

VALTIOKIRKOSTA KANSANKIRKOKSI

Kirjoittanut
MIKKO JUVA

WITH AN ENGLISH SUMMARY:
FROM THE STATE CHURCH
INTO THE PEOPLE'S CHURCH

HELSINKI 1960
SUOMEN KIRKKOHISTORIALLINEN SEURA

SUOMEN KIRKKOHISTORIALLISEN SEURAN
TOIMITUKSIA 61

*

FINSKA KYRKOHISTORISKA SAMFUNDETS
HANDLINGAR 61

MIKKO JUVA

VALTIOKIRKOSTA KANSANKIRKOKSI

SUOMEN KIRKON VASTAUS
KAHDEKSANKYMMENTÄLUVUN
HAASTEeseen

WITH AN ENGLISH SUMMARY:
FROM THE STATE CHURCH
INTO THE PEOPLE'S CHURCH

HELSINKI 1960

SUOMEN KIRKKOHISTORIALLINEN
SEURA

Näköispainos
Printari Oy Saarijärvi 1983
ISBN 951-9021-47-7
ISSN 0356-0759

WERNER SÖDERSTRÖM OSAKEYHTIÖN
KIRJAPAINOSSA PORVOOSSA
1960

ESIPUHE

Nyt lukijalle jätetty teos merkitsee aikaisempien kirkon ja sivistyneistön suhteita käsittelevien tutkimusteni, »Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848—1869» ja »Rajuilman alla», välitöntä jatkoa ja päätöstä. Kaikki kolme kirjaa ovat pyrkineet tarkastelemaan sitä katsomusten yhteentörmäystä, mihin liberalististen ja naturalististen aatteiden leviäminen maahamme sekä niiden ristiriita perinnäisen kirkollisen kristillisyyden kanssa johti. Johtuen siitä, että tutkimuksen painopiste on kohdistunut siihen sosiaaliseen ryhmään, missä varsinainen muutos kulloinkin on tapahtumassa, teossarjan eri osat kuitenkin ovat saaneet jossakin määrin erilaisen luonteen. Ensimmäinen teos kuvasi nimenomaan sivistyneistön piirissä tapahtuvaa kehitystä 1830-luvun »yhtenäiskulttuurista» uskonnolliseen liberalismiin, ja kirkollista kehitystä selvitettiin vain siinä määrin, kuin tämä oli tarpeen sivistyneistön reaktioiden ymmärtämiseen, tai kuin siinä itsessään tapahtui liberalismiin tartunnasta johtuneita muutoksia.

»Rajuilman alla»-teoksen kuvaamana aikana muutokset olivat huomattavat sekä papiston että muun säätyläisväestön piirissä. Vuoden 1884 jälkeen murros muuttui olennaisesti kirkon sisäiseksi. Tietenkin myös koko sivistyselämäme koki kahdeksankymmentäluvulla perusteellisen järkytyksen, jonka seurauksina lukuisat eri aatevirtaukset sekä hedelmöittivät että hajottivat maamme henkistä elämää, mutta sivistyneistön keskeisimmin uskonnollisen asennoitumisen piirissä tapahtuneet muutokset olivat luonteeltaan pikemminkin kvantitatiivisia kuin kvalitatiivisia. Perustavat vaihtoehdot, naturalismin, uskonnollisen liberalismiin ja kristillisen uskon, oli jo kaikella selvyydellä esitetty, ja kysymys koski lähinnä sitä, miten suuriksi kunkin kannattajajoukko muodostuisi, mitä uusia argumentteja ne henkisen tilanteen

muuttuessa saattaisivat puolustukseen esittää ja minkälaisissa vivahteissa ne ilmenisivät.

Uskonnollisen ristiriidan synnyttämä murros olikin ratkaisevasti siirtynyt kirkon piiriin. Asioita pelkistään voisi sanoa, että kun 1860-luvulla kirkko muodostui sivistyneistölle ongelmaksi, nyt sivistyneistöstä tuli kirkon ongelma. Säätyläisväestön laajat piirit olivat selvittäneet välinsä vallitsevan kirkon edustaman kristillisyyden kanssa. Kirkon työntekijät ja ystävät joutuivat nyt ratkaisemaan, mitä tietä kirkon oli lähdettävä muuttuneessa tilanteessa kulkemaan. Tämän tien etsiminen ja polun päään löytäminen on nyt ilmestynvän teokseni kuvaaman kehityksen päälinja.

Tutkimuksen painopisteen siirtyminen on myös jossakin määrin vaikuttanut lähdeaineiston valintaan. Tärkeimpänä lähderyhmänä on kaikissa osissa ollut sanomalehdistö. Lienee syytä todeta, että olen järjestelmällisesti käynyt läpi kaikki tärkeimmät pääkaupungin ja eräät maaseutukaupunkien sanoma- ja aikakauslehdet vuoteen 1895, ja tästä vuosisadan loppuun vielä puolen tusinaa merkittävimmiksi arvioituista. Rohkenen toivoa, että paljoakaan ajanjakson keskeisimmästä kirkollisesta keskustelusta ei ole jäänyt huomiotta. Yksityisen kirjeenvaihdon ja muun painamattoman lähdeaineiston osuus sen sijaan on huomattavasti vähäisempi kuin teossarjan molemmissa aikaisemmissa osissa. Osittain puute lienee puolusteltavissa: Kirkon piirissä tapahtuva muutos on olennaisesti voimakkaammin ja selvemmin jättänyt jälkensä lehdistön ja painettujen kokouspöytäkirjojen sivuille kuin sivistyneistön useinkin pinnan alla tapahtunut irtautuminen perinnäisistä katsomuksista.

Isäni, professori Einar W. Juva on lukenut tutkimukseni oikovedoksena ja esittänyt eräitä arvokkaita huomautuksia. Tästä samoin kuin paljosta tuesta kiitän lämpimästi.

Turussa, syyskuun 29 päivänä 1960.

M i k k o J u v a

SISÄLLYSLUETTELO

1. Uusi tilanne	9
Rajuilma	9
Tilanteenarvio	15
2. Naturalismi	28
Ruotsinkielinen nuori sukupolvi	28
Tiede ja dogmit	36
»Nuori Suomi»	48
Uskonnollinen vapaamielisyys	60
3. Vapaakirkollinen liike	64
Herätys	64
»Kristinuskko ja valtiokirkko»	69
4. Kirkon reaktio	78
Keskustelu viriää	78
Epäuskoa vastaan	84
Uudistuspyrintöjä	90
Keskustelu ehtoollispakosta	97
Raittiusliike	105
Naisasia	113
Työväenkysymys ja sosialismi	120
5. Asemat selkenevät	126
Allianssi vai tunnustus	126
Kirkko ja eriuskolaislaki	140
Liberaalit ja vapaakirkolliset	157
Eriuskolaislaki ei tuo ratkaisua	169
6. Kirkon uusi ohjelma	183
Tunnustuksellisuus	183
Papiston ryhdistyminen	196
Kirkkokuri ja kristillinen vaellus	207
Maallikkotoimi	217
Nuorisotyö	227
Pyhäkoulutyö	231
Diakonia	235

Kirkon vapaus	242
Omantunnon vapaus	252
7. Käännö	260
Kahdeksankymmentäluku väistyy	260
Turva itää vastaan	276
Naturalismi ja okkultismi	286
Kirkollinen apologia	297
Kirjallinen käännö	309
8. Kansankirkko vai tunnustuskirkko	317
Taistelu ehtoollispakosta	317
Kohti uskonnonvapautta	328
Kirkkokuri ja kansalaisoikeudet	337
Raamatun inspiraatio	344
9. Vuosisata päättyy	357
Lähdeviitteitä	363
Henkilöhakemisto	393

1. UUSI TILANNE

Rajuilma

Monet tekijät olivat yhdessä aiheuttamassa sitä rajua purkausta, joka vuosina 1883 ja 1884 nosti uskonnollisen kysymyksen keskeiseen asemaan Suomen sivistyselämässä. Olennaisimpaan näistä viittasi se kriittinen tarkkailija, joka viimeksi mainittuna vuonna totesi »useita vuosikymmeniä Länsi-Euroopan sivistyskansojen keskuudessa vaikuttaneen uskonnollisen murroksen lopulta saapuneen meillemkin».¹ Kriisin syy onkin pohjimmiltaan etsittävä yleisestä länsimaisesta aatekehityksestä, jossa kehitysoopin ja darvinismin läpimurto oli parissa vuosikymmenessä aiheuttanut suorastaan maanvyörymän tapaisen mullistuksen.²

Suomen kulttuurimaantieteellisestä asemasta johtuen uudet katsomukset alkoivat saada täällä jalansijaa merkittävästi myöhemmin kuin lähempänä Euroopan keskuksia olevissa maissa. Silti oli uusien katsomusten ja kirkonopin välistä ristiriitaa monin tavoin täällä valmisteltu. Jo 1840-luvulta lähtien oli sivistyneistön piirissä esiintynyt varsin jyrkkää perinnäisen kristinuskon arvostelua, ja vuosikymmenien kuluessa tämä arvostelu oli vain levinnyt laajemmalle ja jyrkentynyt. Seitsemänkymmenluvulle tultaessa vallitsi sivistyneistömme uskonnollista pohdintaa uskonnollinen liberalismi, joka eri muodoissaan pyrki perinnäisen kristinuskon ja ajan sivistyksen väliseen synteisiin. Seuraavan vuosikymmenen alussa alkoivat selväpiirteinen naturalismi ja positivismi, joilla tosin oli ollut yksityisiä kannattajia aikaisemminkin, saavuttaa lisääntyvää kannatusta. »On julkinen salaisuus», kirjoitti Finsk Tidskriftin toimitussihteeri Fredrik Elfving keväällä 1884, »että kyseisiä (valtiokirkon dogmeista poikkeavia) oppeja esiintyy keskuudessamme ja että

nimenomaan varsin huomattava osa sivistyneistöämme ei kannata evankelis-luterilaisen valtiokirkon käsityksiä. Toiset poikkeavat niistä vain vähässä määrin, mutta toisille ovat kolminaisuus- ja Kristuksen jumaluus-dogmit samanarvoisia kuin paavin erehtymättömyysdogmi meidän papistollemme.»³

Kirkon ja sivistyneistön katsomusten välinen ero oli yleisesti tunnettu, mutta siitä huolimatta sitä ei juuri kosketeltu paitsi pappien saarnatessa ajan epäuskoa vastaan. Liberaalit ja antikristilliset katsomukset jäivät yksityisiksi mielipiteiksi, eikä niitä käytännöllisesti katsoen lainkaan tuotu julkiseen keskusteluun. Kirkon asenteelle oli kuvaavaa eräänlainen »elää ja antaa toistenkin elää»-periaate: »Papisto tietää erittäin hyvin, että näin on, sillä muutoin se ei puhuisi niin paljon ajan epäuskosta», Elfving jatkoi analyysiaan. »Mutta kaikki nämä harhaopit ovat syntyneet ja kehittyneet hiljaisuudessa. Epäuskoiset kuuluvat kaikki valtiokirkkoon ja heidän on toistaiseksi pakko kuulua omatakseen poliittiset oikeudet, mutta mitään muuta yhteyttä heillä ei siihen ole, paitsi että he suorittavat säännöllisesti maksunsa papistolle, ovat kirjoilla sen luetteloissa sekä käyttävät sitä hyväkseen kasteissa, häissä ja hautajaisissa. Papisto taasen ottaa vaieten vastaan heidän rahansa yhtä hyvin kuin oikeaoppistenkin ja antaa heidän rauhassa pitää vakaumuksensa koskapa mitään julkista pahennusta ei tapahdu. Toisaalla siis maksetaan ja saadaan olla rauhassa, toisaalla otetaan maksuja vastaan ja annetaan ihmisten olla rauhassa — kummallakin taholla vaietaan.»⁴

Täysin tyytyväisiä ei silti vallinneeseen tilanteeseen oltu. Vuoden 1869 kirkkolaki oli tosin lausunut julki uskonnonvapauden periaatteen, mutta käytännölliset johtopäätökset olivat jääneet vetämättä. Huolimatta siitä, että kirkkolain 6 § salli kirkosta eroamisen, tämä ei kuitenkaan käytännössä ollut mahdollista. Kaikki yritykset eriuskolaislain aikaansaamiseksi olivat uusiutuvasti rauenneet, viimeksi vuoden 1882 valtiopäivillä pappis- ja talonpoikaissäätäjien vastustukseen. Tosiasiallisesti vallitsi maassa näin edelleen täydellinen valtiokirkkojärjestelmä. Jokaisen luterilaisista vanhemmista syntyneen kansalaisen oli kuuluttava mainittuun kirkkoon, annet-

tava konfirmaatiolupaukset ja käytävä ehtoollisella päästäkseen avioliittoon ja kelvatakseen valtionvirkoihin. Kun eriuskolaislain ja samalla täydellisen uskonnonvapauden vastustajat vetosivat siihen, ettei maassamme vielä ollut riittävästi eriuskolaisia, jotka tarvitsivat erityistä lainsäädäntöä, kävi liberaaleille uskonnonvapauden puolustajille välttämättömäksi osoittaa, että kirkon oppia kohtaan vallitsi runsaasti tyytymättömyyttä. Näin eriuskolaislain ajautuminen umpikujaan vuonna 1882 aiheutti välittömästi vapaamielisen lehdistön hyökkäykset seuraavan vuoden alussa.⁵

Keskustelun alku ei vielä kuulostanut kovin radikaalilta. Kevätlukukauden avajaispuheessaan yliopiston rehtori J. J. V. Lagus otti käsitelläkseen pappissivistyksen, jonka tason hän arvioi varsin alhaiseksi. Rehtorin puhe synnytti lehdistössä vilkkaan keskustelun, joka vielä ei ollut ehtinyt tauota ennen kuin seuraava kysymys otettiin esiin. Tällä kertaa avaus suoritettiin Turussa, missä Åbo Tidningin toimitussihteeri Gustaf Cygnaeus väitti kirkollisen ja sivistyneistön ajattelutavan peruuttamattomasti eronneen toisistaan, ja koululaisten tämän vuoksi joutuneen vaikeaan ristiriitaan kotinsa uskonnollisten katsomusten ja koulun virallisen uskonnonopetuksen väliin. Viimeksi mainittu oli tämän vuoksi Cygnaeuksen mielestä poistettava. Kun sitten edelleen Fredrik Elfving oli Darwinista pitämässään esitelmässä selittänyt polveutumisopin, t.s. tieteen olevan sovittamattomasti ristiriidassa kristinuskon kanssa, Th. Lindh väittänyt Finsk Tidskriftissä kolminaisuusoppia epäraamatulliseksi ja Suomen kirkkoa epäluterilaiseksi sekä kenraali Carl Sederholm julkaissut anonyymina uskonnonfilosofisen teoksen »Andens eller det rena förnuftets religion», jonka tendenssi käy jo nimestä ilmi, oli vilkas keskustelu ja väittely tuota pikaa käynnissä laajalla rintamalla, tosin miltei yksinomaisesti ruotsin kielellä.⁶

Kirkon ja perinnäisen kristillisyyden vastaiset mielipiteet astuivat näin voimakkaasti julkisuuteen. Voimakas oli kuitenkin myös niiden osakseen saama vastustus, ainakin poleemisten kirjoitusten lukumäärän ja laajuuden puolesta. Huolimatta siitä, että ruotsinkielinen lehdistö voittopuolisesti kallistui uusien käsitysten kannalle, toimitukset pyrkivät kuitenkin noudattamaan tiettyä varovaisuutta

ja tasapuolisuutta. Mitään selvyyttä ei nimittäin toistaiseksi ollut radikaalisten oppien kannatuksen laajuudesta, ja lehtien oli syytä varoa lukijakuntansa loukkaamista. Tästä syystä ne mieluummin — Åbo Tidningin pelotonta toimitusta lukuunottamatta — pyrkivät välttämään suoranaisia kannanottoja ja sijoittamaan kirkollisten käsitysten arvostelunsa uutisten ja selostusten osastoon.⁷

Sopivan selostusaineiston saamiseksi kutsuttiin sitten keväällä 1884 Ruotsin uusprotestanttien johtomiehiin kuuluva tohtori Carl v. Bergen luennoimaan Helsinkiin. Näistä luennoista tuli vuoden sensaatio. Yllättävää ei itse asiassa ollut hänen puheittensa sisältö. Toisaalta v. Bergen liittyi moderneihin kehitysopillisiin katsomuksiin, toisaalta hän pyrki uskonnollisen liberalismiin hengessä »puhdistamaan» raamatullisen kristinuskon sen historiallisesta »dogmaattisesta» painolastista. »Tulevaisuuden kristinuskko» oli hänen mukaansa sopusoinnussa sekä tieteen että Raamatun kanssa, minkä lausuaessaan v. Bergen vain toisti meillä Suomessakin jo vuosikymmeniä tunnetun uskonnollisen vapaamielisyyden perustavan ajatuksen.⁸

Yllättäviä olivat sen sijaan v. Bergenin esiintymisen synnyttämä reaktio ja hänen paljastamansa asiointila.

Esitelmien aiheuttama suosio oli tavaton. Monisatalukuinen salin-täyteinen yleisö osoitti v. Bergenille innokkaasti suosiotaan. Ruotsinkieliset pääkaupunkilehdet olivat Morgonbladetia lukuunottamatta täynnä kiittävään sävyyn laadittuja selostuksia, ja kun vastustavat käsitykset pyrkivät lehtien palstoille, ei kirjoituksia otettu vastaan. Itse Z. Topelius sai kokea, että hänen vastalauseensa palautettiin. Nyt ei kenellekään enää ollut epäselvää, että uusilla ajatuksilla oli laaja kannatus. Nyt ei enää voitu tulkita kirkonvastaisia hyökkäyksiä yksityisten tyytymättömien mielenilmauksiksi. Murros oli kerta kaikkiaan saapunut. »Uskonnollinen kysymys on meillä päivän tärkeimpiä kysymyksiä ja sen yhteydessä käy ajattelijalle ilmeiseksi, että isänmaamme kehityksessä seisomme tärkeän vaiheen rajalla», kirjoitti vapaakirkollinen toimittaja F. W. Lönnbeck välittömästi v. Bergenin esiintymisen jälkeen. Jumaluusopin professori Herman Råbergh taasen totesi mainittujen esitelmän

saavuttaman suosion »todellisen asiointilan voimakkaaksi todisteeksi». Uuden vaiheen saapumisesta olivat edelleen vakuuttuneita niin naturalisti Elfving kuin ateisti Wilhelm Bolinkin. Yksimieliisyys vallitsi siitä, että elettiin aikakausien taitekohtaa.⁹

Perinnäisten katsomusten vastustajat huomasivat siten, että heitä oli paljon. Finsk Tidskriftiin kirjoittamassaan artikkelissa Fredrik Elfving totesi sivistyneistön parissa tosin vielä esiintyvän vakauksellistakin uskoa kirkon julistamiin oppeihin ja sen uskonnollisiin toimituksiin. »Mutta on turha yrittää kieltää sitä, että nämä ovat vähemmistönä. Ellei niin olisi, ei huuto epäuskosta olisi niin äänekäs.» Tosin ei näiden epäuskoisten lukumäärästä ole saatavissa mitään tilastollisia tietoja, »koska ne aina esiintyvät otsikon 'luterilaisia' alla, mutta he lienevät varsin lukuisia sekä virkamieskunnan että varakkaan porvariston keskuudessa ynnä myös yhteiskunnan alemmissa piireissä». Sivistyksellisesti ja yhteiskunnallisesti johtavien piirien yleinen mielipide oli ratkaisevasti asettunut kannattamaan uusia käsityksiä, mikä tietysti lisäsi radikaalien rohkeutta.¹⁰

Toiseksi osoitti hyökkäys, että johtava ruotsinkielinen nuoriso jo oli astunut uskonnollisesta vapaamielisyydestä täyteen naturalismiin. Ensiksi mainitun kompromissi ei enää tyydyttänyt Darwinin ja Max Müllerin oppilaina sekä Häckelin hengessä kasvanutta uutta ylioppilaspolvea. Tässä hengessä lausuivat A. O. Aschan, Edward Westermarck ja Fredrik Elfving tyytymättömyytensä v. Bergenin esitelmien puolinaisuudesta. Viimeksi mainittu esimerkiksi valitti arvostelussaan esitelmöitsijän langenneen samaan virheeseen kuin vastustajansa yrittäessään määritellä sitä, »mistä meillä ei voi olla mitään tietoa vaan ainoastaan aavistus», nimittäin jumalakäsitettä. Myös v. Bergenin yritys puolustaa tulevaisuuden kristinuskon ytimenä eräänlaista uskoa ihanneihminen Kristukseen oli epätydyttävä. »Kyseisen uskon psykologista välttämättömyyttä ei esitetty riittävän selvästi, eikä myöskään osoitettu mitään yhteyttä sen ja esitelmöitsijän modernin luonnontieteen perustalle rakentaman yleisen maailmankatsomuksen välille, joten mainittu usko jäi kokonaisuudesta verraten irralliseksi.» Naturalistinen kritiikki hyväksyttiin, mutta liberaalin uskonnollisen synteetin yritys torjuttiin. Nuori

polvi ei arvostanutkaan v. Bergeniä »sen vuoksi, mitä hän sanoi, vaan koska hän sanoi julkisesti sen, mitä toiset jo olivat hiljaisuudessa ajatelleet». ¹¹ Tässä hengessä kirjoitti sen etevin ajattelija, silloin vielä ylioppilas Hjalmar Neiglick leimuavan kiistakirjoituksen v. Bergeniä arvostelleita suomalaisia tiedemiehiä vastaan, joita hän syytti ajatuksenvapauden sortamisesta ja »karkeimmasta humpuukista, mitä kenties koskaan tieteellä on tässä maassa harjoitettu». Perustavat arvot olivat nuorten mielestä vaakalaudalla, kompromissi aikansa eläneen sovinnaisen uskonnollisuuden kanssa merkitsi heidän mielestään raskasta siveellistä lankeemusta.¹²

Kolmanneksi ja viimeiseksi osoitti alkanut keskustelu, miten ne aatepoliittiset rintamalinjat, joitten lähentymistä arvostelukykyiset tarkkailijat olivat jo vuosikymmenen ajan seuranneet, nyt olivat lähes täydellisesti yhtyneet. Kansallispoliittinen, kulttuuripoliittinen ja uskonnollinen vastakohtaisuus liittyivät nyt toisiinsa.¹³ Valtiopäivillä olivat pappis- ja talonpoikaissäädty edustaneet aatelialia ja porvaristoa vastaan suomalaisuutta ja vanhoillisuutta, ja sama jako paljastui nyt eräin poikkeuksin kulkevaksi läpi yhteiskunnan. Toisella puolen olivat liberaalit, kulttuuriaristokraatit, ruotsinmieliset ja kirkonvastustajat, toisella taasen konservatiivit, demokraatit, suomenmieliset ja kirkolliset. Aikalaiset tajusivat jakautumisen myös hyvin selvästi. »Että nimittäin käsitteet ortodoksia, fennomania ja konservatiiviset mielipiteet (kaikkein useimmissa tapauksissa) ovat meillä erottamattomasti yhdistyneet, sen tuntee jokainen, joka hiukankin on seurannut mukana», Åbo Tidning kirjoitti, ja tähän lausuntoon on saatavissa vahvistus päinvastaisestakin leiristä.¹⁴ Eri vastakohtien yhtyminen yhdeksi suureksi erimielisyydeksi oli tietysti omiaan voimakkaasti kärjistämään kulttuuri- ja sisäpoliittista tilannetta ja loi osaltaan sen sovittelemattoman jyrkkyyden, joka oli kahdeksankymmenluvulle niin tunnusomainen. Poikkeuksia tietenkin oli, mutta ne tässä tapauksessa todella vain vahvistivat säännön.

Tilanteenarvio

Keväällä 1884 oli jokaiselle tarkkailijalle käynyt ilmeiseksi, että maan uskonnollisessa ja henkisessä ilmapiirissä oli tapahtunut ollenainen käänne. Etsittäessä vastausta kysymyksiin, mikä oli alkaneen murroksen ydinongelma ja miten siitä oli pyrittävä eteenpäin, mielipiteet ymmärrettävästi hajaantuivat. Käänteen merkittävyyttä ja aikakauslehdistömme kykyä tajuta ajan ilmiöt osoittaa, että kolme eri piirejä edustavaa julkaisua, ruotsinmielinen Finsk Tidskrift, suomenmielis-vapaamielinen Valvoja ja kristillinen Lekmannen jo kesällä julkaisivat kukin varsin perusteellisen tilanteenarvioinnin. Kirjoitusten arvoa lisää, että ne kuvastavat kaikkia kolmea evankelis-luterilaista valtiokirkkoa kohtaan kriittistä ajatussuuntaa, nimittäin naturalismia, liberalismia ja vapaakirkollisuutta.

Finsk Tidskriftiin kirjoitti sen toimittaja Fredrik Elfving. Hänen artikkelinsa otsikko oli »eri maailmankatsomukset» ja sen keskeinen pyrkimys osoittaa tieteellisen ja uskonnollisen maailmankatsomuksen välinen kuilu ehdottomaksi. Niin luonnontieteilijä kuin Elfving olikin, hän lähti kirjoituksessaan vertailevan uskontotieteen käsityksistä. Max Mülleriin liittyen, vaikka häntä nimeltä mainitsematta, kirjoittaja väitti primitiivisen uskonnon syntyneen ihmisen riippuvuudentunteesta häntä ympäröivistä voimista siten, että tämä personifioi luonnonvoimat ja kansoitti luonnon näin luomillaan jumalilla ja demoneilla. Samat peruskatsomukset jäivät eloon vielä kristillisen kirkon piiriin, missä pakanallisten jumalien sijalle astuivat vain enkelit ja paholaiset. Keskiaikainen ajattelu rakentui näin kauttaaltaan uskolle yliluonnollisiin voimiin, joitten kuviteltiin pystyvän aikaansaamaan mitä ihmeellisimpiä asioita. »Ei ollut mitään, mitä ei voitu kuvitella mahdolliseksi. Kokemukseen ei koskaan voitu vedota tietyn tapauksen todennäköisyyttä vastaan, sillä mitä kokemus todisti muuta kuin oman kokemattomuutemme ja epätaydellisuutemme. Oliko sallittua epäillä pyhän tradition totuutta, että enkelit olivat tuoneet Loreton kirkon Jerusalemistä, sen vuoksi etteivät heikot ihmiset siihen pystyneet? Saiko silmänräpäystäkään

epäillä, että leipä ja viini ehtoollisessa muuttuivat Kristuksen ruumiiksi ja vereksi, vaikka maalliset silmämme eivät havainneet mitään muutosta?» Yhtä vähän saattoi epäillä pyhimysten ihmetöitä, koskapa Raamattu kertoi monista yhtä ihmeellisistä tapauksista, kuten profeetta Elian matkustuksesta taivaaseen tulisissa vaunuissa ja Bileamin aasin puhumisesta. Kaiken kaikkiaan löivät auktoriteettiusko ja naiivi herkkäuskoisuus keskiaikaiseen maailmantarkkailuun leimansa.¹⁵

Uuden ajan luonnontieteellinen kehitys oli kuitenkin ajanut keskiaikaisen taikauskon yhä ahtaammalle. Ensinnä osoittivat Kopernikus ja Newton taivaankappalten liikkeissä ilmenevän lainalaisuuden, mikä sai »kaikki planeettahenget kuolemaan toimettomuuteen, joten ne eivät enää voineet vaikuttaa ihmistenkään kohtaloihin». Sen jälkeen on ankara lainalaisuus vallannut yhä uusia luonnon alueita. Epäorgaaninen maailma on jo tältä kannalta kartoitettu ja siinä vaikuttaneet henkiolennot karkotettu tarpeettomina. »Myös orgaanista maailmaa tutkittaessa kohtaamme saman pyrkimyksen lainalaisuuteen. Luonnonhistoria on jo noussut puhtaasti deskriptiiviseltä tasolta yhdistelevälle ja pohdiskelevälle, missä se pyrkii löytämään kasvien ja eläinten moninaisten muotojen ja elintoimintojen edellytykset; puhutaan morfologisista laeista ja fysiologisista laeista. Samoin pyritään esittämään historiallisia lakeja, tilastollisia lakeja, sosiaalisia lakeja, psykologisia lakeja, moraalisia lakeja. Tuskin voi avata yhdenkään tieteen alalta modernia esitystä toteamatta tätä pyrkimystä.» Eri tieteet ovat ehtineet eri pitkälle, mutta sama periaate elähyttää niitä kaikkia: »ei mitään näkymättömiä henkiolentoja, jotka puuttuen asioihin enemmän tai vähemmän täyttävät korkeampien henkien käskyjä, vaan niiden sijassa abstraktisia lakeja, joita eivät rukoukset liikuta eivätkä loitsut pelota, lahjomattomia lakeja, joita meidän on pyrittävä tuntemaan.»¹⁶

Näin ovat henkiolennot hiljalleen kuolleet sukupuuttoon. Huolimatta joskus yllättävälläkin taholla esiintyvistä taikauskosta häpeävät sivistyneet jo yleisesti tunnustaa uskovansa henkiin. Teologit yrittävät tosin vielä ylläpitää vanhoja käsityksiä, mutta »niin kauan kuin ei ole muita syitä olettaa niiden olevan olemassa kuin

joitakin yksityisiä raamatunkohtia, voitaneen toistaiseksi tyynesti jättää ne huomioon ottamatta». ¹⁷

Yliluonnollisten olentojen mukana ovat hävinneet myös yliluonnolliset tapahtumat, ihmeet. Tosin pitävät monet ehdottomasti uskovat ilman muuta Raamatun ihmeitä tosina vastoin kaikkea järkeä ja ilman muita perusteluja, kuin että Jumalalle ei mikään ole mahdotonta. Heidän kanssaan ei maksa vaivaa lähteä keskusteluun. »Heidän ajatustapansa polveutuu suoraan alenevassa polvessa siitä keskiaikaisesta uskosta, joka näki viinin muuttuvan vereksi ja näki pyhien miesten lentävän läpi ilman. Mitä he uskovat, sen he uskovat ja sillä selvä.» Jumaluusoppineet olivat sen sijaan yleensä luopuneet mainitusta karkean keskiaikaisesta käsityksestä. A. F. Granfelt esimerkiksi, jonka kantaa kirjoittaja analysoi yksityiskohtaisesti, arveli ihmeiden merkitsevän uuden, korkeamman luonnonlain esiinmurtautumista, joka ei asetu entisiä vastaan vaan ylittää ne. Yhdeksännentoista vuosisadan jumaluusoppi oli näin huomattavasti supistanut yliluonnollisen vaikutusta luonnon piirissä. ¹⁸

Elfving teki nyt — englantilaisiin lähteisiinsä liittyen — sen aivan oikean havainnon, että jumaluusopin kannanmuutoksen varsinaisena aiheuttajana oli ollut luonnontieteen piirissä tapahtunut kehitys. Tiede oli siten vaikuttanut uskonnollisiin käsityksiin, ja hän piti varmana, että se tulee vastaisuudessakin näin tekemään. Kirjoittaja torjuikin tämän takia jyrkästi käsityksen, että »uskolla ja tiedolla ei ole mitään tekemistä toistensa kanssa», kanta jota viimeksi olivat tosin varovaisessa muodossa edustaneet v. Bergeniä vastaan hyökänneet professorit kemisti Edvard Hjelt, matemaatikko E. R. Neovius ja eläintieteilijä O. M. Reuter. ¹⁹ Asianomaisia nimeltä mainitsematta Elfving kiisti luonnontutkijain persoonallisilta uskonnollisilta käsityksiltä kaiken todistusvoiman puheenaolevassa asiassa: »On niitä, jotka aivan naiivisti väittävät, että varsin hyvin voidaan samanaikaisesti kannattaa darvinismia ja kirkon oppia, darvinismia, joka kuten tunnettua olettaa ihmisen pitkällisten muutosten kautta kehittyneen jostakin korkeammasta apinan-kaltaisesta olennosta, ja kirkonoppia, jonka olennainen dogmi on, että ihminen alussa luotiin täydelliseksi. On niitä, jotka väittävät

geologian vain vahvistavan kirkon opin, geologian, joka on todennut tuhansien olentojen eläneen ja kuolleen maan päällä ennen ihmistä, ja kirkonopin, joka väittää kuoleman tulleen maailmaan vasta esivanhempiemme syntiinlankeemuksen mukana. On olemassa tällaisia monipuolisia luonteita joiden oikea aivonpuolisko niinsanoakseni ei tiedä mitä vasen ajattelee, ja jotka ovat vailla johdonmukaisen maailmankatsomuksen tarvetta. Että sellaisia on tiedemiestenkin keskuudessa, on valitettavaa, mutta mitään muuta kuin ihmisluonnon raihnaisuutta se ei osoita.» Tieteellinen ja uskonnollinen maailmankatsomus ovat sovittamattomia vastakohtia, kolmatta vaihtoehtoa ei Elfvingin mielestä ole olemassa.²⁰

Tästä johtuen oli väistämätöntä, että modifioitukin ihmekäsitys, jollaisena Granfelt oli sitä yrittänyt dogmatiikassaan puolustaa, on tuomittu häviämään. »Ihmekäsitys ylipäänsä nojautuu luonnon yläpuolella olevaan, tietyissä tilanteissa siihen puuttuvaan voimaan, eikä tällaiselle lopulta enää jää mitään tekemistä», sitä mukaa kuin tiede on selvittänyt yhä uusia ja uusia tutkimusalueita. Paljon on tosin vielä selvittämättä, mutta luonnontieteilijä ei silti tunne tarvetta turvautua inhimillisen mallin mukaan tehtyyn luojaan, »erittäin korkeasti organisoituun kaasumaiseen selkärankaiseen», kuten kirjoittaja Häckeliä siteeraten ironisesti asian ilmaisee. Päinvastoin tutkija uskoo, että ongelman ratkaisu on etsittävä maailmasta itsestään eikä sen ulkopuolelta.

Ihmekysymyksessä oli tieteellisen ja uskonnollisen maailmankatsomuksen välinen jännitys tullut polttopisteeseensä. Naturalisti »ei usko ihmeitä tapahtuvan tässä maailmassa. Hän ei tarvitse niitä. Toisilla on toinen usko. Tulevaisuus on osoittava kumpi kahdesta on jäävä (toisen kuoltua) eloon.»²¹

Ratkaisutaistelu uskonnollisen maailmankatsomuksen tuhoksi oli siis alkamassa, siitä Elfving oli varma. Taisteluksi tajusi tilanteen myös Valvojan tarkkailija Thiodolf Rein, mutta hänen käsityksensä mukaan ei vanhaa uskoa vastaan noussut vain yksi virtaus, vaan kaksi: »Aikamme epäkirkollisessa liikkeessä voidaan erottaa eri suuntia: toisella puolen radikaalinen, joka kokonaan kieltää kirkon opin, jopa kaiken uskonnonkin, pitäen niitä pelkkänä taikamai-

suutena, toisella taas välittävä suunta, joka tahtoo tai ainakin sanoo tahtovansa ainoastaan puhdistaa uskonnollista elämää antaaksensa uskonnolle takaisin sen vallan ihmisten yli, jonka se on kadottanut.»²² Selostettuaan varsin laajasti jälkimmäisen virtauksen, uskonnollisen liberalismiin eli uusprotestanttisuuden, mitä nimitystä tekijä itse käyttää, esiintymistä mannermaalla ja Pohjoismaissa, hän antoi sille varsin varauksettoman tunnustuksen: »Huolimatta uusprotestanttisuuden suuremmasta tai vähemmästä merkityksestä, on sitä kuitenkin pidettävä historiallisen kehityksen luonnollisena tuloksena, joka on saanut alkunsa todellisen eikä teeskennellyn ajan tarpeen vaatimuksesta. Sillä toiselta puolen kristillisyyden, sellaisen kuin kirkko sen käsittää, ja toiselta taas aikamme tieteen, yhteiskunnallisen tilan ja siveellisen katsantotavan välillä on olemassa kieltämätön epäsopu. Ja tämä epäsopu on saanut aikaan kristillisyydestä luopumisia, jotka viime aikoina ovat kasvaneet pelottavassa määrin.»²³

Rein veti tämän jälkeen esille kaksi erityiskysymystä, joissa ajan sivistys oli joutunut ristiriitaan kirkollisen kristinuskon kanssa. Perinnäistä ihmekäsitystä hän arvosteli aivan yhtä jyrkästi kuin Elfvig: »Jos mitään voidaan pitää sivistyskehityksen todellisena tuloksena, niin on sellaisena pidettävä ainakin sivistyneiden ihmisten yhä enenevä vakuutus siitä, että kaikki mikä tapahtuu luonnon ja historian aloilla, noudattaa määrättyjä järkähtämättömiä lakeja. Kaikki yritykset, joilla meitä pakotetaan tunnustamaan poikkeuksia näistä laeista, s. o. *ihmeitä*, tekevät väkivaltaa meidän luonnolliselle ajattelemistavallemme, ja mitä tarkemmin me koetamme saada selville menetystapaa jossakin ihmetyössä, sitä mahdottomammalta se meistä näyttää.»²⁴ Jumaluusoppineetkin, jotka kuitenkin katsoivat velvollisuudekseen hyväksyä ihmeet, pyrkivät Reinin mielestä nykyään parhaansa mukaan selittämään ne tavalla tai toisella näennäisiksi. Kirjoittaja otti — aivan samoin kuin Elfvingin — esimerkiksi Granfeltin dogmatiikan, ja totesi analysoituaan sen asianomaisen luvun, että »koko A. F. G:n hyväksymä ihmeteoria, jos sitä johdonmukaisesti noudatettaisiin, kumoaisi ihmeen siinä merkityksessä, jossa meidän kirkkomme tunnustuskirjat sen käsittävät ja

tunnustaisi sitä vaan relatiivisesti, s. o. siten että ihme on ihmeenä ainoastaan sille, joka ei tarpeeksi tunne oljoiden kokonaisuutta käsittääkseen asian ihmeettömyyttä». ²⁵

Toinen kysymys, missä Rein katsoi ristiriidan vallitsevan, koski jumalallisen ilmoituksen luonnetta. Uusi ajattelutapa ei enää saatanut hyväksyä vanhaa sanainspiraatiokäsitystä, jonka mukaan transsendentti Jumala olisi välittömästi sanellut Raamatun tekstin sen kirjoittajien omista historiallisista ja psykologisista edellytyksistä riippumatta. Päinvastoin tunnustetaan nykyään, Rein totesi, »että raamatun lausunnot semmoisesta, joka ei koske autuutta, voivat olla väärät; että raamatun kirjoittajain esitystä määrää heidän aikansa ja heidän oma individuaalinen ajatustapansa, ts. koetaan yhä enemmän asettaa inspiratsioonikäsité sopusointuun nykyaikaisen, psykologista ja historiallista mahdollisuutta vaativan tajunnan kanssa». Mitään epäilystä ei ole, että tällöin poiketaan melkoisesti luterilaisten tunnustuskirjain kannasta. ²⁶

Hankaukset todettuaan Rein torjui Elfvingin tavoin käsityksen, että usko ja tiede ovat siinä määrin erilaisia asioita, etteivät ne saata lainkaan vaikuttaa toisiinsa tai häiritä toisiaan. Suurissa pääkysymyksissä ihminen aina pyrkii synteisiin, myös uskonnollisten ja tieteellisten vakaumustensa välillä. Synteesiä hahmottaessaan Rein kuitenkin ratkaisevasti erosi Elfvingistä. Jotkut tosin voivat tyystin tukahuttaa uskonnolliset taipumuksensa, kuten esimerkiksi Strauss, toiset taas Tertullianuksen ja Hengstenbergin tavoin »masentaa järjen äänen ja lausua 'credo quia absurdum' insä». Tällainen yksipuolisuus saattoi kyllä tuntua voimakkaalta ja johdonmukaiselta ja se oli omiaan myös vetoamaan yleisön suosioon, mutta kaikkia se ei tyydyttä. On nimittäin sellaisia, »joille semmoinen 'johdonmukaisuus', jota ei saavuteta muuten kuin sulkemalla silmänsä totuuden toiselta puolelta, on mahdoton, onpa niitä jotka voivat yhtä vähän suostua luopumaan uskonnosta kuin järjellisyysdestä juuri sen tähden, että he tahtovat pysyä 'kokonaisina' ihmisinä». Rein tunnustautui näin sovittelun mieheksi, vaikka hän samalla myönsi välittävän aseman hankaluuden: »Välitys uskonnon ja tieteen välillä voi tosin määrättyä ajanhetkenä olla yksityiselle

ihmiselle, yhdistykselle, jopa kokonaisen ihmispolvenkin yhteisille voimille liian vaikea tehtävä, mutta pyrkiminen siihen on yhtä hyvin oikeutettu, sillä se on välttämätön.»²⁷

Niin varovasti kuin Rein yrittikin muovata sanontansa, oli kuitenkin selvää, että sovittelun varsinainen hinta jäi uskonnon maksettavaksi. Hän myönsi tosin, »ett'ei filosofia eikä tiede yleensä voi saada aikaan kirkon eikä sen tunnustuksen parantamista», vaan että reformaation ainoa mahdollinen perusta oli uskonnollisen elämän oma virkistyminen. Ajan aatteissa oli myös paljon epäkypsää, eikä kirkon ollut syytä mukautua kaikkien vuosikymmenestä toiseen muuttuvien käsitysten mukaan. »Mutta sitä voidaan uskonopilta vaatia», Rein kuitenkin lausui ja tässä lausunnassa paljastuu hänen ja samalla uskonnollisen vapaamielisyyden käsityksen ydin, »ett'ei se ole ristiriidassa sen kanssa, joka on ja voidaan todistaa olevan sivistyskehityksen *todellisena* hedelmänä, tieteen todenperäisenä tuloksena tai meidän uskonnollisen tarpeemme todellisena ehtona, ja että uskon-oppi siis, jos sellainen ristiriita syntyy, saa uuden muodostuksen».²⁸

Elfving arvioi syntyneen tilanteen johtavan historiallisen kristinuskon tuhoon ja Rein sen vähittäiseen mukautumiseen ajan sivistystä vastaavaksi. Kolmas tarkkailija, ateismista persoonallisen herätyksen kautta vapaakirkolliseen kristillisyyteen siirtynyt toimittaja F. W. Lönnbeck näki vastakohdan yhtä ehdottomana kuin konsanaan Elfving, mutta oli samalla vakuuttunut siitä, ettei kristinuskolla ollut mitään pelättävää nyt alkaneessa taistelussa.²⁹ v. Bergenin esiintyminen oli, päinvastoin kuin hänen ihailijansa kuvittelivat, ainoastaan vahvistanut kristinuskon asiaa. »Hänen väitteittensä kestävämmä myöskyys, hänen todistelunsa horjuvuus ja epäjohtonmukaisuus ja hänen täydellinen kykenemättömyytensä asettaa mitään kunnollista ja tukevaa sen tilalle, mitä hän repii alas, kaikki on vain auttanut osoittamaan, miten ihmeellisen voimakas kristinuskon on.»³⁰ Mihinkään kompromisseihin ajan sivistyksen ja epäuskoisen viisauden kanssa ei myöskään ole syytä eikä tarvetta. Vanha, riemullinen tunnus, Kristus Jumalan Poika, kelpaa nytkin kristittyjen sotalipuksi, ja tältä pohjalta kirjoittaja torjui kaikki

vaatimukset kristinuskon modernisoimisesta: »Kristinuskko taistelee tässä taistelussa 'ortodoksian' lipun alla, ja koska nyt ei ole horjumi-sen ja epäroinnin aika, on kristinuskon, joka tahtoo olla kristinus-koa, erottava maailmasta, joka tahtoo pysyä maailmana, ja lujem-min ja varmemmin askelin kuljettava kohti päämääräänsä kuten maailman kohti omaansa. Nykyinen aika vaatii ennen muuta rat-kaisua, haluammeko kuulua vanhaan, oikeaoppiseen kristillisyyteen taakkoineen, koetuksineen ja voittoineen vai antikristillisyyteen, jonka tunnuksina ovat kieltäminen, viha ja rauhattomuus.»³¹

Kristinuskolla ei siten ollut mitään pelättävää, mutta Suomen evankelis-luterilainen kirkko oli vaarassa. »Tilanteen vakavuus ei piile liikkeellä olevien antikristillisten oppien laadussa, vaan siinä, ettei kirkollinen organismi, jolla on yksinomainen monopoli sielun-elämän alalla, vastaa niitä vaatimuksia, jotka ajan erikoiset olo-suhteet sille asettavat», Lönnbeck totesi. Kolmessa asiassa virallinen kirkko oli osoittautunut surkean puutteelliseksi. Ensiksikin se kielsi käytännössä oman oppinsa suvaitsemalla säyseästi jumalattomia ja syntisiä keskuudessaan. Toiseksi sen papisto oli sivistykseltään jäänyt pahasti ajastaan jälkeen. »Kirkkoherran-apulainen ei pysty kumoamaan nimismiehen Rydbergiltä tai Renanilta lainamaa kristinuskonkriittikkä ja kirkkoherra itse jää vastauksen velkaa kihlakunnantuomarille, kun tämä lukee hänelle otteen viimeisestä kriittillisen uskonnonfilosofian alalta ilmestyneestä teoksesta.» Kol-manneksi kirkko ei erottanut ystäviä vihollisista. Se kohteli eriusko-laisia, jotka kuitenkin ainoina edustavat todellista hengellistä elä-mää ja tarmokkaasti toimivat puhdasoppisen kristillisyyden hyväk-si, epäoikeudenmukaisesti ja katkerasti. Näin kirkko, joka syytti muita lahkolaisuudesta, itse oli muuttunut lahkohenkiseksi. Vaikka tilanne siten kirkon kannalta oli ylen huolestuttava, se ei kuitenkaan ollut toivoton. Kaikki valistuneet kristityt toivoivat kirkon kohen-tumista, mutta olivat samalla vakuuttuneita siitä, että tämän vält-tämätön edellytys oli reformi ulkoisissa ja sisäisissä asioissa: »eri-uskolaislaki, jonka avulla kirkko voi vapautua kieltäjistään, ja va-kavat, perusteelliset, sisäiset muutokset». Tähän aika oli monessa-kin mielessä kypsä, Lönnbeck vakuutti ja päätti tilanteenarvioin-

tinsa retoriseen vetoomukseen: »Onko Suomen Siion tajuava aikansa?»³²

Niin eri kannoilta kuin edelläeslostetut tarkkailijat tilannetta arvostelivatkin, yhdestä asiasta he olivat yksimielisiä: Suomen evankelis-luterilainen kirkko oli jäänyt liiaksi jälkeen ajastaan pystyäkseen tehokkaasti vastaamaan uuden tilanteen antamaan haasteeseen.

Arviointi osui epäilemättä oikeaan. Suomen kirkon puolustusta leimasi koko kriisivuoden 1884 tietty epämääräisyys. Niin monia kuin apologetteja esiintyikin, kukaan ei esittänyt luterilaisen kirkon näkökulmasta samanlaista tilanteenarviointia, kuin edelläeslostetut naturalistinen, liberaali ja vapaakirkollinen omaltaan. Papiston reaktiossa toistuvat lähinnä kolme eri näkökohtaa. Yleisin on masentunut tai ahdistunut valitus »ajan epäuskosta», ja tähän liittynyt kieltäytyminen edes kuunnella, mitä »jumalattomat» puhuivat. Tämän tuliksi asetui mm. professori Gustaf Johansson kirjoittaessaan uskovain »haavoittuvan» nyt esiintyvistä avoimesta pyhien asiain pilkasta. Dogmatiikan professori sulki korvansa v. Bergenin hänen mielestään rienaavilta puheilta. Paheksuen hän kirjoitti, ettei hänen »omatuntonsa ollut sallinut hänen ottaa paikkaansa sellaisessa kuulijakunnassa, josta osa osoitti suosiotaan totuuden ja kristinuskon vääristelylle».³³

Toinen reaktio oli yritys torjua vaara väitteellä, ettei mitään uutta itse asiassa ollutkaan esiintynyt. Siten pyrki Herman Råbergh osoittamaan, ettei kiistelty ja ihasteltu uusi oppi ollut mitään muuta kuin jo ammuin tutkittujen ja kelvottomiksi havaittujen antikristillisten oppien sekava yhdistelmä. Toisin kuin virkaveljensä Johansson hän samalla myönsi, että v. Bergenin esiintymisellä oli ollut hyvätkin puolensa, koskapa se oli paljastanut pääkaupungin uskonnollisen rappion. »Epäuskon avoin ilmaisu on parempi kuin tämä salainen hiiviskely», hän lausui sivistyneistön epäkirkollisuudesta.³⁴

Kolmas reaktio esiintyi selvimpänä kirkon sen hetken epäilemättä etevimmän teologin, emeritus professori A. F. Granfeltin laajassa ja aktiivisessa apologiassa. Perusteellisissa kiistakirjoituksissaan, »De första offentligt af finske män emot kristendom och

kyrkolära rigtade angreppen» ja »Herr Carl von Bergens i Helsingfors hållna föreläsningar i 'framtidens kristendom'», oppinut dogmaatikko otti yksityiskohtaisesti tarkastellakseen kristinuskoa vastaan esitetyt argumentit ja torjui ne perusteettomina. Hänen pääperustelunsa oli väite, etteivät tieteen nimissä tehdyt hyökkäykset itse asiassa nojautuneet tieteeseen vaan tiettyihin maailmankatso-muksiin, joko panteismiin, deismiin tai materialismiin. Näistä oli keskustelussa Granfeltin mielestä viime kädessä kysymys. »Ennemmin tai myöhemmin on taistelu keskittyvä jumalakäsitteen oikeaan ymmärtämiseen, ja täällä taistelu lopulta tieteellisesti ratkaistaan», hän kirjoitti polemisoidessaan Elfvingin edelläselostettua tilanteen-arviointia vastaan. Antamatta todisteluaan lainkaan häiritä sen seikan, että luonnontieteellisen maailmankatsoimuksen edustajat kieltäytyivät keskustelemasta koko jumalakäsitteestä, Granfelt piti kiinni vakaumuksestaan, että filosofisin argumentein oli osoitettavissa kristinuskon ehdoton etevämyys muiden maailmankatso-musten rinnalla: »Sillä aikaa kuin laajimman kannatuksen saaneet filosofiset teoriat ja järjestelmät ovat vuosisadallamme kukoistaneet korkeintaan pari kolme vuosikymmentä, ennen kuin niiden puutteet ja vaikeudet ovat alkaneet esiintyä yhä ilmeisempinä ja toiset uudemmat järjestelmät ovat ne ohittaneet, seisoo kristinuskko, miten ankarasti sitä onkin ahdistettu, yhä vahingoittumattomana ja horjumatta pystyssä sekä elämässä että tieteessä ja pakottaa vastustajansakin sitä suurempaan kunnioitukseen, kuin perusteellisempia ja rehellisempiä he kritiikissään ovat.» Granfeltin luottamus vastustajien asenteen muuttumiseen oli varsin optimistinen, mutta se ei pitänyt kahdeksankymmentäluvun suomalaisessa keskustelussa paikkaansa. Kun hän vakuutti puolueettoman vertailevan tutkimuksen väistämättä johtavan varmuuteen, »että totuus on annettu meille kristinuskossa ja ainoastaan siinä», päätyikin sivistyneistön enemmistö ja sen henkinen kärki päinvastaiseen tulokseen. Siinä määrin kuin Granfelt edusti Suomen kirkon johtoa, sen tilanteenarviointi oli erheellinen.³⁵

Muita merkittäviä voimia ei vanhalla kirkolla ollutkaan kesällä 1884 heittää henkiseen taisteluun. Kaikki kirkon kolme piispaa

kuolivat mainittuna vuonna ja vielä neljäskin, Porvoon piispaksi valittu J. V. Johnsson siirtyi elävien mailta saman vuoden kuluessa. Papiston sivistystaso oli yleisesti laskenut. Jo toistakymmentä vuotta aikaisemmin katkennut kirkon ja koulun yhteys oli lopet-
tanut kirkon palvelukseen siirtyvien koulumiesten virran, joka aikaisemmin oli merkittävästi vahvistanut säädyn nimenomaan humanistista oppineisuutta. Papiston sosiaalisessa rakenteessa edellisellä vuosikymmenellä alkanut muutos tuli samalla ilmeiseksi ja jatkui yhä voimistuen. Nuoren papiston enemmistö oli nyttemmin kotoisin suomenkielisistä talonpoikais- ja muista varsinaiseen säätyläisväestöön kuulumattomista kodeista, eikä ymmärrettävästi pys-
tynyt tasaveroiseen keskusteluun eurooppalaisia kosketuksia oman-
neiden sivistyskotien poikain kanssa. Lönnbeck oli oikeassa tode-
tessaan kirkkoherran ja apulaisen jäävän alakynteen väitellessään tuomarin ja nimismiehen kanssa.³⁶

Tilanteelle kuvaavaa olikin edelleen, että luterilaisen kristilli-
syyden puoltajien havahtuessa huomaamaan, että jotakin oli teh-
tävä, yrityksen johdossa olivat uskovaiset maallikot eivätkä papit. Ruotsinkielisen pääkaupunkilehdistön puolueellinen asenne v. Ber-
genin esitelmien johdosta käydyssä kiistassa sai tyytymättömät suun-
nittelemaan uuden ruotsinkielisen päivälehdden perustamista. Asiassa
yhtyivät suomenmieliset ja kristilliset intressit, kun ensiksimmäit-
tujen ruotsinkielinen äänenkannattaja Morgonbladet oli samaan
aikaan kuolemassa. Ensi kerran asia oli esillä molempien katso-
musten edustajain toukokuun 4 päivänä 1884 Agathon Meurmanin
puheenjohdolla pitämässä kokouksessa. Jo kahta päivää myöhem-
min Meurman mainitsi ajatuksen julkisuudessakin v. Bergeniä vas-
taan suunnatussa protestikokouksessa. Hänen ohellaan tuki lehti-
hanketta varsin voimakkaasti myös Z. Topelius. Taloudellisen poh-
jan järjestäminen, ohjelman muotoilu ja päätoimittajan valinta
osoittautuivat kuitenkin hankaliksi kysymyksiksi ja vasta loka-
kuussa voitiin tehdä lopullinen perustamispäätös. Lehden nimeksi
tuli Finland ja sen ensimmäiseksi päätoimittajaksi, lukuisien eh-
dokkaiden, mm. pastori Elis Bergrothin kieltäydyttyä, Morgon-
bladetin entinen toimittaja E. A. Forssell.³⁷

Jo suunnitteluvaiheessa lehtiyritys sai osakseen kirpeää arvostelua ruotsinkielisen lehdistön taholta. Osittain epäiltiin Finlandia jyrkän fennomaaniseksi. Lekmannen tarttui tuoreeltaan jo kesäkuussa Meurmanin ehdotukseen kristillisen poliittisen lehden perustamiseksi, mutta korosti samalla että sen oli kieliasiansa pysyttävä ehdottoman puolueettomana, sillä monet »ovat pelästyneet Morgonbladetin puolueväriä ja olleet päivän kysymyksissä pakotettuja turvautumaan kristinuskolle vihamieliseen lehdistöön».³⁸ Fennomaanisen Agathon Meurmanin ja Morgonbladetin varjo lankesi näin voimakkaana uuden lehtiyrityksen ylle, ja yleisesti arveltiin-kin kyseessä olevan vain Morgonbladet redivivumin, mitä käsitystä ilmensi vielä sanomalehtipoikien huuto heidän tarjotessaan kaupaksi lehden ensimmäisiä numeroita: »Ostakaa Finland, se on se uusi lehti, joka on tullut Morgonbladin sijaan.»³⁹

Ankarin arvostelu kohdistui kuitenkin lehden suunniteltuun kristilliseen ja kirkolliseen tendenssiin. Helsingfors Dagbladin kirjoittaja epäili heinäkuussa ohjelman käytännössä johtavan klerikalismiin ja kansalaisvapauksien rajoituspyrkimyksiin. Åbo Tidningin Helsingin kirjeenvaihtaja taas arveli uuden lehden edustavan orientaalista maailmankatsomusta, joka taistelee ennakkoluulojen avulla ja tietämättömyyteen nojaten vapaata, länsimaista, edistykseen luottavaa katsomusta vastaan.⁴⁰

Finlandin ensimmäinen näyttenumero ilmestyi joulukuun 6 p. 1884 ja sisälsi varsin varovaiseen sävyyn laaditun ohjelman. Poliittisesti se julistautui konservatiiviksi, selitti kannattavansa lujaa hallitusta ja suhtautuvansa kriittisesti liberalismiin, ja kieliasiansa se ilmoitti olevansa maltillinen. Uskonnollisille kysymyksille lehti lupasi omistaa erityistä huomiota. Nimenomaisesti se torjui epäilyt, että lehti olisi »hengellinen hartauslehti tai kirkollinen sanomalehti» ja julisti suhtautuvansa myönteisesti sekä tieteeseen ja taiteeseen että illoon ja vapauteen, mutta asettavansa nämä »kristillisen hengen kurituksen alaisiksi».⁴¹

Merkittäväntä ohjelmassa olikin, että lehti julistautui kristilliseksi eikä kirkolliseksi. Miten vakavaksi erottelu oli tarkoitettu ilmenee mm. siitä, että kun Thiodolf Rein muutamassa artikkelissaan totesi

lehden edustavan »kirkollisia mielipiteitä», häntä syytettiin Finlandin ystävien taholta tahallisuudesta tai tahattomasta vääristelystä, koskapa lehti oli nimenomaan ilmoittanut »kantansa olevan kristillinen». Kirkollisuus oli vuonna 1884 Suomessa liian huonossa huijauksessa, jotta se olisi kelvannut ruotsinkielisen päivälehden tunnukseksi.⁴² Eri asia oli, että Finland kuitenkin käytännössä, nimenomaan vapaakirkollisen lehdistön kannattajia arvostellessaan ja vapaamielisten lehtien hyökkäyksiä torjuessaan varsin pian omaksumi kannan, jota on vaikea luonnehtia muuksi kuin kirkolliseksi.

2. NATURALISMI

Ruotsinkielinen nuori sukupolvi

Ranskalainen ja pohjoismainen realistinen kirjallisuus yhdessä luonnontieteellisesti suuntautuneen filosofian kanssa olivat jo 1880-luvun kynnyksellä ratkaisevasti kääntäneet ruotsinkielisen ylioppilasnuorison kärkeijoukon huomion kotoisista oloista Eurooppaan. Ajan monien kosmopoliittisten aatteiden rinnalla tuntuivat siihenastiset kieliriidat kovin mitättömiltä kysymyksiltä. Kirjallinen realismi, sosiaalinen kysymys, naisemansipaatio, luonnontieteellinen maailmankatsomus nousivat nyt harrastusten polttopisteeseen. Samassa yhteydessä tapahtui monasti myös suuremmitta vaikeuksista uskonnollisen kannan kehitys epämääräisestä liberaalista kristillisyydestä selvään naturalismiin. Muuan nuoren polven edustaja on muistelmissaan kuvannut kehitystään seuraavasti: »Nyt kuten deismin aikaanakin, ensimmäinen askel oli ehdoton usko Raamattuun ilmoitetun totuuden ilmauksena ja sen kanssa ristiriidassa olevien dogmien hylkääminen. Seuraava askel oli kysymys: mitä syitä meillä on uskoa Raamatun totuuteen? Ja kun vastaukseksi tuli, ettei tähän ole olemassa päteviä syitä, oli loppupäätelmä selvä: kristillinen usko on hiekalle rakennettu.»¹

von Bergenin esitelmiä seuranneena syksynä oli kristinuskon ivaaminen ja kirkon halveksunta pysyvä ilmiö ruotsinkielisissä ylioppilaspiireissä. Kuvaavaa tilanteelle oli, että rauhalliselta maa-seudulta Helsinkiin opintojaan aloittamaan tullut jumaluusopin ylioppilas joutui teologisen ylioppilastiedekunnan kokouksista toteamaan, että pääkaupungissa oli sentään sellainenkin paikka, missä ei harjoitettu avointa jumalanpilkkaa.²

Naturalistisen nuoren polven miehistä on edellä jo mainittu

Fredrik Elfving ja Hjalmar Neiglick. Heidän rinnallaan esiintyi uuden ajattelutavan edustajana etenkin vuonna 1883 perustettu helsinkiläinen ylioppilasyhdistys Verdandi, jonka vuotuisissa albumeissa heijastui selvästi kahdeksankymmenluvun skepsis ja kristinuskonkritiikki. Kuvaavaa on, että mainitun kritiikin ensimmäinen ilmaus oli Topeliusta vastaan suunnattu poleeminen runo, missä Gänge Rolf (V. K. E. Wichmann) ylisti valistusajan suurta rationalistia Voltairea vapaan ajatuksen inkarnoitumana: Oli aika, jolloin ruhtinaitten valta ja pappien juonet harjoittivat röyhkeää peliään. Silloin nousi nero ja ajattelija ja löi sortajia vihansa salamalla. »Kansan uskosta ja kirkon innosta tuli äkillinen loppu ja hän pilkkasi ulos niin pietistin, munkin kuin jesuiitankin.» Runo päättyi ylvääseen kuvaan

»af förra seklets son
kringing pannan tankens gudasken
på läppen snillets hån»

(edellisen vuosisadan pojasta, jonka otsalla on ajatuksen jumalloiste ja huulilla neron iva).³

Kahdeksankymmenluvulle luonteenomaisella tavalla pukeutui Verdandin kirkkoon ja kristinuskoon kohdistama arvostelu yleensä kaunokirjalliseen asuun. Eurooppalaisen realistisen kirjallisuuden esikuvien mukaisesti ivasivat myös Verdandin kirjoittajat pappien tekopyhyyttä ja kristinuskon maailmankielteisyyttä. Nuoret kirjoittajat pyrkivät paljastamaan kirkon heikkoudet pitämättä aina tarkkaa huolta siitä, että arvostelun näkökulma pysyisi edes likimain samana. Niinpä vuoden 1884 albumissa J. Less kuvasi nuorukaista, joka tulee lopullisen vakuuttuneeksi pappien teeskentelystä kohdattaessaan kirkkoherran grogilasin ja koittipöydän ääressä, kun taas Gänge Rolf samassa vihossa ylisti vuoden 1808—09 sodassa kunnostautunutta ahvenanmaalaista Jan-pastoria, joka ei halveksinut olutkannua eikä laiminlyönyt tanssittaa kylän vaimoja ja tyttöriä.⁴ Viimeksimainitun historiallista ja patrioottista hahmoa lukuunottamatta kaikki uskovaiset kuitenkin oli kuvattu kielteisessä ja synkässä valossa. Esikoisnovellissaan »Tukahdutettu» Mikael Lybeck

esimerkiksi kertoi nuoresta iloisesta tytöstä, jonka kihlaus ja avioliitto jumalaisen miehen kanssa tyystin masensi. Ernst Lagus taasen piirsi drastisen kuvan vakavasta rippikoulunopettajasta, joka varoitti hellyttävästi poikia Jumalan tuomion kauhistavuudesta, samanaikaisesti kun hän itse suunnitteli iloista juominkia omien tovereittensa kanssa.⁵

Varsin vähän Verdandissa esiintyi suoranaista kristillisten opinkappalten ja uskonkäsitysten periaatteellista arvostelua. Ainoan selväpiirteisen tämänsuuntaisen puheenvuoron käytti Ernst Lagus vuoden 1885 albumissa: »Pappisvalta, johon tietämätön valoapeli käävä tartyfferia lyö leimansa, on jo suureksi osaksi ollut pakotettu riisumaan naamionsa, ja kansat vaativat saada ajatella itse. Tieto on alkanut muodostella uskoa, joka senkin johdosta on alkanut puhdistua ja luopua kuonasta, mikä dogmaattisten hiustenhalkomisten muodossa on useitten vuosisatojen aikana kätkeytynyt siihen.»⁶ Ilmeistä onkin, ettei ruotsinkielinen nuori polvi erityisemmin tuntenut kutsumukseensa lähteä taistelemaan uskonnollisen reformin puolesta. Sen piirissä uskonnollinen kysymys oli jo ratkaistu naturalismin hengessä verraten kivuttomasti. Niinpä Westermarck menetti ylioppilasvuosinaan kotoaan oppimansa värittömän »kristillisen uskon» ja tuli agnostikoksi suuremmitta sielunvaivoitta. Saman ruotsinkielisen ylioppilaspolven asennoitumista edusti myös J. Lessin Verdandin kolmannessa vihossa kuvaama nuori ylioppilas Hammar. Tämä oli suorittanut rippikoulunsa ilman mitään uskonnollisia kokemuksia ja sen jälkeen jäänyt uskonnollisesti täysin välinpitämättömäksi. Kun sitten rakastuminen uskovaiseen tyttöön sai hänet tutkimaan uudelleen kristinuskoa, ei hän opiskellut »uskovan rauhallisella luottamuksella vaan kriitikon kylmällä metodilla, analysoiden ja vertaillen». Tulos oli myös odotettu, epäilysten vahvistuminen. Jos Verdandin piirin miehet joskus lehdistössä arvostelivat kirkon oppeja, se tapahtui kevyen ivallisesti. Niinpä ironisoi Åbo Tidningin nimimerkki Gunnar, alias J. Less vuonna 1886 muutamassa kirjeessään kolminaisuus- ja perisyntioppeja, mikä leikittelyä kirjoittelu aiheutti Finlandin taholta vastalauseen.⁷

Persoonallisen tarpeen puuttumisen rinnalla oli Verdandin suku-

polven uskonnollisen polemiikin laimeuteen toinenkin syy. Nuori polvi ei katsonut maksavan vaivaa tuhлата energiaansa häviävän katsomuksen vastustamiseen, kun tulevaisuus kuitenkin joka tapauksessa oli heidän: »Ihmiskunta voi satoja vuosia olla harhateillä», Ernst Lagus kirjoitti vuonna 1885, »mutta jokaisen ajan pyrinnoista on kuitenkin lopulta hyvä ja tosi tunkeva esiin. 'Vanha kukistuu, ajat muuttuvat ja raunioista versoo uutta elämää.' Optimistinen luottamus tulevaisuuteen perustui viime kädessä edistysuskoon: »Kehityksen laki on myös edistyksen laki. Sen rata on spiraali: se juoksee rajattomiin eteenpäin, sen periferia laajenee lakkaamatta samalla kun se jokaisessa nykyhetkessä ikään kuin uusiutuvasti sivuuttaa rajattoman monia aikaisemman uransa asteita. Eteenpäin se kuitenkin lakkaamatta kulkee.»⁸ Vanha voitiin jättää lahoamaan sitäkin suuremmalla syyllä, kun oli yllin kyllin tärkeämpääkin tehtävää. Aika kutsui näet positiiviseen työhön uuden rakentamiseksi, mikä oli suoritettava läheisessä yhteydessä eurooppalaiseen sivistykseen: »Suomen on lähestyttävä muuta Eurooppaa, jos se haluaa elää itsenäistä elämää. Suurten yleisinhimillisten kysymysten on astuttava pienten sijaan. Vapaus olkoon tunnuksemme, edistys päämäärämme ja eurooppalaisen sivistyksen kuninkaantie ura, jota uskollisesti poljemme.»⁹

Edistyksen ja eurooppalaisuuden asetti tunnuksikseen myös nuoren sukupolven tunnustettu johtaja ja kahdeksankymmenluvun varsinainen suomenruotsalainen teoreetikko Hjalmar Neiglick,¹⁰ sama mies, joka ylioppilaana oli Arius-nimimerkin suojissa singonnut purevan syytöksensä v. Bergeniä arvostelleitten professorien harjoittamasta »tieteellisestä humpuukista». Neiglick oli tullut ylioppilaaksi vuonna 1879, minkä jälkeen hän oli matkustanut opintomatkalle Geneveen ja Pariisiin ja tutustunut täällä naturalistiseen kirjallisuuteen sekä moderniin esteettiseen kritiikkiin. Balzacin ja Flaubertin ihailijana sekä Tainen ja Sainte-Beuven tuntijana hän sitten palasi kotimaahan. Estetiikasta ei kuitenkaan tullut hänen pääalaansa, vaan polttava ajattelun tarve johti hänet filosofiaan. Neiglickin varsinaiseksi oppimestariksi ja filosofiseksi herättäjäksi tuli Suomen pankin rahapajan johtaja A. F. Soldan, joka jo edellisen

vuosikymmenen alussa oli yksityisajattelijana irtautunut niin hegeliläisestä idealismista kuin kristillisestä dogmatiikasta. Häneltä Neiglick omaksui intellektuaalisen selkeyden vaatimuksen, kokemusperäisen metodin ihailun ja kaiken ajatuksellisen hämäryyden vihan. Jo vuonna 1881 nuori ylioppilas paljastuu kirjeissään täysiveriseksi skeptikoksi. Vanhat filosofiat, normit ja auktoriteetit olivat sortuneet, ja jäljellä oli vain älyllinen ja eettinen kilvoitus selvyyteen ja luonteen ehdottomuuteen.¹¹

Soldan oli lähinnä Herbartiin liittyen vielä pysytellyt uskonnollisen liberalismien rajojen sisäpuolella. Neiglick siirtyi herättäjästään huomattavasti vasemmalle, täyteen naturalismiin. Jo Ariuksen lentokirjasessa on asenteen jyrkkeneminen selvästi havaittavissa, mutta johdonmukaisimman ilmaisunsa se sai Neiglickin keväällä 1885 Uusmaalaisessa osakunnassa Voltairesta pitämässä vuosijuhlaesitelmässä.

Jo esitelmän aihe oli Neiglickille kuvaava. Vastoin topeliaanista historiankäsitystä, jota vastaan jo Gänge Rolf oli runossaan nousut, esitelmöitsijä pyrki osoittamaan Voltairen myönteisen merkityksen ihmiskunnan aatehistoriassa. Suuri ranskalainen ajattelijaksi oli rakentanut edelleen sille perustalle, jonka englantilainen filosofia, ennen muita empiristi John Locke, oli luonut. »Vuosisatoja oli kiistelty kokemuksen takaisista salaisuuksista, teologeilla ja filosofeilla oli kaikilla ollut jotakin uutta kerrottavanaan, systeemejä oli siten pinottu systeemien päälle, mutta missä oli se suuri salaisuus, mistä ihminen on tullut ja minne hän meni, sitä ei vielä kukaan tiennyt. Ja nyt tuli John Locke ja osoitti, että kaikki oli ollut turhaa vaivaa, hän tuli ja osoitti, että ihmisajatus, vangittu karpäsraukka, ei koskaan maailmassa pääsisi hiuksenleveyttäkään pitemmälle, miten hän rynnistelikään lasiruutua vastaan, joka erotti hänet ulkopuolella olevista mysteριοista.» Metafysiikan kieltäjiä oli tosin ollut aikaisemminkin, mutta Locke osoitti sen kuvien olevan pelkkiä harhakuvia, »syntyneen omassa päässämme, ja siten koko metafysiikan perusteissaan olevan mahdottomuus».¹²

Voltaire seurasi Lockea. Hänen suurin ansionsa oli uskonnollisen fanatismien ja kirkollisen pimeyden kukistaminen sekä suvaitsevuuden

ja ajatuksenvapauden aatteiden voitokas puolustaminen. Tosin Ferneyn viisaskin oli sidottu aikansa rajoituksiin. Hän oli deisti ja oletti siis sittenkin eräänlaisen jumaluuden olemassaolon. Voltaire-kaan ei kyennyt kohoamaan aikansa yläpuolelle ja omaksumaan ajatusta, joka yhdeksännellätoista vuosisadalla oli täydelleen irrottanut tieteen vanhasta metafysiikasta: »nimittäin ajatusta että maailmankaikkeus on ymmärrettävä *itsestään käsin*, omista ikuisista laeistaan eikä ulkopuolisista syistä ja päämääristä käsin. Kahdeksannentoista vuosisadan deismin tarkoituksenmukaisuuden asemesta etsii moderni filosofia sen vuoksi lainalaista *kehitystä* kaikissa ilmiöissä.»¹³

Kehitysjatatuksessa eikä Voltairen esittelyssä piilikin esitelmän olennainen ydin. Sen avulla Neiglick katsoi voivansa selittää niin Voltairen ajattelun erheet kuin hänen jälkeisensä eurooppalaisen aatekehityksenkin. Ranskalaisen filosofin kykenemättömyys ymmärtää kristinuskoa johtui juuri siitä, ettei hän pystynyt »historian etanankulussa tajuamaan kehityksen lakia eikä siksi myöskään käsittämään kristinuskon historiallista tehtävää». Tästä syystä kristinuskko oli hänelle vain »kaava, jonka nimissä fanaattisuus oli hallinnut ihmiskunnan suurta osaa viidentoista vuosisadan ajan» ja kristillisen kirkon historia »ihmishengen harhautumisen historiaa». Samasta syystä hän myös erehtyi arvostellessaan kristinuskon tulevaisuutta.¹⁴

Voltairen ja Ranskan vallankumouksen jälkeen oli nimittäin Euroopan henkisessä elämässä tapahtunut ilmeinen käänne kohti uskontoa. Ruhtinaat ja kansat vaelsivat taas temppeleihin ja ajattelijat ja runoilijat palasivat oikeauskoisen kirkon helmaan. Tämän tajusivat monet merkiksi siitä, että Voltairen voitto oli ollut vain näennäinen. Jumala oli taas puuttunut asioiden kulkuun. Sallittuaan epäuskon ohdakkeiden kasvaa aikansa hän iskee ne pelolla maahan. »Tällainen on inhimillisten asiain järjestys, ne taipuvat Luojan tutkimattomaan viisauteen.»¹⁵

Topelius, johon Neiglick nimeä mainitsematta näin viittasi, oli kuitenkin erehtynyt tulkitessaan »inhimillisten asiain järjestystä». Vasta nykyinen aika oli paljastanut sen todellisen luonteen, että

sitä nimittäin hallitsee kehityksen laki. Neiglick vetosi Spenceriin selittäessään, että kehitys noudattaa tiettyä rytmistä järjestystä, jonka mukaan liian nopeata edistystä seuraa aina vastavaikutus. Juuri tämä oli valistusajankin jälkeen saatu kokea. Voltairen tappio oli ollut vain näennäinen. »Epäusko, toisin sanoen itsenäinen ja dogmienvastainen ajattelu» on yhtä ilmeisesti astumassa hallitsemaan ajantietoisuutta kuin konsanaan valistusajalla. Henkisen murroksen lopputulos ei enää saattanut olla epäselvä niille, »jotka uskoivat kehityksen lakiin». Pian alkava kahdeskymmenes vuosisata oli taas oleva inhimillisen ajatuksen ja valistuksen vuosisata.¹⁶

Ilman ponnistelua kehitys ei kuitenkaan mene eteenpäin, niin väistämätön kuin se viime kädessä onkin. Kirkkoa vastaan Neiglick ei katsonut olevan tarpeellista ryhtyä taisteluun, niin vähäisiksi hän ilmeisesti arvioi tämän resurssit. Varsinainen taistelu oli hänen mielestään käytävä filosofian piirissä. Uusmaalaiselle osakunnalle samana vuonna 1885 jättämässään stipendianomuksessa Neiglick piirsi rohkein ja selvin vedoin filosofisen taisteluohjelmansa.¹⁷ Päävastustaja oli spekulatiivinen filosofia, joka edelleen vallitsi Suomen yliopistossa. Sillä aikaa kun Euroopan sivistysmaissa kehitys oli jo vuosikymmenien ajan ollut voimakkaasti liikkeellä, elettiin Suomessa vielä »isä Snellmanin viisauden kivettyneistä jäännöksistä». Epäkunnioittava arvostelu kohdistui ensi sijassa filosofian oppituolin haltijaan Thiodolf Reiniin, mutta välillisesti myös kirkollisen apologian johtavaan edustajaan A. F. Granfeltiin, joka oli perustanut kristinuskonpuolustuksensa juuri spekulatiivisen filosofian premisseihin.¹⁸

Idealistisen filosofian sijaan Neiglick vaati asetettavaksi kokeellisen, ja tämän nimenomaan luonnontieteen tutkimustuloksiin viitaten. Luonnontieteiden voimakas asema ja niiden empiirisen metodin, avulla tapahtunut nousu olivat ilmiöitä, jotka väistämättä vaikuttavat myös filosofiaan. Ankaran kokemukseräinen menetelmä oli nyt jo Euroopassa jauhanut rikki idealistiset järjestelmät, mutta samalla saattanut filosofiankin tielle, »joka on johtava todelliseen tieteeseen».¹⁹

Kokemukseräisyyden ohella erosi uusi filosofia vanhasta myös

siinä, että se oli astunut lähemmäksi elävää elämää. »Sillä luopuesaan kaikista vaatimuksista pystyä sublimien spekulatioittensa korkeuksista tarjoamaan, yhtenä äärettömänä kaavana, vastauksen kaikkiin ajateltavissa oleviin kysymyksiin, on se (filosofia) samalla sitoutunut laskeutumaan etsivien ja taistelevien riveihin työskennelläkseen kärsivällisesti ja vakavasti ajan polttavien kysymysten *käytännölliseksi* ratkaisuksi.» Miten Neiglick tajusi filosofian käytännöllisyyden, siitä hän antoi selvän viitteen Voltaire-esitelmänsä lopussa, missä hän luonnehti yhteiskunnallista kysymystä »aikamme pääkysymyksenä». ²⁰

Empirismi ja käytännöllisyys olivat ne positiiviset tunnuksset, jotka Neiglick asetti metafysiikan ja spekulation sijaan. Tarmokkaasti hän myös ryhtyi panemaan ohjelmaansa täytäntöön. Jo syksyllä 1885 hän oli Leipzigin suorittamassa W. Wundtin johdolla kokeellista psykologista tutkimusta. Neiglick oli näinollen ensimmäinen suomalainen, joka sovelsi kokeellista tutkimusmenetelmää perinnäisesti humanistiseen tieteenalaan. Ulkomaanmatkallaan hän tutustui henkilökohtaisesti myös nuoren Tanskan kirjallisiin johtajiin, mm. Georg Brandesiin, jotka tekivät häneen syvän vaikutuksen. ²¹

Stipendianomuksessaan Neiglick oli vakuuttanut luottamustaan ja haluaan käyttää työkykyään ja lahjojaan maansa hyväksi modernin ajattelun palveluksessa. Leipzigin kuitenkin tutkijan kilvoittelu sekä kotoisten ja eurooppalaisten olojen keskinäinen vertailu karsi hänestä herkimmän optimismin. K. A. Tavaststjernalle syksyllä 1886 kirjoittamassaan kirjeessä Neiglick purki pessimistisenä mieltään. Ajatus elää koko tulevaisuutensa Suomessa sai hänet ahdistuneena toteamaan, »ettei hyödytä reuhtoa». Suomen ja Euroopan välinen ero oli sittenkin liian suuri. Kun nykyisenä ajankohdana »kosmopolitismi puhalsi pois kaikki nurkkakuntaisuuden merkit ja sekoitti kaikki kortit», kun suomalaisten oli tasaveroisessa kilpailussa osoitettava kelvollisuutensa muiden kansojen rinnalla, nyt kävi ilmeiseksi, ettei meidän maamme ollut muuta kuin »kivimäki kansakuntien joukossa». Tätä takapajuisuutta ei vain Suomessa huomattu, päinvastoin oltiin siihen tyytyväisiä. »Ikuisiin

aikoihin tullaan Suomessa harrastamaan sellaisia vanhoja viisauksia kuin rakastaa Jumalaa ja isänmaata, olla uskollinen vähässä eikä tavoitella tämän maailman suuruutta. Saatana, miten tämä kainous minun silmissäni näyttää tyhmyydeltä», Neiglick räjähti.²²

Toiset voivat tyytyä tällaisiin kotoisiin perusteisiin, mutta Neiglick tunsikin itse kuuluvansa niihin, »jotka Suomessa eivät saa yön lepoa suurelta työltä Euroopassa». Siksi hän päätyikin kirpeään toteamukseen, että oli »epäonni syntyä suomalaiseksi». Koska tätä tosiasiata ei kuitenkaan käynyt muuttaminen, ainoaksi mahdollisuudeksi jäi »elää kotona kuvitellen että eläisin ulkona, työskennellä kotona aivan kuin työskentelisin ulkona, pitää itseni valmiina siihen suureen konkurrenssiin, jonka olisin pakotettu ottamaan huomioon, jos eläisin ulkona, toisin sanoen varoa sekä lapsenuskkoa että majan huopia (viittaus kirjeessä aikaisemmin mainittuun kiusaukseen paneutua levolle) ja ainoastaan ahertaa ja ahertaa ja ahertaa».²³

Suurta aatteellista johtajaa Neiglickistä ei kotimaahansa palattuaan enää tullutkaan. Kokeellisen psykologian dosenttina sekä filosofian v.t. professorina hän tosin ohjasi oppilaitaan luonnontieteellisen ajattelun tuntumaan. Kirjallisuus- ja teatterikriittikkona hän kiinnitti lukevan yleisön huomion realistisen kirjallisuuden erityispiirteisiin ja ansioihin. Nuoren ruotsinkielisen kulttuuripolven keskuudessa hänellä edelleen oli tunnustettu johtajan asema. Pitkäaikaiseksi ei hänen vaikutuksensa kuitenkaan tullut, kun äkillinen kuolema kohtasi hänet. Toiset saman sukupolven ja samojen aatteiden edustajat perivät nyt hänen asemansa, filosofian ja kokeellisen tutkimuksen piirissä lähinnä Edvard Westermarck ja kirjallisuuskriittikkona Werner Söderhjelm.²⁴

Tiede ja dogmit

Kahdeksankymmenluvun nuori ruotsinkielinen sukupolvi ei, kuten edellä on todettu, kovinkaan aktiivisesti harrastanut kirkon oppeihin kohdistuvaa julkista arvostelua. Syynä oli epäilemättä pääasiassa se, että kristinuskko oli nuorille jo sivuutettu kysymys,

eivätkä he viitsineet vaivautua lähteä tutkimaan sen yksityiskoh-
tia, kun kerran Spencer ja Mill, Häckel ja Brandes ja Max Müller
olivat jo vakuuttavasti osoittaneet vanhan uskonnon hataruuden.
Toiset olivat lisäksi Neiglickin tavoin todenneet, ettei »hyödyttänyt
reuhtoa», toiset taas eivät mukavuudenhalusta viitsineet panna
päättään siihen ampiaispesään, mikä kirkko kuitenkin vielä avoi-
mille vastustajilleen oli. Julkinen kirkon dogmien kritiikki jäikin
näinollen lähes yksinomaisesti edellisen sukupolven miesten tehtä-
väksi, jotka olivat omakohtaisesti kokeneet seitsemänkymmentä-
luvun jännityksen virallisen sovinnaisen kristillisyyden ja yksityisen
»epäuskon» välillä. Keskustelun johdossa olivat näin jatkuvasti sa-
mat miehet, jotka jo olivat olleet vuonna 1883 avointa hyökkäystä
alkamassa, nimittäin porvoolainen oikeusneuvosmies Theodor Lindh
(synt. 1833), kirkkonummelainen kansakoulunopettaja Isak Erik
Wik (synt. 1850) ja turkulainen lehtori ja sanomalehtimies Gustaf
Cygnaeus (synt. 1850).²⁵

