yrittää hakea lähipiiristään. Hän jää yksin.

”Pyhä sota”

Salpakarin henkilökuva, jota on edellä luonnosteltu itse romaanin perusteella, on hyvä asettaa aikaisemman suomalaisen kirjallisuuden perinnettä vasten, jolloin sen merkitystä on helpompi arvioida. Linna ei kirjoittanut kirjallisista perinteistä irrallaan, vaan hyödynsi ja myös kritisoi koko sitä mentaalista varastoa, jonka aikaisempi kirjallisuus tarjosi, myös suhteessa vuoden 1918 tapahtumiin. Jos Linnan trilogia vaikutti 1960-luvulla vahvasti kansalaisten historia-näkemykseen, saman oli tehnyt aikanaan myös valkoinen vapaussotakirjallisuus, jota Linna ei voinut pitää oikeudenmukaisena, vaan joka ärsytti ja loukkasi häntä.

¹⁰ Linna 2000, 120–121.

Vapaussotakirjallisuuden valtavirtanahan oli nähdä punaiset kirkon- ja uskonnon-vastaisena raakalaislaumana ja valkoisten sota pyhänä sotana, jossa agraarisuuden ja uskonnon mielikuvat yhdistyivät. Arvi Järventaus, joka oli ollut sodassa kenttäpappina, kirjoitti välittömästi sodan päätyttyä sotamuistelmansa *Tykkien virsi* (1918).¹¹ Autenttisina muistelmina pientä teosta on tosin vaikea pitää, niin fiktiiviseltä sen ote tuntuu. Järventaus kuvaa oululaisen joukon tuloa rintamalle ja osallistumista taisteluihin. Olennaista tämänkertaisen teeman kannalta on se, että kansalaissota näyttäytyy Järventaukselle ”pyhänä sotana”, jossa Jumalakin on valkoisten rintamassa. Punaiset nähdään vahvasti kirkon ja uskonnon vihollisina: ”Kun oman maan mies ihmisyytensä unohtaen käy vainolaisen kanssa isien temppeleitä hävittämään, tahtoen särkeä sen alttarin ja vaihtaa iäksi sen urkujen äänen, silloin on totisesti tykkien aika saarnata oikeutusta ja veisata tuomiosta, joka kohtaa jumalattomia.”¹² Järventaus oli sodan jälkeen arvostettu kirjailija, usean valtionpalkinnon saaja, ja hänen uskonnollinen tulkintansa kansalaissodasta ei ollut mitenkään poikkeuksellinen. ”Miss äsken hurme maata kasti, suo oraan itää runsahasti”, rukoilee vielä keskeisempi suomalaiskirjailija V. A. Koskenniemi ”Isänmaan virressään” (1918) yhdistäen hänkin uskonnon ja talonpoikaisuuden kuvat toisiinsa. Teoksessa vanhus antaa sodan päätyttyä aseensa lapsen käteen, jotta Suomesta ei koskaan puuttuisi miehiä, kun ”kutsui isänmaa ja kotikontu, / usko isien ja omatunto / sotaan pirua ja ryssää vastaan.”¹³

Myös arvostetun Maila Talvion romaanissa *Kurjet* (1919) on selkeä uskonsodan aseitelma.¹⁴ Hämmäläiseen maalauskylään kantautuneet ensimmäiset tiedot ”Jääkärimarssista” olivat kuulostaneet vihan ja koston julistukselta, mutta sodan lähetessä niistä tuli ”Jumalan ääni, hänen kevtälähettiensä huuto kiusatulle kansalle”. Ajateltiin, että Jumala ei enää sietäisi valhetta maan päällä, vaan lähettäisi apuun jääkärit, ”totuuden sota-joukon”. Jääkärien saapuminen tulisi olemaan ikään kuin ylösnousemuksen juhla. Pitäjän kirkkoherrakin uskaltaa sanoa uhitteleville punaisille suoraan, että ”Herra ei enään kauan anna itseään pilkata”. Kirkkoherran rohkeudesta seuraa, että hän joutuu antamaan Kristuksen sovitusuhrin: punaiset surmaavat hänet ja naulaavat kirkon alttaritauluun kärsivän Kristuksen paikalle.

Valkoisessa kansalaissotakirjallisuudessa painotettiin yleisesti työväestön ja punaisten uskonnon- ja kirkonvastaisuutta, vaikka esimerkiksi Paavo Kortekankaan väitöskirjan mukaan työväestön kirkonvastaisuus ei ainakaan aikaisemmin ollut mitenkään itsestään selvää.¹⁵

Kansalaissotaa kuvanneessa kaunokirjallisuudessa papin murha oli yleinen aihe. Se esiintyy esimerkiksi Eino Leinon *Punaisessa sankarissa* (1919), Jarl Hemmerin *Onni Kalvassa* (1920, suom. 1921), Hilja Haahden *Todistajassa* (1921), Martti Santavuoren *Hiiltuneessä lehdessä* (1937) ja Ilpo Kaukovallan (1938) romaanissa *Lippujen hulmutessa*.¹⁶ Papin murhasta tuli kansalaissotakuvausten suorastaan olennainen aihe.

11 Pappien toiminnasta sodassa ja sen jälkeisillä punavankileireillä ks. Pekkala & Rustanius 2007; Eino Murtorinteen artikkeli tässä julkaisussa käsittelee sisällissodan vaikutusta suomalaiseen teologiaan.

12 Järventaus 1918, 125–131.

13 Koskenniemi 1918, 43.

14 Talvio 1919, 324, 380, 398, 435.

15 Vrt. Kortekangas 1965.

16 Koskela 1999, 222–235.

Pohjalaisten koulupoikien näkökulmasta sotaa kuvaavassa Santavuoren romaanissa kerrotaan, miten valkoisia joukkoja kohtaa Tamperetta lähestyttäessä kauhistuttava näky: punaiset ovat surmanneet raastasti seurakunnan kirkkoherran ja naulanneet hänen kirkon alttaritauluun.¹⁷ Myös Kaukovallan kansalaissotaromaanissa kerrotaan maalaisseurakunnan kirkkoherran surmaamisesta,¹⁸ ja Eino Leinon romaanissa kerrotaan maalaispappien surmaamisesta, yksi heistä on ristiinnaulittu.¹⁹

Vaikka valkoisen vapaussotakirjallisuuden yleisille suhteissa pappeja vainoaviin punaisiin onkin tyyli, yksittäisissä romaaneissa on toki variaatioita, ja jopa ymmärtämystä punaisia kohtaan. Tällainen romaani on esimerkiksi Hilja Haahden *Todistaja*. Se on kuvaus rintaman punaiselle puolelle jääneen papin ja hänen perheensä elämästä talvella 1918. Romaanin yleisille on ylitsepursuvan uskonnollinen: kansalaissota esitetään taisteluna pakanuutta vastaan. Romaanin päähenkilö pastori Mikko Salmi ajattelee punaisista: ”Isä, anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä, mitä tekevät.” Papin ja hänen perheensä kuvauksessa nousee silti esiin myös epärointiä ja epävarmuutta. Mikko Salmi on alkuun sodanvastainen pappi, joka ei ymmärrä eikä hyväksy vaimonsa veljen yritystä osallistua punaisten aseiden kaappaukseen kotikaupungissa: ”Murhaan en voi sinua siunata. Sotaan kyllä, jos esivalta kutsuisi. Mutta siitähän ei nyt ole kysymystä, vain omavaltaisesta uhkateosta.” Alkuun pappi on ollut myös suojeluskunnan vastustaja. Romaanin porvarillinen lähipiiri toivoo pappilan väen omaksuvan joko sotaisen valkoisen asenteen tai vähintäänkin pelastavan oman nahkansa paikkakunnan porvariston opportunistiseen tapaan keinolla millä hyvänsä, mutta Salmi ei halua olla opportunisti. Hänestä tulee ”uskonsankari”, kun hän kirkossa pidetyssä työväenkokouksessa, marseljeesin soidessa, nousee puhumaan, jolloin punaiset ampuvat hänet. Uskonnollisesta loppuratkaisusta huolimatta Mikko Salmen ristiriitaisuus kielii jotakin siitä epävarmuudesta ja epäroinnista, jota ajan papisto ehkä tunsi yrittäessään liikkua henkisten rintamien välillä.

Yleisesti ottaen kirjallinen kenttä pyrki sodan jälkeen nostamaan valkoisten näkemyksen sisällissodan syistä ja seuraamuksista vallitsevaksi. Tilannetta eivät muuttaneet muutamat kriittiset toisinajattelijat ja heidän romaaninsa, kuten Frans Emil Sillanpään *Hurskas kurjuus* (1919) tai Elmer Diktoniuksen *Janne Kubik* (1932), joissa pyrittiin ymmärtämään hävinneitä. Valkoista mielenmuokkausta tapahtui kaikilla lohkoilla, historiankirjoituksessa, sanomalehdissä, yleistajuudessa tietokirjallisuudessa, kaunokirjallisuudessa ja jopa sarjakuvissa ja lastenlehdissä.²⁰ Suomalainen kirjallisuus oli toisin sanoen merkittävässä asemassa, kun rakennettiin mielikuvaa sisällissodan ja uskonnon liittymisestä toisiinsa.²¹ Tämä vahva, asenteisiin vaikuttanut tausta on muistettava, kun lähdetään arvioimaan Linnan trilogian pappikuvaa.

17 Santavuori 1937, 299.

18 Kaukovalta 1938, 232–233.

19 Leino 1927, 399, 408–409.

20 Koskela 1999, 223.

21 Poikkeuksellisen kriittisen näkökulman esitti teoksissaan *Jarl Hemmer*. Vaikka *Onni Kokko* (1920) luonnehtii sotaa vapaussodaksi, jossa kotimaan kamaraa voitetaan venäläisiltä suomalaisille, romaanin eettisessä ydinkohdassa tälle näkemykselle esitetään antiteesi sotaan väsyneen jääkärikapteenin suulla: ”Olen väsynyt, ja koko teurastus inhottaa minua.” (Hemmer 1920, 163) Vielä pitemmälle Hemmer menee romaanissaan *Mies ja hänen omatuntonsa* (1931). Siinä Suomenlinnan vankileirin pappi sovittaa omalla kuolemallaan sen moraalisen ristiriidan, joka sisällissodan yleisen ihmisten surmaamisen keskellä on hänen mieleensä syntynyt.

Valkoisen vapaussotakirjallisuuden lisäksi Linnan trilogian taustalle on hyvä asettaa myös vanhan työväenkirjallisuuden perinne. Vuosisadan alun työväenkirjallisuudessa pappi esitettiin enimmäkseen kielteisessä valossa, köyhien riistäjänä ja naisten viettelijänä. Etenkin työväenrunoissa oli usein purevaa pappeihin kohdistuvaa satiiria.²² Linnan kirjailijatoveri Lauri Viita liittyy pappissatiireineen ja pappikuvauksineen tähän taustaan paljon voimakkaammin kuin Väinö Linna. Viidan 1950 ilmestyneessä romaanissa *Moreeni* kerrotaan mm. punaisen Tampereen kukistumisesta keväällä 1918, jolloin Pispalan punaiset perheet, toisin sanoen naiset, lapset ja vanhukset, ahtautuivat Aleksanterin kirkkoon katutaisteluista pakoon. ”Tampereen evankelis-luterilainen seurakunta oli koolla, vain pappia puuttui”, romaanin kertoja toteaa ironisesti.²³

Hävinneen osapuolen mentaalinen perintö eli tietenkin paljon voimakkaammin muisteluina kuin julkaistussa kirjallisuudessa. Suomalaista muisteluperinnettä tutkineen *Ulla-Maija Peltosen* mukaan hävinneellä puolella mieltä oli katkeroittanut, että virallinen julkisuus ei myöntänyt valkoisen puolen vääryyksiä ja väkivaltaa samalla kun se liioitteli ja vääristeli hävinneen puolen rikoksia ja väkivallantekoja. Hävinneiden puolella koettiin lisäksi, että sodan jälkeen keskeiset viranomaiset kuten papit, tuomarit ja opettajat toimivat puolueellisesti voittajapuolen hyväksi. Katkeralta oli tuntunut sekin, että hävinneen puolen oikeutta omaan perinteeseen, esimerkiksi vainajien muiston vaalimiseen, ei virallisessa julkisuudessa myönnetty. Tällaiset syyt pitivät pitkään, aina 1960-luvulle asti, yllä ”muistojen rintamia”.²⁴ On hyvä muistuttaa mieliin, että Linnan alkuperäiseen kirjoittamismotivaatioon kuului kritiikki vuodesta 1918 luotua yksipuolisen valkoista kuvaa vastaan ja siten Peltosen toteamien vihamielisten rintamien purkaminen.

Linnan pappiskuvaa on hyvä tarkastella näitä kahta, valkoista ja punaista perinnettä vasten. Valkoisen vapaussotakirjallisuuden taustaa vasten Salpakaria kohdellaan talven 1918 aikana vähintäänkin siedettävästi. Vanhan työväenkirjallisuuden taustaa vasten Salpakari taas on maltillinen, inhimillinen pappi – inhimillinen myös heikkouksissaan.

Pentinkulman Golgata

Kaunokirjallisen teoksen merkitystä ei kuitenkaan voi palauttaa sen enempää varheman kirjallisuuden kritiikkiin kuin historiallisiin tosiasioihinkaan, esikuvina olleisiin ihmisiin tai todellisiin tapahtumiin, joita kirjailija ikään kuin jäljentäisi. Esikuvia on paljon eikä niiden luetteleminen selitä teoksen merkittävyyttä. On haettava myös niitä rakenteita, jotka ovat ominaisia vain tälle teokselle.

Lauri Salpakarin henkilökuva on siten irrotettava vielä kauemmas historiallisista vastaavuuksista, jotta sen koko merkittävyys ja tehtävä teoksen kokonaisuudessa paljastuisi. Voitaaisiinko Salpakarin rooli nähdä sittenkin kirkon kannalta hyvin keskeisenä pohdiskeluna? Lisäpiirteen asia saa, kun huomataan, että vuoden 1918 tapahtumat Pentinkulmalla ovat itse asiassa Jeesuksen kärsimyshistorian muunnelma. Trilogian ta-

²² Palmgren 1966, 381–382.

²³ Viita 1950, 118.

²⁴ Peltonen, internet 2000.

rinaan kytkeytyy vertauskuvallinen ulottuvuus, jossa kristillinen hyvä ja paha sekä Golgatan tapahtumat saavat tärkeän aseman. Tähän asiaan on viitattu ensin parissa vähälle huomiolle jääneessä yliopistollisessa opinnäytteessä,²⁵ ja laajemmin ja perusteellemmin *Pohjantähti*-trilogian raamatullisia virityksiä on tutkinut Jyrki Nummi väitöskirjassaan *Jalon kansan parhaat voimat*.

Jo romaanin ensimmäisessä osassa pannaan alulle suuri Jumalan ja Saatanan välinen vuoropuhelu. Myyttinen taistelupari tulee esimerkiksi Koskelan Akselin mieleen, kun hän riitelee äitinsä kanssa kirkkoherran itsekkyydestä. Alman mielestä ei saanut unohtaa, että kirkkoherra oli sentään Jumalan palvelija, mutta Akseli on toista mieltä: ”Mhy... Perkeleen palvelija se on... Ja oikeen pääpirun palvelija onkin.” (TPA I, 219) Monien, lähes huomaamattomien vihjeiden varassa romaaniin alkaa rakentua kahden myyttisen voiman välinen jännite, joka purkautuu trilogian toisessa osassa. Kun paroni on murhattu, kirkkoherra pitää kirkossa rohkean siunauspuheen, jossa Saatana ja Jumala asetetaan vastakkain: ”Älkää peljätkö, sillä saatanankin ajalle Jumala on pannut määrän.” (TPA II, 315) Kirkkoherra kokee Saatanan ja Jumalan välisen rintamalinjan kulkevan punaisten ja valkoisten välissä, mutta romaanin lukija huomaa ennen pitkää, että rintamat ovat epäselvemmät ja monikerroksisemmat.

Räätäli Halmeesta tulee eräänlainen Pentinkulman Jeesus. Asia tuodaan pitkän romaanin esiin pienin viittein. Halmetta kutsutaan ”Mestari Halmeeksi” – kyse on tietenkin räätälimestarista, mutta arvonimeen liittyy myös kristillinen vihje. Halme käyttää mielellään Jeesuksen repliikkejä ja raamatullisia kuvia puhuessaan. Kun hän kaavailee Akselille palopäällikön virkaa, hän sanoo: ”Kunhan aika tulee, toimii käteni, joka mahdtaa yhtä ja toista.” (TPA I, 234) Myöhemmin toisessa osassa hän hakee Akselin kotoa toteamalla: ”Nouse ylös ja pue yllesi. Sinun on lähdettävä työväentalolle heti.” (TPA II, 79–80) Halmeen rooli tulkitaan myös paikkakunnalla Kristus-roolina. Hänen kuoltuaan puhutaan, että hänen viimeiset sanat olisivat olleet, että ”Jumala antas anteeks niille kun ne eivät tiedä mitä tekevät...” (TPA II, 524)

Trilogian toisessa osassa esitetään Halmeen ja Salpakarin hahmoissa uusi versio Jeesuksen ja Pietarin tarinasta.²⁶ Kirkkoherra toimii heikkouttaan vastoin vakaumustaan ja kieltää kolmasti Halmeen. Ensimmäisen kerran se tapahtuu lakkoneuvotteluissa, joissa kirkkoherra joutuu pahaan välikäteen ja luopuu omasta henkilökohtaisesta vakaumuksestaan yleisen mielipiteen hyväksi: ”Omasta puolestani suostuisin kyllä – –.” (TPA II, 103) Sen jälkeen, kun vallan itselleen ottanut eduskunta oli hajotettu, kirkkoherra joutuu selittelemään Halmeelle, miksi hän hyväksyy tämän sosialisteille epäedullisen ratkaisun: ”– Svinhufvud on sanonut, että hajotus oli täysin laillinen ja vain julistuksen perusteissa oli vikaa.” (TPA II, 148) Sekin on falski perustelu. Kolmannen kerran kirkkoherra kieltää Halmeen valmistellessaan saarnaansa, jossa hänen on tarkoitus puhua punaisten hirmuvaltaa vastaan. Hän ummistaa silmänsä yhteiskunnallisilta epäkohdilta ja uskottelee itselleen, että paha häviää yhteiskunnasta, kunhan ihmisten pahuus saadaan poistettua. Mutta perimmäältään hän tuntee perustelunsa huteraksi:

25 *Nampajärvi* 1981; *Ehrukainen* 1984.

26 Trilogiassa puhutaan kahdesti apostoli Pietarista, molemmat maininnat sijoittuvat toiseen osaan. Puhuessaan Pentinkulman torppareille Halme muistuttaa ironisesti, kuulijoiden kuitenkin huomaamatta hänen ironiansa, että Pietari oli suuri vasta sen jälkeen, kun hän oli kuullut tietyn kukonlaulun. (TPA II, 85) Toisen kerran Pietari mainitaan keskellä kansalaissotaa, kun Salpakari kamppailee omantuntonsa kanssa. (TPA II, 292)

”Herra sinä tiedät heikkouteni, sen takia et voi kieltää voimaasi minulta. Minä, ikuinen Pietari-parka, rukoilin sinulta sirua voimasi kalliosta –.” (TPA II, 292)

Halmeen viimeisissä vaiheissa kertaautuvat monia yksityiskohtia myöten Getsemanen tapahtumat. Valkoiset saapuvat Pentinkulmalle pääsiäisen aikaan. Halme ei pakene vaan odottaa kohtaloaan. Getsemanessa Jeesus, joka tiesi mikä häntä odotti, sanoi vangitsijoilleen: ”Ketä te etsitte?” Kun sotilaat hakevat yönsä valvoneen Halmeen aamulla kotoaan, tämä kysyy: ”Minuako te etsitte?” Samaan tapaan kuin Jeesus kieltää Pietaria tarttumasta miekkaan tehden siitä periaatekysymyksen Halme kysyy sotilailta: ”Mutta miksi noin paljon miehiä ja kivääreitä. Tehän tiedätte, että jo periaatteeni kieltävät minua tappelemasta.” (TPA II, 377) Halme tuomitaan kuolemaan ja ammutaan. Tällä tavoin hän kuolee muiden syntien vuoksi – esimerkiksi kaikkien hellbergiläisten poliitikojen, jotka kyllä ovat kylväneet vihaa, mutta onnistuvat nyt kiepsahtamaan ihmeellillä tavalla jaloilleen.

Loppujen lopuksi kirkkoherrasta ei ole auttajaksi eikä välittäjäksi, kun väkivallan ja koston mainingit lyövät Pentinkulman ylitse. ”Kirkkoherra on pystynyt rakentamaan Pentinkulmalle vain Pietarinkirkon”, kuten Eija Ehrukainen tutkielmassaan tiivistää.

Onko Linnan lukijoilla sitten mahdollisuutta nähdä edellä kuvatun kaltaisia vertauskuvallisia kaaria Linnan trilogiassa? Golgata-yhteyksiensä vuoksi trilogia tuntuu loittonevan tavallisen lukijan kokemusmaailmasta. Syvemmältä ottaen näin ei kuitenkaan ole laita. *Raamatun* kautta teokseen löytyy kollektiivinen kosketuspinta. Raamatullinen kieli ja kuvasto ovat vuosisatojen mittaan kasvaneet niin syvälle suomalaiseen ajatusmaailmaan, että teoksen piilorakenteenakin ne puhuttelevat lukijoita. Vastaavalla tavalla lukijoiden tunteisiin ovat vedonneet myös sellaiset suomalaisen kirjallisuuden klassikot kuin Aleksis Kivi tai Pentti Haanpää.

Lopuksi

Linnan trilogia synnyttää kokonaisen joukon kysymyksiä. Onko papin seurattava omantuntonsa ääntä, jos se on toinen kuin kirkkoneuvostojen ääni? Onko kirkon puolustettava erityisesti heikkoja? Missä kulkee todellisen kansalaisrohkeuden ja haihattelevan idealismin raja? Onko valtionkirkon omaksuttava ihmisen elämää ja kuolemaa koskevissa suurissa kysymyksissä valtion kanta? Nämä ovat kysymyksiä, joihin en ole oikea henkilö vastaamaan. Eikä niihin tyrkytä vastauksia hyvä kirjailijakaan, sellainen kuin Linna, mutta hän joka tapauksessa haastaa pohtimaan niitä.

Kirkkoherra Lauri Salpakari säätypappina

Näkökulma Väinö Linnan pappiskuvaan *Täällä Pohjantähden alla* -romaanissa

Väinö Linnan *Täällä Pohjantähden alla* -trilogia on F.E. Sillanpään *Hurskaan kurjuuden* (1919) ohella epäilemättä tunnetuin ja samalla ehkä myös kiistellyin, joskaan ei lajissaan suinkaan ainoa kaunokirjallinen reseptio Suomen sisällissodasta. Sen antama kuva vuoden 1918 tapahtumista näyttäytyi jo aikalaieskustelussa ristiriitaisena: romaania luettiin ja tulkittiin näkökulmista, joissa unohtuivat teoksen kaunokirjallinen luonne sekä Linnan puoltajien että teilaajien parissa.¹

Kirkkohistoriallinen tutkimus, joka ottaa tehtäväkseen pohtia Väinö Linnan pappiskuvaa hänen luomansa fiktiivinen hahmon valossa, on erittäin haasteellisen tehtävän edessä. Salpakarin hahmossa nimittäin yhdistyvät Linnan omat ja hänen taustastaan nousevat ajatukset papistosta ja kirkosta romaanin kirjoittamisen aikaan, romaanin sisäinen logiikka ja kaunokirjallisuuden sille asettama konteksti ja kirjalliset konventiot, sekä ne pappiskuvat, jotka olivat Suomessa vallitsevia romaanin kirjoittamisen aikaan 1950-luvun lopulla².

Edellä oleva Yrjö Varpion artikkeli Lauri Salpakarista ja Väinö Linnan pappiskuvasta ottaa tämän kysymyksenasettelun monitahoisuuden vakavasti lähestymällä teemaa peräti viidestä eri näkökulmasta. Varpio lähtee liikkeelle Linnan aikalaeskritiikin tavoin nostamalla tarkastelun kohteeksi aluksi romaanin suhteen todellisuuteen. Tämä näkökulma ei ole hänen ominta alaansa. Kyse onkin yrityksestä lähestyä aihetta käydyn kriittisen keskustelun näkökulmasta. Syytökset, joiden mukaan Linna vääristelee todellisuutta ja luo mahdottoman kuvan menneisyydestä, eivät ole uusia. Jo ensimmäisen osan ilmestyttyä 1959 *Viljo Rasila* luetteli Helsingin Sanomissa havaitsemansa virheeliset yksityiskohdat. Keväällä 1960 ammattihistorioitsijat Eirik Hornborg, Pentti Renvall, Sven Lindman ja Yrjö Blomstedt liittyivät joukkoon ja pyrkivät todistamaan eri näkökulmista Linnan historialliset kömmähdykset.³

Varpio päätyy artikkelissaan kuitenkin käsitykseen, jonka mukaan Linnan trilogian merkitys ei palaudu sen historialliseen tarkkuuteen. ”Urjalan todellisuus” ei riitä teoksen arvon mittariksi. Linnan trilogian merkitys ei siis tyhjene, vaikka hänen kuvauksessaan voitaisiinkin osoittaa historiallisesti kestävämpiä osia. *Jorma Kalela* on muotoillut saman ajatuksen toteamalla Linnasta, ettei ammattinsa oikeutuksesta piittaavalla

1 Kunnas 1976 passim. Linnan reseptiosta Salminen 2007, 153–164.

2 Linna kertoi Tamperelaisen haastattelussa syksyllä 1957, että Pohjantähti-romaanin oli ”kertaalleen pantu paperille”, Varpio 2006, 418.