Heti A. F. Granfeltin apologioitten ilmestyttyä kesällä 1884 Finsk
Tidskriftin molemmat aputoimittajat Wilhelm Bolin ja Fredrik
Elfving pyysivät Th. Lindhiä arvostelemaan nämä aikakauskir-
jaansa. Lindh lupasi, mutta pyysi aikaa tehtävän suorittamiseen.
Seuraavan syksyn ja talven aikana hän sitten kirjeitse keskusteli
useaan otteeseen Bolinin kanssa artikkelistaan, joka näin syntyi
ainakin jossakin määrin yhteistyön tuloksena. Kuta pitemmälle tar-
kastelu edistyi, sitä heikommiksi paljastuivat porvoolaiselle juris-
tille Granfeltin argumentit. Hänen täytyi suorastaan ihmetellä,
miten ortodoksia saattoi turmella jopa ajattelukyvyinkin, ja miten
moisen sekasotkun kirjoittajaa saatettiin Pohjolassa pitää »tie-
teensä» auktoriteettina. Epiteetit sellaiset kuin »oppinut idiootti»,
»aasi», »jesuiittamainen» toistuvat Lindhin Granfeltiin kohdistam-
assa kritiikissä. Ei ihme, että kun artikkeli lopulta valmistui, Bolin
näki välttämättömäksi pyytää toimituksen puolesta lupaa sen lie-
ventämiseen, mihin Lindh puolestaan suostui.²⁶

Painetussa artikkelissa oli kuitenkin vielä jäljellä yllin kyllin pip-
uria. Lindh viittasi aluksi ironisesti Granfeltin kehotukseen, että
kristinuskon vastustajat vaikenisivat, kunnes olisivat hankkineet

itselleen riittävät teologiset tiedot, mutta arveli samalla, ettei hänen välinpitämättömyytensä kyseisestä neuvosta hämmästyttäne professoria, koskapa tämä lujasti uskoo siihen, »että ihminen luonnostaan on kykenemätön kaikkeen hyvään».²⁷ Jatko seurasi samaan tyyliin. Lindh otti kohta kohdalta tarkastaakseen Granfeltin puolustamat kristilliset opinkappaleet ja totesi ne joko järjenvastaisiksi tai sisäisesti ristiriitaisiksi. Kolminaisuusopin puolustus oli hänen mielestään vain »turhaa oppinutta lorua», joka ei yrittänytkään todistaa koko opin kriittisimpiä kohtia. Mitään yhteyttä ei tällä hölynpölyllä myöskään ollut Jeesuksen oppiin taivaallisesta Isästä, joka kuitenkin oli ollut apostolien sanoma.²⁸

Voidakseen antaa kuoliniskun koko kolminaisuusopille Lindh nyt pyrki osoittamaan, että yksi sen persoonista, Kristus, ei Uuden Testamentin mukaan lainkaan ollut Jumala. Kirjoittaja oli tosin pakotettu myöntämään, että Johannes ja Paavali »sijoittavat Kristuksen inhimillisen ulkopuolelle», mutta hän väitti lähinnä muodollisiin, loogisiin perusteihin vedoten näidenkin selvästi erottavan Jumalan ja hänen lähettiälänsä Kristuksen. Lindhin päättely eteni seuraavasti: »Jokaisen kirjoituksen tulkinnassa pyritään ensi sijassa löytämäänärkevä merkitys, ja jos sellainen todetaan, ei kukaanärkevä ihminen pidä täysin järjetöntä merkitystäärkevää parempana.» Raamattua tutkittaessa on erityinen syy menetellä näin, koska se on »Jumalan, korkeimman järjen, inspiroima». Kun nyt Lindhin esittämien raamatunkohtien valossa tullaan täysin järjelliseen tulokseen, että Kristus ei ole Jumala, ja toisaalta Granfeltin esittämien perusteella »vain kaikenlaisten advokatoristen selitysten avulla tullaan *täysin järjettömään* tulokseen, että Kristus on Jumala», ei ole mitään epäilystä siitä, kumman käsityksen ennakkoluuloton tarkastelija omaksuu. »Ja kun kerran myönnetään, että Kristus on 'totinen ihminen', on absoluuttisen järjetöntä uskoa, että hän samalla on ollut totinen Jumala. Sillä käsite totinen ihminen sisältää juuri, että se jolle tämä käsite omaksutaan, on pelkästään ihminen eikä mitään muuta. Hän ei voi sen ohella olla Jumala tai eläin tai mitä muuta tahansa.»²⁹

Varsin yksiviivainen oli siten se logiikka, jonka avulla Lindh kat-

soi osoittaneensa kolminaisuusopin loogisesti mahdottomaksi. Hjalmar Neiglickin arvio Voltairesta, joka historiallisen tajunsa puutteen vuoksi ei saattanut nähdä kristinuskossa muuta kuin typeryyttä, petosta ja fanaattisuutta, on hyvin sovellettavissa myös Lindhiin. Miten pitkälle porvoollaisen lakimiehen pilkka meni hänen ivatesaan Granfeltin perusteluja, ilmenee selvimmin hänen yrityksessään osoittaa vastustajansa metodia jäljitellen, että aivan yhtä hyvin perustein voitaisiin väittää jumaluuden toista persoonaa äidiksi tai parooni von Münchhausenin kiivenneen kuuhun pavun vartta pitkin. »Uskallamme väittää, että meidän esityksemme on aivan yhtä raamatullinen, aivan yhtä looginen ja aivan yhtä tieteellinen kuin hra Granfeltin oma. Hra Granfelt pitää sitä tietenkin 'epäonnistuneena' ja rienaavana. Myönnämme halullisesti ja mielellämme: se on täysin epäonnistunut ja äärimmäisen rienaava, muttei sen epäonnistuneempi ja rienaavampi kuin Granfeltin omat retkeilyt alueella, joka on liian korkea moisten banaalien käsivarapiirustusten saastutettavaksi.»³⁰

Granfeltin todistelut olivat kauttaaltaan täynnä ristiriitoja. Niinpä hän toisaalta vakuutti ihmisen olevan kykenemätön hyvään ja toisaalta katsoi hänen pystyvän osoittamaan rakkautta lähimmäisiään, jopa Jumalaakin kohtaan. Toisaalta hän edelleen väitti Pyhän Hengen ilmoittaneen Raamatun kirjoittajille »sekä asiallisesti että sanoin, mitä heidän on kirjoitettava ja varjellut heitä kirjoittamisen aikana erehdyksiltä», mutta toisaalta hän itsekin myönsi, että Vanhan Testamentin ihmekertomuksiin on kenties »pujahtanut satuja ja myyttejä sinne tänne historiallisen kertomuksen lomaan», kuten esimerkiksi Joosuan kirjan kuvaukseen auringon pysähtymisestä taivaalle. Ivallisesti Lindh totesi, ettei Granfeltin »uskonlahjakuus ole laadultaan aivan tavallinen», mutta että moinen ristiriitaisuus ei myöskään oikeuta esiintymään minkäänlaisen tieteellisyyden vaatimuksin.³¹

Jatkaessaan aikakauskirjan seuraavassa osassa kritiikkiään Th. Lindh kohdisti hyökkäyksensä kirkon helveti- ja sovitusoppeja vastaan. Edellistä on mahdoton saada sopusointuun Jumalan rakkauksen kanssa, joka kuitenkin on Raamatun keskeinen ajatus: »Mitä

sanoisimme ihmisestä ja isästä», Lindh kirjoitti moraalisella päätöksellä, »joka antaisi mistä syystä tahansa ilman välttämättömyyttä elämän lapselle, josta hän etukäteen varmuudella tietäisi, että se, olkoonkin omasta syystään, joutuisi 'ikuiseen kadotukseen'. Jokainen yhtyisi varmasti siihen, että moinen peto on arvoton sekä isän että ihmisen nimeen. Mutta jos ihmisten keskuudessa ei rakastava isä ole koskaan voinut suostua moiseen menettelyyn, miten on sitten voitu väittää sellaista Jumalasta, joka on itse rakkaus?»³²

Samalla tavoin oli myös ajatus Kristuksen suorittamasta sovituksesta Lindhin mielestä moraalin vastainen. Juristina hän ei saattanut nähdä muuta kuin vääryyttä siinä, että syytön kärsi rangaistuksen rikollisen edestä. Paavali oli erehtynyt ja joutunut uhrista puhuessaan ristiriitaan Uuden Testamentin johtavan ajatuksen kanssa, jonka mukaan Jumala on rakkaus. Moraalisesti hyväksyttävän käsityksen Lindh löysi Vanhasta Testamentista, vieläpä Jumalan käskynä Hesekielille: »Se sielu joka syntii tekee, sen on kuoltava.» Tottahan Jumala itsekin oli velvollinen noudattamaan omaa lakiaan. »Älköön tässä vedottako siihen, että Jumalan tiet ja Jumalan oikeus ovat toisia kuin meidän. Jos Jumala on perikuva ja ihminen Hänen kuvansa, täytyy lain, jonka hän kovalleen on ilmaissut, myös olla sen lain kuva, jota hän itse seuraa. Täysin vastakkainen se ei missään tapauksessa voi olla.»³³

Lindhin artikkelin sävy ja hänen henkilökohtaisuuksiin menevä ivansa olivat olleet niin purevia, että Finsk Tidskriftin päätoimittaja, professori C. G. Estlander katsoi aiheelliseksi varautua toimituksen puolesta. Artikkelin alkuun liittämässään alaviitassa hän ilmoitti »toimituksen antaneen sijaa tälle kirjoitukselle jossakin määrin epäröiden», olletikin kun »puhtaasti jumaluusopilliset kysymykset eivät kuulu Finsk Tidskriftin suunnitelmaan». Ilmoitus oli tietenkin asiallisesti harhaanjohtava, kuten Lindh totesi kiukkuisessa kirjeessään Bolinille, missä hän purki suuttumustaan päätoimittajaa kohtaan. Toimitus oli tilannut kirjoituksen sekä saatuaan sen lieventänyt sitä tekijän suostumuksella, vieläpä pyyhkinyt melkoisia osia pois. Ja nyt toimitus vihjaili, »että artikkeli on tyrkytetty toimitukselle, ettei toimituksella ole mitään tekemistä sen kanssa, ettei

toimitus hyväksy sitä» jne. Ei ihme, että kirjoittaja oli närkästynyt.³⁴

Lindhin suuttumus kohdistui epäilemättä oikeaan henkilöön. Maltilliselle kulttuurikriitikolle C. G. Estlanderille Lindhin artikkelin herjaava »voltairelainen» kritiikki oli varsin vastenmielinen. Uskonnollinen liberalismi protestoi näin naturalismin häikäilemättömyyttä vastaan. Silti Estlander epäilemättä asiallisesti hyväksyi monet Lindhin kritiikin kohdat, ainakin helvetti- ja kolminaisuusoppeihin kohdistuvat. Mikään sattuma ei kuitenkaan liene, että sekä Bolin että Elfving jättivät seuraavan vuoden alusta Finsk Tidskriftin toimituksen, jota sen jälkeen hoiti Estlander yksin. Kun muita vastakohtia ei toimittajien kesken tietävästi esiintynyt, lienee oikeutettua asettaa aputoimittajien ero yhteyteen uskonnollisella alalla ilmenneen ristiriidan kanssa. Jyrkkiä kirkon- ja kristinuskonvastaisia kirjoituksia ei enää tämän jälkeen esiintynyt lehden palstoilla, vaan maailmankatsomuksellinen arvostelu kantoi selväpiirteisen maltillisen uskonnollisen liberalismiin leimaa. Tasa-puolisesti annettiin arvosteluosastossa sijaa niin kriittisten kuin kirkollistenkin teosten arvostelulle. Niinpä pastori K. T. Broberg totesi radikaalin tanskalaisen teologin salanimi Teodoruksen »esittäessä ristiriitaisia Uuden Testamentin kohtia ottavan liian vähän huomioon niitä asianhaaroja, joiden toiset raamatun eksegetiikan alalla työskentelevät tutkijat ovat osoittaneet kumoavan pelkästään näennäiset ristiriidat», mikä huomautus saattaisi olla tähdätty aivan yhtä hyvin aikakauskirjan omilla palstoilla esiintynyttä Lindhiä vastaan. Toisaalta taas Wilhelm Chydenius päätti muutaman kotimaisen kirkollisen lentokirjasen arvostelun toteamukseen, miten »kukaan kirkon puolustaja ei vielä ole esittänyt surkeampaa todistusta luterilaisen kirkon kyvystä vaikuttaa vakaumuksen välityksellä». Mainitut pari esimerkkiä riittänevät osoittamaan Finsk Tidskriftin linjan vuonna 1886.³⁵

Estlanderin näin pahastuessa Lindhin hyökkäyksen kiivauteen asetui Åbo Tidningin päätoimittaja Gustaf Cygnaeus kaikessa olenmaisessa tämän kannalle. Tosin hänenkin oli pakko myöntää, että Lindhin todistelu oli paikoitellen väkinäistä, mutta tärkeintä olikin,

että dogmatiikan professorin tieteellisyys joka tapauksessa nyt oli paljastettu. Professorintitteli ei ollut ehdoton tieteellisyyden tae, Cygnaeus totesi viitaten samalla v. Bergeniä vastaan esiintyneisiin professoreihin. »Herra L:n kera voidaan kernaasti myöntää prof. Granfeltin laajat tiedot omalla alallaan, mutta samalla ollaan pakotettuja tunnustamaan, että todellinen tieteellisyys katselee kaikkea muuta kuin lempein silmin sitä, että herra Granfelt katsoo sopivaksi lähtiessään taisteluun vakaumuksensa puolesta käyttää professorintitteliä välineenä tehdäkseen vaikutuksen, kun juuri hänen todistelunsa on kaikkein heikoin», Cygnaeus lopetti pääkirjoituksen paikalle sijoittamansa artikkelin. Kirkollisella apologialla ja tieteellä ei ollut toistensa kanssa mitään tekemistä.³⁶

Keskustelun saatua tämän sävyn Granfelt ei enää vastannut. Osapuolten lähtökohdat olivat niin kaukana toisistaan, että todellinen keskustelu osoittautui mahdottomaksi.

Epätieteellisyys oli vakavin syytös, minkä »nuoret» tunsivat, ja sen he sinkosivat epäilyksittä jokaista vastaan, joka rohkeni arvostella heidän tieteellisinä pitämiään katsomuksia ja näiden luojia. Luonnontieteiden professorinarvo ei ollut tällöin sen parempi tieteellisyyden tae kuin jumaluusopinkaan. Eläintieteen ylimääräinen professori O. M. Reuter, joka jo keväällä 1884 oli arvostellut v. Bergeniä, kohdisti vuotta myöhemmin Suomen Tiedeseuran puheenjohtajana ankaran kritiikin tieteellisyyden nimellä ratsastavia popularisoijia vastaan. Todelliset tiedemiehet olivat väitteissään varovaisia, kun taas nämä uuden maailmankatsomuksen julistajat esiintyivät ylen varmoina. Häckel esimerkiksi rohkeni väittää, ettei Darwinin vastustaja saattanut olla tiedemies. Spencer oli yhtä rohkea, huolimatta siitä, että hänen biologinen tietonsa ei perustunut omakohtaisiin tutkimuksiin. Näiden mestarien nimiin vannoi sitten suuri yleisö, ajattelematta, että Homeroskin toisinaan torakhti. Vanha teologinen ortodoksia ja uusi naturalistinen filosofia saattoivat kumpikin olla tieteelle yhtä vaarallisia kahleita.³⁷

Tätä ei olisi kuitenkaan saanut sanoa. »Luonnontutkijan» nimitysmäkkiä käyttävä kirjoittaja pahentui erityisesti Spencerin mainitsemiseen esimerkkinä sellaisista tiedemiehistä, »jotka käyttävät

tiedettä maailmankatsomuksen palkkalaisena», ja selitti Reuterin kompromettoineen vain oman tieteellisyytensä moista väittäessään. Reuter vastasi ja »luonnontutkijakin» käytti vielä puheenvuoron. Spencerin filosofian asettaminen epäilyksen alaiseksi oli turmiollista erityisesti sen vuoksi, että se antoi taantumukselle vettä myllyynsä. Oli masentavaa, että luonnontieteen professori nyt, kuten v. Bergenin kiistassakin, kävi taantumuksen asioilla.³⁸

Reuterin puheen aiheuttama keskustelu jäi vain episodiksi. Itse hän nimenomaisesti torjui syytöksen asettumisesta uutta suuntaa vastaan ja ilmoitti suuresti arvostavansa niin Darwinia kuin Spencersiäkin. Keskustelu teologian tieteellisyydestä tai pikemminkin sen epätieteellisyydestä sen sijaan ei lakannut. Lindh suositteli syksyllä 1886 teologisen tiedekunnan poistamista yliopistosta, mihin se ei lainkaan kuulunut, ja toisti vanhan väitteensä, että tiede vie väistämättä konfliktiin dogmien kanssa. Seuraavana keväänä ja kesänä Gustaf Cygnaeus kävi vuosikymmenen viimeisen ruotsinkielisen lehtipolemiikin teologian tieteellisyydestä Taivassalon kirkkoherran Frans Nordlundin kanssa. Tässä yhteydessä on kiintoisinta tarkata Cygnaeuksen asenteen kehitystä polemiikin aikana. Keskustelun läh-
tökohtana oli Finlandin ohimennen vapaamieliselle nuorisolle antama kehoitus perehtyä uskonnollista katsomustaan luodessaan myös tieteellisiin teologisiin teoksiin, mikä antoi Åbo Tidningin päätoimittajalle aiheen perusteelliseen kristillisen apologian analyysiin.³⁹

»Kun teologisesti sivistymättömät henkilöt», Cygnaeus kirjoitti, »ja sellaisiahan ovat kaikkein useimmat, lausuvat epäilyjä dogmeja kohtaan, etsitään näille useimmiten tukea siitä 'tieteellisyydestä', jolla ortodoksia tällöin rehentelee. Silloin lausutaan tavallisesti näin: 'puhevaltaa ei ole kellään, joka ei ole syvällisesti ajatellut näitä kysymyksiä ja pohtinut niiden keskinäisiä yhteyksiä.' Vielä useammin kuullaan kuitenkin aivan toisenlainen puolustus, nimittäin kun toisiin leireihin kuuluvat täysin varustetut tiedemiehet tekevät hyökkäyksensä ortodoksista dogmatiikkaa vastaan. Silloin lausutaan suunnilleen näin: 'Kristillinen ilmoitus (ja sen ortodoksinen tulkinta) sisältää toisaalta monia oppeja, joita varsinaisesti ei voida käsittää vaan ainoastaan nöyrästi uskoa, ja toisaalta vielä suurem-

massa määrin sellaisia opinkappaleita, joista tavallinen inhimillinen ymmärrys voi helposti erehtyä ja joissa vieläpä suhteellisen koke-maton ajattelukin helposti hairautuu. Sen vuoksi ihmisjärjellä ja tieteellä ei ole sananvaltaa uskonnollisissa asioissa.» Kun puhdasoppisuutta näin yritetään puolustaa täysin vastakkaisin väittein, ja vieläkin ilmeisemmin, koska koko uskonto on luonteeltaan yksityisen ja hänen omantuntonsa välinen asia, on selviö, että »tieteellä ei ole mitään sananvaltaa uskonnon alueella». Näin myös kaikki yritykset puolustaa perinnäisiä uskonnollisia käsityksiä jollakin dogmaattisella »tieteellisyydellä» ovat tuomitut epäonnistumaan. »Omaamme aivan liian suuren kunnioituksen maallista tiedettä kohtaan halutaksemme ojentaa kätemme sille akateemiselle humpuukille, jonka puolustukseksi Finland 'tieteellisyyttä' vaatiessaan on kohottanut peitsensä.»⁴⁰

Cygnaeus väitti siten, ettei teologiaa voida lukea tieteiden joukkoon. Kun kirkkoherra Nordlund sitten vaati Aurassa selitystä, miksi jumaluusopille ei anneta tieteen »nimeä ja kunniaa», vastasi Cygnaeus vielä varmemmaksi vakuudeksi: »Ero on lähinnä siinä, että luonnontieteet vaativat sekä perusteilleen että tuloksilleen *to-distuksia* ja teologia lähtee useimmissa tapauksissa todistamattomista uskontotodituksista, mikä menettely sotii tieteellisyyden käsitettä vastaan.»⁴¹

Tähän lyhyeen vastineeseensa Cygnaeus olisi halunnut lopettaa polemiikin, mutta Nordlund ei tyytynyt näin vähään. Seurannut keskustelu paljasti, että turkulaisen toimittajan asenteessa oli kolmen vuoden kuluessa tapahtunut merkittävä kehitys. Poissa olivat nyt vuoden 1883 poleeminen into, poissa myös sen ajan itsevarmuus. Varovaiseksi tullut Cygnaeus joutuikin polemiikin kestäessä tekemään olennaisia myönnytyksiä. Aluksi hän lievensi väitteensä koskemaan kysymystä, oliko »teologia tiedettä samassa mielessä kuin esim. luonnontieteet», mutta kun Nordlund vain jatkoi ahdisteluaan ja väitti »teologian liikkuvan korkeammilla elämänalueilla ja selvittävän ajatuksellisesti korkeammanarvoisia realiteetteja» sekä olevan »omalla alallaan tiedettä yhtä hyvin kuin luonnontieteen omallaan» Cygnaeuksenkin oli pakko määritellä kantansa tarkemmin.⁴²

Kahdessa kohdin Cygnaeus nyt peräytyi aikaisemmasta kannastaan. Ensinnäkin hän kielsi lainkaan tarkoittaneensa jumaluusoppia puhuessaan »akateemisesta humpuukista», mikä selitys kuitenkin tuntui varsin väkinäiseltä. Kiistely teologian tieteellisyydestä muuttui näin kiistelyksi sanoista, miten laajaksi tieteen käsite haluttiin tehdä. Omasta puolestaan Cygnaeus pysyi suppeammassa määrittelyssään, ettei teologia ollut samanlaatuista tiedettä kuin luonnon-tiede, mutta myönsi samalla »arvostavansa ja kunnioittavansa» kaikkea vakavaa ja rehellistä kirjallista työtä sen tieteellisyydestä riippumatta.

Toiseksi Cygnaeus nimenomaan erotti toisistaan tieteen ja maailmankatsomuksen. Materialismi kuului jälkimmäisen piiriin eikä sen vuoksi ollut yhtään sen tieteellisempi kuin kristinuskokaan. Eritetelyn seurauksena Cygnaeus myönsi nyt myös, että tieteellä on »niukasti tai ei lainkaan merkitystä» uskonnon piirissä. Ero vuoden 1883 väitteestä, että tieteellinen sivistys edellyttää väistämättä myös vastaavaa maailmankatsomusta, oli melkoinen.⁴³

Uskollisin kirkon oppien arvostelija kahdeksankymmenluvun puolimaissa oli kuitenkin säätyläisväestön alarajalla kilvoitteleva kirkkonummelainen kansakoulunopettaja Isak Erik Wik, jonka tuttu nimimerkki IEW esiintyi vuosina 1883—1888 erittäin usein niin pääkaupunkilaislehtien Hufvudstadsbladetin ja Nya Pressenin kuin Åbo Tidningin ja Wasa Tidninginkin palstoilla. Wik oli tyypillinen itseoppinut, terveydeltään heikko, mutta vakaumuksellisuudessaan ehdoton uusien aatteiden mies. Uskonnollinen kysymys ja sen mukana myös uskonnon opettaminen oli tullut hänelle henkilökohtaiseksi ongelmaksi. Tiede ja moraali näyttivät hänestä olevan ristiriidassa nimenomaan Vanhan Testamentin kanssa. Viimeksi mainittu »ei tunne mitään järkkymättömiä luonnonlakeja; sen täytyy siten joutua meidän päiviemme luonnontieteen kanssa ilmeiseen ristiriitaan», Wik kirjoitti Åbo Tidningiin jo keväällä 1883.⁴⁴ Toisaalta hänen oli myös mahdotonta opettaa, että »ihmisuhrit, moniavioisuus, ryöstöt, tuhoamissodat ym.», perustuisivat Jumalan heprealaisille antamiin käskyihin. Kun Wik vielä joutui suorittamaan

elämäntyönsä kirkkonummelaisen maalaisväestön keskuudessa, joka ei lainkaan ollut herännyt tajuamaan uuden ajan nostattamia kysymyksiä, täytyi jännityksen hänen elämässään muodostua paljoa vaikeammaksi kuin hänen sivistyneihin säätyihin lukeutuvien aikalaistensa.⁴⁵

Virallisen uskonnon ja yksityisen vakaumuksen välinen vastakohta olikin Wikin perustava ongelma, johon hän toistuvasti palasi. Tämä kaksinaisuus ei ole varovaisuutta vaan valheellisuutta, hän kirjoitti kesällä 1884. Samana syksynä hän joutui raskaan omakoh-
taisesti kokemaan, mitä virallisesta kirkonopista poikkeaminen saattoi merkitä yhteiskunnallisesti vähäarvoiselle henkilölle. Tuomio-
kapitulille lähettämässään seurakuntakertomuksessa rovasti J. J. Lybeck oli maininnut Wikin »sekä julkisesti että yksityisesti alkanen esiintyä raamatun opeista poikkeavin mielipitein», ja lausunut epäilynsään, että vaikka hän opetuksessaan noudattikin asianmukaisia oppikirjoja, »hän kuitenkin saattaa horjuttaa johdettavanaan olevien lasten uskoa raamatun jumalalliseen alkuperään». Asia meni kouluylhallitukseen, jonka toimeksiannosta pantiin toimeen tutkimus. Sekä konservatiivinen että liberaali lehdistö osoitti jutulle melkoista huomiota. Päätökseen asia tuli joulukuussa 1884, jolloin kouluylhallitus antoi asian raueta, koska se ei ollut todennut tutkimuksen tuoneen ilmi »mitään Wikiä raskauttavaa».⁴⁶

Tätä taustaa vasten paljastuu Wikin sitkeä kirjoittelu oikeassa valossaan. Vuonna 1885 hän valitti sitä, että kansalle tarkoitetuissa lehdissä visusti varotaan käsittelemästä ajan suuria kysymyksiä, ja jos ne joskus ohimennen mainitaan, niin »kierretään niitä kuin kissa kuumaa puuroa».⁴⁷ Valtiokirkon ja sen dogmien henkinen paine tuntui Wikistä jatkuvasti ylenmäärin ahdistavalta. Suomessa ei ollut — sivistyneistön vapautuneita piirejä lukuunottamatta — sallittua »lausua vähintäkään epäilyä kokonaisesta sarjasta raamatullisia ihme- ja noituuskertomuksia, jotka vieläpä kuuluvat alkeisopetuksemme», kun kuitenkin samanaikaisesti voimassa oleva rikoslaki muuten kieltää noituuden ja taikuuden, hän kirjoitti Åbo Tidningiin syksyllä 1886. Edelleen on kiellettyä epäillä »paholaiseksi nimitetyn hirvittävän aivokummituksen olemassaoloa». Kirkko

vaati uskomaan ihmeisiin täysin riippumatta siitä, mitä tiede todistaa ja mihin sivistyneet uskovat. Kirkolta ei ole parannusta odotettavissa, koska sen papisto on sidottu papinvalaan, eikä näin voi *»vapaasti ajatella ja vapaasti lausua ajatuksiaan»*. Wik kohdistikin maan sivistyneille pateettisen vetoomuksen: *»Te sivistyneet, te valistuneet, jos rakastatte lähimmäisiänne, niin voitte osoittaa sen parhaiten rehellisesti tahtomalla ja vaatimalla kaikkien valistusta ja henkistä vapautumista. Pois välinpitämättömyys, pois kaikki sovittelu, kaikki teeskentely! Rehellisyyttä tahtoon ja toimintaan!«*⁴⁸

Aatteellisesti ehdottomana Wik oli epäilemättä tuntenut varsin kipeästi ne syytökset, jotka kirkolle myötämielinen lehdistö oli kohdistanut hänen nuhteettomuuteensa. Opettaako Wik muuta kuin hän uskoo, oli Uusi Suometar kysynyt ja Finland puolestaan katsoi todistetuksi, että hän oli koulussa opettanut *»korkeimpana totuutena sitä, mitä hän itse piti epätotuutena»*, sekä vaati asianomaista rehellisyyden nimessä eroamaan.⁴⁹ Vaikka vapaamielinen lehdistö asettuikin Wikiä puolustamaan, painoivat syytökset kuitenkin hänen mieltään, ja niin hän anoi toukokuussa 1886 vapautusta uskonnonopetuksesta poistaakseen, kuten hän anomuksessaan mainitsi, *»syyt uusiintuviin minua vastaan uskonnollisista harhaopeista tehtyihin ilmiantoihin»*. Anomukseen suostuttiinkin, vaikka vapautuksen perusteluiksi hyväksyttiin Wikin horjuva terveys eikä hänen harhaoppisuutensa.⁵⁰

Miten kipeä kysymys vapaamielisen opettajan kristinuskonopetuksesta Wikille oli, käy ilmi siitä, että hän vielä myöhemminkin palasi siihen. Missään muussakaan aineessa, hän kirjoitti Wasa Tidningiin talvella 1887, ei opettajan ole syytä esittää äärimmäisyysmielipiteitä, miten innokkaasti hän näitä kannattaneekin. Näinollen ei hänen ole syytä pitää periaatteittensa pettämisenä, jos hän uskonnonopetuksessakin ottaa huomioon kansan yleisen kehitystason ja vallitsevat olot. *»Hänellä voi esimerkiksi olla mikä käsitys hyvänsä uskonnonopetuksen dogmaattisen puolen hyödystä tai vahingosta uskonnolliselle, moraaliselle tai älylliselle kehitykselle, mutta hän voi silti omantunnonepäilyksittä opettaa dogmioppia niin perusteellisesti kuin vaaditaan ja hänen kykynsä riittävät, niin*

kauan kuin tämän (dogmiopin) tuntemus on välttämätön tiettyjen inhimillisten ja kansalaisoikeuksien nauttimiseen.» Tärkeintä uskonnonopetuksessa joka tapauksessa on siveellinen kasvatus ja siihen vapaamielinenkin opettaja voi käyttää kaiken kykynsä ja intonsa.⁵¹

Aito ibsenmäisin kääntein Wik sitten edelleen ruoski vuosina 1886 ja 1887 kirkon taantumuksellisuutta ja kompromissin henkeä, »akordi-järjestelmää». Suomen luterilainen kirkko oli omaksunut perusdogmikseen opin: »järkeimme on pimentynyt», ja sen johdosta painunut älylliseen laiskuuteen, fatalismiin ja pessimismiin.⁵² Sivistyneistöäkään ei ollut lunastanut siihen kiinnitettyjä toiveita, se oli tyytynyt laajalti antamaan asioiden jäädä ennalleen ja tehnyt kompromissin valtiokirkon kanssa. Onneksi on kuitenkin esiintynyt toisiakin ääniä, jotka »eivät vaadi mitään vähempää kuin että 'kansallekin' esteittä on annettava tilaisuus koetella lapsenuskooan tiedon valossa».⁵³

Omassa ympäristössään Kirkkonummella Wik sai osakseen enimmäkseen ymmärtämättömyyttä ja vastustusta. Monet pitäjäläiset jättivät panematta lapsensa kansakouluun nimenomaan sen opettajan »vapaa-ajattelun» vuoksi.⁵⁴ Jälkeä vaille hänen työnsä ei kuitenkaan jäänyt. A. Lille totesi kirjeessään G. Cygnaeukselle vuodelta 1885, että Wik oli saanut »useita Uudenkaarlepyyn seminaarin kansakoulunopettajia ja oppilaita ajattelemaan teologisissa asioissa vapaammin».⁵⁵ Wik ei itse ollut tämän seminaarin oppilas, mutta ruotsalaisen Etelä-Pohjanmaan kasvattina hänellä oli läheiset suhteet mainittuun oppilaitokseen.

Wikin työpäivä ei jäänyt pitkäksi. Sairautensa vuoksi hän oli joutunut useasti käyttämään sijaisia, ja sairaus mursi lopulta hänen voimansa keväällä 1888. Nya Pressen luonnehti aatetoverien kanalta sattuvasti hänen elämäntyötään: se oli omistettu taisteluun »ortodoksista suvaitsemattomuutta» ja »virallista valhetta» vastaan.⁵⁶

»Nuori Suomi»

Samanlaista pyrkimystä kohti eurooppalaisuutta, joka luonnehti Verdandia ja sitä lähellä olevia ruotsinkielisiä ylioppilaspiirejä,

ilmeni myös suomenkielisissä osakunnissa. Kahdeksankymmenluvun alkuvuosien kiivas kielitaistelu alkoi täälläkin väistyä taka-alalle ja sijaan astuivat uuden vuosikymmenen aatteet, yhteiskunnallinen ja henkinen emansipaatio ja kirjallisen realismin ihailu. Voimakkain oli murros Savo-karjalaisessa osakunnassa, mutta myös Pohjalaisessa se on selvästi todettavissa. Hämäläiset, kolmas fennomaaninen osakunta, sen sijaan olivat vanhoillaan. Heidän lehdessään Hälläpyörässä julistettiin naturalismin hyökkäyksen ollessa voimakkaimmillaan vastalauseitta, että vain totinen jumalanpelko kelpaa yksilön ja yhteiskunnan elämän perustaksi, ja todettiin vielä vuosikymmenen lopulla, miten osakunnan aatteet olivat aina olleet jumalanpelko ja isänmaanrakkaus.⁵⁷

Sitä rajumpi oli savo-karjalaisten keskuudessa tapahtunut käänne. Osakunnan inspektorina oli julkisuudessakin uskonnollista liberalismia puolustanut Th. Rein, kuraattoriksi taas valittiin vuonna 1883 johtava suomenkielinen darvinistimme A. J. Mela. Kuraattorin rinnalla muodosti uusien aatteiden kärkijoukon Ahon ja Järnefeltin veljesten ympärille muodostunut toveripiiri. Maailmankatsomuksensa ainekset he löysivät Darwinilta, Spenceriltä ja Bucklelta. Ibseniltä ja Zolalta he omaksuivat yhteiskunnallisten uudistusten vaatimukset. »Tiedonhaluinen nuoriso seuraa sivistyneen maailman suuria ajan kysymyksiä mitä valppaimmalla tavalla», Pekka Aho totesi keväällä 1884, »ja jokainen ylioppilas katsoo häpeäkseen olla tuntematta ja puolustamatta ajan hyvään päin viittaavia kysymyksiä ja taisteluita. Nuoriso lukee uusinta eurooppalaista kirjallisuutta oikein ahmimalla ja jokainen on lukenut kaikki uusinten kirjailijain teokset ja näytelmät, vakuutettuna kun se on, että niistä voipi saada valaistusta pimeään sydämeensä ja valistusta sekä uudesta syntymistä elävään uuden-aikaiseen uskoon.»⁵⁸

»Elävän uudenaikaisen uskon» nuoret omaksuivatkin. Edelläolevan kirjoittaessaan Pekka Aho katsoi olevansa jo miltei täysi »pakana», eikä hänen Juhani-veljensääkään voinut kirkon opista hyväksyä juuri paljon mitään. Vapautuminen kirkon kahleista tuli kin osakunnan radikaalisen emansipaatio-ohjelman tärkeimmäksi

pykäläksi, eikä kauan kestänyt, ennen kuin avoin keskustelu oli osakunnan piirissä täydessä käynnissä. Kirkonmiehet saivat kuulla kunniansa: »Teologit vain pysyvät vanhassa systeemissään, eivät uskalla kirkon oppia vastustaa, eivät uskalla panna oman kokemuksensa ja järjellisen ajattelemisensa kautta selville saatuja kysymyksiä korkeammalle kuin nuo ijankaikkiset dogmit ja hullut sofistiset määritelmät semmoisista kuvailluista asioista, jotka ovat ulkopuolella kaikkea tervejärkisen ihmisen ajatuskykyä, mutta ovat hengellisen hourauksen kautta pilautuneitten ihmisten mielikuvituksia ja runollisia kuvauksia, suoraan sanoen itsevaltaisia otaksumia», kirjoitettiin osakunnan lehdessä maaliskuussa 1884.⁵⁹

v. Bergenin esiintyminen pyyhkäisi pois viimeisetkin pidäkkeet. Vuosina 1884—87 käytiinkin osakunnassa jatkuvaa taistelua kristinuskoa ja kirkkoa vastaan. Nimenomaan »dogmit», joissa nähtiin pahan perussyy, olivat tulilinjalla. Nämä pimeät, kaavoittuneet käsitykset olivat aiheuttaneet sen, että kirkko oli vastustanut kaikkea tiedettä, aikoinaan tähtitieteen kehitystä ja nyt biologista kehitysoppia.⁶⁰ v. Bergenin esimerkin mukaan hyökättiin erityisesti ikuista kadotusta vastaan, jonka todettiin olevan ristiriidassa Jumalan rakkauden kanssa. Jyrkimmät hylkäsivät koko kristinuskon dogmeineen kaikkineen, ja niin voimakas oli opinkappalten pelko, että maltillisetkin myönsivät kristinuskon totuuden historian aikana kangistuneen »kuolleeksi dogmiksi», ja jähmettyneen »väärin muotoihin».⁶¹

Kevätlukukauden 1885 alussa osakuntalehden toimitus nimenomaisesti esitti ohjelmansa keskeiseksi kohdaksi vapaan ajattelun ja järjenmukaisen arvostelun uskonnon alalla. Kritiikkiä ei tänäkään vuonna lehden palstoilta puuttunut. Seuraavana keväänä muuan kirjoittaja yritti todistaa eräät kymmenistä käskyistä järjenvastaisiksi ja epäjohdonmukaisiksi. Edelleen kiistettiin väite, että länsimaisen kulttuurin muka oli kiittäminen kristinuskoa jaloudestaan ja saavutuksistaan. Nuoren kirjoittajan mielestä perustui sivistyksemme päinvastoin ensisijassa »ns. humanismiin, joka syntyi vanhan maailman pakanallisen filosofian vaikutuksesta».⁶² Selkeimmin ilmaisi radikaalien vakaumuksen henkisen tilanteen

muuttumisesta Reeni Roine: »Ei ole ajat niinkuin ennen», hän vakuutti. »Ennen oli kirkko vahva ja tiede heikko, nyt on suhde päinvastainen.»⁶³

Radikaalit eivät tosin vastaansanomatta saaneet esittää käsityksiään. Virallisina puolustajinaan kristinuskolla tietenkin oli juma-luusopin ylioppilaat, mutta taistelun kiihkeydessä heille ei aina tahdottu antaa suunvuoroa. Saattoi sattua niinkin, että jonkun heistä noustessa vastustamaan kuraattori Melaa joukko tovereita alkoi pilkallisin sanoin vaientaa puhujaa. Osakuntalehden palstoille pääsi kuitenkin joitakin vastustavia kirjoituksia, joissa pyrittiin torjumaan radikaalien väitteitä ja valitettiin heidän sokeaa uskoaan ihmisjärjen rajattomiin mahdollisuuksiin.⁶⁴

Keskustelun jatkuessa nousi radikaaleja vastaan arvostelu myös toiselta taholta. Maltilliset liberaalit pahentuivat edellämainittuun katkismuksen käskyjä ivallisesti arvostelleeseen kirjoitukseen ja esittivät sen johdosta uskonnollisen suvaitsevuuden nimissä vastalauseensa. Episodi sai laajemmankin merkityksen, kun osakunnan historioitsija Filip Warén otti sen näytteeksi uskonnonvastaisen fanatismien turmiollisuudesta osakunnan piirissä. Kirkon dogmien asiallista arvostelua vastaan hänellä ei ollut mitään, mutta avoin kristinuskonvastaisuus oli toista: »Sekä Pekat että Paavot elävät siinä hurskaassa uskossa, että isänmaa ja ihmiskunta odottavat vain sitä hetkeä, jolloin heidän hyvin valaistu järkensä tekee tuon suuren työn ja vapauttaa kansamme uskonnon orjuuttavista siteistä Tuossa seisoo kourallinen miehiä, joiden vakuutus 'kristinuskon valheesta' on niin varma, ettei moista erehtymättömyyttä tarvitse hakeakaan muualta kuin Rooman vatikaanista ja kun nämä miehet kerta korottavat äänensä, mitä silloin kansan uskonnolliset tunteet merkitsevät.»⁶⁵

Viittaus »kansan uskonnollisiin tunteisiin» oli suoraan lainattu Uuden Suomettaren ja Finlandin sanavarastosta. Suomalaisen puolueen asevarastosta oli lainattu myös Warénin syytös radikaalien epäkansallisuudesta. Uskonnonvastaisessa hyökkäyksessään he liittyivät viikinkeihin »madon lailla kalvaakseen kansamme vahvinta puolta, sen uskonnollista vakuutusta, ja siirtääkseen juoksevalle

sannalle sen sivistyksen, jonka lujimpana peruskivenä uskonto vuosisatoja on ollut». Maltillinen liberaali korosti tässä kristinuskon kansallista merkitystä, mille korostukselle valtiollinen kehitys pian oli antava erityistä painoa ja ajankohtaisuutta.⁶⁶

Aatteellisen keskustelun kolme pääsuuntausta, naturalismi, uskonnollinen liberalismi ja kirkollinen kristillisuus olivat näin saaneet puoltajansa osakunnan piirissä.

Kaikessa »eurooppalaisessa» aatteellisuudessaan suomenmieliset ylioppilaat eivät kiivaimmankaan ottelun hetkellä unohtaneet yhteyttään suomalaiseen kansaan ja velvoitustaan työskennellä sen hyväksi. Suomen- ja ruotsinkielinen radikaali nuori polvi löysivät tosin toisensa von Bergenin ympärillä käydyin kiistan jälkimaininkien aikana, mutta huolimatta persoonallisesta ystävydestä Juhani Aho ei kuitenkaan koskaan pystynyt omaksumaan samanlaista kosmopoliittisuutta kuin Hjalmar Neiglick.⁶⁷ Kansallisen tunteen eroavuudesta johtuikin, että kysymys uusien aatteiden levittämisestä kansan omaisuudeksi tuli suomenkielisellä taholla aivan toisella tavoin polttavaksi kuin ruotsinkielisellä. Kansakoulunopettaja Wik oli valittanut keväällä 1885, että ruotsalainen kansanlehti Folkvännens harkitusti kiersi ajan suuria kysymyksiä »kuin kissa kuumaa puuroa». Åbo Tidningin toimitus paljasti saman vuoden joulukuussa periaatteellisenakin kantanaan, että sivistyneitten henkinen ravinto ei ollut soveliaista kansalle. Sama kustantaja julkaisi nimittäin myös suomenkielistä Turun Lehteä, jota Taivassalon isäntäyhdistys varoitti tilaamasta viitaten Åbo Tidningin kristillisyyttä halventaviin artikkeleihin. Puolustaakseen suomenkielisen lehden kirkollista oikeaoppisuutta ja omaa nuhteettomuuttaan Åbo Tidning kirjoitti: »Vaikka ÅT esittääkin lukijakunnalleen tunnustuksettoman suunnan etuja, voi TL aivan hyvin jättää tämän kysymyksen syrjään, koskapa sen käsittely on tämän lukijoille vähemmän sovelias. Sillä on tosiaan ero *kansanlehden* ja pääasiassa toisille yhteiskuntakerroksille tarkoitetun orgaanin välillä.»⁶⁸

Kulttuuriaristokraattiset ruotsalaiset olivat valmiit näin säilyttämään yhteiskunnallisen ja kielirajan myös uskonnollisena ja

henkisenä rajana. Toisin tunsivat suomenmieliset radikaalit. Jo syksyllä 1885 oli Savo-karjalaisen osakunnan radikaaleihin lukeutuva Matti Kurikka esittänyt pohdittavaksi kysymyksen, »sopiiko kansaan levittää kirkon opille vastakkaisia mielipiteitä», ja vaikka keskustelun kulusta ei olekaan säilynyt tietoja, on pidettävä varmana, että varsin monet osakuntalaiset vastasivat kysymykseen myöntävästi. Vuotta myöhemmin muuan verraten maltillinen kirjoittaja suositteli osakuntalehdessä savo-karjalaisten velvollisuutena uusia aatteita koskevan mielipiteiden vaihdon herättämistä myös maakunnan väestön keskuudessa. Kehotukset eivät kaiku-neetkaan kuuroille korville. Ensimmäiset »Nuoren Suomen» miehet olivat jo tällöin maaseudulla sanomalehdentoimittajina levittämässä »valoa ja valistusta» kansan keskuuteen.⁶⁹

Ensimmäinen selväpiirteisesti uusien aatteiden hengessä toimitettu suomenkielinen sanomalehti oli Jyväskylässä ilmestyvä Keski-Suomi, jonka »nuorten» poliittinen johtaja Jonas Castrén valtasi vuoden 1885 lopulla ja jonka toimittajiksi hän järjesti Juhani ja Pekka Ahon. Uuden toimituksen ohjelmanjulistus ilmestyi vielä ennen joulua. Kuten luonnollista olikin, ohjelman pääpaino oli »suomimielisyydessä», jonka selvittelyyn uhrattiin runsas toinen puoli artikkelista. Merkittävintä oli kuitenkin, että lehti asetti kansallisuuskysymyksen rinnalle useita muita. »Nyky aika on vireän edistymisen aika ja joka haaralta tunkee esiin uusia aatteita ja uusia katsantotapoja herättäen aina uusia 'kysymyksiä'. Vasten tahtoaankin on jokainen yksityinenkin, saati sitten sanomalehti pakotettu niitä silmällä pitämään, niihin osaa ottamaan ja niistä ajatuksensa lausumaan, ell'ei tahdo jäädä takapajulle ihmiskunnan yhteisissä kehitysrienoissa.»⁷⁰

Ajan uusista aatteista toimitus sitten mainitsi erittäin »työmieskysymyksen», raittiuskysymyksen ja naiskysymyksen. Kaikista näistä asioista lehti seuraavan vuoden aikana kirjoittikin ja kirjoitti runsaasti. Ilmeisesti varovaisuussyistä ohjelmakirjoitus jätti kokonaan mainitsematta uskonnollisen kysymyksen, eikä siihen Ahojen hoitaessa Keski-Suomen toimitusta myöhemminkään suoranaisesti puututtu. Veljesten kirkonopista poikkeava kanta oli

kuitenkin jyvaskyläläisten seminaarinlehtorien tiedossa, ja alusta alkaen suhtauduttiinkin tällä taholla uuteen toimitukseen melkoisin varauksin. Tyytymättömyyttä lisäsi sitten se kylmäkiskoinen asialisuus, jolla Ahot käsittelivät kirkollisia kysymyksiä ja papistoa, ja jonka totutusta kunnioituksesta tyystin poikkeavasta tyylistä helposti saattoi rivien välistä lukea peitettyä ivaa. Suomen toisen kirkolliskokouksen selostuksista puuttui kaikki arvostava hartaus ja Jyväskylässä elokuussa 1886 pidettyä pappien ja maallikkojen keskustelukokousta esitellessään Pekka Aho saattoi sopivin korostuksin lukijat ainakin ihmettelmään. Niinpä lehden mukaan avajaisjumalanpalveluksessa »past. Schönemann piti tavallisen saarnan Hebr. 10:19—25 v:n johdosta, jakaen saarnansa kolmeen osaan», eikä siitä saarnasta sen enempää puhuttu. Pappien pessimistinen valitus ajan pahuudesta ja tappion tunnelmat saivat runsaan tilan, samoin papiston vikojen esittely. Kun vertaa kirkollisen kokouksen hajanaisen huolimatonta selostusta samassa numerossa olevaan Keski-Suomen maamiesseuran kolmannen vuosikokouksen ja näytelyn innostuneeseen esittelyyn, ero on ilmeinen.⁷¹

Kuvatunlaiset puutteellisuudet aiheuttivat vanhoillisissa piireissä reaktion ja vuoden lopulla tehtiin vakava yritys Ahojen erottamiseksi toimituksesta. Ratkaisevassa äänestyksessä Ahot tosin saavuttivat voiton, mutta ilmoittivat samalla siirtyvänsä vuoden 1887 alusta Kuopioon Savo-lehden toimitukseen, missä heillä tarjoutui suurempi vapaus ajaa edustamiaan aatteita. Keski-Suomen toimituksen peri nyt niinikään »nuoriin» lukeutuva Eero Erkko.⁷²

Savon palstoilla vuonna 1887 uudet katsomukset varsinaisesti suorittavat suomenkielisessä sanomalehdistössä läpimurtonsa. Aikana, jolloin ruotsinkielisessä lehdistössämme kiivain hyöky jo alkoi laskeutua ja keskustelun painopiste siirtyi maailmankatsomuksellisista kysymyksistä kirkkopoliittisiin, eriuskolaislakiin ja siviiliavioliittoon sekä ehtoollispakkoon, aatteellinen taistelu kirkkoa vastaan oli suomenkielisessä vasta alkamassa. Maaliskuussa oteltiin siveellisyyuskysymyksestä, jonka Gustaf af Geijerstamin Helsingissä relatiivisen sukupuolimoraalin puolesta pitämät esitelmät olivat tehneet päivän kysymykseksi. Juhani Aho asettui kiistassa puo-

lustamaan ruotsinmaalaista kirjailijaa ja sai siitä hyvästä kuulla kunniansa sekä vanhoilliselta taholta että erittäin Minna Canthilta, joka muiden naisasianaisten keralla tässä asiassa asennoitui jyrkästi Geijerstamia vastaan.⁷³ Syyskuussa toimitus otti Lappenrannan pappienkokouksessa esiintyneestä kansakoulun arvostelusta aiheen syyttääkseen papistoa taantumuksellisuudesta. Toimitus totesi papiston aavistelevan, että niitä, »jotka eivät kirkon opissa hyväksy kaikkea, mitä siinä opetetaan», on jo varsin paljon, mutta väitti, ettei syy asiaintilaan suinkaan ole kansakoulunopettajissa eikä seminaareissa, joissa päinvastoin »tyrkytettiin yhtä mittaa, että niitä ja niitä asioita ei voi eikä saa ymmärrykselläkään selittää. Ne täytyy uskoa».⁷⁴

Kirjoitus aiheutti polemiikin, jonka aikana lehti huomautti, ettei papiston oma kristillisyyden tasokaan ollut kovin kehuttava, ja viittasi väitteensä tueksi todistuksensa väärentäneeseen pastori Tanneriin, tunnetusti aviorikoksessa elävään kirkkoherra X:ään, lahkolaisuuteen taipuneeseen pastori Y:hyn ja juoppoudesta sakoitettuun pastori Z:aan.⁷⁵

Tuskin oli polemiikki lakannut, kun toimitus kävi suoranaisesti kirkon opin kimppuun. Se alkoi nimittäin julkaista artikkelisarjaa »Totuuden taistelu», joka käsitteli tieteen ja uskonnon välistä kiistaa länsimaiden historiassa. Sarja perustui kokonaisuudessaan amerikkalaisen A. D. Whiten vuonna 1877 ruotsiksi käännettyyn teokseen »Vetenskapens strider». Jo otsikon nimenvaihto, jolloin tieteen sijaan valittiin totuus, osoitti mihin toimittajat pyrkivät. Artikkelisarjan alku pyrki tosin tiettyyn puolueettomuuteen: »Ei yksikään niistä uskonnoista, opinkappaleista tai tieteellisistä totuuksista, jotka tätä nykyä jokainen oikeaksi tunnustaa, ole ilman vainotta valtaansa päässyt. Kristinopilla, jopa jokaisella sen suuremmalla opinkappaleella on marttyyrinsa. Jok'ikinen tieteen tulos on vaatinut omat uhrinsa, ennen kuin se on saatu yleisesti myönnettyksi.» Uskonnon marttyyrit sivuutettiin kuitenkin varsin nopeasti ja jatkossa puhuttiin yksinomaan uskonnon edustajain harjoittamasta totuuden vainosta.⁷⁶

Artikkeleissa asetettiin sitten vastakkain toisaalta typerät kirk-

koisät, paavit ja Luther, toisaalta edistysten miehet, Kopernikus, Bruno ja Galilei. Aina on tiede taistellut pappeja vastaan, ja aina ovat jälkimmäiset pyrkineet selittämään edellisen tulokset epäuskon ilmauksiksi. Totuus on kuitenkin toinen. »Siinä luettelossa, jossa löytyy 'epä-uskoisiksi' ja 'jumalankieltäjiksi' julistettujen nimet, on nähtävänä milt'ei *kaikki* ihmiskunnan hyväntekijät, tiedemiehet, kirjailijat, keksintöjen tekijät ja ihmis-ystävät.» Totuutta vastaan taistellessaan kirkon miehet ovat kuitenkin vain tehneet kristinuskolle karhunpalveluksen. »He ovat uskontoa vahingoittaneet, vieroittaneet siitä ihmiskunnan etevimmät ja parhaimmat jäsenet. Moni on sen kautta saanut kristinopista sen käsityksen, että se tahtoo mitä julmimmalla ja alhaisimmalla tavalla sortaa ajatuksen vapautta ja ihmisten rehellisiä vakuutuksia. He ovat syövyttäneet tuhannen tuhansiin sen luulon, että tieteen ja uskonnon täytyy olla vihamiehiä. He ovat kytkeneet kristinopin kiinni mahdottomiin erehdyksiin ja epätieteellisiin oppeihin.»⁷⁷

Ahon veljekset pyrkivät näin vakuuttamaan, että tieteen ja kristinuskon vastakohta ensinnäkin johtui kirkon taantumuksellisuudesta ja toiseksi oli tarpeeton. Sovinnon ehdoista lukijoita ei myöskään jätetty epätietoisuuteen: »Me olemme nähneet», lehti päätti artikkelisarjansa, »että kestävä taistelu enemmän tai vähemmän aikaa — tiede on aina voittanut. Ja voitolle päässyt totuus on aina pakottanut voittamansa vastustajat omakseen ottamaan esille tuomansa uudet aatteet, jotka ovat siten olleet suureksi siunaukseksi uskonnolle...» Tiede on aina oikeassa ja uskonnon on ollut pakko taipua sen tuloksiin. Aatehistoriallinen tarkastelu osoitti, että nytkin vallitsevassa kontroverssissa lopputulos oli ennalta määrätty: »Tiede on askel askeleelta muuttanut uskonnolliset käsitteet. Ja nekin uskonnolliset käsitteet, joita tätä nykyä on olemassa niiden on käyvä samalla lailla.»⁷⁸

Radikaalien ylioppilaiden suunnittelema maakunnan kansan uskonnollinen valistaminen vapaamielisessä hengessä oli näin vuoden 1887 aikana pantu alulle. Kuopiolaisen Savon rinnalla vaikutti edelleen myös jyväskyläläinen Keski-Suomi. Samaan rintamaan kuului lisäksi oululainen Kaiku, jonka toimittaja K. F. Kivekäs

lainasi kirjoitussarjan »Totuuden taistelu» omaan lehteensä. Kirkollista kantaa puolusti suomenkielisessä lehdistössä voimakkaimmin Suometar. Radikaalisen julistuksen vastapainoksi perustettiin lisäksi vuosina 1888—89 sekä Kuopioon että Jyväskylään kirkolle myötämielisten piirien toimesta kilpailevat äänenkannattajat. Sanomalehdistöllinen kiista oli näin vuosikymmenen loppua lähestyttäessä suomenkielisellä taholla jatkuvasti kiihtymässä.⁷⁹

Lehdistön ohella »nuori Suomi» löysi puhetorvekseen myös kirjallisuuden. Uusi realistinen kuvaustapa tarjosi erinomaiset mahdollisuudet myös uskonnollisen kysymyksen käsittelyyn ja kirkon vikojen paljastamiseen. Erittäin runsaasti tätä suomenkielisessä kirjallisuudessa esiintyikin. Arvostelu kohdistui lähinnä kristinuskon virallisiin edustajiin, pappeihin. Vuonna 1885 ilmestyi Juhani Ahon »Papin tytär», minkä teoksen molemmat kirkonmiehet kuvattiin varsin pimeän taantumuksen edustajiksi. Samana vuonna Suomalaisessa teatterissa esitetty Minna Canthin »Työmiehen vaimo» arvosteli niinikään sekä pappeja että kirkollisia toimituksia. Seuraavana vuonna kuopiolainen kirjailijatar jatkoi »Hannassa» pappiskritiikkiään ja piirsi varsin räikeän kuvan uusia käsityksiä tuomitsevista, mutta itse siveettömästi elävästä jumaluusopin ylioppilaasta.⁸⁰ Omalla tavallaan julisti uusia aatteita myös Kasimir Leino runoillessaan:

»Tasavaltaa hengen mä taistelen
Yks'valtaa järjen mä intoilen.»⁸¹

Merkittävimmat kirkkoa ja kristinuskoa vastaan tähdätyt kirjalliset tuotteet olivat kuitenkin Kalle Ahon näytelmä »Epäilijä» ja J. H. Erkon runonäytelmä »Tietäjä». Edellisen kirjoitti sen tekijä valmiiksi joululomalla 1885 ollessaan veljiensä Juhani ja Pekan luona Jyväskylässä. Veljekset olivat kappaleesta innoissaan, katsoivat sen avomielisessä tunnustuksellisuudessaan kelpaavan tien näyttäjäksi kotimaiselle kirjallisuudelle ja hyvin kilpailevan Minna Canthin näytelmien kanssa. Kappale olikin varsin paljastava. Sen dramaattisuus perustui lähinnä päähenkilön Antin horjumiseen kahden vastakkaisen käsityksen välillä, joista toista edusti vanha

äiti, toista opiskelutoveri ja lääkäri Kari. Äitinsä kuolinvuoteella Antti lupasi järkyttyneenä valmistua papiksi ja pappina hän sitten erinomaisen innokkaasti sotikin uskon puolesta, suurelta osaltaan vaimentaakseen kalvavan epäilynsä. Lääkärin ja papin välinen väittely, jossa edellinen piti Jumalaan luottamista merkityksettömänä, koska »kaikki tapahtuvat varmojen lakien mukaan», johti siihen, että Kari haastoi Antin uskollaan estämään hallan. Antin oma sisäinen horjuminen pakotti hänet ottamaan haasteen vastaan, hän ponnistautui uskomaan ja rukoili Jumalaa näyttämään voimansa. Loppu on odotettu, halla tulee ja Antin usko romahtaa epätoivoon.⁸²

Näytelmän muoto antoi sen tekijälle tilaisuuden eri henkilöiden suulla arvostella lukuisia kristinuskon opinkohtia. Papinrouva väitti ettei taivaassa voi olla iloa, jos läheinen omainen on ikuisessa vai-vassa, mikä sisälsi kätketyn arvostelun helvettikäsitystä vastaan. Lääkäri totesi käsityksen persoonallisesta Jumalasta nojautuvan vain Raamattuun, jonka takia koko asiasta on turha kiistellä. Vähämielinen Mäkärä pantiin julistamaan Jumalan ankaruutta ja kovuutta ja mustalais-Simo edustaa johdonmukaisesti talonpoikaista rationalismia: »En minä niistä ijankaikkisista mitään ymmärrä . . . kuollut on kuollut.» Uskonnollisen elämänmuodon edustajat ovat joko kovia ja ankaria tai lapsenomaisen ajattelemattomia tai sisäisesti rikkinäisiä tai suorastaan vähämielisiä. Terveen järjen ja aineellisen ja henkisen edistyksen henkilöitymänä seisoo lääkäri yksin esiripun laskiessa voittajana.⁸³

Veljekset olivat lähettäneet näytelmänsä suurin toivein Kaarlo Bergbomille, mutta tämä ei huolinut sitä Suomalaiseen Teatteriin. Pitkissä vuoropuheluissa esiintyvä tendenssi oli liian ilmeinen, minkä lisäksi loppuratkaisu oli psykologisesti heikko. Korvaukseksi Juhani Aho painatti veljensä näytelmän lehtensä kirjapainossa ja toimitti siitä kiittävän arvostelun tämän palstoille vuotta myöhemmin.⁸⁴

Parempi onni oli sensijaan J. H. Erkon seuraavana vuonna julkaisemalla näytelmällä »Tietäjä», jonka Bergbom otti teatterinsa ohjelmistoon keväällä 1888. Raamatunhistorialliseen katsomukseen

nojautuvan esityksen takaa paljastui selvästi puheenvuoro päivän uskonnollisessa keskustelussa. »Ei mieleni saanut rauhaa ennen kuin sen monivuotisista hauteista puhkesi ilmoille tämä teos», tekijä itse kirjoitti näytelmänsä esilauseessa.⁸⁵

Avoiminta kritiikkiä Erkko harjoittaa näytelmässään papistoa vastaan. Moabin »vanhan uskonnon» papit eivät löydä lainkaan armoa kirjailijan taholta:

»He tunnustavat mitä eivät usko
Ja uskovat mit' eivät tunnusta,
Taikk' eivät mitään usko — teeskelevät.»⁸⁶

Papeille annetaan edelleen sellaisia nimityksiä kuin »rietas pappi-kunta», »suupyhät», »seurahurskaat», »matelijat» ja »vallanorjat» sekä väitetään heidän etsivän vain »valtaa, nautinnoita, vaan ei totuutta ja hengen edistystä». Että Erkko tällöinkin viittaa kotoisiin oloihin, ilmenee siitä, että papit puolustavat uskontoaan aivan samoin sanakääntein kuin Suomen papisto omaa kirkkoaan. Bileam-tietäjän uutta hengen uskontoa vastaan singotaan nimittäin kahdeksankymmenluvulla ylen tutut syytökset: »Isien jumalat hän häväisee» ja »Hän kansan villitsee, me hukumme».⁸⁷

Yhtä vähän kelpasi voittavan Israelinkaan pappeus Erkolle. Sen edustajat kuvataan julmiksi ja kostonhimoisiksi. Tappiolle joutuva Bileam lausuu viimeisenä ennustuksenaan, missä selvästi kaikuu uskonnollisen liberalismiin sävel:

»Sun tyly virkapappeutes loppuu:
Kun aikaihmistyivät kansat kerran,
Jokainen tuntee lähteen rinnassaan
Ja itse kuulee kuiskutukset Herran.»⁸⁸

Pappien arvostelun rinnalla näytelmän muu uskonnollinen kritiikki on verraten peitettyä. Siitä voidaan sentään vielä löytää syytös kirkon kuolemanjälkeisen elämän lupausten ja uhkausten avulla ylläpitämästä palkkamoraalista ja sovitusopin epäeettillisyydestä. Edistuksen väistämättömyys ja asteittaisuus vilahtavat niinkään Erkon puhetorven Bileamin julistuksessa. Kokonaisuudessaan

Tietäjä oli varsin selväpiirteinen aatenäytelmä, jonka kärki oli tähdäty valtiokirkkojärjestelmää ja kirkon oppirakennelmaa vastaan.⁸⁹

Suomenkielinen kirkonvastainen kritiikki oli siten kahdeksankymmentäluvulla kolme-neljä vuotta ruotsinkielisestä jäljessä. Ruotsinmielinen sivistyneistö olisi lisäksi ollut valmis jättämään suomenkielisen kansan toistaiseksi vanhaan uskoonsa, mutta nuoret suomenmieliset radikaalit näkivät kutsumukseksen tässäkin kohden samastaa kohtalonsa kansansa kanssa. Seurauksena olikin, että kirkko joutui ottamaan vuosikymmenen lopulla apologiassaan huomioon paitsi vanhaa ruotsinkielistä säätyläisväestöä, johon se jo oli laajalti menettänyt otteensa, myös väestön suomenkielisen ja sosiaalisesti alhaisempiin ryhmiin kuuluvan enemmistön. Henkisen taistelun laajeneminen uusiin piireihin lisäsi ymmärrettävästi sen kiivautta ja kärkevyyttä.

Uskonnollinen liberalismi

Kahdeksankymmentäluvun nuoriso ei ollut suopea sovitteluille ja kompromisseille. Ibsenin henki »kaikki tai ei mitään» hallitsi asennoitumista kaikissa leireissä. Selvästi tämä näkyi siinä, että edellisen vuosikymmenen valtavirtauksella, uskonnollisella liberalismilla, ei tällöin ollut paljonkaan vetovoimaa. Sen puolustus jäikin miltei yksinomaisesti Valvojan toimituksen sekä Finsk Tidskriftin julkaisijan C. G. Estlanderin asiaksi. Jälkimmäisen kannanottoon on jo edellä viitattu.⁹⁰ Valvojassa Rein jatkoi keskitien kritiikkiään toisaalta kirkollista oikeaoppisuutta, toisaalta materialistista ajattelua vastaan. Tarkastellessaan tulevien valtiopäivien johdosta puolueolojamme joulukuussa 1884 Rein totesi suomenmielisten keskuudessa ilmenevän erimielisyyttä lähinnä maailmankatsomuksellisella linjalla. Nuoret tulivat kärsimättömiksi todetessaan »kansallispuolueen yhä vaan tallustavan vanhoilla-olijaisuuden ja jäykän valtiokirkollisuuden uraa . . .» Etenkin kirkollisella alalla oli puolueen piirissä esiintynyt »suurta ahdasmielisyyttä ja suvaitsematto-

muutta». Myös Finland-lehdelle kirjoittaja samalla esitti hyvänsuopean toivomuksen, ettei se vain unohtaisi »protestanttisuuden suuria periaatteita: omantunnon ja tieteellisen tutkimuksen vapautta». Samalla Rein kuitenkin totesi lehden täyttävän ilmeisen tarpeen: »Sitä törkeää materialismia vastaan, joka nyt rehkailee kaikkialla sekä sanomalehdistössä että muuallakin, tarvitaan kyllä kaikkea sitä vastapainoa, jota vaan voidaan saada.»⁹¹

Rein ei ollut ainoa kirjoittaja, joka Valvojan palstoilla etsi uskonnollisen liberalismien hengessä sovittelua tieteen ja uskon, keskitietä kirkollisuuden ja naturalismin välillä. Alkuvuodesta 1885 kirjoitti tohtori, sittemmin filosofian dosentti ja kasvatustieteen professori Ruin pitkän artikkelin »Taistelu naturalismia vastaan», missä hän näki aikansa ristiriitojen perussyöksi sen, että luonnontieteet ja henkittieteet »alituiseen menevät vaikutuspiirinsä ulkopuolelle ja hapuilevat oikeata rajaansa toisiaan vastaan». Naturalismin perusvirheenä Ruin piti sen pyrkimystä hallita myös henkistä elämää ja hengen tutkimusta. Uuskantilaiseen filosofiaan, Alexander v. Humboldtiin ja Hermann Lotzeen viitaten hän kuitenkin katsoi käänteen jo olevan tulossa: »Sillä saatammepa lyhyesti sanoa: ennen näytti empiirisen varmuuden painopiste niin epäilemättömästi olevan materiaalla, että luultiin tällä aivan päivän selvällä (!) ilmiöllä voitavan rationalisoida koko maailma ja myöskin tuoda ilmi hengen salaisuuksia, mutta nyt huomaamme tämän painopisteen kerrassaan siirretyksi juuri sisäisen henkisen kokemuksen tosiasioihin, joiden tunnistamisesta ja suoranaisestä tutkimisesta kaikki tiedontyö toivoo runsaamman valovirran vuotavan, siveellisyys ja uskonto onnellisemman ajan syttävän.»⁹²

Kovin ihastuneesti eivät kirkon miehet kuitenkaan suhtautuneet vanhaan vastustajaan, joka näin tarjoutui liittolaiseksi taisteluun materialismia ja naturalismia vastaan. Thiodolf Reiniä vastaan esiintyi Uudessa Suomettaressa pastori K. A. Hildén, joka nyt oli astumassa kirkollisen keskustelun eturiviin. Erityisesti oli pastoria loukannut professorin väite suomalaisen puolueen piirissä esiintyvistä ahdasmielisyydestä ja suvaitsemattomuudesta. Hildén pyrki nyt puolestaan osoittamaan, että Reinin edustama

»tosiliberaalisuus» oli ratkaisevasti luopunut kristinuskon perusteista. Vapaamieliset kyllä puhuvat kauniisti Jumalasta, mutta »millainen se Jumala on, sitä on vaikea sanoa». Kristittyjen Jumala hän ei ainakaan ole, koskapa hän »ei ilmoita itseänsä maailmassa eikä elävänä Jumalana pidä huolta omistaan niinkuin isä lapsistaan, vaan on ihmisille vieras, tuntematon». Liberaalien Raamattu taasen »ei sisällä Jumalan ilmestyksiä eikä ylimalkain mitään absolutistista totuutta, vaan on asetettava ihmisten mielikuvituksen ja neron tuotteena muitten pakana-uskontojen pyhien kirjoitusten rinnalle, arvatenkin vähän korkeammalle kehityksen kannalle». Kirkkokuntien, myös evankelis-luterilaisen, opeista kehitys on karsiva pois »ihmeelliset ja ajan rientoon soveltumattomat asiat; kirkon oppi siis mukautukoon valistuneen järjen vaatimusten mukaan». ⁹³

Tällaisesta »tosiliberaalisuudesta» Hildén päättävästi sanoutui irti. Vapaamielinen sovitteluyritys kielteisyyden ja kristinuskon välillä oli myös tuomittu epäonnistumaan: ». . . varokoon sitten hra Rein, ettei käy niinkuin meidän maan ns. liberaalisen puolueen on käynyt kansallisessa taistelussa, kun osa meni viikingein puolelle, ettei 'tosiliberaalisuuden' puoluemiehet silloin 'heiluvinkin lipuin' lähde — materialismin puolelle, niin ettei jää muita heistä jäljelle kuin kenties muutamia varsinaisia filosofeja.»

Rein vastasi Hildénille Finland-lehdessä. Sivuuttaen tyystin varsinaisen uskonnollisen liberalismiin, josta hän ei suoranaisesti ollutkaan puhunut kiistanalaisessa kirjoituksessaan, mutta jonka kannattajaksi hän kyllä muuten oli julkisesti tunnustautunut, Rein väitti, »että 'liberalismi' on poliittisia ja yhteiskunnallisia instituutioita eikä uskonnollisia kysymyksiä koskeva mielipide», ja että tämän vuoksi voi aivan hyvin olla ja myös todella on olemassa sellaisia liberaaleja, jotka täysin seisovat raamatullisen kristinuskon pohjalla. Ilmeistä oli, että kirjoittaja halusi vallitsevassa tilanteessa varoa visusti joutumasta kristinuskon vastustajien joukkoon. Finlandin toimitus myönsi vastineessaan Reinin tiettyyn rajaan asti olevan oikeassa, mutta korosti samalla sitä, että liberalismi »meillä kuten muuallakin on ylipäänsä suhtautunut karsaasti kristinuskoon

ja mielellään liittoutunut kristinuskonvastaisten pyrintöjen kanssa». ⁹⁴ Keskustelu oli näin siirtynyt käsittelemään liberalismia yleensä, ei enää uskonnollisen liberalismin kompromissiyritystä.

Viimeksimainitun olivat kirkolliset piirit joka tapauksessa hylänneet. Yhtä jyrkän tuomion se sai osakseen myös radikaalilta taholta, missä sen kenties selvimmin lausui julki Fredrik Elfving. ⁹⁵ Kompromissien aika oli ohi ja jäljelle jäi sovittamaton taistelu.

3. VAPAAKIRKOLLINEN LIIKE

Herätys

Suomen kahdeksankymmentäluvun henkiseen kuvaan kuuluu naturalismin ohella myös uskonnollinen herätys, joka vaikutti osittain samoissa piireissä, ruotsalaisen säätyläisväestön keskuudessa, missä kristinuskonvastaisilla ajatuksilla oli lujin kannatus. Herätys virisi näennäisen spontaanisti eri puolilla maata 1870-luvun loppuvuosina yhtyäkseen sitten uuden vuosikymmenen alussa »vapaakristilliseksi» tai »vapaakirkolliseksi» liikkeeksi. Herätyksen luonteen määräsi alusta alkaen sen läheinen yhteys Ruotsin vastaavaan liikkeeseen, joka juuri näihin aikoihin oli suhteissaan luterilaiseen valtiokirkkoon joutunut vakavaan kriisiin, sekä osittain suoraan, osittain Ruotsin kautta anglosaksiseen uusevangeliseen herätykseen, jonka vapaa-kirkollinen sävy oli voimakkaasti jouduttanut myös läntisen naapurimaamme kirkollista murrosta.

Ruotsissa oli C. O. Roseniuksen ympärille syntynyt herätysliike joutunut johtajansa kuoltua voimakkaaseen käymistilaan. Ajan yleinen demokraattinen ja liberalistinen henki oli tarttunut myös itsenäisiin ja vakaumuksestaan kiinnipitäviin herätysjohtajiin. Valtio-kirkko ei instituutiona ollut sen koskemattomampi kuin muutkaan yhteiskunnan laitokset. Uskonnollisen liberalismiin ja herätyksen yhteinen tunnus: »takaisin Raamattuun», antoi lisäksi normin, jonka mukaan kirkon oppia ja järjestystä oli arvosteltava. Herätyksen ja luterilaisen kirkon välille syntyikin skisma kolmen kysymyksen johdosta, kirkon tunnustuksen, kirkkokurin ja ehtoollisenvieton.¹

Opillisesti taistelu käytiin sovituspöydästä, missä lehtori P. P. Waldenström asettui vastustamaan ortodoksista sijaiskärsimysajatusta ja esitti sen sijaan oman subjektiivisen sovituskäsityksensä, jonka

mukaan Kristus ei ollut sovittanut Jumalan vihaa vaan ihmisten nurjamielisyyden. Kiistan seurauksena Waldenström erotettiin Evangeliska Fosterlandsstiftelsenistä, joka oli roseniolaisenherätysliikkeen keskusjärjestö. Samanaikaisesti olivat jyrkimmät heränneet alkaneet arvostella yhä ankarammin virallisen kirkon velttoutta, kun se salli »juomarien, kiroilijoiden ja huorintekijäin» häiriintymättä elää piirissään ryhtymättä mihinkään kirkkokuritoimiin heitä vastaan. Valtioirkon seurakunta oli jotakin kokonaan toista kuin Uuden Testamentin, ja kun jälkimmäinen asetettiin ihanteeksi, nähtiin uskovien yhdistys paljoo raamatullisemmaksi kuin valtiokirkon paikallisseurakunta. Kehityksen seuraava aste oli erillisen ehtoollisen viettäminen. Uskovia loukkasi mennä Herran pöytään yhdessä »jumalattomien» kanssa ja niin perustettiin erityisiä ehtoollisyhdistyksiä, joissa heidän hyväksymänsä pappi jakoi ehtoollista heränneistä kootuille ehtoollisvierailla. Mutta kun näin pitkälle oli päästy, heräsi kysymys: Missä kohdin Raamatussa kielletään maallikoilta oikeus jakaa ehtoollista? Kun kysymykseen ei saatu tyydyttävää vastausta, otettiin uskovain keskinäinen ehtoollisenvietto johdonmukaisesti käytäntöön.

Kuvatun kehityksen seurauksena oli aikaisempien lähetysyhdistysten muuttuminen vapaaseurakunniksi. Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, joka halusi pysyä luterilaisen tunnustuksen pohjalla, ha-josi ja noin puolet sen jäsenistöstä liittyi vuonna 1878 perustettuun Svenska Missionsförbundet'iin. Tunnuksenaan Waldenströmin isku-lause, »missä se on kirjoitettu?» (nim. Raamatussa), uusi liitto pyrki tietoisesti rakentamaan puhtaasti uustestamentillisen seurakunta-järjestelmän, joka kuitenkin käytännössä paljossa kantoi ajan demokraattisten ja liberalististen aatteiden leimaa. Periaatteena oli mahdollisimman suuri vapaus. Kukin seurakunta oli itsenäinen. Jäseneksi liittyminen edellytti vain persoonallista uskoa. Kaste ja ehtoollinen jätettiin yksityisen jäsenen omastatunnosta riippuvaisiksi. Liberalistiseen luottamukseen vapauden siunauksellisuudesta liittyi luja usko järjestelmän raamatullisuuteen. Vilpitön pyrkimys totuuteen Raamatun pohjalla oli pitävä seurakunnat koossa.²

Samaan aikaan kuin Ruotsissa herätys eli näin vireää henkistä

uudistumiskauttaan, Suomen historialliset herätysliikkeet olivat enemmän tai vähemmän nukahtaneet. Herännäisyys oli koteloitunut »ukkojen aikaan», lestadiolainen liike vaikutti rajuna ja sivulisten mielestä ahtaan lahkohenkisenä pohjoisissa takamaitten pitäjissä ja evankelinenkin liike oli jähmettynyt asemiinsa. Virallisen kirkon ylläpitämä kollektiivinen uskonnollisuus ei myöskään tarjonnut herätykseen tulleille sitä persoonallista yhteyttä, joka olenaisesti liittyy kaikkeen vireään hengelliseen elämään. »Kirkollisella alueella vallitsee lepo ja rauha», Herman Råbergh kirjoitti syvästi huolissaan vuonna 1881, »ikään kuin elettäisiin syvimmissä rauhassa vailla mitään pelättävää. Samaan aikaan kuin skandinaavisten naapurimaittemme kirkot avoimesti tajuavat ajan vaatimukset ja pyrkivät, ei ainoastaan positiivisesti edistämään kirkon toimintaa eri alueilla vaan myös samalla taistelevat pontevasti ajan epäuskoa, juoppoutta, epäsiiveellisyyttä ja maailmallisuuden vaihtelevia muotoja vastaan, meillä esiintyy niukasti intoa näissä kysymyksissä.» Valitus uskonnollisesta penseydestä olikin kirkon piirissä yleinen, eikä ole mitään syytä epäillä valituksen myös vastanneen todellisuutta.³ Ei näin ollen ole mikään ihme, että nimenomaan ruotsinkieliset heränneet nuoret löysivät läntisen naapurimaamme vireästä hengellisestä elämästä sen yhteyden, johon he saattoivat sydämetään liittyä.

Ruotsin uskonnolliseen herätykseen johtavatkin niiden kahden suomalaisen nuoren aatelismiehen yhteydet, jotka ratkaisevimmin vaikuttivat Suomen vapaakirkollisen liikkeen muotoutumiseen, nimittäin Constantin Boijen ja Edvard Björkenheimin. Edellinen oli herätykseen tultuaan matkustanut Fosterlandsstiftelsenin saarnaajakouluun Tukholmaan, mutta omaksuttuaan oikeaoppisesta luterilaisuudesta poikkeavia mielipiteitä tullut tästä erotetuksi. Kotiin palattuaan hän hankki vuonna 1875 piispa Schaumanilta saarnaluvan ja vaikutti sitten yhdessä kansakoulunopettaja Jakob Forsbergin kanssa Sipoon ja Porvoon pitäjissä perustamansa epävirallisen »Suomen vapaan sisälähetyksen» puitteissa. Evankelioimistyö kantoi hedelmiä, ja jo vuonna 1877 voitiin Porvoon pitäjän Vehkakoskelle rakentaa rukoushuone.⁴

Edvard Björkenheim oli taas tullut herätykseen opiskellessaan Ruotsissa. Palattuaan omistamaansa Orisbergin kartanoon Seinäjoelle hän tutustui pian Vaasassa eläviin Hellmanin sisaruksiin, jotka olivat jo kauan pitäneet pyhäkoulua ja uskonnollisten kirjain kauppaa. Björkenheim omistautui heti hengelliselle työlle, piti saarnoja ja johti pyhäkoulua sekä ryhtyi Hellmanin sisarusten vuonna 1877 perustaman Vaasan ehdottoman raittiusseuran puheenjohtajaksi.⁵

Boije ja Forsberg alkoivat vuonna 1879 saada toiminnalleen taloudellista tukea Svenska Missionsförbundetiltä.⁶ Muutenkin alettiin Ruotsissa tuntea kiinnostusta Suomessa tehtävää hengellistä työtä kohtaan. Niinpä kirjailija A. F. Tiseliu oli syksyllä 1879 saarnaa-massa Etelä-Pohjanmaan kaupungeissa, kun hän äkkiä sai kutsun tulla Helsinkiin aikaisemmin Pietarissa ja Tukholmassa toimineen sekä Boijen Suomeen kutsuman englantilaisen lordi Radstockin tulkiksi. Helsingissä puhkesikin nyt herätys, joka tempasi mukaansa myös monia säätyläisiä. Lordi Radstock kuului itse Plymouth-veljiin ja Keswick-herätyksen miehiin, ja tämän herätyksen kohtikäyvä julistus vaikutti kuulijoihin. Puheissa korostettiin persoonallisen ratkaisun välttämättömyyttä ja Jumalan edellytys-setöntä armoa. Monista tuntui oudolta se, että puhuja kerran piti jälkikokouksen, jolloin hän kehotti niitä, jotka todella haluavat kääntyä, rukoilemaan, mutta muita poistumaan. »Nyt erotetaan lampaat vuohista», arvostelijat lausuivatkin, mutta toisille ilta merkitsi ratkaisevaa käännettä. Pahennusta herätti niinikään, että kokoussarjan aikana pidettiin ilta myös nimenomaan »uskoville».⁷

Pitkään lordi Radstock ei ehtinyt Helsingissä vaikuttaa. Hänen lähdettyään Tiseliu jatkoi työtä sekä Helsingissä ja Sipoossa että Pohjanmaalla, missä hän työskenteli yhdessä Björkenheimin kanssa. Pohjanmaan ja Uudenmaan herätykset olivat näin löytäneet toisensa. Vuoden 1880 alusta liike olikin selvästi voimistumassa. Boije julkaisi alkukesällä uuden hengellisen lehden, »Uskon elämä», ensi numeron, ja seuraavan vuoden alusta lehti alkoikin ilmestyä sekä suomen- että ruotsinkielisenä laitoksena. Helsingissä herätykseen tulleet hankkivat oman huoneiston, ns. »Kurjien kappelin», jonne he saattoivat kokoontua. Johtavana saarnaajana täällä oli toistai-

seksi Boije. Björkenheim puolestaan kierteli hengellisenä puhujana paitsi Pohjanmaalla myös Helsingissä, Turussa, Porvoossa, Haminassa ja Viipurissa.⁸

Herätys sai pian myös uusia johtajia. Jumaluusopillisen tiedekunnan opiskelijoista siihen liittyivät aktiivisesti Hjalmar Braxén ja Antti Mäkinen, minkä lisäksi herätys kosketti muitakin ylioppilaita. Merkittävän voimanlisän liike sai meriltä palanneesta F. W. Lönnbeckistä, joka oli Englannissa tullut herätykseen Plymouth-veljien piirissä ja saapui vuonna 1882 Tammisaareen, missä hän välittömästi aloitti rinnan raittius- ja hengellisen herätystyön. Lönnbeck toi herätykselle välittömän kosketuksen Englannin uusevangeliseen liikkeeseen, mitä kosketusta vielä vahvisti Edvard Björkenheimin vuonna 1883 suorittama opintomatka tähän maahan.⁹

Yhteydet Ruotsiin vahvistuivat myös samanaikaisesti. Svenska Missionsförbundet alkoi nyt tosissaan pitää Suomea lähetyksmaana ja lähetti tänne lisää saarnaajia. Vuonna 1883 nauttivatkin Missionsförbundetin taloudellista tukea edellämäinittujen Boijen ja Forsbergin lisäksi ruotsinmaalaiset J. Karlberg, Joh. Sköld ja J. Swensson.¹⁰ Muitakin ruotsinmaalaisia vapaakirkollisia saarnaajia oli täällä toiminnassa. Etelä-Suomessa kävivät mm. L. E. Högborg ja E. Lind, Pohjanmaalla taas E. Orest ja F. Risberg; viimeksimainittu mm. organisoi Närpiön uskovaiset »Närpiön veljesseurakunnaksi». ¹¹ Missionsförbundetin aktiivisuus herätti lehdistöinkin huomiota ja Wasa Tidning totesi sarkastisesti, ettei mainittu toiminta osoittanut vallan suurta luottamusta Suomen papistoa kohtaan.¹²

Vuosina 1883—85 herätys meni jatkuvasti eteenpäin. Lönnbeck ja Braxén vaikuttivat Tammisaarella ja sen ympäristössä vuoden 1884 loppuun, jolloin Braxén siirtyi Tampereelle kauppias C. J. Hildénin taloonsa rakennuttaman rukoushuoneen saarnaajaksi ja Lönnbeck jatkoi yksin työtä Tammisaarella. Toinen rukoushuone nousi samana vuonna 1884 Vaasaan Edvard Björkenheimin toimesta. Muista vapaakirkollisista keskuksista mainittakoon Kotka, Viipuri ja Turku, missä kaikissa työn panivat alulle Ruotsista saapuneet saarnamiehet.¹³

Vuoden 1884 alusta vapaakirkollinen liike sai myös vireästi ja ajanmukaisesti toimitetun äänenkannattajan, kun F. W. Lönnbeck alkoi Tammisaaresta käsin toimittaa kaksi kertaa kuukaudessa ilmestyvää lehteä »Lekmannen». Toisin kuin Boijen »Uskon elämä», joka oli puhdas hartauslukemisto, Lönnbeckin lehti sisälsi pääasiassa katsauksia ajankohtaisiin uskonnollisiin ja eettisiin kysymyksiin sekä kannanottoja päivän kiistoihin.

Puolessa vuosikymmenessä herätys näin oli levinnyt lähes kaikkiin täysin tai osittain ruotsinkielisiin rannikkokaupunkeihin. Vain vähäisessä määrin liike oli toistaiseksi koskettanut maan suomenkielistä väestöä. Kun se lisäksi oli temmannut piiriinsä nimenomaan myös sivistyneistöä, herätti se erityistä kiinnostusta niissäkin piireissä, jotka katsoivat kristinuskon kuuluvan historiassa menneisyyteen ja nykyhetkessä ainoastaan sivistyksestä osattomiksi jääneille kansanluokille. Wilhelm Bolinkin oli pakotettu v. Bergenin esiintymisen jälkeistä uskonnollista tilannetta arvioidessaan toteamaan, miten perinnäisellä kristinuskolla vielä on sivistyneistönkin keskuudessa laaja kannatus ja miten sen piiristä vieläpä on noussut »saarnaavia maallikoita», jotka ovat jopa herättäneet »tiettyä huomiota». ¹⁴ Björkenheimin, Boijen, Braxénin ja Lönnbeckin toimintaa ei voitu lukea papilliseksi obskurantismiksi tai omanvoitonpyynniksi. Näiden miesten persoonallisen vakaumuksen aitoudesta ja mieskohtaisesta uhrivalmiudesta ei saattanut vallita mitään epäilyä.

»Kristinuskon ja valtiokirkko»

Toisin kuin Ruotsissa, Suomessa vapaakirkollinen liike ei kasvanut elimellisesti maassa jo aikaisemmin vaikuttaneen ja kiinteät muotonsa saaneen herätysliikkeen pohjalta. Eri tahoilla herätykseen tulleita yhdisti näin lähinnä yhteinen uskonnollinen katsamus ja voimakas tunto siitä erosta, mikä vallitsi heidän uskonsa ja ympäröivän penseän luterilaisen kirkollisuuden välillä. Julistuksen sisältö oli varsin yksinkertainen ja keskitetty sanoma synnistä ja armosta.

Tähän liittyi edelleen voimakas persoonallisen ratkaisun korostus ja ehdottomien rajojen vetäminen maailmaan vastaan. Uskovien piirissä koettiin hyvin voimakkaana ilo anteeksiannon evankeliumista ja Jumalan rakkaudesta, mutta samalla teroitettiin jatkuvasti pyhän ja kristitylle arvollisen vaelluksen välttämättömyyttä.¹⁵ Synnin ja maailman kanssa ei ollut leikkimistä. »Jos otamme kevyesti *pienet* vikamme», Trons lif kirjoitti englanninkielestä käännetyssä artikkelissa vuonna 1881, »emmeikä sodi luontoamme vastaan vaan heti olemme valmiita pitämään 'lainomaisena' soveltaa Jumalan sanaa ja kehotuksia jokapäiväisen vaelluksemme yksityiskohtiin — silloin olemme Jumalan seurakunnalle vahingoksi ja esteeksi».¹⁶

Tällaisia vahingollisia asioita olivat kaikki maalliset hovit, tanssi, teatteri ja korttipeli sekä ennen muuta alkoholin käyttö. Myös naisten ulkoasussa tapahtui muutos vaatimattomampaan suuntaan. »Yksi kokonaan Herralle jättäytyneistä on Hedvig von Haartman», Björkenheim kirjoitti iloisena herätyksen voitosta vaimolleen vuonna 1884 Turusta. »Hän on onnellinen Jumalassa. En ollut lainkaan häntä tuntea. Vuosi sitten hänen koko otsansa oli kiharain peitossa, nyt hänen hiuksensa ovat sileiksi kammatut.»¹⁷ Entinen »maallinen» seurustelu tajuttiin niinikään vaaralliseksi. Miten tällöin oli menettävä, siitä Trons lif antoi seuraavan neuvon: »Jos teitä häiritsevät maalliset tuttavat, jotka kutsuvat teitä itsepintaisesti luokseen päivällisille tai muuten, niin ottakaa kutsu vastaan, menkää ja *antakaa valonne paistaa, loistakaa*. Näyttäkää maailmalle, miten onnellinen olette. Eikä kukaan ole kutsuva teitä uudelleen.»¹⁸

Säätyläisten seuralämän vahingollisimpana paheena pidettiin alkoholin käyttöä. Ehdoton raittius kuului alusta alkaen uuden herätyksen itsestään selviin vaatimuksiin. Juuri tämän herätyksen piiristä sai myös ehdottoman raittiuden liike maassamme alkunsa. Hellmanin sisarusten ja Björkenheimin Vaasassa seitsemänkymmentäluvun lopulla aloittamasta toiminnasta on jo edellä mainittu. Turkuun ja Helsinkiin perusti seuraavan vuosikymmenen alussa ehdottoman raittiuden seuran ruotsinmaalainen lähetyssaarnaaja E. E. Hedenström. F. W. Lönnbeckin ensi esiintyminen kotikaupun-

gissaan Tammisaaressa tapahtui raittiusesitelmän muodossa.¹⁹ Kaikkialla olivat herätyksen miehet innokkaasti mukana raittiustyötä tekemässä ja raittiusseuroja perustamassa.²⁰ Oli näinollen luonnollista, että kun vuonna 1883 Turussa pidettiin maan ensimmäinen yleinen raittiuskokous, vapaakirkollisen herätyksen miehet näyttelivät siinä merkittävää osaa. Antti Mäkinen toimi kokouksen sihteerinä, Hjalmar Braxén piti siellä saarnan ja Björkenheim, Hedenström sekä Hilda Hellman osallistuivat aktiivisesti keskusteluihin. Erityisen selvänä vapaakirkollinen rintama ilmeni keskusteltaessa kohtuuden ja ehdottoman raittiuden keskinäisistä eduista ja varjo-puolista. Raamattuun vedoten Antti Mäkinen katsoi ehdottomuuden ainoaksi oikeaksi kannaksi ja häneen yhtyivät kaikki muut herätyksen edustajat.²¹

Herätykselle löi edelleen leimansa sen tartuttamien välitön ja altis osallistuminen monenlaiseen hengelliseen työhön. Tiseliuksen pitäessä kokouksia Helsingissä hän lausui kerran ollessaan vieraana muutamassa perheessä: »Te naiset täällä Suomessa olette laiskoja Herran työssä.» Kun läsnäolleet naiset ihmetellen kysyivät, mihinkä he kelpaisivat, vastasi saarnaaja: »Voi kuinka te voisitte tehdä paljonkin. Te voisitte pitää sunnuntaikoulua, panna toimeen ompeluseuroja, käydä sairaitten ja vankien luona jne.»²²

Englantilaisperäinen käytännöllinen kristillisyyss tässä lausui arvostelunsa suomalaisesta passiivisesta, usein sisäänpäin kääntyneestä uskonnollisuudesta. Käytännölliseen työhön herätykseen tulleet ryhtyivätkin ja tarmolla. Kaikkialle, minne herätys tunkeutui, perustivat sen sytyttämät pyhäkouluja. Paikoitellen yksityisten uskovien naisten pyhäkoulutoiminta oli alkanut jo ennen vapaakirkollisuuden muotoutumista yhtenäiseksi liikkeeksi, kuten Turussa ja Vaasassa,²³ paikoitellen mainitut koulut syntyivät uuden herätyksen tuloksina, kuten esimerkiksi Helsingissä, Loviisassa, Kotkassa ja Orisbergissä.²⁴ Toisin kuin vanha kirkollinen pyhäkoulu, joka liittyi kirkon kansankasvatusohjelmaan ja jossa mm. opetettiin sisälukua ja luettiin katkismusta läksyjä antaen ja niitä kuulustaen, uusi pyrki alusta alkaen välittömään evankelioimiseen. »Kristillinen pyhäkoulu», jolla nimityksellä Trons lif pyrki korosta-

maan sen erityisluonnetta, olikin itse asiassa »lähetystyötä lasten keskuudessa».²⁵ Tällaisia kouluja, »joissa raamattu on ainoana oppikirjana ja joissa lauletaan kristillisiä lauluja», oli lehden mukaan vuonna 1881 vasta harvoja toiminnassa maassamme.²⁶ Kahta vuotta myöhemmin toiminta oli kuitenkin laajentunut siinä määrin, että katsottiin tarpeelliseksi kokoontua yhteiseen neuvottelukokoukseen Helsinkiin. Papistoa kokouksessa ei ollut mukana ja osanottajien pohdinnat siitä, »mitä voitaisiin tehdä, jotta maan kristityissä herätettäisiin todellinen harrastus pyhäkouluun», »miten aikaansaataisiin yhteys eri seuduilla työskentelevien sunnuntaikoulunopettajain kesken» ja »miten voitaisiin vaikuttaa sivistyneitten kotien lapsiin», jäivät näin ollen vapaakirkollisten piirien sisäiseksi keskusteluksi.²⁷

Pyhäkoulu ja raittiustyö eivät suinkaan olleet ainoat muodot, joiden välityksellä herätyksen toimeliaisuus purkautui. Helsinkiin perustetussa »Kurjien kappelissa» harjoitettiin paitsi evankelioimistyötä myös yhteiskunnan kovaosaisten auttamista. Samaa toimintaa jatkoi edelleen Boijen vuonna 1883 perustama Helsingin Työkoti- ja yömajayhdistys. Yömaja avattiin joulukuun 20 päivänä ja jo ensimmäisen vuoden kuluessa viettivät kodittomat yövieraat siellä yli 6 000 yötä. Samansuuntaista toimintaa oli edelleen herätykseen tulleiden nuorten vierailu pahamaineisissa Antipoffin taloissa, missä he kävivät laulamassa ja todistamassa Vapahtajastaan.²⁸

Varsin arvokasta oli myös työ aviottomien äitien ja hoidon ja kasvatuksen puutteessa olevien lasten hyväksi. Helsinkiin perustettiin koti langenneille naisille jo joulukuussa 1880 ja Turkuun kolmea vuotta myöhemmin. Vähän myöhemmin pystytettiin kummankin yhteyteen myös turvattomien lasten kodit.²⁹ Vapaakirkollinen herätys johti myös Vaasan kuvernöörin tyttären Mathilda Wreden siunaukselliseen työhönsä vankien pariin.

Omalaatuinen työmuoto oli edelleen ns. »raamattulaukkujen» toimittaminen merimiehille. Alba Hellman oli tutustunut muutamaan englanninkieliseen kirjaseen ja alkanut sen kehotuksesta varustaa hengellistä kirjallisuutta sisältäviä laukkuja ja toimittaa niitä Vaasan satamaan tuleviin laivoihin. Toiminta aloitettiin vuonna 1880 ja se laajeni sitten seuraavien vuosien aikana paitsi Pohjanmaan

muihin satamiin myös Turkuun, Helsinkiin ja Maarianhaminaan.³⁰

Herätykseen tulleet osoittivat näin käytännöllisessä kristillisessä työssä uskonsa totisuuden ja laadun. Opillisia kysymyksiä he eivät itse pitäneet kovinkaan tärkeinä, kunhan vain seistiin lujasti Raamatun pohjalla. Sydämen sisäinen kiintyminen Kristukseen merkitsi enemmän kuin mielipiteitten mahdolliset eroavuudet. »Kahdella ihmisellä voi olla sama tunnustus ja opinkäsitys, mutta niin erilainen mieli ja sydän, etteivät he koskaan voi sulautua yhteen Jumalan ylistämisessä», Trons lif kirjoitti talvella 1882. »Sen sijaan voi kaksi muuta, joilla jossakin toisarvoisessa kysymyksessä on eri käsitykset, kuitenkin kohdatessaan yhtyä ylistämään Jumalan armoa Kristuksessa ja heti sulautua niin yhteen kuin kaksi liekkiä samassa polttoaineessa.» Uusiutuvasti lehti kehottikin uskovia unohdamaan opilliset eroavuutensa ja kasvamaan yksimielisyyteen uskossa.³¹

Perustan, jolle yksimielisyyys oli rakennettava, Lönnbeck määritteli ensimmäisen lehtensä ohjelmakirjoituksessa näin: »Raamatun tunnustaminen yhdeksi ja ainoaksi ratkaisevaksi auktoriteetiksi uskonnon- ja omantunnonasioissa, yksilön oma oikeus hyläten kaikki hengelliset auktoriteetit tutkia itseään ja tarkastaa asioita, sekä yleinen pappeus uskossa Kristukseen Jumalan Poikaan.» Perinnäisten auktoriteettien hylkääminen ja johdonmukainen individualismi olivat selvästi liberaalisia piirteitä ja johtivat arvostelemaan voimassaolevaa kirkkoa, missä nähtiin kangistunutta traditionalismia ja protestanttisuudelle, so. totiselle kristillisyydelle vieraita katolisoivia piirteitä.³² Kuten Ruotsissa, heräsi Suomessakin herätykseen tulleiden piirissä varsin pian epäily siitä, vastasiko luterilainen paikallisseurakunta enää niitä vaatimuksia, joita Raamattu asetti kristilliselle seurakunnalle. Kolmessa kohdin nimenomaan katsottiin tällöin kirkon luopuneen raamatullisilta perusteilta, nimittäin kirkkokurissa, ehtoollisenvietossa ja kasteessa.³³

Julkisyntiset ja jumalankieltäjät nauttivat nimittäin evankelis-luterilaisessa kirkossa seurakunnan jäsenen täysią oikeuksia ja kävivät jopa ehtoollispöydässään kirkon siihen mitenkään reagoimatta.

Tämä merkitsi sitä, että kirkko käytännössä kielsi oman oppinsa. »Miten monet kirkon pojat ovatkin kristinuskon uudestiluvien oppien eläviä negaatioita, ja miten harvat tajuavatkaan sen mittamattoman vahingon, mikä tästä kompromissista jumalattomuuden kanssa koituu ilmoitetulle uskonnolle», Lönnbeck kirjoitti ja jatkoi kirkkoa tarkoittaen: »Se on sanalla sanoen aivan liian vähän apostolinen.»³⁴ Kirkon kuri oli niin huono, etteivät kaikki papitkaan olleet uskovaisia, mikä saattoi kokonaiset seurakunnat suorastaan järkyttävään tilanteeseen. Tällaisia pappeja ei tietenkään kannattanut käydä kuulemassa, sillä »sokea ei pysty sokeaa taluttamaan».³⁵ Hengellisesti elävän uskovain piirin rinnalla kirkko näytti »olevan täynnä kiroilijoita, juomareita ja huorintekijöitä», ja niin tuntui vain johdonmukaiselta ajatus, että oma piiri todellisuudessa oli varsinainen »Jumalan seurakunta». Tämännimisen yhteisön jäsenkortteja Boije jakoi uskoville jo kahdeksankymmenluvun ensi vuosina Helsingissä ja samantapaisia seurakuntia syntyi pian muuallekin.³⁶

Toinen kiistanalainen kysymys koski ehtoollista. Monien uskovien omaatuntoa loukkasi mennä ehtoollispöytänsä yhdessä jumalattomien kanssa. Ruotsin vapaakirkollisten esimerkin mukaan herätykseen tulleet alkoivat Sipoossa murtaa leipää yhteisissä kokouksissaan jo vuonna 1880. Seuraavana vuonna käytäntö levisi Helsinkiin, missä »uskovaiset alkoivat viettää Kristuksen kuoleman muistoateriaa keskuudessansa, nähtyään Raamatusta, että Herra Jeesus on sen asettanut opetuslapsillensa ja apostolit ovat kehottaneet ja käskeneet uskovain koetella itseään ennen kuin sitä nauttivat ja, jos joku on julki-syntinen, ajamaan pahan pois tykönsä niin etteivät senkaltaisten kanssa syö», kuten Antti Mäkinen selitti asian.³⁷ Mäkisen kanta oli vapaakirkollisissa piireissä varsin yleinen, mutta maltillisempiakin käsityksiä esiintyi. Lönnbeck esimerkiksi arveli lehdessään, ettei »kukaan uskovainen voi omata tunnonepäilyksiä viettää ehtoollista kirkon määräämällä tavalla», joskin hänkin myönsi olevan »paljoa raamatullisempaa ja paremmin sopusoinnussa apostolisen tavan kanssa viettää sitä pienessä piirissä leivänmurtamisena». Kun sitten omantunnonepäilyksiä omaavia kris-

tittyjä ilmaantui, Lönbeck täsmensi kantaansa asettaen oikean kirkollisen ehtoollisen edellytykseksi »uskovan papin» sitä jakamaan.³⁸

Kolmas kohta, missä luterilaisen kirkon raamatunmukaisuus asetettiin kyseenalaiseksi, oli lapsikaste. Edvard Björkenheim epäili siinä määrin lapsikasteen oikeutusta, että hän jätti kaikki 1880-luvulla syntyneet lapsensa toistaiseksi kastamatta. Täydet johtopäätökset lapsikasteen oikeutuksen epäilystä veti Hjalmar Braxén, kun hän vuonna 1886 antoi kastaa itsensä uudelleen ja kastoi samalla kertaa 15 henkeä seurakunnastaan.³⁹ Herätyksen vapaalle luonteelle oli kuvaavaa, että kasteasiasta ei tullut liikettä hajottavaa tekijää. Vapaakirkollisuuden yleisen linjan tässä kysymyksessä Lönbeck luonnehti varsin oikein: »Toisaalta pidämme kiinni siitä, että kaste on ehdottoman välttämätön Jumalan seurakuntaan liittymiselle, toisaalta siitä, että Raamattu antaa niin voimakasta tukea evankelis-luterilaisen kirkon kannasta poikkeavalle käsitykselle siitä, milloin kaste on suoritettava, että jokaisen on annettava vapaasti määrätä sen aika, tapahtuipa tämä tärkeä toimitus pian lapsen syntymisen jälkeen tai vasta kastettavan itse pyytäessä sitä . . .»⁴⁰

Varsin vakavia olivat siten ne erimielisyydet, joissa herätys katsoi olevansa pakotettu kulkemaan toisia teitä kuin maan vanha luterilainen kirkko. Ei ihme, että monissa heräsi kysymys, oliko yleensä enää mahdollista pysyä omaatuntoaan loukkaamatta kirkon yhteydessä. Pohjanmaan baptistit olivat kulkeneet tämän tien ja heidän kompromissittomuutensa vetosi suuresti myös näihin uusiin uskovaisiin. Edvard Björkenheimkin, joka sittemmin voimakkaasti vaati herätystä pysymään kirkon piirissä, epäili itse alkuvuosina, voiko hän omantunnonsyiden vuoksi kauan pysyä kirkon jäsenenä.⁴¹ Kansan parissa kuului varsin jyrkkääkin puhetta. Kirkkoa saatettiin nimittää »maailmankirkoksi» tai »baabeliksi», josta jokaisen tosiuskovan oli pelastuakseen erottava. Papeista taas voitiin käyttää sellaisia Raamatusta lainattuja nimiä kuin »sudet», »palkkapaimenet» ja »epäjumalanpapit» ja kirkon alttarilla seisovasta kalkista »paholaisen kalkki», koskapa siihen olivat osallisia uskovien keralla tämän maailman julkisyntiset ja pilkkaajat.⁴² Vaikka herätyksen sivisty-

neet johtajat torjuivatkin moiset kiihkonilmaukset, liikkeessä vallitsi silti ylen pureva kirkkoon kohdistuva arvostelu.⁴³

Arvostelu ei kuitenkaan merkinnyt täydellistä välien katkaisemista tai kirkon hylkäämistä. Herätyksen sivistyneistöön kuuluvat johtajat pyrkivät alusta alkaen toimimaan kirkon piirissä ja mikäli mahdollista myös yhteistyössä papiston kanssa. Alkuaikoina oli varsin yleistä, että herätyksen puhujat saivat käyttöönsä seurakunnan kirkon ja että tämän papit esiintyivät työssä heidän rinnallaan. Nimenomaan Björkenheim, jolla syntyperänsä, sivistyksensä ja yhteiskunnallisen asemansa vuoksi oli erinomaiset edellytykset herättää sekä arvontoa että ihastusta säätyläispiireissä, saavutti alusta alkaen kotimaakuntansa papiston luottamuksen ja ystävyys-yhteyden, joka monien osalta kesti loppuun asti.⁴⁴ Lähinnä hänen ansioitaan avautuivat Vaasan ja lähiseudun kirkkojen ovet vuonna 1883 C. O. Orestille. Tammisaaren herätyksen alkuunpanijat, Lönnbeck ja Braxén kiittivät erityisesti seudun papiston myönteisyyttä. Vuonna 1884 oli Tammisaaren lähetyksen toimesta käyty saarnamatkoilla kaikkiaan 26 paikkakunnalla ja näistä oli 11:llä esiinnytty myös kirkossa. Toisenkinlaista asennetta oli. Sipoossa esimerkiksi oli rovastin ja heränneitten väli varsin kireä.⁴⁵

Mikäli mahdollista herätys pyrki näin toimimaan kirkon piirissä ja käyttämään hyväkseen sen suomia etuja. Päämääräkseen se ilmoitti julkisestikin kirkon uudistamisen. »Me emme tahto kumota vaan parantaa, tunnuksemme on reformaatio eikä revoluuatio», Lönnbeck kirjoitti kesällä 1884 suunnaten tällöin poleemisen kärjen v. Bergenin ja tämän »tulevaisuuden kristinuskoo» vastaan. Toistuvasti hän myös esitti, mihin suuntaan kirkko oli reformoitava: »Soveltakaa vain Lutherin omia viittauksia leivänmurtamisesta, seurakunnankurista ja opettajankutsumuksen antamisesta maallikoillekin, niin meillä on evankelis-luterilaisen kirkon puitteiden sisällä lähimain uskollinen kuva primitiivisestä kirkosta, joka on kaikkien kirkkojen juuri ja esikuva.»⁴⁶ Lönnbeck olikin periaatteessa erityisen vapaakirkon muodostamista vastaan, mikä johtui hänen Plymouth-veljiltä omaksumastaan vakaumuksesta, että kiinteä seurakunnallinen järjestäytyminen Uuden Testamentin vastaisena oli pahasta.⁴⁷

Toistaiseksi kuitenkin myös ne vapaakirkolliset johtajat, jotka jo kehittivät omia vapaitten kristittyjen seurakuntia, pyrkivät yhteistyöhön luterilaisen kirkon ja sen papiston kanssa. Helsingissä Boije osallistui talvikauteen 1883—84 asti kaupungin papiston veljespiiriin säännöllisiin kokouksiin. Seuraavana kesänä oli vapaakirkollisia läsnä niin Hämeenlinnan pappien ja opettajain kokouksessa kuin Vaasan yksityisessä pappeinkokouksessakin. Yleistä raittiuskokouksista on jo edellä puhuttu.⁴⁸ Missä vain oli mahdollista, herätyksen miehet pyrkivät taivuttamaan kirkkoa näkemyksensä mukaisen uudistuksen tielle. Vapaakirkollisten mielestä tilanne ei vaatinut »mitään uusia evankelis-luterilaisen *valtiokirkon* puolusteluja vaan *kristinuskon* rohkeaa julistusta, sellaisena kuin Jumala on sen meille antanut Sanassaan», Lönnbeck kirjoitti talvella 1885. Kuori voitiin hyvin murtaa ja uhrata, jotta sydän pelastettaisiin.⁴⁹

Tällöin oli herätys kuitenkin jo joutunut ensimmäiseen vakavaan sisäiseen murrokseensa. Sen piirissä oli johdonmukaisesti haluttu pitäytyä vain Raamatun sanaan ja lykätä syrjään »toisarvoiset» opilliset eroavuudet. Kriisin mahdollisuus piili kuitenkin epäselvyydessä, mitä oli pidettävä perustavana raamatullisena totuutena, mitä taas vain toisarvoisena mielipiteenä. Kuten Ruotsissa, täälläkin waldenströmiläinen sovituspoppi aiheutti hajaannuksen. Herätyksen alkuaikoina erilaiset käsitykset viihtyivät vielä rinnan. Niinpä puolusti Boije vuonna 1880 liikettä siitä esitettyjä lahkolaisuussyytöksiä vastaan sillä, että Waldenströmin kirjoja tosin levitettiin, mutta ettei hänen opetukselleen annettu sen suurempaa arvoa kuin muidenkaan uskovien seurakunnan opettajien.⁵⁰ Sittemmin omaksuivat Waldenströmin sovitusopin mm. Edvard Björkenheim ja ruotsinmaalaisista saarnaajista jyrkimmin J. Karlberg. F. W. Lönnbeck taasen sanoutui siitä päättävästi irti. Kysymyksestä käytiin Lekmannen-lehden palstoilla kiivas polemiikki, joka repi pahasti hajalle herätyksen rintaman. Kiista oli osaltaan syynä lehden lakkaamiseen kannatuksen puutteessa ja jakoi myös vapaat kristityt. Helsingissä esimerkiksi Björkenheim ja Lönnbeck saattoivat pitää kokouksia eri paikoissa samaan aikaan. Pysyväksi

hajaannus ei kuitenkaan tullut, mutta herätyksen leviämislle se merkitsi vakavaa pysähdystä.⁵¹

Samoihin aikoihin liike joutui vetämään rajat myös baptismia vastaan. Alkuaikoina herätys oli toiminut läheisessä yhteistyössä maassa aikaisemmin vaikuttaneiden baptistien kanssa, mutta opilliset erot veivät pian skismaan. Baptistit pitivät lapsikastetta tyystin pätemättömänä eivätkä halunneet ajan mittaan tulla samalle ehtoollisellekaan muiden kuin aikuisena kastettujen kanssa. Vapaakirkolliset taas pitivät ehtoollispöytänsä avoimena kaikille »uskoville». Ero oli näinollen väistämätön. Ensimmäiseksi jakautuminen tapahtui Vaasassa vuonna 1883 ja vähitellen erilaiset käsitykset johtivat eroon muuallakin.⁵²

Syntyessään vapaakirkollinen liike oli voimakas uskonnollinen herätysliike, joka tähtäsi vain yhteen päämäärään: sielujen pelastamiseen.⁵³ Sen luonteeseen ja erityispiirteisiin oli ajankohdan yleinen henkinen ja aatteellinen asennoituminen kuitenkin lyönyt voimakkaasti leimansa. Täysin sopusoinnussa ajan yleisen liberalismien kanssa oli liikkeen johdonmukainen individualismi, »yksilön oma oikeus itsetutkisteluun ja asioiden tarkasteluun ja kaikkien hengellisten auktoriteettien hylkääminen».⁵⁴ Uskonnollisen liberalismien kanssa samalla linjalla taas oli Raamatun korottaminen ainoaksi uskonnollisen elämän normiksi ja kaikkien perinnäisten dogmien ja kirkollisten seremoniain häikäilemätön arvostelu. Viimeksimainittu seikka omasi sukulaisilmiön myös realistisen kirjallisuuden yhteiskunnan epäkohtia paljastavassa tendenssissä. Ja lopuksi vielä aatteellisesti ehdottoman ja kompromisseja vihaavan kahdeksankymmentäluvun täytyi tuntea omakseen vapaakirkollisen liikkeen siveellinen ehdottomuus ja sovittelematon taistelu syntiä ja maailmaa vastaan. Vapaakirkollisessa liikkeessä radikaali ja naturalistinen kahdeksankymmentäluku kohtasi sellaisen kristillisyyden, joka oli luopunut juuri niistä luonteenpiirteistä, mitkä perinnäisessä luterilaisessa kirkollisuudessa olivat uusien aatteitten kannattajien mielestä näyttäneet epärehellisimmiltä ja taantumuksellisimmilta. Ei näin ihme, että juuri tämä liike tavoitti sivistyneistöä sielläkin, missä kirkko ainakin toistaiseksi oli menettänyt otteensa.

4. KIRKON REAKTIO

Keskustelu viriää

Uneliaan seitsemänkymmentäluvun päätyttyä kirkko oli siten joutunut eri tahoilta ankaran, jopa kiihkeän arvostelun kohteeksi. Syytettyjen penkille joutui ennen muita papisto, joka suurimmalta osaltaan oli täysin yllätetty. Eräät valppaat kirkonmiehet olivat tosin lähinnä ulkomaisia oloja seuratessaan varoittaneet odotettavissa olevasta kriisistä, mutta kun se nyt oli saapunut, papiston enemmistö oli aivan valmistumaton. Sen ensimmäinen reaktio oli ollut jyrkkä kaiken uuden kieltäminen. Uusista aatteista ei haluttu lähteä edes keskustelemaan, ja ne harvat, jotka julkisuudessa tarttuivat esitettyihin haasteisiin torjuivat Jumalan sanaan, ts. perinteelliseen raamatuntulkintaan vedoten ne perusteettomina.¹

Kauan ei kuitenkaan moinen tilanne voinut jatkua. Uudet aatteet ja katsomukset vaativat papistoa määrittelemään niihin kantansa. Vastauksien etsiminen johti seurakuntien paimenet yhteisiin neuvotteluihin pohtimaan, mitä mahdollisuuksia oli löytää kirkon kannalta positiiviset vastaukset esitettyihin haasteisiin. Pappeinkokousten merkitys lisääntyi nyt taas varsin suureksi, sekä virallisten synodaalikokousten että yksityisluontoisempien paikallisten tai valtakunnallistenkin yhteydenpitojen. Viimeksimainituista ensimmäinen oli Hämeenlinnassa elokuussa 1884 pidetty pappien ja opettajien kokous.

Ajankohta löi selvästi leimansa sekä kokouksen osanottajistoon että sen keskusteluihin. Kirkollisen keskustelun tarve oli tuonut Hämeenlinnaan kuutisenkymmentä pappia maan eri puolilta, kun taas vieraspaikkakuntalaisia oppi- tai kansakoulunopettajia oli läsnä vain 4. Kokouksen puheenjohtajaksi valittiin dogmatiikan

professori Gustaf Johansson, joka nyt aloitti nousunsa maan papiston henkiseksi johtajaksi. Keskustelukysymyksistä tärkeimmät käsittelivät sivistyneistön vieraantumista kirkosta, vapaita ehtoollisyhdistyksiä, eriuskolaislakia, raittiusliikettä ja kansakoululaitosta.²

Edellisen kevään kiistat von Bergenin esitelmän ympärillä löivät selvästi leimansa ensiksimmäitun kysymyksen käsittelyyn. Monet puhujat »valittivat katkerasti lisääntyvää epäuskoa ja uskonnollista välinpitämättömyyttä», jonka syiksi esitettiin kotien epä-kristillinen henki ja nuorison sen mukainen kasvatusta sekä sanomalehdistön kristinuskonvastainen propaganda. Toisenlaisiakin ääniä kuului sentään. Kirkkoherra A. O. Blomberg arveli epäkohtien pääasialliseksi aiheuttajaksi kirkon itsensä, »joka oli kivettynyt kuolleen, hedelmättömään dogmatismiin», mikä puheenvuoro sai rovasti S. Hirvisen esittämään ihmetyksensä siitä, että luterilainen pappi saattoi puhua kirkkonsa opista näin väheksyvässä sävyssä. Blombergia asettui kuitenkin kannattamaan rovasti E. G. J. Roschier, joka katsoi perusteelliset kirkolliset uudistukset välttämättömiksi esittämättä kuitenkaan mitään yksityiskohtaista ohjelmaa. Keskustelun kuluessa mainittiin sitten tarpeellisina uudistuksina apologetiset esitelmät, aktiivinen pyhäkoulutyö ja kristilliset koulukodit.³

Yhtä hajalle kuin edellisessä kysymyksessä pappien mielipiteet menivät keskusteltaessa vapaakirkollisten ehtoollisyhdistyksistä. Alustaja, 1860-luvun kirkollis-vapaamielisen falangin johtavia miehiä, kirkkoherra F. Öller asettui varauksitta puolustamaan vapaata ehtoollisenviettoa. Eräisiin Lutherin lausuntoihin viitaten hän katsoi ehtoollisen sopivan koteihin aivan yhtä hyvin kuin kasteen ja Jumalan sanan viljelynkin. Eräin varauksin asettuivat ymmärtäville kannalle myös rehtori A. Kihlman, joka myönsi tällaisen ehtoollisen tavoiteltavaksi ihanteeksi, mutta arveli kirkollisen järjestyksen kuitenkin vaativan Herran pöydän kattamista kirkkoon, sekä kirkkoherra A. O. Blomberg, joka halusi papin hoitamaan kotonakin suoritettavan ehtoollisen jaon. Maallikoista puhuivat F. W. Lönnbeck ja I. E. Wik ponnella ehtoollisyhdistysten puolesta.

Kokouksen enemmistö asettui kuitenkin vastustavalle kannalle. Pastori Elis Bergroth leimasi hengelliseksi ylpeydeksi sen, ettei uskova voi polvistua Herran alttarille yhdessä epäuskaisen kanssa ja katsoi ehtoollisyhdistysten johtavan väistämättä lahkolaisuuteen. Suomen kirkon vuosisataiseen käytäntöön viittasi rovasti A. W. Lyra lausuessaan, ettei kirkko ollut »ainoastaan uskovan yhteys vaan myös kansan kasvattaja». Myös puheenjohtaja Johansson asettui vastustamaan vapaita ehtoollisyhdistyksiä.⁴

Eriuskolaiskysymyksessä kokouksen papilliset osanottajat olivat varsin yksimielisiä. Alustaja, kirkkoherra A. O. Blomberg kannatti varauksetta lain pikaista säätämistä ja häneen yhtyivät kaikki muutkin puhujat. Rovasti Lyra totesi, että kirkon mahdollisuudet kansankasvattajana tosin pienenisivät eriuskolaislain johdosta, mutta vallitseva tilanne vaati nyt jo ehdottomasti sen säätämistä. Laki oli kuitenkin laadittava ainoastaan kristittyjä eriuskolaisia varten ja tehtävä oikeudenmukaiseksi ja tasapuoliseksi, siten että kirkko vapautuisi pitämästä eriuskolaisten siviilirekisteriä ja eroavat menettäisivät kaiken oikeutensa luterilaisen seurakunnan omaisuuteen, nimenomaan kirkkoon ja hautuumaahan. Useat muutkin puhujat yhtyivät Lyraan. Soraäänenä keskustelussa esiintyi ainoastaan opettaja I. E. Wik, joka katsoi täyden oikeudenmukaisuuden vaativan paitsi seurakuntain omaisuuden jakoa, myös eikristityille mahdollisuutta erota kirkosta liittymättä mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan. Edellisessä kohdassa F. W. Lönnbeck oli Wikin kannalla, mutta jälkimmäisessä hän yhtyi pappien käsitelmiin »ja sai palkaksi hyvähuutoja, kun sensijaan herra Wikin lausunto otettiin vastaan sarkastisesti hymyillen», kuten Nya Presnenin kirjeenvaihtaja kuvasi tilanteen.⁵

Raittiusasian alusti Elis Bergroth. Ottaen lähtökohdakseen alkoholin väärinkäytön turmiolliset yhteiskunnalliset seuraamukset puhuja totesi, etteivät tähänastiset toimenpiteet olleet riittäneet epäkohdan korjaamiseen. Ainoa tehokas keino olikin ehdoton raittius, olletikin kun juomari kyllä saattoi tulla ehdottoman raittiiksi, muttei koskaan kohtuulliseksi alkoholinkäyttäjäksi. Tätä varten oli muidenkin kuin juomarien hyvän esimerkin vuoksi liityttävä

raittiusseuroihin. Papiston taholla oli kuitenkin esiintynyt välinpitämättömyyttä ja vastustustakin ehdottoman raittiuden aatetta kohtaan. Asia oli ollut esillä sekä Vaasan että Helsingin pappien kokouksissa, mutta »papit eivät ole tahtoneet yhtyä seuraan ja kummallista kyllä, jumalisuuden kannalta katsoen. Puhuja oli sitä mielipidettä» — seuraamme Uuden Suomettaren referaattia — »ettei Raamattu millään tavalla vastusta ehdotonta raittiutta. Vapahtaja oli kyllä nauttinut viiniä eikä kieltänyt sen käyttämistä, mutta kovin yksinkertaista oli vetää siitä se johtopäätös, ettei Hän nytkään, kun väkevät juomat ovat syynä niin moniin synteihin ja suunnattomaan kurjuuteen, niiden nauttimista kiellä.» Vanha fraasi, että viini, olut ja muut väkevät juomat olisivat Jumalan lahjoja ei myöskään pitänyt paikkaansa, sillä näin perustellen voitaisiin puolustaa mitä turmiollista väärinkäyttöä tahansa. Lopuksi »puhujia toivoi, että kokous lausuisi sen mielipiteen, että pappien ja kansakoulunopettajien pitäisi ehdottomasti jättää juovuttavien juomien nauttimisen».⁶

Läsnäollut papisto osoittautui kuitenkin varsin penseäksi asettumaan raittiusasteeluun eturiviin. Kysymykseen »hyväksyykö kokous ehdottoman raittiuden», vastattiin tosin yksimielisesti myöntävästi, mutta äänestettäessä kysymyksestä »katsooko kokous, että kirkon ja koulun opettajien välttämättä on liityttävä ehdottomiin raittiusyhdistyksiin», kielteinen kanta voitti äänimäärin 43 — 15. Puoltajista oli lisäksi huomattava osa kokouksessa läsnäolleita koulunopettajia. Kokousselostusten mukaan asettui papeista Elis Bergrothin lisäksi keskustelussa puoltamaan raittiusyhdistyksiin liittymistä ainoastaan kirkkoherra K. E. Hagelberg. Monet olivat sen sijaan ne syyt, joilla raittiusseuroja, ja raittiuslupausta vastustettiin. Pastori Emil Murén piti epäilyttävänä sellaista yritystä, johon oli liittynyt sekä kristittyjä että rationalisteja ja katsoi raittiusseurojen sen vuoksi olevan »ajan hengen synnyttämiä laitoksia, jotka piankin häviävät ja joihin sen tähden ei pitäisi puuttua». Papeille ne lisäksi ovat tarpeettomia, sillä papisto muodostaa jo itsessään »yhdistyksen kaiken pahan vastustamiseksi». Omantunnonvapauden vetosi rovasi Lyra, joka ei voinut hyväksyä sitä, että »mahtikäskyllä pakotettiin ehdottomuuteen se, joka ei millään tavoin

väärinkäyttänyt juovutusjuomia». Professori Johanssonin perustelu taasen nousi hänen biblisistisen teologiansa pohjalta: »Kaikki ovat tosin yhtä mieltä raittiuspyrinnön oikeutuksesta, mutta kaikki eivät omantuntonsa vuoksi voi antaa ehdottoman raittiuden lupausta tai liittyä raittiusseuroihin, koska he siten sitoisivat itsensä sellaisin lupauksin, joita missään Pyhässä Raamatussa ei ole määrätty.»⁷

Kansanopetuksesta keskusteltaessa papiston enemmistö yhtyi alustajaan, rovasti E. B. Petterssoniin, joka valitti sitä, että kansakoulu oli kehittymässä epäkristilliseen suuntaan ja suosittelee sen vastapainoksi kiertokoulujen perustamista, jotka samalla täyttäsivät alkeisopetuksen tarpeen. Papiston tulisi tarmolla ryhtyä näitä kouluja perustamaan ja näin säilyttää otteensa kasvavaan nuorisoon. Jatko-opintoja varten oli sitten kiertokouluista mahdollista siirtyä korkeampiin kansakouluihin. Läsnaölleet oppi- ja kansakoulunopettajat yrittivät lieventää sitä jännitystä, mikä näin näytti olevan syntymässä papiston ja kansakoulun välille ja päätökseksi tulikin eräänlainen kompromissi, missä papistoa kehoitettiin »sydämestään edistämään sekä kierto- että kansakoulujen toimintaa.»⁸

Lehdistö osoitti kokoukselle erittäin suurta huomiota. Paitsi kaikki Helsingin päivälehdet, sisälsivät myös monet maaseutulehdet pitkiä selostuksia kokouksen keskusteluista. Uusi Suometar, vapaakirkollinen Lekmannen ja liberaali Helsingfors Dagblad olivat suurinpiirtein tyytyväisiä. Viimeksimainitun kirjeenvaihtaja totesi »kokouksessa lausuttujen mielipiteiden osoittaneen, että maan papisto, jota niin usein ollaan taipuvaisia syyttämään obskurantismin ja kaikesta mahdollisesta pahasta, kuitenkin on ammattikunta joka on tajunnut ajan vaatimukset ja haluaa pysyä sen tasalla, vaikkakaan se ei voi kallistaa korvaansa sellaisille opeille, jotka johtavat uskonnottomuuteen tai välinpitämättömyyteen.»⁹ Lekmannen taasen totesi kokouksen tosin monessa asiassa jääneen puolitiehen, mutta kiitti erityisesti siinä vallinnutta suvaitsevuutta ja keskinäistä kunnioitusta ja piti sen tärkeimpänä tuloksena sitä, että vapaa keskustelu, jossa »raamatullinen näkökanta» oli selvästi tullut esille vanhojen »kirkollisten käsitysten» vastapainona, nyt oli alkanut.¹⁰

Kriittillisen asenteen omaksuivat radikaali Nya Pressen ja Wasa Tidningin referentti, kansakoulunopettaja I. E. Wik. Edellinen selosti paikoitellen varsin sarkastisesti papiston »epäuskoiseen ajan henkeen» kohdistamaa kritiikkiä ja jälkimmäinen katsoi osanottajien nimenomaan eriuskolaislaista ja kansanopetuksesta keskustellessaan osoittautuneen erittäin taantumukselliseksi.¹¹

Arvostelu oli näin ratkaisevasti riipuvainen siitä, pantiinko päähuomio kokouksen enemmistön kantaan vai siellä esitettyihin, papiston keskuudessa aikaisemmin kuulumattomiin mielipiteisiin. Hämeenlinnan kokouksen osanottajista oli suhteellisen suuri osa nuorta papistoa, joka ei vielä ollut kangistunut määrättyihin kaavoihin ja joka myös voimakkaimmin tunsu myrskyisen ajan antaman haasteen.¹² Keskustelut osoittivat, että uusia vastauksia pyrittiin etsimään, mutta samalla myös, ettei yhteistä linjaa kirkolle vielä ollut löydetty. Keskustelun esiin heittämissä suurissa kysymyksissä, kirkon tunnustuksesta, raamatullisesta seurakuntanäkemyksestä, raittius- ja vapaakirkollisesta liikkeestä, mielipiteet menivät hajalle, samoin kuin etsittäessä syitä siihen, miksi epäusko oli päässyt leviämään niin laajalle. Selviä vastauksia kokous ei näinollen antanut muita kuin yhden: Papiston piirissä oli todella havahduttu keskustelemaan ja etsimään tietä kirkolle muuttuneissa olosuhteissa.

Seuraavien vuosien aikana keskustelu jatkui ja sen tuloksena kiteytyivät myös vähitellen ne tienviitat, joitten mukaan Suomen evankelis-luterilainen kirkko lähti jatkamaan vaellustaan.

Epäuskoa vastaan

Kun maan kolmen hiippakunnan papisto syksyllä 1885 kokoontui lakimääräisiin synodaalikokouksiinsa, löi niiden keskusteluille leimansa melkoinen pessimismi. Arkkihiippakunnan papistolle pitämässään avajaispuheessa vastanimitetty arkkipiispa T. T. Renvall totesi tilanteen sekä Suomen kirkossa että koko kristikunnassa varsin vaikeaksi: »Aina siitä lähtien kun kristinusko elinvoimaisena

luomuksena ylhäältä astui ihmiskunnan historiaan . . . , ei varmasti-kaan luopumus itse kristillisyyden perustotuksista opissa ja elä-mässä ole ollut suurempi, intensiivisempi, syvempi kuin meidän aikanamme, mikäli tarkoitetaan etevämpiä sivistysmaita, niiden joukossa ei vähiten oppinutta Saksaa . . . »¹³ Samaan suuntaan kirjoitti myös Kuopion piispa Gustaf Johansson tervehdyksessään hiippakuntansa papistolle: »Ei ole nyt voitto aika meidän edessäm-me. Läpi vaivojen ja vaarain täytyy meidän kulkea.» Rohkeammin kuin arkkipiispa hän kuitenkin liitti ajan epäuskon arvosteluun us-konsa sen perusteiden kestävämmyydestä: »Uudempana aikana liikkuu järkeisuskoinen vuolle, joka tahtoo supistaa kristinuskon totuudet luonnollisen järjen ja ihmishistorian ahtaisiin rajoihin. Monimuotoisena tämä kulkee eteenpäin ja kasvaa kasvamistaan, mutta sen yritykset raukeavat tyhjiin, sillä ihmishenki isoo ijan-kaikkista totuutta, eikä tämä ole saavutettavissa järkeisuskon uskonnollisesti köyhän köyhissä järjestöissä.»¹⁴

Mitä piispat edellä, sitä papit perässä. Papisto ei vielä ollut toipu-nut rationalismin voimakkaan hyökkäyksen aiheuttamasta šokista ja arvioi tulevaisuutta yleensä varsin synkin värein. »Nyky aika on siinä käänteessä, onko kristin usko, vai ihmisuskonto vallalle pää-sevä», rovasti G. Pettersson kirjoitti samana vuonna 1885 ja jat-koi: »Ei käy kieltäminen, että ihmisuskonto näyttää voitolla päin olevan.» Epäuskon erityisinä levittäjinä saatettiin keskusteluissa mainita oppikoulut ja sanomalehdet.¹⁵ Kautta maan papisto puhui samalla tavoin »epäuskoa» vastaan. »Yksityisesti ja julkisesti, leh-distössä, saarnastuoleissa, konferensseissa, pappeinkokouksissa ja kirkolliskokouksissa valittavat kirkon palvelijat ajan epäuskoa ja ihmisten välinpitämättömyyttä heidän oppejaan kohtaan sekä etsi-vät parannusta sitä vastaan, mutta mitään muutosta parempaan ei ole ilmennyt.» Fredrik Elfvingin tilanteenarvio osui kohdal-leen.¹⁶

Täysin avuton ei kirkon valitteleva puolustus kuitenkaan ollut. Tässä tilanteessa sen miehet painostivat pääasiassa kahta argumen-ttia, joilla he perustelivat kirkon ehdotonta tarpeellisuutta uusissakin olosuhteissa. Toisaalta kirkon edustama kristin usko oli ainoa voima,

joka pystyi ylläpitämään yksilöiden ja yhteiskunnan siveellisyyttä. Radikaalien ja vapaamielisten kiittävä sivistys oli tässä voimaton. Toisaalta kirkko oli vuosisatojen ajan toiminut Suomen kansan henkisenä kasvattajana ja nostanut sen nykyiselle verraten korkealle tasolle. Tämän vuoksi ei maalla ollut varaa heikentää kirkon asemaa eikä kirkolla lupaa jättää kansaa oman onnensa varaan.

Edellisen argumentin esitti perusteellisimmin Agathon Meurman Finlandissa. Otsikolla »Sivistys» varustetussa pääkirjoituksessa hän aluksi kuvasi ironisesti, mihin kaikkeen sivistyksen uskottiin kelpaavan: »Puhukaa esimerkiksi toimenpiteistä juoppouden hillitsemiseksi ja saatte heti kuulla, ettei lainsäädännöllä ym. voida mitään tehdä. On odotettava kunnes kansakoulujen yleisesti levittämä sivistys vaikuttaa ja 'talonpojat häpeävät juopottelua'. Entä epä-siveellisyys? Sitä on vastustettava sivistyksen avulla. Varkaudet loppuvat kun sivistys yleistyy. Sivistys on tekevä kansan nöyräksi, rehelliseksi, puhdassydäiseksi; sivistys on voittava pahuuden maailmassa, koskapa pahuus ei ole seurausta ihmisluonnon turmeluksesta vaan ainoastaan — sivistyksen puutteesta.»¹⁷

Usko sivistykseen oli siten saanut korvata uskon Jumalaan. »Omasta kokemuksestaan ovat sivistyneet luokat tulleet vakaukseen, että uskonto on liikanaista, Jumala tarpeeton, sillä kun sivistys voi tehdä ihmisen niin täydelliseksi, on uskonto, jonka vaikutus lisäksi on varsin epäilyksenalaista, täysin tarpeeton. Samassa määrin kuin sivistymättömät luokat omaksuvat sivistystä, tulevat nekin toimeen ilman Jumalaa ja uskontoa, mitkä sopivat vain raaoille ja sivistymättömille ajoille. Siksi on varsin tärkeää poistaa uskonnonopetus kouluista, jotta se antaisi tilaa luonnontieteille, mitkä aivan erityisesti sivistävät ja siten aiheuttavat ne tulokset, jotka edellä olemme todenneet sivistyksen hedelmiksi.»

Todellisuus osoitti Meurmanin mukaan kuitenkin toista. Juuri sivistyneet vierailevat kaupunkien paheen pesissä, juuri he viettelevät uhrinsa kadotukseen johtavan tien alkuun, juuri he rahan- ja nautinnonhimossaan ovat kehittäneet raffinoitummat paheen muodot. He eivät tosin tappele ja huuda kaduilla, mutta käyttäytyvät ulkonaisen kunniallisuuden vaatimukset säilyttäen kuitenkin yhtä

eläimellisesti. Tässä ovat sen sivistyksen todelliset hedelmät, »joka on irtautunut kaikelta siveelliseltä ja uskonnolliselta perustalta, sivistyksen, joka on pelkkää ulkonaista siistiytymistä».

Jumalasta irtautunut sivistys kantaa kuitenkin tuhoa sisässään. Meurman kysyi niiltä, jotka väittivät, ettei aika ollut sen pahempi kuin monet muutkaan, esimerkiksi Rooman vallan loppuaika: »Mutta onko aikamme myös valmis kestäämään ne rangaistustuomiot, jotka kohtasivat Rooman keisariaikaa?» Erityisen ankarasti hän ruoski sivistynyttä yläluokkaa, »joka on kylläinen nautinnoistaan ja paheen mudan tahrима», sekä pyrkii levittämään yhteiskunnan alempiinkin kerroksiin samaa jumalatonta sivistystä, jota se itse nauttii. Seuraukset tulevat kuitenkin olemaan kohtalokkaat: »Sisä-Aasia ei tosin enää heittäne vилlejä kansanheimoja yli Euroopan, mutta Eurooppa ruokkii itse helmassaan niitä laumoja, jotka panevat toimeen sen Jumalan hyljänneen sivistyksen rangaistustuomiot.» Turhaan kuvittelee yläluokka pystyvänsä sivistyksen avulla hillitsemaan nousevaa proletariaattia. »Näillä laumoilla tulee olemaan juuri se sivistys, jonka luonnontieteet niille antavat, kun ne kerran eristetään ilmoitetun sivistyksen lähteestä.» Varsin oikein Meurman näin näki luonnontieteellisen materialismin yhteydet marxilaiseen työväenliikkeeseen ja viimeksimainitun kumouksellisen nousun.

Rovasti G. Pettersson vuorostaan tarkasteli kysymystä nimenomaan valtion kannalta. Todettuaan aluksi, ettei toistaiseksi ole esiintynyt täysin uskonnotonta valtiota hän esitti väitteen, että nykyaikainen valtiojärjestys saattaa kestää ainoastaan kristinuskon varassa: »Jos mieli valtion hoitaa ihmisyyttä, täytyy sen pysyä siveellisenä. Jos mieli sen pysyä siveellisenä, täytyy sen pysyä uskonnollisena. Mutta jos valtio tahtoo pysyä uskonnollisena, täytyy sen pysyä kristillisenä. Samoin käy kristillisen valtionkin, kun se etsii voimia uudistukseensa ulkopuolelta kristinuskoa. Siinä määrässä kuin valtion kristillisyyys on vaarassa, siinä määrässä myös sen uskonnollisuus, siveellisyys ja ihmisyyys.»¹⁸

Edistysoptimismin vallassa olevat liberaalit ja radikaalit eivät kuitenkaan ottaneet vakavasti kirkollisen tahon pessimistisiä pro-

fetioja. Aika oli heidän mielestään hyvä eikä paha. Vastauksessaan *Meurmanille* *Helsingfors Dagblad* sivuutti tyystin tämän pelon uskonnottoman sivistyksen vaaroista ja tyytyi viittaamaan ajankohdan moniin myönteisiin ilmiöihin. *Petterssonille* vastasi *Finsk Tidskriftissä* *Wilhelm Chydenius*. Todettuaan kirkon puolustuksen kaikkialla perustuvan teesiin: ei moraalia ilman uskontoa, hän kiisti käsityksen, että silloisen ajan siveellisyys olisi sen alhaisemalla tasolla kuin aikaisempienkaan: »Jos nyt epäusko on niin suuri ja sen seuraukset niin pelottavat, mistä johtuu ettei rikostilasto osoita korkeampaa siveellisen villiytyymisen astetta», hän kysyi. Päinvastoin oli oikeusturvallisuus sangen korkea sekä meillä että sellaisissakin maissa kuin Ranska ja Italia, joitten väestö joko oli uskonnollisesti välinpitämätöntä tai sitten tunnustautui luterilaisten mielestä heiveröiseen uskontoon.¹⁹

Kirkon puolustuksen toinen pääargumentti, sen asema kansankasvattajana perustui sekin kristinuskon merkitykseen siveellisyyden ylläpitäjänä. Määritelmät sellaiset kuin »pedagogien pelastuslaitos», »kristillinen kasvatuslaitos» ja »kansan kasvattaja» toistuvat pappien yrittäessä 1880-luvun puolivälissä luonnehtia Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tehtäviä. Kasvattajan oli pakko toisinaan toimia vastoin kasvatettavien toivomuksia, eikä kirkon siksi myöskään ollut välttämätöntä ottaa huomioon niitä vaatimuksia, joita sille vapauden nimissä sen jäsenten taholta esitettiin. Päinvastoin, myös kuri kuului elimellisenä osana kasvatukseen, eikä tämä ymmärrettävästi aina ollut kohteelleen yksinomaan mieluista.²⁰

Vaikka sivistyneet suurelta osaltaan olivatkin vetäytyneet pois kirkon kasvattavan vaikutuksen piiristä, vaati kansakunnan tulevaisuus, että rahvas ainakin säilyisi uskollisena kristinuskolle. Tässä kohden vallitsi kirkonmiesten keskuudessa vielä luottamus, ettei luopumusta ollut tapahtunut, vaan että »Suomen kansan enemmistö, varsinkin maaseudulla, vielä seisoo uskonnollisella pohjalla ja on säilyttänyt esi-isiensä uskon», kuten *Pettersson* asian ilmaisi.²¹ Pääasiallinen tarmo olikin tämän vuoksi kohdistettava niiden edellytysten ylläpitämiseen, joiden varaan kansan kirkollinen kasvatus tähän asti oli rakentunut.

Talonpoikaisväestön perinnäinen luottamus papistoonsa, jota yhteinen poliittinen taistelu suomenkielen oikeuksien puolesta oli vain lujittanut, tarjosi luonnollisesti hyvän perustan kirkollisen kasvatustyön jatkumiselle. Vanhan ja keski-ikäisen papiston sivistyneistön luopumuksen johdosta kokema järkytys oli kuitenkin niin suuri, ettei se jaksanut uskoa kirkon pystyvän vallitsevassa tilanteessa hoitamaan tehtäväänsä ilman valtiovallan apua. Kirkon ja valtion yhteys, valtiokirkkojärjestelmä, jonka piirissä valtiolta oli uskonut kansan siveellisen kasvattamisen kirkon tehtäväksi, oli tämän vuoksi ehdottomasti säilytettävä. Valtioirkkon lakkauttaminen, arkkipiispa Renvall lausui pessimistiseen sävyyn puheessaan hiippakuntansa papistolle, tekisi sisälähetyksen miltei mahdottomaksi, riistäisi valtiolta sen siveelliskusonnollisen perustan ja johtaisi väistämättä sivistyksen tuhoon ja barbariaan.²²

Vieläkin selvemmin lausui johtavan papiston pelon rovasti G. Pettersson: »Kun nimittäin kirkko erotetaan valtiosta, niin uskonnon opetus valtiokouluissa ei enään ole pakollista. Lasten kristillinen kasvatus jääpi yksinomaisesti vanhempien asiaksi ja seuraus siitä on helposti ymmärrettävä. Epäkristillisyyden voimaan päästessä, laiminlyödään lasten kristillinen kasvatus vihdoin kerrassaan, aineelliset pyrinnot pääsevät yhä suurempaan valtaan, kansankirkko häviää ihan itsestään ja kristikunta supistuu pieneniseen seuraan vapaatahtoisia tunnustajia.» Selvemmin tuskin voitiin ilmaista anti-liberaali vakaumus vapauden turmiollisuudesta. Vain johdonmukaista oli siten vaatia kirkon historiallisten privilegioiden säilyttämistä: »Evankelis-lutherilainen kirkko, jolla historiallisten olojen perusteilla», Pettersson kirjoitti, »on maa- eli kansakirkon asema ja oikeudet Suomessa, ei liioin taistelematta saa poisantaa *ainoatakaan* etuoikeuttansa tai siirtyä syrjään puolustamatta asematansa askel askeleelta viimeiseen asti.»²³

Kuvatunlaisen asenteen vallitessa papisto suhtautui erityisen pelokkaasti kaikkiin yrityksiin, jotka tähtäsivät rahvaan perinnäisen uskonnollisuuden heikentämiseen. Tätä taustaa vasten käyvät ymmärrettäviksi sen piiristä uusiutuvasti lausutut syytökset kansakoulujen epäkristillisyydestä, huolimatta kaikesta siitä utteruu-

desta ja huolesta, jolla seminaarien uskonnonopetusta hoidettiin. Tämän vuoksi myös kirkollisen lehdistön erityiseksi silmätikuksi joutui kansakoulunopettaja I. E. Wik, jonka kirjoitukset suinkaan eivät olleet jyrkimmät, mutta joka virkansa puolesta joutui vaikuttamaan juuri sen maalaisväestön keskuudessa, jonka sielusta nyt oli taistelu alkamassa. Wik kirjoitti ruotsiksi eikä suomenkielisessä lehdistössä vielä 1880-luvun puolivälissä esiintynyt avointa kristinuskon arvostelua. Kun tilanne vuosikymmenen lopulla muuttui, alkoi myös heti kiihkeä sanomistollinen taistelu.

Uudistuspyrintöjä

Vapaakirkollinen ja vapaamielinen arvostelu sekä perinnäinen käsitys kirkon vastuusta kansankasvattajana määräisivät sen perustan, miltä vuoden 1885 synodaalikokouksissa etsittiin pääsytieta kirkon umpikujasta. Tärkeimmät keskusteluissa esitetyt uudistusehdotukset käsittelivät pappiskasvatusta, kirkkokuria ja pyhäkoulua.

Kysymys pappissivistyksen kohottamisesta oli otettu esille jo vuoden 1876 kirkolliskokouksessa. Sen aloitteesta senaatti oli asettanut erityisen pappissivistyskomitean, joka oli jättänyt vuonna 1880 mietintönsä kirkollisasiain toimituskuntaan, missä se oli hautautunut vihreän veran alle. Mietinnössä ehdotettiin mm. Helsingin Yliopiston jumaluusopillisen tiedekunnan tutkintojen uudelleenjärjestelyä sekä matka-apurahoja ulkomaisia opintomatkoja varten. Julkisen huomion kohteeksi oli pappissivistyksen saattanut yliopistonrehtori J. J. V. Laguksen vuonna 1883 pitämä avajaispuhe, joka synnytti vilkkaan keskustelun. Vuoden 1885 valtiopäiviin tultaessa kysymys oli kuitenkin vielä ratkaisematta. Uudessa Suomettaressa kehotti muuan kirjoittaja papistoa ottamaan asian säädysään esille, mutta ilmeisesti taktillisista syistä pantiin talonpojat tällä kertaa asialle. Talonpoikaissäädystä tehtiinkin kokonaista kolme esitystä matka-apurahojen anomiseksi papistolle, mutta kaikki esitykset kaatuivat, keskimäinen tosin vain yhden äänen varassa.²⁴

Kesän synodaalikokouksista pappissivistuskysymys oli esillä sekä Vaasassa että Porvoossa. Edellisessä paikassa kokous päätti arkkipiispan kehotuksesta jäädä odottamaan, minkä päätöksen senaatti komiteamietinnön perusteella tekee. Porvoossa sen sijaan asiasta käytiin vilkas keskustelu. Kahta vuotta aikaisempaan lehtipolemiikkiin verrattuna oli uutta se, että monet papit myönsivät säädyn tieteellisessä sivistyksessä olevan kohentamisen varaa. »Meiltä puuttuu tarpeellinen määrä teologisen tieteen edustajia. Se on puute, jota ei voi kieltää», pastori J. I. Gummerus lausui, eikä hänen väitettään myöskään kiistetty. Senaatin päätöstä odoteltaessa Gummerus ehdotti perustettavaksi vapaaehtoisin varoin erityisen stipendirahaston »etupäässä Saksan etevimmissä luterilaisissa yliopistoissa» harjoitettavia opintoja varten. Keskustelussa kävi ilmi, että jonkin verran oli jo varoja kerättykin, mutta asian luonteesta johdun ei viralliseen varainkeräykseen katsottu tällä kerralla olevan syytä ryhtyä. Mielipiteenilmaisuna oli merkittävä muutamien puhujien Saksaan suuntautuvia opintomatkoja vastustava kanta, mitä he perustelivat sillä, että »juuri ulkomailta meille tulee vääriä käsitteitä erittäinkin juuri jumaluusopin alalla». Mannermaiseen jumaluusoppiin kohdistuva epäily ei myöskään rajoittunut vain papiston piiriin, sillä edellisten valtiopäivien talonpoikaissäädystä eräät puhujat olivat juuri samoin perustein vastustaneet matka-apurahojen myöntämistä. Porvoon synodaalikokous ei kuitenkaan kuunnellut näitä epäilyjä, vaan päätti aikaisempaan komiteamietintöön yhtyen anoa hallitukselta määrärahaa matka-apurahoja varten.^{24a}

Alkuvuodesta 1886 asia saikin senaatissa myönteisen ratkaisun. Helmikuun 11 päivänä annettiin »Keisarillisen Majesteetin armollinen julistus matkastipendeistä suomalaisille pappismiehille», missä myönnettiin yleisistä varoista vuosittain 4 000 markkaa jaettavaksi yhtenä tai useampana eränä ulkomaista opintomatkaa varten. Samana päivänä annettiin myös asetus jumaluusopillisten opintojen uudelleenjärjestelystä Helsingin yliopistossa, jolloin varsinaisten jumaluusopillisten lukujen alkuun lisättiin laajahko humanistinen esitutkinto.²⁵

Pappissivistyksen kohottamiseksi annetut säädökset jäivät leh-

distöltä varsin vähälle huomiolle, mikä johtui lähinnä eriuskolaislain ja lähestyvän kirkolliskokouksen aiheuttamasta kohusta. Verdandin piiriin kuuluva Åbo Tidningin Helsingin kirjeenvaihtaja J. Less tosin valitti pettymystään, koska uusissa jumaluusopin tutkinto-vaatimuksissa ei ollut mitään, »mikä olisi omiaan avartamaan näköpiiriä ja johtamaan uskonnollisen katsomuksen vapaammille ja valoisammille urille». Erityisesti hän olisi toivonut modernin eurooppalaisen kirjallisuuden (alkukielisenä), luonnontieteiden ja vertailevan raamatuntutkimuksen liittämistä alkututkinnon kurssiin.^{25a}

Vapaakirkkollisella taholla puuttui papiston matka-apurahoihin aina valpas F. V. Lönnbäck. Uudistusta hän tervehti suurella ilolla ja teki vain yhden huomautuksen. Matkoja ei pitäisi suunnata Saksaan vaan Englantiin, missä uskonnollinen elämä oli ehdottomasti vireintä ja monipuolisinta, ja mistä siis oli eniten oppimista. Kun kuitenkin kielivaikeudet valitettavasti rajoittivat mahdollisuuksia matkustaa saarivaltakuntaan, oli Saksan edelle asetettava vielä Sveitsi ja Norja.^{25b}

Pappissivistuskysymyksessä oli näin päästy melkoinen askel eteenpäin. Seuraukset alkoivatkin näkyä jo seuraavalla vuosikymmenellä. Huomattavasti vaikeammaksi osoittautui toinen ongelma, joka samanaikaisesti oli synodaalikokouksissa esillä, nimittäin kirkkokuri. Tämänkin uudistamiseksi oli vuoden 1876 kirkolliskokous tehnyt aloitteen. Kahdeksankymmenluku oli tehnyt kysymyksen yhä ajankohtaisemmaksi. »Evankelis-luterilaiselle kirkolle Suomessa on niinkään luettava velttoudeksi ja suureksi viaksi, jos se ei pyydä kaikin voimin ja ensi tilassa saada korjatuksi niitä epäkohtia ja johdonvastaisuuksia kirkkolaissamme, etenkin kirkkokurin suhteen, joidenka kautta kirkon oma, sisäinen toiminta on kahleissa», Gust Pettersson tulkitsi papiston yleisen mielipiteen. Asiaa pohdittiin sitten kaikissa synodaalikokouksissa. Voimassaoleva kirkkolaki sääti varsin monimutkaisen menettelyn. Sen jälkeen kun kirkkoherra oli antanut julkisyntiselle varoitukset yksityisesti ja todistajien läsnäollessa, oli kirkkoneuvoston annettava kolmas varoitus. Ellei tämäkään auttanut, oli kirkkoneuvosto oikeutettu tuomitsemaan asianomainen menettämään oikeutensa olla kummina ja äänestää kirkol-

lisissa vaaleissa ynnä vaalikelpoisuutensa. Päätös oli kuitenkin alistettava tuomiokapitulin tutkittavaksi, joka neljännen varoituksen annettuaan saattoi tuomita asianomaisen määrääjäksi kelvottomaksi käymään ehtoollisella.²⁶

Käytännössä mainittu järjestelmä oli jokseenkin tehoton. »Harvoin pappi saapi syntiä ja pahennuksia nähdä», rovasti B. K. Sarlin totesi Porvoon synodaalikokouksessa. »Kuulla hän kyllä saapi niitä, mutta saapikos kaikkia huhuja ja kielastamisia uskoa, ja jos jotenkin uskotkin, mitenkö sen todistetuksi saat.» Erityisen raskaalta tuntui monesta papista se, että heidän täytyi jakaa Pyhää Ehtoollista sellaisillekin henkilöille, jotka avoimesti elivät ristiriidassa Jumalan sanan kanssa. Niin arkkihiippakunnan kuin Porvoon hiippakunnankin synodaalikokouksissa esitettiin voimakkaana vaatimus kiristää kirkon kurinpitoa.²⁷

Vaasassa oli jyrkimmissä puheenvuoroissa selvästi todettavissa vapaakirkollisen arvostelun vaikutusta. Kokouskaupungin komministeri J. A. Heikel esimerkiksi arveli lausunnossaan raamatullisen kirkkokurin maallistuneessa valtiokirkossamme tyystin mahdollottomaksi. Parannusta ei hänen mielestään ollut odotettavissa, ennen kuin »kirkko on sulkenut helmastaan kaikki ilmeiset vihollisensa, pilkkaajat, vanhojat, huorintekijät, juomarit jne.». Vasta tämän tapahduttua voitiin raamatullinen kirkkokuri ylipäänsä panna alkuun. Suurta reformia odoteltaessa oli ainakin pyrittävä siihen, etteivät epäkristillisesti elävät »arvottomat ehtoollisvieraat» tulisi Herran pöytään, minkä puhuja arveli parhaiten tapahtuvan siten, että ehtoollisenvietto nimenomaisesti erotettaisiin päiväjumalanpalveluksesta erityiseksi »tosi uskoville» tarkoitetuksi esoteeriseksi jumalanpalvelustoimitukseksi.²⁸

Vapaakirkollisen ajattelutavan mukainen oli edelleen Heikelin käsitys, ettei kirkkokuria lainkaan pitänyt harjoittaa seurakunnan »kääntymättömiä ja maailmallismielisiä jäseniä» kohtaan. Päinvastaisella kannalla oli kuitenkin Vaasan kirkkoherra A. Nyholm, joka piti kirkkokurin tehtävänä nimenomaan myös julkisyntisten kasvatamisen. Ehtoolliselta sulkemisen mahdollisuuksia oli hänen mielestään helpotettava siten, että tämä oikeus oli siirrettävä tuomio-

kapitulilta kirkkoneuvostolle. Vieläkin pitemmälle meni Pöytyän kirkkoherra G. J. Ahlman vaatiessaan papille oikeutta kurinpitoon kirkkoneuvostoa kuulematta. Keskustelun aikana kävi edelleen ilmi, että moni pappi oli rippikirjoituksen yhteydessä kehottanut epäkristillisesti eläviä seurakuntalaisiaan siirtämään ehtoollisella käyntinsä myöhempään.²⁹

Samaan tulokseen kuin J. A. Heikel, että nimittäin kirkon on erotettava jäsenyydestään jumalattomat, mutta eri perusteista lähtien päätyi Porvoon synodaalikokouksessa Mäntsälän kappalainen E. F. Murén. Tuomiokapitulille oli hänen mielestään myönnettävä oikeus erottaa seurakunnasta parantumattomaksi todettu jäsen. Vallitsevaa käytäntöä on pidettävä epätydyttävänä ja leväperäisenä. Vääräoppiset ja siveettömästi elävät osoittavat teoillaan luopuneensa Jumalasta. »Jos nämä rikokset jäävät rankaisematta», Murén väitti, »niin vähitellen eroaa seurakuntakin Jumalasta, pahentajat turmelevat seurakunnan. *Rankaistus on siis välttämätön ja se on oleva jumalallisen oikeuden mukaisessa suhteessa rikokseen.*»³⁰

Kirkon kasvatustehtävä vaati siten kirkkokurin tiukentamista. Murénin perusteluihin yhtyi myös pastori G. G. Grönberg. Toistaiseksi ei asiassa kuitenkaan voitu tehdä mitään. Ekskommunikaation käyttö edellytti nimittäin eriuskolaislain säätämistä, Murén totesi.³¹

Myös ehtoollisenvietto aiheutti keskustelun. Kuten Vaasassa, niin Porvoossakin monet puhujat katsoivat raamatunmukaiseen kirkkokuriin sisältyvän ehtoollisen kieltämisen julkijumalattomilta. Eri mielisyyys koski oikeastaan vain sitä, voitiinko asiassa toimia nykyisenkin kirkkolain puitteissa, vai oliko lainmuutos välttämätön. Muuan puhuja, pastori Grönberg, ilmoitti suoraan noudattavansa tässä asiassa enemmän omantuntonsa ääntä kuin kirkkolakia.³²

Kirkkolain tiukentamista vaativat äänet eivät kuitenkaan olleet kokouksissa enemmistönä. Osittain vedottiin käytännöllisiin syihin, jotka tekivät seurakuntalaisten yksityiselämään puuttumisen ylen hankalaksi, osittain viitattiin siihen, että koko kysymys kuitenkin tulee kirkkolakikomitean valmistelemana esille seuraavan vuoden kirkolliskokouksessa. Tämäntapaiset seikat lienevät vaikuttaneet sen, ettei Kuopion synodaalikokouksessa lainkaan käsitelty sen

ohjelmassa mainittua kysymystä kirkkokurin puutteellisuudesta ja tarvittavista muutoksista.³³ Varsin voimakas oli myös periaatteellinen vastustus. Sen kärjessä olivat vuosisadan alkupuolen herätysaikojen miehet, jotka vielä muistivat, miten silloin oli kurinpitokeinoin yritetty hillitä hengellistä elämänliikettä, mutta huonolla menestyksellä. Rovasti Gustaf Dahlberg totesi Vaasassa, miten »entisaikojen kokemus on selvästi osoittanut, ettei ankarasta kirkkokurista ole ollut hyviä seurauksia». Häneen liittyi rovasti E. M. Rosengren: »Sanalla ja saarnalla on kansa ohjattava eikä kurilla.» Porvoossa arvosteli rovasti B. K. Sarlin ankarasti kirkkolakiin nojautuvaa »poliisikuria» ja suositteli sen sijaan uskovien keskinäistä sielunhoitoa. Monet puhujat asettuivat häntä kannattamaan.³⁴

Vain Vaasassa kirkkokuri-asiasta äänestettiin. Tällöin annettiin asianomaisen kirkkolain pykälän (101) muuttamista varten 42 ja sen säilyttämisen puolesta 52 ääntä. Kirkkokurin tiukentaminen ei siten vielä ollut saavuttanut enemmistön kannatusta.³⁵

Kirkkokuri oli koko kirkon asia, eikä yksityisten pappien ollut mahdollista ryhtyä siinä mihinkään toimenpiteisiin. Toisenlaatuinen oli sen sijaan toinen kysymys, missä niin ikään vapaa-kirkolliset ja kansankasvatukselliset impulssit rinnan ajoivat uudistukseen, nimittäin pyhäkoulutyö. Ennen 1880-lukua maamme pyhä- eli sunnuntaikoululaitos oli läheisesti liittynyt yleiseen kirkolliseen kansankasvatusohjelmaan. Pyhäkoulun tehtävänä oli toimia koti- ja kiertokoulunopetuksen apukouluna ja sen opetusohjelmakin oli tämänmukainen. Tärkeimmät aineet olivat sisäluku ja raamatun-historia ja koulun tavoitteena oli riittävän perustan luominen toisaalta rippikoulua, toisaalta kansakoulua varten.³⁶ Arkkhiippakunnassa oli pyhäkoulu kilpailussa toisten koulumuotojen ja kotiope-tuksen kanssa miltei täydelleen nukahtanut. Kuopion ja Porvoon hiippakunnissa taas olivat eräät uutterat pappismiehet kehittä-neet lähes joka seurakuntaan ulottuvan laajan pyhäkouluverkoston, joka nojautui seurakuntapapiston pedagogiseen ohjaukseen ja va-paaehtoisten opettajien alttiuteen. Porvoon piispan J. A. Horn-borgin lausunto vuodelta 1880, miten pyhäkoulut »harjoittivat jaloa toimintaansa kirjanluvun ja kristillisyyden edistämiseksi sekä ovat

ennen kaikkea kokoamalla lapset Jumalan sanan ympärille erittäin hyödyllisiä kaikenlaisen vallattomuuden estämiseksi», kuvastaa osuvasti koulujen tehtävän kaksijakoisuutta.³⁷

Vapaakirkollinen pyhäkoulu, jollaisia tämän herätysliikkeen toimesta 1880-luvun alkuvuosina perustettiin usealle paikkakunnalle kuitenkin pääasiassa kaupunkeihin, tähtäsi puolestaan yksinomaan hengelliseen herättämiseen ja kasvattamiseen. Varsin pian se sai seuraajia myös kirkollisella taholla. Helsingin pappien kokouksissa, joihin vapaakirkollisetkin saarnaajat näihin aikoihin osallistuivat, teki pastori K. A. Hildén vuonna 1883 aloitteen erityisen kaupunginlähetyksen perustamisesta, joka sitten välittömästi aloitti kaupungin eri puolilla laajan pyhäkoulutyön anglosaksisten esikuvien mukaan. Arkkihiippakunnassa taas tiettävästi ainakin Koivulahden kirkkoherra K. E. Karsten oli ryhtynyt samansuuntaiseen toimintaan.³⁸ Yleensä kuitenkin suhtauduttiin Länsi-Suomessa vuonna 1885 vielä varovasti uudenmuotoisiin pyhäkouluihin. Arkkipiispa Renvall esimerkiksi myönsi niiden tosin saattavan hengellisesti olla hyödyksi, »jos niitä johtavat kykenevät ja maltilliset johtajat ja jos seurakunnan papisto valvoo niitä, mutta missä johtoa ei riittävästi valvota, ne muodostuvat lahkolaisten liioittelujen ja yksipuolisuuksien taimitarhaksi».³⁹

Porvoossa tajuttiin pyhäkoulun merkitys aivan toisella tavalla. Keskustelua hallitsivat täällä rovestit B. K. Sarlin ja A. W. Lyra, joilla kummallakin oli takanaan pitkäaikainen kokemus seurakunnallisen pyhäkoulutyön johdossa. Kumpikin näki pyhäkoulun keskeisen aseman yhä tärkeämmäksi tulevan sisälähetyksen palveluksessa. »Jos tahdomme pitää pystyssä meidän rakasta suomalaista kirkkoa, niin on hartaasti työskenteleminen pyhäkoulu-asian hyväksi, sillä juuri siten parhaimmalla tavalla voimme vastustaa niitä kirkolle vihaisia tuulen puuskia ja niitä lahkolaisuuden myrskyjä, jotka alkavat kansaamme tunkeutua . . .», jälkimmäinen lausui, ja edellinen puolestaan totesi mainitun koulun »olevan yhden mitä parhaimman kotimaislähetyksen toimia».⁴⁰

Varsin tasapuolisesti Lyra myös vertaili toisiinsa uutta »amerikkalaista» ja vanhaa suomalaista pyhäkoulua: »Amerikkalaisen sun-

nuntaikoulun yksipuolisuus on . . . äkkiä toimitetussa käännetyssytössä, joka useimmiten tuottaa tuleentumattomia hedelmiä. Suomalaista sunnuntaikoulua taas haittaa puute vastakkaiseen suuntaan siinä kohden, että se usein katsoo sunnuntaikoulun tarkoituksen saavutetuksi, kun lapset on saatu oppimaan lukemaan, aattelematta että lukemisen taito on ainoastaan välikappale eikä tarkoitus. Sen tähden mielestäni ei voi olla joutumatta siihen mielipiteeseen, että meidän sunnuntaikoulu voisi välttämällä nykyaikaisen amerikkalaisen sunnuntaikoulun yksipuolisuuksia käyttää hyväkseen sen hyviä puolia, etenkin sen rakentavaista osaa, varsinkin kun ei tule missään koulussa, kaikkein vähimmin sunnuntaikoulussa, opettaa uskontoa, joll'ei opetus samalla ole rakentavaista.»⁴¹

Jossakin yksityisessä puheenvuorossa saatettiin tosin vielä painostaa sisäluvun tärkeyttä, niin että se näytti muodostuvan pääasiaksi⁴², mutta ylipäänsä kokous kuitenkin omaksui Lyrän uudistukselle suopean kannan. Pyhäkoulun tehtäväksi oli näin ratkaissvasti hyväksytty aikaisemman tietojen jakamisen asemesta sisälähetystyö. Porvoon synodaalikokouksen kannanoton merkitystä lisäsi vielä se, että A. W. Lyra saattoi nyttemmin tuomiokapitulin asessorina tehokkaasti edistää uudensävyyisen pyhäkoulun edistymistä Porvoon hiippakunnassa, joka samalla astui maan pyhäkoulutyön johtoon. Lähivuosien aikana viriävä kirkollinen sisälähetys-harrastus löysikin juuri pyhäkoulutyöstä soveliaimman purkau-tumisuoman.⁴³

Keskustelu ehtoollisapakosta

Eriuskolaislaki, joka tekisi mahdolliseksi kirkosta eroamisen ja toteuttaisi käytännössä kirkkolain jo periaatteessa hyväksymän uskonnonvapauden, oli vuoden 1882 valtiopäivillä ajautunut vastakkaisten katsomusten sovittamattomuuden vuoksi umpikujaan. Sen puute tajuttiinkin erittäin laajoissa piireissä kipeimmäksi uudistusta vaativaksi epäkohdaksi. Tiedossa oli kuitenkin, että

senaatti valmisteli uutta eriuskolaislakia esitettäväksi vuoden 1886 kirkolliskokoukselle lausunnon antamista varten. Tästä syystä ei vuoden 1885 valtiopäivillä tehty asiassa miltään taholta anomusta, koskapa mihinkään päätöksiin ei kuitenkaan ollut mahdollista ehtiä ennen virallisten elinten asiassa suorittamia valmisteluja. Toisessa muodossa uskonnonvapauskysymys kuitenkin tuli mainituilla valtiopäivillä esille. Sekä aatelis- että porvarissäädyissä jätettiin nimitäin anomukset, jotka tähtäsivät valtiokirkkojärjestelmän epäkoh- tien poistamiseen toista tietä.