3 Varpio 2006, 429; Salminen 2007, 159–161. Tähän kiinnittää huomiota myös Siltala (2008, 45). Siltalan mukaan modernistit vierastivat Linnaa, koska tämä oli tietoinen symboliensä monitasaisuudesta.

historiantutkijalla ole oikeutta ohittaa kirjailijan pyrkimystä kyseenalaistaa suomalaisia historiakuvia, vaikka hän voisikin osoittaa kirjailijan tekstissä ”sellaisia osia, joita ei saa olla kestävään ja hyväksyttävään tietoon pyrkivän historiantutkijan esityksessä”.⁴

On tietenkin mahdollista toimia toisinkin, asettua Linnan opponentiksi ja pyrkiä osoittamaan hänen ideologiset taustansa ja arvioida niiden vaikutusta romaaniin. Linnan kohdalla, joka tiedosti itse ”kirjailijan poliittisen ja yhteiskunnallisen vastuun”,⁵ tämä tehtävä olisi tuskin edes vaikea. Tällainen lähtökohta – sen enempiä kuin Linnan kritiikiton ihailukaan – ei kuitenkaan tee oikeutta sille, mitä Linna halusi sanoa tai tuli sanoneeksi. *Ranken* historiantutkimuksen tarkoitukseksi muotoilema klassinen kysymys *wie es eigentlich gewesen ist* soveltuu huonosti kaunokirjallisen aineiston historialliseen tarkasteluun, jos historiallisella tapahtumisella tarkoitetaan vain tapahtumia tai faktoja. Vaarana kaunokirjallisen teoksen tulkittamisessa historiana on suistuminen uusia kysymyksiä esittävän tutkimuksen sijasta poliittiseen tai aatteelliseen väittelyyn.⁶

Tässä artikkelissa lähdän siitä, että fiktiivisen tekstin suhde todellisuuteen ei määrittele tekstiä. Kysymys tekstin totuudesta määrittyy tekstistä itsestään eikä ympäröivästä maailmasta käsin.⁷ Tekstin sisällä, sen luomassa maailmassa, vertailuja on kuitenkin mahdollista tehdä sekä tekstin kuvaaman maailman menneisyyteen että nykyisyyteen. Vertaan siis Linnan tekstiä todellisuuteen vain avatakseni siihen uuden näkökulman ottamatta kantaa teoksen historialliseen totuuteen. Näin meneteltäessä on mahdollista käydä keskustelua Linnan pappiskuvasta takertumatta yksityiskohtiin. Jokseenkin samanlaisella tavalla on *Scott A Sandage* hiljattain tulkinnut Yhdysvaltain 1890-luvun laman symbolina Arthur Millerin klassisessa näytelmässään *Kauppamatkustajan kuolema* (*Death of a Salesman*, 1949) kuvaamaa Willy Lomania. Salpakarin tavoin Loman on suurta yleisöä syvästi koskettanut traaginen hahmo, johon näytelmän yleisö on muualakin kuin kotimaassaan samaistunut sivuuttaen kysymyksen hahmon fiktiivisyydestä. Silti Milleriä hyvällä syyllä voidaan pitää Linnan tavoin yhteiskunnallisena kirjailijana, joka ei peitellyt mielipiteitään.⁸

Toinen Varpion avaama näkökulma aiheeseen – Linnan oma kirkko- ja uskonto-suhteen konteksti – on selvästi edellistä hedelmällisempi, erityisesti kysymys Linnan pääteosten uskonto- ja kirkkokuvan kehityksestä. Pertti Virtarannan tekemässä haastattelussa 1973 Linna itse korosti, ettei Salpakarilla ollut konkreettista tai kirjallista esikuvaa, vaan kyse oli kritiikistä maallisiin paineisiin taipunutta kirkkoa kohtaan.⁹ Koska tämä kysymyksenasettelu avautuu kirjallisuustieteelliseksi tarkasteluksi, en puutu siihen. Tarkoitukseni ei nimittäin ole vastata ensisijaisesti kysymykseen, miksi Lauri Salpakari on sellainen hahmo, jollaisena Linna hänet kuvaa, vaan millaisena tämä hahmo näyttäytyy kirkkohistorian näkökulmasta, sekä miksi papisto mahdollisesti toimi

4 Kalela 2000, 60–61.

5 Varpio 2006, 457.

6 Myös *Juha Siltala* (2008, 45) on katsonut, että halutessaan Linnan tuotannosta voi lukea mitä tahansa. *Paukunnen* (2008, 27) edustaa Linnan pappiskuvaa koskevassa arvioinnissa toista ääripäätä pitämällä ”suosikkikirjailijansa” luomaa pappishahmoa hyvin uskottavana.

7 Pihlainen 2001, 307. Pihlaisen artikkeli on kokonaisuudessaan raikas puheenvuoro kaunokirjallisuuden historialliseen tulkintaan.

8 Sandage 2005, 258–260, 263–264.

9 Varpio 2006, 433.

– tai ainakin olisi saattanut toimia – niin kuin Linna esittää sen toimineen.

Varpion kolmas näkökulma, Raamattu Pohjantähti-trilogian subtekstina, on siitä huolimatta, että Varpio on esittänyt sen jo seikkaperäisesti Linnan elämäkerrassaan (2006)¹⁰ hänen lähestymistavoistaan tuorein ja kiinnostavin, sillä se pyrkii esittämään rätätäli Halmeen ja kirkkoherra Salpakarin toimintaa ja edesottamuksia uudenlaisesta näkökulmasta, Johanneksen evankeliumin alluusiona. Palaan Halmeen ja Salpakarin vastinparin tulkintaan myöhemmin.

Neljänneksi Varpio kiinnittää huomiota Salpakarin hahmon psykologiaan. Tämä on heikko toisin kuin rätätäli Halme tai torpparinpoika Akseli Koskela. Linna kuvaa hänet henkilöksi, joka joutuu antamaan periksi identiteettiään koskeissa kysymyksissä ap-pensa ja vaimonsa painostuksesta; mieheksi, joka ei ollut ajatellut perustavia ajatuk-siaan loppuun.¹¹ Heikkoutensa takia Salpakarista kehittyy trilogiassa vastuunkiertämi-sen perikuva. Salpakarin hahmon ilmeinen heikkous on Pohjantähti-trilogian pappis-kuvan yksi avain, mutta sitä saattaa selittää muukin kuin hänen luonteensa tai psyykki-nen tilansa.

Lopuksi Varpio pohtii Pohjantähti-trilogiaa vapaussota- ja työväenkirjallisuuden näkökulmasta. Nämä kontekstit ovat luonnollisesti välttämättömiä, sillä Linnan tuo-tanto ei ole ilmestynyt kirjallisessakaan tyhjiössä.

Lauri Salpakari – säätypappi?

Varpion analyysiin Lauri Salpakarin hahmosta voi lisätä vielä yhden näkökulman.¹² On näet perusteltua kysyä, millaisia olivat pappina olemisen ehdot sisällissotavuonna 1918. Siksi on aiheellista pohtia, selittyisivätkö Salpakarin toiminta ja heikkous kenties luontevasti myös sillä, että häntä tarkasteltaisiin säätypappina. Ajatusleikki jää lopul-lisesti ratkaisemattomaksi, koska Salpakari on fiktiivinen hahmo.

Salpakarin toiminnan arvioiminen myös säätypappeuden näkökulmasta, on kui-tenkin mielenkiintoista siksi, että Linnalle keskeinen kysymys vastuun kantamisesta avautuu sen avulla toisesta näkökulmasta. Jos nimittäin pystytään osoittamaan, että papinroolia leimasivat paikallisyhteisössä vielä 1918 ristiriitaiset sidonnaisuudet ja odotukset sekä seurakuntaa että jo mailleen menossa ollutta vanhaa maailmanjärjes-tystä kohtaan, kysymys vastuun kantamisesta näyttäytyy toisessa valossa. Kyse ei ole enää yksilön vastuusta vaan velvollisuudesta ja perinteestä määrittävästä toiminnasta, uskollisuudesta pappisvalalle ja sille järjestykselle, johon juhlallinen vala papin sitoi. Lyhyesti sanottuna sääty-yhteiskunnassa vastuun käsite on ymmärrettävä toisin kuin demokraattisessa yhteiskunnassa.

Väitän siis, että Salpakarin hahmon toiminnassa ja häneen kohdistuneissa odotuk-sissa on paljon piirteitä, jotka tulevat ymmärrettäviksi olennaisesti toisella tavalla, jos niitä katsotaan säätypappeuden pitkän tradition valossa kuin että niitä pyrittäisiin ar-

¹⁰ Varpio 2006, 448–453, 457–460.

¹¹ TPA I, 73.

¹² Paukkunen (2008, 27) on äskettäin tarkastellut Salpakaria myös tämän puheiden näkökulmasta. Tulokset kui-tenkin vain vahvistavat Linnan trilogiasta aiemminkin esitettyjä tulkintoja

vioimaan nykyisestä tai 1950-luvun arvomaailmasta käsin. Monissa tilanteissa Salpakari toimii kuten kuka tahansa maalaisseurakunnan kirkkoherra 1600-luvulta 1900-luvun alkuun saakka. Pohjantähti-trilogia avautuu tästä näkökulmasta kaunokirjalliseksi kuvaukseksi sääty-yhteiskunnan murtumisesta ja papiston roolista siinä.

Tukea yritykselle analysoida Salpakaria säätypappina tarjoaa myös Linnan romaani itse. Salpakari ilmestyy Pohjantähti-trilogian sivuille ensimmäisen kerran, kun Pentinkulmalle valitaan uutta kirkkoherraa. Linna kuvaa Salpakarin vaalisaarnaa pääasiallisesti Koskelan Jussin näkökulmasta. Tämän ”tutkiva silmäpari” arvioi kirkonpenkissä ehdokkaita ”tiukasti ja ankarasti” siitä näkökulmasta, miten nämä tulisivat suhtautumaan pappilan mailla olevaan torppaan. Jussi torjuu ensimmäisen, nimeltä mainitsemattoman kandidaatin ”isännäksi liian mahtavana”. Salpakari sen sijaan näyttäytyy hänen silmissään ”hienona nuorena miehenä”, joka ei ikinä rettelöisi torpparinsa kanssa, koska ”ei edes voisi katsoa sellaista arvolleen sopivaksi”.¹³ Jussi asettuu Salpakarin taakse juuri säätypapille luonteenomaisen ominaisuuden, etäisyyden oton, hienostuneen herraskaisuuden ja ”ruotsalaisittain korostetun” suomen kielen vuoksi. Nämä Salpakarin ominaisuudet, joissa korostuivat perinteen sanelema ennakoitavuus ja paternalistinen herrasmiesmäisyys, hän arvioi vallitsevissa olosuhteissa parhaaksi turvakeen. Jussi siis arvioi Salpakaria olettaen hänen käyttäytyvän myös pappilan hoidossa säätynsä ja arvonsa mukaisesti. Salpakarin oppineisuudella ei hänelle ole merkitystä. Asioiden kulku romaanissa kuitenkin opettaa hänelle katkerasti, ettei vanha maailmanjärjestys enää ollut voimassa.

Säätypappeus 1900-luvun alussa

Säätypappeus alkoi kehittyä täyteen kukoistukseensa 1600-luvun alussa. Varhaisortodoksian aikana Isaacus Rothoviuksen piispuuskaudella (1627–1652) kirkkoherrojen arvovalta alkoi jälleen nousta siitä hetkellisestä notkahduksesta, joka oli seurannut siitä, että rälssisukujen vesat eivät reformaation jälkeen enää pyrkineet kirkolliselle uralle. Säätypappeus kasvoi täyteen mittaansa kahta tietä: papiston taloudellisen vaurastumisen ja poliittisen vaikutusvallan kasvun avulla. Ensimmäinen näky ennen muuta pappiloiden ja niiden tilusten koon kasvussa.

Pappiloihin saattoi jo 1600-luvulla kuulua useita asuinrakennuksia ja toistakymmentä talousrakennusta. Juhana III määräsi 1570, että talonpoikien tuli rakentaa pappilaan linnatupa, kappalaisentupa, vierastupa, leivintupa, makuukamari, holvattu kellari, kaksi käymälää, keittiö, luhti, mallaspirtti, sauna, navetta, nautahuone, lammasläävä, sikolähti, kana- ja hanhihuone, talli pilttuineen, kaksi riittä, niittylatoja sekä myllyhuone tai venetalas. Tässä luettelossa mainittuja rakennuksia nimitettiin pappilan lailisiksi rakennuksiksi. Papisto nautti vilja-, karja-, voi- ja kalakymmenyksien lisäksi muun muassa pääsiäisrahoja, toimitusmaksuja sekä vastaanotti testamentteja. Valtakunnan toisena säätyinä papisto saattoi perinteisesti esiintyä kaikkien aatelittomien äänitorvena. Papiston privilegioiden vahvistaminen 1655 ja uudestaan vapaudenajalla

¹³ *TPA I*, 65. Paronin kätketty kritiikki pappilan torpparipolitiikasta kuvastaa myös hänen arvioivan Salpakaria säätynäkökohdista käsin, *TPA I*, 178.

1723 takasivat säädylle monia oikeuksia paikallisyhteisössä sekä sinetöivät papiston poliittisen aseman sekä paikallis- että valtakunnan tasolla.¹⁴ Pappilan omaisuutta koskevat säädökset papiston privilegioissa kummittelivat toistuvasti myös niissä keskusteluissa, joita Salpakari kävi Koskelan torpan tulevaisuudesta.

Säätypappeus oli 1900-luvun alussa Suomessa hitaasti väistyvä ilmiö. Siirtyminen nelisäätyisestä edustuslaitoksesta yksikamariseen eduskuntaan 1906 merkitsi edellä kuvatun papiston itseoikeutetun poliittisen vallan murtumista valtiollisella tasolla. Lainsäädännön ja poliittisen päätöksenteon näkökulmasta papisto muuttui lyhyessä ajassa ”säätypapeista kansalaisiksi”. Papiston vanha tehtävä esivaltauskollisuuden pönkittäjänä ei kuitenkaan poistunut mihinkään yhdessä yössä. Koko teollistumisen muros- vaihetta leimasi papiston keskuudessa sääty-yhteiskunnan perintönä patriarkalliskonservatiivinen perusasennoituminen.¹⁵

Säätypappeuden hidas mutta selvä väistyminen näkyi myös papiston rekrytoinnissa autonomian aikana. *Tapari Innanen* on osoittanut, miten erityisesti papistosta lähteneiden teologian ylioppilaiden määrä romahti 1860-luvulta lähtien. Kun virkailijoista ja työläisistä rekrytoituneiden luku samaan aikaan kasvoi, teologiseen tiedekuntaan hakeutui vuosisadan vaihteessa lähes sama määrä työläiskotien ja keskiluokan poikia kuin perinteisistä säätyläispiiristä lähteneitä. Säätypapin roolia olivat jo aikaisemmin ravisuttaneet talonpoikaiskodeista usein herätysliikepohjalta lähteneet, papeiksi kouluttautuneet nuorukaiset.¹⁶

Paikallisella tasolla maaseudulla papin asema ja rooli säilyivät kuitenkin toisenlaisina. Pappi nautti yhä pitäjän harvalukuisen sivistyneistön edustajana vanhastaan asemansa vuoksi arvostusta. Linna esittää tämän kuvatessaan kunnantalolla järjestettyjä itsenäisyysjuhlia 1917. Juhlissa puhuivat Salpakarin ohella hänen vaimonsa, apteekkari ja kylän suurimman talon omistaja, Yllön isäntä – pitäjän säätyläiset, jotka kohtasivat seuraavan kerran punaisten vankeina. Akseli Koskela katseli juhlaa etäältä ajaessaan kunnantalon ohi työväentalolle.¹⁷ Papin kunnioitus ei kuitenkaan rajoittunut vain säätyläistöön. Jopa Salpakarin vankeuden aikana useimmat punaiset vartijat, jotka olivat talojen vanhoja torppareita ja muonamiehiä, suhtautuivat kirkkoherraan yksin ollessaan ”nöyrästi ja kunnioittavasti”.¹⁸

Kirjoittamattomien sääntöjen lisäksi papin toimintaa määrittelivät monet kirjalliset säädökset, jotka kirkkolain lisäksi koskivat pappilan hoitoa, metsää, niittyjä ja erityisesti pappilan torppia. Papin identiteettiä leimasivat sisällissodan aattona näin sekä vanha säätyidentiteetti velvollisuuksineen, säädöksineen ja oikeuksineen että yhä ilmeisemmäksi käynyt ristiriita vanhan ja uuden maailman välillä.

14 Juva 1968, 88–91; Sappinen 1985, 25–28; Laine 1995, 141–143, 160–161.

15 Mustakallio 1983, 13–14, 20–21, 450

16 Innanen 2003, 114–115.

17 TPA I, 60; II, 444.

18 TPA II, 536.

Lauri Salpakari, säätypappina virkansa vankina ja suojaassa

Yksi säätypappeudelle ja ylipäättään sääty-yhteiskunnalle ominainen piirre oli etäisyys eri säätyihin kuuluneiden välillä. Vanhastaan esimerkiksi kirjeoppaissa ja 1800-luvulla muodikkaissa hakusanakirjoissa oli kiinnitetty huomiota säätyasemaa määriteltäessä, miten tuli lähestyä tai puhutella ylempässä tai alemmassa asemassa olleita. Läheisyys ja tuttavallisuus kuuluivat vain samassa säätyasemassa olleiden keskinäiseen vuorovaikutukseen.¹⁹

Yrjö Varpio on kiinnittänyt huomiota Salpakarin puhutteluun Pohjantähti-trilogiassa. Hänen mukaansa teoksessa puhutaan ”papista” 399 kertaa, kirkkoherrasta 489 kertaa ja rovastista 356 kertaa. Salpakari mainitaan nimenä vain kymmenen kertaa: ensimmäisessä osassa kolmesti, toisessa kerran ja kolmannessa kuusi kertaa. Havainto osoittaa, että Linna antaa Salpakarin roolista pentinkulmalaisessa ”perheyhteisössä” melkoisen ulkopuolisen kuvan. Salpakari oli tälle yhteisölle pappi, kirkkoherra tai rovasti, roolinsa määrittämä pappishahmo. Tästä asemasta käsin hän saattoi suhtautua ymmärtäväisesti myös Lempiskän kaltaisiin vanhoihin eukkoihin, joita hän kohtasi kirkkomatkallaan tienlaidassa, mutta juuri tästä asemastaan hän sai myös maksaa jouduttuaan punaisten vangiksi.²⁰

Salpakarilla on Pentinkulmalla alusta lähtien vaikeuksia löytää paikkaansa. Hän on nuori mies, vasta 28-vuotias, kotoisin Helsingistä. Sekä ikä että muukalaisuus korostavat tarvetta määritellä itsensä jonkin muun kuin oman persoonansa avulla. Tämä käy ilmi jo romaanin alussa Koskelan, pappilan mailla ollutta torppaa koskevassa keskustelussa. Tarkastettuaan torpan Salpakari toteaa kaiken olevan hyvässä kunnossa, mutta Töyryn isännän käyttäytyminen, itsetietoinen naurahtelu, herättää hänen epävarmuutensa. Salpakari pelkää erityisesti, että hänen kokemattomuuttaan saatettaisiin käyttää hyväksi.²¹ Epävarmuus, jota hän kokee, liittyy ennen muuta hänen rooliinsa uutena kirkkoherrana. Pelissä on hänen uskottavuutensa valtaa pitävien isäntien ja säätyläisen vaimonsa Ellen Salpakarin silmissä.

Salpakarin epävarmuus on samaan aikaan sosiaalista ja psykologista: vaikeutta täyttää papinroolia muiden silmissä ja omissaan. Papinvirka on Salpakarille kuitenkin kuin minuuden toinen puoli, johon hän pakenee ahdistavissa tilanteissa, mutta jonka kannatteleminen hänen voimansa ihmisenä eivät tahdo riittää. Tätä kuvaa muun muassa hänen synkkä yksinpuhelunsa valkoisten voiton jälkeen. Kun keskustelu kääntyy kapiinan seurauksiin, hän lausuu: *[Salpakari] huokasi surumielisesti velvollisuudesta papinvirkaansa kohtaan: Niin – – minkä onnettomuuden he ovatkaan päällensä vetäneet.*²² Lausahduksen taustalla on mahdollista kuulla viittaus Jerusalemin hävitykseen sitä kohdanneena rangaistuksena kaupungin asukkaiden synneistä. Sorolaisen postillassa se esiintyi 1625 muodossa: *”Mutta hän Itki Jerusalemin Caupungin ylitzen / sen suuren ia cauhian Rangastoxen tähden / ioca sen ylitzen piti tuleman.”*²³ Tämä Josefukseen perustuva teksti painettiin ensimmäisen kerran 1616 ja se kuului vielä 1900-luvun alussa

19 Wirilander 1974, 54–56, 62–66; Hansson 1988, 109–110, 205.

20 TPA II, 417.

21 TPA I, 65, 71.

22 TPA II, 578.

23 Sorolainen 1621–1625 II, 281 [289]

virsikirjan liitteisiin. Evankeliumikirjasta se poistettiin vasta 1958 käsikirjanuudistuksen myötä.²⁴

Salpakari tuli kirkkoherraksi Pentinkulmaan perinteisellä, vuosisadan vaihteessa jo vanhentuneella tavalla. Linna kertoo hänen saaneen räätäli Halmeen kannatuksen kirjallisten opinnäytteidensä vuoksi. Oppineisuus oli perinteisesti tärkeä peruste uralla etenemiselle.²⁵ Myös töyryläiset äänestivät Salpakaria, oletettavasti kuitenkin muista syistä. Töyryn isäntä antoi sekä omansa että omistamansa Laurilan torpan äänet Salpakarille viimeksi mainittuja kuulematta. Voimassa olleen Schaumanin kirkkolain mukaan oikeus papin valintaan kuului jokaiselle, jonka hallussa oli maatalo tahi muu tila maalla taikka kartano kaupungissa. Lisäksi äänioikeus oli kaikilla niillä toisten suojeluksesta vapailla perheillä seurakunnassa, jotka maksoivat papinpalkkaa. Säädös oli uudistettu patonaattioikeuden muoto. Äänioikeus papinvaalissa kytkettiin kunnallista vaalin tavoin varallisuuteen aina vuoteen 1908 asti, jolloin myös papinvaalissa siirryttiin yleiseen ja yhtäläiseen äänioikeuteen.²⁶ Vanha vaalitapa liitti alusta lähtien Salpakarin sosiaalisesti pitäjän varakkaimpiin talollisiin.

Heti tultuaan pitäjään kirkkoherra kiinnitti tulotarkastuksessa huomiota pappilan kuntoon, joka osoittautui heikoksi. Myös pappilan maanviljelys oli huonolla tolalla.²⁷ Tulokatselmus pohjautui vuosina 1664 ja 1734 sekä 1837 uudistettuna annettuun määräykseen, jonka tarkoituksena oli estää virkatalojen joutuminen rappiolle. Pappilan ylläpito kuului perinteisesti seurakunnalle. Edellä siteerattua Juhana III:n säädöstä lievennettiin tosin jo 1600-luvulla, mutta pappissääty piti tiukasti kiinni rahvaan velvollisuuksista ylläpitää pappilan rakennuksia. Vuonna 1892 annettu asetus virkataloista määräsi kirkkoherran asunnoksi yhden tilan pappisvirkaa kohden. Asetus myös korosti, että virkataloa rakennettaessa oli otettava huomioon haltijan ”kohtuulliset tarpeet”, mutta itse periaatteesta ei tingitty. Taakka pappilan kunnossa pidosta ja korjaamisesta kuului yksiselitteisesti talonpojille. Vaatimus pappilan hyvästä hoidosta ja yritykset luistaa tästä velvollisuudesta leimasivat papin ja talonpoikien suhteita 1600-luvulta lähtien aina vanhaluterilaisen kansankulttuurin hajoamiseen.²⁸ Siitä alkoi myös Salpakarin viranhoito Pentinkulmalla.

Perustellessaan pappilan korjaamisen välttämättömyyttä Salpakari esiintyi poikkeuksellisen nöyrästi: ”onhan se [remontti] tehtävä talon itsensäkin vuoksi, jottei se pääse rappeutumaan. – – Kirkkoherra esitti pyyntönsä hieman hämillään ja vaivautuneena, josta näki selvästi, ettei hän todellakaan pyytänyt korjauksia itsensä vuoksi, sillä niin silmin nähtävän vaikeata se oli”.²⁹ Edellä mainitussa asetuksessa tulokatselmuksesta säädettiin, ettei virkataloa saanut luovuttaa uudelle papille huonommassa kunnossa kuin se oli ollut edeltäjän aikana. Linnan kuvausta tästä tapahtumasta voidaan tulkita eri tavoin. Siinä voidaan nähdä jo edellä mainittua nuoren miehen epävarmuutta pitäjän mahtavimpien isäntien edessä, mutta teksti voidaan lukea myös ilman ironiaa tunnol-

24 Tuija Laine 1997, 149–150.

25 KL 1686 XIX: II, 79–80; XIX: VII, 82; Laasonen 1983, 64, 82.

26 Välimäki 2002, 234.

27 TPA I, 66.

28 UUB N. 1909: 28. Stadgar om husesyn och byggning, 28. 6. 1603; Ekman 1860, 66–67. 2. Cap. Vården om Prestborden och deras Egor; Leinberg 1892, 128–129, 146; Sappinen 1985, 26–31; Välimäki 2002, 211.

29 TPA I, 66.

lisuutena ja virkaan kuuluneena huolena virkatalon tilasta. Kohtaus valottaa myös ristiriitaa Salpakarin persoonan ja roolin välillä. Uskottavan roolin horjuessa tämä etsii voimaa kutsumuksestaan, mutta se osoittautuu yhtä heiveröiseksi. Salpakari on tullessaan Pentinkulmalle yhtä avuton sekä pappeutensa sisäisen että ulkoisen puolen suhteen. Pohdiskelu kutsumuksen voimakkuudesta ja aitoudesta³⁰ on paralleeli sosiaaliselle avuttomuudelle astua uskottavasti perinteen Salpakarille tarjoamaan kirkkoherran kappaan.

Ristiriita oman persoonan ja säätypapin roolin välillä kuvastuu myös Salpakarin myöhemmissä kohtaamisissa seurakuntalaisten kanssa, joissa tämä toteaa, ”ettei voi”. Esimerkin tällaisista tilanteista tarjoaa Salpakarin keskustelu Akselin kanssa Koskelan torpan laajentamisesta raivaamalla lopusta suosta lisämaata. Salpakari pyrkii osoittamaan isällistä lempeyttä korostamalla useaan kertaan, ettei vuokranmaksulla ollut kiirettä. Samalla hän kuitenkin torjuu Akselin pyynnön johdattamalla keskustelun Kivi-vuoren tilaan. Syynä tähän on yhtäältä Akselin menneisyys. Lisämaata vaativa entinen punapäällikkö osoittautuu kirkkoherran silmissä ”samaksi vanhaksi Aatamiksi” vaatimuksineen.³¹ Kyse ei ole kuitenkaan vain kirkkoherran yksityisestä mielipiteestä.

Torppien asemasta oli säädetty 1909 maanvuokra-asetuksessa. Lain tärkein uudistus oli vuokralautakuntajärjestelmä, joka kussakin kunnassa tuli olla ja joka käsitteli sopimusten muutoksia sekä suoritti katselmuksia sopimuksia tehtäessä ja niiden rautessa. Lokakuussa 1908 annettu asetus määräsi lisäksi kirkkoherran ”pitämään vaaria” kaikesta kirkon sekä kiinteästä että irtaimesta omaisuudesta seurakunnan eli kirkonkokouksen päätösten mukaan. Pappilan metsien suojelemisesta, joita torpan laajennus olisi myös osittain kosketanut, oli säädetty 1837 annetussa asetuksessa.³² Torpparisopimuksen muuttaminen ei siis ollut tosiasiallisesti vain kirkkoherran käsissä, joskin voimakastahtoinen kirkkoherra olisi kyllä saanut vietyä tahtonsa läpi lain sanamuodosta piittaamatta.