Molempien anomusten tarkoitus oli sama: muuttaa voimassa- olevaa kirkkolakia siten, että ehtoollisen nauttiminen luterilaisessa kirkossa ei enää olisi avioliittokuulutuksen välttämätön edellytys. Perustelut olivat myös varsin samantapaiset. Porvarissäädyssä motiivoi F. W. Sundvall esityksensä lähinnä uskonnollisen liberalismiin argumentein. Lausuttuaan epäilynsä siitä, tokko kirkolliskokous ja valtiopäivät pystyivät nykytilanteessa sopimaan kummallekin hyväksyttävästä eriuskolaislaista, Sundvall totesi ettei tämäkään vielä toisi tullessaan täyttä omantunnonvapautta: »Niin kauan kuin evankelisluterilainen kirkko säilyttää kansankirkon asemansa», pu- huja jatkoi, »ja omasta puolestani toivon asianlaidan näin aina ole- van, tulee siihen kuulumaan koko joukko ihmisiä, jotka joko uskon- nollisesta välinpitämättömyydestä tai vastenmielisyydestä kirkon op- pia kohtaan halveksivat sen sakramentteja. Tällaisten pakottaminen viettämään Herran pyhää ehtoollista on täysin vastakkaista tämän sakramentin koko olemukselle. Ehtoollisen korkeasti pyhän merki- tyksen tunnossa poistettiin ehtoollista vietettäessä alkukirkossa kaikki vieraat kirkosta. Että meidän kirkossamme pakotetaan ih- miset maallisten etujen avulla nauttimaan ehtoollista osoittaa, että on täysin kadotettu tunto sen sisäisestä korkeudesta ja pyhydestä.» Anomuksen tekijä esittikin sen vuoksi toimenpiteisiin ryhtymistä sellaisen muutoksen aikaansaamiseksi kirkkolakiin, että ehtoollis- pakko poistettaisiin ja vain rippikoulu jäisi enää jokaisen seurakun- nan jäsenen obligatoriseksi velvollisuudeksi.⁴⁴

Ritaristossa ja aatelissa teki anomuksen vapaakirkollinen maal- likkosaarnaaja Konstantin Boije. Pohjanmaan baptistien ja vapaa-

ajattelijain omantunnonepäilysten ohella hän vetosi myös siihen omantunnonpakkoon, mihin vakava kirkon palvelija joutui ollessaan toisaalta velvoitettu opettamaan, että »joka kelvottomasti syö ja juo, hän syö ja juo tuomioksensa», ja toisaalta pakotettu kirkkolain ao. määräyksen mukaisesti neuvomaan epäuskoista ihmistä ehtoolliselle, jotta hän voisi solmia laillisen avioliiton.⁴⁵

Kirkollisen avioliiton edellytyksistä haluttiin siten poistaa ehtoolisella käynti. Valtiopäivillä asia ei edistynyt anomuksia pitämälle. Asianomainen valiokunta ilmoitti valtiopäivien päättyessä, ettei se ollut ennättänyt käsitellä koko asiaa.⁴⁶ Lehdistössä anomukset sen sijaan aiheuttivat kiivaan keskustelun.

Kirkolliselta taholta puuttui asiaan Finland-lehden palstoilla Herman Råbergh. Että kyseessä oli ilmeinen epäkohta, hän ei suinkaan halunnut kieltää. Anomukset eivät myöskään perustuneet mihinkään vihamielisyyteen kristinuskoa kohtaan, vaan niistä paljastui ilmeinen huoli kristillisen seurakunnan tilasta. Siitä huolimatta ehdotukset oli jyrkästi torjuttava. Lainmuutos laajentaisi kyllä yksilön vapautta ja hänen oikeuksiaan kirkkoa kohtaan, mutta riistäisi sen sijaan kirkolta sille ehdottomasti kuuluvan oikeuden valvoa jäsentensä siveellistä ja uskonnollista elämää. Kirkko ei kuitenkaan koskaan voi luopua velvoituksestaan vaatia avioliittoon aikovilta jäseniltään uskonnollista kypsyttää ja kirkollista täysiikäisyyttä, joiden vakuuksina ovat juuri konfirmaatio ja ehtoollisellakäynti. Kirkkolakia ei näin ollen voida tässä kohdin muuttaa. Mikäli kirkko kuitenkin »valtiovallan painostuksesta taipuisi tähän, tekisi se samalla itsensä kykenemättömäksi sekä kansankirkkona vaikuttamaan Suomen kansan siveelliseen kehitykseen että ylläpitämään omassa piirissään sitä siveellistä kuria, mikä on välttämätön, etteivät sen jäsenet lankea siveettömyyteen ja kevytmielisyteen».⁴⁷

Kirkon vastuu kansan siveellisestä kasvatuksesta määräsi näin Råberghin torjuvan asenteen. Vieläkin selvemmin hänen vakaumuksensa kirkon jatkuvan holhouksen välttämättömyydestä näkyi hänen suhtautumisestaan eri vaihtoehtoihin, joilla voitiin päästä pois vallitsevasta epätydyttävästä tilanteesta. Ellei kirkollisen

vihkimisen edellytyksiä voida muuttaa, olisi siviiliavioliitto eräs keino vaikeuksien selvittämiseksi. Tämäkään ei kirjoittajan mielestä kuitenkaan voi tulla edes vaihtoehtoisena kysymykseen: »Avioliiton siveellinen luonne perustuu meillä olennaisesti siihen kunnioitukseen, mitä kirkollinen vihkimys nauttii koko kansassamme Jumalan kasvojen edessä ja Hänen siunaustaan anoen suoritettuna toimituksena. Mikäli yksityisen mielivaltaan jätetään solmia avioliitto Jumalaa avuksi anoen tai pelkän maallisen lain edessä solmittuna kontrahtina, kaivetaan pohjaa avioliiton pyhyiden alta ja valmistetaan tietä kevytmieliselle katsomustavalle, joka ajan mittaan yhä selvemmin irrottaa ne siveelliset siteet, mitkä pitävät perhettä ja yhteiskuntaa koossa. Tätä valtio ei voi sallia, ellei se halua horjuttaa olemassaolonsa perustaa, ja siksi näyttää yhteiskunnan etu meistä johdonmukaisesti vaativan, että avioliiton solmiminen jatkuvasti tapahtuu kirkollisen vihkimisen avulla . . .»⁴⁸

Råbergh päätyi näin vaatimaan eriuskolaislakia ainoana ratkaisuna luterilaisen kirkon ehtoollisenvieton aiheuttamien omantunnon epäilysten — hän varoo visusti puhumasta ehtoollispakosta — poistamiseksi. Liittyen pappissäädyn vuoden 1882 valtiopäivillä omaksumaan kantaan, jonka mukaan laki oli säädettävä ainoastaan varsinaisia protestanttisia lahkoja varten, hän asettui kuitenkin jyrkästi vastustamaan uskonnonvapauden myöntämistä rationalisteille ja materialisteille perustellen kantaansa sillä, että näiden katsumus nojautui omantunnon ja sen vaatimusten kevytmieliseen halveksuntaan. »Itse asiassa kaikki nämä ovat vaillo mahdollisuutta käyttää omantunnon ja uskonnon vapautta, koskapa ei omallatunnolla eikä uskonnolla ole heille mitään merkitystä. Uskonnonvapauden vaatimus on heille samanveroinen kuin vaatimus vapautua kaikesta uskonnosta; mutta meistä tuntuu ettei sellainen valtio kuin Suomen, jonka lainsäädäntö kuitenkin olennaisesti seisoo kristinuskon perustalla ja tunnustaa sen elämäkatsomuksen siveellisen elämän välttämättömäksi edellytykseksi, voi eikä saa yksityisten lainmääräysten kautta aiheuttaa tai edistää kansalaisissaan kevytmielistä ajattelutapaa, vaan sen on jokaiselta näistä vaadittava, että he tyydyttävät ja kehittävät uskonnollisia tarpeitaan ja

taipumuksiaan kristillisen seurakunnan yhteydessä, jättäen heidän itsensä vapaasti päätettäväksi, mihin erityiseen kirkkoon he haluavat liittyä.»⁴⁹

Jyrkemmin oli antiliberaali katsomus tuskin ilmaistavissa. Vapauden siunaukselliseen vaikutukseen Råbergh ei luottanut. Uskonnollisessa vapaamielisyydessä hän näki lähinnä keinon uskonnon asettamien siveellisten velvoitusten kiertämiseen, eikä siksi saattanut suurestikaan arvostaa moista vapautta. Tyypillisenä konservatiivina hän asetti kasvatuksen vapauden edelle. Valtion on vaadittava jokaiselta kansalaiselta kuulumista tiettyyn kirkkoon ja tällä taas jäseniltään alistumista kurinsa ja holhouksensa ohjattavaksi. Yleisen mielipiteen mukaisten liberaalisten tunnusten hylkääminen ei kuitenkaan lainkaan pelottanut kirjoittajaa: »Tähän tullaan väittämään», hän totesi, »että tässä järjestelmässä kuitenkin vallitsee uskonnollinen pakko. Myönnämme tämän mielellämme, mutta lisäämme, että niin täytyy aina olla . . . Valtion on aina harjoitettava siveellisyyden alalla pakkoa; mutta uskonto ja siveellisyys ovat niin läheisessä suhteessa toisiinsa, että missä edellinen jätetään yksilön mielivallan varaan, siellä kaivetaan perusta jälkimmäisen alta.»⁵⁰

Råberghin jyrkkä kannanotto ei jäänyt vastausta vaille. Vapaamieliseltä taholta siihen puuttui Nya Pressenissä professorinrouva Mathilda Asp ja Helsingfors Dagbladissa »omantunnonvapauden ystävän» nimeä käyttävä nimimerkki, vapaakirkolliselta taasen Finlandin palstoilla Konstantin Boije.

Ryhtymättä suoraan polemisoimaan Råberghia vastaan rouva Asp pyrki kirjoituksessaan osoittamaan, millaiseen ristiriitaan pakollinen ehtoollisenvietto saattoi ajattelevan nuorison. Hänen asenteensa oli huolestuneen äidin ja kasvattajan. Luterilaisen opin tunnustaminen oli ehtoollisellakäynnin, tämä taas kansalaisoikeuksien nauttimisen edellytys. »Ei ihme, että nuori omatunto joutuu vaikeaan välikäteen. Toisaalla ajatuksenvapaus, totuus, omantunnonrauha ja — oikeudeton asema; toisaalla vilpillinen tunnustus, so. *valhe*, itsensähalveksunta, kauna kirkkoa ja valtiota kohtaan ja — täydet kansalaisoikeudet.» Tällaisen tilanteen täytyi väistämättä

vaikuttaa turmelevasti tulevien kansalaisten siveelliseen ryhtiin. Valtiopäivillä tehtyihin anomuksiin liittyen Mathilda Asp päätyi uskonnonvapauden ensi askelena vaatimaan ehtoollispakon poistamista.⁵¹

Råbergh oli siveellisyyden nimissä puolustanut ehtoollispakkoa ja sen avulla harjoitettua kirkollista holhousa, Mathilda Asp oli myös siveellisin perustein vaatinut sen poistamista. Helsingfors Dagbladin kirjoittaja paheksui Råberghin asennetta niinkään siveellisesti kannalta. Tämä oli yksinkertaisesti vaatinut teeskentelyä ja ehtoollisen pilkkaa siveellisen avioliiton edellytyksenä, koska hän ei ollut sallinut kenenkään epäuskoisen päästä ehtoollisetta avioliittoon.⁵² Kirkollisen konservatismiin ja uskonnollisen vapaamielisyyden, puhumattakaan naturalismista, vastakohta oli tässä kohden jo niin syvä, ettei keskustelun jatkumiselle juuri ollut mahdollisuuksia olemassa. Uutta asennoitumista enteili kuitenkin se, että ainoa kirkolliseksi tunnustautuva kirjoittaja, joka vastasi rouva Aspille, ilmeisesti maallikko, yhtyi täysin tämän eettisiin perusteluihin ehtoollispakon turmiollisuudesta.⁵³

Sitä kiivaammaksi muodostui sen sijaan vapaakirkollisen ja kirkollisen näkemyksen välienselvittely. Konstantin Boije vastasi tuoreeltaan Råberghille. Liittyen F. W. Lönnbeckin lehdessään suostuttamaan periaatteelliseen selvittelyyn, että kansakunnan etu vaati suurimman mahdollisen uskonnonvapauden myöntämistä yksityisille samalla kun kristinuskon julkista asemaa yhteiskunnassa ei pitäisi horjuttaa⁵⁴, Boije suositteli valtiokirkollisen järjestelmän avartamista, niin että myös vapaat kristityt voivat viihtyä sen piirissä. Viimeksimainitut eivät haluaisi jättää kirkkoa juuri nyt, kun se on hädässä, »kun epäusko ja siveellinen turmelus ovat sen piirissä lisääntyneet ja vireä ja yhtenäinen esiintyminen on välttämättömämpi kuin koskaan». Päinvastoin he olisivat valmiit työskentelemään yhteistyössä »uskovan papiston» kanssa herättääkseen kirkon piirissä totista hengellistä elämää.⁵⁵

Nyt näytti kuitenkin siltä, että tietyissä oikeaoppisissa piireissä haluttiin sysätä vapaat kristityt kirkon ulkopuolelle samalla kun hinnalla millä hyvänsä pyrittiin pitämään vapaa-ajattelijat, juma-

lankieltäjät ja julkisyntiset sen piirissä. Mikään »kasvattava päämäärä» ei voi kuitenkaan oikeuttaa kirkkoa pakottamaan ehtoolliselle epäuskoisia, ja Boije lausuikin ihmetyksensä, miten kirkko saattoi pakottaa pappinsa vastoin Jumalan sanaa ja omaatuntoaan jakamaan ehtoollista henkilölle, joka avoimesti ilmoitti nauttivansa sitä vain yhteiskunnallisen lain täyttämiseksi.

Yksityisen ihmisen omantunnonvapaudesta liikkeelle lähtenyt keskustelu oli näin siirtynyt käsittelemään Suomen evankelis-luterilaisen kirkon luonnetta ja asemaa. Tähän puoleen asiasta Råbergh tarttui toisessa artikkelissaan. Lausuttuaan valittelunsa siitä, että Ruotsin esimerkin mukaan Suomessakin vapaakirkolliset ovat »vihassaan luterilaista kirkkoa kohtaan» liittoutumassa kristinuskon vihollisten kanssa⁵⁶, hän syytti Boijea siitä, että tämä pyrki kumoamaan luterilaisen kirkon koko järjestyksen ja näin hävittämään sen toiminnan edellytykset: »Hän ei ainoastaan vaadi uskonnonvapautta Suomen valtion kansalaisille, minkä mekin katsomme täysin oikeutetuksi» — nimittäin käsittäen kristilliset lahkot, muttei ei-kristillisiä uskontoja eikä uskonnottomuutta — »vaan hän haluaa julistaa luterilaisen kansankirkon jokaiselle jäsenelle vapauden opettaa ja elää miten haluaa ja väheksyä mielensä mukaan kirkon sakramentteja ja pyhiä toimituksia.» Tämä johtaisi kuitenkin kirkon kaltevalle pinnalle ja veisi sen häviöön.⁵⁷

Puolustaessaan kirkon oikeuksia Råbergh saattoikin vedota veraten tukeviin argumentteihin. Varsin vaikeata hänen sen sijaan oli perustella kantaansa, että ateistit ja rationalistit oli kasvatuksellisista syistä säilytettävä kirkon piirissä, eikä heille saanut antaa lupaa erota kirkosta liittymättä mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan. Kiperästä tilanteesta hän yritti selviytyä lykkäämällä vastuun kirkolta valtion niskoille. Kirkon kannalta olisi vain edullista, että kaikki, jotka ovat siitä sisäisesti eronneet, myös ulkonaisesti irtautuisivat sen yhteydestä, vaikkapa uskonnonvapaus lain laajenisi käsittämään vapauden muodostaa millaisia uskonnollisia tai epäuskonnollisia yhdistyksiä hyvänsä. Valtion kannalta tämä ei kuitenkaan vallitsevassa tilanteessa ollut tarkoituksenmukaista, vaan yritys olisi epäilemättä liian uskallettu. Samalla tavoin oli

siviiliavioliitto, jota Boije oli artikkelissaan suositellut, valtiollinen tarkoituksenmukaisuuskysymys. Kirkkoa se ei koskenut, sillä kirkko ei voinut hyväksyä siviiliavioliittoa kristilliseksi, mutta jos valtio sääti sen kirkkoon kuulumattomille, oli tämä sen oma asia. Henkilökohtaisesti Råbergh kuitenkin oli sitä mieltä, että molemmat, niin rajaton uskonnonvapaus kuin siviiliavioliittokin, aiheuttaisivat Suomen valtiolle tuntuva vahingon.⁵⁸

Polemiikki jatkui vielä useassa numerossa ja sai varsin kärkeviä muotoja.⁵⁹ Merkittävintä eivät keskustelussa olleetkaan saavutetut tulokset vaan esitetyt kannanotot. Niin vapaamieliseltä kuin vapaakirkolliselta taholta oli kummankin liikkeen alusta lähtien, edellisen 1860-luvulla ja jälkimmäisen 1880-luvun alussa, esitetty kaksi vaihtoehtoa omantunnonvapautta kahlehtivan valtiokirkollisen järjestelmän purkamiseksi. Joko oli laadittava täysin vapaa uskonnonvapauslaki tai sitten kehitettävä valtiokirkon oppi ja järjestys mahdollisimman suvaitsevaisiksi. Liberaalit olivat alunperin — osittain kirkon taholta lausuttuja toivomuksia kunnioittaen — antaneet edelliselle vaihtoehdolle etusijan.⁶⁰ Papiston vastustus valtiopäivillä ja kirkolliskokouksissa sai heidät kuitenkin epäilemään sen käytännöllisiä toteutumismahdollisuuksia. Kirkosta eroaminen ei yhteiskunnallisista syistä myöskään tuntunut sivistyneen säädyn jäsenistä kovinkaan miellyttävältä. Kuta enemmän vapaamielisyyks katsoimuksena voitti alaa ja muuttui samalla aatteellisen kärkeijoukon asenteesta yleisen mielipiteen mukaiseksi kannaksi, sitä haluttomampia sen kannattajat myös olivat niihin persoonallisiin ratkaisuihin, mitä julkinen eriuskolaiseksi tunnustautuminen merkitsi. Vapaamielinen yleinen mielipide siirtyikin 1880-luvulla suosittelemaan luterilaisen kirkon liberalisointia sille edullisimpana ratkaisuna.

Olennaista oli nyt, että myös vapaakirkollinen liike omaksui saman kannan. Kun valtiokirkko ja Kristuksen näkymätön seurakunta jyrkästi erotettiin toisistaan, kohdistuivat niihin myös varsin erilaiset vaatimukset. Kasvattavista syistä saattoi olla hyväkin, että epäuskoiset ihmiset ja heidän lapsensa kirkon jäseninä nauttivat kristinuskon opetusta ja kävivät toisinaan kirkossa, mutta kon-

firmaatiolupaus ja ehtoollisen nauttiminen olivat muiden kuin uskovien suorittamina teeskentelyä ja syntiä. Kirkko ei yrittänytään erottaa epäuskoisia ja julkisyntisiä piiristään. Ainoa vaihtoehto oli tämän vuoksi vapauttaa heidät siitä ilmeisestä valheellisuudesta, mihin mainitut toimitukset heidät johtivat. Kirkko muuttukoon liberaaliksi kansankirkoksi.⁶¹

Johdonmukaisesti toteutettuina vapaamielisen ja vapaakirkollisen arvostelun pyrkimykset kuitenkin olisivat vieneet Suomen kirkon luterilaisuuden, jopa sen kirkollisuuden sisäiseen hajoamiseen. Tämän Råbergh tajusi selvästi ja tästä myös johtui hänen reaktionsa jyrkkyys. Pystymättä kuitenkaan löytämään mitään rakentavaa vaihtoehtoa ehtoollispakon poistamisen sijalle hän yritti puolustaa samanaikaisesti kahta eri asiaa, jotka eivät enää vallitsevassa tilanteessa olleet yhdistettävissä. Toisaalta hän torjui jyrkästi vapaamielis-vapaakirkollisen latitudinarismin. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon oli pysyttävä lujasti tunnustuksensa pohjalla. Toisaalta hän ei suostunut lainkaan tinkimään kirkon perinnäisestä vastuusta koko Suomen kansan kasvattajana. Hän halusi, lyhyesti sanoen, säilyttää Suomen kirkon samanaikaisesti sekä tunnustus- että kansankirkkona, asema, mikä sillä oli vuosisatoja ollut.

Johdonmukaisesti toteutettuna tämä ei kuitenkaan enää ollut mahdollista. Jommastakunnasta oli vallitsevassa tilanteessa pakko tinkiä. Kumman osalta näin tehtäisiin, oliko kirkko säilytettävä ennen muuta tunnustuskirkkona vai kansankirkkona, tulikin seuraavan kymmenvuotiskauden suureksi kirkolliseksi kysymykseksi.

Raittiusliike

Kahdeksankymmentäluvun uusista aatteista raittius oli se, joka läheisimmin liittyi Suomen kirkon perinnäisiin katsomuksiin ja käytäntöön. Olihan kirkko vuosisatojen ajan vastustanut alkoholin väärinkäyttöä ja lukenut juoppouden niihin julkisiin paheisiin, joita se opetuksessaan ahkerasti ruoski. Kun sitten uudenaikainen raittiusliike ehdottoman raittiuden vaatimuksineen kahdeksankymmen-

luvun alussa saapui maahamme, pakotti se alusta alkaen maan papiston määrittelemään kantansa.

Ensimmäiset ehdottoman raittiuden yhdistykset maassamme saivat alkunsa kahdeksankymmenluvun taitteessa vapaakirkollisen herätyksen vaikutuksesta ja olivat luonteeltaan uskonnollisia.⁶² Ehdottomasta raittiudesta tuli näissä oloissa — tosin vain ruotsinkielisissä rannikkokaupungeissa Turussa, Vaasassa ja Helsingissä — kysymys, missä vapaakirkolliset kohdistivat varsin suorasukaisen arvostelun pappien elämäntapaan. Arvostelu aiheutti välittömän tarpeen puolustaa papiston keskuudessa muiden säätyläisten tavoin yleistä alkoholin käyttöä. Jo loppuvuodesta 1881 muuan pappi suoritti Råberghin aikakauskirjassa raittiuskysymyksen periaatteellisen tarkastelun, missä hän toisaalta totesi juoppouden synniksi mutta kohtuullisen viininnauttimisen luvalliseksi ja toisaalta arveli raittiusliikkeen menetelmien olevan utopistisia. Lisäksi hän pelkäsi raittiusyhdistysten mahdollisesti ohjaavan jäseniään laholaisuuteen. Herman Råbergh sen sijaan otti liikkeeseen myönteisemmän asenteen. Mikäli alkoholi on heikolle veljelle pahennukseksi, saattoi ehdoton raittius tulla jopa kristityn velvollisuudeksi, vaikkakaan siitä ei ollut lupa tehdä mitään kristillisyyden ehtoa.⁶³

Yksinomaan uskonnollisella pohjalla raittiusliike ei kuitenkaan montakaan vuotta toiminut. Varsin pian alkoi kuulua ääniä, että toiminta oli avarrettava yhteiskunnalliselle perustalle. Ensimmäiset yleiset raittiusseurat perustettiinkin jo vuonna 1883 Turkuun ja Helsinkiin, joista jälkimmäinen, Raittiuden Ystävät, tosin muodollisesti jatkoi välillä uinahtaneen Kohtuuden Ystävien seuran työtä. Ensimmäinen yleinen raittiuskokous pidettiin Turussa vielä saman vuoden kesäkuussa ja siinä puolustivat niin vapaakirkolliset kuin yhteiskunnallisenkin katsomuksen edustajat yhtä lujasti ehdottoman raittiuden periaatetta.⁶⁴

Jo ensimmäisessä kokouksessa voitiin kuitenkin todeta papiston asennoitumisen menevän hajalle. Pitkän epäröinnin jälkeen tuomiorovasti T. T. Renvall kieltäytyi luovuttamasta tuomiokirkkoa kokouksen avajaisjumalanpalvelusta varten, joka sitten pidettiin ruotsalaisen lyseon juhlasalissa. Kokoukseen osallistuneiden pap-

pienkin keskuudessa ilmeni kahdenlaista ilmaa. E. J. Savolin ja S. F. Possén kannattivat puheenvuoroissaan ehdotonta raittiutta, kun taas molemmat juhlasaarnan pitäjät H. E. Wegelius ja A. Mandellöf asettuivat kohtuuden kannalle. Jälkimmäinen viittasi Jeesuksen esimerkkiin ja varoitti eristämästä raittiusasiaa uskosta: »Ei absolutisti mitään vaikuta, jollei hän samalla ole Kristuksen seuraaja; mutta kristillisyyys tekee ihmisen väkeväksi kestäämään kohtuullisenakin.» Raittiusseuraan hän samalla kieltäytyi liittymästä.⁶⁵

Raittiudelle periaatteessa myönteinen mutta järjestyneeseen raittiusliikkeeseen kielteinen asenne olikin lähinnä seuraavien vuosien aikana papiston keskuudessa vallitsevana. Vaasassa syyskuussa 1883 pidetty paikallisen papiston kokous omaksui kannan, »että papin pitää kelvataksaan muille esikuvaksi olla tykkänään raitis; tämä ei kuitenkaan saa olla pakollinen ja raittiuden lupauksella tehty, vaan vapaaehtoinen ja totisen kristillisyyden vaikuttama». Alkavan raittiusliikkeen taholta nähtiin kuitenkin alusta alkaen varsin tärkeäksi saada papisto mukaan työhön tai ainakin sille myötämieliseksi. Uudistetun Raittiuden Ystävien ensimmäisiä lentokirjasia olikin 1883 julkaistu liikkeen etevimmäksi johtajaksi kohoavan tohtori A. A. Granfeltin lehtinen »Suomen papisto ja raittiuden asia», missä hän korosti papiston asemaa kansan luonnollisena johtajana ja toivoi sen mahdollisten ennakkoluulojen uudenlaista raittiustyötä kohtaan nopeasti hälvenevän.⁶⁶ Uuden Suomettaren palstoilla Granfelt myös esiintyi yrittäen torjua papiston piirissä esiintyneet epäilyt raittiuslupauksen soveliaisuudesta. Olihan sekä kirkon että yhteiskunnan piirissä muitakin julkisia lupauksia. Konfirmaatiossa, avioliittovihkimyksessä, saarnavirkaan vihittäessä ja virkamieheksi otettaessa tehtiin aina juhalliset lupaukset ellei peräti vannottu valaa. »Koko yhteiskuntarakennus riippuu lupauksista, saa niiden kautta vakuutensa ja turvansa», Granfelt totesi ja kysyi: »Miksi siis erottaa lupaus pois raittiuden riennoista?» Jos papit vain oikein ymmärtäisivät vastuunsa heikoista lähimmäisistään, he epäilemättä eivät vastustaisi raittiuslupausten antamista.⁶⁷

Granfeltin kirjoitus aiheutti välittömästi polemiikin. Ensimmäi-

senä kirjoittajana esiintyi pastori Emil Murén, jonka kannanottoon vapaakirkollisuuden vastustus oli selvästi lyönyt leimansa. Todettuaan miten »kirkolliset lahkokunnat, Waldenströmianit ja hihhulit» ovat asettuneet ehdottoman raittiuden kannalle, hän lukee heidät »kaikkien aikojen itsensä kiduttavaisten pyhien» joukkoon, jotka ovat kuvitelleet kristillisen ihanteen joksikin kohtuullisuutta jalommaksi. Tässä he kuitenkin ovat perusteellisesti erehtyneet. »Humanismin edustajat» taas kulkevat harhaan kiinnittäessään huomionsa vain yhteen paheeseen ja kuvitellessaan pelkän raittiuslupauksen pystyvän muuttamaan ihmisluontoa. Ilman todellista kristillistä mielenmuutosta raittiuslupauksen antajasta kehkeytyy joko tekopyhä, jos hän vastahakoisesti pidättyy juovutusjuomista, tai teeskentelijä, jos hän ryhtyy niitä salassa nauttimaan. »Aika kypsyttää hedelmät ja me saamme nähdä ehdottoman raittiuden miehissä ylpeyttä, teeskentelyä, tekopyhyyttä, alakuloisuutta ja katkeruutta. — Menestystä raittiudelle luulen jokaisen kunnan kansalaisen sydämensä pohjasta suovan, mutta ainoastansa kristin-uskon hengen voimassa ihmishenki uudistuu, ei hyvillä lupauksilla mihinkään päästä. Omat päätökset synnyttävät omatekoista hurskautta.»⁶⁸

Murénin kanta kuvasti papiston yleistä asennoitumista varsin hyvin. Voimakkaasti kirjoitti häntä vastaan tosin juuri Englannista palannut ja siellä raittiusliikkeeseen perehtynyt pastori Elis Bergroth. Korostaen sitä, että raittiusliikkeessä ei niinkään ollut kysymys yksilöeettisestä asiasta vaan ihmisen suhtautumisesta lähimmäiseensä, hän Raamattuun vedoten katsoi kristillisen rakauden tässä asiassa käyvän kristillisen vapauden edellä. Murénin kirjoitus loukkaa raittiusmiehiä asettaessaan heidän kristillisen uskonsa kyseenalaiseksi. »Onko tosiaankin kristityn vapaus niin rajoitettu», Bergroth kysyi kärkevästi, »että hänen täytyy juoda juovuttavia juomia.»⁶⁹

Ehdotonta raittiutta kannattava papisto kuului kuitenkin vielä selvästi vähemmistöön. Sosiaalisia seurustelutapoja ei ollut helppo muuttaa ja tietty vapaakirkollinen väritys oli niinkään omiaan saattamaan koko aatteen papiston silmissä epäilyksenalaiseksi.

Uudessa Suomettaressakaan Bergroth ei saanut papiston taholta kannatusta, mutta sen sijaan kyllä vastustusta osakseen. Kaikesta huolimatta lisääntyi ehdotonta raittiutta kannattavien pappien luku jatkuvasti. Raittiuden Ystävien ensimmäisen toimintavuoden aikana perustetuista 19 paikallisyhdistyksestä kokonaista seitsemän oli valinnut papin puheenjohtajakseen.⁷⁰ Tulevaisuuteen viittasi se voimakas kannatus, mikä aatteella oli jumaluusopin ylioppilaiden keskuudessa.⁷¹ Aktiivisesti ja innokkaasti raittiusmieliset papit myös yrittivät vakuuttaa virkaveljiään omaksumansa aatteen oikeutuksesta ja raamatullisuudesta.

Lähinnä seuraavien vuosien aikana olikin raittiuskysymys esillä lähes kaikissa pappeinkokouksissa. Hämeenlinnan pappein- ja opettajainkokouksen kannanotoista on jo edellä ollut puhe.⁷² Erityisen kärkeviksi muodostuivat yhteenotot vuoden 1885 synodaalokokouksissa sekä Vaasassa että Kuopiossa.

Arkkhiippakunnan kokouksessa Vaasassa esiintyi ehdottoman raittiuden puolustajana nuori pastori D. A. Aimonen, joka juuri oli päättänyt kaksivuotisen viransijaisuutensa Föglössä, missä hän oli toiminut kiinteässä yhteistyössä paikallisen vapaakirkollisen herätyksen kanssa.⁷³ Verraten jyrkässä puheenvuorossaan hän lausui mm. etteivät viina ja olut olleet Jumalan luomia vaan paholaisen keksintöjä ja että pappi osallistuu suuremmissa tai pienemmissä määrin »jumalankieltäjän, kiroilijan ja juomarin synteihin» kilistäessään lasia hänen kanssaan. Lahkolaiset ovat johdonmukaisesti ehdottoman raittiuden kannalla, kun taas papisto tyytyy yleensä kohtuuteen. Seurauksena onkin, että elävät kristityt tuntevat vetoa juuri näiden lahkolaisten piiriin, jotka itsekin ovat valmiit jotakin uhraamaan Herran asian ja lähimmäistensä vuoksi. Näin perustellen Aimonen vaati papistoa olemaan seurakuntalaisille ehdottomassa raittiudessa esikuvana.⁷⁴

Pari puhujaa asettui kannattamaan ehdotonta raittiutta, mutta enemmistö omaksui kielteisen kannan. Ehdottomuuden vaatimuksen moni tulkitsi siten, että tässä olisi kysymys autuuden ehdoista, mikä tietenkin oli kristilliseltä kannalta jyrkästi torjuttava. Varsin monet ilmoittivat kyllä kannattavansa raittiutta mutta vastusta-

vansa tapaa, millä sitä ajettiin.⁷⁵ Harva oli silti niin jyrkkä kuin varapastori K. G. Grönberg, »joka arveli, että absolutismi on perkeleen pieni paula, ja lausui että laupias Herra Jumala meitä varjelleen koon fariseusten hapatuksesta», sekä »väitti vielä, että raittiusliike tuottaa ulkokultaisuutta ja että parempi on olla raitis ilman lupauksia ja seuroja, joka tapahtuu kun uskon kautta pysymme vapahtajassamme».⁷⁶

Ratkaisevat puheenvuorot käytti arkkipiispa T. T. Renvall, joka vedoten Kristuksen omaan käytäntöön katsoi viinin käytön kristitylle täysin luvalliseksi. Raittiusseurat hän leimasi »Kristuksen kirkon pahkakasvannaisiksi» (utväxt). Jos jonkun omatunto vaatii häntä absolutistiksi, tulkoon siksi, mutta älköön hän vaatiko samaa jokaiselta kristityltä.⁷⁷ Arkkipiispan kantaan liittyen kokous päättyi sitten varsin laimeaan ponteen, että »papiston on suhtauduttava raittiuspyrintöihin myötätuntoisesti», kun ensin oli hylätty päätösehdotus, että mainittuja pyrintöjä oli nimenomaisesti »tuettava».⁷⁸

Vaasan synodaalikokouksen kannanotto ei aiheuttanut raittiusväen taholta mitään erityisempää reaktiota, mutta sitä ankarampi myrsky nousi samanaikaisesti pidetyn Kuopion synodaalikokouksen johdosta. Itse asiassa Kuopion kokouksen kanta oli hivenen myötelemielisempikin kuin Vaasan. Keskustelussa oli esitetty ajatuksia ehdottoman raittiuden puolesta ja sitä vastaan, kun eräät osanottajat pyysivät puheenjohtajana toimivaa piispa Gustaf Johanssonia-kin esittämään käsityksensä. Uuden Suomettaren selostuksen mukaan, jonka Johansson itse oli tarkastanut, hän lausui mm. seuraavaa⁷⁹: »...eivät muut kuin juopot ja viinantekijät meidän maassamme raittiusliikettä vastusta, eikä kukaan pappi sitä tee; ei tässä kokouksessakaan kukaan; vaan jokainen toivoo raittiusliikkeelle menestystä ja iloitsee siitä, että tällainen on syntynyt; sillä kansa on vaarassa hukkua tähän syntiin. Kaikki voimat ovat tämän vastustamiseksi käytettävät... Siitä on vaan erimieliä: onko pappi velvollinen ehdottomaan raittiuteen sitoutumaan. Mutta Kristus itsekin nautti käynyttä viiniä ja mitä Hän on tehnyt, siihen älköön pantako yleistä kieltoa kristityille... Elköön siis kukaan väittkö jonkun sen tähden ei olevan kristityn, että hän vii-

niä nauttii. Raittius on hengellinen asia, ja papinkin tulee sitä edistää saarnan ja esimerkin kautta, mutta Kristuksen palvelijana hän ei voi ehdottomaan raittiuteen sitoutua kun hän sillä loukkaisi kristin-uskon perustetta, jonka edustajana hänen tulee olla.»

Piispansa kantaan liittyen Kuopion papisto päättikin, että papille on »ehdottomaan raittiuteen sitouminen ja raittiusseurojen jäseneksi rupeaminen sopimatonta, koska hänen jo virkansa puolesta tulee noudattaa kohtuutta, ja Kristuksen palvelijana edustaa kristityn vapautta. Vaikuttakoon hän raittiuden hyväksi saarnansa, opetuksensa ja elämänsä avulla, minkä voipi.»⁸⁰

Kuopion hiippakunnan papiston ja nimenomaan piispa Johanssonin kanta synnytti raittiusväen taholta kokonaisen vastalauseiden myrskyn. Parissa vuodessa raittiusliike oli jo ehtinyt saavuttaa varsin laajan kannatuksen. Raittiusseurojen luku synodaalikokousten vuonna oli noussut jo 95:een ja niiden yhteinen jäsenmäärä lähes 8 000:een.⁸¹ Monet huomattavat suomenmieliset, esimerkiksi Julius Krohn, A. A. Granfelt ja Antti Jalava, asettuivat julkisesti vastustamaan Kuopion piispaa, joka seuranneessa lehtipolemiikissa selvästi joutui puolustajan asemaan.⁸² Kannastaan hän ei kuitenkaan peräytynyt, vaan toi vastineissaan selkeästi esille kielteisen asennoitumisensa perustelut. Nämä nousivat johdonmukaisesti hänen bekkiläisen jumaluusoppinsa pohjalta. *Osmo Tiirilä* on analyysissään eritellyt seuraavat neljä pääkohtaa.⁸³

1. Jumalan seurakunnan palvelijana papin ei ole puututtava yhteiskunnallisten kysymysten ratkaisuun. Nimenomaan yhdistystoiminta on »ihmispuuhana» epäilyttävää.

2. Uudistaessaan ihmisen sydämen kristinuskon jo sellaisenaan tekee parasta raittiustyötä. Raittiusriennot ja lupausten tekeminen ovat tämän rinnalla vain puolinaista parannusta, mistä ei lähde mitään pysyviä hedelmiä.

3. Ehdottomuus ei saa tukea Raamatusta. Kristus itse käytti viiniä. Tähän olivat useat muutkin pappismiehet edellisten vuosien keskusteluissa vedonneet. Johanssonin »raamatulliselle realismille» tämä argumentti ilmeisesti oli ratkaiseva.

4. Raittiusliike riisti silloisessa muodossaan kristityltä vapauden.

Tähän Johansson ei mitenkään voinut suostua. Vielä vuoden 1886 kirkolliskokouksessa hän palasi nimenomaan tähän näkökohtaan. Raittiusrienoista puhuessaan hän jyrkkään tapaansa totesi, että »niissä on, suoraan sanoakseni, joku orjuuttava valta, jonka alle vapaa ei taivu». ⁸⁴

Papiston enemmistö ja sen mukana kirkon julkinen asennoituminen seurasivat Johanssonia. Vuoden 1886 kirkolliskokouksessa hylättiin äänin 53—27 maanviljelijä H. J. Malmgrenin anomusehdotus, joka koski papiston osallistumista raittiusliikkeeseen. ⁸⁵ Paikoitellen laski raittiusyhdistysten jäsenmäärä tuntuvastikin, jolloin eroavat usein esittivät piispan kannan perustelunaan. Eräät papit luopuivat niinikään raittiusseurojen asiamiehen tehtävistä. Liikkeen etenemistä tämä ei kuitenkaan pysäyttänyt, vaan raittiusyhdistysten luku- ja jäsenmäärä kasvoi jatkuvasti. ⁸⁶

Kirkon ja raittiusliikkeen välille ei tapahtuneesta kuitenkaan päässyt muodostumaan ylikäymätöntä juopaa. Suurin ansio tästä lankesi niille yhä useammille, pääasiassa nuorille papeille, jotka piispojen arvostelusta välittämättä astuivat raittiusliikkeen riveihin. Raittiuden Ystävien äänenkannattaja Aamuairut totesi tammikuussa 1886 jo noin kolmenkymmenen papin kuuluvan raittiusyhdistyksiin, ja samassa lehdessä Elis Bergroth kahta vuotta myöhemmin mainitsi vähintään viidenkymmenen papin yhtyneen liikkeeseen. Samalla hän torjui jyrkästi väitteen, että Suomen papisto moittisi raittiusliikettä epä kristilliseksi ja selitti arvostelun tarkoitaneen yhdistystoimintaa, ei itse raittiusasiaa. ⁸⁷ Vanhan ja keskipolven papiston liittyessä tässä asiassa Johanssoniin nuori polvi alkoi yhä selvemmin kulkea omaa tietään. Kuten myöhemmin tulemme näkemään, sen asennoitumiseen vaikutti ratkaisevasti liberaali ja etenkin vapaakirkollinen papiston arvostelu. Nuoret papit asettivat aktiivisen kirkon siveellisen ryhdistymisen vaatimuksen Johanssonin kvietististä bekilläistä kantaa vastaan. ⁸⁸

Raittiusliikettä vierovien hengellisen säädyn jäsenten puheet raittiuden edistämisestä eivät nekään olleet pelkkiä hurskaita fraaseja. Selvimmin tämä tuli näkyviin vuoden 1885 valtiopäivillä, jolloin pappissääty toimi erittäin tehokkaasti sellaisten muutosten

aikaansaamiseksi väkiviinalainsäädäntöön, että viinan aiheuttama turmelus mahdollisuuksien mukaan estettäisiin. Aikaisempaa käytäntöä monessakin kohdin rajoittava laki saatiinkin aikaan. Käytännössä papisto oli näin raittiusaatteen näkökulmasta osoittautunut puheitaan paremmaksi, mikä luonnollisesti oli omiaan tasoitamaan syntyvässä olevia vastakohtia.⁸⁹

Naisasia

Kahdeksankymmenluvun aatteisiin kuului Suomessa myös naisen vapauttaminen, naisemansipaatio. Kuusikymmenluvun vapaamielinen uudistushenki oli tosin aiheuttanut jo eräitä muutoksia naisen oikeudelliseen asemaan, mutta yleisessä katsomuksessa ei vielä ollut tapahtunut paljonkaan muutoksia. Selviönä pidettiin edelleen käytännöllisesti katsoen kaikissa piireissä, että naisen oikea toimintapiiri rajoittui kotiin, sanankuuloon ja seuralämäään. Joskin säätyläiskotien tyttärille yleensä pyrittiin antamaan tietty kirjallinen ja humanistinen yleissivistys, ei häntä silti pidetty soveliaana osallistumaan poikien saamaan perusteelliseen kouluopetukseen. Oikeudellisen täysivaltaisuuden nainen oli saavuttanut vuonna 1864 ja saman perimysoikeuden kuin mies 1878, mutta näillä saavutuksilla ei ollut paljonkaan merkitystä, niin kauan kuin aviomies hallitsi puolisonsa omaisuutta. Harvoja poikkeuksia lukuunottamatta olivat valtionvirat häneltä suljetut, eikä nainen päässyt yliopistoonkaan ilman erivapautta. Viimeksimainitussa asiassa yliopiston konsistori oli vuonna 1878 anonut naisille samoja oikeuksia kuin miehille, mutta kun keisarin päätös lopulta neljän vuoden kuluttua tuli, se oli kielteinen.⁹⁰

Tällöin oli naisemansipaatiokysymys jo tullut koko laajuudessaan julkisen keskustelun alaiseksi maassamme. Keskustelun sytyttäjänä oli Ibsenin »Nukkekodin» esitys pääkaupungin suomalaisessa teatterissa helmikuussa 1880. Väittelyn aallot kävivät kohta kivaina niin lehdistössä kuin kokouksissa, esimerkiksi ylioppilasosakunnissa. Liberaalit asettuivat ymmärrettävästi naisaatetta kan-

nattamaan. Niinpä samana syksynä julkaistu liberaalisen puolueen ohjelma sisälsi tosin verraten varovaisesti muotoillun naisen aseman parantamiseen tähtäävän pykälän.⁹¹ Uutta virikettä keskustelu sai, kun Minna Canth herätti syksyllä 1882 Kuopiosta käsin ajatuksen suomenkielisen yliopistoon johtavan tyttölyseon tai vaihtoehtoisesti yhteiskoulun perustamisesta Helsinkiin. Aloite nostatti erittäin vilkkaan keskustelun, joka pian laajeni koko naisemansipaation päämääriä ja oikeutusta koskevaksi. Suomenmieliset suhtautuivat yleensä varsin suurin epäilyksin naisen vapauttamispyrintöihin, missä he näkivät ennen muuta vaarallisen yrityksen irrottaa nainen perustavasta tehtävästään kodin piirissä.⁹²

Liberaalit aikakauslehdet, Valvoja ja Finsk Tidskrift sen sijaan hyväksyivät periaatteessa ja varsin pitkälle käytännössäkin vaatimuksen naisten tasa-arvoisuudesta. Kysymyksen osakseen saamasta huomiosta on parhaana osoituksena, että ensiksimmäinittu sisälsi vuonna 1883 peräti neljä eri kirjoittajien laatimaa pitkää kirjoitusta tästä aiheesta, jotka kaikki olivat aatteelle myönteellisiä. Professori J. R. Danielson kannatti yliopistoon johtavan tyttökoulun perustamista ja Th. Rein vaati ovien aukaisemista naiselle paitsi yliopistoon myös erinäisiin valtion virkoihin. Finsk Tidskriftissä taas professori G. Gustafsson puolusti ponnella samanlaisen kasvatuksen antamista tytöille ja pojille.⁹³

Perusteellisimman naisemansipaation tavoitteiden ja vaatimusten esittelyn suoritti kuitenkin Valvojan palstoilla Minna Canth seuraavana vuonna 1884. »Ensimmäinen ehto naisen edistymiselle on persoonallinen ja henkinen *vapaus*», kirjailijatar aluksi totesi ja ryhtyi sitten kumoamaan niitä vastaväitteitä, joita naisemansipaatiota vastaan oli esitetty. Ensimmäiseksi hän kohdisti arvostelunsa uskonnon nimissä esitettyihin väitteisiin. »Aina siitä saakka kuin farisealaiset ja kirjanoppineet raamatun valossa Kristusta vainosivat, ovat valon ja edistymisen vastustajat säännöllisesti luulotelleet herkkäuskoisia, että heillä muka on uskonto liittolaisena... On siis aivan luonnollista, että naistakin koetetaan kahlehtia pimeyteen ja orjan tilaan raamatun avulla. Se kunnioitus, joka naisella ylipäättään on uskontoa kohtaan, tekee asean erin-omaisen sopivaksi.

Paavalin sanoja vedetään yhä uudelleen esiin, erin-omattainkin kun on kysymys naidun vaimon oikeuksista.»⁹⁴

John Stuart Milliin vedoten Canth kuitenkin kiisti moisen raamatuntulkinnan. Raamattu ei ole mikään lakikirja, eikä siksi sen kaikkia oman aikansa tilanteen määrittämiä ohjeita sovi ottaa meidän aikaamme sitovina käskyinä. Naisasialiikkeen vaatimat oikeudet eivät näin lainkaan kuulu uskonnon vaan yhteiskunnan alueelle, eikä niihin siksi ole myös uskontoa sekoitettava. Eri asia on, että naisenkin vapautuminen, kuten kaikkienkin kehitys syvimmältään, perustuu puhtaaseen kristinuskoon.⁹⁵

Yhtä perusteettomia ovat edelleen väitteet, että nainen vapaututtuaan lankeaisi siveellisyydeltään miehen tasolle tai että hän menettäisi naisellisuutensa. Emansipaation ansiosta päinvastoin yleinen siveellisyys nousisi ja uusi naisellisuus tulisi olemaan melkoisesti korkeammalla tasolla kuin nykyisen yhteiskunnan naiselta vaatima »altiiksi-antavaisuus», »itsensä uhraaminen» ja »kanamaisuus».⁹⁶

Torjuttuaan näin naisen tasa-arvoisuutta vastaan esitetyt väitteet Canth esitti ohjelman, miten tämä tulos saavutetaan. Tärkeintä on, että tyttöjen kasvatusta perusteellisesti uusitaan. Heille on valmistettava samat mahdollisuudet kuin pojillekin opetella itselleen ammatti. Katkerasti kirjailijatar totesi, miten »yliopisto on naiselta suljettu, ja samalla ovat häneltä myös kaikki ne oikeudet kielletyt, jotka hän sillä tiellä voisi itselleen hankkia». Odotettaessa oikeutta virkatielle pääsemiseen olisi edistettävä naisten sijoittumista liikelämän palvelukseen. Ammattikasvatuksen rinnalla on myös peruskasvatus uudistettava. Kirjoittaja antoi vallitsevasta tyttökouluopetuksesta murhaavan arvostelun: Näissä kouluissa »ei ainoastaan *estetä* oppilaiden henkisten voimain kehitystä, vaan niissä suoras-taan *turmellaan* ja *kuoletetaan* luontaisten lahjain alkuaineksetkin».⁹⁷

Nykyinen kasvatusta ei tee naista edes kelvolliseksi äidin tehtävään, kasvattamaan uutta sukupolvea, mistä kuitenkin aina huudetaan, puhumattakaan siitä, että hän voisi ottaa vastaan oikeudenmukaisen paikkansa yhteiskunnassa. Itsenäisenä ihmisenä nainen parhaiten täyttää tehtävänsä, mutta juuri tähän itsenäisyyteen häntä ei

vielä ole kasvatettu. Siksi on hetken kiireellisin tehtävä naissivistuksen kohottaminen.⁹⁸

Julkisuudessa käyty jatkuvasti vilkastuva keskustelu oli jo kehitynyt niin laajaksi, että se vaati kirkonmiehiäkin ottamaan siihen kantaa. Aluksi tämä oli raamatullisiin argumentteihin ja perinteelliseen patriarkalliseen katsomukseen nojautuen yleisesti torjuva, mutta naisasialiikkeen edistymisen pakotti pian yksityiskohtaisempiinkin kannanottoihin. Harvat olivat niin suopeita kuin pastori K. T. Broberg, joka ryhtyi vuonna 1883 perustetun maan ensimmäisen yhteiskoulun rehtoriksi, vaikkei hän naisemansipaatioliikkeen kaikkia tavoitteita hyväksynytäkään.⁹⁹ Ylen epäilevä olikin ensimmäinen papiston taholta suoritettu periaatteellinen naisasialiikkeen arviointi, jonka laati Kirkolliseen Kuukauslehteen vanha kansanvalistuspöytäkirja Nestori Järvinen marraskuussa 1884.¹⁰⁰

Kokonaan Järvinen ei halunnut torjua pyrkimyksiä naisen aseman muuttamiseen, vaan totesi naisasialiikkeellä olevan oikeutettujakin puolia. Myönnytys jäi kuitenkin pääasiassa teoreettiseksi, sillä pitkässä kirjoituksessaan tekijä varoi visusti yksityiskohdissa luonnehtimasta, mitkä nämä oikeutetut vaatimukset olivat, mutta kohdisti sitä ankarammin arvostelunsa liikkeessä toteamaansa »hurjuutta» ja »kiihkoa» vastaan. Hänen perusnäkemyksensä oli johdonmukaisen patriarkallinen. Puhuessaan yhteiskunnan, kirkon ja valtion tehtävistä hän totesi, miten »miehet niitä toimia tähän asti maailmassa likinnä ovat kuormanaan kantaneet ja joutavat sen vast'edeskin tehdä, sillä siinä he juuri ovat luodut ominaista kyyänsä koettelemaan». Naistakin tosin tarvitaan näillä aloilla, mutta »tyytyköön nainen siihenkin vaikuttamaan naisena ja naisen tavoin», toisin sanoen sen kodin henkeä jalostamalla, josta mies julkiseen tehtäväänsä ponnistautuu.¹⁰¹

Kantaansa Järvinen ei niinkään pyrkinyt perustelemaan raamatullisin kuin psykologisin ja biologisin argumentein. Naisen aivot ovat pienemmät, hänen psyyksensä vallitsee sielullinen, miehellä taas henkinen puoli.¹⁰² Hänen kasvatuksensa on näin ollen suunnattava kotiin, eikä hänen tule lähteä »turhamielisyyden kiihkossa» kilvoittelemaan miehen kanssa henkisillä ja tieteellisillä

aloilla.¹⁰³ Jos hänen osansa toisinaan on vaikea, niin ei ole helppoa miehelläkään, jonka kutsumus on kaukana »kukkarikkaasta ihanne-maailmasta», vaan »tarakka raskas ja taistelutanner orjantappu-rainen», ja toisaalta kuuluu jokaisen kristityn kutsumukseen kantaa elämän kuormaa ja taistella uskossa pahaa vastaan.¹⁰⁴ Erityisen arvonsa näin hahmoteltu alistuvan naisen kutsumus saa ellettävänä epäuskoisena aikana siitä, että juuri hyvä nainen parhaiten säilyttää miehen hyveen tiellä ja ohjaa hänet vilpittömään jumalanpelkoon. Oikean naiskasvatuksen on sen vuoksi aina perustauduttava Jumalan Sanaan, jonka rinnalla sellaiset aineet kuin vieraat kielet ja matematiikka hyvin voidaan jättää vähemmälle.¹⁰⁵

Vanhaa patriarkallisuutta ihaileva ja uutta naisemansipaa-tiota jyrkästi vastustava Järvisen kirjoitus otettiin vapaamieli-sissä piireissä vastaan kirkollisen taantumuksellisuuden uutena osoituksena. Åbo Tidning julkaisi tammikuussa pääkirjoituspals-talla purevan vastineen, jonka kirjoittaja »Döbeln Juuttaalla»-runoa parodioiden lausui arvon rovastista mm.:¹⁰⁶

»Herr prostens talte: qvinnan från vår ledning
 Skall snart förtappas, om hon ännu hör
 På dessa nya läror. Likt en hedning
 Hon skall ej lyda kyrkan som hon bör,
 Ty redan reser hon sig upp mot mannen,
 Och honan vill ha samma rätt som hannen,
 Ja, tidens otro sig vid henne fäst,
 Som förr med ödmjuk fromhet, in i döden
 För mannen tåligt led i alla öden.
 Men jag, jag gör min pligt som teolog och prest.»¹⁰⁷

Lainaten pitkiä otteita Järvisen kirjoituksesta lehden kirjoittaja sitten pyrki osoittamaan, miten tämän suosittelen paluu isoäidin aikoihin oli puhdasta taantumuksellisuutta, miten naisen ja miehen erilaisia sielunkykyjä kuvaileva jakso oli ylen sekava ja miten lo-puksi koko kirjoitus pyrki puristamaan naisasian »kristillis-siveel-lisen fennomanian kaavoihin».

Kauan ei Järvisen kirjoitus kuitenkaan ehtinyt olla liberaalin rintaman hampaissa, ennen kuin nämä saivat vieläkin väkevämpää pureksittavaa. Vuoden 1885 valtiopäivien pappissäädyssä teki yliopiston toinen edustaja professori J. W. Runeberg anomusesityksen, joka tähtäsi yliopistollisten opintojen avaamiseen naisille. Anomus oli asiallisesti sama, minkä yliopiston konsistori vain yhden äänen vastustaessa oli seitsemän vuotta aikaisemmin esittänyt, mutta joka silloin ei ollut johtanut tulokseen.¹⁰⁸ Valiokuntaan lähettämisestä syntyi vilkas keskustelu, jolloin monet puhujat asettuivat vastustamaan koko uudistusta. Rovasti Josef Grönberg pelkäsi naisen uteliaisuuden johtavan hänet kaikenlaisiin vaarallisiin ja siveellisyysdestä piittaamattomiin tuloksiin, mikäli tieteen ovet avataan hänelle.¹⁰⁹ Yliopettaja Alfred Kihlman puolestaan piti epäjohdonmukaisena sitä, että naisille nyt myönnettäisiin oikeus harjoittaa yliopistollisia opintoja, mutta ei oikeutta astua näin suorittamiensa tutkintojen edellyttämiin virkoihin. Näin luodaan vain »luokka tyytymättömiä sivistyneitä naisia, jotka syystä valittavat vääryyttä, kun he lainsäädännön kautta koulutettuina uudelle uralle tapaavat sen lopulta suljettuna, vaikka ovat täyttäneet kaikki vaatimukset; mutta nämä tyytymättömät sivistyneet, olkoot miehiä tai naisia, muodostavat yhden vaarallisimpia aineksia uudenaikaisessa yhteiskunnassa, jonka vuoksi lainsäädännön tulee tarkasti välttää sen synnyttämistä». Kruununvoudeiksi, piirilääkäreiksi, opettajiksi, tuomareiksi tai papeiksi Kihlman ei puolestaan naisia halunnut, minkä vuoksi hän suositteli anomusesityksen hylkäämistä.¹¹⁰

Kielteiselle kannalle asettui myös piispa Johansson, sama mies, joka seitsemän vuotta aikaisemmin oli yliopiston konsistorissa ainoana vastustanut silloista ehdotusta. Lujasti hän näin oli kannassaan pysynyt. Kuten raittiusliikettä arvostellessaan hän nytkin nojasi vakaumuksensa raamatullisiin perusteihin, ts. siihen raamatuntulkintaan, minkä hän oli omaksunut. Perusteista lähtien muodostui naisasialiikkeen arvostelu tällöin hyvin ankaraksi: »Mutta ydin nykyisessä naisliikkeessä on luopumus kristinuskon perusteista. Nainen ei tyydy siihen asemaan, johon kristinuskko ja luonnon järjestys hänet asetti, hän tahtoo ulos, ulos yhteiskunnan ja valtiollisen toi-

minnan aloille, hän tahtoo sitä ja tahtoo tätä eikä aina itse tietäne, mitä tahtoo, mutta ainakin hän tahtoo valtaa, tahtoo kunniaa.»¹¹¹

Monet arvovaltaiset puhujat asettuivat kuitenkin myös kannattamaan tehtyä anomusta. Rovastit V. Pettersson ja E. M. Rosen-gren puhuivat lämpimästi esityksen puolesta, samoin Nestori Järvinen, joka näin osoitti etteivät hänen lentokirjasensa muutamata kauniit sanat naisasiasta olleet pelkkiä sanoja, kuten Åbo Tidning oli pyrkinyt väittämään. Professorit Danielson ja Runeberg puolustivat niin ikään anomusta, mutta turhaan. Johanssonin kielteinen kanta voitti ja äänimäärin 19—16 evättiin anomuksen lähettäminen valiokuntaan.¹¹²

Vapaamielinen lehdistö totesi yksimielisesti tapahtuneen vain vahvistavan entuudestaan tunnetun käsityksen pappissäädyn taantumuksellisuudesta. Åbo Tidning ja Helsingfors Dagblad lausuivat julki syvän pettymyksensä ja Nya Pressen syytti säätyä pimeästä obskurantismista.¹¹³ Papiston kannanottoihin tämä reaktio ei kuitenkaan vaikuttanut. Juuri tässä kysymyksessä ilmeni erittäin selvästi, miten Gustaf Johansson oli nopeasti nousemassa Suomen papiston henkiseksi johtajaksi. Vielä samana keväänä Kuopion hiippakunnan papistolle lähettämässään tervehdyksessä hän palasi uudelleen naisasiaan kehitellen nyt edelleen jo valtiopäiväkeskustelussa lausumiaan ajatuksia. Jumalan järjestys on alunperin asettanut miehen ja naisen eri asemaan. »Naisemansipationin vasituisena tarkoituksena on poistaa näitä Jumalan panemia erotuksia. Sen tähden on se ytimessään kapinaa Jumalan maailmanjärjestystä vastaan, joka tuottaa yhteiskunnalle ja naiselle turmion.» Tosin naisellekin on suotava oma sivistyksensä ja hänen asemassaan esiintyvät epäkohdat poistettava, mutta tällöin ei ole hyvä ylittää Jumalan järjestyksen asettamia rajoja, ja juuri näin tekee naisemansipaatio. Missä se on valtaan päässyt, se on merkittävimpiä epäsiiveellisyyttä edistäviä tekijöitä, Johansson väitti.¹¹⁴

Ainoassa synodaalikokouksessa, joka käsitteli naisasiaa, nimitäin arkkihiippakunnan, pohdinta liikkui kokonaan Johanssonin paimenkirjeen pohjalla. Keskustelun aluksi luettiin tästä asianomainen ote ja monet puhujat ilmoittivat nimenomaan yhtyvänsä Kuo-

pion piispan kantaan. Nekin puhujat, jotka olivat naissivistyksen kehittämisessä valmiit pitemmälle meneviin myönnetyksiin kuin Johansson, katsoivat periaatteessa hänen naisemansipaatioon kohdistamansa hylkäävän tuomion aivan oikeutetuksi. Niin esimerkiksi koko kysymyksen herättäjä, rovasti S. Hirvinen tosin puolsi naisille oikeutta hallita itse ansaitsemaansa omaisuutta ja yleistä lupaa päästä yliopistoon, mutta muuten hänkin periaatteessa yhtyi Johanssoniin.¹¹⁵ Selvimmän naisasiaa puoltavan puheenvuoron käytti rovasti E. G. J. Roschier, joka katsoi papin velvollisuudeksi osallistua lämpimästi sen edistämiseen määrittelemättä kuitenkaan tarkemmin, miten tämä käytännössä oli tapahtuva.¹¹⁶

Mitään päätöstä kokouksessa ei asiasta tehty vaan keskustelu sai olla vastauksena kysymykseen.¹¹⁷ Papiston kanta naisasiassa oli siten osoittautunut melko lailla toisenlaiseksi kuin raittiusasiassa. Kun jälkimmäisessä erimielisyys oli koskenut raittiusliikkeen periaatteellista hyväksymistä tai hylkäämistä ja raittiuden käytännöllisen edistämisen välttämättömyydestä taasen oli vallinnut yksimielisyys, maan papisto sen sijaan suhtautui mitä suurimmalla yksimielisyydellä periaatteessa kielteisesti naisemansipaatioon, vaikka mielipiteet naisen aseman parantamiseksi tehtyjen ehdotusten oikeutuksesta menivätkin varsin hajalle. Merkittävä on niin ikään huomio, että jumaluusopin ylioppilaitten asenne naisasiaan oli olenaisesti kielteisempi kuin raittiuskysymykseen. Jälkimmäistä olivat monet nuoret innolla kannattaneet, mutta naisasian ollessa esillä saatettiin se todeta jopa vaarallisemmaksi kuin mikään lahkooppi.¹¹⁸ Yhden kannanoton perusteella ei tosin ole lupa vetää kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä naisasian vastustuksesta jumaluusopin ylioppilaiden keskuudessa, mutta oireellinen sekin joka tapauksessa oli.

Työväenkysymys ja sosialismi

Työväenkysymykseen Suomen papisto oli kahdeksankymmenluvulle tultaessa tutustunut lähinnä keskieuropalaisena, maas-

tamme vielä kaukana olevana ongelmana. Suomen teollisuustyöväestö oli vielä lukumäärältään suhteellisen vähäinen, eikä sen asema suinkaan muodostanut räikeintä yhteiskunnallista epäkoh-taa, puhumattakaan siitä että se vielä olisi itse ryhtynyt vaatimaan asemansa parantamista. Näissä oloissa yhteiskunnallisista kysy-myksistä käydyn keskustelun kirvoittajaksi 1870-luvulla tuli sak-salainen sosiaalidemokratia, joka mainitulla vuosikymmenellä oli sekä voimakkaassa nousussa että jatkuvasti jyrkentämässä arvos-teluaan sellaisista vallitsevan yhteiskunnan perusinstituutioista kuin yksityisomaisuus ja kirkko. Itsestään selvää oli, että suomalainen reaktio joka taholla oli torjuva, mutta mielenkiintoista on todeta, että suomenmielis-konservatiiviset piirit kuitenkin näkivät sosia-lismissa osittain oikeutetun vastalauseen kapitalismin eli »ekono-mistalaisuuden» aiheuttamia epäkohtia vastaan. Näin suosittelevat seitsemänkymmentäluvulla Y. S. Yrjö-Koskinen, A. F. Granfelt ja Th. Rein sosiaalipoliittisia toimenpiteitä vapaan kilpailun aiheut-tamien epäkohtien rajoittamiseksi ja työväestön suojelemiseksi, jolloin humanitääristen ja kristillisten motiivien ohella myös sosiaali-demokratian torjumisen pyrkimys näytteli merkittävää osaa hei-dän todisteluissaan.¹¹⁹

Sen verran kuin kahdeksankymmenluvun taitteessa sosialismi esiintyi kirkollisten piirien keskustelunaiheena, asenne siihen seurasi Yrjö-Koskisen ja nimenomaan Granfeltin viitoittamaa uraa. Sak-salaisen sosiaalidemokratian jyrkkä agitaatio kristinuskoa vastaan, joka perustui sen johtajien aktiiviseen ateistiseen vakaumukseen,¹²⁰ sai sen luonnollisesti suomalaisille tarkastelijoille ilmenemään ennen muuta antikristillisenä liikkeenä ja ajan yleisen epäuskon johdon-mukaisena ja jyrkimpänä toteuttajana. Herman Råbergh esimer-kiksi totesi aikakauskirjassaan loppuvuodesta 1878, miten sosia-lismin »syvimmät juuret ulottuvat Saksan kansan keskuudessa laa-jalle levinneeseen jumalattomuuteen ja uskonnolliseen välinpitä-mättömyyteen».¹²¹ Seuraavana vuonna hän selosti saksalaisten sosiaa-lidemokraattisten »kansankalenterien» sisältöä, mikä hänen mu-kaansa tähtäsi kristinuskon ja yleensä järjestyneen yhteiskunnan perusteiden horjuttamiseen ja oli räikeänä osoituksena Saksassa

vallitsevasta libertinismistä ja siveettömyydestä.¹²² Ranskassa ei turmelus saman lehden mukaan ollut sen vähäisempi. Täällä oli Marseillen työväenkongressissa esitetty mm. seuraavia mielipiteitä: »Suurin lapsen kärsimä loukkaus on hänen kytkemisensä uskontoon, koskapa hänen mielipidettään asiasta ei lainkaan kysytä» ja »ihmiskuntaa sortaa kolme instituutiota: uskonto, virkamiehet ja pääomatalous. Tuhotessamme nämä kolme perustusta saavutamme vallankumouksen. Vanhat eivät uskaltaneet hyökätä Jumalaa vastaan, uudenaikaiset ovat sen tehneet. Jumala on vain ihmisten luomus. Viekkaat ja kavalat ihmiset, jotka ovat omaksuneet Jumala-aatteen, saattavat elää kuin irstailijat. Mutta vallankumous tulee syöksemään Jumalan valtaistuimelta ja asettamaan sinne hänen sijaansa oikeuden.»¹²³

Sosialismissa ei kuitenkaan nähty ainoastaan kapinaa Jumalaa vastaan vaan samanaikaisesti myös Jumalan ruoska kevytmielisen ja jumalattoman Euroopan rankaisemiseksi. Tässäkin nuoremmat teologit seurasivat Granfeltia. Råbergh myönsi suoraan, että sosialistisen liikkeen vallitsevaan yhteiskuntajärjestykseen kohdistama arvostelu oli tietyssä määrin oikeutettu. »Työväenluokka on eittämättä surkeassa asemassa, eikä työntekijän ja työnantajan suhde on sellainen kuin sen tulisi olla.» Enemmän huomiota Råbergh kuitenkin kiinnitti toiseen näkökohtaan. Ateistinen sosialismi oli kansan protesti ajan epäraamatullista kristillisyyttä vastaan.¹²⁴ Gustaf Johansson vuorostaan näki suorastaan apokalyptisen pessimismin vallassa proletariaatin kasvun merkitsevän Euroopan tuhoa. Pian se on enemmistöksi tultuaan toteuttava sitä kristinuskosta irtautunutta elämännäkemystään, minkä korkeammat säädyt opeillaan ja esimerkeillään ovat sille antaneet. »Kuka silloin puolustaa omistusoikeutta, kuka naisen kunniaa», Johansson kysyi osoittaen näin havainnollisesti, missä kohdin hän pelkäsi sosiaalidemokratian raskaimmin särkevän niitä yhteiskunnan perusteita, jotka hän itse katsoi jumalallisiksi instituutioiksi.¹²⁵

Sosialismiin kohdistunut vastustus ja kiinnostus oli näin toistaiseksi luonteeltaan varsin teoreettista eikä omannut juuri mitään kosketuskohtia maan omiin sosiaalisiin kysymyksiin. Ensimmäisten

varsinaisten työväenyhdistysten perustaminen maahamme vuonna 1883 ei myöskään aiheuttanut asenteen muutosta. Wrightiläisen työväenliikkeen eräänä nimenomaisena tarkoituksena oli työväen oloja parantamalla estää kumouksellisen työväenliikkeen leviäminen Suomeen, joten se tältä osaltaan oli samoilla linjoilla kuin edellä mainitut yliopistoteologimmekin. Vallitsevan yhteiskunnan puitteissa oli työmiesten asemaa pyrittävä helpottamaan, mutta sen porvarillisen järjestelmän perusteisiin ei saanut koskea.¹²⁶ Väitteen, että myös itse järjestelmässä oli meillä parantamisen varaa, saattoi yleisen keskustelun alaiseksi ensinnä kahdeksankymmentäluvun realistinen kaunokirjallisuus, jonka yhteiskunnallisia epäkohtia paljastava tendenssi löysi kiitollisen kohteen myös työväestön kurjasta asemasta.

Minna Canth toimi tässäkin edelläkävijänä. Hänen ensimmäinen proletääridraamansa Työmiehen vaimo, joka esitettiin Suomalaisessa Teatterissa tammikuussa 1885, oli tosin yhtä paljon puheenvuoro naisasiassa kuin työväenkysymyksessä. Kirkollisella taholla reaktio joka tapauksessa oli kielteinen. Agathon Meurman kohdisti Finland-lehdessä ankaran kritiikin näytelmän, kuten hänestä tuntui, yhteiskunnan järjestystä horjuttavaa tendenssiä vastaan. Homsantuun tunnettujen sanojen »teidän lakinne ja oikeutenne — niitähän minun pitikin ampua» hän tulkitsi merkitsevän sitä, että kirjailijatar kielsi objektiivisen oikeuden ja jätti kunkin yksilön mielivaltaisesti ratkaistavaksi, miten hän toteuttaisi oikeiksi katsomansa vaatimukset. Vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen kritiikki oli Canthin näytelmässä johtanut anarkiaan.¹²⁷

Periaatteessa samalle kannalle asettui myös Finlandin toimitus. Annettuaan tunnustuksen kirjailijattarelle siitä, että hän oli osittain oikein kuvannut vallitsevia epäkohtia, toimitus moitti häntä siitä, että hän oli katsonut vallitsevan lainsäädännön syypääksi näihin epäkohtiin. Erityisen tuomittavia olivat hänen yrityksensä väheksyä avioliitun merkitystä ja kiihottaa »alaluokkaa yläluokkaa» vastaan, mitkä pyrkimykset toimitus oli rouva Canthin kappaleesta lukevinaan. Ja lopuksi oli hänen viitoittamansa tie eteenpäin tuomittu epäonnistumaan, koskapa siitä ei loistanut »se

valkeus, joka todella hajottaa maailman pimeyden — kristinuskon valo». ¹²⁸

Minna Canth oli yhteiskunnankritiikissään epäilemättä yksipuolinen. Vieläkin yksipuolisempi, jopa osittain täysin erheellinen oli kuitenkin Meurmanin ja hänen seuraajainsa arvostelu. Canth ei pyrkinyt missään tapauksessa väheksymään aviolupauksen arvoa eikä suosittelemaan omankädenoikeutta tai anarkiaa. Tutkimuksemme kannalta merkittävintä on toteamus, miten intohimoisesti kirkollis-konservatiivisella taholla suhtauduttiin julistukseen, joka vaikka kuinkakin heikosti asetti vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen oikeudenmukaisuuden kyseenalaiseksi. Kun vallitseva porvarillinen ja patriarkallinen yhteiskuntajärjestys tajuttiin — kenties ei aina täysin tietoisesti — jumalallisen maailmanjärjestyksen ilmentymäksi, ei ole ihmeteltävää, että suhtautuminen uusiin virtauksiin, jotka kieltäen perinnäiset kirkolliset käsitykset, jopa kristinuskonkin, pyrkivät arvostelemaan ja muuttamaan olevia oloja, oli johdonmukaisesti kielteinen. ¹²⁹

Kahdeksankymmenluvun puoliväliin tultaessa ei papiston ja yleensä kirkollisten piirien suhtautumisessa työväenkysymykseen siten ollut tapahtunut suuriakaan muutoksia. Kaikki edellisen vuosikymmenen aikana esitetyt näkökohdat toistuivat vain kenties hie-man ajankohtaisten tapausten värittäminä. Sosialismin jumalattomuudesta ja siitä johtuvasta erheellisyydestä oli tullut aksiooma. Työväenkysymys on »ulkomailla mennyt yli kristillisen uskon rajojen», rovasti K. E. Stenbäck totesi Vaasan synodaalikokouksessa ja jatkoi: »Työväenkysymys sijoitetaan nihilismin alueelle, niin pian kun se erotetaan kristillisen uskon perustalta.» Nämä yritykset ovat kuitenkin tuomitut epäonnistumaan. »Niin vaikeasti ratkaistava kuin työväenkysymys onkin, se kuitenkin saa oikean ratkaisunsa uskon valossa, kristinuskon horjumattomalla perustalla.» ¹³⁰

Sosialismista Jumalan tuomiona kirjoitti väkevimmin Agathon Meurman Finlandissa syksyllä 1885. »Aasian sisäosat eivät tosin enää heitä Euroopan yli villejä kansanheimoja, mutta Eurooppa ruokkii itse helmassaan niitä laumoja, jotka tulevat toimeenpanemaan sen Jumalan hyljänneen sivistyksen rangaistustuomiot.» ¹³¹

Ehdotuksia työväen olojen parantamiseksi vallitsevan järjestelmän pohjalla ei myöskään tyystin puuttunut. Samassa Vaasan pappeinkokouksessa kysymyksen alustaja rovasti S. Hirvinen esitti tunnettuun berliiniläiseen hovisaarnaajaan Stöckeriin vedoten kokonaisen sosiaalipoliittisen reformiohjelman, jonka motiiveiksi hän Stöckerin tavoin esitti toisaalta yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden ja toisaalta »sosialistain harhateitten» vastustamisen. Hirvinen ehdotti, että työväestölle olisi annettava edustus oikeus valtiopäivillä, ja että sitä varten olisi perustettava sairaus- ym. vakuutuslaitoksia, pankkeja ja osuusliikkeitä. Arkkipiispa Renvallin mielestä nämä ehdotukset menivät kuitenkin liian pitkälle ja hän katkaisikin enemmän keskustelun asiasta, perustellen toivomuksensa sillä, etteivät suurten kulttuurimaitten ongelmat sellaisinaan soveltuneet meidän oloihimme.¹³²

Arkkipiispan toivomus oli kokoukselle laki. Joka tapauksessa Hirvisen esitys osoitti papistonkin piirissä olevan valmiutta maltillisiin sosiaalisiin uudistuksiin, kunhan yhteiskunnan perusteita ei järkytettäisi. Hänen lausuntonsa herätti myös jonkin verran huomiota. Vapaamielinen Wasa Tidning piti Hirvisen esiintymistä ilahduttavana poikkeuksena muuten yleensä vanhoillisen ellei suorastaan taantumuksellisen papiston kannanotoissa.¹³³

5. ASEMAT SELKENEVÄT

Allianssi vai tunnustus

Vuoden 1885 keskustelut paljastivat, että kahdeksankymmenluvun aatteiden yllättämä papisto oli jo löytämässä tietyn yhteisen suhtautumistavan uuteen tilanteeseen. Sen keskuudessa esiintyi tosin runsaasti mielipiteitten eroavuuksia, mutta kokonaisuutena sääty oli omaksunut torjuvan asenteen niin naisasiaan, raittiusliikkeeseen, työväenliikkeeseen ja realistiseen kirjallisuuteen kuin naturalismiinkin. Samanaikaisesti kuului sen parista tosin niitäkin ääniä, jotka vaativat kirkkoa hyväksymään uudet virtaukset, mikä tendenssi näkyi selvimpänä raittiusliikkeestä keskusteltaessa, mutta nämä äänet olivat vielä vähemmistönä. Kaikkialla on kuitenkin todettavissa pakko etsiä kirkon kannanotolle selvät perustelut. Enää ei ollut mahdollista pitäytyä entiseen vain siitä syystä, että se oli tradition pyhittämää.

Tässä tilanteessa löysi Suomen papisto johtajakseen Kuopion vastanimitetyn piispan Gustaf Johanssonin. Hän antoi vapaamielisen yleisen mielipiteen, kahdeksankymmenluvun aatteiden ja naturalistisen maailmankatsomuksen hämmentämälle papistolle ne tunnukset, joiden varaan se saattoi kantansa rakentaa. Perustavana tunnuksena Johanssonilla oli yksinkertaisesti raamatullisuus. Sivuttaen kokonaan kysymyksen, missä määrin Johanssonin raamatuntulkinta oli sidottu hänen teologiseen traditioonsa ja henkilökohtaiseen uskonnolliseen vakaumukseensa, voidaan joka tapauksessa todeta, että vallitsevassa tilanteessa vetoaminen uskonpuhdistuksen toiseen pääperiaatteeseen merkitsi papiston keskusteluposition huomattavaa vahvistumista. Johansson ei nojautunut idealistiseen filosofiaan kuten A. F. Granfelt eikä näin joutunut vastaamaan uuden

luonnontieteellisen filosofian tähän kohdistamaan kritiikkiin.¹ Hän ei ryhtynyt sellaisenaan puolustamaan vallitsevaa valtiokirkkojärjestelmää, jota liberalismi oli jo vuosikymmeniä ahdistanut. Hän ei myöskään linnoittautunut luterilaisten tunnustuskirjojen ja luterilaisen dogmatiikan taakse, joita vastaan olivat nousseet niin vapaa-kirkolliset kuin vapaamielisetkin piirit.

Samalla kuin »raamatullinen» ajattelu näin antoi uudet lähtökohdat kirkolliselle apologialle, se myös ryhdisti perusteissaan ahdistettua ja moitittua papistoa. Tässä olikin Johanssonin esiintymisen päämerkitys. Hän antoi luterilaisen kirkon papeille kiinteän pisteen, mistä arvostella asioita ja määritellä kantansa uusiin ja yllättäviin asioihin. Mitä Raamattu sanoo, oli Johanssonin kysymys ja siitä tuli myös papiston enemmistön kysymys.

Maan uskonnollisessa tilanteessa oli nyt merkittävää se, että juuri sama kysymys oli myös kahdeksankymmentäluvun voimakaimman uskonnollisen herätysliikkeen, vapaakirkollisuuden suuri kysymys.² Kysymys raamatullisuudesta tulikin nyt kirkollisen keskustelun polttopisteeseen. Herätyksen ja kirkon suhde oli naturalismin läpimurron vuosina kehittynyt problemaattiseksi ja siinä oli latenteja mahdollisuuksia olemassa eri suuntiin.

Waldenströmiläisen kiistan jälkeen, jonka johdosta useat herätyksen kannattajat palasivat luterilaisen kirkon yhteyksiin ja vapaakirkollisen herätyksen voima hetkeksi lamaan tui, liike omaksui huomattavasti myönteisemmän asenteen kirkkoa kohtaan kuin ensimmäisten julkisten yhteenottojen aikana 1883—84.³ Uuden aktiivisuuden ensi merkkejä oli lähes vuoden keskeytyksissä olleen lehden julkaisun uudelleen aloittaminen vuoden 1886 alusta. Toimittajana ja julkaisijana esiintyi nytkin F. W. Lönnbeck ja hänen uuden leh- tensä nimi oli Tro och Lif. Jo ohjelmakirjoituksesta näkyi toimittajan pyrkimys yhteistyöhön maassa vallitsevan luterilaisen kirkon kanssa. Kirkon olisi vain otettava vaarin omasta perinnöstään ja ajan tarpeista: »Sen vuoksi olemme sitä mieltä», toimittaja totesi, »että uskonpuhdistuksen kirkko ei voi perinteitään ja evankeliumin koko henkeä kieltämättä pysyä välinpitämättömänä sille suurelle hengelliselle herätykselle, joka nykyisin eittämättä etenee maas-

samme. Tämä on viitteenä alkavasta elämästä ja valtiokirkon asiana on tänä tärkeänä ajankohtana ratkaista, tuleeko tämä elämä sen itsensä hyväksi ja tuo sille uusia voimia, vai johdetaanko se muihin sille vieraisiin uomiin. Kansamme ollessa niin köyhä ja harvalukuinen on vain toivottava Jumalalta ettei maassamme synny uskonnollisia taisteluja, vaan että Suomen papisto on itse rauhällisin keinoin ja neuvottelemalla etsivä ratkaisua päivittäin lähes-tyvään kysymykseen — *uskonpuhdistus* vai *separaatio*?⁴

Halun seisoa — tosin varsin vapaasti tulkitulla — luterilaisella perustalla Lönnbeck ilmaisi vieläkin selvemmin siinä polemiikissa, mihin hän joutui Finland-lehteen kirjoittanutta nimimerkki K. A. T:tä vastaan. Kirjoittaja, todennäköisesti pastori K. A. Troberg, arveli Tro och Lif-lehden yrityksen välittää kirkon ja lahkolaisten välillä olevan tuomittu epäonnistumaan, olletikin kun sille separatistien mielipiteet näyttivät merkitsevän enemmän kuin luterilaisen kirkon kanta. Pelkkä epämääräinen uskonpuhdistus ei K. A. T:n mielestä sanonut mitään: »Vain tunnustautumalla uskollisesti ja rohkeasti jumalalliseen totuuteen joka on ilmoitettu raamatussa ja julkilau-suttu tunnustuskirjoissamme, Suomen kirkko voi täyttää tärkeän tehtävänsä ja voittoisana selviytyä kaikista taisteluista.»⁵

Kirkon pappi oli näin asettanut luterilaisten tunnustuskirjain hyväksymisen herätyksen ja kirkon välisen yhteistyön ehdoksi. Toistaiseksi kuitenkin tätä vaatimusta ei yleisesti omaksuttu. Finland-lehtihän ei halunnut olla kirkollinen vaan kristillinen, ja sen kannalle oli kuvaavaa, ettei se toistaiseksi ahdistellut vapaa-kirkollisuutta pääkirjoituksissaan vaan sijoitti hyökkäykset tätä vastaan lähetettyjen kirjoitusten osastoon. Lönnbeck taas torjui K. A. T:n vaatimuksen viittaamalla siihen, että kirkon sisällä jo nyt toimi useita erilaisia suuntia. Sanoutuen irti kaikista äärimmäisyyssuunnista hän ilmoittikin lehtensä vaikuttavan »yleisellä evankelis-luterilaisella perustalla».⁶

Kun sekä kirkon että vapaakirkollisuudenkin piirissä näin tunnustauduttiin sekä raamatullisiksi että luterilaisiksi, näytti epäile-mättä yhteistyön mahdollisuuksia olevan olemassa. Yhteinen tais-telu kristinuskon puolesta yhdisti enemmän kuin mitä erilaiset kat-

somukset pystyivät erottamaan. Milloin kiistoja syntyi, nämäkään eivät olleet kovin kärkeviä. Molemmiin puolin olivat äänenkannattajat yhteiskristillistä rintamaa suosivissa käsissä, mistä johtuen Finlandin ja Tro och Lif'in keskinäinen polemiikki rajoittui suhteellisen vähiin.

Tätäkin sentään oli. Erimielisyydet koskivat samoja kysymyksiä, joissa vapaakirkollisuus oli alusta alkaen arvostellut valtiokirkkoa. Kun Finland oli eriuskolaislakia käsitellessään väittänyt, »että kirkko Herran käskyn mukaan on koostunut sekä uskovista että uskottomista» ja edellen kirkon lähetystehtävään viitaten todennut, ettei sen »etujen mukaista siis voi olla erottaa uskottomia yhteydestään», tämä aiheutti välittömästi Tro och Lif-lehdessä vastalauseen.⁷ Alkuseurakunnan esikuvaan ja raamatullisiin argumentteihin viitaten Lönnbeck esitti, että kirkko ei kristillisenä seurakuntana voi sisältää epäuskoisia eikä julkisyntisiä.⁸ Puhtaan seurakunnan ihanteen vapaakirkolliset tajusivat raamatulliseksi eivätkä siksi saataneet siitä tinkiä.

Totisen seurakunnan kokoonpano ja sen pyhyys olikin nyt pääasiallinen erimielisyyden aihe. Kirkon hengellisen elämän heikkouden syiksi Lönnbeck näki papinviran kehittymisen ammatiksi ja Pyhän Hengen kasteen puuttumisen.⁹ Asiantilan korjaamiseksi oli tämän vuoksi ensinnä myönnettävä maallikoille samat oikeudet sananpalvelijoina kuin papeillekin. Edelleen oli saarna uudistettava persoonalliseen mielenmuutokseen tähtääväksi, seurakunta tehtävä uskovien seurakunnaksi, kirkkokuri muutettava raamatulliseksi ja saatava koskemaan samalla tavoin sananpalvelijoita kuin kuulijoitakin. Viimeisenä vaatimuksenaan Lönnbeck esitti, että »seurakunnan opettajiksi oli pantava ainoastaan sellaisia joilla innostaan ja uskollisuudesta Kristuksen opetuslapsina oli hyvä todistus sekä seurakunnan piirissä että sen ulkopuolella».¹⁰ Uskossaan tai elämässään langennut pappi oli herätyksen miehille kauhistus ja juuri tässä kohdin he katsoivat valtiokirkon raskaimmin rikkoneen.

Tämän suuntainen arvostelu ei ymmärrettävästi voinut jäädä vastausta vaille. Finland-lehdessä siihen puuttuikin muuan kirjoittaja, jota oli eniten loukannut puhe papiston hengettömyydestä.¹¹

Yleensäkin esiintyi saarnoissa ja puheissa jatkuvaa polemiikkaa vapaakirkollisten taholta »baabelia» ja kirkon taholta »lahkoja» vastaan eri puolilla maata, missä herätys vain oli saavuttanut jaloisijaa.¹² Toistaiseksi kuitenkin kiista oli luonteeltaan lähinnä paikallista ja riippui monista henkilökohtaisista tekijöistä. Monet papit olivat suuremmassa tai pienemmässä määrin hyväksyneet vapaakirkollisen kritiikin ja toivoivat sen sisältä päin johtavan kirkon elämän uudistumiseen. Oli näinollen vielä täysin avoin kysymys, minkä kannan kirkko kokonaisuudessaan ottaisi. Ratkaisu tuli riippumaan toisaalta siitä, oliko kirkossa riittävästi valmiutta uudistuksiin, toisaalta siitä pystyisikö herätys muotoilemaan vaatimuksensa siten, etteivät ne särkeneet luterilaisen kirkon perustavia periaatteita. Kuten edellä jo on todettu, yhdistäviä tekijöitä oli runsaastikin olemassa, nimenomaan yhteinen tunnustautuminen raamatullisuuteen ja protestanttisuuteen sekä yhteinen taistelu »epäuskon virtauksia» vastaan.

Kesällä 1886 tehtiinkin merkittävä yritys kirkon ja vapaakirkollisten piirien välisen jännityksen lieventämiseksi ja hedelmällisen yhteistyön aikaansaamiseksi. Heinäkuun 7—9 päiviksi kutsuivat nimittäin yhteistyötä ajavat piirit Tampereelle koolle erityisen allianssikokouksen, mihin kutsu osoitettiin maan kaikille eri suuntia edustaville kristityille. Aloitteen takana olivat sekä useimmat merkittävät kotimaiset vapaakirkolliset johtajat, Björkenheim, Boije, Lönnbeck ja Mäkinen, että yhteistyötä kannattavat pappispiirit. Luterilaisen papiston antaman kannatuksen voimakkuutta osoitti se, että yli puolet kutsukirjeen kolmestatoista allekirjoittajasta oli pappismiehiä. Itse ajatus oli peräisin Björkenheimistä, joka oli keskustellut asiasta sotarovasti Victor Lindqvistin kanssa. Tämä oli laatinut kutsukirjeen luonnoksen, joka sitten hyväksyttiin ja lähetettiin allekirjoitettavaksi.¹³

Kansakunnan kaikkien kristillisten voimien kokoaminen oli kutsukirjeen mukaan kokouksen varsinainen tarkoitus: »... samalla aikaa kun vihollinen tekee yhä rohkeampia hyökkäyksiä kristillistä maailmankatsomusta, tunnustusta ja Jumalan palvelusta vastaan, ja näyttää valloittavan yhä useampia sieluja uhriksi jumalankieltä-

misen ja materialismin suurelle Molokille, kristityt useimmiten eivät ainoastaan pysy vieraina toisilleen, vaan vieläpä kantavat epäluuloa toisiansa kohtaan ja puhuvat pahaa toisistansa joidenkin oppikysymysten vuoksi, sen sijasta että kokoontuisivat yhdeksi rintamaksi ristin lipun ympärille ja kävisivät taisteluun yhteistä vihollista vastaan sekä veljelliseen yhteistyöhön sielujen pelastamiseksi . . .» Tämän epäkohdan poistamiseksi kehoitettiin eri suuntiin lukeutuvia kristittyjä saapumaan yhteiseen kokoukseen, jossa paitsi yhteistä uskonharjoitusta keskusteltaisiin sekä »yhteisestä ja kaikista kalleimmasta asiasta, omasta ja toisten pelastuksesta» että tietyistä käytännöllisistä kysymyksistä, kuten ulko- ja sisälähetyksestä, kansankirkon tilasta sekä sen ja eriuskolaisten suhteista.¹⁴

Kokouksen osakseen saamasta huomiosta oli parhaana todisteena sen runsas ja edustava osanottajajoukko. Pappismiehiä oli paikalla alun kolmattakymmentä, mm. Porvoon tunnustuksellisissa kysymyksissä varsin avara piispa Karl Henrik Alopaeus. Vaikutusvaltaisin kirkollisen kristillisyyden kannattajista oli kuitenkin Finland-lehden ja suomalaisen puolueen voimamies Agathon Meurman. Jopa raamatullisen suunnankin voi katsoa olleen edustettuna yliopettaja Alfred Kihlmanin persoonassa, vaikkakaan tämä ei enää ollut yhtä selväpiirteinen bekiläinen kuin nuoruudessaan. Edustavuuden kannalta olikin kokouksen huomattavimpia puutteita Gustaf Johanssonin linjan täydellinen poissaolo. Evankelisista oli jokunen, mutta lestadiolaiset loistivat poissaolollaan. Vapaakirkollisista olivat paikalla kaikki liikkeen johtomiehet, joukossa myös useita ruotsinmaalaisia saarnaajia,¹ minkä lisäksi myös vastikään Suomessa toimintansa aloittanut metodistinen lähetys oli edustettuna.¹⁵

Sovitteleva ja kristittyjen yhteydestä iloitseva henki vallitsi kokousta ja löi leimansa myös hyväksyttymiin julkilausumiin. Kokouksen puheenjohtajaksi valittu piispa Alopaeus totesi avajaisanoissaan, ettei mielipiteiden eroavuus suinkaan tee mahdottomaksi hengen yhteyttä, olletikin kun kaikkien kristittyjen on Paa-
valin tavoin todettava ymmärtävänsä ainoastaan »puolittain». Keskusteltaessa sitten kysymyksestä, »onko Jumalan sanan ja protes-

tanttisuuden aatteen mukaista, että kristityt eri kirkkokunnista yhtyvät veljesliittoon», kokous suurella enemmistöllä hyväksyi yliopettaja Kihlmanin ponnin, jonka mukaan »se on Jumalan sanan mukaista, että henkilöt erillaisista kristityistä kirkkokunnista, jotka tunnustavat raamatun ainoaksi lähteeksi kristilliselle uskolle ja elämälle ja jotka siihen perustaen tunnustavat Jeesuksen Kristuksen ainoaksi Vapahtajaksi, voivat ja heidän tulee rakkaudella seurustella keskenänsä ja kärsivällisyydellä rakastaa toistansa, vaikkapa heillä onkin eri käsitys kristillisen totuuden eri osissa».¹⁶

Hyväksytty päätöslauselma ei kuitenkaan puhunut mitään yhteistyöstä ja seuraavien keskustelujen aikana kävi selväksi, etteivät mielipiteet olleetkaan kypsiä mihinkään suoranaiseen yhteistoimintaan. Kun pastori Aimonen teki ehdotuksen erityisen sisälähetysseuran perustamiseksi, sai hän esitykselleen tosin vapaakirkollisten kannatuksen, mutta papit suhtautuivat ajatukseen torjuvasti, kuka siitä syystä, että vieroi yhdistyksiä yleensä, kuka sen vuoksi, että maallikkojen ei pitänyt ryhtyä opettajan (papin) kutsumukseen kuuluviin tehtäviin.¹⁷ Allianssijatokselle myötämielinen Alfred Kihlmankin asettui vastustamaan yhteistä sisälähetysseuraa: »Minusta olisi parempi, että kirkolliset yhtyisivät erikseen ja vapaakirkolliset erikseen. Sillä jos kaksi erilaista ainesta yhdistetään on siinä enne seuran häviöön. Voidaan sanoa, että tämä puheeni on ristiriidassa eilisen kanssa. Minun mielestäni on sellainen seurustelu, josta eilen puhuttiin, seurustelemista yksityisten kesken. Niin ei ole laita tällaisessa seurassa, jossa yhdytään työskentelemään.»¹⁸

Henkilökohtainen yhteys eikä yhteistyö jäikin kokouksen saavutukseksi. Mutta ei henkilökohtainen yhteyskään jäänyt aivan särötömäksi. Kokouksen sovinnollisessa ilmapiirissä useimmat puhujat tosin varoivat koskettelemasta niitä syitä, jotka tekivät yhteisen työskentelyn mahdottomaksi, mutta kokonaan niitä ei silti pysytetty sivuuttamaan. Sekä kirkkoliselta että vapaakirkkoliselta taholta esitettiin selvästi ne vaatimukset, joista ei katsottu voitavan tinkiä, ja vaikka kummallakin kerralla kokouksen johto ja enemmistö sivuutti soraäänit verraten joustavasti, niiden olemassaolo oli kuitenkin todettu.

Kirkollisen tahon merkittävin huomautus koski kristillisen yhteyden perustaa. Kihlmanin edellämainittuun ponsiehdotukseen pastori K. A. Hildén ehdotti lisättäväksi kristittyjen välisen yhteyden edellytyksenä tunnustautumisen Ef. 4:4,5:een, eli formulaan »yksi Herra, yksi usko, yksi kaste, yksi Jumala». Ehdotus toi kastekysymyksen kiusallisella tavalla etualalle ja sen vuoksi useimmat puhujat asettuivatkin sitä vastustamaan ja Kihlmanin ponsi hyväksyttiin muuttamattomana. Päätös koitui allianssiliikkeelle kohtalokkaaksi. Agathon Meurman ja K. A. Hildén esittivät vastalauseensa ja kokouksen jälkeen kirkollinen arvostelu kohdistui juuri tähän ratkaisuun.¹⁹

Kirkon taholta oli vedetty esiin monien vapaakirkollisten toisarvoisena pitämä kysymys sakramenteista. Vapaakirkollinen kritiikki ei rajoittunut yhteen ainoaan asiaan. Alustaessaan kysymyksen kirkon uudestisyntymisen ehdoista F. W. Lönnbeck puhui verraten suoria sanoja. Sivuuttaen tässä yhteydessä hänen kirkon jäsenille yleensä opin ja elämän puolesta esittämänsä vaatimukset tarkasteltakoon vain hänen kirkkoon ja sen papistoon kohdistamaansa arvostelua. Ensimmäiseksi esteeksi hän tällöin totesi sen, »että opettajiksi siihen otetaan henkilöitä, jotka eivät itse ole uudesta syntyneet». Varsin jyrkkinä kuuluivat hänen sanansa: »Niin kauan kun jumalaton on kirkossa opettajana ei voi ajatella kirkon uutta syntymistä.» Toiseksi Lönnbeck vaati kirkkokurin ja seurakunnan hoidon uudistamista Uuden Testamentin mukaisiksi. Kolmas vaatimus kuului, »että eroitus papin ja maallikon välillä poistetaan ja maallikoita säännöllisesti otetaan seurakunta- ja paimen-töihin». Edelleen alustaja syytti kirkon julistusta yksipuoliseksi ja väitti pappien saarnaavan »niin löyhää oppia, että on mahdoton käsittää, kuinka sitä kärsitään».²⁰ Vaatimukset olivat samat, jotka Lönnbeck oli toistuvasti esittänyt lehdessään.

Kokouksen hengelle oli kuvaavaa, että asia päätettiin keskusteluitta jättää alustuksen varaan. Vapaakirkollinen enemmistö oli alustukseen tyytyväinen eikä paikalla ollut kirkollinen vähemmistö, jonka piirissä useimmat itsekkin arvostelivat kirkkoaan samaan suuntaan, halunnut päästää repivää keskustelua valloilleen.²¹ Samasta

syystä ilmeisesti myös Edvard Björkenheimin aivan kokouksen lopussa esittämät varsin pitkälle menevät vaatimukset jäivät kokouksessa vaille vastausta. Hän ilmoitti periaatteessa kannattavansa jäämistä yhden kirkon puitteisiin, koskapa historia on osoittanut eriuskolaisseurakuntien aina aikaa myöten kangistuvan kaavoihinsa. Tämä kuitenkin edellytti varsin paljon kirkon taholta: »Näitä varten pitäisi kirkossa oleman tunnustus kyllin avara kaikille; niinpä pitäisi kirkon jättämän heille vapaus valita kasteentapa ja aika, sen pitäisi poistaman pakollinen kasteenliiton uudistus, asettaman vapaita Herranehtoollis-yhdistyksiä, poistaman valat sekä salliman siviili-avioliiton. Vasta sitten kun tämä on tehty, voi kirkko sanoa, ettei se ole sulkenut ketään pois yhteydestään.»²²

Allianssikokouksen enemmistön mielipiteiden suunnasta oli selvimpänä todisteena se, ettei tällaisia vaatimuksia, toisin kuin pastori Hildénin esitystä, tajuttu sora-ääneksi. Hengellisesti erittäin antoisa kokous päätyikin varsin yksimieliseen ja sopuisaan tunnelmaan, jota turistimatikallaan paikalle saapuneen Visbyn piispa H. S. Scheelen lämmin lopputervehdys vielä tiivisti. Vapaakirkollisissa piireissä nimenomaan katsottiinkin kokous suureksi voitoksi. F. W. Lönnbeck luonnehti tapahtunutta käänteentekeväksi Suomen kirkon historiassa viitaten tällöin sekä kokouksen herättämään yleiseen huomioon että piispa Alopaeuksen esiintymiseen keskustelujen puheenjohtajana. »Jää on nyt toivon mukaan murrettu ja tie avattu kaikkien Jeesuksen tunnustajien keskinäiselle hyväksymiselle perustuvan rakkauden ja yhteistyön mahdollisuudelle.»²³ Samaan suuntaan arvosteli kokousta Antti Mäkinen raittiusliikkeen äänenkannattajassa Aamunairuessa. Kolme Tampereella vietettyä päivää olivat hänen mielestään todellista riemujuhlaa, kun erilaisia tunnustuksia edustavat kristityt saattoivat unohtaa erimielisyytensä ja liittyä opetuslapsina yhteen. Piispan johdolla oli yhteisen kristillisen rintaman luominen saatu alulle. Nyt oli vain jatkettava edelleen samaa tietä.²⁴

Yhteistyöhön tarvitaan kuitenkin aina kaksi osapuolta. Pian kävikin ilmi, ettei allianssikokoukseen osallistunut papisto suinkaan edustanut säätynsä yleistä mielipidettä. Kesti kuitenkin lähes kuu-

kauden, ennen kuin avoin hyökkäys kokousta vastaan lehdistössä alkoi. Elokuun 3 päivänä julkaisi Finland »tukevan ja koetellun luterilaisen kirkon ystävän» kirjoituksen, missä tämä syytti allianssikokousta raamatunvastaisuudesta. Kokoushan ei ollut hyväksynyt yhteistyön perustaksi Paavalin tunnustusta, »yksi Herra, yksi usko, yksi kaste, yksi Jumala», koska se halusi muotoilla periaatteensa niin joustaviksi, että mahdollisimman monet mielipiteet mahtuisivat sen piiriin. Tämä merkitsi kuitenkin Raamatun selvän sanan syrjäyttämistä ja sen korvaamista vapaakirkkollisilla mielipiteillä. Lopuksi kirjoittaja kohdisti sanansa kokoukseen osallistuneihin pappeihin. He ovat kuitenkin »valallisesti Jumalan ja hänen seurakuntansa edessä luvanneet opettaa uskollisesti Pyhän Raamatun ja kirkkomme siihen perustuvien tunnuskirjojen mukaan». Nyt he avaavat kirkon ovet sepposen selälleen liittolaisilleen (för sina allierade). Ei kai sentään pelkkä väite Jeesuksen rakastamisesta riitä, jos oppi ja toiminta todistavat päinvastaista.²⁵

Jo päivää myöhemmin Finland iski uudelleen, tällä kertaa Klerkin, alias Elis Bergrothin kirjoittamassa pääkirjoituksessa.²⁶ Hän otti yksityiskohtaisesti tarkastellakseen Lönnbeckin Tampereella esittämät teesit kirkon uudestisyntymisen edellytyksistä ja pyrki osoittamaan, että kaikki edellytykset jo olivat luterilaisessa kirkossa olemassa. Mitä ensinnäkin papiston uudestisyntymiseen tulee, on se jo edellytetty voimassaolevan kirkkolain 108 §:ssä, missä vaaditaan pappisvirkaan pyrkivältä tunnetusti jumalista ja kristillistä elämää. Vaikkakin maamme 900 papin joukossa on joitakin arvottomia jäseniä, ei tämä hämmästyttäne niitä, »jotka tietävät että kahdentoista apostolin joukossa oli yksi Juudas Iskariot». Tästä vaarasta ei yksikään uskonnollinen yhteisö ole vapaa.

Kirkkokurin osalta Bergroth viittasi niin ikään kirkkolakiin, jonka asianomaiset pykälät on kirjoitettu »niin sanoakseni Raamattu kädessä». Maallikkotoiminta ei myöskään ole kirkossa tuntematonta, vaan kirkkolaki tunnustaa maallikoille osuuden sekä kirkon hallintoon että yksityiseen sielunhoitoon. Perusteellisesti kirjoittaja sitten tarttui Lönnbeckin vaatimukseen että saarna olisi tehtävä apostolisemmaksi. Erityisesti häntä loukkasi jälkimmäinen

väite, ettei kirkossa julistettu »koko totuutta, raamatun koko oppia». Nyt kuitenkin jokainen luterilainen pappi on sitoutunut pitäytymään »Jumalan pyhään Sanaan ja evankelis-luterilaisen kirkon siihen perustuvaan tunnustukseen». Näin juuri tämä tunnustus on paras tae siitä, että Lönnbeckin pelkäämä yksipuolinen raamatuntulkinta vältetään ja julistus pysyy uskollisena Raamatun koko sanomalle. Vapaakirkollisten esittämä raamatullisuuden vaatimus johtikin Bergrothin mielestä väistämättä myös tunnustuksellisuuteen. Jos saarnan siis mieli tulla apostoliseksi, »on sen tapahduttava siten että yksityinen yhä suuremmassa määrin alistuu yleiseen ja tämän uskonpuhdistuksen perussana on: t u n n u s t u s u s k o l l i s u u s, tarkemmin luterilaisen kirkon tunnustuksen parempi tuntemus ja hartaampi kannatus».

Tunnustuksellisuuden periaate oli näin selvästi asetettu allianssivaatetta vastaan. Seuranneessa keskustelussa yritettiin allianssimieliseltä taholta aluksi tasoittaa vastakohtia. Finland-lehden kokoukselostaja esimerkiksi yritti bagatellisoida kastepykälän hylkäämisen ja selitti, ettei kokous suinkaan virallisesti hyväksynyt Lönnbeckin teesejä, joista hän näin ollen vastasi yksin.²⁷ Kerran alettuaan kritiikki kuitenkin vain kiihtyi. Pastori K. A. Hildén palasi kokouksessa tekemäänsä ehdotukseen ja katsoi koko yrityksen lepäävän kestäättömällä pohjalla, koskapa se ei »täydelleen perustunut Jumalan sanaan».²⁸ Pastori Ludvig Wennerström puolestaan otti tarkastellakseen Björkenheimin vaatimukset ja totesi sekä kasteen ja konfirmation poistamisen että vapaiden ehtoollisyhdistysten sotivan luterilaista tunnustusta vastaan. Jos taas luterilainen tunnustus hylätään ja kirkkoa vaaditaan sallimaan kaikki opinkäsitykset ja jumalanpalvelusmuodot, »jotka sanovat seisovansa Raamatun pohjalla», silloin joudutaan hyvin pian tilanteeseen, missä kirkkoa tuskin enää voidaan nimittää kristilliseksikään. Vapaakirkolliset toimivat nyt jo käsi kädessä vapaa-ajattelijain kanssa. Heidän avoimesti ilmaisemansa pyrkimys kirkon avartamiseen merkitsisi tämän tuhoa. Toinen tie on »tänä rikkinäisyyden aikana» parempi: »Annettakoon evankelis-luterilaisen kirkkomme kulkea Jumalan määräämää tietään ja kulkekoot eriuskolaisyhteisöt omaan-

sa». Tästä erosta huolimatta säilyy kyllä se yhteys, mikä todellisuudessa on olemassa yhteisen raamatullisen totuuden pohjalla.²⁹

Kun vielä Elis Bergroth oli ehdistanut allianssikokouksen keskuksen henkilöihin kuulunutta sotarovasti V. W. Lindqvistiä ja »muuan maa-laispappi» tuonut keskusteluun Paavalin sanan toisenlaisen evan-geliumin opettajista, jotka oli kirottava, tarttuivat myös vapaakirkkol-lisen liikkeen johtomiehet tehtyihin hyökkäyksiin.³⁰ Toisin kuin al-lianssikokouksen useimmat muut osanottajat F. W. Lönnbeck ei lain-kaan pyrkinyt tasoittamaan vastakohtia. Kasteesta puhuvaa raama-tunlausetta ei otettu julkilausumaan mukaan siitä yksinkertaisesta syystä, että erimielisyyden alainen lapsikaste haluttiin pitää keskus-telujen ulkopuolella. Mikäli baptistit tietoisesti haluttiin sulkea pois, ei kyseessä enää ollut allianssi vaan puoluemielisyys. Klerkiä vas-taan Lönnbeck huomautti mielipiteitten eron olevan niin suuren, että yhteisymmärryksestä tuskin oli toiveita. Tällä oli ollut otsaa väit-tää, että kirkko ei lainkaan tarvitse hengellistä uudestisyntymistä, »vaikka sen yksityiset jäsenet sitä tarvitsevatkin». Moinen itsetyy-tyväisyys on hämmästyttävä. Luterilainen kirkko pitää siis itseään »Klerkin» mukaan ainoana oikeana kirkkona, joka pyrkii käännyt-tämään kaikki toisinajattelevat kristityt. »Huomatkaa tämä, sillä näissä sanoissa on ohjelma», kirjoittaja huudahti ja jatkoi sarkasti-sesti, että kaikeksi onneksi kirkolta puuttui voimia, koskapa se ei ollut pystynyt käännyttämään edes omia jäseniään. Tässä tilanteessa Lönnbeck itsekään ei jaksanut luottaa allianssiajatuksen toteutu-miseen. Yhtyen Wennerströmin suositukseen kirkon ja vapaakirkkol-listen toimimisesta erillään hän totesi alistuen mutta realistisesti: »Herra Björkenheimin ajatus on hyvä mutta mahdoton toteuttaa.»³¹

Edvard Björkenheimin puheenvuoro oli varsin hillitty ja maltil-linen eikä tuonut esille enää mitään olennaisesti uutta.³² Kärkevä polemiikki jatkui Finlandissa parin kuukauden ajan, kunnes kirkol-liskokous ja siellä käsitelty eriuskolaislaki vetivät huomion puoleen-sa. Allianssin puolesta esiintyivät sotarovasti Lindqvist ja pastori Aimonen, sitä vastaan edellämainittujen lisäksi vielä K. G. Sire-lius.³³ Keskustelun sävy ja siinä esitetyt argumentit osoittivat, että virta oli selvästi kääntynyt allianssiajatukselta vastaan.³⁴

Tampereen allianssikokous jäi siten vain episodiksi. Tilanteen muuttuminen näkyi varsin selvästi jo kahta kuukautta myöhemmin vietetyissä Helsingin allianssitalon vihkiäisissä. Näiden syyskuun alussa pidettyjen kolmipäiväisten juhlien osanottajamäärä nousi tosin Finlandin mukaan 700:aan ja vapaakirkollisten oman arvion mukaan 1800:aan, mutta papiston edustus oli huomattavasti heikentynyt. Piispa puuttui, sotarovasti Lindqvist oli tosin lähettänyt sähkösanoman, mutta aktiivisesti osallistui kokoukseen vain kolme pappismiestä.³⁵ Finland-lehti tyytyi mainitsemaan tilaisuuksista vain pikku-uutisten joukossa.³⁶ Eräs kokouksen keskeisiä keskustelukysymyksiä olikin oman allianssimielisen äänenkannattajan perustaminen, missä yhteydessä kohdistettiin ankara arvostelu Finlandin »jyrkän vanhoillista asennetta ja vapaakirkollista liikettä kohtaan osoittamaa vihollisuutta vastaan». Omat viikoittain kahdella kielellä ilmestyvät äänenkannattajat päätettiinkin perustaa. Ruotsalaisen lehden toimittajaksi valittiin F. W. Lönnbeck, jonka aikakausjulkaisu *Tro och Lif* samalla sulautuisi uuteen äänenkannattajaan, ja suomalaisen Antti Mäkinen. Asiaa ajamaan valittuun toimikuntaan valittiin 2 pappia ja 7 vapaakirkollista maallikkoa.³⁷

Helsingin kokous oli tosiasiallisesti jo vapaakirkollisten oma kokous, mitä tosiasiaa muutaman luterilaisen ja yhden metodistisen papin osanotto ei pahasti pystynyt muuttamaan. Eräs näistäkin, pastori D. A. Aimonen, joka siihen asti oli ollut allianssiliikkeen innokkaimpia kannattajia, irtautui juhlien aikana saamiensa vaikutteiden johdosta erilleen vapaakirkollisesta liikkeestä.³⁸ Finlandissa jatkui vapaakirkollisuuden arvostelu.³⁹ Kun sitten saman vuoden lopulla vapaakirkollisten uuden lehtiyrityksen yhteydessä keskustelu taas virisi eloon, rintamat olivat jo vakiintuneet. Klerk eli Elias Bergroth saattoi nyt ilman virkaveljiensä aktiivista vastustusta vapaasti suunnata koko kirkollisen argumentointinsa vapaakirkollista liikettä vastaan: Vapaakirkolliset yrittävät houkutteluin allianssipuuhun varjolla saada kirkon pappeja ja seurakuntalaisia mukaansa, jotta heidän väheksymänsä kansankirkko sortuisi sitä pikemmin omaan heikkouteensa. Tässä heitä innostaa myös koko liberaalinen, kristinuskonvastainen lehdistö, jonka yhteinen vihol-

linen, kirkko, on pannut unohtamaan mahdolliset erimielisyydet. Jotkut tarkkanäköisimmät vapaakirkolliset pelkäävät tosin tätä allianssia, mutta kiihkeimmät eivät kaihda keinoja päästäkseen valtiokirkon kimppuun. Tässä käy todellinen taistelurintama, joko kansankirkon puolesta tai sitä vastaan. Kristillinen usko ja kristillinen siveellisyys seisoo tai kaatuu tässä maassa evankelisluterilaisen kansankirkon keralla.⁴⁰

Ristiriita oli nyt sovittamaton. Suhteiden kireyttä osoitti Lönnbeckin vastine, missä hän väitti Klerkin artikkelin olevan tavanmukaisesti »pilkan, katkeruuden ja pahansuopien vihausten läpitunkema sekä siten jokaisen hengellisen (andlig) miehen arvon alapuolella».⁴¹ Bergroth puolestaan vastasi asioitten riitelevän eikä miesten ja lausui toivomuksen että erimielisyyksistä huolimatta molemmin puolin voitaisiin sentään tunnustaa vastapuolen motiivien vilpittomyys.⁴² Tämän edellytyksen täytti varsin kauniilla tavalla toinen keskusteluun puuttunut vapaakirkollisuuden edustaja, Edvard Björkenheim, joka asiallisessa ja maltillisessa kirjoituksessaan oikoi eräitä Bergrothin jyrkimpiä väitteitä ja myöntäen allianssipyrintöjen omat puutteellisuudet odotti myös kirkon miesten tunnustavan avoimesti luterilaisuuden heikkoudet. Sovinnollisen artikkelinsa Björkenheim päätti lauseeseen: »Herra Klerkin lausumaa 'kaikki hyvin'-huutoa ei siten voida kirkon taholta muuta kuin syvästi valittaa.»⁴³

Björkenheim ei kuitenkaan määrännyt vapaakirkollisen liikkeen suuntaa. Näkyvimpänä hahmona esiintyi edelleen toimittajanasemansa vuoksi F. W. Lönnbeck, jonka Tro och Lif yhteisen lehtihankkeen siirtyessä vuodella eteenpäin vielä jatkoi tämän ajan ilmestymistään. Lehden hyökkäykset jumalattomia pappeja vastaan kävivät yhä jyrkemmiksi. Toimitus saattoi papiston turmeluksen esimerkkinä jopa puhua »seurakunnanpaimenista, jotka sairastuoteille kutsuttuina palauttivat lähetin mukanaan öylätti ja muutama viinipisara ohjein 'pistää tämä sairaan suuhun'».⁴⁴ Kovalle pantuna Lönnbeck ei kuitenkaan pystynyt väitettään todistamaan, mutta perusteettomana syytöksenä se oli omiaan kärjistämään muutenkin jyrkkeneviä välejä.⁴⁵

Viimeksi selostetut keskustelut tapahtuivat talvella 1886—87. Tätä ennen oli kirkollisessa tilanteessa kuitenkin tapahtunut merkittävä kehitys, kun maan evankelis-luterilaisen kirkon toinen kirkolliskokous oli lausunut kirkon virallisen kannan useistakin keskeisistä kysymyksistä. Merkittävin näistä oli epäilemättä uusi eriuskolaisesitys, jonka käsittely siirsi kirkon ja vapaakirkollisten suhteista käydyn keskustelun vapaasta periaatteellisesta debatista käytännöllisten reformitoimenpiteiden tasolle.

Kirkko ja eriuskolaislaki

Kahdeksankymmenluvun puoliväliin saavuttaessa eriuskolaislain välttämättömyys oli jo tullut selviöksi kaikille sivistyneisiin säätyihin kuuluville, mitä kantaa he muuten edustivatkin. Vapaamielisten ja radikaalien käsitys oli selvä: he halusivat rajoittamattoman uskonnonvapauden perustalle rakentuvaa lakia.⁴⁶ Myös eräissä suomenmielisisäkin maallikkopiireissä toivottiin yleisesti verraten pitkälle meneviä uudistuksia. Niinpä Th. Rein kirjoitti asiasta keväällä 1885 Finlandiin ja polemisoi useassakin yhteydessä lausuttua, viimeksi Agathon Meurmanin esittämää väitettä vastaan, että kirkko oli jo myöntäessään kirkkolaissa periaatteellisen uskonnonvapauden tehnyt asiassa osansa ja että eriuskolaislain viivästyminen näin johtui yksinomaan valtiovallan laiminlyönnistä. Koko erittely oli hänen mielestään outo. Valtio Kirkolliset piirit olivat joka tapauksessa valtiopäivillä kaataneet eriuskolaislain, eivätkä näin voineet väistää vastuuta.⁴⁷ Elokuussa puuttui A. A. Granfelt Uudessa Suometarissa samaan kysymykseen. Hän asetti vanhoillisen talonpoikais-säädyn vastuuseen lain kaatumisesta. Sen vastustajat eivät kuitenkaan tajunneet, että heidän hurskas toiveensa suojella luterilaista kirkkoa olikin turmiollista juuri sille uskonnolle, jota haluttiin suosia. Kun nyt maassa oli ilmennyt eriuskolaisliikettä, olisi sulaa hulluutta pitää toisinajattelevia väkisin kirkon yhteydessä. Kirkosta eronneille pitäisi myös antaa samat kansalaisoikeudet kuin kirkon jäsenillekin, eikä kirjoittaja nähnyt mitään estettä heidän päästä-

miselleen myös valtionvirkoihin. Omasta puolestaan hän edelleen olisi valmis ulottamaan uskonnollisen suvaitsevuuden vieläkin kauemmas: »siihen ettei katsota loukkaukseksi sitäkään ihmistä, joka on uskoton, joka ei ole kristitty, kun vaan hänen uskonnollinen kantansa on vakava.»⁴⁸

Granfelt ja Rein edustivat kuitenkin suomalaisen puolueen piirissä vapaamielisintä kantaa. Puolueen pää-äänenkannattaja Uusi Suometar, jonka hengestä huolehtivat Yrjö-Koskinen ja Meurman, esitti pian pääkirjoituksessaan, mikä oli oikea puoluelinja tässä asiassa. Eriuskolaislaki on kyllä välttämätön ja tarpeellinen, mutta sen laajuus ja sisällys on säädettävä maan historiallista kehitystä vastaavaksi. »Lainsäädäntö on perustettava oleviin oloihin, eikä mahdollisiin tulevaisuuden tarpeisiin, ja tarpeetonta sen vuoksi on säätää lakia epäkristillisen uskon tunnustajia varten, koska niillä ei ole kansalaisoikeutta Suomessa.» Perustelut olivat miltei suoraan otetut vuoden 1882 pappissäädyn keskusteluista. Johtopäätös oli myös sama: »Säädettävän eriuskolaislain pitäisi etupäässä koskea protestanttisia eriuskolais-seurakuntia maassamme.»⁴⁹

Samoilla linjoilla oli ymmärrettävästi myös pääkaupungin kirkollisia piirejä edustava Finland. Kun asia oli senaatissa valmisteltavana talvella 1886, lehti julkaisi asiasta artikkelin, joka sisällöltään liittyi sekä Råberghin yhdeksää että Meurmanin yhtä vuotta aikaisemmin esittämiin ajatuksiin niin tiiviisti, että kumpaa hyvänsä voidaan olettaa kirjoituksen laatijaksi.⁵⁰ Kirjoittaja toisti aluksi väitteen, että hyväksyessään kirkkolain 6 §:n »kirkko on omasta puolestaan tehnyt kaiken mitä sille eriuskolaiskysymyksessä kuuluu». Koko lakia onkin sen vuoksi tarkasteltava valtiollisena kysymyksenä ja ratkaisu on tehtävä kansakunnan paras silmämääränä. Tältä perustalta osoittautui kuitenkin jonkin verran kiusalliseksi selittää, miksi kirkko oli niin sitkeästi jarruttanut kirkolliskokouksessa asian edistymistä. Kirjoittajan selitys valottaa kiintoisalla tavalla ajankohdan kirkollisia katsomuksia: »Luterilainen kirkko on tässä samassa tilanteessa kuin sotaikäyvä maa, joka rauhanteossa on pakotettu luovuttamaan jotakin alueestaan siellä asuvine kansalaisineen. Luovuttavan valtion ehdottomaksi velvoitukseksi katsotaan

yleensä käyttää kaikkia kenties vielä omaamiaan voimia säilyttääkseen luovutetuille alueille kaikki ne tulevan hyvinvoinnin takeet, jotka suinkin pystytään hankkimaan. Se ei voi suhtautua välinpitämättömästi heidän hyvinvointiinsa. Kun evankelisluterilaisen kirkon on edustuslaitoksensa välityksellä annettava lausunto suunnitellun eriuskolaislain sopivaisuudesta, se ei käsittele asiaa valtiollisen eikä evankelis-luterilaisen kirkon sisäisenä asiana.» Päinvastoin, »kirkolliskokous käsittelee eriuskolaislakia puhtaasti eroavien hengellisen edun näkökulmasta». ⁵¹

Näin argumentoiden kirjoittaja siirsi omantunnonvapauskysymyksen painopisteen toisaalle, kuin mihin kirkon arvostelijat olivat sen sijoittaneet. Juuri »luterilainen kirkko tunnustaa kalleimpien perusteittensa joukossa uskonnonvapauden ja vapauden omantunnonpakosta. Kuten valtio ei salli kansalaisensa myydä persoonallista vapauttaan, ei luterilainen kirkkokaan voi sallia jäsentensä siirtymistä kirkkoihin, jotka eivät tunnusta uskonnonvapauden periaatetta». Viittauksen tajusivat kaikki lukijat tarkoittavan ortodoksista kirkkoa, jonka Baltiassa toimeenpanemat joukkokäännytykset ja näiden käännynnäisten kohtalo olivat yleisesti tunnettuja. ⁵²

Vastuu jäsenistään esti siten Finlandin mielestä kirkkoa suostumasta kevytmielisesti kaikkiin eronpyyntöihin ja eriuskolaislakiesityksiin. Vapaakirkollisia vastaan lehti huomautti, ettei kirkon todellinen paras liioin vaadi erottamaan epäuskoisia piiristään: »Sen lähetystoiminta pakottaa sen luopumaan huvista esiintyä ulkonaisesti puhtaana ja vireänä kuten lahko.» Tällöin se kuitenkin seurasi Vapahtajaa uskollisemmin kuin vapaakirkko, jonka jäsenet pitävät itseään liian hyvinä mennäksään yhteiseen ehtoollispöytään julki-syntisten kanssa. ⁵³

Varsinaisesti eriuskolaislaki kuitenkin oli valtion asia. Kun kirkko on avannut porttinsa ja antanut tyytymättömille luvan lähteä, jäi heidän asemansa järjestely yksinomaan valtion asiaksi. Tällöin se ei saanut puuttua heidän uskonnollisiin oppeihinsa, elleivät nämä sotineet valtion siveellisiä perusteita vastaan. Monia varauksia sisältänyt artikkeli päättyi lopulta ponteen, jossa vedoten ei-kristittyjä koskevan lain ennenaikaisuuteen ja mahdottomuuteen saavuttaa

täysi vastavuoroisuus kreikkalaiskatolisen kirkon kanssa ehdotettiin lain rajoittamista protestanttisiin eriuskolaisiin. Lehti suositteli toisin sanoen vuoden 1882 pappissäädyn kannan hyväksymistä, tosin sanamuodoltaan sen verran epämääräisempänä, että se saattoi antaa mahdollisuuden avarampaankin tulkintaan.⁵⁴

Kirkollisella taholla oltiin siten halukkaita antamaan kirkosta-eroamisoikeus protestanttisille eriuskolaisille, muttei muille. Miten nämä itse suhtautuivat esitettyihin tarjouksiin? Baptistit olivat jo nimenomaan Pohjanmaalla käytännöllisesti katsoen eristäytyneet omiksi seurakunnikseen, joitten jäsenillä ei ollut muuta kuin virallinen yhteys valtiokirkkoon. Monin tavoin he myös olivat ilmaisseet halunsa päästä tästä muodollisestikin eroon. Metodistien ristiriita luterilaisen kirkon kanssa ei ollut yhtä syvä, mutta he taasen olivat ylen riippuvaisia Ruotsin vastaavasta liikkeestä. Vuonna 1885 Suomen metodistiseurakunnista muodostettiin Ruotsin »vuosikonferenssin» alainen erityinen piiri, mikä oli selvänä merkinä tämänkin liikkeen pyrkimyksestä päästä eroon luterilaisesta kirkosta.⁵⁵ Jäsenensä lukumäärän ja yhteiskunnallisen aseman kannalta ylivoimaisesti merkittävin vapaa herätysliike oli kuitenkin vapaakirkollinen, jonka suhde kirkkoon oli huomattavasti monivivahteisempi kuin ensiksi mainittujen. Samanaikaisesti kun arvosteltiin ankarasti luterilaisen kirkon periaatteita ja käytäntöä, pyrittiin tietoisesti pysymään sen piirissä erityisenä herätysliikkeenä. Tällöin ei eriuskolaislaki suinkaan ollut tärkein kysymys. F. W. Lönnbeck varoitikin talvella 1886, jolloin senaatin käsittelyn ja odotettavissa olevan kirkolliskokouksen vuoksi kysymys oli uudelleen tullut ajankohtaiseksi, kiinnittämästä siihen liian suuria toiveita. Ratkaisu ei hänen mielestään ollut tällä linjalla saavutettavissakaan: »Unohdetaan nimittäin, että kirkossa itsessään on sängen lukuisia, jotka eivät ole asiain nykyiseen tilaan tyytyväisiä eivätkä halua erota liittyäkseen vapaakirkkoihin.»⁵⁶ Saman asian lausui vieläkin selvemmin seuraavan kesän allianssikokouksessa Tampereella Edvard Björkenheim: Vapaita kristittyjä varten »pitäisi kirkossa oleman tunnustus kyllin avara kaikille».⁵⁷ Kirkon avartaminen oli eriuskolaisseurakuntien perustamisen helpottamista tärkeämpi.

Tällä välin senaatti oli saanut valmiiksi oman esityksensä eriuskolaislaiksi. Asiaa käsiteltäessä oli esiintynyt kahdenlaisia mielipiteitä, toisaalta liberaalinen, joka halusi ulottaa lain kaikkiin kristittyihin ja lisäksi juutalaisiin, ja toisaalta konservatiivinen, pääasiassa sama mitä Uusi Suometar ja Finland olivat kannattaneet.⁵⁸ Lopullinen kirkolliskokouksen tarkasteltavaksi jätetty ehdotus oli kompromissin tulos, jota kuitenkin on luonnehdittava lähinnä konservatiiviseksi. Liberaalien ehdotuksista siinä olivat mukana lain ulottaminen roomalaiskatolisiin sekä eriuskolaisille säädetty siviiliavio-liitto (§ 9), konservatiivien taas lain rajoittaminen yksinomaan kristittyihin ja kirkollisen avioliiton pakollisuus jommankumman kontrahentin kuullessa evankelis-luterilaiseen kirkkoon. Poliittiset syyt vaativat ehdotukseen sen 19 §:n: »Tämän asetuksen säännökset eivät koske kreikkalais-venäläisiä uskontunnustajia.»⁵⁹ Viimeksi mainitun kohdan hylkääminen valtiopäivillä 1877—78 oli viimeksi estänyt lain voimaantulon ja tämän vuoksi se nyt oli taas liitettävä mukaan.⁶⁰

Kirkolliskokous oli kutsuttu koolle syyskuun 1 päiväksi 1886. Yleisesti pidettiin eriuskolaislakia tärkeimpänä sen käsiteltäväksi tulevana kysymyksenä. Sekä vapaamielinen että vapaakirkollinen julkinen sana suhtautui kuitenkin kokoukseen varsin vähin toivein. Helsingfors Dagblad arveli nimenomaan, ettei kirkollisten piirien mielipide, jonka eriuskolaiskysymyksestä käytävä keskustelu tulee paljastamaan, ole paljoakaan kehittynyt vapaamieliseen suuntaan, ja lausui samassa yhteydessä tyydytyksensä siitä, että kirkolliskokouksen lausunto ei estä seuraavia valtiopäiviä astumasta asiassa omaa tietään, mikäli vain muuten liberaalin lainsäädännön edellytykset tällöin ovat olemassa. Nya Pressen puolestaan totesi, ettei kirkolliskokous nykyisessä kokoonpanossaan pystynyt edustamaan maan henkisiä ja hengellisiä virtauksia. Edellinen kokous ei ollut täyttänyt siihen kiinnitettyjä toiveita, ja kymmenen vuoden väliaika oli lisäksi lamaannuttanut maallikkojen innostuksen, mikä näkyi selvästi ylen laimeasta vaaliosanotosta. Kaikesta huolimatta lehti kuitenkin esitti hurskaan toivomuksen, että kokouksen vapaa-mieliset ainekset onnistuisivat vastoin »korkeakirkollisia» ajamaan

eriuskolaiskysymyksessä uskonnonvapauden periaatteen voittoon.⁶¹ Suorimmat sanat lausui Åbo Tidning. Arvioituaan monet maallikkoedusmiehet yksinkertaisesti epäpäteviksi tehtäviinsä lehti kohdisti kritiikkinsä juuri liberaalien aikoinaan suurella innolla tervehdintää demokraattista edustusjärjestelmää vastaan: Suomen sivistystaso ei vielä ole kypsä kansanvaltaiseen, pääluvun mukaan tapahtuvaan vaaliin.⁶²

Vapaakirkollisissa piireissä eivät ennakko-odotukset olleet sen suuremmat. Lönnbeck valitti sitä, että hengellisen elämän tarpeet olivat kokouksen ohjelmassa saaneet väistyä juridisten ja hallinnollisten kysymysten tieltä. Lisäksi oli kokouksen kokoonpano erittäin epätyydyttävä. »Pappissääty valitsee yksinään toisen puolen edusmiehistä ja koko muu seurakunta, joka käsittää aatelis-, porvaris- ja talonpoikaissäädyt, toisen puolen.» (Miltei luulisi vapaudenajan ensi vuosikymmenen pietistien puhuvan.⁶³) Maallikkojen ja pappien suhde olikin muutettava vähintään määrään 3:1, mikäli jonkinlainenkin tasapaino toivotaan saatavan aikaan. Kaiken kaikkiaan, Lönnbeck oli pessimisti: »Mitään todellista voittoa kristilliselle uskalle ja elämälle uskaltaa tuskin toivoa näiltä kirkolliskokouksilta.»⁶⁴

Kirkolliskokouksen kokoonnuttua kävikin varsin pian ilmi, että liberaalien ja vapaakirkollisten epäilykset olivat olleet aiheellisia. Senaatin eriuskolaislakiesitys joutui jo valiokunnassa varsin kovakouraisen käsittelyn alaiseksi. Ainoa pykälä, joka kelpasi valiokunnalle sellaisenaan oli viidestoista: »Mitä yleisessä laissa säädetään sapatinrikoksesta sunnuntai- tai juhlapäivinä, olkoon myös voimassa vieraan kristityn uskonopin tunnustajien suhteen, vaikk'ei päivää hänen oppinsa ja kirkonmenojensa mukaan pyhänä pidetä.» Tätä pykälää tuskin oli mahdollista kiristää eriuskolaisille epäsuopeammaksi, mutta kaikki muut pykälät korjattiin, paria poikkeusta lukuunottamatta, jotka koskivat lähinnä muodollisia menettelytapakysymyksiä, selvästi ankarampaan suuntaan.⁶⁵

Tärkeimmät valiokunnan esittämistä muutoksista olivat seuraavat. Ensinnä laki rajoitettiin (myöhemmin mainittavin poikkeuksin) koskemaan vain Raamatun ja apostolisen uskontunnustuksen

pohjalla olevia protestanttisia eriuskolaisia.⁶⁶ Vuoden 1882 pappissäädyn ohjelma hyväksyttiin siis muuttamattomana. Erityisen suurta pelkoa valiokunta tunsu uusien eriuskolaisseurakuntien sisäisen järjestyksen säilymisestä. Tätä varten oli seurakuntaa perustettaessa asiasta hankittava lausunto asianomaiselta tuomio-kapitulilta ja kuvernööriltä. Edelleen valiokunta piti riittämättömänä senaatin esitystä, jonka mukaan ainoastaan seurakunnan johtajan oli saatava virkaansa viranomaisten vahvistus, ja ehdotti, että myös seurakunnan papin tai opettajan vaali on alistettava viranomaisten, tässä tapauksessa senaatin hyväksyttäväksi, »joka hyväksyminen kielletään, jos valitun, jonka tulee olla Suomen kansalainen, ei havaita omistavan sitä sivistysmäärää, joka on pidettävä tähän virka-toimeen tarpeellisenä». Senaatin tarkastusvelvollisuutta ehdotettiin muutenkin laajennettavaksi ja tätä varten olisi lakiin otettava »määräys siitä, että Kirkollis-toimikunnan Senaattissa toimena olisi maan kaikkien eriuskolaisseurakuntien silmälläpito sekä kumminkin joka kolmas vuosi antaa jonkun sitä varten määrätyn virkamiehen tarkastaa näiden seurakuntain hoitoa».⁶⁷

Myös eriuskolaisten kouluopetusoikeuksia ehdotettiin supistettaviksi. Kun senaatti oli esittänyt, että heidän perustamissaan kouluissa oli senaatin luvalla mahdollista opettaa myös luterilaisia lapsia, valiokunta pani sen sijaan kategorisen kiellon. Kouluja saivat dissenterit kyllä asianomaisella luvalla perustaa omia lapsiaan varten, mutta luterilaisten lasten opetus niissä oli rangaistava teko.⁶⁸

Jottei kirkosta eroaminen ja toiseen uskontokuntaan siirtyminen perustuisi ajattelemattomuuteen tai tietämättömyyteen, valiokunta katsoi tarpeelliseksi vaatia, että eroavan jo senaatin ehdottaman kahden kuukauden miettimisajan jälkeen tekemä toinen ilmoitus tapahtuisi kirkkoneuvoston edessä. Tämän jälkeen hän vasta olisi vapaa siirtymään. Ennen kuin kuitenkaan oli saatu selvitys siitä, että toinen uskontokunta oli ottanut hänet vastaan, häntä ei voitu poistaa luterilaisen seurakunnan kirjoista. Jottei eroava tänä väliaikana pääsisi nauttimaan asiaankuulumattomia etuja, ts. omaisi vaalioikeutta, valiokunta ehdotti hänen asemansa täsmällistä määrittelyä seuraavasti: »Sill'aikaa on hän Kirkkolain määräysten alai-

nen, vaan vaalioikeutta älköön hän nauttiko seurakunnassa, älköönkään myöskin olko vaalikelpoinen.» Eriuskolaisseurakunnista eroavien tai erotettavien asemasta senaatin esitys ei sisältänyt riittävän selviä määräyksiä. Jottei nyt kukaan jäisi seurakunnittain pidettävän väestökirjanpidon ulkopuolelle, valiokunta ehdotti, että tällaiset eronneet on pidettävä yleensäkin entisen seurakuntansa kirjoilla, kunnes siirtyminen toiseen seurakuntaan on osoitettu tapahtuneeksi.⁶⁹

Senaatti oli ehdottanut siviiliavioliiton sallituksi vain luterilaiseen kirkkoon kuulumattomille, mutta valiokunta ei voinut tähänkään esitykseen suostua. Kategorisesti se lausui olevansa »vakuutettu, että laki, joka julistaisi avioliiton päteväksi ilman vihkimistä, loukkaisi kansan suuren enemmistön uskonnollisia tunteita ja sitäpaitsi vähitellen veltostuttaisi käsitystä avioliiton pyhydestä».⁷⁰

Merkitykseltään vähäinen, mutta valiokunnan epäluuloiselle asenteelle kuvaava oli sen tekemä lisäys senaatin esityksen eriuskolaisille myöntämään vapautukseen »kaikesta hengeltä suoritettavasta maksosta» luterilaisen kirkon papistolle. Jos nimittäin luterilainen seurakunta oli päättänyt kerätä erityisen veron kirkonrakennusta varten, oli siitä eroava velvollinen vielä kolmen seuraavan vuoden aikana suorittamaan kyseiseen tarkoitukseen hänelle määrätty maksut.⁷¹

Koska laki ehdotettiin säädettäväksi vain protestanttisille eriuskolaisille, oli välttämätöntä muuttaa myös senaatin ehdotuksen ortodokseja ja roomalaiskatolisia koskevat kohdat. Edellisistä selvittiin yksinkertaisesti jättämällä ne pois koko lakiehdotuksesta. Helsingissä ja Viipurissa jo olemassaolevat katoliset seurakunnat ehdotettiin laissa tunnustettaviksi, mutta samalla oli kiellettävä uusien roomalaiskatolisten seurakuntien perustaminen. Selvästi ristiriidassa voimassaolevan kirkkolain kanssa ehdotettiin, etteivät protestanttiset Suomen alamaiset saa kääntyä roomalaiskatoliseen oppiin.⁷²

Jyrkän vanhoillinen kanta oli siis kautta linjan voittanut. Valiokunnan kannan saneli sen enemmistö, jonka muodostivat piispa Johansson, professorit A. F. Granfelt ja Herman Råbergh, kunnal-

lisneuvos Agathon Meurman, rovasti F. W. Fredriksson ja ratsutilallinen Kaarlo Wäri. Muuten enemmistö oli yksimielinen, paitsi että rovasti Fredriksson, nähtävästi Sipoon vapaakirkollisista saamansa kokemuksen perusteella, halusi vapauttaa kirkostaeroavat kirkkoneuvoston edessä tehtävästä ilmoituksesta. Vähemmistöön ei siten jäänyt muita kuin valiokunnan puheenjohtaja, senaattori Leo Mechelin, joka suositteli vastalauseessaan senaatin ehdotuksen hyväksymistä kaikessa pääasiassa.⁷³

Eriuskolaislakivaliokuntaan olivat tosiasiallisesti keskittyneet kirkon merkittävimmät johtajat ja näiden saavutettua yksimielisyyden eriuskolaiskysymys oli kirkolliskokouksessa käytännöllisesti katsoen ratkaistu. Täysistuntojen asiaksi jäi enää vain selvittää eri katsomusten voimasuhteet ja paljastaa niiden taustana olevat perustavat motiivit. Varsin useat maallikkoedustajat ilmoittivat tällöin mieluummin kannattavansa koko lain hylkäämistä ja vetosivat mielipiteensä tueksi valitsijoittensa antamiin evästyksiin. Lappeenrannan rovastikunnan edusmies lukkari Antti Granholm kertoi saaneensa kolmesta eri seurakunnasta pyyntöjä, »että minä tässä kokouksessa eriuskolaislakia vastustaisin, koska se näiden seurakuntien mielestä on niinkuin varas eli vihollinen saarnaaja, joka tahtoo heiltä heidän esi-isiltä perityt oikeutensa ryöstää».⁷⁴ Samanlaisista pyynnöistä mainitsi myös Jyväskylän rovastikunnan edustaja, minkä lisäksi Sortavalan, Kalajoen ja Karjalan molempien rovastikuntien edusmiehet viittasivat »yksinkertaisen kansan» ja »kansan syvien rivien» periaatteessa kielteiseen asennoitumiseen.⁷⁵

Näytteeksi kansan parissa liikkuvista mielialoista lainattakoon ote Jyväskylän rovastikunnan edusmiehen kansakoulunopettaja K. J. Rahikaisen lausunnosta: »Meidän on päättäminen tai antaminen lausunto asiasta, joka lähestyy piakkoin päätöstänsä, josta jokainen tietää, että se on jonkunmoinen räjähdyskone kansamme ja maamme kerroksissa. Nyt se lausunto, jota kirkolliskokous tässä antaa, on monen puhujan ja niin minunkin mielestäni koettava tehdä tuon räjähdyskoneen niin vähän särkeväksi kuin suinkin, ja sen särkemistyön, joka pitkittyy eriuskolaislain kautta yhä enemmän ja enemmän, — niin vitkalliseksi kuin mahdollista. En pidä itseäni

ennustajana, mutta ennustan kuitenkin. Kun eriuskolaislain kautta erotetaan kansankirkosta jäseniä erityisiksi seurakunniksi, niin ei heille, kuten tiedämme, alussa myönnetä täysiä kansalaisoikeuksia, mutta kuta enemmän nämä erityiset kirkot varttuvat, sitä suuremmaksi tulee heidän äänensä vaatimaan täydellisiä oikeuksia. Siitä on taas minun ymmärtääkseni ensimmäisenä seurauksena se, että uskonto, jota kansamme on ensimmäisenä viisauden alkuna Jumalan käskyn jälkeen tähän asti pitänyt, tulee syrjäytetyksi pois kaikista meidän oppilaitoksistamme niin ylhäisemmistä kuin alhaisemmistakin. Vaikutuksena siitä on taas se, että kansan sydämet vieraantuvat enemmän ja enemmän siitä elämästä, joka on Jumalassa.»⁷⁶

Periaatteellisesta vastustuksesta huolimatta taipuivat kuitenkin kaikki maallikkoedusmiehet yhtä lukuunottamatta käytännöllisten näkökohtien vuoksi hyväksymään lain valiokunnan esittämässä muodossa. Loppuun asti vastusti lakia »kaikkia kansan pyhimpiä ja syvimpiä tunteita vastaan» sotivana siten vain Ylivieskan kanttori Pietari Päivärinta.⁷⁷ Toisaalta monet maallikkoedustajat ilmoittivat voittaneensa periaatteellisetkin epäilynsä lakia vastaan, näin esimerkiksi paitsi Kaarlo Värri kansakoulunopettajat O. Berg, A. Ruoranen ja E. Sandbacka.⁷⁸

Avaramman uskonnonvapauden puolesta puhuivat piispa Alopaus, kirkkoherra K. F. Öller, lehtori Adiel Bergroth, senaattori Leo Mechelin ja apteekkari K. H. Ekroos, mutta turhaan. Miten vähäinen Schaumanin vanhan kirkkopoliittisen linjan kannatus tässä kirkolliskokouksessa oli, ilmenee selvimmin siitä, että lain rajoittaminen koskemaan yksinomaan apostolisen uskontunnustuksen pohjalla seisovia protestantteja hyväksyttiin äänimäärin 70—8.⁷⁹

Yksityiskysymyksistä herättivät eniten huomiota siviiliavioliitto ja roomalaiskatolisten asema. Ensiksimmäinnä asetettiin vastustamaan nimenomaan kokouksen maallikkoedustajat puheenvuorossa toisensa jälkeen. Rahvaan käsityksen mukaan se ei ollut paljoa laillistamatonta yhdyselämää parempi. Monista tähän suuntaan käyvistä lausunnoista mainittakoon vain alastarolaisen ratsu-

tilallisen Antti Mäkimattilan: »Kansa ei ensinkään tunne, mitä siviiliavioliitto on, se pitää sen niin halpana, ett'en edes rohkene tässä kokouksessa sitä lausua, mitä kansan syvissä riveissä ajatellaan.»⁸⁰ Kun siviili-avioliitto tajuttiin siveellisen löyhyyden seuraukseksi ja edistäjäksi, ei moista tietenkään voitu sallia niille, jotka kirkosta eronneina olivat erityisesti alttiita vallattomuudelle. Edellämainittu Sortavalan rovastikunnan edusmies lehtori K. G. S. Suomalainen huomauttikin nimenomaan, »että jos siviili-avioliitto tulee dissentereillekään sallituksi, niin se on herättävä mitä suurinta mielikarvautta kansassa».⁸¹

Asiallisesti täysin sama epäluulo määräsi myös papiston enemmistön kannan. Sen puhutorvena piispa Johansson selitti, ettei valtion viranomaisen edessä solmittu liitto voinut olla yhtä pysyvä kuin kirkollinen. Mitä maallisen virkamiehen edessä tehdään, se myös hänen edessään puretaan. Siviiliavioliiton tarkoituksena on höllentää aviollisia siteitä, minkä vuoksi sen säätämistä oli kaikin tavoin viivyteltävä. »Varmaa on, että se aika on tuleva, jolloin siviiliavioliiton täytyy päästä meidänkin kansaamme, mutta se aika on onneton aika.» Ulkomaiden esimerkki pelotti.⁸²

Turhaan selitti Leo Mechelin, ettei senaatin ehdotus, joka asiallisesti oli sama kuin vuoden 1876 kirkolliskokouksen hyväksymä, merkinnyt avioliiton pyhyiden ja pysyvyyden heikentämistä tai helpottanut avioeron saamista, yhtä vähän kuin se oikein ymmärrettynä saattaisi loukata luterilaisen seurakunnan piirissä avioliitosta vallitsevia tunteja.⁸³ Turhaan myös rovastit Antero Warelius ja Nestori Järvinen osoittivat, että eriuskolaislain säätäminen teki siviiliavioliiton eräissä tapauksissa suorastaan välttämättömäksi, nimittäin milloin kontrahentit eivät kuuluneet mihinkään kirkkokuntaan tai sitten niin vähäiseen, jolla ei ollut varaa kustantaa itselleen omaa pappia.⁸⁴ Gustaf Johansson vastasi Wareliukselle, ettei lakia »koskaan voi niin jokaikiseen kohtaan soveltaa», ja Mechelinille, että vaikkei lain tarkoitus olisikaan heikentää avioliiton pysyvyyttä, sen seuraukset puhuvat toista: »Myönnän kyllä, mitä senaattori Mechelin lausui», piispa totesi, »mutta ensi askelta seuraa toinen ja toista kolmas, ja kun seuraukset ovat niin ikävät ulko-

mailla, olisi meidän ottaminen ensi askel niin myöhään kuin mahdollista, eikä tämä vielä ole meillä tarpeenkaan.»⁸⁵

Piispa Johanssonin tarmolla puolustama valiokunnan kielteinen kanta hyväksyttiin sitten »ratkaisevalla enemmistöllä».⁸⁶ Todettakoon tässä yhteydessä, että Meurman ja Råbergh, jotka olivat valiokunnan jäseninä hyväksyneet sen ehdotuksen, eivät sitä keskusteluissa sanallakaan puolustaneet. Ei kestänytäkään pitkiä aikoja, ennen kuin molemmat vaativat luterilaisen kirkon integriteetin nimissä kirkon jäsenillekin samaa siviiliavioliiton solmimisen mahdollisuutta, jota he nyt olivat olleet eriuskolaisilta kieltämässä.⁸⁷

Samanlainen pelko porttien aukaisemisesta pahalle kuin siviiliavioliittoasiassa, määräsi kokouksen enemmistön kannan myös suhtautumisessa katolisiin. Valiokunnan jäsenet A. F. Granfelt ja Herman Råbergh perustelivat katolisen kirkon toiminnan rajoittamista sen propagandan vaarallisuudella ja sen käännätsymenettelmien epärehellisyydellä.⁸⁸ Vieläkin yksiviivaisemmin ilmaisivat kantansa eräät kansanmiehet: »... koska on kyllä luultavaa, että paavin uskonto on vielä sama, kuin se on ollut ennen, silloin kuin se on vainonnut muiden uskontokuntain jäseniä, jota ei ole koskaan nähty luterilaisen kirkkokunnan tekevän», perusteli Lammin kanttori Henrik Silander historiallista todellisuutta varsin vapaasti tulkiten kielteisen kannanottonsa.⁸⁹

Valiokunnan ehdotus, että »protestanttiseen uskonoppiin kuuluvain Suomen alamaisten ei ole sallittu kääntyä roomalais-katoliseen oppiin» poikkosi kuitenkin niin jyrkästi sekä kirkkolain henkestä että aikaisempien valtiopäivien ja kirkollisten elinten kannanotoista, että se herätti voimakkaan vastustuksen. Rovastit Lyrä ja Warelius huomauttivat kyseisen momentin hyväksymisen, jolloin siis siirtyminen kahden kirkkokunnan välillä olisi mahdollista vain yhteen suuntaan, merkitsevän samalla periaatteessa kirkollisen tilanteemme suurimman epäkohdan hyväksymistä: evankelinen kristitty voi siirtyä ortodoksiseen kirkkoon, mutta hän ei saa palata sieltä.⁹⁰ Useat puhujat huomauttivat edelleen, että ehdotus oli suoranaisessa ristiriidassa kirkkolain 6 §:n kanssa, joka nimenomaan kielsi evankelis-luterilaista kirkkoa estämästä ketään yhteydestään

eroamasta.⁹¹ Kun Kuopion piispa ja hänen virkaatekevä kapitulaaarinsa, lehtori Johannes Schwartzberg tähän vastasivat, ettei asiassa tarvinnut olla mitään ristiriitaa, koskapa kirkkolaki oli kirkon ja eriuskolaislaki valtion asia, eikä mikään estänyt valtiota säättämästä oman etunsa nimessä ankarampaa säädöstä, kuin mikä kirkossa oli vallalla, herätti tämä kiivaita vastalauseita. Lehtori Adiel Bergroth nimitti moista menettelyä suorastaan jesuiittalaisuudeksi ja »advokatyyriksi» ja rovasti A. G. Westerlund ihmetteli, miten on mahdollista saman henkilön katsoa samaa asiaa tilanteen mukaan aina eri kannoilta. Häneen yhtyi välittömästi rovasti G. O. T. Nordström: »Minä olen *yksi* henkilö, minulla on *yksi* omatunto; tämän omantunnon nojalla minun täytyy pysyä K L:n 6 §:n säännöksessä, olinpa sitten kirkkomme edusmiehenä tai valtiomiehenä.»⁹²

Arvostelu saikin sen aikaan, että koko katolisia koskeva pykälä jätettiin pois lakiehdotuksesta, joka näin tuli käsittämään yksinomaan protestanttisia eriuskolaisia. Tämä olikin ainoa kirkolliskokouksen valiokuntansa ehdotukseen vapaamieliseen suuntaan tekemä lievennys.⁹³ Sen sijaan kirkolliskokous kiristi alaikäisten asemaa käsittelevää 12. pykälää, johon hyväksyttiin seuraava lisäys: »Lapsi vaivaishoidossa ja muissa julkisissa kasvatuslaitoksissa, jotka eivät ole erityisen seurakunnan omia lapsia varten perustetut, on kasvatettava valtiokirkon opissa.»⁹⁴

Vanhoillinen, anti-liberaali kanta oli siten kautta linjan voittanut. Aivan johdonmukaista oli näinollen, että kirkolliskokous hyväksyi myös hallitukselle jätettävät anomukset pyhätyön kieltämisestä ja sapattilakien ankarammasta valvonnasta sekä aloitteen »jumalattomien henkilöiden» sulkemisesta kirkollisten vaalien osallisuudesta.⁹⁵

Liberaalissa lehdistössä kirkolliskokouksen päätökset nostattivat tietenkin ankaran myrskyn. Kaikesta huolimatta oli eriuskolaislakivaliokunnan lausunto sille todellinen pettymys. Näin pitkälle ei sentään ollut uskottu kirkolliskokouksen saattavan mennä. Åbo Tidning huomautti aivan oikein, että senaatin ehdotus kaikessa oleellisessa perustui edellisen kirkolliskokouksen hyväksymään esi-

tykseen, johon vielä säädyt olivat yhtyneet. Nyt uusi valiokunta »kaataa edellisen kirkolliskokouksen päätökset ja säätyjen päätökset» ja astuu näin taaksepäin sen sijaan että kirkon olisi pitänyt astua eteenpäin. »Tämä, jos mikään, on kai taantumusta» lehti huudahti ja lausui ihmetyksensä erittäin siitä, että kaksi valiokunnan jäsentä, professori Granfelt ja rovasti Fredriksson olivat edellisessä kirkolliskokouksessa kannattaneet samaa siviiliavioliittoa, jota he nyt vastustivat.⁹⁶

Yhtä pureva oli Nya Pressenin arvostelu. Se toisti Åbo Tidningin väitteet suvaitsemattomuudesta ja taantumuksellisuudesta ja moitti etenkin sitä, että periaatteellisia kysymyksiä ratkaistaessa vedottiin niin epämääräiseen asiaan kuin uskonnolliset tunteet. Fidžisaarilla mainitut tunteet vaativat hautaamaan vanhukset elävältä, Suomessa ne taas kieltävät tutkimasta dogmeja ennakkoluulottomasti, lehti totesi sarkastisesti. Kirkolliskokouksen asenne paljasti kirkon heikkouden ja pelon: »Myrsky huojuttaa jo haljenneita muureja.» Positiivisena toimenpiteenä tilanteen pelastamiseksi lehti esitti uskonnonvapautta edistävän yhdistyksen perustamista.⁹⁷ Helsingfors Dagblad oli jonkin verran maltillisempi, mutta sekään ei salannut pettymystään.⁹⁸

Vanhoillisen rintaman voimaa ei kuitenkaan käynyt kieltäminen. Åbo Tidning totesikin loppuarvioinnissaan »kokouksen enemmistön seuranneen hyvin suunniteltua ja johdonmukaisesti toteutettua taantumukselliseen suuntaan käyvää ohjausta». Varsin oikeaan osui lehden havainto, että »kokouksen varsinainen ohjaaja ja vaikutusvaltaisin henkilö» oli Gustaf Johansson. Toimituksen oli pakko tunnustaa hänen terävyytensä ja tietorikkautensa sekä itsenäisyytensä, mutta se katsoi hänen laskelmallisuutensa kuitenkin selvästi osoittaneen, että hän ennen muuta oli puolue mies. Joka tapauksessa oli kirkon arvostelijoillekin käynyt ilmeiseksi Johanssonin jo edellisen kesän pappeinkokousten aikana näkynyt johtoasema.⁹⁹ Vanhoillisen kirkon kärkimiehenä oli nuori, vasta 42-vuotias piispa.

Yhtä kielteinen kuin vapaamielisten oli myös vapaakirkollisten reaktio. Tällaisella eriuskolaislailla ei ole mitään merkitystä, Lönnbeck kirjoitti. Dissenterit eivät mitenkään saata hyväksyä sen mää-

räyksiä, mistä syystä he tietenkin jäävät kirkkoon. Mikäli tämä on ollut kirkolliskokouksen tarkoitus, se on totisesti saavutettu. Kirkko on osoittanut taantumuksellisuutensa ja vapaiden kristittyjen vastaus tulee olemaan Jumalan Sanan ja omantuntonsa entistä rohkeampi seuraaminen. Jos tämä saattaa heidät ristiriitaan vallitsevan järjestyksen kanssa, he totisina kristittyinä alistuvat kärsivällisesti niihin rangaistuksiin, jotka »kristillinen» yhteiskunta mahdollisesti tästä antaa.¹⁰⁰

Sekä vapaamieliset että vapaakirkolliset olivat siten yksimielisesti todenneet kirkolliskokouksen taantumukselliseksi, reaktionääriksi. Mikäli nimityksellä tarkoitetaan ajallisesti myöhäisemmän katsomuksen korvaamista varhaisemmalla, toteamus epäilemättä oli täysin oikeutettu. Jo vuoden 1876 kirkolliskokous oli omaksunut olennaisesti ahtaamman uskonnonvapauden tulkinnan kuin kirkkolain luojat edellisellä vuosikymmenellä, mutta Suomen evankelisluterilaisen kirkon toinen kirkolliskokous oli valmis myöntämään toisuskoisille vieläkin vähemmän oikeuksia kuin ensimmäinen.¹⁰¹ Muuan kokouksen johtomiehistä Herman Råbergh sanoikin suoraan, että kirkkolakia laadittaessa oli otettu liian pitkä harppaus yhdellä kertaa. Nyt oli sen vuoksi pyrittävä takaisin, mistä syystä lainmuutosehdotukset tähtäävät »reaktionääriseen suuntaan», mitä nimitystä hän siis itse käytti.¹⁰²

Miltei kahden vuosikymmenen ajan kehitys siten oli kirkossa kulkenut päinvastaiseen suuntaan kuin säätyläisväestön yleinen mielipide. Jälkimmäinen oli kypsynyt vaatimaan yhä rajattomampaa yksilönvapautta, edellinen taas oli valmis antamaan tätä vapautta yhä vähemmän. Kehitys on yleisesti tunnettu, mutta se on myös siksi omalaatuinen ja pitkäaikainen, että sille on välttämätöntä etsiä selitystä.

Jo ensimmäisessä kirkolliskokouksessa vuonna 1876 oli herättänyt huomiota, että rahvaan edustajat säännöllisesti olivat pappeja vanhoillisempia. Kirkon demokratisoituminen ei ollutkaan avannut ovia vapaamielisille uudistuksille vaan päinvastoin tehnyt niiden toteutumisen entistä vaikeammaksi. Papistolle ei kansan vanhoillisuus tietenkään ollut mikään yllätys. Uutta oli vain se, että

talonpoikaisen kansan vakava kirkollisuus nyt kantautui perusteltuna myös muun säätyläisväestön kuuluville.¹⁰³

Sivistyneistön yleinen mielipide sivuutti kansanmiesten puheet kuriositeetteina, joihin ei kannattanut kiinnittää vakavaa huomiota. Se tarkasteli kirkollista kysymystä oman yhteiskuntaryhmänsä tai korkeintaan kaupunkiyhteisön kannalta ja pani pääpainon liberalismin hengessä tiettyihin yleisiin oikeus- ja vapausperiaatteisiin, joiden valossa koko ongelma oli varsin mutkattomasti ratkaistavissa. Toisin kuin 1860-luvulla, papisto ei nyt kuitenkaan enää seurannut muuta säätyläisväestöä. Osittain se oli sosiaaliselta rakenteeltaan muuttunut itse kansaisemmaksi, osittain oli kielipoliittinen ja maailmankatsomuksellinen rintamanmuodostus ajanut sen talonpoikien rinnalle muita säätyläisiä vastaan.¹⁰⁴ Papisto oli tosin perinnäisesti seisonut lähempänä kansaa kuin muut säätyläisryhmät, mutta nyt se joutui keskeisissä kannanotoissaan suoranaisen valinnan eteen. Omaksuisiko se sivistyneistön liberaalisen vai kansanvanhoillisen vaihtoehdon?¹⁰⁵

Papisto ratkaisi kantansa liittymällä talonpoikaisen kansan käsityksiin. Tämän kokivat muut sivistyneitten säätyjen edustajat pettymyksenä. Vuoden 1886 kirkolliskokouksen keskusteluissa ja päätöksissä vedottiin papiston taholta usein kansan käsityksiin ja vakaumuksiin. Sen uskonnollisia tunteita ei saanut loukata, sen katsomukset oli otettava huomioon. Laki oli säädettävä »olevia oloja», ts. kansaa varten, ei joidenkin säätyläisten keskuudessa vallitsevien tarpeiden mukaan.¹⁰⁶ Siviiliavioliitosta keskusteltaessa tohtori Geitlin esimerkiksi varoitti horjuttamasta kansan siveellisiä katsomuksia: »Sillä jos sekin laki jääpi kuolleeksi puustaviksi, jota kansan oikeudentunne ei kannata, mitä muuta kuin vahinkoa on odotettavissa laista semmoisesta, joka tätä tunnetta katkerasti loukkaa.»¹⁰⁷ Itse Leo Mechelinkin, kokouksen liberaalin vähemmistön arvovaltainen johtaja, myönsi keskustelussa oikeaksi periaatteen, ettei »kansalle ole pakotettava lakeja, joilta puuttuu tuki sen katsomuksissa, ja joitten toteuttaminen ja soveltaminen siten saattaa aiheuttaa vaikeuksia».¹⁰⁸

Tällä pohjalla vuoden 1886 kirkolliskokouksen pappisedustajien

enemmistö teki ratkaisunsa. Kirkkolakia kuusikymmentäluvulla säädettäessä kirkon henkinen johtaja F. L. Schauman oli liittynyt säätyläisten yleiseen mielipiteeseen ja ajanut ehdotuksensa voittoon. Kahtakymmentä vuotta myöhemmin Suomen kirkon uusi johtaja Gustaf Johansson liittyi tietoisesti talonpoikaisen uskovan kansan vakaumukseen ja tähän nojautuen vei myös mielipiteensä kirkossa voittoon. Jälkimmäinen johti väistämättä konfliktiin sivistyneistön yleisen mielipiteen kanssa. Tässä valossa selviää myös papiston taantumuksen todellinen luonne. Säätyläisväestön osalta uskonnollista yhdenmukaisuutta edellyttävä yhtenäiskulttuuri oli murtunut jo 1850-luvulla.¹⁰⁹ Talonpoikaisen kansan piirissä vallitsi edelleen 1880-luvulla vanhaluterilainen katsomus, jonka mukaan uskonnon yhteys oli myös yhteiskunnan tasapainon ja siveellisen järjestyksen välttämätön edellytys. Tältä kannalta lähtien oli mahdotonta tajuta suvaitsevuuden eettistä arvoa, vaan se tulkittiin väistämättä velttoudeksi ja leväperäisyydeksi. Viime kädessä kahdeksankymmenluvun kirkollinen vastakohta perustui näin säätyläisväestön ja talonpoikaisen kansan erilaisiin yhteiskuntanäkemyksiin. Jälkimmäinen edusti alkukantaisempaa käsitystä, jonka tunnusomaisena piirteenä oli luja sosiaalinen sidonnaisuus ja tästä johtuva kollektiivinen kuri, edellinen taas vaati yksilölle suurempaa vapautta ja riippumattomuutta.

Papiston osuus tapahtuneessa rajoittui siihen, että se kahden vuosikymmenen kuluessa hitaasti mutta johdonmukaisesti siirtyi leiristä toiseen, hylkäsi sivistyneistön johtavien piirien ja kuusikymmentäluvun kirkon edustaman kirkkopoliittisen liberalismiin ja tunnustautui talonpoikaisen kansan katsomusten kannattajaksi. Asian luonteesta johtuen papisto joutui kuitenkin koko ajan seisomaan taistelun kärjessä ja tämä yhdessä sivistyneistön kokeman pettymyksen kanssa aiheutti näköharhan, että papisto varsinaisesti oli »taantumuksen» lujin kannattaja ja edistyksen pahin este. Itse asiassa papisto kuitenkin vain seurasi talonpoikaisen kansan yleistä mielipidettä. Näin arvioiden osoittautuu erheelliseksi aikalaisten ja jälkimaailman käsitys, että Gustaf Johansson johti Suomen kirkon taantumuksen tielle. Tosiasiallisesti Johansson omaksui kirkkokan-

san piirissä vanhastaan vallitsevat katsomukset ja hänen varsinaiseksi ansiokseen jäi kokoaminen liberalismiin hämmentämään ja säätyläisväestön hylkäämän isien kirkolle uskollisen seurakunnan yhtenäiseksi rintamaksi.

Liberaalit ja vapaakirkolliset

Eriuskolaislakiasiassa ja yleensä uskonnonvapauden laajentamista vaadittaessa liberaalit ja vapaakirkolliset olivat esiintyneet samassa rintamassa kirkollisia vastaan, mikä oli antanut viimeksimainituille aiheen syytöksiin, että yhteinen viha kirkkoa vastaan oli ajanut vapaakirkolliset liittoon epäuskoisten kanssa.¹¹⁰ Nimenomaan vapaamielisellä taholla onkin havaittavissa selviä sympatioita eriuskolaisia kohtaan. Vastasihan vapaakirkollisen liikkeen individualismi ja sen perinnäiseen kirkolliseen auktoriteettiin kohdistama arvostelu myös liberalismiin todellisia pyrkimyksiä. Tämän mukaisesti liberaali lehdistö arvostelikin vapaakirkollista liikettä ja sen toimintaa ja kannanottoja yleensä verraten myönteisesti. Viimeksimainitun kirkon »dogmeihin» ja »auktoriteettiin» kohdistamaa arvostelua lainattiin sellaisenaankin päivälehtien palstoille. Vapaakirkollisten osoittamaa uskonnollista intoa verrattiin valtiokirkon välinpitämättömyyden uneliaisuuteen, ja vertailu päättyi aina kirkon tappioksi. Jos toisinaan lausuttiin eriuskolaisista arvostelunkin sana, myönnettiin kuitenkin samalla, että »rehellinen ja lämmin vakaumus tuntuu aina jotensakin puoleensavetävältä niistäkin, joiden mielipide on päinvastainen».¹¹¹

Myös vapaakirkollisella taholla on havaittavissa tiettyjä piirteitä, jotka osoittavat, ettei suhde liberaaleihin ollut täysin viileä. Niinpä huolimatta liberaalin lehdistön v. Bergenin jutussa osoittamasta puolueellisuudesta ja perinnäiseen kristinuskoon kohdistamasta arvostelusta, vapaakirkollisella taholla jatkuvasti tilattiin näitä lehtiä, eikä tyydytty ainakaan yksinomaisesti liian kirkolliseksi osoittautuneeseen Finlandiin.¹¹² Radikaalien piirien kirkkoon kohdistama arvostelu ei myöskään jäänyt tunnustusta vaille. Arvostellessaan Verdandin neljättä vihkoa Tro och Lif kiitti nimenomaan

kyseisen piirin »avaria sympatioita, tervettä ja eloisaa katsomusta ja ilmeistä vilpittömyyttä». Vapaakirkollinen kirjoittaja antoi edelleen erityisen tunnustuksensa Verdandissa esitetylle vaatimukselle, että uskonnon tuli olla elämää eikä pelkästään oppia, missä vaatimuksessa hän näki protestin kirkollisten piirien yksipuolisesti korostamaa puhdasoppisuutta vastaan. Varaukseton kiitos ei silti ollut. Tro och Lif ei suinkaan ollut sokea Verdandin radikaaliselle tendenssille, vaan totesi julkaisun peitetysti ahdistavan myös kristinuskon perustavia totuuksia.¹¹³ Suoranaiseen yhteistyöhön vapaaajattelijain kanssa vapaakirkollinen lehti ei sentään halunnut mennä, vaan valitti päinvastoin sitä, että Ruotsin uskonveljet olivat taistelussaan valtiokirkkoa vastaan ajoittain langenneet tähän.¹¹⁴

Liberaalien ja vapaakirkollisten suhde oli näin alusta alkaen varsin kaksiarvoinen. Kuta paremmin edelliset oppivat tuntemaan jälkimäisten käytännölliset tavoitteet, sitä varovaisemmaksi kävi myös kiitos. Niinpä I. E. Wik oli helmikuussa 1884 selostanut kiittävässä sävyssä Lekmannen-lehden vapaamielisyyttä, mutta kuunneltuaan Hjalmar Braxénin julistusta hän kuukautta myöhemmin arvosteli liikettä jo koko lailla toisin. Erityisesti oli Wikiä loukannut Braxénin väite taiteen arvottomuudesta, jopa suoranaisesta vahingollisuudestaakin, koskapa se johti harrastajansa helposti saatanaan valtaan, eikä hän saattanut ymmärtää, miten sivistynyt mies, vieläpä valtiokirkon vastustaja, saattoikin moista esittää.¹¹⁵ Suhtautumisesta taiteeseen ja huveihin muodostuikin pahin erimielisyyden aihe. Vapaakirkollinen Tro och Lif kirjoitti toistuvasti tanssia ja teatteria vastaan. Kun Finland oli ottanut palstoilleen artikkelin, missä todettiin teatterin saattavan tietyin edellytyksin toimia myös kristillisen uskon palveluksessa, Tro och Lif vastasi perusteellisella kirjoituksella, jonka pääsisällön se kiteytti seuraavasti: »Liitossa maailmanhengen palveluksessa olevan taiteen kanssa kirkko ei suinkaan täytä lähetystehtäväänsä. Tämä merkitsisi tarttumista lihan käsivarteen ja uudelleen alistumista siihen orjuuden ikeeseen, mistä Kristus on meidät vapauttanut.»¹¹⁶

Vapaamielinen reaktio oli nopea ja selvä. Gustaf Cygnaeus otsikoi Åbo Tidningiin laatiman kirjoituksensa »ankara tuomari», missä

hän tunnustaen periaatteessa vapaakirkollisten vilpittömyyden valitti syvästi heidän suvaitsemattomuuttaan. Samassa numerossa Tro och Lif oli teatteriarvostelunsa lisäksi paheksunut vielä sitä, että muuan suomalainen kansatieteilijä oli vastalauseitta osallistunut tšeremissien uhrijuhlaan, että luterilaisissa kirkkoissa käytettiin messukasukoita, ja että sanomalehtimiehet eivät olleet kokouksessaan tuominneet lehtipainojen sunnuntaityötä. Lehti oli näin lausunut ylimielisen tuomionsa niin taiteen kuin tieteen, niin kirkollisten rituaalien kuin yhteiskunnallisen siveellisyyden piiriin kuuluvista asioista tavalla, joka oli varsin kaukana siitä kristillisestä hengestä, mitä se kuitenkin ilmoitti edustavansa. Verrattuna valtiokirkollisuuden Åbo Tidningissä saamaan arvosteluun oli vapaakirkollisuuden kritiikki sittenkin yllättävän ymmärtäväistä: »Vaikka-kin monessa asiassa ajatteleimme toisin kuin Tro och Lif, olemme kuitenkin kiinnostuneina seuranneet sen rohkeita lausuntoja monissa kysymyksissä ja annamme aikakauslehden esittämälle ohjelmalle kaiken tunnustuksemme, mutta kun rohkeus muuttuu ylimielisyydeksi, emme voi olla tätä syvästi valittamatta». Periaatteessa siis vapaakirkollisissa nähtiin myönteinen tekijä, jopa liittolainen, ja heidän hankalat piirteensä »selitettiin parhain päin» liianaiseksi innokkuudeksi ja kiihkoiluksi.¹¹⁷

Vapaamielisen lehdistön puolueellisuus suhtautumisessa vapaa- ja valtiokirkollisiin näkyi erittäin selvästi allianssi- ja kirkolliskokouksen kesänä lehdistössä suoritetusta ihmeeparannuskeskustelusta. Ruotsissa oli muuan Boltzius-niminen mies herättänyt huomiota ihmeeparantajana. Vaasassa oli pastori J. A. Heikel maininnut tämän rippikoululaisilleen todistuksena siitä, että Jumala edelleenkin tekee ihmeitä.¹¹⁸ Tästä nosti nyt vapaamielinen lehdistö ison melun. Wasa Tidning kävi kärjessä ja sitä säestivät Nya Pressen ja Åbo Tidning. Valtio Kirkko oli taas osoittanut taikauskoisuutensa.¹¹⁹ Huolimatta siitä, että samat lehdet totesivat piispa Rundgrenin Ruotsissa asettuneen Boltziusta vastustamaan ja että Boltzius itse kuului lähinnä »lahkolaisen» hurmahenkisyyden piiriin, vieritettiin syytös taikauskoisuudesta pastori Heikeliin vedoten yksinomaan valtiokirkon niskoille. Miten harhauttava tämä väite oli, ilmenee

siitä, että Finland ei puuttunut lainkaan koko ihmeparannuksesta käytyyn keskusteluun, kieltäytyipä vielä ottamasta vastaan muuttaman porvoolaisen rouvan kirjoitusta, joka oman näkemänsä perusteella oli vakuuttunut Boltziuksen kyvyistä. Sama kirjoitus ilmesyi sitten *Tro och Lif*-lehdessä.¹²⁰ Tarve nähdä valtiokirkko (vapaamieliseltä kannalta arvioiden) mahdollisimman pimeänä ja vapaakirkollisuus mahdollisimman »edistyksellisenä» vei siten vapaamielisen lehdistön toisinaan väentämään tosiasiatkin toiveittensa mukaisiksi.