Säätypapin virkaan kuului toimia välittäjänä esivallan ja rahvaan välillä. Pappi saattoi laatia asiakirjoja, toimia lainantantajana, välittää tietoja tai edustaa pitäjää jossain yhteisessä hankkeessa. Niinpä juuri Salpakari kiertää pitäjällä kuuluttamassa uutista helmikuun manifestin peruuttamisesta.³³ Myöhemmin hän joutuu myös toisenlaiseen, paljon vakavampaan välittäjän tehtävään Koskelan vedotessa häneen poikiensa hengen säilyttämiseksi sisällissodan loppuselvittelyissä. Salpakari tuntee henkilönä myötätuntoa jopa arvostusta Jussia kohtaan ja yrittää kahdesti turhaan puhua tämän poikien puolesta. Myös tässä yhteydessä sisäinen ristiriita papinroolin ja henkilön välillä kasvaa äärimmilleen Salpakarin joutuessa myöntämään, ettei voi auttaa vanhaa Koskelaa. Kohtaus päättyy lakoniseen toteamukseen: *Jussi yritti vielä puhua jotakin, mutta kirkkoherra poistui nopeasti*. Papin osallistuminen oikeudenkäyttöön esimerkiksi lautakunnan jäsenenä tai lainlukijana oli kielletty jyrkästi 1600-luvun alussa.³⁴

30 TPA I, 73.

31 TPA III, 684.

32 Ekman 1860, 66–67. 2. Cap. Vården om Prestborden och deras Egor; *Heliövaara* 1944, 62. Asetus 19.10.1908; *Rasila* 1970, 19–21.

33 TPA I, 172; Laine 1995, 164–165.

34 TPA II, 594–595. Kielto ilmenee mm. Svean Hovioikeuden kirjeestä Växjön piispalle. 8.6.1618, jossa HO pakheksuu sitä, että muuan pappi Petrus Benedicti oli istunut ”i tingsstufvan för en domare i lagläsarens ställe”, *UUB N*. 1909: 73.

Säätyvallan aikana papiston asema perustui privilegioihin. Kaarlo Wirilander on huomauttanut jo klassikoksi muodostuneessa tutkimuksessaan suomen säätyläisistä, että jo itse sana ”sääty” viittasi siihen, että kyseessä oli ylhäältäpäin säädetty eli järjestetty lakipohjainen yhteiskuntaryhmä.³⁵ Papilla oli suhteessa muuhun yhteiskuntaan selkeä juridinen säädöstö, joka perustui ennen muuta kirkkolakiin ja sitä täydentäviin, 1700-luvulla kasvaneeseen määrään erilaisia määräyksiä. Laillisuuden puolustaminen kuului myös papin tehtäviin. Tätä koskevat lisäykset tehtiin ordinaatiolupauksiin ja pappisvalaan Ruotsin suurvaltakaudella.³⁶

Papinvalaa ryhdyttiin uudistamaan 1800-luvun lopussa. Vuonna 1903 asetettu kirkkolakikomitea sai tehtäväkseen harkita pappisvalan korvaamista juhlallisella lupauksella. Kirkolliskokous kuitenkin torjui sen esitykset. Perusteluissaan kirkolliskokous vetosi muun muassa tarpeeseen säilyttää papin arvovalta kansan silmissä. Yritykset muuttaa pappisvalaa yksinkertaisemmaksi, paremmin muuttuneita olosuhteita vastaavaksi epäonnistuivat. Suurvaltakaudella säätypapistoa varten luotu käytäntö vahvistaa pappislupaukset valalla siis jatkui. Seuraavan kerran asiaan palattiin vasta vuonna 1938.³⁷

Salpakari puuttui saarnoissaan usein laillisuuskysymyksiin. Selvimmin oikeuden ja järjestyksen puolustaminen näkyy hänen paronin hautajaisissa pitämässään ruumissaarnassa, jossa hän kohotti tämän marttyyriksi ja katsoi murhan osoittavan, mitä ”oikeus ja totuus” saattoivat vaatia.³⁸ Salpakari myös liitti asian oikeutuksen yhteen sota-menestyksen kanssa. Kun tiedot pappilassa odotetusta valkoisten nopeasta voitosta osoittautuivat turhan optimistiseksi, häneen iski epäily. Pelkkä mahdollisuus kapinan menestymisestä sai hänet pohtimaan, olisiko punaisten asiassa sittenkin ollut ”jotain oikeata”, koska menestys taistelussa saattoi hänen mielessään liittyä vain Jumalan siunaukseen.³⁹

Papin tärkein velvollisuus oli voimassa olleen Schaumanin kirkkolain mukaan jumalanpalveluksen toimittaminen ja kirkollisista toimituksista huolehtiminen. Tätä velvollisuutta Salpakari puolustaa muun muassa sisällissodan puhkeamisen jälkeen Halmeen kanssa käymässään keskustelussa. Halmeen vedotessa kirkkoherraan, jotta tämä pikemmin rauhoittaisi kuin kuohuttaisi mieliä Salpakari vastaa: ”*Minun on vaikeata pitää jumalanpalvelusta, jos minulta kielletään vapaus puhua sen opin mukaisesti, jota varten kirkko ja jumalanpalvelus ovat. Minut voidaan tietystikin siitä – estää – mutta niin kauan kuin minulla on mahdollisuutta, on minun velvollisuudessani pysyttävä.*”⁴⁰ Vastaus muistuttaa Sorolaisen postillassa 1625 olevaa hengeltään ja sisällöltään samantyyppistä jyrähdystä kirkkojen pyhyyden puolustamiseksi:

Opeme, ettei meidän pidä salliman eikä kärsimän, että Herran Tempel, cusa Jumala sana pitää saarnattaman ia sacramentit ulgos jaetan, iongin cautta pitäisi turmeltaman ja wäärin käytettämän. – Sillä Templit että Kirkot owat sitä warten ylösraketut, että Jumalan oikia palwellus pitää nijsä ylöspidettämän.⁴¹

35 Wirilander 1974, 33–34.

36 Nyman 1963, 121–125.

37 Nyman 1967, 305–306.

38 TPA II, 532.

39 TPA II, 515.

40 TPA II, 516–518.

41 Sorolainen 1621–1625 II, 298 [306].

Sodan puhjettua Salpakari tukeutuu entistä selvemmin virkansa velvollisuuksiin ja oikeuksiin. Se saa puolestaan hänet näyttäytymään entistä selvemmin säätypappina. Paitsi velvollisuuksiensa korostamisessa säätypappeuden merkit näkyivät Salpakarissa siinä muutoksessa, jonka tiedot yhteiskunnallisista levottomuuksista ja tilattomien röyhkeästä käytöksestä saivat hänessä aikaan. Kuultuaan levottomuuksista tai rähihöinnistä hän kiihtyi ja purki kiukkunsa saarnatessaan sunnuntaisin seurakunnalleen. Salpakarin sanat ”turmeluksesta, joka on vallannut kansan, minkä seurauksena kukaan ei etsi Jumalaa”, voisivat olla melkein miltä ajalta tahansa olevasta piispan- tai rovastintarkastuspöytäkirjasta.⁴²

Pappisvala edellytti pappia kehottamaan seurakuntalaisia jumalisuuden harjoittamiseen, yleisen maan rauhan vaalimiseen, kunnialliseen elämään ja keskinäiseen rakkauteen. Myös velvoite puolustaa laillisuutta mainittiin erikseen kehotuksena kunnioittaa maan lakeja ja asetuksia. Autonomian ajalta periytyvissä asetuksessa korostettiin niin ikään papin velvollisuutta tunnontarkasti ja peräksi antamattomasti opettaa kirkkokansaa saarnatuoleista, lukusilla ja kaikissa sopivissa tilaisuuksissa viettämään hiljaista ja kristillistä elämää, vaalimaan rauhaa ja yksimielisyyttä, osoittamaan pidättyväisyyttä yhteiskunnallisessa elämässä sekä suosimaan raittiutta ja ”hiljaisia hyveitä” (*stilla dygder*).⁴³

Merkille pantavaa näissä säädöksissä on se, että ne ovat luonteeltaan kollektiivisia. Vastuu rahvaan valistamisesta ja taivuttamisesta esivallan nöyräksi alamaiseksi lepäsi koko pappissäädyn harteilla. Niissä kuvastuu myös periluterilainen ajatus kärsivällisestä, pitkän ajan kuluessa tapahtuvasta kasvatuksesta. Sitoumus, pappisvala ja kutsumus, olivat elinikäisiä, mutteivät modernilla tavalla henkilökohtaisia. Pappi oli henkilökohtaisesti vastuussa tästä tehtävästä vain sikäli, että hän toimi virassaan niin kuin häneltä odotettiin ja papin sopi. Salpakari itse viittaa tähän muun muassa pohtiessaan, mitä hän mahtoi sille, että Susi-Kustaa jätti rippikoulun käymättä.⁴⁴

Rahvaan rähinöinti ja röyhkeä, sivistymätön käytös rikkoivat räikeästi tätä paternalistisia ja kollektiivista järjestystä vastaan, jonka varassa sääty-yhteiskunta ainakin vielä toistaiseksi lepäsi. Myös valkoisen puolen kirjallisessa keskustelussa muistettiin korostaa, että taistelu punaisia vastaan oli samalla läntisten kulttuuriarvojen puolustamista ”idän barbariaa vastaan”. Tätä järjestystä rikkoi kirkkoherran pidättäminen hänen tuomittuaan ruumissaarnassaan paronin murhaajat. Papiston privilegioissa oli jo 1600-luvulla kielletty papin syyttäminen maallisessa tuomioistuimessa. Määräys pohjautui 1607 Kaarle IX:n pappissäädyn valtiopäivävalitukseen antamaan resoluutioon. Poikkeuksen tähän sääntöön toi vain Rothoviuksen valtiopäivävalitukseen heinäkuussa 1636 annettu resoluutio, joka salli viraltapantujen ja pitäjillä pahennusta aiheuttaneiden pappien viemisen maallisiin tuomioistuihin.⁴⁵ Erityisen räikeä rikkomus sääty-yhteiskunnan järjestystä kohtaan oli virkamiehiin kohdistunut väkivalta. Vuoden 1734 laissa, joka oli osittain vielä voimassa 1918, se yksilöitiin ja sanktioitiin ankarasti.⁴⁶

42 TPA II, 41–417.

43 Ekman 1860, 8–9. Eds-formuläret för Prester i Finland; Ekman 1860, 2–3. Kenraalikuvernöörin kiertokirje 21.11.1835.

44 TPA I, 212.

45 TPA II, 534–544; Leinberg 1892, 34; Kunas 1976, 64; Laine 1995, 143. Punakaarti ei teknisesti rikkonut tätä määräystä vaan perusteli kyseessä olevan kirkkoherran oman turvallisuuden.

46 RVL 1734 (1984), 168–170. Pahategon Caari XVII: 9. Kirko-rauhasta ja Oikeudenkäymisen rauhasta.

Luettuaan sanomalehdestä punaisten suorittamista pappien murhista Salpakari joutuu vihan valtaan. Hänen kiivas vuodatuksensa päättyy retoriseen kysymykseen, ”oliko yhteiskunnalla tällaisessa tilanteessa oikeutta olla lempeä”. Hänen synkkä yksinpuhelunsa on tässä yhteydessä merkillepantava kahdesta syystä. Ensinnäkin siksi, että kyse ei ole tässäkään yhteydessä ensisijaisesti hänen omasta henkilöstään, *En välitä omasta kohtelustani. Ei minulla ole oikeutta tuntea henkilökohtaista vihaa. – ei, ei – en minä itseni vuoksi* vaan periaatteesta, väkivallan logiikasta, jota hän kieltäytyy hyväksymästä. Papinmurha on hänen mielessään oikeudettoman teon perikuva. Toinen mielenkiintoinen piirre on se, että surmatuiksi joutuneet edustivat hänen silmissään säätynsä parhaimmistoa, ”vanhoja, arvokkaita sielunpaimenia”.⁴⁷ Rikos ei siten kohdistunut vain satunnaisiin tai yksittäisiin uhreihin vaan koko papistoon. Samaan laillisuuden diskurssiin Salpakari liittyi myös tervehtiessään Pentinkulmaan saapuneita valkoisia ylistämällä suomalaisia talonpoikia ”jumalanpelosta, isänmaanrakkaudesta ja lain kunnioituksesta”.⁴⁸

Salpakari pitäytyy poikkeuksetta laillisuuteen, mutta hänen käsityksensä sen toteuttamisesta vaihtelee tilanteen mukaan. Helmikuun manifestin kumoamisen jälkeen hän – toisin kuin esimerkiksi paroni – torjuu perusteettomina Halmeen epäilyt eduskunta-uudistuksen toteutumisen epäonnistumisesta säätyjen vanhoillisuuden vuoksi. Laukon torpparihäätöjä Salpakari pitää liioiteltuina, mutta muistuttaa Akselille lain olevan häätäjien puolella. Tätä asioiden tilaa hän ei kuitenkaan pidä ylhäältä annettuna vaan katsoo, että asia on lakia muuttamalla korjattavissa.⁴⁹ Säätyvalta ei siis ole Salpakarille periaatteellinen kysymys eikä vanha maailmanjärjestys välttämättä Jumalan säätämä. Hän on periaatteessa valmis demokraattisiinkin uudistuksiin, muttei hyväksy omavaltaisuutta eikä pääsääntöisesti tee eroa oikeudenmukaisten vaatimusten ja lain kirjaimen välille. Siksi kaikki laillisuuden loukkaamiset saavat hänet suunniltaan. Jyrkimillään hän on silloin, kun oikeudenloukkaukset saavuttavat hänen mielestään huipunsa kuten yhteiskunnan tukipilarien murhissa. Kuunnellessaan punakaartilaiden pilkkaa hän päätyy mielessään vaatimaan ”Vanhan testamentin saattamisesta voimaan koko ankaruudessaan”.⁵⁰ Jumalan vihan tyynnyttäminen ankaruudella on ikaikainen Ruotsin vallan ajalla toistuva diskurssi, mutta sillä oli luonnollisesti muitakin paralleleja Runebergistä alkaen.

Salpakarin isänmaallinen eetos ajaa hänet toistuvasti moraaliseen umpikujaan. Pohiessaan laillisuuden ja oikeudenmukaisuuden suhdetta esimerkiksi Bobrikovin murhaa arvioidessaan Salpakari joutuu kädenvääntöön itsensä, sosiaalisen viitekehyksensä ja säätypapinroolinsa kanssa. Hän päätyy tuomitsemaan murhan – kuten hänen papina odotettiin tekevän – mutta hyväksyy kuitenkin Schaumanin teon.⁵¹ Näin hän poikkeuksellisesti samanaikaisesti sekä pitää kiinni laillisuuden vaatimuksesta että ottaa siihen etäisyyttä. Historiallista ironiaa on, ettei hän kykene näkemään samaa risti-

47 TPA II, 576–577.

48 TPA II, 572.

49 TPA I, 172, 211–212.

50 TPA II, 538. Salpakarin ajatus Vanhan testamentin voimaan saattamisesta koko ankaruudessaan esiintyy myös varianttina Tuntemattomassa sotilaassa kohtauksessa, jossa karkureiden teloituksen yhteydessä uhataan saat-taa tarvittaessa voimaan sotaväen rikoslaki ”koko ankaruudessaan”.

51 TPA I, 149–150.

riitaa lain kirjaimen ja oikeudenmukaisuuden välillä nousevan työväenliikkeen ajattelussa. Edellisen kaltaiset esimerkit osoittavat kuitenkin, että Salpakari käy toistuvasti rajanvetoa vanhan säätyvallan ajalta periytyneen aatemaailman ja oman siihen varovasti etäisyyttä ottavan herkän omantuntonsa kanssa. Hetkittäin mies saa säätypapista niskalenkin, mutta usein virka vie miestä.

Halme ja Salpakari – Jeesus ja Pietari vai taistelu pyhän miehen asemasta?

Tämän artikkelin alussa olen viitannut Yrjö Varpion pyrkimyksiin selittää Linnan Pohjantähti-trilogiaa Johanneksen evankeliumin alluusiona. Varpion esitys Salpakarista miehenä, joka kolmasti kieltää ”mestari Halmeen”, on vakuuttava ja perusteltu. On kuitenkin mahdollista valottaa myös tätä suhdetta säätypappeuden näkökulmasta.

Pappissäädyn ruotsinvallan aikaiset privilegiot takasivat papille yksinoikeuden saarnavirkkaan. Tätä määräystä täydensi 1726 annettu konventikkeliplakaatti. Kumpikaan niistä ei ollut 1900-luvun alussa voimassa. Papiston privilegiot menettivät merkityksensä viimeistään säätyvaltiopäivien loputtua ja konventikkeliplakaatti oli Suomessa kumottu virallisestikin Schaumanin kirkkolain myötä 1869, Ruotsissa jo kymmenen vuotta aikaisemmin 1858. Paikallistasolla kirkkoherran asemaa hengellisenä johtajana uhmasivat ensimmäisen kerran herätysliikkeet.⁵²

Halme haastaa Pentinkulmalla kirkkoherran tämän omimmalla alueella: saarnamisessa⁵³ ja sielunhoidossa.⁵⁴ Hän saa myös epävirallisen, perinteisesti papille kuuluneen välittäjän tehtävän Pentinkulman vähäväkisten ja herrasväen erityisesti pappilan herrasväen välillä.⁵⁵ Merkille pantavaa on, että juuri Halme lähetetään huomauttamaan Salpakarille saarnoista. Raamattunsa osaava, mutta sitä oman aatteensa tueksi siteeraava Halme on kuin pietisti 1700-luvun suomalaisessa seurakunnassa: hänen asemansa perustuu viran sijasta sisäiseen vakaumukseen ja rahvaan – työväenyhdistyksen – epäviralliseen tukeen. Salpakari tunnistaa hänessä ”jotain vaikuttavaa” sekä myöntää tämän älykkyyden. Halme ja Salpakari edustavat Pentinkulmalla itse asiassa samaa tyyppiä: molemmat sitoutuvat siihen, mitä pitävät oikeana tai ehkä oikeammin velvollisuutenaan. Tämä antaa heille järkkymättömyyttä koettelemusten keskellä ja saa heidät kilpailemaan yhteisön pyhän miehen asemasta.

Toisaalta juuri tällainen vakaumuksellisuus tekee heistä molemmista epäkäytännöllisiä, vanhanaikaisia, hieman surkuhupaisia ja traagisia hahmoja. Myös kärsimys yhdistää heitä. Molemmat heistä joutuvat ristiriitaan sen kanssa, mihin uskovat roolinsa tai asemansa vuoksi. Kumpikin heistä vieroksuu väkivaltaa, mutta joutuu tosiasioden edessä hyväksymään sen. Juuri siksi he ovat Pentinkulman pyhiä miehiä, mutta sellaisina he kuuluivat 1918 jo auttamattomasti menneisyyteen.

⁵² Laine 1997, 16–19.

⁵³ TPA I, 165, 173; II, 586.

⁵⁴ TPA II, 569–571.

⁵⁵ TPA I, 96–97.

Epilogi

Olen pyrkinyt edellä osoittamaan, että Väinö Linnan Pohjantähti-trilogian pappiskuva sellaisena kuin Linna sen piirtää Lauri Salpakarin hahmossa, voidaan tulkita myös kaukokirjalliseksi kuvaukseksi papistosta sääty-yhteiskunnan mailleen menon murrosvuonna 1918. Monet Ruotsin vallan aikaiset pappeutta leimanneet piirteet näyttäytyvät vuosisadan vaihteessa jo aikansa eläneiltä. Jos Lauri Salpakari voidaan nähdä säätypappina, kuten ajattelen, *Täällä Pohjantähden alla* – trilogia kuvaa sääty-yhteiskunnan purkautumista myös papiston osalta. Kirjallisuuden tutkimuksen tehtäväksi jää selvittää, oliko Linna tietoinen Salpakarin hahmon kontekstista vai syntyikö hahmo sattumalta havaintoja yhdistelemällä.

Salpakarin säätypappeus asettaa hänen toimintansa arvioimiselle uusia kriteerejä. Kysymys yksilön vastuusta näyttäytyy tässä asetelmassa toisenlaisena kuin aiemmin on ajateltu. Ongelmilta välttyäkseen Salpakarin olisi pitänyt pystyä asettumaan häntä faktisesti sitoneiden velvoitteiden yläpuolelle tai ainakin tulkitsemaan niitä uudenlaisessa valossa. Siihen hän ei kyennyt.

Kärjistetysti voidaan sanoa, että vuoden 1918 näkökulmasta on selvää, että uskonto-kin jäi ajastaan jääneen pappeuden panttivangiksi. Uskonnon paikka ei vanhan työväenliikkeen näkökulmasta ollut enää välttämättä säätypappien hallitsemassa kirkossa vaan kansalaisyhteiskunnassa, kuten monet sosiaalidemokraatit ovat myöhemminkin ajatelleet. Esiin murtautuva uusi maailma ei lyönyt alas vain vanhoja sisältöjä vaan myös tavan toimia uskottavasti muuttuneissa olosuhteissa.

LYHENTEET

AKS	Akateeminen Karjala-Seura	RVL	Ruozin Waldakunnan Laki
Diss.	Akateeminen väitöskirja	s.a.	sine anno, ilman painovuotta
EA	Eduskunnan arkisto	SAK	Seppo Airaksen kokoelma
EPO	Eteläpohjalainen Osakunta	SenA	Senaatin arkisto
GJ	Gustaf Johanssonin kokoelma	SHS	Suomen historiallinen seura
HAik	Historiallinen aikakauskirja	SKHST	Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia
HArk	Historiallinen arkisto	SKHSV	Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja
Hist. Tutk.	Historiallisia tutkimuksia	SKST	Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia
HR	Herman Råberghin kokoelma	SKY	Suomen kristillinen ylioppilasliitto
HYA	Helsingin yliopiston keskusarkisto	SRKA	Suomen rauhan yhdistysten keskusyhdistyksen arkisto
HYK	Kansalliskirjasto [Helsingin yliopiston kirjasto]	STKSJ	Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja
HYTTK	Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto	SVL	Sotavankilaitos
IKL	Isänmaallinen kansanliike	SVT	Suomen virallinen tilasto
JOY	Joensuun yliopisto	TA	Teologinen aikakauskirja
JRK	J. R. Koskimiehen kokoelma	TMA	Turun maakunta-arkisto
KA	Kansallisarkisto	TPA	Täällä Pohjantähden alla [Väinö Linna]
KirkT	Kirkollisasiantoimituskunta	TYT	Teologinen [jumaluusopillinen] ylioppilastiedekunta
KKA	Kirkollisen kansanperinteen arkisto	UUB	Uppsala universitetsbibliotek
KTLA	Suomen kristillisen työväen liiton arkisto	VATO	Valloitetujen alueiden turvaamisosasto
NNKY	Nuorten naisten kristillinen yhdistys	VHH	Vankeinhoitohallitus
NYKS	Naisylioppilaiden Karjala-seura	VRA	Valtiorikosoikeus
OIC	O. I. Collianderin kokoelma	VSA	Vapaussodan arkisto
OMA	Oulun maakunta-arkisto	YA	Yrjö J. E. Alasen kokoelma
OPMA	Opetusministeriön arkisto		
PTA	Porvoon tuomiokapitulin arkisto		
RHA	Rakennushallituksen arkisto		

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Painamattomat lähteet

<i>Kansallisarkisto, Helsinki</i>	KA
Senaatin arkisto	SenA
Valtioneuvoston pöytäkirjat 1919	Vn6
Kirkollisasiaintoimituskunnan arkisto	KirkT
Kirjediaarit 1918	
Opetusministeriön arkisto	OPMA
Anomusdiaarit 1918	
Kirjediaarit 1918	
Saapuneet asiakirjat 1918–1919, 1922	Ee 1
Porvoon tuomiokapitulin arkisto	PTA
Pastoraalitutkielmat 1919–1923	
Kansanvaltuuskunnan arkisto	
Valistusasiain osaston asiakirjat 1918	Kansio 35
Sotavankilaitoksen arkisto	SVL:n ark.
SVL:n kasvatusosaston arkisto	
Papiston Tilasto	PT
Suomen Sotasurmat 1914–22 -projektin arkisto	SSPA
Valtionrikosoikeuden syyttäjistön arkisto	VROSyArk
Rakennushallituksen arkisto	RHA
Sotasaalistalletuskeskuksen Uudenmaan Turun, Viipurin ja Hämeen piirin asiakirjoja 1918–1927	HI 1–3 540:58
Karjalan koulukomitean arkisto	
A. Sadovnikoville saapuneet kirjeet ja asiakirjat 1917	Ea 2
Nuorsuomalaisen puolueen arkisto	
Suomalaisen puolueen arkisto	
Helsingin diakonissalaitoksen arkisto	HDL
Suomen kirkkohistoriallisen seuran arkisto	SKHSA
K.V. Petrellin kokoelma	
Tutkimusosasto	
Selvitys 27.7.1988 Rauno Selin. Vuonna 1918 surmansa saaneiden punakaartilaisten haudat seurakuntien varsinaisten hautausmaiden ulkopuolella ja valtiovallan hautojen kunnostamiseen myöntämät avustukset vuoteen 1959 asti	
Mauri Lehtosen kokoelma	
O. I. Collianderin kokoelma	OIC
Forsman – Koskimies -suvun kokoelma	

<i>Sota-arkisto</i> , Helsinki	SArk (KA)
Suojeluskuntain yliesikunta	SKY
Yleisesikunnan osasto III (Sotilastiedustelu)	YEOs III
Vapaussodan arkisto	VSA
Länsiarmeijan esikunta	
Esikuntapapin asiakirjat	
Karjalan Sotilaspiiri 1918	
Piiriesikunnan asiakirjoja	224
<i>Turun maakunta-arkisto</i>	TMA
Turun tuomiokapitulin arkisto	TTA
<i>Oulun maakunta-arkisto</i>	OMA
Laestadiana 6 (Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen arkisto)	
Käytännöllisen ambulanssin arkisto	
Kuopion tuomiokapitulin arkisto	KTa
<i>Kansalliskirjasto</i> (Helsingin yliopiston kirjasto)	HYK
Yrjö J. E. Alasen kokoelma	YA
Gustaf Johanssonin päiväkirja	
Gustaf Johanssonin kokoelma	GJ
J. R. Koskimiehen kokoelma	JRK
Jaakko Gummeruksen kokoelma	Coll. 63
Svenska Litteratursällskapets samling	
Herman Råberghin kokoelma	HR
Ylioppilastiedekuntien kokoelma	
Teologisen ylioppilastiedekunnan arkisto	
Pöytäkirjat	
Kyyhkynen	
<i>Helsingin yliopiston keskusarkisto</i>	HYA
Yliopiston matrikkeli	
Teologisen tiedekunnan matrikkeli	
Teologisen tiedekunnan pöytäkirjat 1920	
<i>Uppsala universitetsbibliotek</i>	UUB
Nordin samlingen	N. 109
<i>Eduskunnan arkisto</i> , Helsinki	EA
Kansanedustajamatrikkeli. Kansanedustajat 1907–	
<i>Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto</i> , Helsinki	SKSA
Kirkollisen kansanperinteen arkisto	KKa
Kansanrunousarkisto	
1918-muistitietokokoelma	

- Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen arkisto, Helsinki*
 Virtaranta, Pertti 1973–1974: Väinö Linnan kirjailijahaastattelut
- Työväen Arkisto, Helsinki* TA
 Heinonen, E.A. ”Valtiollisen vangin muistelmat.”
 Muikku, J. H.
 Työväen muistitietotoimikunta 1918-kokoelma
- Kansan Arkisto, Helsinki*
 1918-Muistelmä-kokoelma
- Suomen kristillisen työväen liiton arkisto, Tampere* KTLA
 Edustajakokousten, valtuuskunnan ja liittohallinnon pöytäkirjat
 1906–1918
- Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen arkisto, Oulu* SRKA
 Lähetystoimen johtokunnan / SRK:n johtokunnan pöytäkirjat
 1917–1920 Cba: 2
 Ambulanssitoimikunnan kokoelma K: 5
- Tampereen kaupungin arkisto* TKA
 Tuomiorovasti K. H. Seppälän arkisto
- Armon Sanomat -lehden arkisto*
 Stenbäck, Väinö [Käsikirjoitukset]
- Yksityishenkilöiden kokoelmat*
- Seppo Airaksen kokoelma SAK
 Papiston vetoamus 19.2.1918
- Jarna Laineen hallussa
 Väinö Linnan muistio Edvin Laineelle Pohjantähti-trilogian
 henkilöhahmoista
- Heikki M. Heikkilän hallussa, Vantaa
 Heikkilä Abel (Aapeli). Käsikirjoitus
- Raili Sorainen-Tuomisen hallussa, Helsinki
 Kalle Sandelinin päiväkirja 1918 ja luentomuistio
- Tuulikki Pekkalaisten hallussa, Turku
 Viljo Siitosen päiväkirjakopio (1918 Viipuri)
 Lennart Nikolai Laaksosen päiväkirjakopio (1918)
 Pekka Railo: Punaisten puuhissa ja valkoisten vankina [käsikirjoitus]

Painetut lähteet

[*Aarnisalo, Otto*]

- 1918 Suomen vaara. Mietteitä nykyhetken varalta. Esittänyt Työmiehen poika. Sortavala.

Aikalaiskirja

- 1920 Aikalaiskirja. Helsinki.
1934 Aikalaiskirja. Henkilötietoja nykypolven suomalaisista. Helsinki 1933.

Anderson, Ruth

- 1919 Österbottningar i Frihetskriget – Pohjalaisia Vapaussodassa 1918. Album. Vasa.

As.kok.

- 1918 Suomen asetuskokoelma. Helsinki.

Aurola, Verner J.

- 1954 Malminkadun ylioppilaskodissa kolmekymmentä vuotta sitten. – Sanan koulussa. Evankeliumiyhdistyksen ylioppilaskoti Domuksen 50-vuotisjuhlaulkaisu. Helsinki.

Autio, Veli-Matti

- 1996 Helsingin yliopiston ylioppilasmatrikkeli 1869–1885. Suomen sukututkimusseuran julkaisuja 53. Helsinki.

Boström, H. J.

- 1927 Sankarien muisto. Suomen itsenäisyyden ja vapauden puolesta henkensä antaneiden kansalaisten elämäkertoja. Suomen sukututkimusseuran julkaisuja V. Helsinki.

Castrén, Kaarlo

- 1926 Punaisten hirmutyöt vapaussodan aikana. Sitä varten, ettei totuus unohdaisi. Helsinki.

Colliander, O. I.

- 1917 Kertomus hiippakunnan vaiheista ja tilasta vuosina 1912–1917 sekä yleiskatsaus tärkeimpiin tapahtumiin kristikunnassa viimeisen viiden vuoden aikana 1912–1917. Ylipainos Savonlinnan hiippakunnan pappeinkokouksen pöytäkirjasta lokak. 9–12 p. 1917. Savonlinna.
1918 Suomen kirkon paimenmuisto 19:n vuosisadan alusta nykyaikaan. Toinen osa. Ensimmäinen nide. SKHST. VIII. Helsinki.

Ekman, Fredrick

- 1860 Systematisk samling af utur gällande författningar rörande ecclesiastik-

och skole-staterne uti Stor-Furstendömet Finland med särskilt hänseende till Åbo erke-stift. Åbo.

Elävä kirkko

1922 Elävä kirkko. Esitelmää, puheita ja alustuksia kolmansilla suomalaisilla kirkkopäivillä Viipurissa tammikuun 10–12 p:nä 1922. Helsinki.

Erich, Rafael

1910 Esivalta. – Tietosanakirja 2. Helsinki.

Eräs, Antti [Pesonen, Leo]

1933 Sotanäyttämön kulissimiehenä. Huomioita ja muistelmia Karjalasta vuodelta 1918. Porvoo.

Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat

1990 Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki.

Ewangeliumi- ja rukouskirja

1915 Ewangeliumi- ja rukouskirja siihen kuuluvine kappaleineen Suomen Suuriruhtinaanmaan ewangelis-luterilaiselle kirkolle. Hyväksytty Suomen seitsemännessä Yleisessä Kirkolliskokouksessa w. 1913. Sortavala.

Godenhjelm, Hugo

1927 Suomen Evangelis-Luterilaisen papiston matrikkeli. Sortavala.

1944 Suomen Evangelis-Luterilaisen papiston matrikkeli. Kuopio.

Gulin, E. G.

1961 Kirkko ja työväenliike. Helsinki.

1967 Elämän lahjat. Edellinen osa 1893–1945. Porvoo.

Gummerus, Jaakko

1918a Vår kyrkas uppgifter i närvarande tid. – Det svenskspråkiga enskilda prästmötet i Åbo, den 20–22 Augusti 1918. Åbo.

1918b Kirkkomme asema nykyhetkellä. – TA.

1922 Kertomus Porvoon hiippakunnan vaiheista ja tilasta vuosina 1917–1922. Porvoo.

1923a Kristilliset kirkot nykyhetkellä. Yleiskatsaus tärkeimpiin ilmiöihin kristillisen kirkon ja teologian alalla 1917–1922. Jyväskylä.

1923b [Vuosikokouksen avauspuhe 19.1.1923]. – SKHSV. XI–XIV (1921–1924). Helsinki 1937.

1924 [Vuosikokouksen avauspuhe 19.1.1924]. – SKHSV. XI–XIV (1921–1924). Helsinki 1937.

1928 Kertomus Tampereen (ent. Porvoon) hiippakunnan vaiheista ja tilasta vuosina 1922–1927. Tampere.

1931 Johannes Gossner. Helsinki.

- 1932 Kertomus Tampereen hiippakunnan vaiheista ja tilasta vuosina 1927–1932. Tampere.

Haavio, Jaakko

- 1968 Lehtiä Turun piispainkronikkaan. – Ministerium spiritus. Turun arkkihiippakunnan vuosikirja XIX. Turku.
1973 Kun nuoruuden aika on ruusuinen. Helsinki.

Heliövaara, O. K.

- 1944 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkolaki vuodelta 1869 sekä siihen vahvistetut muutokset aina 7. päivään heinäkuuta 1944. Porvoo. Helsinki.

Henkipatto

- 1919 Punaiset ja valkoiset. Kuvaus Suomen luokkasodasta. Stockholm.
1921 Suuri rikos. Superior Wisconsin: Amerikan suomal. Sosialistiset kustannusliikkeet.

Hermanson, Robert

- 1921 Oikeus ja uskonnolliset totuudet. Olaus Petri-luennot. Suomennos. Porvoo.

Hyvärinen, Eero

- 1918 Kertomus Suomen evankelisluterilaisen kirkon tilasta vuosilta 1913–1917. Oulu.
1926 Paavalin kirje Roomalaisille. – Uuden testamentin selitysteos II. Toim. J. A. Mannermaa ja E. Hyvärinen. Porvoo.

Jokipii, Aapeli

- 1937 Sivistyneet ja kirkko. Maamme vapaamielisten virtausten ajatuksia kirkosta. Synodaalikirjoitus Tampereen hiippakunnan pappeinkokoukseen lokakuussa 1937. Porvoo. Helsinki.

Kansalaissodassa kaatuneitten

- 1928–1929 Kansalaissodassa kaatuneitten ja murhattujen työläisten muistojulkaisu. – [Työväen kuvalehti *Itä ja Länsi* 8–9/1928, 13–14/1928, 17–18/1928, 5–6/1929]. Helsinki.

Kalm, Hans

- 1919 Kalmin pataljoona Suomen vapaussodassa. Helsinki.

Kares, Olavi

- 1976 Olavi Kares kertoo elämästään. Porvoo. Helsinki.

Karimo, Aarno

- 1937 Karjalan nousu 1918. Porvoo.

Kaukamaa, L. J.

1933 Porin seutu itsenäisyyystaistelun vaiheissa. Pori.

Kautsky, Karl

1909 Kristinuskon alkuperä. Historiallinen tutkimus. Helsinki.

Kianto, Ilmari

1928 Elämän ja kuoleman kentältä. Sotarunoilija Aarni Suursalon vaikutelmia vapaussodasta. Helsinki.

Kirk.kok. L

1918 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kahdeksannen yleisen kirkollis-kokouksen pöytäkirjain liitteet. Turku.

Kirk.kok. ptk.

1918 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kahdeksannen yleisen kirkollis-kokouksen pöytäkirjat. Turku.

Kirkkokäsikirja

1915 Kirkkokäsikirja Suomen Suuriruhtinaanmaan Evankelis-luterilaiselle Kirkolle. Sortavala.

Kirkkolaki

1895 Kirkkolaki evankelis-luterilaiselle seurakunnalle Suomen suuriruhtinaanmaassa. Helsinki.

Kirkkopäivät

1918 Kirkkopäivät I. Helsingissä tammikuun 15–17 p:nä pidettyjen ensimmäisten Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkopäivien julkaisu. Helsinki.

Komiteanmietintö

1919 Komiteanmietintö 1919:11. V. 1918 kapinan aiheuttamain turvatonten lasten huoltamisesta. Helsinki.

Koskimies, Juho Rud.

1917 Kuopion hiippakunnan ja seurakuntien tilanteesta ynnä katsahdus jumaluusopilliseen tieteseen sekä kristillisen kirkon oloihin eri maissa vv. 1912–1917. Oulu.

1922 Kertomus Kuopion hiippakunnan tilanteesta vv. 1917–1922. Oulu.

Kuoleman kentiltä

1924 Kuoleman kentiltä. Muistojulkaisu vuoden 1918 ajoilta. Hämeen eteläinen Sos.-dem. piiritoimikunta. Hämeenlinna.

Kuopion tklin kiertok.

1917–1918 Kuopion hiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirjeet. Oulu.

Kuopion yleisen ppk. ptk.

1918 Pöytäkirja yleisessä, yksityisessä pappeinkokouksessa Kuopiossa 20–22 päivänä elokuuta 1918. Kuopio 1919.

Kurki-Suonio, Erkki

1983 Omin silmin. Lapua.

Kuuliala, Wiljo-Kustaa

1918 Muutama muistelmä vaiheistani vapaussodassa. Konekirjoitettu käsikirjoitus. Tarja-Liisa Luukkasen hallussa. [Järvenpää].

Kuusinen, Otto V. & Sirola, Yrjö

1923 Suomen työväen tulikoe. Kirjoitelmia Suomen luokkasodan jälkeisiltä ajoilta. Superior Wisconsin: Amerikan suomalaiset Sosialistiset kustannusliikkeet.

Kärsimysten teiltä

1928 Kärsimysten teiltä. Kymmenvuotismuistoja. Hämeenlinna.

Lehtinen, Paavo

s.a. Muistelmia elämäni vaiheista. Moniste. Olli Lehtipuun hallussa [Tampere].

Lehtonen, Aleksi

1923 Nykyinen käänne kristinuskoon ja sen velvoitus kirkolle. Porvoo.

Lehtonen, K. V.

1927 Ultramonttaaninen paavikirkko. Piirteitä sen olemuksesta, opista ja elämästä. Turku.

Lehtonen, Mauri

1948 Kirkko tehtaitten keskellä. – Kristus on Herra. Tampereen hiippakunnan vuosijulkaisu 1948. Tampere.

Leinberg, K. G.

1892 Finska prästerskapets besvär och Kongl. Majestäts därpå gifna resolutioner. Från slutet af 1620-talet intill stora ofredens slut. Skrifter utgifna af Svenska literatursällskapet i Finland XXII. Helsingfors.

Linna, Väinö

s.a. Väinö Linnan muistio Edvin Laineelle Pohjantähti-trilogian henkilöhahmoista. Jarna Laineen hallussa.

Louhivuori, O. W.

1919 Punakaartin kapinan syyt. Ajatuksia kapinan aikana. Helsinki.

Luther, Martti

1959 Valitut teokset III. Porvoo.

Malmivaara, Vilh.

1918 Heränneet ja isänmaa. – Suomalainen Suomi.

Mustonen, Matti A.

1980 Muisteluja suvustani ja elämäni vaiheista. Helsinki.

Niinivaara, Erkki

1969 Tulevaisuus on avoin. – Itsestään paha pappi saarnaa. Toim. Voitto Viro. Porvoo.

Norvegia Sacra

1921 Norvegia sacra. Aarbok til kunnskap om den Norske kirke i fortid og samtid. Kristiania.

Oravala, Auk.

1913 Paavo Ruotsalainen. Jyväskylä.

Palmén, E. G.

1930 Kestetyn hirmukauden päättyessä. – SKHSV. VII–X. 1917–1920. Helsinki.

Pastoraalitöiden bibliografia

2007 Pastoraalitöiden bibliografia. Toim. Katja Räsänen & Olli Hallamaa & Lassi Kontula & Liisa Rajamäki & Pirjo Rouvinen & Kaisa Sinikara. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan julkaisuja 10. Helsinki.

Pesonen, Vilho

1961 Muistojen kerältä. – Lämpimään tupaan. Tieni heränneiden pariin. Vaasa.

Pietilä, Antti J.

1918a Jeesuksen siveysoppi ja nykyaika. Helsinki.

1918b Kirkko ja vallankumous. Suuntaviivoja kirkon työtä varten vallankumousliikkeen luomaa tilannetta selvitetäessä. Helsinki.

1918c Kansalaiskunnan käsikirja. Sotavankien kasvatustoimi. Helsinki.

1922 Jumalanpelko kansalaiskunnan perustana. Helsinki.

1925 Yhteiskunnallinen siveysoppi. Helsinki.

Pinomaa, Lennart

1990 Muistelmia. Helsinki.

Porvoon tklin kiertok.

1917–1918 Porvoon hiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirjeet. Porvoo.

Rosenqvist, G. G.

1899 Etiska betraktelser. – TA.

1918 Några tankar nedskifna under det röda barbariets dagar februari–mars 1918. Helsingfors.

Rouanne, Riku

1928 Hennala – valkoinen vankilahelvetti. – Suomen luokkasota. Toim. A. Halonen. Superior Wisconsin: Amerikan suomalaiset kustannusliikkeet.

RVL

1734 Ruotzin Waldacunnan Laki. (Käytetty laitos: 1984). Porvoo. Helsinki. Juva.

Salmi, Väinö

1967 Olin punikki. Joensuu.

Savonlinnan tklin kiertok.

1917–1918 Savonlinnan hiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirjeet. Savonlinna.

Sievers, Richard

1930 Hälso- och sjukvårdsförhållanden vid fängslägren i Helsingfors, på Sveaborg, Sandhamn och Mjölö efter frihetskriget 1918. Helsingfors.

Sihvo, Aarne

1954 Muistelmani 1. Helsinki.

Simojoki, Martti

1984 Mein Zugang zu Martin Luther. – Luther in Finnland. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 22. Helsinki.

Sireniius, Sigfrid

1938 Die soziale Bewegung in der Kirche Finnlands. – Ekklesia. Band II. Die Skandinavischen Länder. Die Kirche in Finnland. Leipzig: Leopold Klotz Verlag.

1955 Ihmiset kuuntelivat toisiaan. Ihmisten yhteyden läpimurtoja kansamme myrskyssä ja tyvenessä. Helsinki.

SKHSV

1917–1920 Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja VII–X (1917–1920). Helsinki 1930.

Sohkanen, Viljo

1988 Punakaartilaisen päiväkirja. Helsinki.

Sorolainen, Ericus Erici

1621–1625 Postilla eli Vlgostoimitus – Stockholmis. (1990).

STV

1920 Suomen Tilastollinen Vuosikirja. Uusi sarja. Seitsemästoista vuosikerta 1919. Tilastollisen päätoimiston julkaisema. Helsinki.

Suistamo

1955 Suistamo. Muistelmia ja kuvia kotiseudustamme. Pieksämäki.

Suomalainen Wirsikirja

1896 Suomalainen Wirsikirja ewankelis-lutherilaisille seurakunnille Suomen Suuriruhtinaan-maassa. Helsinki.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Katekismus

1936 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Katekismus. Hyväksytty Suomen yhdeksännessä yleisessä kirkolliskokouksessa vuonna 1923. Helsinki.

Suomen ewankelis-Lutherisen Kirkon Katekismus

1893 Suomen ewankelis-Lutherisen Kirkon Katekismus. Hyväksytty Suomen kolmannessa yleisessä Kirkolliskokouksessa vuonna 1893. Sortawala.

Suomen luokkasota

1928 Suomen luokkasota. Historiaa ja muistelmia. Superior Wisconsin: Amerikan Suom. Sos. Kustannusliikkeiden Liitto.

Suomen sotaorvot

1919 Suomen sotaorvot. Selonteko viranomaisten toimenpiteistä. – Sosiaalinen aikakauskirja 5–6/1919.

Suomen vapaussota kuvissa I–II

1934 Suomen vapaussota kuvissa I. Toim. Lauri Malmberg et al. Helsinki.

Suomen vapaussota kuvissa I

1984 Suomen vapaussota kuvissa. I osa. Toim. Lauri Malmberg et al. [2. painos]. Jyväskylä.

Suomen vapaussota vuonna 1918

1925 Suomen vapaussota vuonna 1918. VI. Helsinki.

Suomen virallinen tilasto

1923 Suomen virallinen tilasto XXIII. Oikeustilasto 32. Helsinki.

Svinhufvud, P. E.

- 1938 Silloin astui esiin Eugen Schauman. – Vapaussodan kertomuksia. Muistelmia ja kokemuksia III. Toim. Erkki Räikkönen. Helsinki.

Syvänne, Niilo

- 1969 Uskovainen. – Itsestään paha pappi saarnaa. Toim. Voitto Viro. Porvoo.

Taivaan laiturilla

- 1996 Taivaan laiturilla. Isovanhempieni rakkauskirjeet. Toim. Jaakko Tapaninen. Keuruu.

Tanner, Väinö

- 1919 Sosialidemokraattisen puoluetolimikunnan puheenjohtajan Väinö Tannerin puolustuspuhe puolueen vaalijulistuksen johdosta nostetussa oikeudenkäynnissä. Helsinki.

Tiililä, Osmo

- 1993 Teologin tie. Mieleenjäänyttä ja mietteitä. Kouvola.

Toiset valtiopäivät 1917

- 1918 Toiset valtiopäivät 1917, pöytäkirjat II. Istunnot 49–101 toukokuun 15 päivästä 1918 valtiopäivien loppuun sekä nimi- ja asialuettelot. Helsinki.

Topelius, Sakari

- 1954 Maamme kirja. Lukukirja Suomen alimmille oppilaitoksille. Porvoo.
1985 Maamme kirja. Kansanpainos Paavo Cajanderin suomennoksen pohjalla 1891 ilmestyneestä loistopainoksesta. Porvoo.

Tulkoon sinun valtakuntasi

- 1924 Tulkoon sinun valtakuntasi. Tampereen kirkkopäivillä tammikuun 7–10 p. 1924 pidettyjä esitelmiä, alustuksia, saarnoja ja raamattutunteja. Porvoo.

Turun hpk. ppk. ptk.

- 1917 Pöytäkirja tehty Turun arkkihiippakunnan pappeinkokouksessa Turussa lokakuun 9–12. p:vä 1917. Turku.
1927 Turussa 18–21 päivinä lokakuuta 1927 pidetyn Turun arkkihiippakunnan pappeinkokouksen pöytäkirja ynnä liitteet. Turku 1928.

Turun tklin kiertok.

- 1917–1918 Turun arkkihiippakunnan tuomiokapitulin kiertokirjeet. Turku.

Virkkunen, Paavo

- 1917 Kristillisyys ja kansallisuus. Kotikasvatusyhđ. nuorten sarja 3. Porvoo.
1918 Uutta Suomea rakentamaan. Vallankumouskapinan viikkoina kirjoittanut Paavo Virkkunen. Helsinki.

Wallinheimo, J. W.

- 1923 Kertomus Suomen evankelisluterilaisen kirkon tilasta vuosina 1918–1922.
Sortavala.

Kaunokirjallisuus

Aho, Juhani

- 1961 Hajamietteitä kapinaviikoilta. – Kootut teokset, täydennysosa 2. Porvoo.

Haahti, Hilja

- 1921 Todistaja. Helsinki.

Hemmer, Jarl

- 1921 Onni Kalpa. Kertomus. Suom. Lauri Ikonen. Porvoo.
1931 Mies ja hänen omatuntonsa. Suom. Eino Palola, runot suom. Toivo Lyy.
Helsinki.

Järnefelt, Arvid

- 1917 Kirkkopuheet. Tampere.

Järventaus, Arvi

- 1918 Tykkien virsi. Kenttäpapin kokemuksia ja mielialoja vapaussodan päiviltä.
Helsinki.

Kaukovalta, Ilpo

- 1938 Lippujen hulmutessa. Porvoo.

Koskenniemi, V. A.

- 1918 Nuori Anssi. Runoelma Suomen sodasta 1918. Porvoo.
1955 Nuori Anssi. – Kootut teokset 2. Porvoo.

Leino, Eino

- 1929 Punainen sankari. Murroskauden kertomus. – Kootut teokset XIII. Helsinki.

Linna, Väinö

- 1959 Täällä Pohjantähden alla 1–3. Helsinki & Porvoo: WSOY 1959, 1960, 1962.
2000 Esseitä. Helsinki.

Runeberg, J. L.

- 1911 Vänrikki Stoolin tarinat. Suom. O. Manninen. Helppohint. koulu- ja kansankirjasto 22. Porvoo.

Santavuori, Martti

1937 Hiiltynyt lehti. Porvoo.

Talvio, Maila

1919 Kurjet. Porvoo.

TPA

2007 (1959) [Linna, Väinö] Täällä Pohjantähden alla. Käytetty laitos: Täällä Pohjantähden alla 1–3. Helsinki.

Viita, Lauri

1950 Moreeni. Porvoo & Helsinki.

Wilkuna, Kyösti

1918 Kun kansa nousee. Muistelmia ja kokemuksia Suomen vapaussodasta. Helsinki.

Antiikin lähteet ja Raamatut

Apostoliset isät

- Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der funkschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer. 1. Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diogenetbrief. Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften. 2. Reihe, 1. Heft. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1970.
- Apostoliset isät. Suom. Heikki Koskenniemi. STKSJ 163. Helsinki: STKS. 1989.

Epiktetos

- The Discourses as Reported by Arrian, The manual, and Fragments with an English Translation by W. A. Oldfather in Two Volumes I: Discourses, Book I and II. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1985.

Flavius Josefus

- Juutalaissodan historia. Kreikankielestä suomentanut Pauli Huuhtanen. Helsinki: WSOY, 2004.
- Josephus with an English Translation by H. St. Thackeray in Nine Volumes III: The Jewish War, Books IV–VII. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1979.

Novum Testamentum Graece

- 27. Revidierte Auflage. Eberhard Nestle & al. (gg.) Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.

Platon

- Plato in Twelve Volumes. Translation by R. G. Byry, H. N. Fowler, W. R. M. Lamb, P. Shorey. LCL. London: William Heinemann. 1961–99.
- Teokset 1–7. Suom. T. Anhava, A. M. Anttila, K. Hirvonen, M. Itkonen-Kaila, P. Saarikoski, Holger Thesleff, M. Tyni. Helsinki: Otava. 1977–90.

Raamattu

- Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Kirjapaja. 1992.
- Biblia. Se on: Koko Pyhä Raamattu Esipuhetten, Lukuin sisällyksen, Yhtäpitäväisten Raamatunpaikkain osoituksen ja lisätyin Rekisterein kanssa. Oulu: Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys. 2001.
- Pyhä Raamattu. Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura 1961.

Seneca

- Tutkielmia ja kirjeitä. Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo: WSOY. 1964.

Thukydides

- Peloponnesolaissota. Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo: WSOY. 1995.

Uusi testamentti

- Suomennos, jonka Suomen seitsemäs yleinen vuonna 1913 pidetty Kirkolliskokous on päättänyt ottaa toistaiseksi vanhan käännöksen ohella väliaikaiseen käyttöön. Sortavala 1914: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.

Sanoma- ja aikakauslehdet

Aamun Koitto 1918–1920

El Pais (Espanja) 2002

Helsingin Kaiku 1906

Helsingin Sanomat 1906, 1917–1918, 1993–2008

Hengellinen Kuukauslehti 1917–1918

Herättäjä 1918

Huoltaja 1919–1920

Hämeen Sanomat 1918–1919

Hämetär 1918

Ilkka 1918

Itä-Suomen Työmies 1918

Kaleva 1918

Kansan uutiset 1983–1991

Karjalainen 2008

Karjalan Armeijakunnan Pääesikunnan tiedonannot 1918

Karjalan Sanomat 1917–1918

Keski-Pohjanmaa 1918

Keskisuomalainen 1918

Kokkola 1918

Kolkuttaja 1918

Korpi-Jaakko 1918

Kotimaa 1917–1918
Käkösalmen Sanomat 1918
Köyhäinhoitolehti 1918
Laatokka 1918
Pedersöre 1918
Päivälehti 1904
Sanansaattaja 1917–1918
Savon Sanomat 1918
Savotar 1918
Siionin Lähetyslehti 1917–1918
Sunnuntaitervehdys 1918
Suojeluskuntalainen 1918
Suomalainen Suomi 1918
Suomen Kirkon Julkisia Sanomia 1917–1918
Suomen Kuvalehti 1917
Suomen Sosialidemokraatti 1981
Suupohjan Kaiku 1918
Tammerkoski 1968
Tosi Työhön 1918
Työmies 1906, 1917
Uusi Aura 1918
Uusi Päivä 1918
Uusi Suometar 1904, 1906, 1917–1918
Uusi Suomi 1919
Uusimaa 1906, 1918
Uutispäivä Demari 2008
Vaasa 1918
Veckans Krönika 1906
Viikon Kuvat 1906

Internetlähteet

Sotasurmat-tietokanta

[<http://vesta.narc.fi/cgi-bin/db2www/sotasurmahaku/input>]

Kansan Arkiston verkkonäyttelyt

[<http://www.kansanarkisto.fi/kanssota/sairhoit.htm>]

Kirjallisuus

Ahti, Martti

- 1987 Tuntematon suojeluskuntalainen? Vapaaehtoisuus ja pakko suojeluskuntaliikkeen synnyssä 1917–1919. – Kansa liikkeessä. Toim. Risto Alapuro et. al. Helsinki.
- 1999 Ryssänvihassa. Elmo Kaila 1888–1935. Aktivistin, asevoimien harmaan emi-nenssin ja Akateemisen Karjala-Seuran puheenjohtajan elämäkerta. Porvoo.