Eriuskolaislain kirkolliskokouksessa osakseen saama kohtelu ja kirkon taholta samanaikaisesti suoritettu vapaakirkollisen allianssijatuksen torjuminen tekivät vuoden 1886 lopulla kysymyksen liberaalien ja eriuskolaisten välisestä yhteistyöstä ajankohtaiseksi. Vapaamielisissä piireissä ryhdyttiinkin välittömästi toimiin kyseisen yhteistyön aikaansaamiseksi. Jo ennen kirkolliskokouksen eriuskolaislakivaliokunnan mietinnön julkaisemista olivat Helsingin vapaauskoiset piirit ryhtyneet toimiin erityisen Ruotsin vastaavan yhdistyksen esikuvan mukaisen uskonnonvapausyhdistyksen aikaansaamiseksi. Hankkeen alkuunpanijoihin kuuluivat mm. päätoimittaja Axel Lille, asessori Uno Kurtén, varatuomari C. B. Federley, lehtori Viktor Heikel ja professorinrouva Mathilda Asp. Alunperin pyrittiin saamaan mukaan myös vapaakirkollisten piirien edustajia ja tässä mielessä valittiin ensimmäiseen valmistavaan toimikuntaan myös neiti Anna Edenheim, joka oli toiminut aktiivisesti Helsingin vapaakirkollisten yrityksissä. Viimeksimainittu ei kuitenkaan osallistunut toimikunnan työskentelyyn, minkä rouva Asp yksityiskirjeessään Gustaf Cygnaeukselle tulkitsi osoittavan uskonnollisten piirien luonteenomaista suvaitsemattomuutta.¹²¹

Heti eriuskolaislakivaliokunnan mietinnön tultua julkisuuteen kiirehti Axel Lille esittämään lehdessään uskonnonvapausyhdistyksen perustamista.¹²² Asia viivästyi kuitenkin, koskapa alunperin haluttiin perustaa yhdistys mahdollisimman laajalle pohjalle. Tässä mielessä käytiinkin koko syyskausi neuvotteluja sekä eri paikkakunnilla asuvien liberaalien että eriuskolaisten kanssa mahdollisimman edustavan allekirjoittajajoukon saamiseksi sanomalehtiin

lähetettävälle vetoomukselle.¹²³ Helmikuun 18 päivänä 1887 kutsu Suomen uskonnonvapaus- ja suvaitsevuusyhdistyksen (Förening för religionsfrihet och tolerans i Finland) perustavaan kokoukseen sitten julkaistiin Helsingin ja kahta päivää myöhemmin myös Turun ja Vaasan vapaamielisissä lehdissä. Finlandiin ja suomenkielisiin lehtiin ei kutsukirjettä lainkaan lähetetty — arveltiin ilmeisesti jo etukäteen, etteivät mainitut lehdet sitä julkaisisi.¹²⁴

Kutsukirjeen perusteluissa selostettiin yhdistyksen tarkoitus. Siinä todettiin, »että uskonto on ihmisen syvin tarve», että »kristinuskon henki on vapaus ja kaikki uskonto on olemukseltaan oman tunnon ja sydämen asia», että edelleen »uskonnollinen pakko tukahduttaa uskonnollista elämää ja aiheuttaa teeskentelyä ja välinpitämättömyyttä», ja että »valtiokirkko ei ainoastaan aiheuta tällaista pakkoa vaan synnyttää myös katkeruutta ja tyytymättömyyttä kaikissa niissä, jotka pakotetaan tunnustamaan oppia, joka ei heitä tyydytä». Perustelujen lopuksi viitattiin vielä eriuskolaisten oikeudettomaan asemaan ja kirkolliskokouksen kannanottoon, joka antoi varsin vähän toiveita eriuskolaislain säätämisestä lähitulevaisuudessa. Tarkoitukseksen perustettava yhdistys ilmoitti uskonnonvapauden ja suvaitsevuuden periaatteiden levittämisen sekä niiden vaatimien lainsäädännöllisten muutosten aikaansaamisen. Käytännössä tämä merkitsi pyrkimistä seuraaviin lähiajan tavoitteisiin:

- a. vapaamielinen eriuskolaislaki,
- b. oikeus solmia laillinen avioliitto siviiliviranomaisen edessä,
- c. vanhempien oikeus määrätä lastensa uskonnollisesta kasvatuksesta,
- d. kaste-, ehtoollis- ja valapakon poistaminen.

Julkilausuma noudatti näin vanhan uskonnollisen liberalismiin linjaa, samalla kun se oli laadittu sävyyn, jonka toivottiin tyydyttävän eriuskolaisia. Allekirjoittajajoukko osoitti kuitenkin, että toivottua eri piirien kokoamista ei ollut saavutettu. Pääosa julkilausuman alla olevista 29 helsinkiläisestä ja kahdeksan maaseutukaupungin 22 nimestä kuului nimittäin samoihin kirkonvastaisiin piireihin, jotka olivat olleet hankkimassa v. Bergenia Suomeen ja

täällä osoittaneet hänelle suosiotaan. Nya Pressenin, Åbo Tidningin ja Wasa Tidningin toimittajat olivat mukana, vanhan liberalismiin edustajan Helsingfors Dagbladin päätoimittaja sen sijaan puuttui. Suomenmielisistä oli nimensä antanut ainoastaan Minna Canth, eriuskolaisista taasen vain metodistipastorit Carlsson ja Jeppson. Vapaakirkolliset ja baptistit loistivat poissaolollaan. Toisaalta puuttuivat julkilausuman alta myös ruotsinkielisen nuoren radiakaalin polven nimet. Ylioppilailla oli tosin samaan aikaan tekeillä toinen yritys kirkolliskokouksen menettelyn teilaamiseksi, mihin kohta palaamme, mutta nuorten naturalistien poisjäämiseen oli periaatteellisetkin syynsä. Mikäli Finland-lehteen on luottamista, kieltäydyttiin mainituissa piireissä allekirjoituksesta sen vuoksi, että yhdistys tunnusti uskonnon ihmisen syvimmäksi tarpeeksi.¹²⁵ Julkaistu ohjelma olikin selvästi ristiriidassa Elfvingin, Neiglickin ja Westermarckin vakaumuksen kanssa.

Varsin pian kävi myös ilmi, ettei uskonnonvapausyhdistys pystynyt paljoakaan laajentamaan piiriään eikä edessäilyttämään kaikkia allekirjoittajia joukossaan. Helsingfors Dagbladin reaktio oli tosin myönteinen. Lehti antoi täyden tunnustuksensa yritykselle, joka valistuksen ja vakaumuksen tietä yritti ajaa kaikin tavoin kannatettavaa ja jaloa päämäärää, suvaitsevuuden asiaa. Erittäin tärkeää oli tällöin, että erilaisten uskonnollisten kantojen edustajat saattoivat työskennellä yhdessä. Tässä lehti näki tulevan yhdistyksen koetinkiven, eikä saattanut samalla olla sanomatta myös eräitä varoituksen sanoja. Ellei yhteistyö vapaa-ajattelijan ja puhdasoppisen tai heränteen välillä onnistu, ja »elleivät todella ja lämpimästi uskovat nauti yhdistyksen taholta kaikkea sitä tunnustusta, mitä uskonnonvapaus ja suvaitsevuus vaatii heille, kuten heidän vastapuolelleen vapaa-ajattelijoille, on yhdistys turhaan työskentelevä asiansa hyväksi». Tässä yhteydessä lehti totesi valittaen myös allekirjoittajajoukon sekä uskonnollisen sekä kielipoliittisen yksipuolisuuden.¹²⁶

Samasta seikasta, mutta huomattavasti terävämmin, huomautti myös Finland. Uutta yhdistystä ei sen mielestä pitänyt arvostella niinkään ohjelman kuin jäsenistön perusteella. Monet tunnetut liberaalit samoin kuin kaikki vapaakirkolliset puuttuivat allekir-

joittajien joukosta. Finland viittasikin hankkeen alkuunpanijain Dagbladille lähettämään vastineeseen, jossa nämä olivat selittäneet kyllä yrittäneensä saada allekirjoittajia kaikista suunnista mutta epäonnistuneensa pyrkimyksessään.¹²⁷ Tämän olisi pitänyt antaa yrittäjille hieman ajattelemisen aihetta. On nimittäin täysi syy epäillä, antavatko sellaisten kirkonvastaisten kirjoittajien kuin Cygnaeuksen, Rönnbäckin ja Th. Lindhin yhtä vähän kuin muidenkaan v. Bergenin suosijoiden nimet mitään takeita siitä, että uusi yhdistys tulee edes alkuunkaan osoittamaan suvaitsevuutta kirkkoa ja kristinuskoa kohtaan. Muuan hyvin tunnettu henkilö (Z. Topelius?) oli toimituksen tiedon mukaan kieltäytynyt antamasta nimeään juuri sillä perusteella, »että hän oli niin suuri uskonnonvapauden ja suvaitsevuuden ystävä, ettei hän voinut allekirjoittaa kutsua, jonka alta hän löysi joukon henkilöitä, jotka ovat osoittaneet niin ilmeistä suvaitsemattomuutta maan luterilaista kirkkoa kohtaan».¹²⁸

Keskustelun jatkuessa kiinnitti erityisesti K. A. Hildén vielä huomionsa julkilausuman allekirjoittajiin. Koko yritys oli hänen mielestään selvästi tähdätty kristinuskoa vastaan, ja hän ihmetteli, miten metodistiset saarnaajat olivat saattaneet liittyä tähän pilkkaajien seuraan. Samasta asiasta huomautti myös Uusi Suometar.¹²⁹

Vapaauskolliset olivat nyt avainasemassa. Heidän kieltäytymisensä osallistumasta valmistavan toimikunnan työskentelyyn oli kuitenkin antanut selvän vihjeen siitä, mihin suuntaan ratkaisu tulisi käymään. Jo joulukuussa 1886, nimienkeruun ollessa parhailaan käynnissä, F. W. Lönnbeck oli Nya Pressenin syyskuiseen mainintaan viitaten puuttunut asiaan. Uskonnonvapausyhdistyksen tarkoituksen hän selitti avoimesti kristinuskonvastaiseksi: »Kielteisyys järjestäytyy ja etsii maassamme lujia kiinnekohtia», mikä on omiaan täyttämään sydämet levottomuudella.¹³⁰ Kutsukirjeen julkaisemisen jälkeen hän tarttui uudelleen kynään ja selvitti nyt kantansa yksityiskohtaisesti.

Aluksi Lönnbeck loi katsauksen maan uskonnolliseen rintamainmuodostukseen. Hän katsoi voivansa todeta, että uskonnonvastaiset uudet aatteet olivat voimakkaan läpimurtonsa jälkeen joutu-

neet etenemisessään selvästi pysähtymään. v. Bergen oli saanut vastaansa perusteellisen kristillisen kritiikin ja joutunut luopumaan enempien valloituskiertueiden järjestelystä. »Uskonnonopetus kuuluu edelleen koulujen opetussuunnitelmaan ja kristilliset dogmit ovat yhtä lujia kuin konsanaan, Åbo Tidning on sulkenut palstansa uskonnollisista kysymyksistä käydyltä keskustelulta¹³¹ ja 'aatteiden' kurssi on alle nimellisarvonsa.» Tässä tilanteessa yrittivät vapaaajattelijat nyt valita uuden taktiikan. »Oli aloitettu liian aikaisin, tai oikeammin sanoen väärästä päästä. Oli epäviisasta pyrkiä heti uskonnonopetuksen lakkauttamiseen, dogmien kumoamiseen ja kristinuskon arvonalennukseen. Näin pantiin vain mielet liikkeelle ja nostatettiin vastarinta, joka uhkasi tehdä tyhjäksi kaikki mahdollisuudet.» Parempi keino oli totuttaa kansa suvaitsemaan myös toisin ajattelevia, jopa vastakkaisia mielipiteitä. Tämän jälkeen muu olisi helpompaa ja seuraisi lähes itsestään.¹³²

Tältä pohjalta oli Lönnbeckin mukaan uuden yhdistyksen tarkoitus ymmärrettävä. Kukaan ei liioin voinut kieltää sen kannattajilta oikeutta toimia esittämiensä periaatteiden hyväksi. »Kristittyinä ja isänmaanystävinä voimme valittaa tätä, mutta tämä ei vähennä heidän moraalista oikeuttaan esittää valituksensa ja pyrkiä poistamaan niiden syyt siveellisen vakaumuksen avulla. Ovathan he rehellisiä miehiä, ja vaikkakin omatuntomme estää meitä hyväksymästä heidän vaatimuksiaan koko laajuudessaan, on velvollisuutemme kuitenkin kuunnella heitä tarkkaavasti ja kunnioittaen, kuten toivomme itseämmekin kohdeltavan.» Yksityiskohtainen tarkastelu osoitti myös, että allekirjoittajien ohjelmaan ja perusteluihin voitiin lähes joka kohdassa yhtyä. Kysymys koski tällöin lähinnä sitä, miten laajan ja minkä sävyisen tulkinnan kukin ohjelmakohta sai.¹³³

Ohjelman periaatteellisesta hyväksymisestä huolimatta Lönnbeck kuitenkin jyrkästi torjui ajatuksen kristittyjen osallistumisesta yhdistyksen toimintaan. Hänen perustelunsa olivat seuraavat kolme. Yhdistyksen koko luonne osoitti sen olevan voimakkaasti kirkonvastainen. Kun nyt nämä toisinajattelevat »eriuskolaiset» ilmoittivat pyrkivänsä muuttamaan valtiokirkon oppia ja järjestystä, he puuttuivat toisen uskontokunnan asioihin ja rikkoivat

juuri suvaitsevuutta ja uskonnonvapautta vastaan. »Kirkon uudistus sekä opin että järjestyksen osalta tapahtuu *sisästäpäin*, Jumalan Hengen vaikutuksesta, ei ulkoisten itsevalittujen keinojen avulla, jotka yhtä helposti *mullistavat* kuin parantavat.» Toiseksi puuttuivat kaikki takeet siitä, että yhdistys tyytyisi ilmoittamiinsa lähiajan tavoitteisiin eikä lähtisi esimerkiksi ateistisessa tai materialistisessa hengessä ajamaan vieläkin radikaalisempia reformeja. Kolmas peruste oli kuitenkin epäilemättä ratkaisevin. Lönnbeck totesi kutsun allekirjoittajiin sisältyvän »maan vapaa-ajattelijain valiojoukon». Joskin kristityt saattoivat eräissä yhteiskunnallisissa asioissa työskennellä yhdessä näiden kanssa, merkitsisi yhteys tämänlaatuisessa asiassa selvästi asettumista Jumalan sanaa vastaan. Sitäkin järkyttävämpää ja murheellisempää oli, että metodistikirkon johtajat olivat eksyneet hankkeeseen mukaan ja allekirjoittamalla kutsukirjeen »solmineet mitä perusteellisimman ja käytännöllisimmän allianssin henkilöiden kanssa, jotka tosin ihmisinä ja kansalaisina ovat kunnioituksemme arvoisia, mutta jotka kuitenkin on luettava kristinuskon vastustajiin, noihin 'uskottomiin', joiden kanssa Jumalan lapsi ei saa kantaa vierasta iestä». Lönnbeck katsoikin olevansa velvoitettu lausumaan julki kristittyjen piirien syvän tuskan ja paheksumisen ja ilmoitti samalla ystävien täydellä syyllä odottavan asianomaisten selitystä menettelynsä johdosta. Metodistipastorien toiminta oli sitäkin vaarallisempaa, kun moinen harkitsemattomuus helposti oli omiaan syöksemään maltilliset kirkolliset piirit valtiokirkollisen taantumuksen helmaan, joka jo ennestään oli liiankin voimakas.¹³⁴

Carlssonin ja Jeppsonin selitystä ei tarvinnutkaan kauan odottaa. Jo seuraavaan Tro och Lif-lehden numeroon he olivat lähettäneet vastineen, missä he esittivät täyden anteeksipyyntöön. Ulkomaalaisina he eivät olleet tunteneet julkilausuman muita allekirjoittajia ja sen yleensä kannatettava sisältö oli saanut heidät luulemaan, että kyseessä oli kristilliseltäkin kannalta täysin hyväksyttävä asia. Tapahtuneesta he lausuivat syvän valittelunsa ja ilmoittivat peruuttaneensa nimikirjoituksensa jo »ennen kuin aikakauslehti Tro och Lif oli hyväntahtoisesti muistuttanut meitä siitä, että olimme joutuneet

vihollisten emmekä ystävien joukkoon». Selvästi noloina pastorit sanoutuivat jyrkästi irti uudesta seurastaan: »Me emme ole missään liitossa heidän kanssaan eikä meillä ole vähintäkään tekemistä heidän kanssaan. Olkoon kaukana meistä, että haluaisimme olla missään yhteydessä ihmisiin, jotka kieltävät Vapahtajamme ja hänen uskontonsa.»¹³⁵

Liberaalit olivat näin jääneet vaille toivomiaan liittolaisia. Uuden yhdistyksen perustava kokous pidettiin juuri äskenselostetun keskustelun aikoihin maaliskuun 10 päivänä 1887. Uusina voimina yhdistys sai piiriinsä sentään pari tunnettua suomenmielistä, A. J. Melan sekä Arvi Grotenfeltin, minkä lisäksi liberaalin Helsingfors Dagbladın päätoimittaja Anders Chydenius nyt myös liittyi sen riveihin. Kaikkiaan ilmoitettiin yhdistyksen eri paikkakunnilla saaneen siihen mennessä 254 jäsentä. Lähiajan ohjelmaa täsmennettiin myös siten, että siihen aikaisempien vaatimusten lisäksi hyväksyttiin hallitusmuodon uskontopykälän poistaminen ja siviilirekisterin aikaansaaminen.¹³⁶

Kokousta kommentoidessaan F. W. Lönnbeck totesikin uuden uskontopoliittisen tekijän saaneen järjestäytymisensä suoritetuksi ja maan uskonnollisen elämän kolmen päävirtauksen nyt olevan selväpiirteisinä kokonaisuuksina kaikkien nähtävissä. Nämä olivat »kirkollinen, vapaakirkollinen ja vapaauskonnollinen». Selkeydestään huolimatta tilanne ei kuitenkaan ollut yksinomaan valoisa. Jokainen puolue oli epäilemättä taisteleva omien päämääriensä saavuttamiseksi. Tällöin oli vapaakirkollisten asema keskustapuolueena erityisen vaikea. Toisaalta kirkko vetosi kaikkiin uskonnollisesti vanhoillisiin aineksiin, toisaalta vapaamielisten reformiohjelma houkutteli liittoon heidän kanssaan. Jotta vapaakirkollisuus, »tulevaisuuden kirkko», kuitenkin täyttäisi kutsumuksensa, sen oli tiivistettävä rivinsä ja antamatta hankalan tilanteen pelottaa itseään pidettävä horjumatta omista periaatteistaan kiinni.¹³⁷

Suomen uskonnonvapaus- ja suvaitsevuusyhdistys laati nyt nopeasti sääntönsä lopulliseen kuntoon ja lähetti ne senaatille vahvistettaviksi. Laillistamista odottaessaan yhdistys myös jo aloitti julkisen toimintansa ja järjesti mm. esitelmätilaisuuksia pääkaupun-

gissa, joista syntyi lehdistönkin palstoille jonkin verran keskustelua.¹³⁸

Samoihin aikoihin, keväällä 1887, annettiin julkisuuteen tulos toisestakin yrityksestä, mihin kirkolliskokouksen herättämä suuttumus oli liberaaleissa piireissä johtanut. Osoittaakseen, ettei uskonnonvapauden tarve ollut tyydytetty vain apostolisen uskontunnustuksen hyväksyville protestanteille myönnetyllä eriuskolaislailla, radikaalit ylioppilaat olivat Hugo Pippingin ja Edvard Westermarckin johdolla panneet toimeen oman nimienkeräyksensä, jonka tuloksena he saattoivat huhtikuun alussa toimittaa pääkaupungin lehtiin uutisen, että kaikkiaan 221 ylioppilasta ja 23 polyteknikkaa olivat allekirjoituksillaan vakuuttaneet uskonnollisen vakaumuksensa poikkeavan mainitusta uskontunnustuksesta.¹³⁹

Kovin innostuneita ei vastuullisella vapaamielisellä taholla oltu tästä nuorten tempauksesta. Helsingfors Dagblad otti uutisen vastaan vain lähetettynä kirjoituksena ja Åbo Tidning joutui asiasta syntyneessä väittelyssä myöntämään, ettei nimetön vastalause ollut aivan täyden veroinen ja ettei äänestyksillä ja numeroilla yleensä ratkaista mitään uskonasioita.¹⁴⁰ Finland sekä Tro och Lif puolestaan näkivät tapahtuneessa vain uuden osoituksen siitä kevytmielisydestä, millä vapaamielisen yleisen mielipiteen kasvattama ja turruttama nuoriso suhtautui kirkon vuosisataisen kilvoituksen ja rukouksen avulla saavutettuun vakaumukseen.¹⁴¹

Kaikesta huolimatta yrittivät eräät »vapaauskonnollisten» piirien edustajat vielä syksyllä 1887 aikaansaada yhteistyötä oman ryhmänsä ja vapaakirkollisten välillä. Viimeksimainittujen ja Finlandin välinen jännitys oli tällä välin jonkin verran vähentynyt, mikä johtui osittain yhteisestä asennoitumisesta uskonnonvapausyhdistystä vastaan. Porvoon allianssistävällisen piispan C. H. Alo-paeuksen Helsingissä pitämä piispantarkastus oli niinikään osaltaan vaikuttanut samaan suuntaan. Tarkastaja oli eriuskolaisista puhuesaan tehnyt nimenomaisen eron »uskon perustalla» ja »epäuskon perustalla» olevien välillä sekä kehottanut rakkauteen ja suvaitsevuuteen edellisiä kohtaan, samalla kun hänellä ei jälkimmäisistä ollut muuta sanottavana kuin masentunut valitus.¹⁴² Kun sitten

syyskuun alussa Helsingin allianssitalolla pidettiin eriuskolaislakikysymystä käsittelevä kokous, muodosti juuri Alopaeuksen erittely vedenjakajan. F. W. Lönnbeck suositteli alustuksessaan niin »uskon» kuin »epäuskonkin perustalla» oleville oikeutta erota kirkosta, kun taas vain edellisten oli saatava lupa perustaa omia seurakuntia. Tämä loukkasi kokoukseen saapunutta rouva Aspia, joka piti jo riittävän piinallisena sitä, että mainittua puhetta oli saatu kuulla valtiokirkon piispanarkastuksessa. Eivätkö vapaat kristityt voisi sentään jättää toisten uskon tuomitsemista. »Yhteistä sekä vapaaajattelijoille että eriuskolaisille on sen etsiminen, mitä nimitämme Jumalaksi, vaikka me ajattelemmekin hänestä eri tavoin», puhuja lopuksi lausui ja suositteli yhteistä liittymistä uskonnonvapausyhdistykseen.¹⁴³

Kokous hylkäsi kuitenkin rouva Aspin vetoamuksen. Useat puhujat torjuivat yhteistyöajatuksen periaatteessa mahdottomana. Puhuenjohtajana toimiva Edvard Björkenheim kokosi lopuksi enemmistön kannan seuraavasti: »... tiet ovat niin erilaiset ja päämäärä niin toinen, ettei yhteistyö voi tulla kysymykseen. Toisella puolen halutaan toimia Jumalan sanan pohjalla, toisella täysin vapaan tutkimuksen perustalla.»¹⁴⁴

Rintamat olivat lopullisesti kiteytyneet. Kirkolliset, eriuskolaiset ja vapaa-ajattelijat olivat kaikki järjestyneet omiksi selvästi toisistaan erottuviksi ryhmikseen.

Eriuskolaislaki ei tuo ratkaisua

Uskonnonvapausyhdistyksen toiminnalleen asettamat tavoitteet osoittivat selvästi, ettei vapaamielisissä piireissä enää tyydytty pelkästään eriuskolaislain säätämiseen. Myös kirkon järjestystä ja lainsäädäntöä oli muutettava. Keskusteluissa monesti aina 1860-luvulta lähtien esitetty vaihtoehto, joko vapaamielinen eriuskolaislaki tai kirkon liberalisoiminen, oli nyt muuntunut vaatimukseksi toteuttaa molemmat. Jälkimmäisen, siis kirkon liberalisoinnin merkittävimmät yksityiskohdat olivat avioliiton solmimiseen liit-

tyvät siviiliavioliitto- ja ehtoollispakko-kysymykset sekä vapautus valanteosta.

Välittömästi kirkolliskokouksen jälkeen liberaali lehdistö oli aloittanut keskustelun kummastakin. Perusteellisimman puheenvuoron siviiliavioliiton puolesta käytti Nya Pressen. Osoitettuaan aluksi, miten maallisen viranomaisen edessä tapahtuva toimitus oli ollut kristittyjenkin parissa alkuperäinen avioliitonsolmimisen muoto, kirjoittaja totesi, ettei Raamatusta ja Lutherilta löydä mitään tukea kirkollisen vihkimisen välttämättömyydelle. Päinvastoin, Raamattu ei puhu koko asiasta mitään, ja Luther on taas lausunut mm.: »koska häät ja avioliitto on maallinen instituutio, ei meille hengellisille ja kirkon palvelijoille kuulu määrätä siitä tai vallita sitä. Kaiken tämän jätän herrojen ja neuvoston päätettäväksi, miten parhaiten haluavat, minua se ei millään lailla koske. Mutta jos meitä kehoitetaan siunaamaan heitä (so. avioparia) kirkossa tai kirkon puolesta tai rukoilemaan heidän puolestaan tai vieläpä vihkimään heidät, olemme sen velvolliset tekemään». Kirjoittajan johtopäätös oli selvä: Kirkollisten piirien väite, että kirkollinen avioliitto olisi paremmin sopusoinnussa Jumalan sanan kanssa kuin siviiliavio, on perusteeton.¹⁴⁵

Selostettuaan sitten asian tähänastiset vaiheet maassamme kirjoittaja ryhtyi kumoamaan siviiliavioliiton turmiollisuudesta kirkolliselta taholta esitettyjä väitteitä. Suomen avioerotilastoihin vedoten hän osoitti, ettei kirkollinen vihkimys suinkaan aina estä avioeroja ja ettei toisaalta siviilivihkimys avioliiton solmimistapana mitenkään vaikuta avioeroa koskeviin säädöksiin. Koko asialle on ollut onnettomuus, että se on kytketty yhteen eriuskolaislain kanssa ja näin selvästä yhteiskunnallisesta kysymyksestä on tehty uskonnollisen kiihotuksen väline. Kirjoittaja suosittelikin lopuksi erillisen kaikkia kansalaisia koskevan siviiliavioliittolain säätämistä. Tällöin on käytettävissä eri mahdollisuuksia, joista pakollinen siviiliavioliitto epäilemättä olisi johdonmukaisin. Tällä ei kuitenkaan pappis- ja talonpoikaissäätäjien vastustuksen vuoksi liene mahdollisuuksia toteutua, minkä vuoksi valinnainen järjestelmä toistaiseksi kenties olisi paremmin paikallaan. Ainakin tätä on kuitenkin ehdottomasti

vaadittava, jotta »voimassaoleva asiaankuulumaton omantunnonpakko lopultakin lakkaisi meillä tässä kohdin» ja jokainen kansalainen saisi uskontunnustuksestaan riippumatta omantuntonsa niin vaatiessa solmia avioliittonsa siviiliviranomaisen edessä.¹⁴⁶

Tuskin oli äskenselostettu jatkoartikkeli saatu loppuun julkaisuksi, kun Nya Pressen jo otti palstoilleen toisen samansuuntaisen kirjoituksen, tällä kertaa valapakosta. John Stuart Milliin vedoten kirjoittaja pyrki osoittamaan vääräksi sen pakollisen valan puolustajien käsityksen, että »todistajien uskottavuus vähenisi huomattavasti, ellei uskonnollinen seremonia sitoisi heitä totuuteen». Toden puhumiseen ei niinkään vaikuta puheen muoto kuin yleinen mielipide, joka vaatii ehdottomasti totuutta noudatettavaksi oikeusistuisissa, ja tämä yleinen mielipide jäisi voimaan yhtä selvänä, vaikka vala poistettaisiinkin. Myös uskonnolliselta kannalta arvostellen pakollinen vala oli hylättävä, koska uskon sekoittaminen kaikenlaisiin siviiliasioihin oli omiaan profanoimaan uskontoa. Mitään syitä ei näinollen ollut olemassa sellaisen tavan säilyttämiseen, »joka pakottaa eräät kansalaiset rikkomaan omaatuntoaan vastaan, eikä toisaalta voi olla toisissa vähentämättä kunnioitusta uskontoa kohtaan, kun näitä juhlallisia vakuutuksia tietyissä tapauksissa seuraamuksitta rikotaan».¹⁴⁷

Ehtoollispakosta yhtä vähän kuin eriuskolaislaistakaan ei tässä yhteydessä enää esitetty mitään merkittävästi uusia näkökohtia. Käsitykset olivat kummallakin puolen rintamalinjaa kiteytyneet varsin selviksi. Nyt odotettiin senaatin kannanottoa ja eriuskolaislain tuloa valtiopäivien käsiteltäväksi.

Valtiopäivät kokoontuivat tammikuussa 1888. Heti senaatin esitysten saavuttua säädylle voitiin todeta, että hallitus oli merkittävästi muuttanut eriuskolaislakiesitystään kirkolliskokouksen haluamaan suuntaan. Niinpä laki oli rajoitettu koskemaan vain protestanttisia eriuskolaisia, siviilivioliittoa koskevat momentit oli poistettu kokonaan ja luterilaisten vanhempien lapsilta evätty oikeus osallistua eriuskolaisten perustamien koulujen opetukseen. Periaatteellisesti vähäisemmissä asioissa, kuten eriuskolaisseurakunnan saarnaajan hyväksymisessä, kirkkoneuvoston edessä ehdotetussa

eroamisilmoituksessa, eroilmoituksen tehneen seurakuntalaisen kirkollisissa oikeuksissa, samoin kuin eronneen luterilaiselle kirkolle ja papistolle suorittamissa maksuissa senaatti sen sijaan pysyi aikaisemmalla kannallaan.¹⁴⁸

Senaatin konservatiivinen kanta johtui lähinnä poliittisesta laskelmoinnista. Mikäli yleensä haluttiin vallitsevien voimasuhteiden vallitessa saada aikaan eriuskolaislaki, se oli säädettävä sellaiseksi, että pappis- ja talonpoikaissäädyt saattaisivat sen hyväksyä. Näiden kanta taas oli riittävän selvästi tullut ilmi kirkolliskokouksessa.

Puhdas laskelmointi ei kuitenkaan sanellut senaatin kantaa. Samoihin aikoihin kuin eriuskolaislaki oli sen käsiteltäväksi tullut toinenkin uskonnonvapautta koskeva asia, nimittäin Viktor Heikelin allekirjoittama anomus edellämainitun uskonnonvapausyhdistyksen perustamisesta. Tällöinkin oli senaatin päätös selvästi antiliberaali. Lopulliseen käsittelyyn asia tuli talousosaston istunnossa maaliskuun 17 päivänä 1888. Maan kolmelta tuomiokapitulilta oli pyydetty lausunnot ja nämä olivat kaikki kielteisiä. Pääperusteina esitettiin yhdistyksen tarkoituksen epämääräisyys, sen johtokunnan sääntöjen mukaan saama suuri valta ja sen perustajien epäluotettavuus.¹⁴⁹ Samaan tulokseen päättyi myös, vieläpä yksimielisesti, myös senaatin talousosasto. Jyrkimmällä kannalla olivat senaattorit Yrjö-Koskinen ja Ignatius, joiden mielestä sellaisen yhdistyksen perustamista, jonka toiminta tähtäsi voimassa olevan perustuslain kumoamiseen, ei mitenkään voitu sallia. Tähän Leo Mechelin tosin vastasi, että mm. kirkkolain 6 § jo oli hyväksynyt periaatteen, joka poikkesi hallitusmuodon 1 §:stä, eikä tässä näin ollut estettä olemassa yhdistyksen sääntöjen hyväksymiselle, mutta hänkin katsoi silti olevansa pakotettu yhtymään Yrjö-Koskiseen siinä, että sääntöjen tarkoituksena oli »liian ylimalkainen», minkä vuoksi hän äänesti yhdistyksen toimiluvan hylkäämisen puolesta. Vastuullisena hallitusmiehenä liberaali Mechelinkin asetti tällä kertaa konservatiivisen käytännön vapaamielisten periaatteiden edelle.¹⁵⁰

Valtiopäivillä alkaneen eriuskolaislain käsittelyn kiihottaessa mieltä senaatin epäävä päätös jäi toistaiseksi varsin vähälle huomiolle. Reaktioista merkittävin oli Nya Pressenin, joka toisessa pääkirjoi-

tuksessaan tyytyi vain ihmettelemään ratkaisua. Senaattorien perusteluja ei toistaiseksi yksityiskohtaisesti tunnettu, minkä vuoksi koko polemiikki jäi arvailujen varaan.¹⁵¹

Sitä voimakkaammin iskivät mielipiteet yhteen eriuskolaislakiasiassa. Kuten odottaa sopi, oli sekä liberaalien että vapaakirkollisten suhtautuminen senaatin esitykseen jyrkän kielteinen.¹⁵² Kirkollisella taholla sen sijaan oltiin suurinpiirtein tyytyväisiä. Heti esityksen tultua tunnetuksi kiiruhti G. G. Rosenqvist kiittämään Finland-lehden pääkirjoituksessa sen ansioita.¹⁵³ Kun sitten valtiopäivien lakivaliokunta antoi esityksen johdosta mietintönsä, kävi sekä käsitysten vastakkaisuus että kummankin puolen tasaveroisuus räikeästi ilmi. Mietintöä, joka pääasiassa seurasi vapaamielistä linjaa, ei itse asiassa kannattanut kukaan valiokunnan jäsenistä. Aatellis- ja porvarissäädyn edustajain vastalauseessa palautettiin siviiliavioliitto asetukseen, pappis- ja talonpoikaissäätöjen edustajain taas yhtä lukuun ottamatta suositellessa suurin piirtein edellisen kirkolliskokouksen hyväksymää lakitekstiä, jossa tosin eräissä kohdin oli otettu huomioon senaatin siihen tekemät muutokset. Gustaf Johansson meni yksinään vieläkin pitemmälle. Todettuaan, miten »monenmoisia toiveita on siis olemassa, mutta käsitykset ovat aivan epäselvät ja osaksi riitaiset», sekä miten baptistit ja vapaakirkolliset olivat nimenomaan ilmoittaneet, että lakiehdotus oli epätydyttävä ja etteivät he tule sitä käyttämään, hän päätyi tulokseen, ettei aika vielä ole kypsä po. lain laatimiseen. Näin perustellen Kuopion piispa ehdotti, »että Säädyt alammaisessa vastauksessaan armolliseen esitykseen ilmoittaisivat, että Säädyt kyllä pää-asiassa hyväksyvät armollisen esityksen tarkoituksen ja määräykset, mutta että Säädyt kumminkin, kun näyttää selvältä, että ne eriuskolaiset, jotka etupäässä tarvitsisivat eriuskolaislakia, eivät tätä nykyä tulisi tämänmoista lakia käyttämään, ja kun toiselta puolen suuri osa Suomen kansaa vielä tämän luontoista lakia pelkää, katsovat parhaaksi, että kysymys eriuskolaislaista tätä nykyä vielä saapi jäädä lepäväksi, ja että Säädyt siis eivät ole näiden syiden takia tahtoneet tällä kertaa hyväksyä armollisessa esityksessä olevaa lakiehdotusta». ¹⁵⁴

Kaikki neljä säätyä seurasivat edustajainsa valiokunnassa omaksumaa kantaa. Pappissäädyssä vain yksi edustaja kannatti Johanssonin vastalauseetta, mutta talonpoikaissäädyssä se sen sijaan sai niin runsaasti kannatusta, että lakiehdotuksen hylkääminen jo ennen yksityiskohtaista tarkastusta jäi riippumaan yhdestä ainoasta puuttuvasta äänestä (äänet 29—28).¹⁵⁵ Kaksi säätyä oli taas kahta vastassa ja sovittelu oli edessä. Ryhtymättä yksityiskohtaisesti selostamaan lain osakseen saamaa kohtelua lakivaliokunnassa, säädyissä ja uudelleen (jo kolmannen kerran) lakivaliokunnassa, todettakoon, että valiokunta palautti esityksen ensimmäisessä sovitteluehdotuksessaan pääasiassa armollisen esityksen kannalle. Aatelisto ja porvarissäädyt totesivat tuloksen tietenkin täysin epätydyttäväksi. Maisteri Felix Heikel esimerkiksi lausui ehdotuksesta »olevan enää jäljellä vain joitakin rantaanajautuneita pirstaleita siitä haaksirikosta, minkä kysymys oli kärsinyt pappis- ja talonpoikaissäädyissä». Tästä huolimatta molemmat säädyt hyväksyivät sovittelun, lähinnä sen vuoksi, ettei paremman lain aikaansaamiseen ollut vallitsevassa tilanteessa mitään mahdollisuuksia.¹⁵⁶

Vanhoilliset säädyt hyväksyivät myös sovittelun itse lakitekstin osalta muuten paitsi eriuskolaisseurakunnan lakkauttamista koskevan 17 §:n osalta, josta koko lain hyväksyminen näin ollen tuli riippumaan.¹⁵⁷ Senaatin esityksen asianomainen pykälä (15) ei ollut sisältänyt mitään määräystä seurakunnan lakkauttamisen johdosta »kodittomiksi» jääneiden henkilöiden henkikirjoituksesta. Lakivaliokunta, joka tässä edusti ensimmäisen ja kolmannen säädyn kantaa, oli ehdottanut asianomaisen kirjanpidon jättämistä kruununvoudin tai nimismiehen huoleksi. Pappis- ja talonpoikaisjäsenten vastalause sisälsi vuorostaan määräyksen: »ja olkoot lakkautetun seurakunnan jäsenet velvolliset kuuden kuukauden kuluessa jättämään Senaatille todistuksen siitä, että ovat laillisesti muuttaneet toiseen seurakuntaan tahi kirkkoyhdyskuntaan, joka säädettyssä järjestyksessä on maassa perustettu, taikka myös evankelis-lutherilaiseen kirkkoon. Jos nämä eriuskolaiset laiminlyövät tämän velvollisuutensa, tulee Senaatin heitä siihen sopivilla keinoilla saattaa». ¹⁵⁸

Valiokunnan kannan hyväksyminen olisi merkinnyt asiallisesti

siviilirekisterin syntyä ja sen kautta virallista uskontoa vailla olevan kansalaisryhmän laillistamista. Tätä vastaan papisto oli kuitenkin johdonmukaisesti taistellut aina ensimmäisestä kirkolliskokouksesta lähtien, eikä siksi nytkään voinut tämänsuuntaiseen ehdotukseen suostua. Toisaalta säädyn parissa alkoi myös herätä epäilyjä siitä, oliko vastalauseessa mainituilla senaatin »sopivilla keinoilla» mitään asiallista merkitystä, ja niin se katsoi viisaimmaksi poistaa koko pykälän lakiehdotuksesta. Talonpoikaissäätö sen sijaan hyväksyi tässä kohdin vastalauseen sanamuodon.¹⁵⁹

Ensimmäisessä sovittelussaan lakivaliokunta oli suositellut liberaalin kannan hyväksymistä tässä kohdin. Kun kuitenkin pappissäätö jatkuvasti pysyi vaatimuksessaan mainitun pykälän poistamisesta, jonka monet puhujat tulkitsivat johtavan »uskonnolliseen irtolaisuuteen», ja kirkolliselta taholta annettiin vielä Finlandin palstoillakin ymmärtää, etteivät sen takana olevat kaksi säätyä tulisi missään tapauksessa kannastaan peräytymään, taipuivat liberaalit.¹⁶⁰ Tosin tältäkin taholta oli jo nostettu tunnus: »Tähän asti, muttei edemmäksi» ja samalla oli herätetty ajatus, tokko enää kannatti yrittää pelastaa joka tapauksessa täysin epätydyttävää lakia, mutta, kuten Ernst Rönnbäck porvarissäädyssä totesi, koska 17 §:n poistaminen laista ei tuottanut mitään varsinaista haittaa eriuskolaisille, saatettiin siihen silti suostua.¹⁶¹ Eriuskolaislaki oli siten pelastettu.

Hallitsija vahvisti lain marraskuun 11 päivänä 1889. Samalla astui voimaan myös perustusluontoinen säädös, jolla »muuta kristittyä uskonoppia kuin evankelis-lutherilaista oleville Suomen kansalaisille» myönnettiin eräin poikkeuksin oikeus julkisiin virkoihin ja toimiin. Viimeksi mainittu oli koko käsittelyvaiheen ajan liittynyt eriuskolaislakiin, ja sen voimaantulon varmentaminen oli ollut eräs niistä syistä, jotka saivat jyrkätkin liberaalit lopulta taipumaan heistä täysin epätydyttävän eriuskolaislain hyväksymiseen.¹⁶²

Kaksi vuosikymmentä vireillä ollut asia oli saanut ratkaisunsa. Liberalismi oli varsinaisessa pääasiassa kärsinyt tappion. Ratkaiseva kiista oli koskenut kysymystä, voiko Suomen kansalainen olla kuulumatta mihinkään uskontokuntaan eli siis olla vailla jul-

kista uskontoa. Hyväksytty eriuskolaislaki vastasi kysymyksen kieltävästi, mikä merkitsi sitä, että se piti edelleen voimassa »kristillisen valtion» periaatteen. Tässä valossa tehdyn ratkaisun periaatteellinen merkitys käy ilmeiseksi. Voimassaolevan hallitusmuodon ensimmäinen pykälä, jossa mm. säädettiin, että »yhteys uskonnossa ja oikea Jumalanpalvelus on vahvin perustus hyvälle, yksimieliselle ja pysyvälle hallitusmuodolle», rakentui »oikeauskoisen valtion» periaatteelle ja oli tässä kohdin ristiriidassa kirkkolain kuudennen pykälän kanssa, missä kirkon taholta luvattiin esteetön eroaminen. Taistelu oli nyt koskenut sitä, siirryttäisiinkö lainsäädännössä liberalismiin vaatimusten mukaisen »tunnustuksettoman» eli uskonnottoman vai »kristillisen valtion» kannalle.¹⁶³

Jyrkin liberalistisen kannan vastustus oli loppuun asti tullut talonpoikaissäädyn taholta. Vähän Katkismuksen huoneentauluun nojautuva vanhaluterilainen käsitys valtiosta Jumalan toimintana paljastuu selvästi monista vuoden 1888 valtiopäivien talonpoikaisedustajien puheenvuoroista. Luterilaisesta uskosta luopuneet asettuvat totuutta vastaan, eivät alistu Jumalan sanan alle, pyrkivät kurittomuuteen ja laittomuuteen. Vakaat kansanmiehet eivät pystyneet lainkaan käsittämään sitä, että omatunto voisi vaatia luopumaan selvästä Jumalan sanasta, tai että kirkko saatettaisiin pakanuuden kanssa tasaveroiseksi. Itse asiassa puolustettiin näiden valtiopäivien talonpoikaissäädystä viimeisen kerran »oikeauskoisen valtion» periaatetta. »Itsekkyiden-kannalle», »väärälle opille» ja »pakanuudelle» ei pitänyt antaa mitään laillisia oikeuksia.¹⁶⁴ Kun ihminen nousee Jumalaa vastaan, kirkon asia oli pakottaa hänet järjestykseen, eikä muuta lakia tarvittu, totesi eriuskolaislain kiivaimpiin vastustajiin kuuluva Lohjan tuomiokunnan edusmies, ratsutilallinen Kaarlo Ojanen.¹⁶⁵

Eriuskolaislaki ja sen mukana hyväksytty asetus ei-luterilaisten oikeudesta valtionvirkoihin merkitsi Suomen lainsäädännön lopullista luopumista »oikeauskoisen valtion» periaatteesta. Viimeksimainitulla asetuksella nimenomaisesti kumottiin vuoden 1772 hallitusmuodon asianomainen kohta ja säädettiin, ettei »erilaisuus kristityssä uskontunnustuksessa tuota mitään erotusta Suomen kan-

salaisten oikeuksissa ja velvollisuuksissa». Kansalaisoikeudet kuuluivat kuitenkin edelleen vain kristityille. Vastoin liberaalien pyrkimyksiä valtio säilytti näin johdonmukaisesti »kristillisen» luonteensa.¹⁶⁶

Kirkollis-suomenmieliset piirit olivatkin lakiin varsin tyytyväisiä. Uuteen Suomettareen eriuskolaislain voimaantultua kirjoittamassaan arvioinnissa Agathon Meurman totesi suurimmaksi muutokseksi sen, että julkisiin virkoihin nyttemmin eräitä harvoja poikkeuksia lukuunottamatta »saattaa astua kaikkia kristittyjä uskonoppia tunnustavia kansalaisia». Täysin välinpitämätön valtio ei silti vieläkään ollut kansalaistensa uskonnosta. Se vaati nimittäin, ettei kansalaisten uskonnollisiin katsomuksiin sisälly sellaisia »siveellisyyttä koskevia sääntöjä, joita meidän valtiomme ei saata hyväksyä», ja mikä tärkeintä, ei suonut lainkaan kansalaisoikeuksia eikristityille, minkä asian kirjoittaja totesi ilmeisellä tyydytyksellä. Eriuskolaislaki oli kokonaisuudessaan ollut jo ilmeisen tarpeen vaatima, mutta vielä oli ennenaikaista lausua, mitkä sen seuraukset tulisivat olemaan. Tähän asti oli luterilainen kirkko yksin hoitanut ja kasvattanut Suomen kansaa ja tehnyt tämän hyvin. Muutos oli nyt tullut: »Uusi aikakausi nyt avautuu tämän asetuksen kautta. Toivotaan, että vireämpi uskonnollinen elämä korvaa sen, mitä epäilemättä menetetään turvallisuudessa ja ulkonaisessa järjestyksessä.»¹⁶⁷

Finlandin arvostelu oli varovaisempi. Todettuaan, miten aateli- ja porvarissäätyjen sekä ruotsinkielisen lehdistön pääosan kanta oli olennaisesti poikennut nyt hyväksytyksi tulleen lain sisällöstä ja miten tämän vuoksi viimeksimainittua »tuskin tervehditään kaikkialla jakamattomalla tyydytyksellä», lehti piti kuitenkin kieltämättömänä, että laki oli todella korjannut ilmeisiä epäkohtia ja tarjosi asiallisen perustan kirkon ja eriuskolaisten suhteiden järjestykselle.¹⁶⁸

Liberaalit piirit olivat jo lain valtiopäiväkäsittelyn aikana joutuneet jättämään toiveensa, että eriuskolaislaki ratkaisisi kirkollisen kysymyksen heidän toivomallaan tavalla. Tunnustukseltaan ja järjestykseltään tarkasti määritellyt eriuskolaisseurakunnat eivät hou-

kutelleet vapaauskoisia lainkaan sen enempää kuin luterilainen valtiokirkkokaan. Jo valtiopäiväkäsittelyn aikana helmikuussa 1888 *Dagbladet* päätyi käsitykseen, ettei »vapaamielinen eriuskolaislakikaan», josta useimmat uudistajat intoilivat, pystyisi selvittämään tilannetta. Varsin terävästi ja asiallisesti lehti totesikin useimpien epäkohtien liittyvän puhtaasti siviiliasioihin: »Tärkeimmät asiaa koskevat kansalaissuhteet ovat: laillisen avioliiton solmiminen, todistajanvalan vannominen, pääsy valtion virkoihin, sekä yleensä oikeus olla valtion täysiarvoinen kansalainen.» Mikäli näihin asioihin halutaan muutoksia, on tartuttava asianomaisiin lakeihin, naimakaareen, oikeudenkäyntikaareen ja ennen muita hallitusmuotoon. »Mainittujen säädösten muuttaminen voi aikaansaada paljon vapaamman uskonnollisen elämän hyväksi, kun sen sijaan eriuskolaislaki saa aikaan suhteellisen vähän, ellei samalla saateta mainittuja porvarillisen lainsäädännön muutoksia voimaan.» Näin perustellen lehti ehdottikin käytännöllisinä toimenpiteinä siviiliavioliiton säätämistä ja valapakon poistamista.¹⁶⁹

Vapaamielisen tahon jyrkimmät puheenvuorot esitti Viktor Heikel, perustettavan uskonnonvapausyhdistyksen varsinainen organisaattori. Oman piirinsä yleisen käsityksen hän lausui julki ihmetellessään, miten luterilainen kirkko oli valmis antamaan uskonnonvapauden sitä verraten lähellä oleville (baptisteille, metodisteille ja vapaakirkkolisille), mutta pyrki edelleen itsepintaisesti säilyttämään jäseninään ne, »jotka eivät hyväksy apostolista uskontunnustusta ja jotka ovat sen avaran sylin vieraimmat, ettemme sanoisi vihamielisimmät ainekset».¹⁷⁰ Eriuskolaislain kohtalon käytyä selväksi hän määritteli uudelleen ne vähimmäistavoitteet, joihin asian tyydyttävä ratkaisu saattoi perustua. Ne olivat: valtion viranomaisen kaikista valtiokirkkoon kuulumattomista pitämä siviilirekisteri, yksityisen oikeus olla kuulumatta mihinkään seurakuntaan, siviiliavioliitto ja oikeus vapaasti pitää pyhäkouluja.¹⁷¹ Viimeistä lukuunottamatta, joka sisälsi herätysliikkeinä esiintyvien vapaakirkollisten, metodistien ja baptistien vaatimuksen saada harjoittaa lähetystyötä luterilaisten »nimikristittyjen» parissa, kaikki vaatimukset tähtäsivät sen perinnäisestä kristillisyydestä luopuneen »vapaa-

ajattelijain» ryhmän aseman järjestelyyn, jonka hyväksytty eriuskolaislaki oli kokonaan sivuuttanut. Vakaumuksellisten agnostikkojen ja rationalistien oli edelleen pakko kuulua luterilaiseen kirkkoon ja avioliittoon aikoessaan tai julkiseen virkaan pyrkiessään pakko alistua tämän kirkon uskonnollisiin toimituksiin. Kun säädyt eivät olleet eroamista sallineet, joutuivat vapaa-ajattelijat nyt taistelemaan itselleen vapauden luterilaisen kirkon piirissä.

Eriuskolaislain karille ajautumiseen oli vielä liittynyt uskonnonvapausyhdistyksen sääntöjen hylkääminen ja vahvistuksen epäminen sen toiminnalta. Vapaa-ajattelijoilta kiellettiin siten oikeus, ei ainoastaan muodostaa omaa seurakuntaa, vaan vieläpä toimia vapaana yhdistyksenäkin päämääriensä toteuttamiseksi. Senaatin epäävä kanta herättikin runsaasti katkeruutta, joka ei kuitenkaan niinkään purkautunut senaattia itseään kuin sen neuvonantajina toimineita tuomiokapituleita vastaan. Anomushankkeen primus motor Viktor Heikel painatti kaikki asiaan liittyvät asiakirjat tammikuussa 1889 Helsingfors Dagbladissa ja Nya Pressenissä.¹⁷² Kommenteissaan mainitut lehdet paheksuivat erityisesti sitä, että kirkolliselta taholta oli epäilty uskonnonvapausyhdistyksen johtavan yhteiskunnallisen siveellisyyden horjumiseen. Tuomiokapitulien lausunnoissa ne näkivät taas kirkon suvaitsemattomuuden ja ahdasmielisyyden uuden osoituksen.¹⁷³

Valtio päivien aikaisessa keskustelussa Viktor Heikel oli todennut, etteivät ainakaan baptistit voineet käyttää hyväkseen esilläolevan kaltaista eriuskolaislakia.¹⁷⁴ Tästä huolimatta olivat juuri baptistit ja metodistit ainoat eriuskolaisryhmät, jotka uuden lain nojalla järjestyivät erityisiksi kirkkokunniksi. Jälkimmäisen yhdyskunnan säännöt senaatti vahvisti toukokuun 28 päivänä ja edellisen loka-kuun 14 päivänä 1891.¹⁷⁵

Vapaakirkollisten ratkaisu sen sijaan viivästy. Edellisten vuosien keskusteluissa heitä oli kirkon taholta useastikin kehoitettu eroamaan. Sen sijaan liikkeen omat johtomiehet olivat lausuneet vakaavia epäilyksiä kirkostaeroamisen tuottamista eduista. Kun nyt eriuskolaislain lopullinen muoto oli säädyissä hyväksytty, mainitut epäilykset vain vahvistuivat. Hallitsijan suorittamaa eriuskolais-

lain vahvistamista odoteltaessa vapaakirkollisten johtajat kokoon-
tuivat maaliskuussa 1889 Helsinkiin neuvottelemaan tilanteesta.
Tällöin päätettiin jäädä kirkon piiriin itsenäiseksi herätysliikkeeksi.
Kokous hyväksyi tämän ilmaisemiseksi seuraavan julkilausuman¹⁷⁶:

»1. Me olemme kristittyjä, jotka Raamatun ja apostolisen uskon-
tunnustuksen pohjalla pyrimme vallitsevan kirkon piirissä vaikut-
tamaan kristillisen uskonelämän herättämiseksi sekä puolustamaan
seurakunnan kirkollista itsenäisyyttä.

2. Tähän päämäärään pyrimme osin kiinteän, osin liikkuvan
lähetystoiminnan avulla, osittain myös pyrkien työskentelemään
Suomen valtiokirkon piirissä raamatunmukaisten uudistusten sekä
eriuskolaiskysymyksen oikeudenmukaisen ratkaisun hyväksi.

3. Ja me selitämme edelleen, että ne jotka joko perustavat us-
konsa toiselle pohjalle kuin Raamatun tai apostolisen uskontun-
nustuksen, tai toiminnassaan ja esiintymisessään seuraavat ihmissää-
döksiä, eivät ole yhtä kanssamme.»

Tällä julkilausumallaan vapaakirkollinen liike sanoutui irti sekä
metodisteista, baptisteista ja Pelastusarmeijasta, joka »ihmissää-
döksineen» oli juuri suuren kohun ympäröimänä tulossa Suo-
meen¹⁷⁷, että vapaauskoisista. Saadakseen liikkeen toiminta-
linjat vieläkin selvemmin määritellyiksi mainittu kokous uskoi
F. W. Lönnbeckille tehtäväksi erityinen lentokirjasen laatimisen,
joka sitten ilmestyi saman vuoden syksyllä aivan eriuskolaislain
vahvistamisen aikoihin kuin vapaakirkollisten vastauksena siihen.
Kirjasen nimi oli »Vapaakirkollisten ohjelma» ja sen esipuheen olivat
kirjoittajan lisäksi allekirjoittaneet Edv. Björkenheim, J. A. Karl-
berg, Antti Mäkinen ja Hj. Braxén, joten se siis edusti koko vapaa-
kirkollisten johdon kantaa.¹⁷⁸

»Vapaakirkollisten ohjelma» sisälsi yksityiskohtaisen perustelun
liikkeen päätökselle pysyä luterilaisen kirkon piirissä vaikuttavana
lähetyjärjestönä. Viitattuaan siihen, miten luterilaisen valtiokirkon
lakkauttaminen saattoi avata mahdollisuuden »toisen valtiokirkon»
(mikä tietenkin tarkoitti venäläistä ortodoksista kirkkoa) perusta-
miseen sen sijaan, tekijä totesi ettei valtiokirkkoa ole lainkaan syytä
arvostella Kristuksen kirkon mittapuun mukaan. Edellinen on

puhdas yhteiskunnallinen instituutio, jälkimmäinen taas näkymätön, kaikkien tosiuskovien yhteys. Kristuksen kirkko on siten vapaa ja riippumaton ulkoisista järjestelmistä, se saattaa yhtä hyvin elää valtiokirkkojen piirissä kuin niiden ulkopuolellakin. Näin eroaminen ei ole välttämätön. Päinvastoin siitä on vain vahinkoa, kun se hajottaa ennestäänkin vähäisen uskovien piirin ja tuo puoluekiistat sinne, missä niitä vähiten saisi olla, nimittäin Kristuksen omien keskuuteen. Lahkohenki on yhtä vaarallinen kuin hierarkkinen vallanhimokin.¹⁷⁹ Tästä syystä vapaakirkolliset eivät voi seurata metodisteja ja baptisteja yhtä vähän kuin valtiokirkollisia siikaan, jotka kaikki ajavat omia oppejaan, vaan he pysyvät ainoalla oikealla kristillisellä perustalla, kaikkien uskovien allianssin pohjalla. Näin perustellen Lönnbeck esitti samalla kertaa yhtä avaran kuin ylpeänkin määritelmän: »Vapaakirkko on evankelinen kristillisuus.»¹⁸⁰

Niin sanottuun eriuskolaisongelmaan ei ratkaisua olekaan etsittävä eriuskolaislaista vaan yksinkertaisesti muuttamalla perustuslakia siten, että kaikille kansalaisille uskontoon katsomatta taataan samat oikeudet. Käytännössä tämä merkitsisi kirkon ja valtion eroa. Valtio ottaisi hoitaakseen väestörekisterin ja avioliiton solmimisen, ja samalla lakkaisi myös ehtoollispakko. Luterilaiselle kirkolle muutos olisi vain eduksi. Kansliatöistä vapaina saattaisivat sen papit omistautua entistä paremmin varsinaiseen kutsumukseensa. Lönnbeck ei myöskään pelännyt, että muutos vaikuttaisi koulujen uskonnonopetukseen, joka historiallisista syistä ainakin valtion kouluissa jäisi edelleen kirkon miesten hoidettavaksi.¹⁸¹

Vapaakirkollisen ohjelman saama vastaanotto oli ymmärrettävästi varsin vaihteleva. Maltillista liberaalia kantaa edustava Finsk Tidskriftin arvostelija professori I. A. Heikel korosti myönteisinä piirteinä vapaakirkollisten pyrkimystä aikaansaada uudistuksia eikä hajottaa kirkkoa ja uskonnon pääpainon sijoittamista käytännölliseen herätystyöhön eikä oppiin. Professorin radikaali sukulainen Viktor Heikel oli lukenut kirjasen tarkemmin ja valitti sitä, että vapaakirkolliset eivät ottaneet uskontonsa perustaksi Jumalan rakautta yleisenä periaatteena vaan vaativat koko Raamatun kirjai-

mellista totenapitämistä ja torjuivat näin pois joukostaan ne, jotka eivät kyseistä »paperipaavia» hyväksyneet.¹⁸² Finlandissa arvosteli kirjasen R. A. Forssell. Todettuaan, miten vapaakirkolliset tietoisesti suvaitsivat piirissään erilaisia opinkäsityksiä, koskapa he piti-vät esimerkiksi sakramenttioppia toisarvoisena asiana, kirjoittaja arveli moisen vapaamielisyyden jo itsessään sisältävän hajaannuk-sen siemenen. Tämä oli kuitenkin vapaakirkon yksityisasia. Moraal-isesti arveluttavampi oli kuitenkin sen kiero suhtautuminen luteri-laiseen kirkkoon: »Vapaakirkolliset kieltävät kaikki luterilaisen val-tiokirkon tunnustuskirjat kolmea uskonkappaletta lukuunotta-matta, he ovat päättäneet olla alistumatta sakramenttien hoidossa sen järjestykseen sekä harjoittaa luterilaisen kirkon piirissä propa-gandaa oman yhteisönsä hyväksi. Ja kuitenkin he katsovat hyvällä omallatunnolla voivansa pysyä tämän kirkon jäseninä. Tätä nimitet-ään jokapäiväisessä kielenkäytössä purjehtimiseksi väärän lipun alla.»¹⁸³ Samalla linjalla oli myös Uuden Suomettaren arviointi. Jos vapaakirkolliset itsepintaisesti haluavat luterilaisen kirkon sisällä toimia kirkkoa vastaan, ei tällä ole muuta mahdollisuutta kuin tarttua lujasti kirkkolain suomiin kirkollisiin kurikeinoihin.¹⁸⁴

Syytös epärehellisyydestä ärsytti ymmärrettävästi Lönbeckiä. Osittain varsin ylimieliseen ja opettavaan sävyyn laatimassaan vas-tineessa hän torjui Forssellin syytökset. »Tosikristittyjen» ylemmyy-dentunto yhteiskunnallista, maallistunutta valtiokirkkoa kohtaan paljastui kirjoituksesta kautta linjan, niin myös kirjoittajan tor-juessa syytöksen väärän lipun alla purjehtimisesta: »Tähän me vas-taamme pysyvämme valtiokirkossa samalla oikeudella kuin ope-tuslapset ja ensimmäiset kristityt yrittivät pysyä juutalaisessa kir-kossa. Valtio Kirkko oli olemassa ennen meitä ja on kansallinen lai-tos, mihin kaikkien kansalaisten on tähän asti ollut pakko kuulua. Sopiiko uskomme ja toimintamme yhteen sen vastaavien kanssa, sen se itse ratkaiskoon ja, mikäli niin haluaa, *karkottakoon* meidät synagoogistaan. Totisesti olemme sinä päivänä jättävä hänet yhtä hyvällä omallatunnolla, kuin nyt pysymme hänen piirissään.»¹⁸⁵

Vapaat kristityt ovat opetuslapsia ja luterilainen kirkko syna-googa. Selvemmin ei valtiokirkon arvottomuutta enää voitu ilmaista.

Joka tapauksessa, oli vapaakirkollisten menettely sitten johdonmukaista vai ei, he jäivät luterilaiseen kirkkoon. Vapaauskaiset taasen eivät saaneet edes mahdollisuutta erota kirkosta. Molemmat ryhmät, jotka aktiivisimmin olivat vaatineet uudistuksia uskonnonvapauden laajentamiseksi ja oman asemansa parantamiseksi, olivat näin kokonaan jääneet suurella vaivalla synnytetyn eriuskolaislain vaikutuksen ulkopuolelle. Eriuskolaislaki ei näin ollutkaan tuonut ratkaisua. Yksilön omantunnonvapautta oli nyt lähdeittävä toteuttamaan toisenlaista tietä.

6. KIRKON UUSI OHJELMA

Tunnustuksellisuus

Eriuskolaislain voimaantulon johdosta Vartijaan kirjoittamansa artikkelin Elis Bergroth päätti seuraavaan ohjelmanjulistukseen:

»Kirkon asema on nykyaikana varsin selvä. Kansan rakkaus kannattaa sitä ja sentähden se on *kansankirkko*. Tuleeko se tämmöisenä pysymään, riippuu itse kirkosta. Keskinäiset riidat puolueiden välillä eivät enään, sen ymmärtää kukin, saa häiritä yhteistä työtä. Tunnustuksen ympäri täytyy meidän kokoontua ja seisoa siinä horjumatta. Siitä ei saa luopua rahtuakaan ja ellemme joka opin kohtaa ihan samalla tavalla käsitä, niin koetetaan kuitenkin ymmärtää toisiamme, sillä suurimmat eroavaisuudet ovat sanoissa eikä käsitteissä...

Toinen vaatimus on *kuri papistossa ja seurakunnissa*. Mielihyvällä täytyy myöntää, että edellisessä suhteessa on edistytty, ja ettei enää silmiä ummisteta julkisia paheita näkemästä, kuten tähän asti joskus on tapahtunut. Missä ei veljellinen varoitus auta, siinä täytyy lain tarttua kovilla kourillaan. Seurakuntaa ja kirkkoa tulee sääliä enemmän kuin pappia ja papin perhettä. Kuri seurakunnissa on nyt myöskin paremmin mahdollinen, kuin ennen, jolloin oli vaikeata päästä tai pakoittaa ketään pois kirkon yhteydestä. Joka nyt kirkon järjestyksen alle ei tahdo alistua, vaan pahetta seurakunnassa saattaa aikaan, pakoitettakoon siitä eroamaan, nyt kun mahdollisuus eroamiseen on annettu.»¹

Selvä tunnustuksellisuus ja luja kirkollinen kuri olivatkin kahdeksankymmenluvun loppuun tultaessa nousseet nimenomaan nuoren, aktiivisen papiston kokoaviksi tunnuksiksi. Kummassakin tunnuksessa on todettavissa voimakas ajankohtaisuuden leima.

Sekä vapaamieliset että vapaakirkolliset olivat kiivaasti ahdistaneet kirkon dogmeja, joiden sijaan molemmat halusivat asettaa yksilön vapaan raamatuntulkinnan — jolloin tosin edelliset painostivat inhimillisen järjen ja tieteellisen tutkimuksen, jälkimmäiset taas Raamatun kirjoitetun sanan arvovaltaa. Seurakuntakuri taas oli ollut vapaakirkollisen liikkeen päävaatimuksia. Vartijan esittämä ohjelma nousi näin olennaisesti nimenomaan vapaakirkollisuuden luoman kysymyksenasettelun pohjalta. Vastaus oli kuitenkin kokonaisuutena uusi. Kirkkokuriasiassa ohjelma tosin pääasiassa seurasi vapaakirkollisen arvostelun viitoittamaa linjaa, mutta luterilaisen tunnustuksen korostaminen merkitsi jyrkkää vastakkaisuutta sekä vapaakirkollisuuteen että vapaamielisyYTEEN.

Varsin korkeassa kurssissa eivät luterilaiset tunnustuskirjat yleensäkään olleet kahdeksankymmentäluvun alkupuolella Suomen kirkossa yhtä vähän kuin suomalaisessa jumaluusopissakaan. Kolmesta johtavasta teologisesta suunnasta kaksi korosti selvästi yleiskristillisen merkitystä erityisluterilaisen kustannuksella ja juuri näillä kahdella oli hallitseva asema niin kirkon johdossa kuin yliopistossakin. Välitusteologiaa edustava Axel Fredrik Granfelt edusti vielä emerituksenakin maan pätevintä jumaluusopillista asiantuntemusta ja suurinta arvovaltaa ja hänen dogmatiikkansa oli edelleen alan tärkein yliopistollinen oppikirja. Puhuessaan tunnustuskirjoista mainittu teos korosti niiden riippuvuutta oman aikansa kysymyksenasettelusta ja rajoituksista ja puolusti väitettä, että myöhempi aika on näissä kohdin oikeutettu niitä muuttamaankin.²

Periaatteessa vieläkin kriittisempi oli jumaluusopilliseksi valtasuunnaksi kehittyneen beckiläisyyden suhtautuminen luterilaiseen tunnustukseen. Johann Tobias Beck itse ei tosin paljонkaan suoranaisesti arvostellut kirkkonsa tunnustuskirjoja, mutta hän sivuutti ne yksinkertaisesti käytännössä lähes merkityksettöminä. Raamattu oli kristillisen dogmatiikan ainoa lähde, eikä tunnustuskirjan edustamalle traditiolle jäänyt enää mitään sijaa. Itse asiassa Beck ei kuitenkaan ollut niin riippumaton traditiosta kuin hän

kuvitteli. Päinvastoin hänen raamatuntulkintaansa vaikuttivat luterilaisen perinteen rinnalla myös tietyt reformoidut katsomukset, jotka Beck sitten riippuvuuttaan tajuamatta itse sijoitti Raamattuun. Nimenomaan vanhurskauttamisopissa ja raamattunäkemyksessä Beck edusti luterilaisista tunnustuksista poikkeavia ajatuslinjoja.³

Suomen bekiläiset eli ns. »raamatullinen suunta» seurasi suhteissaan luterilaiseen tunnustukseen pääasiassa mestarinsa linjaa. Tunnustuskirjoja vastaan ei tosin hyökätty, päinvastoin pyrkivät useat bekiläiset osoittamaan, että heidän teologiansa oli sopu-soinnussa joskaan ei kaikkien, niin ainakin tärkeimpien ja vanhimpien symbolain kanssa.⁴ Ilmeistä kuitenkin on, että todistelun pohjana ei ollut luottamus kyseisiin kirjoihin vaan pyrkimys torjua vastustajain taholta esitetty harhaoppisuuden syytös. Milloin bekiläiset todella joutuvat valitsemaan luterilaisen tunnustuksen ja Raamatusta löytämänsä tästä poikkeavan tulkinnan välillä, ratkaisu tehtiin aina vastoin tunnustuskirjoja. Niin hylkäsi A. Kihlman käsityksen, että kaste välittää uudestisyntymisen, ja A. W. Ingman sekä myöhemmin Gustaf Johansson kytkivät vanhurskaaksijulistamisen ja vanhurskaaksitekemisen niin läheisesti yhteen, että luterilainen käsitys syntien anteeksisaamisesta pelastuksen keskeisenä tosiasiana jäi varjoon.⁵

Tässä kirkollisessa ja jumaluusopillisessa tilanteessa luterilaisten tunnustuskirjain ja myös luterilaisen uskonkäsityksen puolustaminen jäi pääasiassa evankelisen liikkeen tehtäväksi. Liike oli vuonna 1873 perustanut Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen, jonka palvelukseensa ottamat maallikkosaarnaajat levittivät luterilaista kirjallisuutta ja samalla järjestivät sananharjoitustilaisuuksia eri puolilla maata. Vastakohta herännäisyyttä ja pietistisiä ajatuslinjoja edustavaa bekiläisyyttä vastaan aiheutti jännitystä yhdistyksen kolportöörien sekä papiston enemmistön välillä, mitä vielä kärjistivät liikkeen seurausilmiöinä esiintyvät ultraevankeliset lahkot, jotka saattoivat opettaa jopa uskovien synnittömyyttäkin.⁶ Evankelisten ja toisaalta bekiläisten johtaman muun papiston välinen jännitys purkautui sekä synodaalikokouksissa että kiivaassa

polemiikissa, jota käytiin sekä lehdistössä että erillisten lento-kirjasten avulla.⁷

Evankelisessa liikkeessä ilmenneistä yksipuolisuuksista sekä yleisestä teologisesta rintamanmuodostuksesta johtui, ettei Luterilainen Evankeliumiyhdistys ensimmäisenä kymmenvuotiskautenaan kehittynyt siksi, miksi se oli tarkoitettu: kaikkien luterilaiseen tunnustukseen perustautuvien pappien ja maallikkojen yhdyssiteeksi. Vuonna 1881 yhdistykseen kuului 78 pappia, mikä luku seuraavien viiden vuoden aikana lisääntyi vain vajaalla kymmenellä ja osoittanee evankelisen liikkeen papiston voimakkuuden.⁸

Vapaakirkollisen liikkeen leviäminen muutti nopeasti tilanteen. Seurakuntapapistolle ja etenkin nuorille papeille, jotka joutuivat kentällä kohtaamaan herätyksen julistuksen, kävi pian ilmeiseksi, ettei vapaakirkollisia reformivaatimuksia voitu torjua vain Raamattuun vetoamalla, sillä juuri Raamatun uudetkin opettajat selittivät uskon ja elämän ainoaksi ohjeeksi. Kysymys koski päinvastoin nimenomaan Raamatun tulkintaa, oliko pitäydyttävä perinnäiseen luterilaiseen käsitykseen vai omaksuttava uusi anglosaksisesta maailmasta saapuva, allianssihenkinen näkemys. Tässä vaalissa beckiläinen jumaluusoppi ja Granfeltin Dogmatiikka auttoivat varsin vähän. Luterilaisiin tunnustuskirjoihin molemmat omaksuivat periaatteessa yhtä riippumattoman asenteen kuin vapaakirkollisuuskin. Rajanveto kirkollisuuden ja vapaakirkollisuuden välillä oli kuitenkin väistämätön, ja tätä rajaa vedettäessä löytyi luterilaisten tunnustuskirjojen arvo uudelleen.

Ensimmäisiä ilmauksia uudesta asenteesta oli pastori Elis Bergrothin vuonna 1885 julkaisema poleeminen kirjanen »Herran ehtoollinen», missä hän liittyen vanhan kirkon ja luterilaisten tunnustuskirjojen raamatuntulkintaan pyrki vetämään rajat toisaalta katoлиста, toisaalta reformoitua ehtoolliskäsitystä vastaan. Erityisen jyrkästi hän arvosteli vapaakirkollisten ehtoolliskäsitystä ja -käytäntöä ja osoitti mm., miten näiden vetoaminen Lutheriin vapaitten ehtoollisyhdistystensä tueksi perustui yhteyksistään erotetun lainauksen erheelliseen tulkintaan.⁹ Bergrothin polemiikki ei kuitenkaan rajoittunut ainoastaan vapaakirkollisiin, vaan hän hyökkäsi

myös eräitä A. F. Granfeltin Dogmatiikan kohtia vastaan, missä tämä oli reformoituihin ajatuslinjoihin liittyen asettanut kyseenalaiseksi Kristuksen reaalisen läsnäolon ehtoolliselementeissä.¹⁰ Bergrothin kirjanen herätti huomiota myös vapaamielisellä taholla. Finsk Tidskrift sisälsi tästä poikkeuksellisen pitkän arvostelun, jonka kärki kohdistui luterilaista ehtoolliskäsitystä vastaan ja joka paheksui Bergrothin edustaman tunnustuksellisuuden ylenmääräistä ahtautta.¹¹

Seuraavana kesänä Tampereen allianssikokouksen jälkeen tunnustuskysymys täydellä todella tuli keskustelun polttopisteeseen. Tunnustuksen merkitystä korostivat voimakkaimmin pastorit K. A. Hildén, joka itse kokouksessakin oli pyrkinyt tuomaan luterilaisen raamatuntulkinnan esille, ja Elis Bergroth.¹² Eritellessään Lönnbeckin Tampereella esittämiä kirkon uudestisyntymisen ehtoja Bergroth totesi kaikkien muiden paitsi erheelliseksi katsomansa allianssivaatimuksen jo toteutuneen luterilaisessa kirkossa. Tämä pätee myös viidennestä kohdasta, että nimittäin »sanan saarna on tehtävä enemmän apostoliseksi». On nimittäin niin, Bergroth totesi, että jokainen pappi on vannonut kalliin valan »opettaa kuulijoitaan oikein Jumalan sanalla». Ettei tässä pääsisi yksityinen mielivalta vallalle, jokainen on edelleen sitoutunut valallisesti »pitäytymään uskollisesti ja väärentämättä Jumalan pyhään sanaan sekä evankelis-luterilaisen kirkon siihen perustuvaan tunnustukseen», missä tunnustuksessa ei todellakaan julisteta mitään »veltoa oppia» tai laiminlyödä elämän pyhitystä, kuten vapaakirkolliset olivat antaneet ymmärtää. Kirkon oppirakennelman merkitykseen kirjoittaja palasi vielä uudelleen samassa artikkelissaan todetessaan, että mikäli saarna todella pyrittiin kehittämään mahdollisimman suuressa määrin apostoliseksi, »tämä on tehtävä siten, että yksityinen yhä enemmän alistuu yleiseen, ja tämän uskonpuhdistuksen perussana on: tunnustususkonnollisuus, tarkemmin luterilaisen kirkon tunnustuksen parempi tuntemus ja hartaampi kiintyminen siihen».¹³

Elis Bergroth ei jäänyt suinkaan yksin näissä vaatimuksissaan. Hildénin lisäksi vaativat rohkeampaa tunnustuksellisuutta Fin-

landiin lähettämissään kirjeissä monet nimimerkkien suojaan kätkeytyneet kirjoittajat. Allianssitaholta vastattiin kirjoituksiin.¹⁴ Joka tapauksessa kirjoittelu paljasti, että luterilaisen tunnustuksen puolesta oli selvä ja määrätietoinen opinio nousemassa.

Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen rinnalle oli näin synty-mässä toinenkin kirkollinen ryhmä, joka tietoisesti halusi rakentaa luterilaisen tradition pohjalle. Miten jyrkästi ryhmän henkinen johtaja, Elis Bergroth, saattoi kantansa ilmaista kuvastuu hyvin hänen vapaakirkollisia vastaan käymänsä polemiikin yhteydessä lausumistaan sanoista: »Siinä mielessä on siis luterilainen kirkko erehtymätön, että ne perusteet, joilla se lepää, ovat erehtymättömiä, ovat korkeimpia, ovat sellaisia, että niistä luopuva suurem-massa tai pienemmässä määrin luopuu myös itse kristinuskon totuudesta.» Nämä perusteet olivat tietenkin uskonpuhdistuksen formaali- ja materiaaliprinsiipit, toisaalta Raamatun arvoval-ta uskon ainoana ohjeena, toisaalta uskonvanhurskauden peri-aate.¹⁵

Tiiviimmän yhteistyön aikaansaamiseksi kirkon uudistusta tun-nustuksellisella pohjalla ajavien pappien kesken kutsuttiin sitten elokuussa 1887 yksityinen pappeinkokous koolle Lappeenrantaan. Esikuvana oli ollut kolmea vuotta aikaisemmin Hämeenlinnassa pidetty pappien ja opettajien kokous, joka kuitenkin oli osanotta-jajoukon epäyhtenäisyyden vuoksi jäänyt jossakin määrin haja-naiseksi. Hämeenlinnassa seuraavaa kokousta suunnittelemaan ase-tettu toimikuntakin oli torkahtanut ja eräät yksityiset olivat nyt oma-aloitteisesti kutsuneet koolle puhtaan pappiskokouksen. Ajan ja paikan määräsi Viipurissa pidetty yleinen maanviljelyskokous, johon matkustavat saattoivat mukavasti saapua myös Lappeen-rantaan.¹⁶

Lappeenrannan kokouksesta tulikin melkoinen menestys. Osanot-tajamäärä nousi yli kuudenkymmenen, joista lähes kaikki kuuluivat nuoreen pappispolveen. »Vanhat jäivät kotia tai lähtivät Vii-puriin, kukin halunsa mukaan», muuan osanottaja muisteli ko-kousta neljää vuotta myöhemmin.¹⁷ Kokouksen avasi koollekut-sujen puolesta Elis Bergroth. Jo ensimmäisen keskustelun alustaja,

lehtori Jaakko Päivärinta määritteli kokouksen tarkoituksen: »Tätä nykyä ahdistettiin sekä meillä että muissa maissa evankelislutherilaista uskontunnustusta. Sentähden olisi tarpeellista että ne, jotka vielä sitä tunnustavat saavat saapua kokoon keskustelemaan semmoisista asioista, jotka koskevat uskontoa.»¹⁸ Kun sitten kysymys Suomen kirkon papin suhteesta luterilaisiin tunnustuskirjoihin otettiin erityisen pohdinnan alaiseksi, tähän annettiin myös selvä vastaus. Alustaja, pastori Hildén vaati jokaista pappia noudattamaan kirkkonsa tunnustusta, »ei ainoastaan sen hengen puolesta, vaan myöskin puustavia myöten». Ken ei tähän pysty, on velvollinen eroamaan virasta, jonka velvoituksia hän ei voi rehellisesti täyttää. Raamatun arvovallan ja kirkon tunnustuksen väliin jännitykseen Elis Bergroth esitti ratkaisun, joka oli varsin käytännöllinen ja oli omiaan huomattavasti tukemaan kentällä toimivaa yksinäistä pappia. Kirkkolain määräyksen, jonka mukaan »Jumalan pyhä sana on ainoa ohje, jonka jälkeen koko kirkon oppi on arvostettava», hän tulkitsi tarkoittavan kirkkoa kokonaisuutena. Suomen evankelisluterilainen kirkko ei tunnusta mitään »muuttumatointa paperipaavia», vaan voi päinvastoin tarpeen ilmaantuessa »Jumalan hengen johtamana sisällön suhteen kohoittaa tunnustustansa sitä enemmän kuin se tunkeutuu Jumalan sanaan». Samaa vapautta ei kirkon yksityisellä jäsenellä kuitenkaan ole: »Usein kuullaan kirkon miesten opin kappaleesta tahi toisesta vakuutuksenaan lausuvan tunnustuskirjoista eriäviä mielipiteitä, nojautuen siihen, että heidän luulon mukaan heidän ajatuksensa ovat piplian kanssa yhtäpitävät. Niin yksityinen mielivalta tulee määrääväksi ja toinen luulee täydellä oikeudellansa voivansa eritä toisessa opinkappaleessa, toinen toisessa. Tunnustuksen yhteys, joka on kirkon voima, puuttuu niinmuodoin, ja yksityiset mielipiteet pääsevät valalle. Mutta semmoinen asian laita ei saa olla. Kun joku yksityinen ihminen tutkimalla Jumalan sanaa on hankkinut kirkonopista eriävän ajatuksen, alistakoon hän, nöyrästi ajatellen, että ehkä typeryyden eli ylpeyden eli itsekkäisyyden henki häntä on johtanut, mielipiteensä kirkon tutkittavaksi. Jos kirkko hyväksyy hänen oppinsa, pitääköön hän silloin sen, mutta ellei kirkko hyväksy sitä, on hänen

siitä luopuminen. Jollei hän tätä voi, täytyy hänen, jos kysymys on jostakin tärkeämmästä kohdasta, kirkosta erota.»¹⁹

Samaa ryhdistymistä kuin tunnustuskysymyksessä Lappeenrannan kokouksen nuoret papit vaativat kirkolta myös pappien ja seurakuntalaisten siveellisen vaelluksen valvonnassa. Muista käsitellyistä asioista mainittakoon kansanopetus ja kiertokoulut, maallikkotoimi, pyhäkoulutyö ja kansanopistosuunnitelmat. Jo ensimmäisenä kokouspäivänä oli niinikään päätetty, että tämänlaisia kokouksia jatketaan ja että seuraavana vuonna kokoonnutaan Tampereelle.