Ahtiainen, Pekka & Tervonen, Jukka

- 1998 Säämingin historia 2. Maalaiskansaa ja taajamien väkeä. Vanha emäpitäjä voimistuvan kaupungin ympärillä. Savonlinna.

Ahto, Sampo

- 1993 Sotaretellä. – Itsenäistymisen vuodet 1917–1920. 2. Taistelu vallasta. Helsinki.

Alanen, Aulis J.

- 1933 Etelä-Pohjalaisen Osakunnan historia 1908–1933. Helsinki.

Alapuro, Risto

- 1973 Akateeminen Karjala-Seura. Ylioppilasliike ja kansa 1920- ja 1930-luvulla. Poliitiikan tutkimuksia 14. Diss. Helsinki.
- 1988 State and Revolution in Finland. Berkeley.

Alasmaa, Anne

- 2003 ”Aikamme amatsooneit”. – Akateemisten Naisten Karjala-Seura osana oikeis-toliikehdintää 1922–1944. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Historian laitos. Jyväskylän yliopisto.

Alestalo, Matti

- 1977 Työväenluokan maailmankuva ja työväenliike. – Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Toim. Matti Kuusi & Risto Alapuro & Matti Klinge. Hel-sinki.

Alhonsaari, Antti

- 1987 Eino Sormunen. Kulttuuripiispa. Kirkon tutkimuskeskuksen julk. Sarja A 47. Tampere.

Antikainen, Marjo-Riitta

- 2004 Sääty, sukupuoli, uskonto. Mathilda Wrede ja yhteiskunnan muutos 1883–1913. Bibliotheca Historica 83. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 2006a Demokratian synnystä moderniin moniarvoisuuteen 1900-luvulla. – Kaupunkilaisten kirkko. Helsinkiläisten ja seurakunnan kohtaamisia kuu-della vuosisadalla. Helsinki.

2006b Suuri sisarpiiri. NNKY-liike Suomessa 1890-luvulta 1990-luvulle. SKST 1070. Helsinki.

Apo, Satu

1986 Ihmesadun rakenne. Juonien tyypit, pääjaksot ja henkilöasetelmat satakuntalaisessa kansansatuaineistossa. SKST 446. Helsinki.

Arffman, Kaarlo

1996 Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan. Helsinki.

Ariés, Philippe

1994 Western Attitudes toward death from the Middle Ages to the Present. Transl. by Patricia M. Ranum. London & New York: Marion Boyars.

Arkkila, Reijo

1975 Kansankirkko vai tunnustuskirkko? Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen suhde Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon 1917–1939. Diss. Helsinki. Helsinki.

Arola, Pauli

2003 Tavoitteena kunnan kansalainen. Koulun kansalaiskasvatuksen päämäärät eduskunnan keskusteluissa 1917–1924. Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia 191. Diss. Helsinki. Helsinki.

Autio, Veli-Matti

1986 Ensimmäisen tasavallan kulttuuripolitiikka 1917–1944. Opetusministeriön historia 4. Helsinki.

Bahtin, Mihail

1986 Rabelais och skrättets historia. Francois Rabelais' verk och den folkliga kulturen under medeltiden och renässansen. Uddevalla: Anthropos.

Bauman, Janina

2000 Muisti ja mielikuvitus. – Otteita kulttuurista. Kirjoituksia nykyajasta, tutkimuksesta ja elämäkerrallisuudesta. Katarina Eskolan juhlaKirja. Toim. Maria Linko & Tuija Saresma & Erkki Vainikkala. Nykykulttuurin tutkimusryhmän julk. 65. Jyväskylä.

Beevor, Antony

2006 Taistelu Espanjasta. Espanjan sisällissota 1936–1939. Suom. Matti Kinnunen. Helsinki.

Benjamin, Walter

- 1986 Silmä väkijoukossa. Huomioita eräistä motiiveista Baudelairen tuotannossa. Helsinki.
- 1989 Messiaanisen sirpaleita. – Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta. Toim. Markku Koski & Keijo Rahkonen & Esa Sironen. Suom. Raija Sironen. Helsinki.

Björn, Ismo

- 2006 Tuupovaaran historia. [Ilomantsi].

Bonsdorff, Hjalmar von

- 1931 Sjukvårdstjänsten i Finlands frihetskrig. Helsingfors.

Botha, Jan

- 1994 Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13. Atlanta: Scholars Press.

Bruchfeld, Stéphane & Levine, Paul A.

- 1998 Kertokaa siitä lapsillenne. Kirja juutalaisten joukkotuhosta Euroopassa 1933–1945. Finsk version. Stockholm: Levande historia. Regeringskansliet.

Burke, Peter

- 2001 Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence. London: Reaktion Books.

Burnett, John (ed.)

- 1977 Useful Toil. Autobiographies of working people from the 1820s to the 1920s. Harmondsworth: Penguin Books.

Cancik, Hubert

- 1981 "Alle Gewalt ist von Gott." Paulus, Röm. 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren. – Staat und Religion. Hrsg. von Burkhard Gladigow. Düsseldorf: Patmos Verlag.

Carcopino, Jérôme

- 2001 Sellaista oli elämä keisareiden Roomassa. Helsinki.

Chapman, Mark D.

- 1995 Ideology, Theology and Sociology. From Kautsky to Meeks. – The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium. Ed. by John W. Rogerson & Margaret Davies & M. Daniel Carroll R. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 207. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Cullmann, Oscar

- 1956 Der Staat im Neuen Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Debouzy, Marianne

- 1986 In search of working-class memory: some questions and a tentative assessment. – *History and Anthropology* 1986. vol 2.

Derrida, Jacques

- 2001 *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London & New York: Routledge.

Ehrhardt, Arnold A. T.

- 1959 *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Erster Band: Die Gottesstadt der Griechen und Römer*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Ehnrooth, Jari

- 1992 *Sanan vallassa, vihan voimalla. Sosialistiset vallankumousopit ja niiden vaikutus Suomen työväenliikkeeseen 1905–1914*. Hist. tutk. 167. Diss. Helsinki. Helsinki.

Ehrukainen, Eija

- 1984 *Vastuun ja syyllisyyden ongelma Väinö Linnan romaanitrilogiassa Täällä Pohjantähden alla*. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma. Joensuun yliopisto.

Elliot, John H.

- 2000 1. Peter. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible. New York: Doubleday.

Engberg-Pedersen, Troels

- 2006 Paul's Stoicizing Politics in Romans 12–13: The Role of 13.1–10 in the Argument. – *Journal for the Study of the New Testament* 29.

Engman, Max

- 1995 *Peterburgska vägar*. Esbo.
2007 *Raja*. Helsinki.

Ennen ja jälkeen 1918

- 1972 *Ennen ja jälkeen 1918*. Pori.

Eriksen, Anne

- 1991 'Livets goder och livets morke' – erfaring og tolkning i autobiografisk materiale. – *Arbetarklassen i samhällets vardag. Tredje nordiska arbetarkulturseminariet i Tammerfors Finland* 4.–6. sept 1989. Red. Katia Båsk & Antti Metsänkylä & Katarina Koskiranta. *Papers on Labour History III*. Helsingfors.
1991b 'I hoyden vi ei frelse venter...' Religiositetet blant norske arbeidere ca 1900 til 1940. Avdelning for folkloristikk. Universitetet i Oslo. Oktober 1991. (Painamaton väitöskirja).

Eskelinen, Heikki

- 2004 Me tahdoimme suureksi Suomenmaan. Akateemisen Karjala-Seuran historia I. Tausta, organisaatio, aatteet ja asema yhteiskunnassa 1922–1939. Diss. Helsinki.

Estlander, Bernh.

- 1924 Eugen Schauman. Eräs henkilökuva Suomen taistelusta Venäjää vastaan. Suom. Eino Tikkanen. Helsinki.

Felman, Shosana & Laub, Dori

- 1992 Testimony. Crises of witnessing in Literature, Psychoanalysis and History. New York and London: Routledge.

Fingerroos, Outi

- 2004 Haudatut muistot. Rituaalisen kuoleman merkitykset Kannaksen muistitiedossa. SKST 985. Helsinki.

Finley, Moses I.

- 1992 The Ancient Economy. London: Penguin books.

Frame, James Everett

- 1946 The Epistles of St. Paul to the Thessalonians. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark.

Franzén, Ruth

- 1987 Studentekumenik och väckelse. Finlands kristliga studentförbund i internationell brytning 1924–1950. SKHST 140. Diss. Helsinki. Helsinki.

Friedrich, Johannes & Pöhlmann, Wolfgang & Stuhlmacher, Peter

- 1976 Zur historischen Situation und Intention von Röm. 13,1–7. – Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Frykman, Jonas & Ehn, Billy (red.)

- 2007 Minnesmärken. Att tolka det förflutna och besvärja framtiden. Stockholm.

Gyllenberg, Rafael

- 1942 En luthersk fänrik. Religiösa drag i Runebergs diktning. Åbo.

Haacker, Klaus

- 1999 Der Brief des Paulus an die Römer. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Haapala, Pertti

- 1995 Kun yhteiskunta hajosi. Suomi 1914–1920. Helsinki.
2001 Väinö Linnan historiasota. – HAik.

Haavio, Martti

1957 Nurinkäännetty maailma. – Suomalainen Suomi 2/1957.

Hakala, Anu

2006 Housukaartilaiset. Maarian punakaartin naiskomppania Suomen sisällissodassa. Helsinki.

Halmesvirta, Anssi

1997 Riiviöistä ritareiksi. Vernerin Louhivuori, suomalaisen partioaatteen synty ja nuorkirkollinen luonteenmuokkausideologia 1910–1924. – HArk. 109. Helsinki.

Haltia, Manja

1949 Marttatoiminta 1899–1949. Helsinki.

Hansson, Stina

1988 Svensk brevskrivning. Teori och tillämpning. Skrifter utgivna av litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet 18. Göteborg.

Hartikainen, Esko

2008 Kansa vai kaikkivaltias? – Kansa kaikkivaltias. Suurlakko Suomessa 1905. Toim. Pertti Haapala & Olli Löytty & Kukku Melkas & Marko Tikka. Helsinki.

Hartman, Tor

1970 Vuonna 1918 sisällissodassa kuolleet ja kadonneet. Tilastollisia tiedonantoja 46. Julkaissut tilastollinen päätoimisto. Helsinki.

Heinonen, Reijo E.

1969 Työ ja yhteys. Suomen Kirkon Pappisliitto 1918–1968. Helsinki.

Hersalo, N.V

1962 Suojeluskuntain historia II. Puolustuskelpoinen kansa. Helsinki.

Hoppu, Tuomas

2008a Punaiset naissotilaat. – Tampere 1918. Tampere.

2008b Tampere 1918 (toim.). Tampere.

2008c Tampereen naiskaarti. Myytit ja todellisuus.

Hubbard, Moyer V.

2005 Urban Uprisings in the Roman World. The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes. New Testament Studies 51.

Huhta, Ilkka

2001 ”Täällä on oikea Suomenkansa”. Körttiläisyyden julkisuuskuva 1880–1918. SKHST 186. Diss. Helsinki. Helsinki.

- 2005 Malmivaara, Väinö (1879–1958). Oulun piispa. – Suomen kansallisbiografia 6. *Studia Biographica* 3:6. Helsinki.
- 2008 Evankelis-luterilaisen kirkon rooli sisällissodassa. – Työväentutkimus.

Huhta, Ilkka & Malkavaara, Mikko

- 2005 Suomen Kirkon Sisälähetysseuran historia. Vuodet 1940–2004. Helsinki.

Huhta, Ilkka & Sillanpää, Niina

- 2007 Vaalijala. Sata vuotta arvoja ja kokemusta. [Nenonpelto].

Huhtanen, Heimo

- 1969 Työväen muistitiedon keruu. – Työväenliike kulttuuritekijänä. Toim. Matti Hako. Helsinki.
- 1981 Muistitiedon tallentajan opas. Työväen perinne ja historia 3. Helsinki.
- 1989 Den finska arbetarrörelsens veteraners världsbild. – Lönearbete och livsmönster. Föredrag presenterade vid andra nordiska seminariet om arbetarkultur i Norrköping, 16–19 sept 1986. Red. Birgitta Skarin Frykman et al. Etnologiska institutionen. Göteborgs universitet & Arbetets museum. Göteborg & Norrköping.

Hurmerinta, K. V.

- 1932 Neljännesvuosisataa Helsingin Sörnäisten suomalaisen Seurakunnan historiassa. Helsinki.

Huttunen, Niko

- 2003 Epiktetos, laki ja Paavali. Helsinki: omakustanne.
- 2008a Joukkohauta metsässä. Paavalin esivaltaopetus Suomessa 1918. – Paavali valokeilassa. Toim. Lars Aejmelaeus & Antti Mustakallio. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 96. Helsinki.
- 2008b Raamattu historiassa. Reseptio- ja vaikutushistoriallinen eksegetiikka. – TA.

Hübner, Eberhard

- 1966 Evangelische Theologie in unserer Zeit. Schünemann. Bremen.

Hyvämäki, Lauri

- 1964 Kommunisminvastaisen lainsäädännön synty ja lapuanliike. – Kaksi vuosikymmentä Suomen sisäpolitiikkaa 1919–1939. Toim. Päiviö Tommila. Historian Aitta XVI. Helsinki.

Häkli, Esko

- 1962 Luettelo Porvoon–Tampereen hiippakunnan pastoraalitutkielmista 1870–1960. – *Miscellanea bibliographica* VIII. Helsingin yliopiston kirjaston julkaisuja 29. Helsinki.

Hämynen, Tapio

- 1993 Liikkeellä leivän tähden. Raja-Karjalan toimeentulo 1880–1940. Hist. tutk. 170. Helsinki.
- 1995 Suomalaistajat, venäläistäjät ja rajakarjalaiset. Kirkko- ja koulukysymys Raja-Karjalassa 1900–1923. Ortodoksisen teologian laitoksen julkaisuja 17. Joensuu.

Häyhä, Johannes

- 1893 Kuvaelmia Itä-Suomalaisten vanhoista tavoista. II. Maahanpanijaiset. Kansanvalistusseuran toimituksia. LXXXVII. Helsinki.
- 1983 Perhe ja kylä. Kuvaelmia itäsuomalaisten vanhoista tavoista. Maahanpanijaiset. Kylänluvut. Naimistavat. Helsinki.

Häyry, Matti & Häyry, Heta

- 1987 Rakasta, kärsi ja unhoita. Moraalifilosofisia pohdintoja ihmiselämän alusta ja lopusta. Helsinki.

Ijäs, Matti

- 1993 Jaakko Gummerus kirkkohistoriantutkijana. SKHST 165. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 2004 Gummerus, Jaakko. – Suomen kansallisbiografia 3. Studia Biographica 3:3. Helsinki.

Ikola, Kaisa

- 2004 Puoli vuosituhatta Laihian seurakunnassa. Kappeliseurakunta 1508–1576. Itsenäinen seurakunta 1576–2000. Laihia.

Immonen, Kari

- 1987 Ryssästä saa puhua... Neuvostoliitto suomalaisessa julkisuudessa ja kirjat julkisuuden muotona 1918–39. Diss. Turku. Helsinki.

Innanen, Tapani

- 2003 Teologiksi nuorena tasavallassa. Suomalaisten teologian ylioppilaiden rekrytoituminen, opiskeluaika ja valmistuminen teologiprofession murroksessa 1918–1929. SKHST 190. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 2004 Uskonnonopettajuus moderniksi professioksi. – Eurooppalainen ulottuvuus. Ainedidaktinen symposiumi Helsingissä 6.2.2004. Toim. Sirkka Ahonen & Anu Siikaneva. Helsingin yliopiston soveltavan kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia 252. Helsinki.
- 2006 Uskonnon opettamista ja oppimista maalaisyhteisössä. Paikallistutkimus Kallislahden kyläkoulun ajalta ja alueelta. Joensuun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunnan tutkimuksia n:o 97. Joensuu.

Jauhiainen, Marjatta

- 1972 Täydennyksiä uskomustarinoiden tyyppiluetteloon. SKS:n kansanrunous-arkisto. Helsinki.

Jetsu, Laura

- 2001 Kahden maailman välillä. Etnografinen tutkimus venäjänkarjalaisista haudausrituaaleista. SKST 853. Helsinki.

Johannes [arkkipiispa]

- 1982 Periaatteellisia näkökohtia valtiovallan ja ortodoksisen kirkon suhteista. – Ortodoksinen kirkko Suomessa. Toim. Isä Ambrosius & Markku Haapio. Lieto.

Junila, Marianne

- 2000 Kotirintaman aseveljeyttä. Suomalaisen siviiliväestön ja saksalaisen sotaväestön rinnakkainelo Pohjois-Suomessa 1941–1944. Bibliotheca Historica 61. Diss. Oulu. Helsinki.

Junkkaala, Timo

- 1986 Hannulan herätys. Tutkimus Lounais-Suomen lähetysherätyksestä 1894–1914. SKHST 136. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 2004 Osmo Tiililä – protestantti. Kauniainen.
- 2007 Tiililä, Osmo (1904–1972). Dogmatiikan professori. – Suomen kansallisbiografia 9. Studia Biographica 3:9. Helsinki.

Juntunen, Hannu

- 1985 Uskonnonopetus ja valtiosääntö. Koulun uskonnonopetuksen asema valtiosääntöoikeudellisena kysymyksenä. Kirkon tutkimuskeskuksen sarja A n:o 42. Tampere.

Jussila, Osmo

- 1979 Nationalismi ja vallankumous venäläis-suomalaisissa suhteissa 1899–1914. Hist. tutk. 110. Helsinki.
- 2004 Suomen suuriruhtinaskunta 1809–1917. Helsinki.

Juva, Einar W.

- 1957 Rudolf Walden 1878–1946. Porvoo.

Juva, Mikko

- 1950 Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848–1869. SKHST 51. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 1956 Rajuilman alla. Suomalaisen kahdeksankymmentäluvun synty. SKHST 57. Helsinki.
- 1960 Valtio Kirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen. SKHST 61. Helsinki.

- 1968 Suomen papisto kautta historian. – Suomen talous- ja sosiaalhistorian kehityslinjoja. Historian korkeakoulu 2. Porvoo & Helsinki.
- 1970 Gustaf Johanssonin poliittinen herääminen. – Suomalainen tiedeakatemia. Esitelmät ja pöytäkirjat 1969. Helsinki.
- 1977 Kirkko vallankumouksen keskellä. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. [Helsinki].
- 1989 Mies etsi vapautta. L. P. Tapanisen elämä. Pieksämäki.
- 1990 Armeija ei ole mikään kansanopisto. – Kirkko ja politiikka. SKHST 153. Helsinki.

Jyräki, Antero

- 1989 Lakien laki. Perustuslaki ja sen sitovuus eurooppalaisessa ja pohjoisamerikkalaisessa oikeusajattelussa suurten vallankumousten kaudelta toiseen maailmansotaan. Helsinki.

Kaarninen, Mervi

- 1985 Punaorvon tarina. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto.
- 1986 Suomen NNKY vuoden 1918 punaorpoja auttamassa. – NNKY-lehti 2/1986.
- 1987 Tamperelaisen punaorvon elämänvaiheet. – Yksilö ja yhteiskunnan muutos. Juhlakirja Viljo Rasilan täyttäessä 60 vuotta. Acta Universitatis Tamperensis A 202. Tampere.
- 2008 Punaorvot 1918. Helsinki, Jyväskylä.

Kaarninen, Mervi & Kaarninen, Pekka

- 2002 Sivistyksen portti. Ylioppilastutkinnon historia. Helsinki.

Kalela, Jorma

- 2005 Suomi ja eurooppalainen vallankumousvaihe. – Suomalaisen yhteiskunnan poliittinen historia. Helsinki.

Kannela, Heikki & al.

- 2006 Taipalsaari 1918. [Taipalsaari]

Kansanaho, Erkki

- 1964 Suomen kirkon sisälähetysseuran historia. Sortavalan aika 1905–1944. Helsinki.
- 1967 Sata vuotta kristillistä palvelutyötä. Helsingin diakonissalaitos 1867–1967. Porvoo & Helsinki.
- 1985 Kirkko Karjalassa. Lappeenranta.
- 1988 Kirkko ja lapset. Suomen Evankelis-luterilainen Pyhäkouluyhdistys. Helsinki.
- 1991 Papit sodassa. Porvoo, Helsinki, Juva.
- 1994 Pappi punaisten puolella. Einar Rauhamäen elämäntarina. – SKHSV 82–83. (1992–1993). Helsinki.

Karemaa, Outi

- 1998 Vihollisia, vainoojia, syöpäläisiä. Venäläisviha Suomessa 1917–1923. *Bibliotheca Historica* 30. Diss. Helsinki. Helsinki.

Kares, Olavi

- 1952 Heränneen kansan vaellus. Suomen herännäisyyden elämää ja vaihteita noin v:sta 1880 v:een 1930. V. Porvoo.

Karonen, Petri

- 2006 Kun rauha tuo omat ongelmansa. – Kun sota on ohi. Sodista selviytymisen ongelmia ja niiden ratkaisumalleja 1900-luvulla. Toim. Petri Karonen & Kerttu Tarjamo. HArk. 124. Helsinki.

Karttunen, Antero

- 2007 Valkoiset perheet punaisten puristuksessa 1918. Helsinki, Jyväskylä.

Kauppi, Matti

- 1991 Vuoden 1918 sotaorpojen huolto ja kasvatus. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston humanistisen tiedekunnan kirjasto.

Kekkonen, Jukka

- 1991 Laillisuuden haaksirikko. Rikosoikeudenkäyttö Suomessa 1918. Helsinki.
1997 Hävinneiden rankaiseminen vuoden 1918 sisällissodan jälkeen. – Tie tulkin-taan. Juhlakirja akatemiaprofessori Heikki Ylikankaalle 6. marraskuuta 1997. Toim. Anu Koskivirta & al. Porvoo, Helsinki, Juva.

Kemppainen, Ilona

- 1998 Kuolema ilmoittaa lehdessä. Suomalainen kuolema Helsingin Sanomain kuolinilmoituksissa 1890–1980. Talous- ja sosiaalishistorian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston valtiotieteellisen tiedekunnan kirjasto.
2006 Isänmaan uhrin. Sankarikuolema Suomessa toisen maailmansodan aikana. *Bibliotheca Historica* 102. Diss. Helsinki. Helsinki.

Kena, Kirsti

- 1979 Kirkon aseman ja asenteiden muutoutuminen itsenäistyneessä Suomessa 1918–1922. SKHST 110. Diss. Helsinki. Helsinki.
2006 Paunu, Uno. – Suomen kansallisbiografia 7. *Studia Biographica* 3: 7. Helsinki.

Ketola, Mikko

- 1994 Saksan evankelisen kirkon ja diasporatyön lähettiläänä. Professori Franz Rendtorffin matka Suomeen vuonna 1921 ja suomenruotsalaisen diasporatyön alku. – SKHSV 82–83 (1992–1993). Helsinki.
2002 Mitä Suomessa tiedettiin Viron luterilaisen kirkon kansallisuuskiihtoista maailmansotien välillä? – SKHSV 89–91 (1999–2001). Helsinki.

Ketonen, Oiva

- 1979 Mitä on ihminen? – Kanava 7/1979.
1983 Kansakunta murroksessa. Kesää ja sen taustaa. Porvoo.

Kettunen, Pauli

- 1987 Vuoden 1906 Suomi, vuoden 1918 Suomi, Nyky-Suomi. – Kansa liikkeessä. Toim. Risto Alapuro et al. Helsinki.
1998 Vuoden 1918 vaihtelevat varjot. – Työväentutkimus.

Kiiskinen, Kyösti & Aaltonen Leena

- 1992 Hautauskulttuuri Suomessa. Suomen Hautaustoimistojen Liiton 50-vuotisjuhlakirja. [Helsinki].

Kilpeläinen, Hannu

- 2000 Valamo – karjalaisten luostari? Luostarin ja yhteiskunnan interaktio maailmansodan välisenä aikana. SKST 799. Diss. Helsinki. Helsinki.

Kilpi, Sylvi-Kyllikki

- 1953 Suomen Työläisnaisliikkeen historia. Helsinki.

Kiuasmaa, Kyösti

- 1982 Oppikoulu 1880–1980. Oppikoulu ja sen opettajat koulujärjestyksestä peruskouluun. Oulu.

Klami, Hannu Tapani

- 1977 Oikeustaistelijat. Suomen oikeustiede Venäjän vallan aikana. Porvoo, Helsinki, Juva.

Klemettilä, Aimo

- 1976 Tampereen punakaarti ja sen jäsenistö. Acta Universitatis Tamperensis A 72. Diss. Tampere. Tampere.

Klinge, Matti

- 1968 Ylioppilaskunnan historia. Neljäs osa 1918–1960. Porvoo, Helsinki.
1972 Vihan veljistä valtiososialismiin. Yhteiskunnallisia ja kansallisia näkemyksiä 1910- ja 1920-luvuilta. Porvoo, Helsinki.
1978 KPT:stä jääkäreihin. Ylioppilaskunnan historia III. 1872–1917. Porvoo, Helsinki.

Knapas, Rainer

- 1976 Ortodoksiset sotilaskirkot. – Ortodoksia 25.
1995 Nya kulturbilder. – Finland 1917–1920. 2. Ett folk i kamp. Helsingfors.

Knuuttila, Seppo

- 1998 Paikan synty suomalaisena ilmiönä. – Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti. Toim. Pertti Alasuutari & Petri Ruuska. Tampere.
- 2002 Vaitiolo, salaisuudet, ilmaisukiellot. Nonkommunikaation kontekstuaalisia merkityksiä. – Puuttuvat viestit. Nonkommunikaatio inhimillisessä vuorovaikutuksessa. Toim. Kimmo Ketola & Seppo Knuuttila & Antti Mattila & Kari Mikko Vesala. Helsinki.

Koikkalainen, Jaakko

- 1974 Sotilasappityön organisoiminen ja luonne Suomessa ennen vuotta 1924. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian laudatututkielma. HYTTK.

Komonen, Antti

- 1934 Karjala vapaussodassa II. Julkaissut Karjalan Sotahistorian Toimikunta. Jälkimmäinen osa. Helsinki.

Koponen, Paavo

- 1999 Karjalan kirkkokummut. Helsinki.

Kormano, Riitta

- 2001 Punaisten hautamuistomerkit – vaiettuja kiviä. Taidehistoriallisia tutkimuksia 23. Helsinki.

Kortekangas, Paavo

- 1965 Kirkko ja uskonnollinen elämä teollistuvassa yhteiskunnassa. Tutkimus Tampereesta 1855–1905. Porvoo. Helsinki.

Koselleck, Reinhart

- 1988 Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur 'Zeitgeschichte'. – Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen/Bern (Schweiz) 1945. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Koskela, Lasse

- 1999 Kansa taisteli – valkoiset kertoivat. – Järkiuskosta vaistojen kapinaan. Suomen kirjallisuushistoria 2. Toim. Lea Rojola. SKST 724:2. Helsinki.

Koskeniemi, Lauri

- 1984 Suomen evankelinen liike 1896–1916. Helsinki.

Koskimies, Y. S.

- 1966 Hämeenlinnan kaupungin historia 4. 1875–1944. Hämeenlinna.

Koukkunen, Heikki

- 1977 Suomen valtiovalta ja kreikkalaiskatoliset 1881–1897. Joensuun korkeakoulun julkaisuja A 7. Diss. Joensuu. Joensuu.

Krummwiede, Hans-Walter

- 1977 Geschichte des Christentums III. Neuzeit: 17. bis 20. Jahrhundert. Kohlhammer. Stuttgart. Berlin. Köln.

Kujala, Antti

- 1989 Vallankumous ja kansallinen itsemääräämisoikeus. Venäjän sosialistiset puolueet ja suomalainen radikalismi vuosisadan alussa. Hist. tutk. 152. Diss. Helsinki.

Kulla, Pauliina

- 2005 Louhivuori, Oskari Wilho. Kauppakorkeakoulun rehtori. Henkivakuutusyhtiö Salaman toimitusjohtaja, senaattori, kansanedustaja. – Suomen kansallisbiografia 6. Studia Biographica 3:6. Helsinki.

Kunnas, Maria-Liisa

- 1976 Kansalaissodan kirjalliset rintamat eli kirjallista keskustelua vuonna 1918. SKST 320. Helsinki.

Kuoppala, Jussi

- 1963 Suomen papisto ja työväenkysymys 1863–1899. SKHST 65. Diss. Helsinki. Helsinki.

Kuparinen, Eero

- 1999 ”...kun urhona kaadut” – sota ja kuolema. – Kun aika loppuu. Kuolema historiassa. Toim. Eero Kuparinen. Turun yliopiston historian laitoksen julkaisuja 52. Turku.

Kuusela, Sanna

- 1999 Kun toinen Taivaallisen Isän kotiin kutsuttiin, niin toinen sortui kapitaaliturman aaltoihin – kuolema amerikansuomalaiseen tapaan. – Kun aika loppuu. Kuolema historiassa. Toim. Eero Kuparinen. Turun yliopiston historian laitoksen julkaisuja 52. Turku.

Kuusitunturi, Janne

- 2005 Pirua, ryssää ja ruotsalaista vastaan. Antti Jaakko Pietilä ja Akateeminen Karjala-Seura. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Kvist, Hans-Olof

- 1984 Trosvisshet och världsåskådning i Antti J. Pietiläs dogmatiska tänkande. Åbo.

Kyrö, Suvi

- 2008 Työväenkysymys uskonnollisessa kirjallisuudessa 1944–1950. Yleisen kirkkohistorian lisensiaatintutkimus. HYTTK.

Kyrönlähti, Jarmo

- 2007 Papit tunnustivat poliittista väriä. Pappisehdokkaat Suomen eduskuntavaaleissa 1919–1966. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -tutkielma, HYTTK.

Kähkönen, Antti

- 1983 Ylioppilaskoti Konvikti 1920–1980. Käytännöllisen teologian julkaisuja C 4/1983. Helsinki.

Kähkönen, Esko

- 1956 Pappiskasvatus Helsingin yliopistossa vuodesta 1886 nykypäiviin. Käytännöllisen teologian laudaturtyö. HYTTK.

Kähler, Martin

- 1962 Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert. Berlin.

Käsemann, Ernst

- 1973 An die Römer. Handbuch zum Neuen Testament 8a. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Laasonen, Pentti

- 1983 Papinvirkojen täyttö Suomessa myöhäiskaroliinisena aikana 1690–1713. SKHST 124. Helsinki.

Laine, Esko M.

- 1995 Papisto ja yhteiskunta Suomessa 1600-luvulla. – HArk. 105. Helsinki.
1997 ”Pietistit ennen pietismiä” Ruotsi-Suomessa. – Totinen kääntymys ja maailmanparannus. Pietismi kirkkohistoriallisena ilmiönä. Helsinki.

Laine, Tuija

- 1997 Josefus Flavius: Yxi historia Hierusalemien surkiasta hävitöxest, 1616. – Vanhimman suomalaisen kirjallisuuden käsikirja. Toim. Tuija Laine. SKST 686. Helsinki.

Laitila, Teuvo

- 2004 Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa. Jyväskylä.

Langer, Lawrence L.

- 1991 Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory. New Haven and London: Yale University Press.
1998 Preempting the Holocaust. New Haven and London: Yale University Press.

Lappalainen, Jussi T.

- 1981 Punakaartin sota 1. Punaisen Suomen historia 1918. Helsinki.
 1985 Itsenäisen Suomen synty. Jyväskylä.

Lappeteläinen, Sirkka

- 1970 Papiston poliittinen asennoituminen vuosina 1917–1918. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Larkio, Mauri

- 1967 Kirkon ja työväenliikkeen kohtaaminen Helsingissä. Suurlakosta ensimmäisen maailmansodan syttymiseen. SKHST 76. Diss. Helsinki. Helsinki.
 1969 Arki ja yhteys. Puoli vuosisataa Kalliolan vaihteita 1919–1969. Helsinki.

Latva-Äijö, Annika

- 1998 Helmi Arneberg-Pentti Lotta Svärdin rakentajana. Turun yliopiston historian laitoksen julkaisuja 47. Turku.
 2004 Lotta Svärdin synty. Järjestö, armeija, naiseus 1918–1928. Diss. Turku. Helsinki.

Laub, Dori

- 1992 Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening. Dori Laub: Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History. New York and London: Routledge.

Lauha, Aila

- 1990 Suomen kirkon ulkomaansuhteet ja ekumeeninen osallistuminen 1917–1922. SKHST 150. Diss. Helsinki. Helsinki.
 2005 Lehtonen, Aleks (1891–1951). Arkkipiispa, käytännöllisen teologian professori. – Suomen kansallisbiografia 6. Studia Biographica 3:6. Helsinki.
 2007 Simojoki, Martti (1908–1999). Arkkipiispa. – Suomen kansallisbiografia 9. Studia Biographica 3: 9. Helsinki.

Lehtipuro, Outi

- 1992 Hyömäki on my Mind – about the uniqueness of a tradition community. – Folklore Processed in Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992. Ed. Reimund Kvideland. Studia Fennica. Folkloristica 1. Helsinki.

Lehtola, Hanna-Leena

- 1970 Piispa J. R. Koskimiehen toiminta vuosina 1917–1918. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Lehtonen, Timo

- 2002 Seurakunnan alueen sotilaskirkot autonomian aikana. – Ortodoksisuutta eilen ja tänään. Helsingin ortodoksinen seurakunta 1827–2002. [Helsinki].

Lempiäinen, Pentti

- 1978 Isänmaa ja esivalta vuoden 1886 virsikirjassa. – Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalle omistettuja tutkielmia. Toim. Markku Heikkilä. Helsinki.

Lindman, Sven

- 1968 Eduskunnan aseman muuttuminen 1917–1919. Suomen kansanedustuslaitoksen historia VI. Helsinki.

Lindner, Helgo

- 1972 Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 12. Leiden: E. J. Brill.

Lintunen, Tiina

- 2006a Punaisen naisen kuvat. Vuonna 1918 tuomitut Porin seudun punaiset naiset. Poliittisen historian lisensiaatintutkimus. Turun yliopisto.
- 2006b ”We had no food at home”. Women’s explanations for joining the Red Guard in 1918. – Ennen ja Nyt. Historian tietosanomat 3–4/2006. http://www.ennenjanyt.net/2006_3/lintunen.html.
- 2007 Susinarttuja ja pahuuden lähteitä – stereotypioita punaisista naisista. – Vuorovaikutuksia. Timo Soikkasen juhlakirja. Turun historiallinen arkisto 60. Toim. Vesa Vares. Turku.

Loima, Jyrki

- 2001 Muukalaisina Suomessa. Kaakkoisen Kannaksen kreikkalaiskatoliset venäläisseurakunnat kansallisena ongelmana 1889–1939. Diss. Joensuu. [Järvenpää].
- 2004a Kyyrölän, Raivolan ja Kannaksen kesäasutusalueen venäläiskohtaloita 1918. – Venäläissurmat Suomessa vuosina 1914–22. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 3/2004. S.l.
- 2004b Nationalism and the Orthodox Church in Finland 1895–1958. – Nationalism and Orthodoxy. Renvall Institute Publications 15. Helsinki.

Lukkarinen, Vilho

- 1981 Suomen lotat. Lotta Svärd -järjestön historia. Porvoo, Helsinki, Juva.

Lukkarinen, Ville

- 2000 ”Mut laki, ennen mua syntynyt, myös jälkeheni jää.” Albert Edelfeltin Maa-herra. – Oikeuden kuva. Toim. Virpi Harju. Eduskunnan kirjaston tutkimuksia ja selvityksiä 5. Helsinki.

Lumijärvi, Eero

- 1970 Käytännöllinen ambulanssi Suomen vapaussodassa. Pastoraalikirjoitus. Tampereen tuomiokapituli.

Luntinen, Pertti

- 1992 Itsenäisyysajatus itää roudan alla. – Itsenäistymisen vuodet 1917–1920. Irti Venäjästä. Helsinki.

Luostarinen, Heikki

- 1986 Perivihollinen. Suomen oikeistolehdistön Neuvostoliittoa koskeva viholliskuva sodassa 1941–1944. Tausta ja sisältö. Tampere.

Luukkanen, Tarja-Liisa

- 2005a Sääty-ylioppilaasta ensimmäisen polven sivistyneistöön. Jumaluusopin ylioppilaiden sukupolvikehitys ja poliittis-yhteiskunnallinen toiminta 1853–1918. Hist. tutk. 218. Helsinki.
- 2005b Stereotypiat ja kollektiivinen muisti. – Kanava 6/2005.

Luz, Ulrich

- 1994 Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects. Minneapolis: Fortress Press.

Lähteenmäki, Maria

- 1995 Mahdollisuuksien aika. Työläisnaiset ja yhteiskunnan muutos 1910–1930-luvun Suomessa. Bibliotheca Historica 2. Diss. Helsinki. Helsinki.

Löfgren, Orvar

- 1991 Learning to Remember and Learning to Forget. Class and Memory in Modern Sweden. – Bönisch-Brednich, B. & Brednich, R. W. & Gerndt, H. (Hrsg), Erinnern und Vergessen. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989. Göttingen: Volker Schmerse.

MacMullen, Ramsay

- 1975 Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Malinen, Antti

- 2006 Suojeluskuntien uskonnollinen työ 1918–1931. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Malmi, Timo & Järvelä, Ari

- 2007 Tampere tulessa 1918. Jyväskylä.

Mannheim, Karl

- 1986 Conservatism. A Contribution to the Sociology of Knowledge. Ed. P. Kettler, Volker Meja & Nico Stehr. International Library of Sociology. London & New York: Routledge & Kegan Paul.
- 1991 Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge (1936). Routledge sociology classics. London & New York: Routledge & Kegan Paul.

Manninen, Ohto

- 1974 Kansannoususta armeijaksi. Asevelvollisuuden toimeenpano ja siihen suhtautuminen valkoisessa Suomessa kevättalvella 1918. Hist. tutk. 95. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 1993 Taistelevat osapuolet. – Itsenäistymisen vuodet 1917–1920. Helsinki.

Manninen, Turo

- 1982 Vapaustaistelu, kansalaissota ja kapina. Taistelun luonne valkoisten sotapropagandassa vuonna 1918. Studia Historica Jyväskyläänsia 24. Diss. Jyväskylä.
- 1992a Järjestysvalta järkkyy. – Itsenäistymisen vuodet 1917–1920. 1. Irti Venäjästä. Helsinki.
- 1992b Kaartit vastakkain. – Itsenäistymisen vuodet 1917–1920. Helsinki.

Markkola, Pirjo

- 1994 Työläiskodin synty. Tamperelaiset työläisperheet ja yhteiskunnallinen kysymys 1870-luvulta 1910-luvulle. Hist. tutk. 187. Diss. Helsinki.
- 2002 Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1850–1920. SKST 888. Helsinki.
- 2006a Seksi, miehet ja moraali. Miesten seksuaalisuus moraalikysymyksenä 1800- ja 1900-lukujen taitteessa. – Taivaallista seksiä. Kristinuskko ja seksuaalisuus. Toim. Minna Ahola & Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori. Helsinki.
- 2006b Mannen som moralreformist. Manligheten och prostitutionskontrollen i Finland vid sekelskiftet 1900. – Sedligt, renligt, lagligt. Prostitutionen i Norden 1880–1940. Red. Anna Jansdotter & Yvonne Svanström. Stockholm.

Marttinen, Anne-Maria

- 2004 Nationalismit, maskuliinisuudet ja naiseen kohdistuva seksuaalinen väkivalta Bosnian ja Kosovon konflikteissa. – Ruumiita ja mustelmia. Näkökulmia väkivallan historiaan. Toim. Ulla Aatsinki ja Johanna Valenius. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura. Helsinki.

McLeod, Hugh

- 1984 Religion and the Working Class in Nineteenth-Century Britain. Studies in economic and social history. London: MacMillan.

Merikoski, Kaarlo

- 1939 Taistelua Karjalasta. Piirteitä venäläistyttämistyöstä Raja-Karjalassa tsaarinvalan aikana. Helsinki.

Michel, Otto

- 1978 Der Brief an die Römer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Modeen, Gunnar & Modeen, Tore & Kankaanpää, Matti J.

- 1997 Släkten Kolström – Kolamo – Hiilivirta – Viherkenttä. – Genos 68. [http://www.genealogia.fi/genos/68/68_117.htm].

Moo, Douglas J.

- 1996 The Epistle to the Romans. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Muir, Simo

- 2007 Israel-Jakob Schurin väitöskirjan hylkääminen Helsingin yliopistossa 1937. – HAik.

Murtorinne, Eino

- 1964 Papisto ja esivalta routavuosina 1899–1906. SKHST 86. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 1967 Taistelu uskonnonvapaudesta suurlakon jälkeisinä vuosina. Porvoo, Helsinki.
- 1978 Kirkko ja suomalaiskansallinen ideologia. – Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalle omistettuja tutkielmia. Helsinki.
- 1984 Luthers Bedeutung für die neuere Theologie in Finnland. – Luther in Finnland. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 22. Helsinki.
- 1986 Suomalainen teologia autonomian kautena (1928–1918). Helsinki.
- 1988 Positivistisen tieteenkäsityksen vaikutus protestanttiseen teologiaan. – Tieteen historiatieteen kritiikki. Turun yliopiston historian laitoksen julk.19. Turku.
- 1990 Eino Sormunen teologian tutkijana. – Eino Sormunen tutkija, esipaimen, kulttuurikriitikko. Karjalaisen kulttuurin edistämissäätiö. Joensuu.
- 1992 Suomen kirkon historia 3. Autonomian kausi 1809–1899. Porvoo, Helsinki, Juva.
- 1993 Uutta Suomea rakentamaan. Kansalaissodan vaikutus teologiaan. – Vaikea totuus. Vuosi 1918 ja kansallinen tiede. Toim. Heikki Ylikangas. Helsinki.
- 1995 Suomen kirkon historia 4. Sortovuosista nykypäiviin 1900–1990. Porvoo, Helsinki, Juva.
- 2006 Lennart Heljas. Kansainvälisesti suuntautunut poliitikko ja kirkonmies. Hist. tutk. 231. Helsinki.

Murtorinne, Eino & Heikkilä, Markku

- 1980 Kotimaa 1905–1980. Routavuosien kristillis-yhteiskunnallisesta lehtiyrityksestä monipuoliseksi kristilliseksi kustannusyhtiöksi. Helsinki.

Mustakallio, Hannu

- 1978a Papisto yksikamarisen vaaleissa 1907–1917. – HArk. 74. Helsinki.
- 1978b ”Uskonto elävämmäksi, Raahan radalle jatkoa”. Ehdokaslistojen tunnuksat puolueiden uskonnollisen kuvan osatekijöinä vuosien 1907–17 eduskunta-vaaleissa. – TA.

- 1983 Säätypapista kansalaiseksi. Papiston poliittis-yhteiskunnallinen rooli demokratisoitumisen murrosvaiheessa 1905–1907. SKHST 126. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 1986 Piispa J. R. Koskimies suomalaisuusmiehenä. 1. Vuoteen 1918 saakka. – SKHSV 76 (1986). Helsinki.
- 1990 Kirkon johtomiehet ja ns. toinen sortokausi. – Kirkko ja politiikka. SKHST 153. Helsinki.
- 1991 Suomen kirkkohistoriallisen seuran julkaisut 1895–1991. SKHST 155. Helsinki.
- 2001 Palvelun poluilla Pohjois-Suomessa. Oulun Diakonissakoti 1896–1916. Oulun Diakonissalaitoksen tieteellisiä julkaisuja 2. [Oulu]
- 2002 Oulun hiippakunnan johto ja oikeistoradikalismi 1929–1939. J. R. Koskimies, J. A. Mannermaa ja Elias Simojoki. – SKHSV 89–91 (1999–2001). Helsinki.
- 2006 Vierasta iestäkö? Kirkko poliittis-yhteiskunnallisena vaikuttajana. – Kristin-usko Suomessa. STKSJ 249. Helsinki.
- 2008 Oulun ensimmäisen piispan vaali 1900. – Kleion lumoissa. Scripta Historica 33. Oulu.
- 2009 Pohjoinen hiippakunta. Kuopion–Oulun hiippakunnan historia 1850–1939. Helsinki.

Mustakallio, Katariina

- 2001 Antiikin kulttuurin tutkimuksesta: sukupuoli, väkivalta ja kuolema. – Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen. Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. Tietolipas 175. Helsinki.

Nampajärvi, Sisko

- 1981 Pentinkulman sankarit ja pyhät neitsyet. Myyttikriittinen tutkimus Väinö Linnan Täällä Pohjantähden alla -romaanin henkilöhahmoista. Kotimaisen kirjallisuuden laudadurtutkielma. Tampereen yliopisto.

Nenola, Aili

- 1986 Kuolema naisen maailmankuvassa. – Miessydäminen nainen. Näkökulmia kulttuuriin. Tietolipas 102. Helsinki.

Niemi, Juhani

- 1988 Viime sotien kirjat. SKST 475. Helsinki.

Nieminen, Juha

- 1995 Nuorisossa tulevaisuus. Suomalaisen nuorisotyön historia. Helsinki.

Niinistö, Jussi

- 1998 Elias Simojoki – tulisielu. – Suomalaisia soturikohtaloita. Helsinki.
- 2007 Simojoki, Elias (1899–1940). Akateemisen Karjala-Seuran perustaja, Sini-mustatjärjestön päällikkö, kansanedustaja, Kiuruveden kappalainen. – Suomen kansallisbiografia 9. Studia Biographica 3: 9. Helsinki.

Nikolainen, Aimo T.

- 1975 Roomalaiskirje. Suomalainen Uuden testamentin selitys 6. Helsinki.

Nokelainen, Mika

- 1996 The Orthodox and the Lutherans in Finland 1809–1923. – Church and People in Britain and Scandinavia. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 36. Lund.
- 1997 Lutheraner, ortodoxa och nationens strävan till enhet i Finland på 1910- och 1920-talet. – Tidsskrift for kirke, Religion og Samfunn 2/1997. Örsta.
- 2002 ”Ryssänkirkosta” kansankirkoksi. Ortodoksisen kirkkokunnan asema Suomessa 1917–1919. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian lisensiaatintutkimus. HYTTK.
- 2009 ”Ryssänkirkosta” valtion kirkoksi. Ortodoksisen kirkkokunnan aseman muotoutuminen Suomessa 1917–1922. [Väitöskirjakäsikirjoitus, tekijän hallussa].

Nokkala, Armo

- 1958 Tolstoilaisuus Suomessa. SKHST 59. Diss. Helsinki. Helsinki.

Nummi, Jyrki

- 1993 Jalon kansan parhaat voimat. Kansalliset kuvat ja Väinö Linnan romaanit Tuntematon sotilas ja Täällä Pohjantähden alla. Porvoo, Helsinki, Juva.

Nygård, Toivo

- 1978 Suur-Suomi vai lähiheimolaisten auttaminen. Aatteellinen heimotyö itsenäisessä Suomessa. Diss. Helsinki. Helsinki.

Nyman, Helge

- 1963 Ordinationslöfte och prästed i Sverige-Finland efter reformationen. Acta Academiae Aboensis. Humaniora XXVI. 2. Åbo.
- 1967 Prästeden i Finlands kyrka. – Kyrka, folk, stat. Red. Per-Olov Ahrén, Carl-Gustav Andrén, Carl-Edvard Norman. Lund.

Ollila, Anne

- 1998 Jalo velvollisuus. Virkanaisena 1800-luvun lopun Suomessa. Helsinki.

Ottela, Hannu

- 1977 Punavankien kasvatusta vankileireillä. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto.

Paasonen, Johanna

- 1996 Viha, epäluulo, pelko. Pappeihin kohdistunut punainen terrori kansalaissohdassa 1918. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Paavilainen, Marko

- 2005 Louhivuori Verner (1886–1980). Suomen partiopoikajärjestön ylijohdaja, diakoniajohtaja, Kotimaan toimitussihteeri, rovasti. – Suomen kansallisbiografia 6. Studia Biographica 3: 6. Helsinki.

Paavolainen, Jaakko

- 1966 Poliittiset väkivaltaisuuudet Suomessa 1918. I Punainen terrori. Helsinki.
 1967 Poliittiset väkivaltaisuuudet Suomessa 1918. II Valkoinen terrori. Helsinki.
 1971 Vankileirit Suomessa 1918. Helsinki.

Palmgren, Raoul

- 1966 Joukkosydän. Vanhan työväenliikkeen kaunokirjallisuus. II. Porvoo, Helsinki.

Palmu, Heikki

- 1974 Antti Kaarne – kristitty sosialisti (1906–1918). Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Paukkunen, Heikki

- 2008 Pieni homileettinen analyysi Pohjantähden alla. Pappi Väinö Linnan kuvaamana. – Crux 5/2008.

Paunu, Eira

- 1952 Uskonnonopettajain pätevyysvaatimusten kehitys kirkon ja koulun eron jälkeisinä vuosina. – Ramus virens. In honorem Aarno Maliniemi. SKHST 52. Helsinki.

Paunu, Hjalmar

- 1987 Muistelmia pappisvuosiltani maaseudulta 1905–1926. Jyväskylä.

Pekkalainen, Tuulikki & Rustanius, Seppo

- 2007 Punavankileirit. Suomalainen murhenäytelmä 1918. Helsinki.

Peltonen, Ulla-Maija

- 1996 Punakapinan muistot. Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen. SKST 657. Diss. Helsinki. Helsinki.
 2000 Kuolema sisällissodassa 1918 – muistamisen ja unohtamisen kysymyksiä. – Elore 2/2002. [http://cc.joensuu.fi/~loristi/2_00/pel200.html.].
 2003 Muistin paikat. Vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta. SKST 894. Helsinki.
 2007 Hyvyyden hauraus. Stalinin vankileiriltä selviytyneen inkeriläismiehen kertomus. – Kansanomainen ajattelu. Toim. Eija Stark & Laura Stark. SKST 1106. Helsinki.

Pentikäinen, Juha

- 1990 Suomalaisen lähtö. Kirjoituksia pohjoisesta kuolemankulttuurista. SKST 530. Helsinki.

Pihlainen, Kalle

- 2001 Kaunokirjallisuus ja totuudellisuuskysymysten ylittäminen historian tutkimuksessa. – Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen. Tietolipas 175. Helsinki.

Piilonen, Juhani

- 1988 Women's Contribution to "Red Finland" 1918. – Scandinavian Journal of History 13.
1993 Rintamien selustassa. – Itsenäistymisen vuodet 1917–1920. 2. Taistelu vallasta. Toim. Ohto Manninen. Helsinki.

Pirilä, Veikko

- 1985 Maakuntapatriootit. Reino Ala-Kulju ja Matti Laurila isänmaan ja kotiseudun asialla. Seinäjoki.

Pirinen, Kauko

- 1983a Kirkkohistoriankirjoitus. – Historiankirjoituksen historia. Helsinki.
1983b Kulttuuritaistelua Raja-Karjalassa maamme itsenäistymisen aattona. – Xenia Oecumenica in honorem Joannis Metropolitae Helsingiensis sexagenarii. MESJ 39. Vammala.
1983c Lutherin ja uskonpuhdistuksen riemujuhlat Suomessa. – SKHSV 73 (1983). Helsinki.

Pispala, Elisa

- 1984 Ortodoksisen kirkkohallinnon uudistus Suomessa 1883–1917. Painamaton lissensiaatintutkimus. HYTTK.

Pitkänen, Jussi

- 1980 Rukous esivallan puolesta suomalaisissa rukous- ja käsikirjoissa. Käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Pohtola, Mikko

- 1958 Etelä-Pohjalainen Osakunta 1928–1958. Helsinki.

Polin, Julius

- 1928 Kymintehtaitten suojeluskunnan osuus Suomen Vapaussodassa. Muistojulkaisu. Osanottajien myötävaikutuksella laatinut Julius Polin. Suom. Aukusti Simelius. Kouvola.

Polvinen, Tuomo

- 1984 Valtakunta ja rajamaa. N. I. Bobrikov Suomen kenraalikuvernöörinä 1898–1904. Porvoo, Helsinki, Juva.

Posti, Seppo

1962 Finaali. – Vartija.

Poteri, Juha

2009 Sankarihautaus vapaussodassa – valkoisten kaatuneiden hautaaminen Suomessa vuonna 1918. Diss. Helsinki. Helsinki.

Pulma, Panu

1987 Kerjuuluvasta kuntoutukseen. – Suomen lastensuojelun historia. Helsinki.

Pulma, Panu & Kauppi, Matti

1990 Vården av de krigsvärnlösa 1918 som socialt och politiskt problem. – Historisk tidskrift för Finland 75.

Pylkkänen, Ali

2001 Suojeluskuntalaiset – Keitä he olivat? Vapaaehtoisten maanpuolustajien sosiaalinen kerrostuneisuus 1917–1944. Maanpuolustuskorkeakoulun sotahistorian laitoksen julkaisusarja 1 nro 5. Helsinki.

Pylkkänen, Ali & Selén, Kari

2004 Sarkatakkien armeija. Suojeluskunnat ja suojeluskuntalaiset 1918–1944. Helsinki.

Raikkala Hannes

1964 Suojeluskuntain historia III. Kamppaileva kansa. Määrätietoista rakennustyötä rauhanvuosina 1930–1939 sekä sotavuodet 1939–1944. [Helsinki].

Raivo, Petri J.

1996 Maiseman kulttuurinen transformaatio. Ortodoksinen kirkko suomalaisessa kulttuurimaisemassa. Nordia. Geographical Publications Vol. 25:1. Diss. Oulu. Oulu.

Rantala, Jukka

2002 Kansakoulunopettajat ja kapina. Vuoden 1918 punaisuussytykset ja opettajan asema paikallisyhteisössä. Hist. tutk. 214. Diss. Helsinki. Helsinki.