Näin oli pantu alulle vapaat yleiset pappeinkokoukset, joitten merkitys papiston yhteyden rakentajana ja kirkollisten reformien kehittäjänä kymmenen seuraavan vuoden aikana tuli olemaan aivan ratkaiseva. Kokousten henkinen johto säilyi saman vähitellen »kirkolliseksi» itseään nimittävän suunnan käsissä, joka oli toiminut Lappeenrannan kokouksen aloitteentekijänä. Tampereelle kokoontui vuonna 1888 jo satakymmenen pappismiestä ja Kuopioon seuraavana vuonna kokouspaikan syrjäisestä asemasta huolimatta yhdeksänkymmentäneljä. Viimeksimainitun kokouksen puheenjohtajana toimi piispa Johansson ja hänen jäntevän johtonsa alaisina kokouksen keskustelut johtivat edellisiä kiinteämpiin ja täsmällisempiin tuloksiin. Elis Bergroth esimerkiksi piti tätä kokousta siihenastisista onnistuneimpana.²⁰

Kuopion kokouksen eräs merkitys oli siinä, että se osoitti nousevan uuden »kirkollisen» suunnan toistaiseksi olevan hyvässä yhteisymmärryksessä Johanssonin edustaman beekiläisen eli »raamatullisen» suunnan kanssa. Jo Lappeenrannassa oli puolustettu ajatusta, että kaikki »kirkon suunnat», joihin ei kuitenkaan luettu lestadiolaisuutta, terveellillä tavalla varjelivat kirkkoa eksymästä yksipuolisuuteen. K. A. Hildénin väitettä, että evankelinen suunta oli lähinnä Raamattua, ei keskustelussa käsitelty ja se jäi näin yksinäiseksi arvioinniksi.²¹ Evankelinen ja »raamatullinen» suunta kävivät tosin jatkuvaa taistelua toisiaan vastaan, jolloin nimenomaan rovasti E. T. Gestrin ei väsynyt suomimasta vastapuolen harhapiiksi tajuamiaan käsityksiä, mutta »kirkollisella» suunnalla näytti

vielä kahdeksankymmenluvun päättyessä olevan edellytykset ko-koavana keskiryhmänä ylläpitää yhteistyötä sekä evankelisten että beekiläisten kanssa.²²

Luterilaisen tunnustuksen puolustus oli nimittäin toisaalta varsin suuresti hälventänyt niitä epäluuloja, joita vallitsi Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen ja papiston valtaosan välillä. Nimenomaan allianssikokouksen vuodesta 1886 on Evankeliumiyhdistyksen toiminnassa selvästi havaittavissa pyrkimys korostaa yhdistyksen kirkollista luonnetta. Mainitun vuoden vuosikertomuksessa lausuttiin julki selvä vakaumus, että maan luterilainen kirkko on Kristuksen oikea seurakunta ja todettiin tyydytyksellä, miten yhdistyksen kirkollisuudesta aikaisemmin lausutut epäluulot nyt olivat yleisesti hälvenneet.²³ K. A. Hildénin esiintyminen Tampereen allianssikokouksessa sai Sanansaattajassa erityisen tunnustuksen. Seuraavana kesänä hän oli jo mukana evankeliumijuhlilla ja vuonna 1888 hänet valittiin yhdistyksen johtokuntaan. Samanaikaisesti yhdistyksen suhtautuminen kirkkoon tuli yhä myönteisemmäksi.²⁴ Vuonna 1887 sen puheenjohtaja, valtioneuvos Ad. Moberg totesi vapaakirkollisen hyökkäyksen nimenomaisesti lähentäneen papistoa yhdistykseen: »Yhdistys on aina asettunut lailliselle kirkollisuuden kannalle ja koettanut olla myös kirkon inhimilliselle järjestykselle kuuliainen Herran tähden, eikä antaen ylöns yhteistä seurakuntaa. Ja kun se nimenomaan oli perustettu evankelis-luterilaiskirkon, sts. valtiokirkon oikean opin puolustukseksi, niin täytyy sen välttämättä taistella vapaakirkollisten tahi paremmin epäkirkollisten lahkosten harhaoppia vastaan.»²⁵

Myönteinen suhtautuminen kirkon yleiseen toimintaan aiheutti myös useiden pappien liittymisen Evankeliumiyhdistykseen. Kun yhdistyksen pappisjäsenten luku vuonna 1886 oli ollut 87, tämä oli kahden vuoden kuluttua noussut 98:aan ja edelleen vuoteen 1892 mennessä 129:ään. Tämän jälkeen nousu hidastui, mutta vuonna 1894 voitiin mainittu luku ilmoittaa noin 140:ksi, minkä jälkeen sisäiset erimielisyydet pysähdyttivät pappisjäsenten luvun lisääntymisen.²⁶ Ilmeistä on, että yhteinen luterilaisen kirkon puolustus oli merkittävästi lähentänyt evankelista suuntaa muuhun kirkkoon.

Eri tahoilla ilmenevästä kasvavasta tunnustuksen arvostuksesta huolimatta nuorten pappien yritys aloittaa vuonna 1888 tällä perustalla oma kirkollinen aikakauslehti näytti varsin uskalletulta. Finlandia kolmea vuotta aikaisemmin perustettaessa oli visusti varottu rakentamasta ohjelmaa erityisesti kirkolliselle pohjalle. Aikaisemmat kirkolliset ja jumaluusopilliset aikakauskirjat olivat muutaman vuoden ilmestyttyään kuolleet, viimeksi Herman Råberghin »Tidskrift för Teologi och Kyrka» jouluna 1881. »Vartijan» toimittajat, pastorit Elis Bergroth, K. A. Hildén ja A. Auvinen eivät kuitenkaan arkailleet. Lukijalle osoittamassaan esipuheessa he totesivat ilmeisen tarpeen olevan olemassa. »Kun eivät siis arvokkaammat ja kykenevämmät ole ryhtyneet tähän tehtävään, niin olemme me allekirjoittaneet päättäneet tehdä asiassa mitä voimme.» Kannakseen toimitus alusta alkaen ilmoitti selvän tunnustuksellisuuden: »... tunnustuskirjojen pohjalla tahdomme vankasti seisoa, ja vakuutuksemme on, että mitä enemmän nämä kirjat tulevat kaikille kirkon jäsenille tutuiksi ja rakkaiksi, sitä suuremmalla voimalla ja yksimielisyydellä voimme niitä hyökkäyksiä vastustaa, joita meidän aikanamme monelta haaralta sekä hengellisissä esitelmissä että sanomissa jo Suomenkin kielellä uskontoamme vastaan tehdään. Pää tarkoituksemme on tästä syystä koota kirkkomme ystävät näiden tunnustuskirjain ympärille. Siinä kaikkein tulee yhtyä, niiden alle kaikkein tulee alistua.» Luottavasti toimitus arvelikin, että näin toimien kirkkoa jakavat halkeamat tulevat vähitellen täyttymään, mistä se oli näkevinään jo selviä merkkejäkin.²⁷

Tunnustuksen rinnalla olivat myös kuri ja järjestys kirkon uudistumiselle välttämätön. »Yhteinen tunnustus ja sisällinen kuri — siinä elinehdot kirkollemme», toimitus lopuksi totesi iskulausseenomaisesti.²⁸

Kirkollisen ohjelman ohella Vartijan nuori pappisryhmä edusti myös selväpiirteistä suomalaisuuslinjaa. Tässäkin oli jo Lappeenrannan kokous viitoittanut selvästi tien olemalla, kuten pöytäkirja asian ilmaisi, »alusta loppuun yksinomaisesti suomenkielinen», mistä Nya Pressen oli saanut aiheen valittaa papiston osoit-

tamaa raakaa ja vastenmielistä käyttäytymistä.²⁹ Nyt Vartija, joka oli ensimmäinen suomenkielinen jumaluusopillinen aikakauskirja, täsmensi nuoren papiston kannan. Suomalainen puolue on ainoa kirkkoon myönteisesti suhtautuva valtiollinen ryhmittymä maassamme. Toisaalta kirkon tehtävä edellyttää, ettei papisto sokeasti seuraa mitään puoluetta vaan seisoo »itsenäisellä kansallisella kannalla». Suomalainen, muttei puoluemies, siinä Vartijan tunnus — mikä ruotsinmielisellä taholla tietenkin tajuttiin sisäisesti risti-riitaiseksi.³⁰

Luterilaiset tunnustuskirjat Vartija kuitenkin nosti varsinaiseksi viirikseen, jonka ympärille se halusi koota koko kirkon. Osoituksena lehden johdonmukaisuudesta ja uskalluksesta oli se, ettei se häikäillyt ahdistaa vaikkapa kirkon piispaa, jos tämä osoitti häilyvyyttä tunnustuksen suhteen. Sitten allianssikokouksen oli Porvoon piispa C. H. Alopaeus ollut tunnustuksellisten silmätikkuna. Helmikuun numerossa 1888 K. A. Hildén arvosteli piispan edellisenä keväänä Helsingissä pitämän piispantarkastuksen johdosta laatiman kirjasen, missä tämä oli määritellyt kantansa pääkaupungissa tuolloin toimiviin eriuskolaisuuksiin. Arvostelu muodostui varsin ankaraksi. Kirjasessa esiintyi Hildénin mielestä niin pitkälle menevää hellätuntoisuutta eriuskolaisia kohtaan, että totuus sai tästä kärsiä. Lukija jätettiin esimerkiksi siihen käsitykseen, »ett'ei herra piispa katso lapsen kastetta aivan *välttämättömäksi*», ja että hän vastustaa luterilaista oppia kasteesta uuden syntymisen sakramenttina. Hämmästyttävä oli arvostelijan mielestä edelleen piispan tunnustus: »en taida julistaa luterilaista *oppia ehdottoman puhtaaksi*», Piispa ei kuitenkaan missään näyttänyt todeksi mainitun opin erheityksiä. Arvostelija katsoikin olevansa pakotettu toteamaan: »Emme myös luule, että tämän kirjasen kautta ne epäilykset, joita monella taholla on löytynyt piispa Alopaeus'en kannasta, olisivat mitenkään poistetut; vaan pikemmin saaneet uutta vahviketta.»³¹

Nuoren miehen purevaan hyökkäykseen piispa vastasi sangen rauhallisesti torjuen tämän väitteet kohta kohdalta. Alopaeuksen asiallinen ja kristillisen nöyrä vastine saikin Hildénin ilmeisesti häpeämään, koskapa hän uudessa vastineessaan, »muudan sana

puolustukseksi», perui suuren osan aikaisemmista väitteistään, pyysi anteeksi, mikäli hän on puheessaan erehtynyt tai ollut liian ankara ja totesi pääasialliseksi periaate-eroksi nyt sen, että »toinen kutsuu *puutteelliseksi* sen, minkä toinen kutsuu *vääräksi*». Luterilaisen kirkon opeissa saattoi Hildénin mielestä kyllä olla puutteita, mutta vääriä ne eivät ole.³²

Jos Vartijan toimittaja näin oli joutunut piispaa ahdistellessaan peräytymään, sitä taipumattomammin lehti sen sijaan arvosteli eriuskolaisia, joiden joukkoon se vapaakirkollisten, baptistien ja metodistien rinnalla luki lestadiolaisetkin.³³ Aivan johdonmukainen lehti ei tällöin ollut tyytyessään viimeksi mainitussa kohdin korostamaan asianomaisten jumalanpalvelusten meluisuutta ja heidän esiintymisensä röyhkeyttä, joita kumpakaan tuskin voidaan lukea tunnustuskirjojen sisältämäin oppikysymysten piiriin. Niin huono oli kuitenkin lestadiolaisen herätyksen jyrkkien kannanottojen aikaansaama käsitys etelässä, että Vartija katsoi aiheelliseksi lausua ihmettelynsä siitä, miten kauan Aatu Laitista ja A. L. Heidemania vielä siedettiin luterilaisen kirkon papinvirassa.³⁴ Toimitus toimi tällöin siinä vakaumuksessa, että lestadiolaiset todella poikkesivat luterilaisen kirkon opista, mille kannalleen se sai vahvistusta Kuopion piispan ensin synodaalikokouksessa ja sitten erillisessä kirjasessa esittämästä täysin kielteisestä arvostelusta. Niinpä Vartija lausui vielä vuonna 1890 toivomuksen, etteivät piispat vihkisi saarnavirkaan yliopistossa silloin opiskelevia lestadiolaisia ylioppilaita, jotka »luultavasti aikovat tulla kirkkomme palvelijoiksi, vaikka he sen tunnustuksesta eroavat».³⁵ Luterilaisen tunnustuksen puolustus ja epäluulo sen hylkimisestä määräsi siten Vartijan alkuaikojen suhtautumisen myös lestadiolaiseen liikkeeseen. Monia vuosia ei kuitenkaan kestänyt, ennen kuin toimitus tässä asiassa tuli toisiin ajatuksiin. Niinpä se vuonna 1895 useaankin otteeseen lausui tunnustuksen sanoja lestadiolaisten kuukausilehdestä ja totesi mainitun liikkeen nyt kulkevan »täyttä vauhtia kirkkoa kohti».³⁶

Merkittävää kyllä, myös »raamatullisen» suunnan piirissä voidaan kahdeksankymmentäluvun jälkipuoliskolla todeta tiettyä luterilaisten tunnustusten arvonnousua. Sattuvan esimerkin tarjoaa arkki-

piispa T. T. Renvallin synodaalikokouksissa pitämien tervehdyspuheiden vertailu. Vuonna 1885 hänen koko kysymyksenasettelunsa nojautui vastustajien, ts. vapaamielisten ja vapaakirkollisten, hyökkäysten aiheuttamaan järkytykseen. Renvall puhui valtiokirkosta niin kuin nämäkin, hän myönsi auliisti kirkon suuret viat ja tyytyi kirkon puolustukseksi esittämään vain sen verraten laihan vakuutuksen, että »nämä pahoin parjatut valtiokirkot tulevat varmasti Herran kärsivällisyyden ja tuen varassa vaikuttamaan edelleen tämän valittujen seurakunnan (s.o. Kristuksen todellisen kirkon) tai-
mitarhana ja alkeiskouluna». Kirkon luterilaisuudesta ei asiallisesti ottaen puhuttu mitään ja tunnustuskirjoista vaiettiin täysin.³⁷ Vuonna 1890 arkkipiispan asennoituminen oli täysin muuttunut. Termi »valtiokirkko» oli saanut väistyä »evankelis-luterilaisen kirkon» tieltä, eikä puhuja kaihtanut selittämästä tämän kirkon suurta kansallista ja uskonnollista merkitystä. Harhaoppeja vastaan korostettiin nimenomaan tunnustuksen arvoa: »Emme ole luterilaisia Lutherin tähden, vaan koska meidän, kuten hänenkin, tunnustuksemme on Raamatun kanssa yhtäpitävä . . . Jos luterilainen kirkko lakkaisi olemasta tunnustuksellinen, se ei ainoastaan pettäisi alkuperäänsä ja koko eittämättä Jumalan hengen johtamaa historiallista kehitystään, vaan myös itse evankeliumin totuuden sisällön.»³⁸

T. T. Renvallia itsenäisempänä ja johdonmukaisempana »raamatullisen» suunnan varsinainen johtaja Gustaf Johansson ei tosin lausunut missään näin avoimesti pitäytymistään luterilaisiin tunnustuskirjoihin, mutta sama tendenssi on silti hänelläkin todettavissa. Eriuskolaisten arvostelu suorastaan pakotti perustelemaan luterilaisen kannan, ja joskin Johansson teologisen peruskatsomuksensa mukaisesti vetosi säännöllisesti suoraan Raamattuun, ei tunnustuskirjoihin viittaaminenkaan ollut hänelle tyystin vierasta. Kuvaavaa kyllä tämä tapahtui selvimmin polemiikissa lestadiolaisia vastaan, jotka myönsivät tunnustuskirjain arvovallan. Myös omalaatuisen kolmijakoisen kirkkokäsityksensä Johansson nimenomaan pyrki nojaamaan Augsburgin tunnustuksen ja sen puolustuksen sanontoihin.³⁹

Kahdeksankymmentäluvun päättyessä luterilainen tunnustus oli

uudelleen nostettu Suomen kirkossa arvoonsa. Rajojen vetäminen luterilaisen ja muun kristillisyyden välillä oli mahdollista vain selvittämällä luterilaisuuden erityislaatu, ja tämä taas edellytti tunnustuskirjojen opiskelua. Ajankohtainen välttämättömyys ajoi näin luterilaisina itseään pitävät suunnat, evankelisuuden, »raamatullisuuden», juuri syntyneen »kirkollisen suunnan», uudestaan elpyneen herännäisyyden sekä toistaiseksi kovassa riidassa kirkon johdon kanssa olevan lestadiolaisuuden, kaikki painostamaan omaa nojautumistaan Raamatun ohella myös tunnustukseen.⁴⁰ Tietyt edellytykset ja vakaata pyrkimystä yhtenäisen kirkollisen luterilaisen rintaman muodostumiseen ainakin näytti olevan olemassa. Varsin nopeasti kuitenkin paljastuivat teologisissa katsomuksissa piilevät erimielisyydet. Kaikki mainitut virtaukset lähtivätkin yhdeksänkymmentäluvulla kulkemaan varsin silmiinpistävästi omia teitään.

Papiston ryhdistyminen

Tampereen allianssikokouksessa F. W. Lönnbeck oli esittänyt kirkon uudestisyntymisen ensimmäiseksi edellytykseksi, »että opettajiksi kirkkoon otettaisiin ainoastaan uudestisyntyneitä ja P. Hengen valaisemia henkilöitä». Mikäli vaatimus tulkittiin lausujansa ajatusten mukaisesti tarkoittamaan tiettyä kokemusperäistä uskonnollista ratkaisua, se kirkon taholta torjuttiin perusteettomana.⁴¹ Toisaalta siihen samanaikaisesti sisältyi myös vaatimus pappien vakaumuksen aitoudesta ja siveellisen vaelluksen nuhteettomuudesta, ja tällaisena se saavutti voimakasta vastakaikua laajalti vapaakirkollisen liikkeen ulkopuolellakin sekä vapaamielisissä että kirkollisissa piireissä. Lönnbeckin syytös monien pappien uudestisyntymättömyydestä sisälsi itse asiassa saman väitteen kuin realistisen kirjallisuuden ja vapaamielisen lehdistön piirtämät kuvat teeskentelevistä ja tekopyhistä, epäaidoista pappismiehistä.⁴² Kahdeksänkymmentäluvun ehdottomuutta vaativa ja kompromisseja vihaava aika vaatikin joka taholla ennen muuta aitoutta. Papistoon

sovellettuna tämä merkitsi vaatimusta, että kirkon virassa toimivan oli vakaumuksestaan hyväksyttävä sen opit ja elämässään noudatettava julistamaansa vakaumusta. Tässä muodossa kirkko kahdeksankymmenluvun lopulla myös hyväksyi esitetyn vaatimuksen.

Miten pitkälle yksimielisyys tässä katsannossa ulottui ilmenee havainnollisesti muutamasta pappien kelvottomuutta ja pappiskokelaille asetettavia vaatimuksia käsittelevästä kirjoituksesta, joka samanaikaisesti ilmestyi vuoden 1887 ensi numerossa sekä kirkollisessa Finlandissa että vapaakirkollisessa Tro och Lif'issa. Nimimerkkiä käyttävä kirjoittaja lähti toteamuksesta, miten nykyisenä aikana tuon tuostakin joutuu kuulemaan kirkkoon ja papistoon kohdistuneita syytöksiä. Että syytöksissä valitettavasti on perää, ei myöskään käynyt kieltäminen: »On ollut ja on olemassa pappeja, jotka eivät ole tosi paimenia, vaan palkkapaimenia, jotka kaitsevat laumaa ainoastaan häpeällisen voiton vuoksi, pappeja, jotka syyllistivät ahneuteen, juoppouteen ym.» Monet kelvottomat papit olisi saatava viralta pois mitä pikimmin, ja kirjoittaja vetosikin kirkolliseen hallitukseen ja jokaiseen vastuulliseen kristittyyn. Toisen epäkohdan hän näki siinä, että kirkko hyväksyi papiksi jokaisen nuorukaisen, joka teologiset opinnot suoritettuaan tarjoutui sen palvelukseen. Kirkkolain 10. pykälää, joka vaati mm. että papiksivihittävän oli oltava »tunnettu jumalaapelkäävästä ja kristillisestä elämästään», oli viimeistään nyt ryhdyttävä soveltamaan täysin johdonmukaisesti: »On erittäin tärkeätä, että jokainen papinvirkaan vihittävä omaa 'hyvän todistuksen ulkopuolella olevilta, ettei hän lankeaisi pilkkaan ja perkeleen paulaan'. Sillä tapahtuu usein että sekin, joka on papinvirkaan astuttuaan tehnyt parannuksen, mutta joka aikaisemmin on syyllistynyt ilmeisiin, karkeihin synteihin, saa jatkuvasti kärsiä niistä ja kokea, miten Kristuksen evankeliumi tulee hänen entisten syntiensä vuoksi häväistyksi. Tämä on syy, miksi niin monta vakavaakin pappia syytetään teeskentelystä ja tekopyhydestä.»⁴³

Mitään vastineita kirjoitus ei aiheuttanut. Ajankohtana, jolloin jokainen kirkon oppiin kohdistunut arvostelu synnytti lujan polemiikin, papiston elämään puuttuminen katsottiin täysin oikeute-

tuksi. Itse asiassa onkin mahdotonta eritellä, nousiko selostetun artikkelin arvostelu vapaakirkolliselta vai kirkolliselta pohjalta. Tässä kohdin katsomukset olivat siinä määrin lähentyneet toisiaan.

Kauan ei myöskään kestänyt, ennen kuin papiston piirissä ryhdyttiin toimenpiteisiin tunnetun ja tunnustetun epäkohdan korjaamiseksi. Lappeenrannan pappeinkokouksen tärkeimpiin keskustelukysymyksiin kuului: »Olisiko toivottavaa että Suomen papisto keskenänsä pitäisi voimassa semmoisen kurin, että ne sen jäsenistä, jotka opissaan tai elämässään julkisesti rikkovat sitä vastaan, jota he papin valassaan ovat luvanneet, siitä ensiksi saisivat veljellisen varoituksen ja sitte asetettaisiin laillisen edesvastauksen alle?» Keskustelu oli epäilemättä varsin henkilökohtaista, koskapa se käytiin toisin kuin kokouksen muut keskustelut suljettujen ovien takana, ja koskapa sen kulusta ei pöytäkirjoissa haluttu antaa mitään julkisuuteen. Mielipiteet kävivät kuitenkin epäilemättä samaan suuntaan kuin Vartijan toimituksen, jonka kaksi jäsentä kuului myös kokouksen johtomiehiin. Ohjelmakirjoituksessaan lehti Lappeenrannan pappeinkokouksen tavoin rinnastikin väärän opin ja pahentavan elämän ja ilmoitti vastustavansa »niitä itse papistossa, jotka joko saarnoissansa tai julki syntisellä elämällänsä vastustavat kirkomme tunnustusta, ja jotka tällä tavoin ovat tämän kirkon vaarallisimmat viholliset». Julkiseen pahennukseen syylistynyt saakoon siitä myös julkisen rangaistuksen, »ett'ei yksityisen vikaa koko kirkolle häväistykseksi luettaisi».⁴⁴

Jo toisessa numerossaan Vartija joutuikin nimeltä mainiten puutumaan kirkon papin tekemään raskaaseen rikokseen. Tammikuun lopulla 1888 paljastui yllättäen, että erittäin arvossapidetty pappismies, parhaillaan istuvien valtiopäivien jäsen, kirkkoherra, sotorovasti E. V. Pettersson oli väärentämiensä asiakirjojen avulla Asikkalan seurakunnan nimissä nostanut huomattavia rahasummia, jotka hän oli sitten käyttänyt omiin tarpeisiinsa. Asian tultua ilmi Pettersson selitti yrittäneensä epätoivoisessa taloudellisessa tilanteessaan hoitaa velkansa joutumatta konkurssiin ja aikoneensa rahasioittensa parannuttua selvittää kaiken. Tapaus herätti kaikkialla tavatonta tyrmistystä. Pettersson anoi ja sai heti asian paljastuttua

eron pappissäädystä. Vapaamielinen lehdistö käsitteli tapausta yleensä varsin asiallisesti eikä käyttänyt sitä paljoakaan hyväkseen tervetulleena todisteena papiston turmeluksesta. Poikkeuksen muodosti tamperelainen Aamulehti, jonka Helsingin-kirjeenvaihtaja katsoi tapauksen osoittavan, että Suomen kirkossa vallitsi »mädännys, jommoista tuskin oli vanhan farisealaisuuden aikana». Itse asiassa näyttääkin siltä, että todellisen rikoksen tapahduttua liberaalit olivat yhtä tyrmistyneitä kuin kirkolliset: tätä ei sentään ollut odotettu.⁴⁵ Vasta sen jälkeen kun Finland oli ensi hämmennyksen selvitettyä pyrkinyt näkemään Petterssonin rikoksessa sovittaviakin piirteitä ja todennut, ettei se sentään ollut niin kauhea asia kuin pari muuta tämän jälkeen paljastunutta kavallusta, joitten nielemät rahat oli tarvittu pelivelkojen maksuun, Nya Pressen katsoi asiakseen esittää eriävän kantansa. Rikos on rikos, teki sen epäuskoinen tai uskovainen, siviilivirkamies tai pappi, eivätkä siinä selittelyt auta.⁴⁶

Vartijan kanta oli alusta alkaen selvä. Haluamatta enää lähteä lyömään lyötyä, jonka taakka muutenkin oli riittävän raskas, lehti kohdisti huomionsa muitten kirkon viranomaisten asiassa suorittamiin laiminlyönteihin. Kun seurakuntalaiset olivat lehtitietojen mukaan jo valittaneet asiasta lääninrovastille, toimitus kysyi, miksei asia ollut mennyt edelleen tuomiokapituliin. »Jos tämä asia kirkollista tietä olisi tullut ilmi tutkinnon kautta seurakunnassa, ei se läheskään niin suurta pahennusta olisi herättänyt, kuin nyt», Vartija totesi ja jatkoi: »Poistukoon viimeinkin se velttous kirkostamme, että keskinäistä kuria pitämättä annamme paheiden paisua siksi, että ne virkaveljillemme, seurakunnillemme ja koko kirkolle tuottavat tuhoa!»⁴⁷

Vartija itse ainakin teki parhaansa valittamansa velttouden poistamiseksi. Hollolan lääninrovasti lähetti tosin ylen purevan vastineen Vartijaan: »Jos herra Elis Bergroth itse olisi ollut Hollolan provastikunnan lääninprovastina ja kaksi Asikkalan talonpoikaa — toinen tunnettu huonomaineiseksi ja toinen jotenkin rahjusmaisena näköinen — olisi vaatinut häntä tuomiokapitulissa virkateitse syyttämään väärentämisrikoksesta heidän seurakuntansa esipap-

pia, joka syytöstä tehtäessä oleskeli valtiopäivillä pappissäädyn edusmiehenä, niin herra Elis Bergroth, jos hän asiasta tarkemmin tutkimatta olisi sen tehnyt, — sillä tutkinto oli mahdollon, kun syytetty oli seurakunnastansa poissa — olisi osoittanut sangen suurta tyhmyyttä, joka kuitenkin, hänen ylen poikamaiseen virka-intoonsa nähden, olisi ollut hänelle anteeksi annettava.» Bergroth otti arvostelun kauniisti vastaan, lausui ilonsa siitä, että asia nyt oli selvinnyt ja ilmoitti halunneensa vain ajaa oikeaa asiaa.⁴⁸ Paria kuukautta myöhemmin Vartija taas oli asialla, tällä kertaa kertomassa Kosken kappalaisen J. J. Judénin ja Liedon kirkkoherran C. F. Rambergin rötöksistä. Edellisessä tapauksessa tuomiokapituli sai kuulla kunniansa, kun se jo kolmentoista vuoden ajan oli sietänyt parantumaton juoppoa, jonka huono elämä oli ollut tunnettua kautta maan: »Kun velttous hiippakunnan hoidossa, mitä kuripitoon papistossa tulee, käy niin äärimmilleen, kuin hra Judénin esimerkki todistaa, ei ole ihme, jos viimeinkin kummia alkaa sieltä päin kuulua.»⁴⁹

Rambergin tapauksen selvittely oli Vartijan menettelylle varsin kuvaava. Sanomalehti Aura oli sisältänyt paheksuvan kirjoituksen L:n pitäjän kirkkoherran hävyttömästä menettelystä eräissä häissä. Bergroth kirjoitti Auran toimitukselle pyytäen asiasta selvitystä, sillä hän katsoi kertomuksen joko pitävän paikkansa, »ja silloin mies, josta siinä puhutaan, on kovasti rangaistava, tai se on valheellinen ja silloin välttämättömästi peruutettava». Vastaus, että kirjoittaja oli tarkoittanut Liedon kirkkoherraa, ja että hän vastasi sanoistaan, tyydytti tällä kertaa Vartijan toimitusta. Tämä oli nimittäin muuten saanut tietoonsa, että samainen kirkkoherra Ramberg oli juuri tuomittu K. Senaatissa 6 kuukauden virkaeroon erään toisen rikoksen takia. Kaikki nämä asiat Vartija painatti lukijakuntansa tiedoksi antamaan pontta ceterum censeolleen: »Nöyrä mutta vakaa pyyntömme on, ett'ei yksityisiä säälittäisi kirkon kustannuksella, vaan että vaatimukset papiston elämästä ja siveellisestä kannasta kaikkialla asetettaisiin korkealle.»⁵⁰

Johdonmukainen julkisuuden vaatimus olikin varsinaisesti se keino, millä Elis Bergroth, »se Suomen kirkon jyrkkä karsija» pyrki

palauttamaan hairahtuneet virkaveljet takaisin järjestykseen. Milloin vain lehdistössä esiintyi syytöksiä tai vihjailuja papistoa vastaan, heti oli Vartijan toimitus vaatimassa joko syytteen todistamista tai sen peruuttamista. Tuloksena oli toisinaan väärän tai kohutuuttoman syytöksen torjuminen, kuten esimerkiksi Aamulehden vuonna 1888 väittäessä, että muuan Helsingin pappi olisi pidättänyt itselleen osan seurakunnan hänelle apulaisen palkkaamiseksi myöntämästä määrärahasta. Vartija selosti asiain oikean laidan ja ilmoitti mainitun kiistanalaisen summan maksetuksi takaisin seurakunnan kassaan.⁵¹ Mikäli väärinkäytöksistä syytetty pappismies ei pystynyt osoittamaan syytteitä vääräksi, Bergroth vetosi lehdessään tuomiokapituliin vaatien asiassa tutkimusta ja tuomiota. Niinpä kun Päivälehti oli maininnut muutaman pappismiehen Pelastusarmeijan kokouksessa karkeasti ivanneen sen uskonnonharjoitusta, Vartijan toimitus ensin kieltäytyi uskomasta koko kertomusta, mutta lehden paljastettua syyllisen nimen ja uudistettua väitteensä, jota asianomainen ei ollut kiistänyt, Vartija totesi asian kuuluvan Porvoon tuomiokapitulille ja viittasi ohjeeksi vielä kirkkolain 126. pykälään lainaten sen sanoja: »jos pappi pahennusta saattaa, rangaistakoon, jos asianhaarat erinomaisen raskauttavia ovat, virka-erolla kahdesta kuukaudesta ajastaikaan asti.»⁵²

Julkisuusperiaatteen rinnalla oli toisena papiston ryhtiliikkeen menetelmänä veljeskurin tiukentaminen. Asiasta keskusteltiin säännöllisesti pappeinkokouksissa.⁵³ Vartija palasi myös toistuvasti kysymykseen. Erityistä huomiota asia sai osakseen arkkihiippakunnassa, missä kelvottomia pappeja lienee ollut enemmän kuin muualla. Keväällä 1890 Vartija sisälsi täältä lähetetyn kirjoituksen, missä muuan vanhahko »yleistä kunnioitusta nauttiva» virkaveli suositteli rovastikuntakokousten käyttöä veljelliseen kuriin: »Pappissäädyssä on vielä joitakuita yksityisiä jäseniä, jotka ovat koko säädylle häpeäksi ja jotka elävät julkisissa synneissä, erittäin juoppoudessa. Joka ainoa pappi tuntee joitakuita semmoisia. Miksi eivät virkaveljet itse ota näitä langenneita ojentaaksensa? Onhan meillä jo kontrahtikokouksia yleisesti joka piirissä ainakin kerran vuodessa. Eikö olisi soveliasta, että kontrahtirovasti, kutsuessaan virkaveljiä

kokoukseen, samalla ilmoittaisi, että sen eli sen, joka on yleisesti tunnettu esim. juomariksi, välttämättömästi on tuleminen kokoukseen, niin että virkaveljet siellä ystävällisesti hänen kanssansa saisivat puhua. Ellei hän siitä parane, sopisi kokouksen päättää ilmoittaa asiasta tuomiokapituliin, joka kutsuisi hänet eteensä. Ainoastansa siinä tapauksessa, että hän kieltäisi rikoksensa, lykätäisiin asia maalliseen oikeuteen tutkittavaksi.» Samana vuonna pidettiin arkkhiippakunnan synodaalikokouksen yhteydessä sangen mieslukuinen yksityinen neuvottelu, missä päätettiin »kristillisellä rakkaudella valvoa niitä virkaveljiä, joitten elämä mahdollisesti koituu säädylle ja kirkolle pahennukseksi». ⁵⁴

Veljeskuri pantiin alulle jo jumaluusopin ylioppilaiden keskuudessa. Syksyllä 1886 keskusteltiin ylioppilastiedekunnassa aiheesta »voivatko vanhemmat tiedekuntalaiset varjella nuorempia pääkaupungin vaaroilta», missä yhteydessä yleisesti painostettiin keskinäisen kurin merkitystä. Seuraavien vuosien aikana asiaan palattiin toistuvasti. ⁵⁵ Toimenpiteet tuottivat myös tuloksia, koskapa itse yliopiston rehtori Th. Rein saattoi vuoden 1890 lopulla todeta jumaluusopin ylioppilaiden siveellisen valvonnan erityisen ankaraksi ja torjui syytökset sekä heidän siveellisestä että henkisestä ala-arvoisuudestaan. Puoltatoista vuotta myöhemmin totesi myös ylipäänsä varsin kriittillinen ja korkeita hengellisiä vaatimuksia esittävä ylioppilastiedekunnan lehti Kyyhkyinen tiedekunnan hengen selvästi parantuneen. ⁵⁶

Virassaolevaan papistoon palataksemme, ankarin siveellinen paheksunta kohdistui eräiden sen arvottomien jäsenten juoppouteen. Edellä on jo esitetty tästä moniaita esimerkkejä. Ymmärrettävää oli, että ulkonaista ryhdistymistä vaadittaessa juuri kohtuuton alkoholinkäyttö ensinnä joutui silmätikuksi, yhtä ymmärrettävää, että juoppouden vastustaminen johti lähes itsestään ehdottoman raittiuden asettamiseen papiston ihanteeksi ja suoranaiseksi velvoitukseksi. Säädyn aikaisempi ehdottomuutta vierova kanta muuttui kahdeksan- ja yhdeksänkymmentälukujen vaihteessa absolutismille yhä myönteisemmäksi ja johti lopulta suoranaiseen »maanvyörymän kaltaiseen» alkoholin hylkäämiseen. Raittiuskannan omaksu-

misen perusteet olivat yhteiskunnalliset ja käytännölliset, kun taas kielteiseen asenteeseen vaikuttaneet teologiset ja teoreettiset perustelut jäivät syrjään, ilman että niissä olisi tarvinnut tehdä mitään myönnytyksiä. Kehitykselle oli kuvaavaa, että käytännöllinen raittiuskanta voitti ensiksi juuri Kuopiossa, missä kiivaimmin oli vastustettu raittiuden asettamista kristillisyyden erityiseksi tuntuimerkiksi. Vuoden 1889 pappeinkokouksessa Kuopiossa esitti »raamatullisiin» lukeutuva lehtori J. Schwartzberg seuraavan ponnen, joka sitten hyväksyttiin: »Ja mitä etenkin juovutusjuomiin tulee, niin on toivottava, että nämät juomat yhä enemmän poistuisivat sekä pappiloista että seurakunnista, jotta siten se kirous poistuisi, joka vielä juoppouden synnin takia kansamme sydänjuuria kalvaa.» Ponsi ei myöskään jäänyt vain hurskaaksi toivomukseksi, sillä seuraavana vuonna pidettyjen kolmen hiippakunnan synodaalikokouksista Kuopion oli ainoa ja samalla ensimmäinen, mistä viini puuttui tavanomaisten juhlapäivällisten juomalistoilta.⁵⁷

Samoihin aikoihin jyrkkeni myös kirkolle suopeissa maallikko-piireissä suhtautuminen papiston alkoholinkäyttöön. Raittiuden Ystävien äänenkannattajassa A. A. Granfelt totesi tyydytyksellä Kuopion yksityisen pappeinkokouksen kannanoton. Jos aikaisemmin oli vallinnut epäselvyyttä papiston suhtautumisesta raittiusliikkeen tavoitteisiin, nämä epäilykset olivat nyt hälvenneet. Moni pappila oli jo aikaisemmin hylännyt juovuttavat juomat ja vieläkin useampi on epäilemättä tämän jälkeen seuraava esimerkkiä. Loppuun asti asiaa ei kuitenkaan vielä oltu hoidettu. Vaikkei kenties jokaista pappia saadakaan ehdottoman raittiiksi, ei juoppoutta ainaakaan enää saa säädyn piirissä suvaita. Granfelt kertoi sitten tapauksen, missä muuan nuori pappi oli omantuntonsa pakottamana ilmiantanut virkaveljensä juoppoudesta ja jatkoi: »Mutta sekä rovasti että pitäjäläiset osoittivat selvintä paheksumistansa sitä papiston jäsentä vastaan, joka oli uskaltanut kosketella kansamme helmasyntiin. Kaikkein mielestä semmoinen synti oli anteeksi annettava eikä rangaistava. Se on papisto, joka on kansamme kasvattanut tämän tapaiseen suvaitsevaisuuteen, ja se on papiston asia opettaa kansalle, että siveellisyyslain vaatimukset ovat ankarampia

ja ankarasti noudatettavat.» Älköön papisto sen vuoksi enää katso soko läpi sormien jäsentensä hairahduksia. Mikäli asianomainen katu rikkomuksiaan, annettakoon ne hänelle anteeksi, mutta kärsiköön siitä huolimatta myös rangaistuksensa. »Ja tunnustettakoon myöskin, että henkilön, joka on nähty julkisesti taikka yksityiselämässään useamman kuin yhden kerran juopuneena, hänen ei sovi olla pappina.»⁵⁸

Vartija lainasi pääosan Granfeltin kirjoituksesta palstoilleen. »Katkerat nämä lauseet ovat, enemmän katkerat kuin olisin suonut, mutta niiden totuutta en saata kieltää», Bergroth kirjoitti. »Luulen tosiaankin, että papiston tulee ryhtyä ponteviin toimiin, että juoppouden synty peräti poistuisi sen joukosta, niinkuin se jo poistumaisillaan on.» Bergroth oli niitä miehiä, jotka mieluummin heti tarttuivat härkää sarvista, ja niin hän välittömästi lausuiakin paheksumisensa siitä, että Turun tuomiokapituli oli pannut ensimmäiselle ehdokassijalle Akaan kirkkoherranvirkaan arvottoman miehen.^{58a}

A. A. Granfeltin kirjoitusta jyrkempi oli syksyllä 1890 Finlandissa julkaistu kolmiosainen artikkelisarja »Suomen kansankirkko ja paheet», jonka alla olleen nimimerkin, Laicuksen taakse kätkeytyi todennäköisesti jyrkästä moralismistaan tunnettu hyönteistieteen ylimääräinen professori J. R. Sahlberg.⁵⁹ Viitaten pariin tapaukseen, missä asianomainen tuomiokapituli oli pannut kirkkoherranvirkaan ehdolle tunnetun juomarin ja toisessa tapauksessa aviorikkojan, Laicus syytti avoimesti kirkkoa mädännäisyydestä ja sen johtoa velttoudesta. Sen piirissä suvattu paheellisuus kuvastui erityisen selvästi papiston suhtautumisessa raittiuteen. Laicus ei suvainnut mitään kompromisseja. Vähin, mitä papeilta voitiin vaatia, oli ulkonaisesti nuhteeton vaellus, raittius ja siveellisyys. Raittiusliike vaati vapautusta väkijuomien käytöstä, mutta pappein kokouksissa esiintyi puhujia, jotka kristillisen vapauden nimissä pyrkivät kaikenlaisin sofismein vastustamaan tätä vapautusta. Vastustuksen todellisena syynä saattoi kuitenkin olla vain joku seuraavista kolmesta mahdollisesta: anteeksiantamaton tietämättömyys mitä tärkeimmästä yhteiskunnallisesta kysymyksestä, puh-

das välinpitämättömyys, joka itse asiassa oli välinpitämättömyyttä Jumalan valtakunnan työtä kohtaan ja paljasti asianomaisen epä-kristillisen mielenlaadun, tai sitten yksinkertaisesti kieltäytyminen luopumasta totutusta nautinnosta. Millään ei näin ollen pappi voinut puolustaa alkoholinkäyttöään. Ehdottoman raittiuden puute oli siten eräs kirkon heikkouden oleellisia syitä. Papiston siveellinen ryhdistyminen oli kirkon puhdistuksen perusedellytys, ja tässä oli ehdottomalla raittiudella keskeinen sija.⁶⁰

Sahlbergin kirjoitussarja herätti melkoista huomiota. Viktor Heikel selosti sitä myönteisesti Nya Pressenissä ja F. W. Lönnbeck painatti ensimmäisen artikkelin sellaisenaan Evangelisk Kristendomiin.⁶¹ Vartija sen sijaan torjui Laicuksen arvostelun epäoikeudenmukaisena. Kirjoituksen yksipuolisuus oli vain herättänyt katkeraa mielipahaa kirkon ystävissä, »varsinkin niissä, jotka sarjan kirjoittajan kanssa hartaasti toivoivat, että kuri kirkon opettajien kesken olisi ankarampi», Bergroth totesi ja jatkoi: »Ystävältä tämä kirkko kiitollisuudella vastaanottaa ystävällisen neuvon, mutta vihamielisistä piiskan-letkauksista se ei huoli mitään. Niin paljon se toki pitää arvostaan, ettei se semmoisten tähden kulkuansa muuta rahtuakaan.»⁶²

Juuri kirkkokurin ystävänä ja raittiusmiehenä Bergroth näin torjui Laicuksen syytökset. Toisella tavoin oli tämän suosittelemia hyviä asioita ajettava: »Soisin kernaasti, että kaikki virkaveljeni olisivat ehdottoman raittiita, luulen myöskin, että monet niistä, jotka tähän asti ovat olleet raittiusrientoon yhtymättä, eivät käsitä asian tärkeyttä, mutta olen heidän joukossaan löytänyt niin monta vakaata, jaloa, tosi-kristillistä henkilöä, etten mitenkään tahotoisi suoda, että heistä ankaraa tuomiota langetetaan, elleivät ajattele meikäläisten tavalla. Jos ehdottomuutta pakotetaan papistoon, niin sen miltei täytyy asettua vastarintaan, kun se sitävastoin vakuutuksen tiellä yhä enemmän on kallistunut raittius-asiaa kannattamaan. Tämänkin tärkeän asian takia siis paheksun sarjan kirjoittajan kirjoitustapaa.»⁶³

Arvioinnissaan Bergroth epäilemättä osui täysin oikeaan. Raittiusliikkeen tai Laicuksen moralistiset motivaatiot tuskin riittivät

vakuuttamaan papistoa ehdottoman raittiuden välttämättömyydestä. Enemmän vaikutti epäilemättä kysymyksen sosiaalinen puoli, pappien asema seurakuntalaisten esikuvana ja heidän vastuunsa alkoholiongelmien kanssa painiskelevista lähimmäisistä. Raittiusliikkeen johtavan pappismiehen avaramielisyys epäilemättä voimakkaasti hälvensi niitä epäluuloja, joita papiston piirissä oli vallinnut raittiusliikkeen teologisesta lainomaisuudesta ja helpotti pappien siirtymistä käytännössä raittiuskannalle, vaikkeivät he aina raittiusliikkeen tavoitteita ja menetelmiä omikseen tunteneetkaan. Kuopion piispa Gustaf Johansson säilytti esimerkiksi koko ikänsä vakaumuksensa, että viinin käytön kieltäminen rajoittaa kristityn vapautta, mutta tästä huolimatta juuri hänen hiippakunnassaan ensinnä lopetettiin alkoholin tarjonta synodaalikokouspäivällisiltä. Kahta vuotta myöhemmin 1892 Porvoon hiippakunta seurasi esimerkkiä ja vaikka Turussa vielä oli »viiniä pöydällä kaksi lasia jokaiselle», ei täälläkään enää pidetty maljapuheita.⁶⁴ Tämän jälkeen hävisikin alkoholi nopeasti kokonaan papiston yleisistä kokouksista. Kun kirjoituksissa ja puheissa esitettiin toivomuksia pappien asettumisesta ehdottoman raittiuden kannalle, ei vastustavia ääniä enää esiintynyt. Varsin määrätietoisesti toimi raittiuden puolesta yhdeksänkymmentäluvulla voimistuvan herännäisyyden piirissä Wilhelm Malmberg, joka saattoi sen täällä voittoon. Vieläpä Gustaf Johanssonkin tunnusti vuosikymmenen lopulla iloitsevansa raittiusliikkeestä, vaikkei katsonutkaan voivansa sen kaikkia toimia hyväksyä.⁶⁵

Ehdoton raittius oli Suomen papistossa tullut yhdeksänkymmentäluvulla säännöksi, kohtuullisuus oli poikkeus.

Yleisestikin ottaen voidaan todeta papiston sisäisen kurinpidon selvästi ryhdistäneen sen heikkoja jäseniä ja vähitellen myös vahvistaneen papiston nauttima arvonantoa. Kirkon sisäinen kritiikki ja lehdistön edustama yleinen mielipide vaativat saman suuntaisesti kirkon palvelijoilta siveellistä nuhteettomuutta. Tämän paineen edessä tuomiokapitulienkin oli vähitellen pakko puuttua epäkohtiin, missä niitä ei vähemmällä saatu korjatuiksi. Millaiseen välikäteen kapituli kuitenkin saattoi joutua yrittäessään

valvoa pappiensa siveellistä vaellusta, ilmeni Porvoon piispa C. H. Alopaeuksen alkuvuodesta 1891 Finlandiin kirjoittamasta puolustuskirjoituksesta: Pappien syntien tullessa ilmi syytetään säännöllisesti tuomiokapitulia puutteellisesta valvonnasta. On kuitenkin otettava huomioon, että vaikka monet saattavatkin yksityiskeskusteluissa, nimettömin kirjein tai vaikkapa lehtien palstoilla esittää vihjailuja pappien lankeemuksista, tuomiokapituli ei silti voi puuttua asiaan, ellei asianomainen tee asiassa virallista ilmoitusta ja vastaa syytteestään. »Useammin kuin kerran» — piispa kirjoitti — »on tapahtunut, että allekirjoittanut on huhujen perusteella toimeenpannut piispantarkastuksen seurakunnassa, jonka papin vaeluksesta on kuulunut pahaa, mutta esitetyt todistukset ovat olleet sellaisia, ettei rikkonutta ole voitu saattaa vastuuseen vaelluksestaan tai virkatoimistaan.» Vaaliehtotuksia laatiessaan kapitulin jäsenet niin ikään tuomarinvalaansa sidottuina olivat velvolliset perustamaan päätöksensä asiakirjoihin eikä huhupuheisiin.⁶⁶

Samassa yhteydessä Alopaeus puuttui myös Elis Bergrothin esittämiin moitteisiin, että Helsingin papit eivät liian monien sivutulojen vuoksi hoitaneet kunnolla virkaansa. Piispa asettui kiistassa seurakuntapappien puolelle, mutta sai nyt vastaansa professori Sahlbergin, joka mm. huomautti, että pappejaan kovilla pitävä tuomiokapituli hyödyttää kirkkoa moninverroin enemmän kuin heitä hellivä ja heidän laiminlyöntejään puolusteleva.⁶⁷

Yhdeksänkymmentäluvun puoliväliin saavuttaessa papiston ryhdistyminen oli pääasiassa toteutunut. Kelvottomia pappeja on ollut aina, eikä täydellisyyteen ollut mahdollistakaan päästä. Mutta siveellisesti ryhdikäs pappisihanne oli taas palautettu kunniaan ja »kutsumuksen arvon mukainen vaellus» tunnustettu asiaksi, jonka valvominen oli koko papiston yhteinen asia.

Kirkkokuri ja kristillinen vaellus

»Uudestisyntymättömien pappien» rinnalla olivat vapaakirkollisten hampaissa myös »jumalattomat» seurakuntalaiset. Samalla

kun kirkko heräsi vaatimaan papeiltaan siveellistä nuhteettomuutta, sen piirissä voimistui myös vaatimus, että seurakuntalais-tenkin kristillisyyttä oli entistä tehokkaammin valvottava. Kahdeksankymmenluvun puolivälin pappeinkokouksissa samoin kuin vuoden 1886 kirkolliskokouksessa mielipiteet olivat kuitenkin menneet pahasti hajalle kysymyksestä, minkälaisin keinoin seurakuntalaisten kristillistä ja siveellistä vaellusta oli ryhdyttävä kohentamaan. Voimistuva mielipide oli kuitenkin jo tällöin vaatimassa kirkkokurin tiukentamista, ja kirkolliskokous jättikin asettamalleen kirkkolakikomitealle tehtäväksi laatia esitys koko kirkkokuria käsittelevän kirkkolain 13. luvun uusimiseksi.⁶⁸

Seuraavina vuosina keskustelu kirkkokurista oli verraten laimeaa. Joka taholla ilmeisesti odotettiin kirkkolakikomitean työn tuloksia. Niinpä Lappeenrannan pappeinkokouksessa asiasta käyty keskustelu rajoittui alustukseen, missä päädyttiin vaatimaan kirkolle ekskommunikaatio-oikeutta, koskapa »oli toivomista, että puheena-oleva luku kirkkolaissa tulee muutetuksi». Yhä useammat kirkonmiehet asettuivat kuitenkin julkisuudessa puolustamaan kirkkokurin tiukentamista. Syksyllä 1887 G. G. Rosenqvist totesi Finlandissa kirkon heikkouden olennaiseksi syyksi juuri kurin puutteen: »Missä kirkkokuria ei harjoiteta ensi sijassa kirkon opettajia ja toisessa sijassa seurakunnan jäseniä kohtaan, siellä jäävät kaikki kirkon toimitukset suuremmassa tai pienemmässä määrin vaille sitä pyhyyttä, joka niille pyhinä toimituksina kuuluu.» On turha toivoa siveellistä parannusta, ellei kirkko saa oikeutta erottaa keskuudestaan arvotonta jäsentään. Rosenqvist päätyi siten samaan vaatimukseen kuin Lappeenrannan kokouksen alustaja kirkkoherra K. J. Lind. Vartijaan kirjoitti tammikuussa 1889 kirkkoherra Eugen Nyholm vaatien kirkkoneuvostoille oikeutta sulkea pahentavasta elämästä tai Jumalan sanan kieltämisestä tunnetut seurakunnan jäsenet pois ehtoolliselta.⁶⁹

Vaikutusvaltaisn oli kuitenkin Gustaf Johanssonin kannanotto. Vuoden 1890 synodaalikirjoituksessa hän yhtyi vaatimukseen kirkkokurin koventamisesta. »Niin on esimerkiksi tarpeen, että julkisissa synneissä elävät, jotka eivät ojennu elämäänsä parantamaan,

kokonansa erotetaan kirkosta pois. Ja kirkon täytyy toimia siihen suuntaan, että se pääsee erilleen epäuskon aineksista ja kaikista niistä, jotka toimivat sitä vastaan.»⁷⁰

Varsin pitkälle kirkon julkinen sana näin myötäili vapaakirkollisia vaatimuksia arvottomien seurakuntalaisten erottamisesta ja ehtoollisen pyhyiden suojelemisesta. Vastustavia ääniä ei juuri esiintynyt. Kirkollinen kurinpito oli käytännössä tehotonta jo siitä yksinkertaisesta syystä, että mikäli hairahtunut kieltäytyi saapumasta kirkkoherran tai kirkkoneuvoston eteen nuhdeltavaksi, mihinkään toimenpiteisiin ei häntä vastaan voinut ryhtyä. Vanhat rovasit saattoivat vielä patriarkallisella arvovallallaan nimenomaan maaseutupitäjissä harjoittaa kirkkokuria, nuorelle papistolle ja kaupunkiseurakuntien kirkkoherroille tämä oli jo käytännöllinen mahdottomuus.⁷¹

Kun kirkkolakikomitea, jossa puheenjohtajana oli Jaakko Forsman ja jäsenenä mm. Gustaf Johansson ja Herman Råbergh, loppuvuodesta 1891 saattoi ehdotuksensa julkisuuteen, kävi ilmi, että vaikka kirkkokuria yleensä oli tiukennettu, kirkolle ei kuitenkaan ollut myönnetty oikeutta erottaa jäsentään. Viimeksimainittu seikka oli yhteydessä vastikään voimaantulleen eriuskolaislain sisältöön. Uskontoa vailla olevilla ei ollut mahdollisuutta perustaa omaa yhdyskuntaa, eikä myös ollut odotettavissa, että mikään vapaakirkko suostuisi ottamaan jäsenikseen paheellisen elämän vuoksi kirkosta erotettua henkilöä. Tuskin erehdytään, jos arvellaan komitean lakimiesjäsenten osoittaneen mahdottomaksi vallitsevan lainsäädännön puitteissa erottaa ketään kirkosta, kun kirkosta eroaminenkin oli vain tietyin, varsin ahtaasti määritellyin edellytyksin toteutettavissa. Samaan seikkaan viittasi myös Finland arvostelussaan, jonka voidaan katsoa lähinnä edustaneen komitean jäsenen Herman Råberghin kantaa: Erottamisoikeutta kirkko ei voi saada »niin kauan kuin jokaisella, joka avoimesti ja lopullisesti on katkaissut välinsä kristinuskoon ja kirkkoon, ei ole täyttä vapautta erota viimeksimainitusta».⁷²

Komitean pappisjäsenten ja Finlandin ekskommunikaatiokysymyksessä tekemä myönnytys perustui näin käytännöllisiin seik-

koihin eikä merkinnyt ainakaan kaikkien osalta periaatteellista kannanmuutosta. Postimanifestin synnyttämä yleinen kansallinen voimien kokoaminen oli myös herättänyt laajat piirit tajuamaan uudelleen voimakkaan kansankirkon isänmaallisen arvon. Näin Finland päätteli: »Kansankirkkojen piirissään säilyttämä suuri välinpitämättömien, jopa avoimesti vihamielisten jäsenten joukko ei voi olla vaikuttamatta haitallisesti kirkon toimintoihin, ei vähiten vakavaan kurinpitoon. Ennemmin tai myöhemmin on tämä kysymys tuleva yhtä ratkaisevammaksi: Onko kirkon avattava ovensa niiden erota, jotka tietoisesti ja lopullisesti ovat irtautuneet kaikesta kristillisyydestä ja kirkosta, jotta se itse voisi säilyttää vapautensa, ts. voisi esteittä toteuttaa omia periaatteitaan ja olla kuuliainen omalle olemukselleen.» Pidättyessään toistaiseksi vetämästä näitä johtopäätöksiä kirkko ei toiminut vallan halusta tai »dogmismuksen» varassa. Päinvastoin, sen määräävät vaikuttimet olivat lämmän isänmaanrakkaus ja kirkon kasvattavan merkityksen tajuaminen. Nyt ei ollut vielä aika avata kirkon ovia selkoselälleen. Mutta kun kerran tulevaisuudessa joudutaan näin tekemään, kun uusi vapaampi eriuskolaislaki astuu voimaan, »silloin on kirkonkin saatava erottamisoikeus, joka sisältyy kirkkokurin luonteeseen, ja jonka aika on enemmän tai myöhemmin tekevä välttämättömäksi». ⁷³

Merkittävimmät kirkkolakikomitean kirkkolain 13. lukuun tekevät muutosehdotukset olivat seuraavat: Kirkkoneuvostolle annettiin oikeus tuomita paatunut syntinen kadottaneeksi äänioikeutensa kaikissa kirkollisissa vaaleissa. Jotta niskoitteleva saataisiin kuulemaan asianomaisia nuhteita ja siten voitaisiin panna rankaisutoimenpiteet alulle, velvoitettiin maalliset viranomaiset tarvittaessa antamaan virka-apua. Rangaistaviin rikkomuksiin liitettiin lähinnä eriuskolaisten aiheuttamien hankausten johdosta kirkollisen järjestyksen ylenkatsominen. Lisäksi annettiin vielä yksityiskohtaiset määräykset siitä, miten harhaoppien julistajiin oli suhtauduttava. Jos kyseessä oli Suomen luterilaisen kirkon jäsen, asia kuului tuomiokapitulille, joka saattoi antaa nuhteet ja tuomita asianomainen ääni- ja vaalioikeudettomaksi kirkollisissa vaaleissa. Ulkomaalai-

sen ja eriuskolaisen osalta asia oli lykättävä maallisten viranomais-
ten rangaistavaksi.⁷⁴

Tässä muodossa asia meni kolmannen, vuoden 1893 kirkollis-
kokouksen käsiteltäväksi.

Kaikki kristilliseen järjestykseen kuuluvat asiat eivät kuitenkaan
sisältyneet kirkkolain 13. luvun piiriin ja niin muodoin olleet kirkko-
kurin tehostamisella korjattavissa. Tällainen kysymys oli nimenom-
aan sunnuntain vietto, joka kahdeksankymmentäluvun jälkipuo-
liskolla aiheutti kirkon piirissä paljon valituksia ja monia parannus-
ehdotuksia. Kaikki kolme synodaalikokousta olivat tehneet asiasta
aloitteen vuoden 1886 kirkolliskokoukselle, joka käsitelikin kysy-
mystä varsin perusteellisesti. Erityistä pahennusta oli herättänyt
se, että valtionrautateiden henkilökunta joutui työskentelemään
sunnuntaisin, jolloin sillä ei ollut mahdollistakaan osallistua juma-
lanpalveluksiin. Muutenkin todettiin pyhäpäivän kunnioituksen
vähentyneen nimenomaan kaupungeissa.⁷⁵

Jyrkintä kantaa edustivat taas eräät maallikkoedustajat. Sapatin
tiukkaa pyhittämistä vaatiessaan he saattoivat vedota suoraan voi-
massaolevaan rikoslakiin: »Nykyaikana on ruvennut kuulumaan
ääniä, että sabbatin pyhittämisen suhteen, semmoisena kuin se kol-
mannessa käskyssä ja esivallan laissa säädetään, olisi annettava
kullekin yksilölle täysi vapaus», kansakoulunopettaja A. Ruoranen
lausui ja jatkoi: »Tällaista vapautta kristillisessä yhteiskunnassa
pidän vaarallisena mielivaltaisuutena. Jos tällainen mielivaltaisuus
kaikkein Jumalan käskyin ulkonaisessakin seuraamisessa pääsisi val-
taan, niin tämä olisi ensimmäinen askele kaiken kristillisen järjes-
tyksen kumoamiseen ja kaiken pyhän pilkkaamiseen.»⁷⁶ Ruorasen
toivomaan pakkoon kirkolliskokouksen enemmistö ei kuitenkaan
halunnut mennä, vaan yhtyi asiaa käsitelleen valiokunnan periaat-
teisiin, »että toiselta puolen ketään ei voida pakottaa sunnuntai-
tai juhlapäivän pyhittämiseen, mutta että myös toiselta puolen . . .
kaikki esteet ovat poistettavat, jotka tavalla tai toisella vaikutta-
vat häiritsevästi sabbattirauhaan sekä mahdollisesti pidättävät
joitakin henkilöitä sitä pyhittämästä».⁷⁷

Vapaamieliseltä taholta huomautettiin, että sapatinvietto parem-

min kuului tavan tai kirkkokurin kuin yleisen lain ja poliisivalvonnan piiriin, ja ehdotti koko asian raukeamista.⁷⁸ Kirkolliskokous päätti kuitenkin kääntyä keisarillisen senaatin puoleen seuraavin toivomuksin:

»1:o) että laki annettaisiin, jossa isäntien ja työnantajien oikeus ja valta palkollisten ja työnsaajien suhteen tarkemmin rajoitettaisiin, jotta jälkimmäisiä ei voitaisi houkutella ja pakottaa työhön, joka veisi heiltä sabbattilevon;

2:o) että tavarankuljetus rautateillä sunnuntai- ja suurempina juhlapäyhinä kokonaan lakkautettaisiin ja matkustaja-liikenne supistettaisiin niin vähäiseksi kuin mahdollista on;

3:o) että lastinpurkaus ja lastinotto laivoilla sabbattiaikoina ei olisi sallittu;

4:o) että huvitukset ja sporttiharjoitukset, jotka ovat yleiset taikka muuten sitä laatua, että häiritsevästi vaikuttavat sabbattirauhaan, kiellettäisiin; sekä

5:o) että asianomaisia virastoja muistutettaisiin tarkkaan valvomaan lepopäivän rauhaa ja sabbattilakien noudattamista.»⁷⁹

Sunnuntain pyhittämistä vaatiessaan kirkolliskokous oli tarttunut kysymykseen, jonka seuraamukset ulottuivat pitkälle varsinaisen kirkollisen elämän ulkopuolelle. Ensimmäinen vaatimus kosketi läheltä työväenkysymystä, jonka varsinaisesta luonteesta kokouksen jäsenistöllä, yhtä vähän kuin maan säätyläisväestöllä ja talollisilla yleensäkin, oli varsin hämärä käsitys. Vaatimuksen taustana oli osittain kokemusperäinen pelko siitä, että irtautuessaan kristinuskosta yhteiskunnan korkeimmat luokat ryhtyisivät entistä ankarammin sortamaan renkejään ja työmiehiään, piittaamatta enää edes Jumalan lain määräyksistä. Erityisen loukkaavaa oli, ettei valtiokaan rautatieläisten työnantajana välittänyt lepopäivän kunnioittamisesta. Tässä asiassa kirkolliskokous ennakoisuurastaan työntekijöiden omia vaatimuksia. Seuraavana vuonna 1887 pidetyssä ensimmäisessä rautatiemiesten kokouksessa esitettiin nimenomaan rautatieläisten uskonnolliseen vakaumukseen vedoten sama pyyntö pyhätön supistamisesta mahdollisimman vähiin.⁸⁰

Toisaalta liittyivät kolme ensimmäistä kohtaa myös merkittä-

viin taloudellisiin kysymyksiin ja neljäs taas kosketti yksityisen kansalaisen harrastusten vapautta. Viimeksimainitun osalta Leo Mechelin oli kehottanut kirkolliskokousta varovaisuuteen: »Yhteiset huvitukset, kuten huvimatkat, musiikki ja muu senkaltainen, saattaa usein enemmän palvella kuin turmella siveellisyyttä, kuten täällä jo on mainittu. Ei ole tuomittava kaikkea, mikä ei luonteeltaan ole kristillistä.»⁸¹ Olikin näin ollen varsin ymmärrettävää, että kun kirkolliskokouksen esitykset tulivat senaattiin, ne pantiin niiden asiakirjojen joukkoon, joiden käsittelyllä ei ollut mitään kiirettä. Niinpä ensimmäistä, neljättä ja viidettä pontta ei ollut lainkaan käsitelty seuraavaan kirkolliskokoukseen vuoteen 1893 mennessä, kolmannen ei todettu aiheuttavan mitään toimenpiteitä, koskapa merilaissa jo oli olemassa tarpeelliset määräykset, ja ainoastaan toinen oli johtanut toimenpiteisiin. Rautatiehallitukselle oli nimittäin lähetetty määräys, että »palvelusväki sunnuntai- ja juhlapäivinä miten mahdollista saisi nauttia näinä päivinä hyvin tarpeellista lepoa, sekä että sille hankittaisiin tilaisuus uskonnolliseen virkistykseen, jonka toteuttamiseksi miten mahdollista ryhdyttäisiin toimiin».⁸²

Mitään ei siis itse asiassa sapatinvieton parantamiseksi tapahtunut. Kysymys pysyikin jatkuvasti pappeinkokousten käsittelylistoilla. Tampereella vuonna 1888 kohdistettiin päähuomio maallisiin juhliin ja rautateitten pyhätyöhön. Kuopion hiippakunnan Oulussa vuonna 1890 pidetyssä synodaalikokouksessa vaadittiin voimassaolevien sapattilakien valvomista ja niiden rikkojien saatamasta lailliseen edesvastuuseen. Sen tekemän aloitteen nojalla asia tulikin uudelleen myös kirkolliskokouksen käsiteltäväksi.⁸³

Kirkkokurin tiukentaminen ja lepopäivän kunnioittaminen olivat tähdänneet koko seurakunnan järjestyksen ja elämän kohentamiseen. Todellisilta kristityiltä oli kuitenkin oikeus odottaa enempää kuin vain ulkonaista kunniallisuutta. Kristillisen elämänihanteen ja nimenomaan säätyläisväestön yleisen elämäntavan välinen ero koettiin kipeänä jännityksenä, joka oli omiaan jyrkentämään keskinäisiä suhteita. Vapaakirkollisen herätyksen ehdottoman kielteinen asenne tanssiin, teatteriin, korttipeliin ja muuhun maalliseen

huvinpitoon tapasi luterilaisen kirkonkin piirissä otollisen kaikupohjan, olletikin, kun kirkon oma perinne oli edellisten vuosikymmenien aikana voimakkaasti kehittynyt samaan suuntaan.⁸⁴

Erittäin ajankohtainen oli siten Tampereen pappeinkokouksen keskustelukysymys (vuonna 1888): »Tuleeko kristityn luopua pois maailmasta, vaan tuleeko hänen sekaantua maailmaan parantaaksensa sitä?» Luterilaisen perinteen mukaisesti alustaja pastori H. Wegelius yritti tavoittaa jonkinlaista keskitietä hyläten toisaalta munkkilaisuuden ja toisaalta maailmaan mukautumisen Viimeksimainittu harha oli kuitenkin vaarallisempi, ja alustaja kohdistikin sen torjumiseen päähuomionsa. Maailma pitää luonnollisina monia sellaisia asioita, joihin kristityn on suhtauduttava pelolla ja epäillen, koska ne vievät hänen mielensä pois Kristuksesta ja saavat hänet rakastamaan maailmaa. »Näihin kuuluvat esim. nk. viattomat huvitukset, jotka usein ovat kaikkea muuta kuin viattomia, vaan jotka juuri sen kautta, että *näyttävät* niin viattomilta, ovat sitä vaarallisempia. Niihin voi myös lukea monet semmoiset yritykset, jotka tarkoittavat jonkun epäkohdan poistamista taikka jonkun hyvän tarkoituksen saavuttamista, mutta joissa ei tahdota työtä tehdä Kristuksen hengessä, kristinuskon tarjoomilla aseilla, vaan käytetään maallisia enemmän tai vähemmän syntisiä välikappaleita.» Alustajaan yhtyivät sitten useat puhujat ainoankaan asettumatta häntä vastustamaan. Kokous päättikin, että alustus sai olla vastauksena kysymykseen.⁸⁵

Vaikkei Wegelius lähtenytäkään määrittelemään, mitä hän tarkoitti »nk. viattomilla huvituksilla», jokaiselle läsnäolijalle oli selvää, että niihin kuuluivat tanssi ja teatteri. Etenkin nuorelle papistolle oli tunnettu jumaluusopillisen tiedekunnan dekaanin Herman Råberghin kielteinen suhtautuminen molempiin.⁸⁶ Miten yleisesti papisto käytännössä saarnasi mainittuja huvittelumuotoja vastaan, on varsin vaikea todeta. Yleisenä linjana lienee ollut pastori H. Wegeliuksen mainituissa esitelmässään niin ikään lausuma ohje: »Toinen voipi ilman vaaratta ottaa osaa semmoisiin asioihin, jotka toiselle tuottavat auttamattoman vahingon. Kukin seuratkoon tässä omaatuntoansa, mutta katsokoon myös, ettei omatunto tule nuku-

tetuksi väärään rauhaan.»⁸⁷ Epäilemättä kuitenkin omiatuntoja pyrittiin tietoisesti ohjaamaan siihen suuntaan, että ainakin tanssi ellei myös teatteri sen valossa näyttäytyisivät synniksi. Niinpä saattoivat liberaalit lehdet toisinaan lausua paheksumisensa sen johdosta, että joku pappi oli saarnannut teatteria vastaan tai että papit kauhistelivat kansanhuveja ja niissä harrastettuja tansseja.⁸⁸

Jyrkän rajan vetämistä totisen kristillisyyden ja maailman välille vaativat äänet olivat Suomen kirkossa yhdeksänkymmentäluvulle saavuttaessa selvästi voimistumassa. Uuden elpymisen kokeva herännäisyys julisti voimakkaasti tämän rajanvedon tarpeellisuutta. »Vanhemmat käsittävät, miten saastuttava on seurustelu maailmanihmisten kanssa, joiden puheessa ja koko käytöstavassa synnin voima ilmenee milloin irstaana, milloin sievistettynä, ja he varjelevat lastaan siitä», Hengellinen Kuukausilehti kirjoitti alkuvuodesta 1890. Paria vuotta myöhemmin totesi samassa lehdessä pastori E. G. Kyander, miten »vakavat kristityt pelkäävät monia nykyajan maailmallisia kanssakäymisiä ja aivan syystä».⁸⁹ Sama asenne ilmeni myös varsin toisenlaisen yhteisön, Helsingin NMKY:n piirissä. Helmikuussa 1892 pitämässään alustuksessa piti professori John Sahlberg mm. urheiluseuroja kristityille sopimattomina, koska niiden tarkoituksena oli yksinomaan huvi ja nautinto. Alustaja ei tosin saanut käsityksilleen jakamatonta tukea, mutta keskustelussa todettiin sen sijaan, että tieteellisissäkin seuroissa voi kristinuskonvastainen henki päästä niin vallalle, että kristitty saa siellä kuulla Herraansa pilkattavan. Mikäli näin käy, ja mikäli edelleen seuran tieteellinen työskentely rappeutuu järjen jumaloinniksi, rationalismiksi ja materialismiksi, kristityn velvollisuus on jättää moiset yhdistykset.⁹⁰

Tämänsuuntaisen asenteen levitessä pappien suhtautuminen ajalle luonteenomaiseen säätyläisten seuralämään tuli tietysti ongelmaksi. Yhdeksänkymmentäluvulle tultaessa papisto tunsikin varsin suuressa määrin vieraantuneensa muusta sivistyneistöstä. Kahden edeltäneen vuosikymmenen jumaluusopin ylioppilaat olivat suuressa määrin eristyneet nimenomaan säätyläiskodeista lähtöisin olevista opiskelijatovereistaan, ja tämän eristymisen seuraukset tun-

tuivat nyt.⁹¹ Säätyläisväestön »maailmallinen» seurustelu ja sen kotien epäkristillinen henki teki monelle papille vaikeaksi omaatuntoaan loukkaamatta jatkaa edellisten sukupolvien aikana luonnostaan langennutta keskinäistä seurustelua pappilan ja muiden säätyläiskotien kesken. Kun näistä kysymyksistä keskusteltiin vuoden 1891 yleisessä pappeinkokouksessa Mikkeliissä, keskustelun vilkkaus oli paras osoitus sen ajankohtaisuudesta. Monet puhujat valittivat vaikeutta viihtyä sivistyneitten seurassa ja toisaalta tällaisen seuran tarvetta. Suoraviivaisimman ohjeen asiassa antoi pastori Wilho Waurio, joka sovelsi siihen psalmin sanat: »autuas on se ihminen, joka ei vaella jumalattomien neuvossa eikä istu kussa pilkkaaajat istuvat», sekä ilmoitti olevan useita muitakin raamatunlauseita, »jotka kieltävät Jumalan palvelijaa menemästä jumalattomaan seuraan».⁹² Vastakkaista käsitystä edusti mm. Elis Bergroth, joka korosti sitä, että papin on oltava koko seurakunnan paimen, ja että hänen siksi tulee »seurustella niinhyvin torpparin kuin tuomarinkin kanssa niinkauan kuin hän on sekä torpparin että tuomarin pappi».⁹³

Suhtautumisen erilaisuus saattoi johtua sekä erilaisesta luonteesta että erilaisesta katsomuksesta. Asiassa vallinneitten käsitysten seestymättömyyttä osoittaa, ettei kokouksen puheenjohtaja, rovasti F. Nordström yrittänytäkään koota keskustelua, vaan ehdotti, »että koska kaikissa lausunnoissa oli hänen ajatuksensa mukaan paljo hyvää, keskustelu kokonaisuudessaan pidettäisiin vastauksena kysymykseen». Näin päätettiin.⁹⁴ Keskustelu paljasti joka tapauksessa, miten ratkaisevasti papiston asema sosiaalisessa kentässä oli kuluneen puolen vuosisadan aikana muuttunut. Vuosisadan alkupuolella papit olivat elimellinen osa jakamatonta sivistyneistöä, jonka seurapiiriin he itseoikeutettuina kuuluivat. Vaikeus oli siinä, miten pappi löytäisi tiensä kansan luo, »saman seuratuvan penkille». Nyt tavat ja katsomus erottivat hänet säätyläisistä, mutta »kansaan» hän silti ei sulautunut, sillä oppi ja sivistys ylläpitivät edelleen melkoista eroa. Kun pappi näin ei ollut oikein kotonaan kummassakaan piirissä, seurustelu virkaveljien kesken tuli entistä tärkeämmäksi. Tässä lienee eräs lisäsyys yksityisten pappeinkokousten 90-luvulle sattuneeseen voimakkaaseen kukoistukseen.

Maallikkotoimi

Tampereen allianssikokouksen vaatimuksiin oli kuulunut myös, »että erotus papin ja maallikon välillä poistettaisiin ja maallikoita säännöllisesti otettaisiin seurakunta- ja paimen-töihin».⁹⁵ Vaatimus perustui tosiasiaan, että maallikoilla todella oli varsin vähän tehtäviä ja vastuuta paikallisseurakunnan työstä. Vanhaluterilainen säätynäkemys, jonka mukaan papiston asia oli hoitaa Jumalan sanan opetus ja maallikkojen asia vastaavasti jäädä »sanankuulijoiksi», määräsi kaikesta herätysliikkeiden vaikutuksesta huolimatta edelleen kirkon yleisen asenteen. Kirkko oli varsin voimakkaasti byrokraattinen, virkavaltainen, ja joskin varsinainen teologinen korkeakirkollisuus, joka painosti katolisoivaan tapaan viran sakraalista luonnetta, oli Suomen kirkossa tuntematon asia, päädyttiin protestanttisestakin virkakäsityksestä lähtien monasti aivan yhtä voimakkaasti pappisviran erityislaatua korostavaan käytäntöön.

Paitsi vapaakirkollisuudessa esiintyi tietenkin myös vanhoissa luterilaisissa herätysliikkeissä maallikkojen aktiivisuutta. Herännäisyys eli tänä ajankohtana voimakkaan nousun aikaa Pohjanmaalla ja Savossa, missä sen seuratoiminta maallikkopuhujineen yleensä niveltui kitkattomasti paikallisen seurakunnan toimintaan. Evankelisen liikkeen piirissä Luterilainen Evankeliumiyhdistys lähetti jatkuvasti lisääntyvän määrän kolportöörejä ja maallikkosaarnaajia ympäri maata. Yhdistyksen pyrkimyksenä oli toimia yhteistyössä papiston kanssa, mutta aina eivät kolportöörit suinkaan tähän mukautuneet. Lestadiolaiset maallikkosaarnaajat taas liikkuivat vähääkään papistosta välittämättä ja levittivät herätystä yhä kauemmaksi etelään.⁹⁶ Maallikot olivat näin jo varsin laajalti tarttuneet siihen kirkon työhön, joka puhdasoppisuuden ajan perinteiden mukaan kuului papistolle.

Luterilaisen kirkon oli näin ollen väistämättä otettava kanta asiaan. Jo Lappeenrannan pappeinkokouksessa kysymys oli esillä. Sen selkiintymättömyyttä osoitti, että tässä pääasiassa nuorten pappien kokouksessa mielipiteet menivät pahasti hajalle. Monet

puhujat suosittelevat täyden vapauden antamista maallikoille. »Maallikkosaarnaajien vaikutus on usein tarpeellisenä suolana siinä, missä ei ole hengellistä elämää opettajassa eikä kuulijoissa», kirkkoherra K. E. F. Bergroth lausui mainiten olleensa pappina Ahvenanmaalla, missä oli toiminut runsaasti eri tahoilta mm. Ruotsista saapuneita saarnaajia. Hänen yleisarvionsa näiden toiminnasta oli selvästi myönteinen, huolimatta siitä että heidän opetuksensa toisinaan poikkesi melkoisesti Raamatusta. »Mutta niinkin ollen aiheuttavat he sen hyvän, että hengellinen elämä virkistyy.» Vapaata saarnatoimintaa puolustivat myös lehtori J. Päivärinta ja kirkkoherra K. J. Lind,¹ joka arveli suorastaan mahdottomaksi rajoittaa maallikkojen vaikutusta ja suosittelee Jumalan sanaa ainoaksi keinoksi harhaopettajia vastaan.⁹⁷

Yksikään kokouksen osanottajista ei tyystin kieltänyt maallikoilta kaikkea seurakunnallista toimintaa, mutta monet toivoivat sen rajoittamista. Kirkkoherra A. O. Blomberg pelkäsi, »että jos maallikon vaikutukselle annetaan liian laaja ala, niin ei ole enää mitään järjestystä kirkossa». Heidän toimintansa oli rajoitettava kotiseurakunnan piiriin, ja sopivista tehtävistä puhuja mainitsi erittäin pyhäkoulun. Häntä kannattivat useat puhujat, merkittävimpänä Elis Bergroth, joka kiteytti lausuntonsa seuraavaan ponteen: »Oman seurakuntansa piirissä saattaa maallikon vaikutus olla siunaukseksi, mutta sen ulkopuolella tulee hänen vaikutuksensa usein vaaralliseksi sekä muille että hänelle itselleen.»⁹⁸

»Kirkollisen suunnan» nuorten pappismiesten epäluulo maallikkosaarnaa kohtaan perustui käytännöllisessä seurakuntatyössä saatuihin kokemuksiin. Vapaakirkolliset, baptistit ja metodistit toimivat tietoisesti lähetyssaarnaajina luterilaisen väestön keskuudessa, eivätkä paljoakaan välittäneet papiston antamista ohjeista tai kielloista. Mikäli pappi ja eriuskolaissaarnaaja joutuivat samaan harhautilaisuuteen, kohtauksesta kehittyi hengenmiesten kesken yleensä tiukka sanasota, jossa kumpikin osapuoli tavallisesti oli yhtä vakuuttunut siitä, että hän oli kumonnut vastustajansa selvällä Raamatun sanalla.