Rasila, Viljo

1968 Kansalaissodan sosiaalinen tausta. Helsinki.

1970 Torpparikysymyksen ratkaisuvaihe. Suomen torpparikysymys vuosina 1909–1918. Yhteiskuntahistoriallinen tutkimus. Hist. tutk. 81. Diss. Helsinki.

1977 Suomen poliittisen historian vuodet 1905–1919. – Suomen poliittinen historia 1809–1975. 2. osa. Porvoo, Helsinki, Juva.

Rasilainen, Aki

- 2004 Oikeudellinen argumentointi politiikassa. Suomalaisen legalismin poliittinen historia. Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja A 257. Helsinki.

Reijonen, Mikko

- 1980 Uskonnonvapauden toteuttaminen Suomessa vuosina 1917–1922. SKHST 119. Diss. Helsinki. Helsinki.

Riekkinen, Vilho

- 1980 Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion. *Annales academiae scientiarum fennicae, Dissertationes humanarum litterarum* 23. Helsinki.

Rimpiläinen, Olavi

- 1971 Läntisen perinteen mukainen hautauskäytäntö Suomessa ennen isoavihaa. SKHST 84. Diss. Helsinki. Helsinki.

Rinta-Tassi, Osmo

- 1986 Kansanvaltuuskunta punaisen Suomen hallituksena. Punaisen Suomen historia 1918. Diss. Jyväskylä. Helsinki.

Rislakki, Jukka

- 1995 Kauhun aika. Neljä väkivallan kuukautta keskisuomalaisessa jokilaaksossa. Tampere.

Roos, J-P

- 1988 Elämäntavasta elämäkertaan. Elämäntapaa etsimässä 2. Helsinki.

Roselius, Aapo

- 2006a Amatöörien sota. Rintamataistelujen henkilötappiot Suomen sisällissodassa 1918. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 1/2006. S.l.
2006b Teloittajien jäljillä. Valkoisten väkivalta Suomen sisällissodassa. Helsinki.

Ruuth, Martti

- 1949 Kirkon elämää Kotimaan kuvastimessa. Helsinki.

Räisänen, Heikki

- 1992 Paul's Word-Play on no/moj: A Linguistic Study. – Jesus, Paul and Torah. Collected Essays. Ed. by Heikki Räisänen. Translations from German by David E. Orton. *Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series* 43. Sheffield: JSOT Press.
2001 The "Effective History" of the Bible: a Challenge to Biblical Scholarship? – Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays 1991–2000. Ed. by Heikki Räisänen. *Biblical Interpretation Series* 59. Leiden: Brill.

Saarela, Tauno

1996 Suomalaisen kommunismin synty 1918–1923. Diss. Helsinki. Helsinki.

Saarilahti, Toivo

1960 Sata vuotta suomalaista lähetystyötä 1859–1959. Helsinki.

Saarinen, Eero

1961 Piirteitä pappien asenteista ja toiminnasta vallankumousvuosina 1917–1918. Pastoraalityö. Helsingin hiippakunnan tuomiokapituli.

1963 Papiston toimintaa vankileireillä 1918. – SKHSV 48–51. 1958–1961. Helsinki.

Saine, Harri

2000 Uskonnonopetus Suomen oppivelvollisuuskoulussa 1900-luvulla. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C, Scripta lingua Fennica osa 165. Diss. Turku. Turku.

Salmela-Järvinen, Martta

1966 Alas lyötiin vanha maailma. Porvoo, Helsinki.

1972 Taistelu haudoilla ja – haudoista. – Ennen ja jälkeen 1918. Pori.

Salminen, Esko

2007 Päättymätön sota 1918. Sisällissota julkisessa sanassa 1917–2007. Helsinki.

Sandage, Scott A.

2005 Born Losers. A History of Failure in America. Harvard University Press. Cambridge (Massachusetts) & London.

Sappinen, Eero

1985 Pohjois-Pohjanmaan maaseutupappiloiden rakennukset 1600-luvun lopulla. Toim. Juhani U. E. Lehtonen. Kansatieteellinen arkisto 34. Helsinki.

Schmidt, Lars

2004 En kamp om själar. Den evangelisk-lutherska kyrkan i Borgåbygden och dess röda medlemmar under tiden kring år 1918. Diss. Åbo. Åbo.

Schwartz, Hans-Peter

2003 Die neueste Zeitgeschichte. – Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte. Heft 1/Januar 2003.

Scott, Joan

1988 Gender and the Politics of History. New York.

Selén, Kari

2001 Sarkatakkien maa. Suojeluskuntajärjestö ja yhteiskunta 1918–1944. Helsinki.

Seppo, Juha

- 1977 Kansankirkkona uskonnonvapauden toteuduttua. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Helsinki.
- 1983 Uskovien yhteisö vai valtionkirkko. Uskonnolliset vähemmistöyhteisöt ja evankelis-luterilaisesta kirkosta eroaminen vuosina 1923–1930. SKHST 127. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 1987 Seurakuntaelämä ja uskonnolliset liikkeet Etelä-Pohjanmaalla 1809–1917. – Etelä-Pohjanmaan historia VI. Autonomian kausi 1809–1917. [Seinäjoiki].
- 1990 Poliittis-maailmankatsomukselliset kirkostaeroamisperusteet 1920-luvulla. – Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990. SKHST 153. Helsinki.

Seppälä, K. H.

- 1958 Muistot jäivät. Tampere-seuran julkaisuja 21. Tampere.

Setälä U. V. J.

- 1966 Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925. Diss. Helsinki. Helsinki.

Seurakuntatyö

- 1931 Seurakuntatyö. Tietokirja kristikansalle, opas seurakuntatyöntekijöille. Porvoo.

Siironen, Miika

- 2004 Valkoinen Suomi. Valkoisten kollektiivisuus ja valta-asema iisalmelaisessa paikallisyhteisössä vuosina 1918–1929. Suomen historian lisensiaatintutkimus. Jyväskylän yliopisto.

Siltala, Juha

- 1996 Röda gardets kvinnor. – Historisk tidskrift för Finland.

[Siltala, Juha]

- 2008 Pehmeitä törmäyksiä. Kohuttu teatteriohjaaja, psykohistorioitsija ja korkea poliittinen virkamies keskustelevat. Löytyykö yhteinen näkemys taiteen tehtävästä – ja Suomesta. – Suomen kuvalehti 46/ 2008.

Simonsuuri, Lauri

- 1947 Myyttillisiä tarinoita. Helsinki.
- 1951 Kotiseudun tarinoita. Helsinki.
- 1961 Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. FFC 182. Helsinki.

Sipilä, Jorma

- 1954 Rakentajapappi Otto Vilho Aarnisalo. Pieksämäki.

Sohlheim, Svalle

- 1970 Historical Legend – Historical Funktion. – Acta Ethnographica 19/1970.

Soikkanen, Hannu

- 1961 Sosialismin tulo Suomeen: ensimmäisiin yksikamarisen eduskunnan vaaleihin asti. Diss. Turku. Porvoo.
- 1966 Kunnallinen itsehallinto kansanvallan perusta. Maalaiskuntien itsehallinnon historia. Helsinki.
- 1975 Kohti kansanvaltaa I. 1899–1937. Suomen Sosialidemokraattinen Puolue 75 vuotta. Helsinki.
- 1990 Sosialidemokraattisen työväenliikkeen ja kirkon suhteiden kehitys 1950-luvulle. – Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990. SKHST 153. Helsinki.

Sourander, Ingwald

- 1937 Salmin pitäjän vaiheita ja piirteitä Laatokan-Karjalan historiasta. Porvoo.

Stephan Horst & Schmidt, Martin

- 1960 Geschichte der deutschen Evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus. 2. Aufl. Töbelmann. Berlin.

Strobel, Ernst

- 1956 Zum Verständnis von Rm 13. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 47.

Sulamaa, Kaarle

- 1999 Lotta Svärd – Uskonto ja isänmaa. Helsinki.
- 2004 Kares, Kaarlo Rietrikki (1873–1942). Rovasti, kansanedustaja. – Suomen kansallisbiografia 4. Studia Biographica 3: 4. Helsinki.

Sulkunen, Irma

- 1987 Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. – Kansa liikkeessä. Toim. Risto Alapuro et al. Helsinki.
- 1989 Naisen kutsumus. Miina Sillanpää ja sukupuolten maailmojen jakaantuminen. Helsinki.

Suomen vapaussota

- 1995 Suomen vapaussota 1918. Kartasto ja tutkimusopas. Porvoo, Helsinki, Juva.

Suomi, Vilho

- 1970 Suomen marsalkan päiväkäskyt. – Puhtain asein. Suomen marsalkan päiväkäskyjä vuosilta 1918–1944. Toim. Einari Kaskimies. Helsinki.

Suvanto, Pekka

- 1994 Konservatismi Ranskan vallankumouksesta 1990-luvulle. Helsinki.

Taipale, Pentti

1980 Salatun voiman mies. Matti Pesosen elämä ja toiminta. Lapua.

Talonen, Jouko

1988 Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905–1929. SKHST 144. Diss. Helsinki. Helsinki.

Tanskanen, Aatos

1978 Venäläiset Suomen sisällissodassa vuonna 1918. Acta Universitatis Tamperensis A 91. Tampere.

Tapaninen, Pekka

2007 Oskari Heikki Jussila (1888–1955). Lestadiolaispappi, toimen ja näkyjen mies. Studia Historica Septentrionalia 52. Diss. Oulu. Rovaniemi.

Taylor, Charles

1994 Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Harvard University Press. Cambridge. Massachusetts.

Tenhunen, Anna-Kaisa

2004 Rooman ja Turun välissä. Amos Anderson kirkollisena vaikuttajana 1920-luvulla. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Thurén, Lauri

2002 Jeremiah 27 and Civil Obedience in 1 Peter. – Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies. Hrsg. von Michael Labahn & Jürgen Zangenberg. TANZ 36. Tübingen: A. Francke Verlag.

Tienari, Artturi

1943 Pirkan perintö. Katsaus Pohjois-Hämeen Suojeluskuntapiirin historiaan. Tampere.

Tiensuu, Kyllikki

2005 Porvoon hiippakunta 1870–1923. Itärajalta Hämeen ja Uudenmaan hiippakunnaksi. – Viipurin–Porvoon–Tampereen hiippakunnan historia 1554–2004. Helsinki.

Tiililä, Osmo

1972 Antti j. Pietilä. Kiistelty kirkonmies. Porvoo, Helsinki.

1974 Kristus kuninkaaksi. Suomen kristillisen ylioppilasliikkeen historia vuoteen 1939. Helsinki.

Tikka, Marko

- 2004 Kenttäoikeudet. Välittömät rankaisutoimet Suomen sisällissodassa 1918. Bibliotheca historica 90. Diss. Tampere. Helsinki.
- 2006a Valkoisen hämärän maa. Suojeluskuntalaiset, virkavalta ja kansa 1918–1921. Hist. tutk. 230. Helsinki.
- 2006b Terrorin aika. Suomen levottomat vuodet 1917–1921. Helsinki.

Tikka, Marko & Arponen, Antti

- 1999 Koston kevät. Lappeenrannan teloitukset 1918. Porvoo, Helsinki, Juva.

Toiviainen, Kalevi

- 2005 Muurinvartija. O. I. Colliander Kuopion ja Savonlinnan hiippakuntien piispana 1897–1924. SKHST 194. Helsinki.
- 2007 Erkki Kaila. Yliopistomies ja kirkonjohtaja. STKSJ 255. Helsinki.

Toivonen, Raimo

- 2000 Papit kansalaissodassa. [Jämsä].

Tonkin, Elizabeth

- 1995 Narrating our past. The social construction of oral history. Cambridge: Cambridge University Press.

Trilling, Wolfgang

- 1980 Der Zweite Brief an die Thessalonicher. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum neuen Testament 14. Zürich: Benzinger.

Unnik, Willem Cornelius van

- 1975 Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3–4. – Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag. Hrsg. von E. Earle Ellis & Erich Gräser. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Uola, Mikko

- 1982 Sinimusta veljeskunta. Isänmaallinen kansanliike 1932–1944. Helsinki.
- 2006 Sarlin, Bruno (1878–1951). Vaasan läänin maaherra, sosiaaliministeri, kansanedustaja. – Suomen kansallisbiografia 8. Studia Biographica 3: 8. Helsinki.

Utriainen, Terhi

- 1999 Läsä, riisuttu, puhdas. Uskontoantropologinen tutkimus naisista kuolevan vierellä. SKST 751. Helsinki.

Valenius, Johanna

- 2004 Undressing the Maid. Gender, Sexuality and the Body in the Construction of the Finnish Nation. Bibliotheca Historica 85. Diss. Turku. Helsinki.

Valtakari, Aura

- 1980 Kansanomainen laivanrakennus Lappeella, Lappeenrannassa ja Taipalsaarella v. 1888–1950. Jyväskylän yliopiston etnologian laitoksen tutkimuksia 13. Jyväskylä.

Vappula, Kari

- 1989 Sotilaspapin virka Suomen asevelvollisessa sotaväessä 1881–1905. SKHST 146. Diss. Helsinki. Helsinki.

Vares, Vesa

- 1993 Konservatiivi ja murrosvuodet. Lauri Ingman ja hänen poliittinen toimintansa vuoteen 1922. Hist. tutk. 174. Diss. Turku. Helsinki.
- 1996 Vanhasuomalainen Lauri Ingman ja hänen poliittinen toimintansa. Porvoo, Helsinki, Juva.

Varpio, Yrjö

- 1993 Jukolan Juhani – punakaartilainen? Kansalaissodan vaikutus suomalaiseen kirjallisuustieteeseen. – Vaikea totuus. Vuosi 1918 ja kansallinen tiede. Toim. Heikki Ylikangas. SKST 603. Helsinki.
- 2006 Väinö Linnan elämä. Helsinki.

Veijola, Timo

- 1988 Dekalogi. Raamatullisen etiikan perusteita. SESJ 49. Helsinki.

Veikkola, Juhani

- 1969 Teologinen lauantaiseura kirkon puolustajana suurlakon jälkeisenä aikana 1905–1914. SKHST 79. Helsinki.
- 1980 Nuorkirkollisen suuntauksen muotoutuminen Suomen kirkossa suurlakosta 1905 ensimmäisiin kirkkopäiviin 1918. SKHST 118. Diss. Helsinki. Helsinki.
- 2006 Pietilä, Antti Jaakko (1872–1932). Dogmatiikan ja siveysopin professori. Suomen kansallisbiografia 7. Studia Biographica 3: 7. Helsinki.

Vikström, John

- 1966 Religion och kultur. Grundproblemet i G. G. Rosenqvists religiösa tänkande. Luther-Agricola-Sällskapet skrifter B 4. Diss. Åbo. Helsinki.

Vilkuna, Janne

- 1992 Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut. Kansatieteellinen arkisto 39. Helsinki.

Virkkunen, Paavo (nuorempi)

- 2002 Lannistumaton. Paavo Virkkusen elämä. Helsinki.

Virtanen, Matti

- 2001 Fennomanian perilliset. Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka. SKST 831. Diss. Tampere. Helsinki.

Välimäki, Hannu

- 1994 Lauri Ingman kirkkopoliitikkona. SKHST 166. Diss. Helsinki. Helsinki.
 1998 Lauri Ingman suomalaisen uskontokasvatuksen ja koulun kehittäjänä. SKHST 179. Diss. Helsinki. Helsinki.
 2002 Kymmenyksistä kirkollisveroon. Kirkollisverotus Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa reformaatiosta nykypäiviin. SKHST 188. Diss. Jyväskylä. Helsinki.

Väänänen, Kalle

- 1939 Vainotien vartijat. Etelä-Karjalan maanpuolustushistoriaa. Viipuri.

Wallmann, Johannes

- 1973 Kirchengeschichte Deutschlands II. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Ullstein. Frankfurt, Berlin, Wien.

Waronen, Matti

- 1898 Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla. SKST 87. Helsinki.

Westerlund, Lars

- 2004 Naisten kuolleisuus vuoden 1918 sodassa. – Sotaoloissa vuosina 1914–22 surmansa saaneet. Tilastoraportti. Toim. Lars Westerlund. Valtioneuvoston kanslian julkaisusarja 10. Helsinki.

Wilckens, Ulrich

- 1982 Der Brief an die Römer. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum neuen Testament 6/3. Zürich: Benziger Verlag.

Willis, Paul

- 1984 Koulun penkiltä palkkatyöhön. Miten työväenluokan nuoret saavat työväenluokan työt? Suom. Airi Mäki-Kulmala. Tampere.

Winter, Jay

- 1997 Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European cultural history. Cambridge: Cambridge University Press.

Wirilander, Kaarlo

- 1974 Herrasväkeä. Suomen säätyläistö 1721–1870. Hist. tutk. 93. Helsinki.

Wrede, Johan & Solstrand, Helena & Terling Hasán, Ulla

- 1984 Samlade Skrifter av Johan Ludvig Runeberg under redaktion av Carl-Eric Thors och Tore Wretö 14,2. Kommentar till Fänrik Ståls sägner. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 515:2. Helsingfors.

Ylikangas, Heikki

- 1993 Vuoden 1918 vaikutus historiatieteessä. – Vaikea totuus. Vuosi 1918 ja kansallinen tiede. Toim. Heikki Ylikangas. SKST 603. Helsinki.

- 2003 Tie Tampereelle. Dokumentoitu kuvaus Tampereen antautumiseen johtaneista sotatapahtumista Suomen sisällissodassa. Porvoo, Helsinki, Juva.
- 2007 Romahtaaiko rintama? Suomi puna-armeijan puristuksessa kesällä 1944. Helsinki.

Yrjölä, Jukka

- 1969 Suomen kirkon suhde heimokansoihin ja ulkosuomalaisiin vuosina 1917–1931. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian laudaturtyö. HYTTK.

Zetterberg, Seppo

- 1986 Viisi laukausta senaatissa. Eugen Schaumanin elämä ja teko. Helsinki.

Åström, Anna-Maria

- 1995 Savon herrasväki kansan silmin. Kuinka käsitellään vierasta, kuinka koetellaan rajoja. – Manaajista maalaisaateliin. Tulkintoja toisesta historian, antropologian ja maantieteen välimaastossa. Toim. Kimmo Katajala. Tietolipas 140. Helsinki.

Åström, Lissie

- 1986 I kvinnoled. Om kvinnornas liv genom tre generationen. Skrifter utgivna av Etnologiska sällskapet i Lund 18. Lund: Liber.

Östman, Ann-Catrin

- 2000 Joan Scott ja feministinen historiankirjoitus. – Feministejä – aikamme ajattelijoita. Toim. Anneli Anttonen & Kirsti Lempiäinen & Marianne Liljeström. Tampere.

HENKILÖHAKEMISTO

Hakemistoon on luetteloitu sekä tekstissä että viitteissä esiintyvät henkilöt. Tekstissä mainittujen tutkijoiden nimet on *kursivoitu*.

- Aarnisalo, Otto 14, 38, 55, 59–61, 89, 92, 112
Aavikko, Armas 191
Agricola, Mikael 125
Ahlman, E. 82
Airas, Kaarlo 186
Ala-Kulju, Reino 164, 168, 170, 173, 178, 181
Alander, Oskar 98
Alanen, E. 98
Alanen, Yrjö 99–100, 187
Alkio, Santeri 209
Anderson, Amos 197
Arokallio, Gustaf 28
Autero, Heikki 98

Bahtin, Mikael 163
Barth, Karl 183–184, 187
Blomstedt, Yrjö 231
Bobrikoff, Nikolai 52, 126, 208, 223, 241
Boldt, Jean 26
Bonsdorff, K. R. 36–38
Boxström, Bruno 127
Buckx, Michael 198
Bärlund, Aina 65–66, 69, 78

Carlstedt, Arno 99
Colliander, O. I. 8, 25–27, 29–30, 32–34, 210
Cronstedt, Hans 99

Danielson-Kalmari, Jenny 73
Danielsson, Paul 99–100
Diktonius, Elmer 227

Erich, Rafael 207
Eriksen, Anne 155

Fingerroos, Outi 142
Forselles, Jenny af 73
Fremling, F. E. 131
Franco 159
Fromm, Jussi 152
Füllkrug, Gerhard 194

Gijssel, van 198
Goltz, Rüdiger von der 154
Gossner, Johannes 189
Gräsbeck, Uno 98–99
Gummerus, Jaakko 18, 22, 44, 82, 91, 95, 186–187, 189–203

Haahti, Hilja 211
Haanpää, Pentti 230
Haapala, Pertti 7, 8, 13, 167
Haavio, Jaakko 171, 174, 176–177
Haavio, Martti 154
Hallsten, Ilmi 73
Halme, Adolf 223–224, 229–230, 233, 237, 239, 241–242
Halmesvirta, Anssi 76
Hannula, Frans 79
Harnack, Adolf von 182
Hartwijk 198
Heikinheimo, V. A. 36–37
Heikkilä, Abel (Aapeli) 101, 103
Heikkilä, Lauri 98
Heiler, Friedrich 197
Heininen, Ruusu 89
Heinonen, E. A. 103
Heiskanen, Aatu 42
Helenius (Heljas), Lennart 99, 102
Heliövaara, Olavi K. 98
Hemmer, Jarl 226–227
Hermanson, Robert 217
Hilbert, Gerhard 194
Hohenthal, Lennart 208

- Hornborg, Eirik 231
Huhta, Ilkka 7, 39
 Huotari, Voitto 7
 Hurmerinta, K. V. 36, 84–85, 93–94
 Hurri, Olavi 162
Huttunen, Niko 12
 Häkli, Esko 194
- Ingman, Lauri 28, 94, 190
 Ingman, Naëmi 71
 Inkinen, Antti 202
Innanen, Tapani 12
- Jauhiainen, Marjatta* 151
 Johansson, Gustaf 8–10, 19, 25, 27, 29–31, 33–34, 36–37, 199
 Jokipii, A. E. 94–95, 202
 Jonzon, Bengt 186
 Josefus 215, 236
 Jotuni, Maria 73
 Juhana III 234, 237
Junila, Marianne 25
 Jussila, O. H. 42
Jutikkala, Eino 218
Juva, Mikko 25
 Juvelius, Valter 98
 Järnefelt, Arvid 20, 26
 Järventaus, H. A. 11, 32, 226
- Kaarle IX 240
 Kaarne, Antti 37
Kaarninen, Mervi 7, 10
 Kaila, Elmo E. 175
 Kaila, Erkki 28, 49
 Kalaja, Hugo A. 100
 Kalpa, Eino Johannes 172
 Kalpa, Kaarlo Julius 133
 Kanninen, Juho 42
 Kares, K. R. 90, 166, 168
 Kares, Olavi 168, 178, 186
 Karhapää, Ivan (Johannes) 118–119, 129
Karonen, Petri 74
 Kaukovalta, Ilpo 227
 Kauppi, Taneli 139
 Kauppinen, Kyösti 100
- Kekkonen, Jukka* 145
Kena, Kirsti 7–8, 116
Ketola, Mikko 12
 Ketonen, Oiva 23
Kettunen, Pauli 160
 Kianto, Ilmari 79, 87, 211
 Kilpiä, Mikko 204–205, 213, 217
 Kiprian 118
 Kivi, Aleksis 230
 Kokko, Onni 227
 Korpela, Simo 62
Kortekangas, Paavo 226
 Koskela, Akseli 224, 229, 233, 235, 238
 Koskela, Alma 224, 229
 Koskela, Juhani 222
 Koskela, Jussi 222–223, 234–236, 238
 Koskenniemi, V. A. 41, 212–213, 226
 Koskimies, J. R. 8, 22, 24–31, 34–36
 Kosola, Vihtori 164
 Krohn, Erkki, ks. Kurki-Suonio
 Krook, Tor 186
 Kuuliala, Wiljo-Kustaa 51
 Kunila, Johannes 98–99, 104, 108
 Kurki-Suonio, Erkki 168, 173
 Kuusinen, Otto Wille 37, 115–116
 Kuusisto, A. W. 93
 Kuusisto, Lauri Aleksanteri 191
 Kärkkäinen, Otto Ville 15
- Laine, Edwin 225
Laine, Esko M. 7, 13
 Laitinen, Toivo 186
 Laurila, Anton 222, 237
 Lehtinen, Paavo 173
 Lehtonen, Aleksis 70, 74, 167, 171–172
 Lehtonen, K. V. 36, 199
 Lehtonen, Mauri 192–199
 Leino, Eino 226–227
 Leuten, Josef 197
 Lilja, Frans Emil 191
 Lindgren, Viljo 177
Lindholm, Hannu 158
 Lindman, Sven 231
 Linja, Matti 105
 Linna, Väinö 12–13, 23, 218–243

- Loimaranta, Sakari 186
 Loimaranta, Yrjö 35, 106, 125
 Loman, Willy 232
 Louhivuori, A. 74
 Louhivuori, Oskari W. 76
 Louhivuori, Verneri 70, 75–77, 79
 Lounasheimo, Kustavi 41
 Lumme, Alpo 92
Luostarinen, Heikki 160
 Luther, Martti 22, 35
Luukkanen, Tarja-Liisa 10, 218–219
- Malmivaara, Tatu 178
 Malmivaara, Wilhelmi 28, 170, 185
 Malmivaara, Väinö 39, 106
 Mannerheim, Carl Gustaf 32–33, 38, 42, 57, 95, 97, 101, 169, 179–180
 Mannerheim, Sophie 73
Mannheim, Karl 44–46
Markkola, Pirjo 7, 10
 Martin, Thomas 197
Marttila, Anne-Maria 75
 Marx, Karl 44
 Masalin, Hanna 65
McLeod, Hugh 155
 Meriläinen, Reetta 7
 Michailov, M. 121–122, 127
 Miettinen, Martti E. 186
 Miller, Arthur 232
Murtorinne, Eino 12, 69–70, 72, 102, 170, 202
Mustakallio, Hannu 7–8, 14
 Mustala, Niilo 99, 102, 110
 Mustala, Paavo 113
 Mustonen, Matti 169
 Möller, J. D. 126–127
- Nero 216
 Niemi, Pentti 221
 Nieminen, Uuno 156
 Niinivaara, Erkki 169
 Nikolajeff 169
 Nissinen, Einar 59–60
Nokelainen, Mika 8
Jyrki Nummi 221
- Okulov, Sergei 120, 127
 Oravala, Auk. 186–187
- Paarma, Jukka 7
 Paavola, Hilja 78
Paavolainen, Jaakko 76, 119, 151
 Palmen, E. G. 183, 190
 Paunu, Hjalmar 68, 79
 Paunu, Uno 29
Pekkalainen, Tuulikki 11
Peltonen, Ulla-Maija 11–12, 68–69, 73
 Peltonen, Verner 62
 Penttinen, F. A. 140
 Petrell, K. V. 190
 Pfennigsdorf, Emil 194
 Pietilä, Antti J. 51, 82–83, 86, 93, 105–106, 170–171, 178, 184–185, 190
 Pihkala, Lauri 110
 Platon 216
 Pohjannoro, Arvo 99, 102
 Pohjanpää, Lauri 39
Posti, Seppo 219
Poteri, Juha 11, 14
Pylkkänen, Ali 136
 Päivänsalo, B. H. 62–63
 Pätälä, Heimo 85
 Pöyry, Edvard 100, 106
- Rahkonen, Esteri 154
Raivo, Petri 158
 Rajavaara, Johannes 79
 Ranin, Matti 225
 Rankala, E. J. 11, 100
Rasila, Viljo 218, 231
 Rauhamäki, Einar 12, 38, 210
 Reima, Vilho 77–79, 84
 Rendtorff, Franz 196
 Rentola, Antti 28, 36–37, 209–211
 Renvall, Heikki 57
 Renvall, Pentti 231
 Renvall, Thorsten Thure 47
Rislakki, Jukka 152
 Ronimus, Onni 192
 Rosenqvist, G. G. 49, 184, 207
 Rossum, Wilhelm van 197–198

- Rothovius, Isaacus 234, 240
Rouanne, Riku 102
Runeberg, J. L. 61, 207, 222, 241
Ruotsalainen, Paavo 107, 186–187
Ruskin, John 122
Rustanius, Seppo 11
Ruuth, Martti 186–187, 189–190, 202
Råbergh, Herman 25, 29–30, 36
Rönkä, Ida 42
Rönholm, Armas 104
- Saaninkoski, Matti 56
Saari, Hjalmar 152
Saarinen, Eero 97, 153
Salmela(-Järvinen), Martta 85, 95
Salmi, Mikko 227
Salmi, Väinö 102
Salokas, Frans 61–62
Salonen, Ilmari 70
Salpakari, Ellen 223–224, 236
Salpakari, Lauri 13, 213–243
Sandelin, Kalle 106–107
Santavuori, Martti 226–227
Saraste, Rafael 123–124
Sarlin, Bruno 78
Sarsa, Kustaa 43
Schalin, Olav 99, 106
Schauman, Eugen 52–53, 208, 241
Schmidt, W. A. 187
Selén, Kari 136
Seneca 216
Seppo, Juha 150
Seppälä, K. H. 83, 85–86, 93, 102
Seppänen, J. L. 42
Sergei 118
Setälä, E. N. 35, 127, 157
Seyn, F. A. 118
Siironen, Mika 137
Sillanpää, Frans Emil 227, 231
Simelius (Simojoki), Elias 160, 175, 178
Simelius (Simojoki), Martti 174
Simonsuuri, Lauri 151
Sirenus, Sigfrid 31, 51, 70, 97, 112, 174, 197
Sirola, Yrjö 221
- Sjöblom, Hannes 97–113
Sjöstedt 153
Smarin, Elin 42
Snellman, J. V. 222
Sohkanen, Viljo 100
Soininen, Mikael 92
Soldan–Brofeldt, Venny 73
Solheim, Svale 163
Solntsev, Sergei 123, 125
Sonny, Paul 100, 102
Soriola, Sulo 36
Sormunen, Eino 172, 187
Stalin, Josef 159
Standertskjöld, Edvard R. 65
Stenbom, Lars Albin (ks. Salpakari, Lauri)
Stenbäck, Väinö 106
Ståhlberg, Ester 95
Suhonen, Emanuel 123
Sulkunen, Irma 7
Suolahti, Gunnar 190
Svanberg, Hjalmar 32, 100
Svinhufvud, P. E. 32, 101, 208, 229
Swan-Manninen, Anni 73
Syväne, Niilo 168
Söyrinki, Iivari 49, 51
- Takala, Lauri 186
Talvio, Maila 226
Tapanainen, Toivo 210
Tapaninen, L. P. 41–42, 186
Tarvainen, Olavi 186
Thesleff, Wilhelm A. 107
Thrasymakhos 216
Thukydides 216
Tienari, Artturi 143
Tiililä, Kaarlo 81
Tiililä, Osmo 164, 168, 170, 172, 179, 181
Tikka, Marko 7, 11, 13, 67, 208
Tikkanen, Aarne 191
Topelius, Zachris 56, 199, 208
Tott, Åke 52
Tunkelo, Juho Heikki 106
Tuomioja, Erkki 7
Turkia, Matti 150
Töyry 223, 236–237

- Walden, Rudolf 97
Valkama, Hannes 37
Wallenius, K. A. 37
Walli, Waldemar 82
Wallinheimo, Juho W. 32, 99–100
Wallinmaa, Y. A. 29
Wallinmaa, Ilmari 29
Valtari, Urho 99, 103–104, 109, 112–113
Wanne, Konrad 62
Varpio, Yrjö 7, 13
Wegelius, Uno 37
Wellroos, A.R. 37–38
Vestberg, Valdemar 57, 61
Wichman, Henrik A. 98
- Viita, Lauri 228
Willis, Paul 147
Virkkunen, Helmi 73
Virkkunen, Paavo 28, 82–83, 186
Virtanen, Oiva 65
Virtaranta, Pertti 220, 232
Wrede, August 54
Wrede, Mathilda 73
Väisänen, Alarik 15
Väänänen, Kalle 143
- Zemljatnitsin, Zahari 119, 123, 128
- Åström, Lissie* 147

PAIKANNIMIHAKEMISTO

- Alajärvi 100
Alatornio 61
Anjala 192
Antrea 42
Aunus 118
- Dragsvik 128, 162
- Eurajoki 155
- Forssa 9, 26, 43, 151
- Getsemane 230
Golgata 228–230
- Haapajärvi 42
Hamina 159, 168
Helsinki 7, 21, 25–26, 31–32, 36, 39, 42–43, 45–46, 48, 51–53, 55, 65, 68, 70–72, 74–76, 78, 84–85, 89, 93, 98–100, 104, 106, 108, 110–112, 117, 125–126, 128, 149–150, 158, 162, 164–166, 171, 173–174, 176–177, 179–180, 189, 192, 231, 236
Hennala 101, 103, 128
Hietaniemi 52
Huittinen 177
Hyrylä 158
Hyvinkää 15
Hämeenlinna 65–66, 78, 98–99, 102–103, 106, 109–111, 126–127, 157–158
- Ilomantsi 119, 121
Impilahti 117, 123
- Janakkala 37
Jerusalem 215, 236
Joensuu 59, 61, 118, 121
- Jyväskylä 59, 62–63, 137, 152–154, 178
Jääski 153
- Kainuunsuo 155
Kaivopuisto 53
Kalevankangas 154–155, 164
Kallio 68
Karjaa 162
Karthago 50
Karttula 173
Kemi 61, 93
Kihniö 155
Kittilä 41
Kivennapa 118, 139
Kokkola 55–56, 58–59
Konevitsa 129
Kontiolahti 61
Korpiselkä 117
Kotka 139, 149–150, 158
Kouvola 51, 124, 128, 133, 195
Kristiinankaupunki 56, 58
Kuhmoinen 36
Kuolemajärvi 139
Kuopio 8, 24, 31–32, 37, 59, 62, 74, 78, 89, 98–100, 109, 112
Kuru 153, 158
Kuusankoski 152, 158, 195
Kymi 139–140
Kyttälä 50
Kyyrölä 119
- Lahti 98–99, 105, 109, 128, 158
Laihia 56, 58
Lappeenranta 98–100, 106, 109, 123, 128, 204, 210
Lapua 28, 39, 56, 90, 170, 173–174, 177
Lavia 158
Loppi 158

- Luopioinen 158
 Luoto (Larsmo) 55, 58

 Maaria 67
 Malmi 52–53, 140
 Merenlahti 217
 Mikkeli 32, 63, 74, 98–100, 107, 124, 128
 Muolaa 158
 Mäntsälä 177
 Mäntyharju 190

 Neitsytniemi 124
 Nokia 85
 Närpiö 56, 58

 Orivesi 50
 Oulu 8, 24, 29–32, 35, 37, 42, 57, 93, 98–99, 111, 226

 Parkano 155
 Pentinkulma 23, 218, 222, 225, 228–230, 234, 236–238, 241–242
 Pertteli 154–155
 Pieksämäki 41, 54, 58
 Pietari 100, 102, 189
 Pietarsaari 55, 58
 Pispala 67, 93, 228
 Pohja 68, 162
 Pori 67
 Porvoo 25, 29, 31–32, 37–38, 52, 55, 58, 66, 82, 99, 189, 191, 194
 Pulkkanieniemi 213, 216–217
 Pyhäjärvi 57–58
 Pylkönmäki 137
 Pyynikki 164
 Pälkäne 42

 Raahe 93, 96
 Raivola 118
 Ranua 42
 Raunistula 72
 Revonsaari 158
 Riihimäki 98–99, 103–105, 109, 111–113, 157–158
 Rooma 50, 214

 Rovaniemi 41
 Ruovesi 98
 Rutola 210

 Salmi 117–118
 Santahamina 103, 109
 Savonlinna 8, 25–26, 30–34, 63, 98, 210
 Seinäjoki 38, 101
 Shanghai 113
 Siperia 38
 Sippola 152
 Siuntio 36–37
 Soanlahti 117
 Sodankylä 32
 Somero 68, 151
 Sortavala 38, 55, 58–59, 89, 120–121, 127, 141
 Sorvali 124
 Suistamo 117
 Suodenniemi 133
 Suojärvi 117–118, 121
 Suomenlinna 100, 106, 110–11, 125–126, 227
 Sörnäinen 48, 71, 73, 84, 93–94, 149, 174
 Taavetti 57
 Taipalsaari 204–205, 217
 Taivallahti 158
 Tammela 50, 96
 Tammerkoski 164
 Tammisaari 98–101, 105–106, 108–110, 128, 162
 Tampere 25, 37, 50, 67–68, 77, 81–85, 93–96, 98–99, 102, 105–107, 109–110, 117, 119, 121, 149, 154–155, 162, 164, 166, 170, 172, 181, 192, 195, 200–201, 227–228
 Terijoki 118
 Toivakka 62
 Tornio 61, 128
 Turku 25, 34, 65, 82, 98, 176
 Tuusula 37, 124, 128

 Uppsala 221
 Urjala 219–220, 231

Vaasa 31, 37, 41, 54, 57–59, 61, 71, 98–99, 104–105	Viipuri 33, 38, 42, 71, 88, 98–99, 101–102, 104, 109, 117, 121, 124–125, 128, 139, 143, 150, 168–169
Valamo 119–120, 123, 129	
Vammala 158	Virtasalmi 15
Varkaus 157–158	Voikkaa 195
Vehmainen 164	Vuoksela 37
Veteli 55, 59	
Vihti 158	Ylistaro 47, 54

Zusammenfassung

Der Bürgerkrieg und die Kirche im Jahre 1918

In diesem Band sind Forschungsergebnisse über die Rolle der lutherischen Kirche im finnischen Bürgerkrieg 1918 zusammengetragen. Die Verfasser der Artikel, Geschichtswissenschaftler, verbindet nicht nur das Interesse an der Geschichte des Bürgerkriegs miteinander, sondern auch besonderes Expertenwissen über die Rolle der Kirche im Krieg bzw. zu dessen späterer Deutung. Das Inhaltsverzeichnis des Buches steht am Schluss dieser Einleitung.

Die Artikel des Buches sind in zwei Hauptkapitel unterteilt. Im ersten Hauptartikel mit der Überschrift „Kirche und Nation in Krisenjahren“ (Kirkko ja kansakunta kriisivuosina) liegt das Schwergewicht auf der Zeit des Bürgerkriegs und seinen unmittelbaren Ereignissen 1918 sowie den Entstehungsfaktoren. Hier sollte betont werden, dass das Interesse des Buches in erster Linie auf der Beleuchtung der Rolle der finnischen lutherischen Kirche in diesem Krieg liegt. Dessen ungeachtet bildet den Abschluss des ersten Hauptkapitels des Buches der umfangreiche Artikel Mika Nokelainens über die Geschichte der orthodoxen Kirche während der Krisenzeit. Welche Stellung der orthodoxen Kirche in Finnland zugesprochen wurde, wurde entscheidend davon beeinflusst, wie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat sowie die Religionsfreiheit in Bezug zur lutherischen Kirche bestimmt wurden. Nokelainens Artikel zeigt, dass bei diesem Prozess die Ereignisse des Bürgerkriegs auch aus Sicht der Orthodoxen einen wichtigen Wendepunkt in der finnischen Kirchengeschichte darstellen.

Die Artikel des zweiten Hauptkapitels „Auswirkungen und Deutungen des Bürgerkriegs“ (Sisällissodan vaikutus ja tulkinnat) befassen sich hauptsächlich mit den vielen Folgeerscheinungen und späteren Deutungen des Krieges. Diese werden aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet. Beispielsweise durch die Analyse der Beziehungen zwischen Kirche und Arbeiterbewegung bzw. den sog. Schutzkorps sowie der Beurteilung der Auswirkungen des Krieges auf die spätere universitäre Forschung und Literatur.

* * *

Den einleitenden Artikel des Buches schrieb Pertti Haapala unter der Überschrift „Als die Volkskirche zerbrach“ (Kun kansankirkko hajosi). Haapala öffnet einen interessanten Blick auf den Bürgerkrieg und seine Vorgeschichte. In dieser Darstellung erscheint die Kirche als Teil einer umfassenderen, alle Teilbereiche der Gesellschaft berührenden

Modernisierungskrise. Haapala betont einerseits, dass der Krieg seine ausgedehnten, weit über die finnischen Grenzen hinausreichenden Hintergründe hatte, die über einfache Erklärungsmodelle hinausgehen. Andererseits war der Krieg trotz dieses Hintergrundes keineswegs eine selbstverständliche Notwendigkeit. Zu seiner Entstehung brauchte es in Finnland besonderer Aktivität und Entschlossenheit. Nach Haapala kann die Kirche nicht als ein isolierter Faktor im Krieg angesehen werden, auch wenn gerne das Bild von den christlichen Weißen und gottlosen Roten bemüht wird. Entstand die Konfrontation in Finnland doch aufgrund politischer und sozialer Konflikte und nicht aufgrund weltanschaulicher Differenzen.

Hannu Mustakallios Artikel befasst sich mit den Positionen und Handlungen der zentralen Führungspersonen der Kirche in den Krisenjahren 1917 und 1918. Mustakallio zeigt, dass sogar die Bischöfe, obwohl die Haltung der Führung der Kirche gegenüber den sich gegen den Staat Auflehrenden im Allgemeinen eindeutig ablehnend war, unterschiedlich vorgehen. Die unnachgiebigste Position nahm der Bischof von Savonlinna O. I. Colliander, die versöhnlichste dagegen Bischof J. R. Koskimies aus Kuopio (Oulu) ein. Mustakallios Blick auf das Verhältnis von Kirche und Bürgerkrieg ist wichtig, weil gerade die Stellungnahmen der Führungspersonen der Kirche (auch) in dieser Frage das Geschichtsbild am stärksten geprägt haben, das später von der Rolle der Kirche im Bürgerkrieg gezeichnet wurde.

Aufgrund der früheren Forschung weiß man, dass auch ein großer Teil der Pfarrerschaft offen oder verdeckt die Ziele der „weißen“ Partei Finnlands unterstützte. Dieses vorherrschende Geschichtsbild wird in den Artikeln dieses Sammelbandes nicht in Frage gestellt, jedoch von vielen Autoren mit neuen Nuancen versehen. So beschreibt beispielsweise Tarja-Liisa Luukkanen die Einstellungen der Theologiestudenten gegenüber der Arbeiterbewegung und dem Sozialismus. Sie zeigt eindrücklich, dass unter allen finnischen Studenten die relativ gesehen „unterschichtlichste“ Gruppe sich gerade aus den zukünftigen finnischen Pfarrern zusammensetzte, die anfänglich keineswegs ablehnend gegenüber dem Sozialismus eingestellt waren, im Gegenteil.

Das Geschichtsbild von der Kirche des Weißen Finnland kann auch nach der Einstellung beurteilt werden, die die Mehrzahl der Finnen während des Krieges zu den Aktivitäten der Kirche hatte. Innerhalb des Kirchenvolkes bildeten ihrerseits seit jeher die Frauen die Mehrheit. Pirjo Markkola ruft in ihrem Artikel über das Verhältnis der Frauen zur Kirche während des Bürgerkriegs zur Reflexion über die Bedeutung der Geschlechterfrage in der Kirche auf. Markkola betont, dass gerade das Verhältnis der Frauen zur Kirche und zum Krieg das Geschichtsbild der „weißen finnischen Kirche“ problematisch macht. Die Vorstellung, die weißen Frauen hätten in der Kirche Zuflucht gesucht, für die roten Frauen hätte diese aber lediglich den Klassenfeind repräsentiert, erweist sich als zumindest sehr vereinfacht.

Mervi Kaarninens Artikel befasst sich mit jener Gruppe, die in Kriegen am wehrlosesten ist, den Kindern. Kaarninen beleuchtet aus unterschiedlichen Blickwinkeln die Frage, wie die Kirche für diese Gruppe handelte oder nicht handelte. Besonders bei den Entscheidungen über das Schicksal und die Zukunft der im Krieg verwaisten Kinder spielten Kirche und Religion eine zentrale Rolle. Gerade in der Erziehungsfrage taugte das von der Kirche gebotene ideologische Rückgrad gut für das weiße Finnland. Dies zeigte sich schon während des Krieges bei der Erziehungsarbeit in den Gefangenena-

gern, die von Tuulikki Pekkala in ihrem Artikel beleuchtet wird. Zur Gefangenenlagerdramatik der Nachkriegszeit gehört der sichtbare Beitrag der Pfarrer bei der staatsbürgerlichen Erziehung in den Lagern, der im Nachhinein gesehen auch der Kirche nicht zur „Ehre“ gereichte.

Die am meisten öffentlichkeitswirksame Tätigkeit der Pfarrerschaft im weißen Finnland während des Krieges war die Abhaltung von Soldatenbegräbnissen. Juha Poteris Artikel geht eine Reihe von Bestattungszeremonien, die in der Anfangsphase des Krieges stattfanden, durch und analysiert deren Grabreden. Poteri zeigt, dass wie bei der Erziehungsfrage auch bei den Heldenbestattungen deutlich wird, dass die ideologische Bedeutung der lutherischen Kirche für die Weißen nicht hoch genug angesetzt werden kann.

Auch unter den Gründern der sog. Schutzkorps und deren Stäben stößt man hier und da auf Pfarrer. Das zweite Hauptkapitel wird von Marko Tikkas Artikel eingeleitet, in dem das Verhältnis von Kirchengemeinden und Schutzkorps untersucht wird. Gemeinden und Schutzkorps als landesweite, bis auf die lokale Ebene reichende Organisationen arbeiteten in vielen Situationen zusammen. Diese Zusammenarbeit verlief allerdings nicht immer reibungslos, sei es 1918 oder auch später in den 1920er und 1930er Jahren. Tikkas Artikel konzentriert sich vor allem auf die Zeit nach dem Krieg, erwähnt aber auch die Geschichte der Schutzkorps und der Kirche während des Krieges.

Ulla-Maija Peltonens Artikel, in dem die Überlieferungen der arbeitenden Bevölkerung analysiert werden, zeigt, dass das formelle Handeln von Pfarrerschaft und Kirche einerseits sowie die spätere Wahrnehmung dessen andererseits zwei völlig unterschiedliche Dinge sind. Die Parteiergreifung der Kirche für die weiße Seite schlug einen tiefen Graben zwischen der Arbeiterbewegung und der Kirche. Die vielleicht schmerzlichste Wunde in dieser Beziehung riss die Frage nach der kirchlichen Bestattung der Toten auf der roten Seite. Der tief in der finnischen Tradition verankerte Gedanke der ehrenhaften Bestattung ist in Peltonens Artikel mit der Idee vom guten Tod verknüpft. Als den Angehörigen der roten Gefallenen das Recht auf öffentliche Trauer verwehrt wurde, empfand man dies, als entrisse die Kirche den Menschen etwas Unverzichtbares und Heiliges. Diese Erfahrung wurde auch dadurch nicht aufgehoben, dass die Gräber der meisten Roten während des Krieges und danach „in aller Stille“ eingeseget wurden.

Die Frage nach dem Recht der Verliererseite auf Trauer wurde für die Kirche durch den Umstand schwierig, dass im Bürgerkrieg in der Regel Mitglieder der lutherischen Kirche gegeneinander kämpften. Unabhängig dessen, wie der am Krieg beteiligte gewöhnliche Finne persönlich zur Kirche stand, gehörte er doch nahezu ausnahmslos zu den vollgültigen, getauften Mitgliedern der lutherischen Gemeinde. Der größte Teil der Pfarrer blieb nach Ausbruch des Krieges auf der roten Seite der Front, um ihre Gemeinden zu versorgen. Nur ein Teil der Pfarrer der südlich der Frontlinie gelegenen Gemeinden floh auf die Seite der Weißen, aber in der Regel hatten die Pfarrer keine besondere Veranlassung ihre Pfarrstelle zu verlassen.

Nach dem Krieg formierte sich als Ideal der jungen Theologenschaft die nationale „Heim, Religion, Vaterland“ – Ideologie, die in Tapani Innanens Artikel beleuchtet wird. Die junge Pfarrerschaft fand ihre ideologische „Heimat“ bei der sog. Akademischen Karelien-Gesellschaft im Finnland der 1920er und 1930er Jahre. Aus dieser Per-

spektive besehen färbt sich das öffentliche Profil der Kirche nach dem Bürgerkrieg immer weißer.

Unter den von Innanen analysierten Theologen der jungen Republik treten später jene hervor, die im Finnland nach dem Bürgerkrieg die theologische Forschung neu aufbauten. Eino Murtorinnes Artikel befasst sich mit der theologischen Forschung und deren Veränderungen nach dem Bürgerkrieg. Von den theologischen Disziplinen haben zusätzlich zu Murtorinnes Artikel Kirchengeschichtsforschung und Bibelexegese eine eigene Analyse verdient. Erstere wird von Mikko Ketolas Artikel beleuchtet, der das Thema vor allem aus der Perspektive der von der Finnischen kirchengeschichte Gesellschaft für veröffentlichten Forschungsarbeiten analysiert. Niko Huttunens Artikel vertieft sich wiederum in die Frage nach der Interpretation der biblischen – besonders der paulinischen – Lehre von der Obrigkeit als Begründung für Entscheidungen im Bürgerkrieg.

Die beiden letzten Artikel des Buches befassen sich mit dem vom bekanntesten den finnischen Bürgerkrieg schildernden finnischen Schriftsteller, Väinö Linna, geschaffenen Geschichtsbild. Die Bürgerkriegsinterpretation der Romantrilogie „Hier unter dem Nordstern“ (Täällä Pohjantähden alla) hat die finnischen Geschichtsdeutungen mehr beeinflusst als irgendeine geschichtswissenschaftliche Forschungsarbeit, auch wenn der Wissenschaftler es sich gerne anders wünschte. Aus diesem Grund hat auch die von Linna geschaffene Fiktion, der Pfarrer Lauri Salpakari, als irritierte und auch ansonsten hilflose Figur ein Stereotyp über die Rolle eines Pfarrers in der Gemeinde während des Bürgerkriegs geschaffen. Yrjö Varpio analysiert aus verschiedenen Blickwinkeln Linnas Salpakari-Figur und die von Linna benutzten religiösen Metaphern und Analogien. Ergänzt wird dies durch den Artikel von Esko M. Laine, in dem Lauri Salpakari aus der Perspektive der schon im Niedergang begriffenen ständischen Pfarerschaft analysiert wird.

INHALTSVERZEICHNIS

Ilkka Huhta

Die Kirche und 1918

I Kirche und Nation in Krisenjahren

Pertti Haapala

Als die Volkskirche zerbrach

Hannu Mustakallio

Die Führung der Kirche, Pfarrer als Politiker und die Erweckungsbewegungen

Tarja-Liisa Luukkanen

Theologiestudenten, Arbeiterfrage und Sozialismus

Juha Poteri

Die Heldenbegräbnisse der Weißen

Pirjo Markkola

Die Kirche, die Frauen und der Bürgerkrieg

Mervi Kaarninen

Die Kirche, die Kinder und der Bürgerkrieg

Tuulikki Pekkala

Die Erzieher der roten Gefangenen

Mika Nokelainen

Die Orthodoxen und der Krieg

II Auswirkungen und Deutungen des Bürgerkriegs

Marko Tikka

Kirche und Schutzkorps. Vernunftfehe, Zwangsehe oder unheilige Allianz?

Ulla-Maija Peltonen

Kirche und Bürgerkrieg in der kollektiven Erinnerung der Arbeiterschaft

Tapani Innanen

Die jungen Theologen und die Bildung des Heim-Religion-Vaterland Ideals in den 1920er Jahren

Eino Murtorinne

Die Auswirkungen des Bürgerkriegs auf die theologische Forschung

Mikko Ketola

Die Auswirkungen des Bürgerkriegs auf die Kirchengeschichtsschreibung

Niko Huttunen

Die paulinische Obrigkeitslehre in den Interpretationen des Bürgerkriegs

Yrjö Varpio

Lauri Salpakari und das Pfarrerbild Väinö Linnas

Esko M. Laine

Pfarrer Lauri Salpakari als ständischer Pfarrer

Übersetzung: Klaus-Jürgen Trabant

KIRJOITTAJAT

Pertti Haapala, FT, Suomen historian professori
Ilkka Huhta, TT, Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian dosentti
Niko Huttunen, TT, tutkijatohtori (Uuden testamentin eksegetiikka)
Tapani Innanen, TT, FM, uskonnonpedagogiikan dosentti
Mervi Kaarninen, FT, Suomen historian dosentti
Mikko Ketola, TT, yleisen kirkkohistorian dosentti
Esko M. Laine, TT, Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian dosentti
Tarja-Liisa Luukkanen, TT, VTM, aate- ja oppihistorian sekä kirkkohistorian dosentti
Pirjo Markkola, FT, Suomen historian professori
Eino Murtorinne, TT, kirkkohistorian professori (emeritus)
Hannu Mustakallio, TT, VTM, kirkkohistorian professori
Mika Nokelainen, TL, yliopettaja
Tuulikki Pekkalainen, VTM, tietokirjailija
Ulla-Maija Peltonen, FT, folkloristiikan dosentti
Juha Poteri, TT
Marko Tikka, FT, Suomen historian dosentti
Yrjö Varpio, FT, Suomen kirjallisuuden professori (emeritus)

SOCIETAS HISTORIAE ECCLESIASTICAE FENNICA

Suomen sisällissodassa 1918 luterilaisen kirkon jäseniä taisteli rintaman molemmin puolin. Kirkko ei ollut sodan erityinen osapuoli, mutta sota kosketi sitä silti monin tavoin. Papit kuuluivat valkoiseen väestöön, mutta suurin osa pysytteli tapahtumista sivussa.

Tässä kirjassa on koottu yhteen uutta tutkimusta kirkon ja sisällissodan suhteesta. Siinä arvioidaan useasta eri näkökulmasta kirkon ja papiston toimia vuonna 1918 sekä sodan jälkeen. Kirjoittajat ovat historioitsijoita, jotka ovat eri yhteyksissä käsitelleet kirkon roolia suomalaisessa yhteiskunnassa.

Artikkelit osoittavat yhdessä ja erikseen, että on eri asia, miten kirkko toimi vuonna 1918 ja miten asioita on myöhemmin tulkittu.

ISBN 978-952-5031-55-3
ISSN 0356-0759



9 789525 031553