Tilanteelle kuvaavana selostettakoon eräs pastori K. A. Hildénin

kertoma tapaus Helsingistä vuodelta 1888. Muuan ruotsinmaalainen käsityöläinen oli pyytännyt häntä pitämään raamatunselityksen eräässä työläiskodissa. Hildén meni sinne ja puhui aiheenaan kaste ja usko. Papin istuuduttua nousi sitten hänen kutsujansa ylös ja hyökkäsi kiivaasti ensimmäistä puhetta vastaan. »Koko hänen esitelmänsä oli paljasta polemiikkia minun selitystäni vastaan», Hildén kertoi. »Erinomattain oli hän julmistunut siitä, kun olin kasteessa esittänyt tapahtuvan uuden syntymisen ja maininnut Luteruksen sanat vähässä katkismuksessa: 'kaste saattaa syntein anteeksi saamisen, vapahtaa kuolemasta' jne. sekä puolustanut lapsen kasteen välttämättömyyttä. Suurella mahdollilla hän vakuutti: 'Minä en sitä usko; raamatun oppi on aivan toinen. Raamattu sanoo, että meidän pitää uudesti syntymän tulemalla Jesuksen tykö. Tule tänä iltana Jesuksen tykö, niin uudesta synnyt. Ensin on meidän uskominen ja sitte vasta antaminen kastaa itsemme. Niin sanoo raamattu esim. Pietari ensimmäisenä helluntaipäivänä.' Johonkin määrin tähän suuntaan kävi hänen puheensa, jolla hän tahtoi tyhjäksi tehdä kasteen hyödyn ja todistaa baptismin oikeaksi raamatun perustuksella.» Hildén ei tietenkään jättänyt asiaa tähän, vaan luki valittuja raamatunlauseita osoittaakseen niillä vastustajansa kannan vääräksi. Kuulijain enemmistön asetuttua Hildénin kertomuksen mukaan hänen puolelleen baptistisaarnaaja ei jatkanut väittelyä, joten tilaisuus päättyi lyhyeen virteen.⁹⁹

Hildénin kommentti kuvastaa hyvin opillisen taistelun sovittelematonta jyrkkyyttä: Eriuskolaiset eivät anna oikaista itseään Jumalan sanalla. »Selvinkään Jumalan sana ei saa heissä sijaa; he ovat tottuneet kääntämään kaikki raamatun paikat oman mielensä mukaan.»¹⁰⁰

Varsin suurta huomiota herätti samana vuonna Hjalmar Braxénin ja ruotsinmaalaisen Fredrik Nyreenin kiista Hämeenlinnan kirkkoneuvoston kanssa heidän mainitussa kaupungissa pitämiensä saarnojen johdosta. Vapaakirkolliset saarnaajat kutsuttiin vastaamaan Turun tuomiokapitulin eteen, joka totesi heidän kannattavan evankelis-luterilaisesta opista poikkeavia mielipiteitä sekä »kielsi heitä esitelmissään näitä opettamasta». Kiellon tehotomuudesta oli sel-

vimpänä osoituksena se, että mainitut saarnaajat järjestivät Turussa kuulusteltavina ollessaan hengellisen puhetilaisuuden.¹⁰¹

Luterilaisen kirkon kannalta arvioiden eriuskolaissaarnaajien toiminta tietenkin aiheutti häiriötä sen seurakunnissa. Vähitellen paljastui kuitenkin kiivaimmillekin luterilaisille, että eriuskolaisten vakaumuksellista herätystyötä ei voitu vastustaa hallinnollisin ja oikeudellisin toimenpitein. Tampereen pappeinkokouksessa vuonna 1888 totesi vapaakirkollisuuden tiukka vastustaja, pastori Edw. Hannula kirkkolain kyllä myöntävän kirkkoneuvostolle oikeuden estää »harhaoppisten» saarnaajien esiintyminen. Käytännössä tämä ei kuitenkaan paljoa auta. Sillä ensiksikään eivät mainitut saarnaajat välitä kirkkoneuvoston kiellosta, vaan sanovat: »enempi tulee kuulla Jumalaa kuin ihmisiä». Ja toiseksi kirkkoneuvoston koollekutsuminen ja harhaoppisuuden toteennäyttäminen on usein niin hankala asia, että asianomainen ehtii matkustaa pois seurakunnasta ennen kuin asia on saatu edes vireille.¹⁰² Niin kiihkeät olivat kuitenkin papiston tunteet, että kokous päätti 57 äänellä 17 vastaan suositella, että ulkomaalaiset saarnaajat oli vuoden 1781 asetuksen mukaisesti karkotettava maasta. Päätökseen esitti vastalauseensa evankelisen liikkeen patriarkkoihin kuuluva rovasti F. M. Rosengren, jonka puheenvuorossa kuvastui kaunis luottamus totuuden voimaan: »Antakaamme heidän puhua ja saarnata, jos he vaan pysyvät totuudessa, sillä kansa ei kuitenkaan tarpeeksi asti voi saada kuulla Jumalan sanaa. Vapauden henkeä ei saa vastustaa. Väkivallalla ei valhetta tapeta, vaan Jumalan sanan voimalla. Pappien tehtävä on, että he ohjaavat kaikki hengelliset liikkeet oikealle suunnalle.» Milloin kirkon vastustajat kuitenkin rikkovat lakia eivätkä ota sanasta ojentuakseen, Rosengrenkin suositteli lain koko ankaruutta käytettäväksi.¹⁰³

Vetoaminen vuoden 1781 asetukseen ja sen säätämään maastakarkotukseen oli makupala liberaalille lehdistölle. »Se oli koko vuoden 1888 pappeinkokouksen huippukohta», Nya Pressen totesi. »Ja tällaisilla ruostuneilla aseilla valtiokirkko uskoo voivansa puolustaa valta-asemaansa.»¹⁰⁴

Kiertävien saarnamiesten aiheuttamassa ongelmassa pääpaino oli

näin siirtynyt kysymykseen heidän opistaan ja sivuasiaksi oli jäänyt se, että he olivat maallikkoja. Kiista ei siten enää ollut hierarkkinen vaan dogmaattinen, mikä avasi luterilaiselle papistolle uuden mahdollisuuden löytää pulmaan myönteinen ratkaisu. Jo Tampereen pappeinkokouksessa oli toinen alustajista, pastori E. O. Setälä viitannut Evankeliumiyhdistyksen ja Lähetyseuran harjoittamaan matkasaarnaajatoimintaan ja lausunut toivomuksen, että mainittujen yhdistysten saarnaajat aina hankkisivat kutsun asianomaisesta seurakunnasta ja, mikäli he eivät olleet papiksivihittyjä, saarnaluvan tuomiokapitulilta. Näin kiertävä saarnatoimi saataisiin järjestetylle kannalle.¹⁰⁵ Vieläkin varauksettomamman tunnustuksen kyseisten luterilaisten seurojen saarnatoiminnalle antoi K. A. Hildén Vartijassa: »Meillä on seuroja ja yhdistyksiä, jotka yhä lähettävät ympäri lähettiläitä, joiden vaikutus on suuressa määrin kiihtävää laatua, ja tullut siunaukseksi Suomen Sionille.» Hildénkin viittasi sisälähetystä harjoittavaan Evankeliumiyhdistykseen ja pakanalähetyksen hyväksi työskentelevään Lähetyseuraan, jotka molemmat työskentelivät yhteistyössä kansankirkon kanssa ja asianomaisen seurakuntapapiston suostumuksella. Näille annettu kannatus osoitti kirjoittajan mielestä myös, ettei papisto suinkaan vastustanut maallikkotyötä vaan päinvastoin: »pidämme sen välttämättömänä ja aivan Jumalan sanan kanssa yhtäpitävänä.»¹⁰⁶

Eriuskolaissaarnaajien uskoninto oli siten sekä pelästyttänyt että havahduttanut papiston valveutuneet piirit tajuamaan maallikkojen merkityksen seurakuntatyössä. Yhdeksänkymmentäluvulle tultaessa uusi asennoituminen oli jo kypsynyt selväpiirteiseksi ohjelmaksi, joka piti maallikkojen osallistumista seurakuntatyöhön itsestään selvänä asiana. Syksyn 1890 synodaalikokouksissa ei enää keskusteltukaan siitä, oliko maallikkotyö raamatullista, vaan siitä, miten se kirkossa oli parhaiten järjestettävä. Evästyksenä mainituille kokouksille Vartija julkaisi kesällä pastori J. V. Vartiainen maallikkotyöstä kirjoittaman artikkelin, jossa varauksetta tunnustettiin maallikkotyön välttämättömyys.

Vartiainen lähti Augsburgin tunnustuksen XIV artiklasta, jonka mukaan »yksikään ei saa seurakunnassa opettaa eikä sakramentteja

jakaa, joka ei ole laillisesti kutsuttu». Nyt kuitenkin seurakunnalla on velvollisuus kutsua opetusvirkaan pappien ohella myös maallikkoja, koskapa Jumala tahtoo kaikkien lahjojen pääsevän seurakuntaa palvelemaan. »Lutherilainen seurakunta, ainakin pohjoismaissa, on kuitenkin ainoastaan puolinaisesti tätä kutsumisoikeuttansa ja kutsumisvelvollisuuttansa täyttänyt; se on kutsunut ainoastaan pappeja, hyvin vähän maallikoita. Mutta tämä seurakunnan kutsumisvelvollisuuden laiminlyönti on saanut rangaistuksensa siten, että on syntynyt kutsumatoin maallikkotoimi, joka laittomasti vaikuttaa seurakunnassa. Tosin on tästäkin maallikkotoimesta ollut jotain hyvää; virkeämpi uskonnollinen eloisuus on syntynyt, mutta epäkohdat ovat olleet kenties yhtä suuret, sillä laittomuus on aina vaarallinen niin yhdessä kuin toisessakin suhteessa. Ja kutsumatoin maallikkotoimi on vaarallinen, ei ainoastaan seurakunnalle vaan myöskin itse maallikkotoimen harjoittajille.»¹⁰⁷

Esitettyään sitten, miten vapaa maallikkosaarnaaja on vaarassa perustaa toimintansa omien hengellisten avujensa erinomaisuuteen tai kannattajiensa kiitokseen, ja miten häneltä monasti puuttuvat edellytykset Jumalan sanan tasapuoliseen tajuamiseen, koskapa hän joutuu nojautumaan enemmän omiin kokemuksiinsa kuin perusteelliseen oppiin, Vartiainen siirtyi tarkastelemaan seurakunnallisen maallikkotoiminnan järjestelyä. Tähän tarjosi varsin hyvät mahdollisuudet voimassaoleva kirkkolaki, joka edellytti jokaiseen seurakuntaan valittavaksi kirkkoneuvoston ja eri kulmakunnille tarpeen mukaan seurakunnan vanhimpia. »Mikä nyt estäisinäihin virkoihin valitsemasta sellaisia miehiä, jotka samalla olisivat halulliset saarna- ja opetustoimeen, kun vaan paikkakunnalla sellaisia on.» Papit voisivat ohjata näin valittuja saarnatoimessa ja sielunhoidossa ja asianomainen saattaisi sitten aikanaan anoa tuomiokapitulilta saarnalupaa. Mainittujen tehtävien lisäksi kyseiset seurakunnan vanhimmat saattaisivat jakaa kootut almut seurakunnan köyhille ja käydä tervehtimässä sairaita ja vanhuksia.¹⁰⁸

Kirjoittaja ei liioin enää rajoittanut maallikkojen toimintaa vain heidän omiin seurakuntiinsa. Alkukirkolla oli palveluksessaan myös kiertäviä saarnamiehiä, evankelistoja. »Sellainen kiertävä, lahjakas

saarnaaja voisi meidänkin seurakunnissa vaikuttaa suurta siunausta, herätystä ja virkistystä, kun se vaan olisi seurakunnan kutsuma ja sen valvonnanalainen.» Evankeliumiyhdistys, jonka saarnatoimi on monin paikoin osoittautunut varsin hyödylliseksi, ei kuitenkaan ole paikallisseurakuntien valvontaan alistunut, vaan sen kolportöörit ovat usein järjestäneet tilaisuuksia aivan omin neuvoin. Jos tässä saataisiin parannus aikaan, meillä olisi jo olemassa evankelistan virka ja Evankeliumiyhdistys saattaisi todella kehittyä yleiseksi kirkolliseksi sisälähetyseuraksi.¹⁰⁹

Syksyn 1890 synodaalikokouksissa kertautuivat useat Vartiaisen esittämät ajatukset. Sekä arkkipiispa että Porvoon piispa suositelivat kirkkoneuvostojen ja seurakunnan vanhimpien aktivoimista ja maallikkotyön rakentamista olennaisesti tälle pohjalle. Useat muut puhujat, kirkkoherrat Johannes Bäck ja K. A. Heikel sekä rovasti B. K. Sarlin puhuivat pitkään ajatuksen puolesta.¹¹⁰ Toinen järjestelmä, mistä toivottiin paljon, oli pyhäkoululaitos, joka etenkin Porvoon hiippakunnassa oli saanut laajan levikin. Nimenomaan rovastit B. K. Sarlin ja A. W. Lyra korostivat pyhäkoulunopettajien soveltuvuutta muuhunkin hengelliseen työhön. »Jos saatamme seurakuntiemme jokaiseen kylään kasvattaa tällaisen valistuneiden, lahjakkaiden maallikoiden valiojoukon, meillä on erinomaisen hyvä tuki kierteleviä maallikkosaarnaajia vastaan», edellinen totesi. Kun oli väitetty pyhäkoulutyön merkityksen rajoittuvan ainoastaan nuorison ja lasten kasvatukseen, rovasti Lyra puolestaan selitti, miten juuri »nämä samat miehet, jotka me papit olemme onnistuneet voittamaan, joiden harrastuksen nuorison opetukseen olemme onnistuneet herättämään, useimmissa tapauksissa soveltuvat erinomaisesti johtamaan kyläkuntienkin hartaudenharjoituksia, mitä myös monin paikoin harrastetaan».¹¹¹

Arkkihiippakunnassakin, missä uusi pyhäkoululaitos oli vasta alullaan, suositeltiin pyhäkoulua lämpimästi.¹¹²

Varsin pitkälle oli papiston ja seurakuntalaisten yhteistyön kehittänyt Kivennavan kirkkoherraksi siirtynyt G. W. Relander toimiesaan Pietarin suomalaisen suurkaupunkiseurakunnan esipaimenena. Kolmenkymmentuhannen hengen hoito pelkästään kolmen papin

voimin oli osoittautunut ylivoimaiseksi, ja niin papit kokosivat ympärilleen kirkollisista maallikoista yhdistyksen tuekseen. »Se kokoontui kahdesti viikossa pappilaan keskustelemaan asioista, kuka tarvitsi apua jne.» Puhuja suositteli samantyylistä maallikkotoimintaa myös Suomessa, missä nimenomaan laajoissa maaseurakunnissa papistolle varmaan kävi ylivoimaiseksi hoitaa kaikki sairaskäynnit ja ehtiä jokaisen sielunhoidon tarpeessa olevan luo. Sielunhoidon ohella maallikoita voitiin käyttää myös diakoniatyöhön, so. aineellisen hädän lieventämiseen.¹¹³

Relanderin ehdotus saavutti Porvoossa melkoista vastakaikua. Eri-tyisesti diakonian tarpeellisuudesta olivat myös monet Turunkokouksen puhujat vakuuttuneita. Niinpä kirkkoherra K. S. Olsson arveli, »että Suomen kirkon, jolta puuttuu paljon siunausta ylhäältä, välttämättömästi täytyy ryhtyä rakkaustoimen aikaansaamiseen, sillä jos sitä ei tehdä, kärsii kirkko suurta vahinkoa sen kautta, että lahkolaiset, jotka rakkaustointa harrastavat, voittavat laajempaa alaa».¹¹⁴

Synodaalikokoukset suosittelivat näin täysin yksimielisesti maallikkojen ottamista pappien työtovereiksi erilaisiin seurakuntatyön tehtäviin. Vieläkin pitemmälle meneviä ehdotuksia kokouksissa kuitenkin kuului. Porvoossa pastori K. A. Hildén, joka oli vartavasten käynyt protestanttisessa Euroopassa opintomatalla tutustuakseen maallikkotoimen järjestelyyn eri maissa, yhtyi tosin lämpimästi kirkkoherra Relanderin ehdotukseen, mutta katsoi ettei koko kysymystä voitu ratkaista pelkästään vapaaehtoisella seurakuntatyöllä. Myös kiertelevät saarnaajat suorittavat maallikkotyötä ja tämäkin työmuoto on saatava papiston valvontaan. »Mutta jotta tämä voisi tapahtua, ja monin paikoin meidän päivinämmen vallitsevan epäkirkollisen ja epäterveen suunnan vastustamiseksi, katsen välttämättömäksi pyrkiä aikaansaamaan laitoksia, missä kasvatetaan sellaisia maallikoita, jotka eivät ole ainoastaan evankelisia vaan myös evankelis-luterilaisia, jotka voivat työskennellä yhteistyössä kanssamme ja vaikuttaa suuren päämäärän hyväksi, nimittäin Jumalan valtakunnan ja Jumalan kirkon rakentamiseksi maan päälle. Tällaisia laitoksia on monin paikoin ulkomailla, muttei vielä yhtään ainoata meillä.»¹¹⁵

Turussa suositteli erityisen koulutuslaitoksen perustamista rovasti G. J. Ahlman, joka hänkin oli käynyt ulkomailla tutustumassa sisälähetyksen ja maallikkotoimen järjestelyyn. Ahlmanin suunnitelma tähtäsi nimenomaan diakonien kouluttamiseen, jotka valmistuttuaan saattaisivat toimia sekä sanan julistajina että rakkaudentyössä.¹¹⁶

Hildénin ja Ahlmanin ehdotukset saavuttivat sekä kannatusta että vastustusta. Pastori D. A. Aimonen suositteli saarnaajakoulun kytkemistä joko Evankeliumiyhdistyksen tai Suomen Lähetysseuran yhteyteen, koska näillä seuroilla jo oli kokemusta tällä alalla. Ensiksimainitun puolesta käytti yhdistyksen entinen yliasiemies Johannes Bäck pitkän puheenvuoron, missä hän selosti niitä syitä, jotka olivat estäneet yhdistystä aikaisemmin perustamasta saarnaajakoulua. Puhuja oli aikoinaan yrittänyt saada mainitunlaisen koulun pystyyn, mutta johtokunta oli kaatanut hankkeen siihen liittyvien vaarojen vuoksi. »Oli nimittäin selvää, että henkilö, joka tuli tällaisen koulun oppilaaksi, toivoi oppikurssin suoritettuaan saavansa vaivoistaan aineellisen korvauksen vakinaisen paikan muodossa. Kuitenkin voitiin opetuksen aikana todeta ettei asianomainen ollut lainkaan sovelias maallikkosaarnaajaksi, ja mitä voitiin tällöin tehdä näillä kaikilla kymmenillä, jotka usein olivat toivoneet ainoastaan jokapäivästä leipää?» Näin houkuteltaisiin vain kansanmiehiä jättämään käsityöammattinsa ja etsiytymään kutsumukseen, »missä kulta häämöttää, mutta missä sitä ei saavuteta». Puhuja oli itsekin tullut saarnaajakouluihin nähden kielteiselle kannalle mutta suositteli sen sijaan diakoni- ja diakonissalaitosten perustamista.¹¹⁷

Alemman kirkollisen opetusviran perustamista maallikkoja varten vastustivat erityisesti arkkikiispa Renvall ja kirkkoherra K. A. Troberg. Viimeksimainittu huomautti Ruotsin saarnaajien pitävän itseään erityisenä virkakuntana, mikä sai heidät suhtautumaan kateellisesti pappeihin ja näin lisäsi kaunaa kirkkoa kohtaan. Samasta asiasta puhui Porvoon synodaalikokouksessa pastori A. Järveläinen. Ilmeistä oli, että Ahlmanin ja Hildénin ehdotukset vastustaa eriuskolaissaarnaajien toimintaa kirkollisten maallikkosaar-

naajien avulla tuntuivat monista kokousten osanottajista liian uskalletuilta. Enemmistön varovaisen kannan tulkitsi Porvoossa pastori G. G. Grönberg seuraavasti: »Käsitykseni mukaan kolportööritoiminta meillä on liian uusi, ja meidän on ainakin odotettava, mitä tuloksia siitä on. Sitäkin enemmän olen tällaista seminaaria vastaan sen vuoksi, etten tiedä, miten siihen saadaan varoja ja miten siellä muutaman vuoden koulutuksen saaneet kolportöörit palkataan.»¹¹⁸

Papisto oli joka tapauksessa herännyt tajuamaan maallikkotoimen välttämättömyyden. Sen laajuudesta ja muodoista vallitsi tosin erimielisyyttä, mutta itse periaatteesta, että maallikoille oli annettava entistä laajempi vastuu seurakuntien työssä, oltiin samaa mieltä. Samalla itse kysymys ikään kuin laajentui moniksi osakysymyksiksi. Pyhäkoulutyö muodostui omaksi alakseen, samoin varsinainen kirkollinen rakkaudenpalvelu, diakonia. Varsin selvästi maallikkotoimen erilaistuminen näkyi esimerkiksi Porvoon vuoden 1892 synodaalikokouksen maallikkotoimi-valiokunnan mietinnöstä, joka pyhäkoulun ja köyhäin- ja sairaittenhoidon rinnalla mainitsi hartaushetket ja -seurat sekä seurakunnan luottamushenkilöiden vastuun.¹¹⁹ Kaksi ensiksimmäintä löysivätkin näihin aikoihin vakinaiset uomansa, joita seuraavissa luvuissa erikseen tarkastellaan. Maallikkosaarna sen sijaan pysyi edelleenkin ratkaisemattomana ongelmana.

Vastakohdat paljastuvat selvimmin tarkasteltaessa kirkkolakikomitean maallikkotoimen järjestelystä tekemän ehdotuksen saama kohtelua. Komitea oli ehdottanut, että yksityisiä hartaustilaisuuksia käsittelevään KL:n 33 §:ään tehtäisiin eräitä maallikkosaarnaajien toimintaa rajoittavia säädöksiä. Ulkoseurakuntalaisen oli siten hankittava etukäteen kirkkoneuvoston lupa hartaustilaisuuden pitämiseen. Harhaopin tai häiriön ohella riitti ehdotuksen mukaan saarnatoimen kieltämiseen myös se, että asianomainen toiminta »muuten katsotaan vahingolliseksi tai pahentavaksi».¹²⁰

Itsestään selvää oli, että vapaakirkollinen Evangelisk Kristendom paheksui kirkkoneuvostolle ehdotettua valvontaoikeutta. Merkittävää oli sen sijaan, että molempain eteläisten hiippakuntien

pappeinkokoukset asettuivat samalle kannalle. Turussa vaihdettiin kirkkoneuvoston myöntämä lupa yksinkertaisesti kirkkoherralle tehtävään ilmoitukseen ja Porvoossa päädyttiin samaan tulokseen sillä lisäyksellä, että vaadittava ilmoitus oli tehtävä henkilökohdaisesti. Vain Kuopio hyväksyi tältä osin kirkkolakikomitean mietinnön sellaisenaan.¹²¹

Kun asia näin valmisteltuna saapui vuoden 1893 kirkolliskokoukseen, mielipiteet olivat niin jakautuneita, ettei mihinkään tulokseen päästy, vaan asia raukesi. Maallikkosaarnaajien toimintamahdollisuuksia ei näin ryhdytty rajoittamaan. Asiaan vaikutti toisaalta luterilaisten herätysliikkeiden, lähinnä evankelisen suunnan edustajien pelko siitä, että kiristettyä lakia käytettäisiin heitä vastaan, toisaalta jatkuvasti alaa voittava vakaumus, ettei lainsäädäntötoimenpiteillä kuitenkaan voida harhaoppeja vastustaa.¹²²

Nuorisotyö

Pyrkimys kytkeä kaikki kristillinen toiminta seurakuntien työhön ja siten papiston valvontaan esti kirkon miehiä pitkän aikaa tajuamasta kristillisten nuorisoyhdistysten merkitystä. Vapaakirkollisen herätyksen puitteissa oli Helsingissä kahdeksankymmentäluvun alussa syntynyt elinvoimaisesti toimiva nuorisopiiri, joka kuitenkin ei ryhtynyt järjestäytymään yhdistykseksi. Ylioppilaiden keskuudessa oli niinkään toiminut eri polvien aikana kristillisiä toveripiirejä. Maamme ensimmäinen järjestynyt kristillinen nuorisoyhdistys perustettiin sitten vuonna 1886 Turkuun. Sen johdossa olivat lehtori Ivar Thuneberg, toimittaja F. W. Lönnbeck ja opettaja Kaarlo Werkko, ja tarkoitukseksen se ilmoitti toimimisen nuorten miesten hyväksi »henkisessä, siveellisessä, hengellisessä ja ruumiillisessa suhteessa».¹²³

Alku näytti lupaavalta ja yhdistyksen säännöt lähetettiin senaattiin vahvistettaviksi. Tämän päätös oli kuitenkin Turun tuomiokapitulin lausuntoon perustuen epäävä. Kapituli oli perustellut kielteisen kantansa sillä, että se havaitsi »ohjelman yhdistyksen toimin-

taa varten käsittävän niin monia ja toisistaan erillisiä tarkoituksia, että yhdistyksen tarkoitusta tuskin voidaan saavuttaa, sekä että yhdistys, joka oli nuorukaisia varten, joista useimmat luultavasti käyvät julkisissa oppilaitoksissa, joiden tarkoituksena on herättää ja saada kehittymään ne ominaisuudet, joita yhdistyksen tahtoo edistää, ottaen huomioon nuorison taipuvaisuuden itseksäläisyyteen helposti voi aiheuttaa sen, että koulu joutuu yhdistyksen rinnalla halveksituksi». Todellinen pelko lieene kuitenkin kohdistunut siihen, että luterilainen kirkko joutuisi yhdistyksessä halveksituksi, mihin epäilykseen F. W. Lönnbeckin kuuluminen sen johtoon riitti antamaan kapitulille aiheen.¹²⁴

Senaatin evätyä luvan yhdistys joutui lopettamaan toimintansa. Lönnbeck oli ymmärrettävästi kiihtynyt. Kirkko ristiinnaulitsee sen uuden, mikä on hyvää, mutta pitää kunniassa sitä, mikä on moitittavaa ja hylättävää. »Jos tämän seurauksena vakavien ihmisten myötätunto yhä enemmän erkanee kirkosta, saa se tästä huomattavalta osaltaan kiittää sitä tapaa, millä sen paimenet käyttävät valtaansa», Lönnbeck lehdessään kirjoitti.¹²⁵

Tulossa oleva kirkollinen herätys kuitenkin havahdutti varsin pian Suomen kirkon paimenet tässä kohdin. Pääkaupungissa ylioppilaiden keskuudessa toimiva »nuorukaisyhdistys», joka syksyllä 1887 muuttui »ylioppilaitten uskonnolliseksi keskusteluseuraksi» ja sai samalla puheenjohtajakseen professori O. I. Collianderin, epäilemättä vaikutti täällä osaltaan epäluuloja hälventävästi.¹²⁶ Ratkaiseviksi tulivat kuitenkin Tukholmassa kesällä 1888 pidetyn Nuorten Miesten Kristillisen Yhdistyksen maailmankonferenssin antamat herätteet. Suomesta olivat täällä mukana mm. Zachris Topelius ja Arthur Hjelt, ja jälkimmäinen kirjoitti Finlandiin perusteellisen, viisiosaisen selostuksen kokouksesta. Lehden toimituskin otti asian nyt omakseen ja suositteli pääkirjoituksessaan samantapaisen yhdistyksen perustamista meillekin.¹²⁷

Ajatus yleisen kristillisen nuorukaisyhdistyksen perustamisesta oli samoihin aikoihin saapunut pääkaupunkiin toiseltakin taholta. Vartijan toimitukseen kuuluva K. A. Hildén oli samana kesänä Kööpenhaminassa tutustunut Tanskan sisälähetyksen yhteydessä toimivaan

nuorten miesten kristilliseen yhdistykseen, mistä hän kirjoitti ihas-tuneen kirjoituksen lehteensä.¹²⁸ Juuri Hildén kutsuikin lokakuussa samana vuonna kotiinsa sen Helsingin pappien kokouksen, missä kristillisten nuorukaisyhdistysten perustaminen pantiin ratkaisevasti alulle. Kokouksessa, missä olivat läsnä myös G. Z. Yrjö-Koskinen ja Agathon Meurman, oltiin yksimielisiä yli koko maan ulottuvan yhdistyksen perustamisesta. Uuden yhdistyksen periaatteellisesta pohjasta sen sijaan ei päästy yksimielisyyteen. Enemmistön, johon kuului mm. kokouksen puheenjohtajana toiminut professori Råbergh, halutessa rakentaa yhdistys NMKY-liikkeen periaatteiden mukaan avaralle yleiskristilliselle pohjalle, vaati nimenomaan Luterilaiseen Evankeliumiyhdistykseen kuuluva Hildén, että sen oli hyväksyttävä toimintansa perustaksi evankelis-luterilainen tunnustus. Vastakohdat osoittautuivat sovittamattomiksi eikä yhteistyötä saatu aikaan. Välittömästi kokouksen jälkeen jätettiin senaattiin anomukset kahden eri yhdistyksen perustamiseksi.¹²⁹

Ensiksi ehdivät pastori K. A. Hildén ja A. Auvinen. Heidän perustamansa yhdistyksen nimi oli Suomen evankelis-luterilainen nuorukaisyhdistys, ja tämä toimi selvästi tunnustuksellisella pohjalla. Alusta alkaen sillä oli läheinen yhteys Luterilaiseen Evankeliumiyhdistykseen, mitä myöhemmin toimeenpantu nimenmuutos Suomen Lut. Ev. Yhdistyksen nuorisoliitoksi vielä oli omiaan korostamaan.¹³⁰

Edellämainittu ylioppilaiden uskonnollinen keskusteluseura muodosti toisen samalla kertaa sääntöjensä hyväksymistä anoneen yhdistyksen ytimen. Pääkaupungin vaikutusvaltaisimmista kristillisistä maallikoista monet, kuten Z. Topelius, John Sahlberg, Otto ja Edv. Hjelt, Arvid Genetz ja Robert Hermanson sekä jumaluusopin professoreista Herman Råbergh ja O. I. Colliander kuuluivat tämän anomuksen allekirjoittajiin. Yleiskristilliselle pohjalle perustettavan yhdistyksen nimeksi oli valittu Nuorten Miesten Kristillinen Yhdistys Suomessa.¹³¹

Seuraavana vuonna senaatti hyväksyi kummankin yhdistyksen säännöt. Vireästi molemmat aloittivat toimintansa, ja jo muutaman vuoden kuluttua kummallakin oli haaraosastoja muissakin kaupun-

geissa, jopa maaseudullakin. Erilaisesta periaatteellisesta pohjastaan huolimatta molemmat yhdistykset toimivat toistaiseksi varsin hyvässä sovussa rinnakkain, vieläpä toisinaan yhteistoiminnassakin toistensa kanssa. Vartija seurasi valppaasti molempien, etenkin tunnustuksellisen yhdistyksen, toimintaa ja levitti näin uudesta työmuodosta tietoja ja myönteisiä käsityksiä. Helsingissä osallistuivat NMKY:n toimintaan erittäin innokkaasti professori John Sahlberg, maisterit Arthur Hjelt ja Kaarle Krohn sekä teologian-kandidaatti G. G. Rosenqvist.¹³²

Epäluulo yhdistystoimintaa kohtaan eli kuitenkin sitkeästi monin paikoin maaseutukaupungeissa, missä Kuopion voimakas kirkollinen keskus muodosti vanhoillisen arvostelun päälinnakkeen. Kyseisen hiippakunnan synodaalikokous esittikin vuonna 1892 ankaran varoituksensa kaikkinaisia yhdistyksiä vastaan: »Kun perheen jäsenet enemmän ja enemmän vedetään yhdistyksiin ja heidän tulee alinomaa yhdistyksissä toimia, niin tämän kautta vakituinen perhe-elämä vähitellen kärsii vahinkoa, sen rauha häiriintyy, sen kotihartaus loppuu. Ja samoin käy seurakunnallisen elämän kanssa.» Kokous päätyikin ponteen: »Käännö on tässä välttämättä tarpeen.» Samaa kantaa edusti tuomiorovasti Johannes Schwartzberg Helsingin pappeinkokouksessa kahta vuotta myöhemmin ilmoittaen »avoimesti ja suorasti tahtovansa olla aivan erillään semmoisten yhdistysten perustamisesta, jotka tarkoittavat nuorukaisten viemistä Kristuksen luo». Tämä tehtävä on nimittäin jokaiselle yhdistykselle liian vaikea, koska Kristus on uskonut sen seurakunnalleen. Kun nuorukaisyhdistykset lisäksi eivät ole kirkon valvonnan alla, voivat niissä päästä valtaan vaikkapa antikristillisetkin aatteet. Suomessa oli tosin johdossa vakavia miehiä, mutta jo Tukholman NMKY:ssä vallitsi puhujan mielestä huono henki.¹³³

Schwartzberg saavutti kokouksessa kannatustakin, vaikkakin selvä enemmistö suhtautui nuorukaisyhdistyksiin kiistattoman myönteisesti. Kristillisten yhdistysten oikeutus ja tarpeellisuus tajuttiin jo laajoissa piireissä, eikä niitten leviämistä enää voitu estää. Porvoon hiippakunnan synodaalikokous vuonna 1892 oli ensimmäinen, joka varauksitta asettui puolustamaan niitä. Piispan

avajaispuheessaan lausumat sanat: »Tietoisuus siitä, että yksityinen kristitty siinä työssä, minkä hän katsoo velvollisuudekseen, tarvitsee samanmielisten tukea, apua, on synnyttänyt yhdistysliikkeen ja on todistus sen oikeutuksesta», olivat tästä selvimpänä osoituksena. Schwartzbergin lausunto olikin Helsingin kirkollisille piireille kuin tervehdys menneiltä ajoilta. Samanaikaisesti nuorten miesten kristilliset yhdistykset levisivät yhä uusiin kaupunkeihin. Vuoteen 1894 mennessä sellainen oli perustettu Tampereelle, Heinolaan, Jyväskylään, Porvooseen, Joensuuhun, Turkuun ja Vaasaan sekä kolmeen maaseutupaikuntaan. Rinnan NMKY:n kanssa laajeni myös Evankelis-luterilaisen nuorukaisyhdistyksen toiminta-ala. Suomen kirkon uudenaikainen kristillinen nuorisotyö oli alkanut yhdistysten puitteissa ja suurelta osaltaan maallikkojen johdolla.¹³⁴

Pyhäkoulutyö

Maallikkojen vapaaehtoiseen toimintaan perustuvista työmuodoista kytkettiin pyhäkoulu ensimmäisenä Suomen kirkon säännölliseen ohjelmaan. Osoituksena asian saavuttamasta yleisestä kannatuksesta oli se, että jo vuoden 1886 kuluessa ryhdyttiin kahdella taholla toisistaan riippumatta toimiin erityisen pyhäkoulujen keskusjärjestön, pyhäkouluyhdistyksen perustamiseksi. Toukokuussa kokoontui Helsingissä joukko kaupunginlähetystä lähellä olevia henkilöitä neuvottelemaan asiasta. Konsistorinamanuenssi Emil af Forsellesin pidettyä esitelmän pyhäkoulun kehityksestä ja toiminnasta eri maissa päätettiin ryhtyä suunnittelemaan pyhäkouluyhdistyksen aikaansaamista maahamme. Asiaa valmistelevaan komiteaan tuli kaksi pappia, rovasti A. W. Lyra ja pastori A. Lönnroth, sekä kolme maallikkoa. Toimikunta laati myös säännöt »Suomen evankelis-luterilaiselle sunnuntaikoulu-yhtiölle», jotka Senaatti hyväksyi toukokuussa 1887.¹³⁵

Tällä välin oli myös sisä-Suomessa ryhdytty toimiin. Elokuun viimeisinä päivinä 1886 Jyväskylään kokoontunut »Keski-Suomen pappien ja maallikkojen kristillinen keskustelukokous» oli niinikään

tehnyt päätöksen koko maata käsittävän pyhäkouluyhdistyksen perustamisesta. Jyväskylässä valittiin myös toimikunta asiaa ajamaan. Syksyllä 1886 neuvoteltiin Helsingin ja Jyväskylän toimikuntien kesken mahdollisesta yhtymisestä, mutta sovintoon ei päästy, mihin oli syynä toisaalta epäluulo Helsingin toimikunnan maallikoiden vapaakirkollisesta värytyksestä, toisaalta Jyväskylän toimikunnan johtavan miehen ja koko hankkeen alullepanijan, kirkkoherra A. O. Blombergin jyrkkyys. Niin saatettiinkin vuoden 1887 alussa julkisuuteen Jyväskylän toimikunnan toimesta »Suomen kirkollisen pyhäkoulun» sääntöehdotus.¹³⁶

Pyhäkoulutyö näytti näin olevan hajoamassa kahteen linjaan. Asia oli esillä myös Lappeenrannan pappeinkokouksessa kesällä 1887. Kysymyksen alusti täällä kirkkoherra Blomberg, joka arvos teli ankarasti helsinkiläisen yhdistyksen sääntöjä ja kokoonpanoa. Sen hallitukseen kuului ainoastaan kaksi pappia ja sen säännöt olivat »sanasta sanaan kopioidut Ruotsin vapaakirkollisen sunnuntai-kouluyhdistyksen säännöistä» sekä niin epäselvät, ettei niistä käynyt ilmi, käytetäänkö yhdistyksen varoja koko Suomen vai ainoastaan Helsingin hyväksi, eikä myöskään, onko yhdistyksen johtokunta oleva kirkollinen vai ei. Huolimatta siitä, että kokous yleensä omaksui selvän tunnustuksellisen ja kirkollisen kannan, Blombergin arvostelu ei kuitenkaan saavuttanut vastakaikua. Useat puhujat pitivät uuden yhdistyksen perustamista kerrassaan tarpeettomana, koska senaatti oli jo vahvistanut Helsingin pyhäkoulu-yhdistyksen säännöt ja koska tähän kuuluvat papit olivat riittävänä takeena sen kirkollisuudesta. Äänestettäessä vastustava kanta myös sai »valtaavan enemmistön».¹³⁷

Palattuaan Lappeenrannan kokouksesta seurakuntiinsa Porvoon hiippakunnan papit saivat käsiinsä Porvoon tuomiokapitulin elokuun 15 päivänä päiväämän kiertokirjeen, joka sisälsi yksityiskohdalliset ohjeet seurakunnallisen pyhäkoulutyön järjestämisestä. Syyskuun puolivälissä kiertokirje Finlandin painattamana tuli tiedoksi muissakin hiippakunnissa. Sen laatija oli asessori A. W. Lyra, joka näin toteutti Porvoon edellisen synodaalikokouksen pyynnön. Periaatteessa oli erittäin merkittävä kiertokirjeen maininta, että

»pyhäkoulun tarkoitus on etupäässä olla hartauskouk-sena ja vasta toisessa sijassa kouluna eli opetuslaitoksena sen sanan tavallisen merkityksen mukaan». Vaikka pyhäkoulun todettiin vielä liittyvän siihen kristillisyyden opetukseen, jota vanhastaan oli annettu kodeissa, kiertokouluissa ja kansakouluissa, määriteltiin sen tavoitteet nyt kuitenkin sikäli uudestaan, että pyhäkoulusta lähtien lähemmin liittyi sisälähetyksen ja hartauselämän kuin opetustoimen piiriin. Varsin selvästi uusi asenne kävi ilmi siitäkin, että pyhäkoulun tarkastukset suositeltiin yhdistettäväksi täysi-ikäisille pidettäviin raamatunselityksiin.¹³⁸

Vastikään perustetun (helsinkiläisen) Suomen pyhäkouluyhdistyksen väliaikaisen johtokunnan jäsenenä Lyra oli sijoittanut kiertokirjeeseen myös tätä koskevan suosituksen. Siinä tuomiokapituli nimenomaan totesi, että kyseinen yhdistys oli »kirkon omalle pohjalle rakennettu» ja kehotti papistoa luottavasti liittymään sen jäseniksi.¹³⁹

Kirkon johdon taholta oli uudenmuotoiselle pyhäkoulutyölle siten annettu varaukseton tunnustus ja se oli samalla liitetty kirkon säännöllisten työmuotojen joukkoon. Asian merkitys paljastuu todettaessa, että Ruotsin kirkon papisto piti laajalti vielä pitkälle yhdeksänkymmentäluvulle pyhäkoulutyötä vapaakirkollisena touduna, johon ei ollut syytä osallistua. Juuri vuosikymmenien vaihteessa siellä tosin eräissä pappispiireissä herättiin tajuamaan, miten vahingollista oli ollut jättää koko kyseinen työala yksinomaan eriuskolaisten hoidettavaksi, mutta kirkon viralliset elimet havahtuivat vasta paljoa myöhemmin.¹⁴⁰

Porvoon tuomiokapitulin annettua Helsingissä perustetulle yhdistykselle arvovaltaisen tukensa mielipiteet kallistuivat varsin yksimielisesti siihen, että myös jyväskyläläisten oli yhdyttävä samaan hankkeeseen. Vain A. O. Blomberg haroi vielä vastaan. E. af Forsellesin paheksuttua Finlandiin kirjoittamassaan artikkelissa hänen esiintymistään Lappeenrannassa kehkeytyi heidän välilleen tiukkasananainen polemiikki, jonka toimitus lopulta keskeytti kummankin osapuolen ryhdyttyä henkilökohtaisiin hyökkäyksiin. af Forselles torjui väitteet, että Helsingin yhdistyksen säännöt olisi kopioitu

joistakin Ruotsin vapaakirkollisten vastaavista. Blomberg taas ei lopultakaan tahtonut uskoa Helsingin yhdistystä kirkolliseksi, koskapa nimenomaan af Forselles itse oli osoittanut kallistuvansa vapaakirkollisuuteen. Asiallisesti arvoiden Blomberg joutui väitelyssä tappiolle, olletikin kun Lyran rinnalla toinen johtava pyhäkoulumies, rovasti B. Sarlin maltillisessa kirjoituksessaan kehotti kaikkia pyhäkoulun ystäviä sovintoon jo senaatin vahvistuksen saaneen Helsingin yhdistyksen pohjalla. Lyra itse ei asianosaisena puuttunut keskusteluun. Myös Elis Bergroth kehotti Vartijassa molempia osapuolia yhtymään.¹⁴¹

Kun sitten helsinkiläisen yhdistyksen väliaikainen johtokunta kutsui Tampereella elokuussa 1888 pidettävän pappeinkokouksen yhteydessä koolle myös »Suomen evankelis-lutherilaisen Sunnuntai-koulu-Yhdistyksen» perustavan kokouksen, kaikki edellytykset yksimielisyyden saavuttamiseksi olivat olemassa. Epäluulot, joita vielä Lappeenrannan pappeinkokouksessa monet puhujat olivat koko pyhäkoulun tarpeellisuudesta lausuneet, olivat nyt lähes tyystin hälvenneet. Viimeisenä mohikaanina vastusti pyhäkoulua enää lehtori Jaakko Päivärinta, joka arveli »ettei pyhäkoulu ole paras paikka, jossa Jumalan valtakuntaa rakennetaan, vaan sellaisena on koti pidettävä», ja väitti edelleen, ettei se »voi olla normaalilaitos, vaan poikkeuslaitos niitä perheitä varten, joissa ei kristillistä elämää ole olemassa». Puheenjohtajana toiminut rovasti Lyra torjui välittömästi Päivärinnan väitteet eikä häntä yksikään puhuja kannattanut.¹⁴² Täyden yksimielisyyden vallitessa pidettiin sitten yhdistyksen perustamiskokous. Väliaikaisen toimikunnan sihteerin, pastori A. Lönnrothin vuosikertomuksesta kävi ilmi, että yhdistykseen oli jo sen ensimmäisenä toimintavuonna liittynyt 586 jäsentä, joista 99 oli pappeja, mikä osoitti sen kirkollisuutta vastaan lausuttujen epäilysten jääneen täysin vastakaikua vaille. Muodollinenkin sovinto saatiin Tampereella aikaan, kun kirkkoherra A. O. Blomberg valittiin yhdistyksen uuteen johtokuntaan. Kaikkiaan tuli siihen 6 pappia ja 3 maallikkoa. Puheenjohtajaksi valittiin rovasti Lyra. Blombergin kiistakumppani Emil af Forselles pääsi ainoastaan varajäseneksi.¹⁴³

Pyhäkouluyhdistyksen perustamisen aikoihin pyhäkoulut olivat jo verraten yleisiä niin Porvoon kuin Kuopionkin hiippakunnissa. Vuodelta 1888 olevat tilastot osoittavat ensiksimmäin olleen 2 726 koulua, joiden oppilasmäärä oli 53 836. Jälkimmäisen vastaavat luvut olivat 1 690 ja 38 056. Osa näistä kouluista, nimenomaan Kuopion hiippakunnassa, noudatti tosin vielä vanhantyyppistä ohjelmaa, jonka pääpaino oli suoranaudessa sisäluvunopetuksessa, mutta kehityksen suunta kohti uskonnollisesti kasvattavia kouluja oli selvä. Arkkihiippakunta oli paljon muista jäljessä. Sen luvut vuodelta 1889, mistä alkaen tuomiokapituli ryhtyi tietoja vaatimaan, olivat 780 ja 15 846.¹⁴⁴ Sekä tuomiokapitulien että Pyhäkouluyhdistyksen tarmokkaan toiminnan johdosta luvut nousivat seuraavina vuosina jatkuvasti. Erityisen huomattava oli nousu arkkihiippakunnassa, missä vuoden 1890 synodaalokokous muodostui pyhäkoulutyön leviämiseksi varsin tärkeäksi. Lukuisat puhujat suosittelevat nimenomaan uudenmuotoisten pyhäkoulujen perustamista. Kokous lausuiakin erityiset toivomukset, että »seurakuntiin perustettaisiin kunkin seurakunnan parhaaksi katsomalla tavalla pyhäkouluja» ja että »asianomaiset tätä varten asettuisivat yhteyteen Helsingin pyhäkouluyhdistyksen kanssa». Muutamassa vuodessa nousikin hiippakunnan pyhäkoulujen luku lähes kolminkertaiseksi, ja se oli vuonna 1896 kaikkiaan 2 301. Koko maassa oli samana vuonna pyhäkouluja 7 514 ja niissä oppilaita 162 681. Seitsemässä vuodessa oli lisäys edellisten osalta ollut 37 % ja jälkimmäisten 48 %.¹⁴⁵

Diakonia

Pyhäkoulutyön rinnalla oli diakonia toinen ala, jonka liittämistä kirkon säännöllisten toimintamuotojen piiriin varsin laajalti kannatettiin vuoden 1890 synodaalikokouksissa. Itse asia ei ollut suinkaan kirkolle tuntematon, olihan koko köyhäinhoito ollut papiston johdossa aina kunnallisen itsehallinnon syntyyn saakka. Uusi kirkkolaki velvoitti tosin edelleen kirkkoherroja huolehtimaan seurakun-

tansa köyhistä ja voimassaoleva köyhäinhoitoasetus myönsi heille oikeuden osallistua kunnallisten köyhäinhoitojohtokuntien toimintaan, mutta asiallisesti ja käytännössäkin koko köyhäinhoito oli siirtynyt pois kirkon käsistä. Nimenomaisesti kristillinen laupeudentyö oli tämän jälkeen jäänyt yksityisen armeliaisuuden ja Helsinkiin ja Viipuriin 1860-luvun lopulla perustettujen diakonissalaitosten varaan. Viimeksimainitut elivät kuitenkin varsin hiljaista elämää, eikä niiden kouluttamien diakonissojen luku noussut pariin vuosikymmeneen kovinkaan suureksi. Niinpä vuonna 1890 Helsingin laitoksella oli kaikkiaan yhdeksän sisarta, joista viisi laitostyössä Helsingissä tai sen lähellä, kaksi sairaaloissa Porvoossa ja Vaasassa ja kaksi seurakuntasisarina Raumalla ja Vaasassa. Viipurin kaikki seitsemän sisarta toimivat laitospaikoissaan.¹⁴⁶

Kahdeksankymmentäluvun rajuilma havahdutti kirkon huomamaan tässäkin laiminlyöntinsä. Piispojen viisivuotiskertomukset 1885—1890 eivät vielä sisältäneet minkäänlaisia selostuksia kirkollisesta diakoniatyöstä, mutta viimeksimainitun vuoden pappeinkouksissa kysymys oli joka hiippakunnassa esillä. Oulussa antoi pohjan keskustelulle itse piispa Johanssonin laatima synodaalikirjoitus, missä hän käsitteli myös kristillistä rakkaudenpalvelua ja kunnallista köyhäinhoitoa. »Kirkolle on järjestetty rakkauden toimi välttämättä tarpeen. Nykyinen vaivaishoito ei kykene riittävästi tehtäväänsä suorittamaan, sillä parhaimmallakaan tahdolla ja tunnollisimmallakaan toimella ei voi lainmukainen yleinen toimi poistaa suuria puutteita tällä alalla. Vapaa rakkauden työ on aina tarpeen.» Tuomiokapituli oli myös esittänyt kokouksen keskusteltavaksi kysymyksen hiippakunnan diakoniatoinen järjestämisestä, ja keskustelun tuloksena kapituli sai tehtäväkseen laatia seuraavaa synodaalikokousta varten asiasta yksityiskohtaisen ohjesäännön.¹⁴⁷

Turussa ja Porvoossa diakoniakysymys kytkeytyi maallikkotyön yleiseen järjestämiseen. Molemmissa paikoissa ehdotettiin perustettavaksi erityisiä diakonien valmistuslaitoksia. Maallikkosaarnaajaseminaarin ja diakonikoulutuksen kytkeminen monissa puheenvuoroissa yhteen aiheutti kuitenkin sen, että suunniteltujen

laitosten tarkoituksenmukaisuudesta esitettiin myös vakavia epäilyjä. Huomattavaa oli sen sijaan, että kokoukset huomasivat maamme diakonissalaitosten olemassaolon ja merkityksen. Turussa keskustelu tosin liikkui diakonissajärjestelmässä vain ohimennen, jolloin mm. paljastui, että Viipurin diakonissalaitos oli jopa aatteen puolustajillekin tuntematon. Keskustelussa suositeltiin myös seurakuntasisarten ottamista kirkkoherran avuksi seurakunnan laupeudentyöhön. Porvoossa sen sijaan koko asia tuli kirkkoherra L. A. Wennerströmin perusteellisen alustuksen nojalla varsin monipuolisen käsittelyn alaiseksi.¹⁴⁸

Selostettuaan lyhyesti kirkollisen diakonian alkujuuret ja luterilaisten diakonissalaitosten synnyn kirkkoherra Wennerström totesi, miten paljon Suomi tässä asiassa oli muiden luterilaisten maiden jäljessä. Kun Norjassa on 137 diakonissaa, 86 koesisarta ja 45 oppilasta ja Ruotsissa vastaavasti 119 diakonissaa, 27 koesisarta ja 18 oppilasta, Suomen molempien laitosten yhteinen sisarmäärä on vain 17. Syy asiointilaan oli osittain diakonissalaitosten heikossa taloudellisessa asemassa, mutta pääosaltaan Suomen kirkon välinpitämättömyydessä. Kun asia vain tehtäisiin tunnetuksi, Suomen naiset eivät varmasti epäröisi astua diakonissan jaloon ja vastuulliseen virkaan. Käytännössä diakonissoja tarvittaisiin osittain sairaaloissa ja huoltolaitoksissa, mutta välttämättä myös seurakuntien palveluksessa. »Juuri tänne meidän on päästävä, kirkollinen seurakuntadiakonia on herätettävä henkiin», Wennerström huudahti ja jatkoi — aivan samassa hengessä kuin Gustaf Johansson — »yhteiskunta on nykyisin ottanut sairasten ja köyhäin hoidon omakseen ja tulee vastaisuudessaakin sen pitämään. Mutta kirkko ei voi olla sille vieras ja välinpitämätön, kuten se nyt on pitkän aikaa ollut, sen on herättävä väkevästi tajuamaan, että sen kärsivien jäsenten hoitaminen on ensisijaisesti sen asia, sekä että kirkon Herra odottaa siltä kuuliaisuutta tämän veloituksen täyttämisessä.» Tällä hetkellä olivat kirkon kädet kuitenkin sidotut. »Se on valitettavasti tehnyt itsensä toistaiseksi kykenemättömäksi aikaansaamaan tällä alalla mitään erityistä, mikä on velvollisuuden laiminlyömisestä johtunut hyvinansaittu rangaistus.»¹⁴⁹

Wennerströmin mainitsema kykenemättömyys oli varsinaisesti taloudellinen. Kirkolla ei yksinkertaisesti ollut mitään varoja käytettävissään diakoniatyöhön. Vanhat perinnäiset vaivaiskolehdit kannettiin tosin edelleen kaikissa kirkkoissa, mutta ne luovutettiin nyttemmin kunnallisen köyhäinhoidon käyttöön tämän perittyä entisen kirkollisen köyhäinhoidon tehtävät. Kun nyt papisto havahdui huomaamaan, mikä työala kirkolle diakoniatyössä avautui, oli ymmärrettävää että varoja etsittäessä katseet kiintyivät juuri näihin kolehteihin, jotka kirkko keräsi, mutta jotka se luovutti kunnan jaettaviksi. Jyväskylän rovastikuntakokous esittikin Porvoon synodaalikokoukselle keskusteltavaksi kysymyksen, »eikö olisi syytä ryhtyä toimiin senkaltaisen muutoksen aikaan saamiseksi asetuksissamme, ettei tästedes enää annettaisi kirkossa kannettuja kolehtia ja vapaaehtoisia lahjoja viralliselle vaivaishoidolle, vaan käytettäisiin ne kirkollisen diakoniatoinen perustamiseksi». Saman asian esitti Ouluun kokoontuneelle papistolle piispa Johansson. Todettuaan, että kirkolta puuttui sen tarvitsema oikeus jäsentensä verottamiseen piispa piti sitäkin arveluttavampana, ettei kirkko saanut kolehtejakaan kantaa ilman valtion lupaa. »Sen täytyy siis pyytää valtiolta lupaa rakkauden työhön. Sitä asemaa ei valtio voi kirkolle toivoa.»¹⁵⁰

Keskustelun kuluessa kävi ilmi, että kunnallisen köyhäinhoidon oikeus kirkollisiin kolehteihin voitiin ainakin asettaa kyseenalaiseksi. Vastustavaa kantaa edusti erittäin johdonmukaisesti Uuraisten kirkkoherra J. F. Silvander, joka ei katsonut voivansa ymmärtää, miten kirkolle kuuluvat varat olivat näin siirtyneet vieraille elimille: »Ei ainakaan minun tietääkseni erityistä lainpykälää löydy, joka sellaista määräisi. Vaivaishoitoasetuksessa tosin, kun on puhetta siitä, kuinka varoja vaivaiskassaan saataisiin, sanotaan että ell'eivät kolehdit ja vapaaehtoisesti lahjoitetut rahat riitä, niin on sitte takseerattava maksuvelvollisilta se, mikä tarvitaan. Siinä otaksutaan, että mainitut kolehdit annetaan vaivaiskassalle, mutta ei siinäkään ole mitään erityistä määräystä, että ne pitää sinne annettaman. Siinä kohden minun mielestäni ei ole papisto valvonut kirkon asiaa ja pitänyt kirkon puolta, silloin kuin ne kolehdit annet-

tiin kirkolta pois.» Silvander ehdottikin mainittujen varojen palauttamista kirkolle niin pian kuin suinkin. Jos tähän vastoin oletamuksia tarvittaisiin lain muutos, tämä olisi saatava aikaan. Silvanderin toivomukseen Porvoon synodaalikokous yhtyi.¹⁵¹

Kaikissa kolmessa hiippakunnassa seurakunnallisen diakonian järjestely oli näin pantu alulle. Kaikissa kolmessa synodaalikokouksessa kahta vuotta myöhemmin vuonna 1892 esitettiin myös pitkälle meneviä ehdotuksia hiippakunnallisen diakoniatoinen säännöiksi.

Kuopiossa tuomiokapituli oli ottanut aloitteen ja esitti synodaalikokoukselle »säännöt Kuopion hiippakunnan kirkolliselle diakonaatille», jotka vilkkaan keskustelun jälkeen hyväksyttiin. Sääntöjen määritelmän mukaan kirkollinen diakonaatti sulki piiriinsä koko maallikkotoimen. Sen päämäärä oli nimenomaan »maallikoiden saataminen yhteiseen työhön maamme Lutherilaisen kirkon papiston kanssa seurakuntaimme sekä hengellisten että ruumiillisten tarpeiden tyydyttämiseksi». Kiertelevien saarnaajien pelko aiheutti nimenomaisen määräyksen, ettei diakoniatöiminnan vaikutus ulotu asianomaisen seurakunnan ulkopuolelle. Työn johdossa olivat papisto ja kirkkoneuvosto tai erityinen tätä tarkoitusta varten valittu toimikunta. Palveluksessaan näillä oli sekä diakoneja että diakonisvoja. Ensiksimmäinnettujen, jotka ilmeisesti toimivat vapaaehtoisuuden pohjalla, tuli pitää hartauskokouksia ja levittää uskonnollista kirjallisuutta, jälkimmäiset taas lähinnä hoitivat seurakunnan köyhiä ja sairaita. Diakonissain, joita oli asetettava ainakin yksi kuhunkin seurakuntaan, tuli tuntea jonkin verran sairaanhoitoa ja he nauttivat vuotuista palkkaa. Köyhien, etenkin köyhien lasten avustamista ja muita diakoniatyön menoja varten seurakuntaan oli perustettava diakonaattikassa, joka sai tulonsa vapaaehtoisista lahjoituksista sekä kirkossa ja kirkollisissa toimituksissa kannettavista kolehdeista. Vuorovaikutusta eri seurakuntain kesken oli ylläpidettävä rovastikunnittain joka vuosi pidetyillä diakoniajuhlilla, jolloin myös vuosikertomukset oli esitettävä. Viimeksi mainitut oli sitten lähetettävä tuomiokapituliin tarkastettaviksi.¹⁵²

Säännöt lähetettiin sitten senaatin vahvistettaviksi, ja vahvistus saatiin maaliskuun 15 päivänä 1893.¹⁵³

Arkkhiippakunnassa käsitteli rovasti G. J. Ahlmanin laatima synodaalikirjoitus sisälähetystä ja rakkaudenpalvelusta. Lisäksi keskusteltiin vaivaiskolehtien käytöstä ja diakonissojen palkkaamisesta seurakuntiin, mitä monet puhujat suosittelivat. Päätöstä ei kuitenkaan asiassa tehty, mutta kokouksen mielipiteenilmaisut ynnä Kuopion hiippakunnan toimenpiteet aiheuttivat sen, että myös arkkhiippakunnan tuomiokapituli anoi ja sai vielä vuoden 1893 kuluessa senaatilta vahvistuksen oman kirkollisen diakonia-toimintansa säännöiksi. Nämä olivat miltei tarkalleen Kuopion sääntöjen kaltaiset, paitsi ettei niissä puhuttu maallikkotoimesta eikä rovastikunnittain vietettävistä vuosikokouksista, joten vuosikertomukset oli lähetettävä suoraan tuomiokapituleille.¹⁵⁴

Kaikkein pisimmälle menevä ehdotus tehtiin Porvoossa. Synodaalikokous oli itse keskuudestaan asettanut seurakunnallisen maallikkotoimen järjestelyä käsittelevän valiokunnan, jonka jäseniksi valittiin asian aikaisemmassa käsittelyssä kunnostautuneet rovasti B. K. Sarlin, kirkkoherra L. Wennerström, pastorit Elis Bergroth ja K. A. Hildén sekä viidentenä jäsenenä pastori P. Korpi. Valiokunnan käytettävissä oli kolmea viikkoa aikaisemmin kokoontuneen Kuopion synodaalikokouksen hyväksymät säännöt, ja sen ehdotus seurasikin monessa kohdin näitä jopa sanatarkasti. Huomattavimmat Kuopion sääntöihin tehdyt muutokset olivat seuraavat: Määräys diakoniatöiden rajoittamisesta omaan seurakuntaan oli poistettu. Pyhäkoulu lueteltiin diakonian hengellisten työmuotojen joukossa ja samoin mainittiin tämän toimipiiriin kuuluvaksi oppilaitosten ylläpitäminen, »joissa kirkollisen hallituksen valvonnan alla seurakuntadiakoneja valmistetaan». Työn johto oli uskottu kirkkoneuvoston käsiin yksinään.¹⁵⁵

Kaikki muutokset tähtäsivät siten papiston holhouksen vähentämiseen ja maallikoiden vastuun lisäämiseen. Näissä kohdin kokouksella ei kuitenkaan olisi ollut kovinkaan paljoa huomautettavaa, ellei vastanimitetty piispa Herman Råbergh olisi tarttunut siihen Kuopion ehdotuksesta lainattuun kohtaan, missä suositeltiin diakonissojen ottamista jokaiseen seurakuntaan. Helsingin diakonissalaitoksen johtokunnan pitkäaikaisena jäsenenä sekä tämän

omaksuman fliedneriläisen sisarkotijärjestelmän vakaumuksellisenä kannattajana piispa näki ehdotetuissa, puutteellisen koulutuksen saaneissa seurakuntadiakonisoissa todellisen vaaran maan diakonissalaitosten ja koko järjestelmän tulevaisuudelle. »Olen vakuuttunut siitä, että ehdotus, joka ei ole kyllin harkittu, on myös senlaatuinen, että jos se heti hyväksyttäisiin ja pantaisiin toimeen, se merkitsisi surmaniskua sille diakoniatyölle, joka jo on alulla Suomessa ja joka on ulkomaiden kirkossa tuottanut niin ihania ja runsaita hedelmiä. Olen kahdenkymmenen vuoden ajan kerännyt kokemuksia tämän toiminnan alalta, ja vakaumukseni on, että jos kirkko omaksuisi nyt ehdotetun naisdiakonian muodon, se johtaisi moniin selkkauksiin, joita olisi ylen vaikea torjua.» Piispan rohkaisemina esiintyivät eräät vanhoilliset puhujat periaatteessakin koko ehdotusta vastaan. Ratkaisevassa äänestyksessä asia pantiin pöydälle seuraavaan pappeinkokoukseen asti äänimäärin 18—12. Useimmat kokouksen osanottajat olivat näin kokouksen loppupuolella jo matkustaneet koteihinsa.¹⁵⁶

Piispan toivomusten mukainen uusi ehdotus hyväksyttiin sitten vuoden 1896 synodaalikokouksessa. Se sisälsi mm. suosituksen diakoniopiston perustamiseksi sekä diakonisojen osalta sisarkoti- eli emälaitosjärjestelmän hyväksymisen. Tämän ohjeen pohjalta tuomiokapituli sitten julkaisi helmikuussa 1898 asianomaisen kierto- kirjeen kristillisestä rakkaudentoiminnasta seurakunnissa.¹⁵⁷

Vuoden 1892 synodaalikokouksissa oli vielä vallinnut epäselvyys siitä, missä määrin kirkkokolehteja oli oikeus käyttää seurakunnallisen diakoniatoiminnan rahoittamiseen. Turussa Pöytyän rovasti G. J. Ahlman esimerkiksi väitti nimenomaan, että asiaan tarvittiin kunnallishallituksen suostumus. Porvoon synodaalikokous puolestaan lähetti koko kysymyksen kirkolliskokouksen käsiteltäväksi. Tällä välin senaatti oli hyväksymällä Kuopion hiippakunnan kirkollisen diakonaatin säännöt vahvistanut myös niissä olleen määräyksen diakoniakassan varojen keruusta mm. kirkoissa kannettavien kolehtien avulla. Vuoden 1893 kirkolliskokouksen yleinen valmistusvaliokunta totesikin, että koska ei ole olemassa mitään asetusta, joka nimenomaan määräisi kantamaan kirkoissa kolehteja

yleiselle köyhäinhoidolle ja koska nimenomaan Kuopion hiippakunnalle on myönnetty lupa kerätä kirkkokolehteja oman kirkollisen diakoniansa tarpeiksi, koko kysymys on sillä ratkaistu. Periaatteessa asia oli tällä selvä. Valtiovallan myötävaikutuksella kirkolle palautettiin siltä neljäkymmenen vuoden ajan puuttunut oikeus määrätä omien köyhäinkolehtiensa käytöstä. Käytäntö oli kuitenkin jo vakiintunut toisiin uomiin ja vasta vähitellen vaivaiskolehdit siirtyivät seurakuntien haltuun kuntien monin paikoin vielä pitkään nauttiessa ainakin rinnakkaiskolehteja oman köyhäinhoitonsa hyväksi.¹⁵⁸

Hiippakunnallisten diakoniasääntöjen turvin kyseinen työhaara lähti hiljalleen Suomen seurakunnissa edistymään. Merkittävimmät tulokset saavutettiin Kuopion hiippakunnassa, kun molemmissa muissa ohjeet suurelta osaltaan jäivät paperille. Pahimman vaikeuden muodosti diakonissojen puute, joka kuitenkin sekin vähitellen alkoi helpottua, nimenomaan kun Sortavalan ja Oulun diakonissalaitokset, jotka perustettiin vuosina 1894 ja 1896, aloittivat toimintansa. Kirkko oli joka tapauksessa herännyt, vaikka uusien työnäkyjen toteutus veikin aikaa.¹⁵⁹

Kirkon vapaus

Kirkon ja valtion läheistä yhteyttä olivat niin vapaamieliset kuin vapaakirkollisetkin piirit syyttäneet Suomen kirkon pahimpiin kuuluvaksi epäkohdaksi. Luterilaisen kirkon sisäpuolella oltiin kuitenkin varsin haluttomia yhtymään tähän kritiikkiin. Asialla oli kaksi puolta, ja vielä kahdeksankymmentäluvun puolivälissä nähtiin valtion tuki yleisesti välttämättömäksi edellytykseksi, jotta kirkko pystyisi täyttämään siveellisen tehtävänsä kansan kasvattajana. Kirkonvastainen liike ja sen saama laaja kannatus havahdutti kuitenkin papiston tajuamaan, ettei yhteys valtiovaltaan suinkaan välttämättä merkinnyt kirkolle etua, vaan saattoi suhdanteiden muuttuessa kääntyä varsin pahaksi rasitukseksi. Vanhaluterilaisen yhtenäiskulttuurin vallitessa itsestään selvänä pidetty riippuvuus

porvarillisesta yhteiskunnasta tuli nyt uudessa tilanteessa ongelmaksi. Käytännössä ongelma ilmeni lähinnä kolmen kysymyksen piirissä, maallistuneiden seurakuntalaisten päättävällä vallalla, alkeiskasvatuksessa ja kirkollisessa köyhäinhoidossa.¹⁶⁰

Ensimmäinen kysymys kehkeytyi avoimeksi kiistaksi maan pääkaupungissa. Helsingissä oli vain kaksi kirkkoa, ja vähemmistönä oleva, mutta jatkuvasti kasvava suomalaisväestö ei aina mahtunut niihin jumalanpalveluksiin, joita pidettiin sen äidinkielellä. Kun kysymys kolmannen kirkon rakentamisesta tuli toukokuussa 1886 kirkonkokoukseen, kaatui se siellä pääasiassa liberaalien ja ruotsinmielisten äänin. Finland-lehti paheksui tällöin nimenomaan sitä, että välinpitämättömät sivistyneet tekivät tyhjäksi sivistyksestä osattomien toiveen, ja vielä erittäin, että viinakauppa ja panttilainasto olivat äyreilläään vaikuttaneet enemmistön päätökseen.¹⁶¹

Liberaalit katsoivat asiaa toisesta näkökulmasta. Uuden kirkon rakentaminen oli taloudellinen yritys ja siinä tietysti jokaisella asianomaisella oli oikeus ja velvollisuuskin valvoa etujaan. Nya Pressen piti suoranaisena uskonnollisena demagogiana sitä, että miljoonakirkon asiassa kiihotettiin mieliä ruotsinkielisiä vastaan.¹⁶²

Valpas ja pureva F. W. Lönnbeck ei myöskään malttanut olla liittämättä asiaan omia huomautuksiaan. Jos kerran Finlandin mielestä kirkkoon kuuluu »sekä uskovia että epäuskoisia», mitä syytä lehdellä on paheksua sitä, jos epäuskoisetkin käyttävät äänioikeuttaan kirkonkokouksessa. Parasta olisi päästää heidät eroamaan kirkosta, mutta siihen eivät kirkolliset ole osoittaneet suurtakaan halua. Vapaakirkollinen arvostelija iski epäilemättä valtiokirkkojärjestelmän heikkoon kohtaan.¹⁶³

Helsingin kolmannen kirkon rakentaminen ei kuitenkaan edes tässä vaiheessa kaatunut. Asiaa käsiteltiin vielä parissa kirkonkokouksessa ja rakentamispäätös tehtiin. Muutamaa vuotta myöhemmin pääkaupungin seurakunta taas joutui varsin suuren ratkaisun eteen, ja tälläkin kertaa mielipiteet jakautuivat poliittisen kannan mukaan. Kyseessä oli seurakunnan jakaminen kielellisellä pohjalla siten, että ruotsalaiset saisivat kaksi kirkkoa ja suomalaiset yhden, mitä jakoa viimeksi mainitut pitivät epäoikeudenmukaisena.

Ilmenneistä vastakohdista johtuen asia senaatissa raukeni, mutta seurakuntaväelle se oli uutena muistutuksena poliittisten vastakohdien tunkeutumisesta seurakunnan piiriin.¹⁶⁴

Helsingin seurakunnasta vuonna 1886 saadut kokemukset vaikuttivat selvästi jo muutamaa kuukautta myöhemmin kokoontuneen toisen kirkolliskokouksen kannanottoihin. Epäilemättä juuri ne olivat Gustaf Johanssonin, Herman Råberghin, Robert Hermansonin ynnä muiden mielessä, kun he täällä tekivät ehdotuksensa kirkkolain muuttamisesta siten, että »jumalattomilta» seurakunnan jäseniltä eväitäisiin kirkollinen äänioikeus. Ehdotus lähetettiin edelleen kirkkolakikomitealle, ja oli selvä osoitus siitä pelosta, mitä kirkon piirissä tunnettiin kristinuskolle vihamielisten voimien vaikutuksen kasvusta.¹⁶⁵

Pelokkuus ja epäluuloisuus leimasivatkin seuraavina vuosina yhä ilmeisemmin kirkollisia kannanottoja. Todetessaan, ettei maallinen yhteiskunta enää hyväksynyt kristinuskon normeja ilman muuta omikseen, kirkko joutui uudelta perustalta arvioimaan suhteensa sellaisiinkin tehtäviin, jotka se muutamaa vuosikymmentä aikaisemmin oli hyvässä uskossa luovuttanut käsistään silloin vielä »kristillisenä» pidetyn yhteiskunnan hoitoon. Tällaisia olivat erityisesti ns. sekalaisasiat, kansanopetus ja köyhäinhoito, jotka kirkkolaki periaatteessa sisällytti seurakunnan tehtäviin, mutta jotka pääasiassa olivat siirtyneet maallisten viranomaisten, kansakoululaitoksen ja kunnallisen köyhäinhoidon vastattaviksi.

Kansanopetuksen piirissä kirkolle oli kuitenkin virallisestikin jäänyt vastuu alkeisopetuksesta, jonka se hoiti joko kiertokoulujen tai kinkereillä tapahtuvan kotiopetuksen valvonnan avulla. Ottaen huomioon, että vielä vuonna 1886 maamme kouluikäisistä lapsista vain 9 % kävi varsinaista kansakoulua, kirkon osuus käytännössäkin oli vielä vallitseva. Toisella kirkolliskokouksella oli näin ollen täysi syy anoa senaatilta kiertokoulunopettajain valmistukseen varatun 2 000 markan suuruisen vuotuisen määrärahan korottamista 6 000 markaksi. Tämä määräraha kuitenkin evättiin, mikä epäilemättä lähinnä johtui pelosta, että papiston johtama ja valvoma kiertokoulu saattaisi kehittyä yleissivistyksellisen korkeamman kansakoulun kilpailijaksi.¹⁶⁶

Senaatin epäävä kanta vahvisti puolestaan papiston piirissä jo entuudestaan vallitsevia epäluuloja. Lappeenrannan pappeinkoukuksessa 1887 tehtiinkin suoranainen hyökkäys kansakoululaitosta vastaan. Kirkon ei ole missään tapauksessa luovuttava oikeudestaan kansanopetukseen, Elis Bergroth totesi ja jatkoi: »Kansakouluihin ei saa luottaa, koska valitettavasti monessa kansakoulun-opettajassakin on huomattu epäkristillistä suuntaa. Täytyy siis luottaa kirkonpalveluksessa olevaan kiertokouluun, sillä ani harvoin voi perhekään tyydyttävällä tavalla antaa ensimmäistä kristillistä opetusta.» Yhtä jyrkästi arvosteli kansakoulua myös lehtori Jaakko Päivärinta: »Moni kansakoulu, kuten tietty on, ei ole kristillisellä pohjalla.» Bergroth ehdotti erityisen kiertokoulunopettajaseminaarin perustamista, jonka menot kirkko ottaisi kustantaakseen. Tästä kokouksen mielipiteet hajaantuivat, mutta asiaa eteenpäin viemään valittiin kuitenkin toimikunta.¹⁶⁷

Kansakoulun vaaroja ja kiertokoulujen tarpeellisuutta korostettiin seuraavien vuosien aikana toistuvasti kirkonmiesten keskusteluissa. Suuntaa antavaksi tuli taaskin Gustaf Johanssonin kanta. Vuoden 1888 valtiopäivillä hän antoi kyllä kansakoululaitokselle melkoisen tunnustuksen ja lausui toivomuksen, että pian saataisiin kansakoulu jokaiseen kuntaan. Samalla hän kuitenkin ei saattanut olla vakavasti varoittamatta myös sen vaaroista. Piispa viittasi Saksasta saatuihin kokemuksiin, missä juuri kansakoulunopettajat olivat »tieteellisten irtolaisten» ohella eniten repineet kansan uskonnollisuutta ja jatkoi: »Paljon turmiota on kansakoulu Saksalle tuottanut, vaikka se kyllä paljon hyvääkin on toimeen saanut. Meillä eivät ole nämä epäkohdat olemassa. Toinen henki liikkuu Suomen kansakoululaitoksessa, vaikka yksityisiä oireita on ollut huonompaan. Mutta meidän kansakoulumme ovat perustetut samoille perusteille kuin ulkomaitten. Aikoinaan ovat hedelmät meilläkin ilmi tulevat, ellemme sisäiseen parannustyöhön ryhdy.» Ajoissa oli sen vuoksi suunnattava kansakoulun kasvatuksellinen pääpaino oman tunnon piiriin eikä tyydyttävä pelkän tietomäärän ja muodollisen ajatustoimen kasvattamiseen.¹⁶⁸

Juuri piispa Johanssonin lausuntoon vedoten Sortavalan seminaa-

rin lehtori B. A. Boxström sitten selvitteli Vartijassa laajemmalti Saksan ja Ranskan kansakoululaitoksesta saatuja murheellisia kokemuksia. Kirjoittajan mielestä osoitti valtiopäiväkeskustelu ja sen arviointi sanomalehdistössä, että Suomessakin jo oli olemassa piirejä, jotka pyrkivät suistamaan kansanopetuksen sen perinnäiseltä kristilliseltä uralta. Tältä pohjalta hän esittikin epäilyn, »ettei vaan koulun erottaminen kirkosta olisi ollut samalla ensimmäinen askel koulun johtamiseen poluille ja päämääriin, jotka eivät ole koululle ja kansallemme terveellisiä».¹⁶⁹

Pyrkimys alkeisopetuksen säilyttämiseen tiiviisti kirkon käsissä olikin sen anomuksen perustana, jonka kirkkoherra A. W. Wallin Lappeenrannassa asetetun toimikunnan mietintöön nojautuen esitti vuoden 1888 valtiopäivillä. Anomuksen sisältö oli, että jokaiseen hiippakuntaan perustettaisiin kirkollisen hallinnon alaiset kiertokoulunopettajaseminaarit ja että tätä tarkoitusta varten varattaisiin tuomiokapitulien käyttöön vuosittain 15 000 markkaa. Jo yleisessä valitusvaliokunnassa enemmistö, johon aatelisten ja porvarien lisäksi kuului myös talonpoikaisedustaja, asettui vastustamaan anomusta. Perusteluiksi esitettiin pelko, että kiertokoululaitoksen vahvistaminen johtaisi kansakoulun kehityksen hidastumiseen, ja että ehdotettu järjestelmä palvelisi paremmin kirkollisia kuin pedagogisia etuja. Aateli- ja porvarissäädyissä anomus tulkittiin monessa puheenvuorossa papiston vallanhalun ilmaukseksi. Varatuomari R. B. Elving esimerkiksi mainitsi anomuksen tuoneen hänen mieleensä Espanjan tai Itävallan, »missä viimeksi mainitussa maassa on parhaillaan käynnissä vilkas työ koulun palauttamiseksi kirkon valtaan». Molempien mainittujen säätyjen lisäksi myös talonpoikaissääty hylkäsi anomuksen, jolloin monet puhujat perustelivat kantaansa paitsi kansakoulun ensisijaisuudella myös ehdotettujen seminaarien vaatimilla suurilla menoilla.¹⁷⁰

Toive valtionavun saamiseksi kiertokoululaitoksen kehittämiseen oli siten rauennut. Elis Bergroth purki pettymystään Vartijassa ja esitti Tampereen pappeinkokouksessa samana vuonna, että vapaaehtoisin varoin pystytettäisiin kirkon toimesta edes yksi kiertokoulunopettajaseminaari, joka toivottavasti voisi aloittaa toimintansa

jo syyslukukauden 1889 alusta. Kokous yhtyi kuitenkin senaattori Yrjö-Koskiseen, joka pyrki tasoittamaan papiston ja kansakoulujen välisen suhteen kireyttä ja suositteli kiertokoulunopettajien valmistuksen uskomista kansakoulunopettajille papiston valvonnan alaisena.¹⁷¹ Kysymys oli näin juuttunut paikoilleen, eikä se edistynyt sen pitemmälle seuraavana kesänä pidetyssä Kuopion pappeinkokouksessa, missä kokous jätti hyväksymättä sekä Bergrothin ehdotuksen uuden valiokunnan asettamisesta että lehtori Jaakko Päivärinnan ehdotuksen erityisen rahaston perustamisesta, ja antoi pelkän keskustelun olla vastauksena kysymykseen.¹⁷²

Asialla oli kuitenkin varsin laaja periaatteellinen puolensa, ja tämän selvittämisessä piilikin Kuopion pappeinkokouksen suurin merkitys. Yhteiskunta oli jättänyt kirkon tehtäväksi erään osan kansanopetusta, mutta evännyt siltä mahdollisuudet hoitaa tätä tehokkaasti. Monista kirkonmiehistä näytti siltä, että kirkon ja valtion suhde kokonaisuudessaan oli joutunut murrokseen. Jo edellisessä pappeinkokouksessa Tampereella pastori K. S. Nyman oli viitaten viimeisten vuosikymmenien kehitykseen esittänyt kirkon itenäisyyden lisäämistä sikäli, että valtiopäivien tähänastinen osuus kirkolliseen lainsäädäntöön siirrettäisiin kokonaisuudessaan kirkolliskokoukselle. Esitystä ei kuitenkaan kannatettu.¹⁷³ Kuopiossa kirkon ja valtion suhde tuli nyt useassakin yhteydessä keskustelun kohteeksi.

Jo kokouksen alussa pitämässään esitelmässä rehtori Johannes Schwartzberg puuttui mainittuun kysymykseen. Lähtien Ilmestyskirjan ja Danielin kirjan ennustuksista hän pyrki osoittamaan, että kristikunnalla oli edessään ahdistusten ja vainojen ajat, jolloin anti-kristillinen maailmanvalta omaksuu saman raivoisan pedon luonteen, mikä sillä marttyyriaikana oli. »Milloin ja miten tämä muutos tapahtuu, siihen vaaditaan nyt viisautta tuomita ajan merkkejä.» Eräs seuraus kehityksestä on valtiokirkkojärjestelmän häviäminen, joka siis liittyi osana lopun ajan ahdistukseen. Kehitystä tähän suuntaan ei pappien kuitenkaan ollut syytä edistää, sillä nykyisen tilanteen säilyttämistä mahdollisimman kauan vaati puhujan mielestä »juuri kansan kasvatus ja siveellinen johto». Puuttumatta lä-

hemmin kirkon ja valtion suhteiden vastaiseen kehitykseen puhuja esitti vain yhden yksityiskohtaisen toivomuksen, nimittäin että kirkko saisi oikeuden verottaa jäseniänsä. Näin perustettaisiin erityinen kirkollinen keskusrahasto, jonka korkein hallinto annettaisiin kirkolliskokoukselle.¹⁷⁴

Schwartzbergin esitelmä oli kokouksen osanottajien mielessä, kun he liittivät kiertokoulun kehittämistä käydyn keskustelun välittömästi kirkon ja valtion suhteiden ongelmaan. Suoraviivaisimman puheenvuoron käytti lehtori Jaakko Päivärinta: »Nähdään selvästi, että maassamme kirkko ja valtio ennemmin tai myöhemmin eroavat toisistaan. Tarpeen on kirkolle sen tähden vähitellen ryhtyä toimiin tulevaisuutta varten. Siihen kuuluu myös tarvittavien varojen vähitellen hankkiminen . . . Tähän asti on kyllä Suomen valtio kylliksi auttanut kirkkoa, ja antanut runsaastikin varoja. Mutta en luule kirkon elämälle terveelliseksi, että se on riippuvainen valtion varoista; ja niinkuin nyt asiat ovat, kaipaa kirkko itsenäisyyttä, se riippuu valtion armeliaisuudesta. On kyllä suotavaa, että sopu valitsee valtion ja kirkon välillä; mutta hyvä väli ei ajan pitkään pysy siten, että toinen on itsenäisyyden puutteessa toisesta riippuvainen. Tässä kiertokouluasiassa olisi sopiva tilaisuus kirkolla tehdä alku itsenäiseen taloudelliseen asemaansa.»¹⁷⁵

Keskustelun langat kokosi yhteen taas Gustaf Johansson. Historiallinen kehitys oli vienyt siihen, että kirkko oli luovuttanut hoivastaan monet yhteiskunnalliset tehtävät, kunnallishallinnon ja koulun. Edellisestä kirkko on pelkästään iloinen, koulukysymyksessä taas seuraukset eivät ole olleet yksinomaan myönteiset. Kansalle ei ole hyväksi, »jos kaksi piiriä nousee kansan opetuslalla, jotka eivät vedä yhtä köyhtä». Piispa ilmoitti hartaasti toivovansa, että kirkko ja kansakoulu jatkuvasti pysyisivät ystävinä. Tehtävät olivat nyt siten jaetut, että kumpikin hoiti osaa kansanopetuksesta. Omaa osuuttaan kehittääkseen kirkko oli pyytänyt valtiolta apua 6 000 markkaa kiertokoulunopettajain kasvattamista varten. »Ja vaikka tänä päivänä kirkon ja valtion suhde on sama kuin ennen, vaikka kansankirkon asema on semmoinen, että kirkon ja valtion edut ovat yhdistetyt, niin ei kirkon onnistunut saada tältä apua,

vaikka kirkollistoimituskunnan päällikkö sitä pyyntöä puolsi. Mikä on tästä seurauksena? Minun mielestäni seuraa tästä, niinkuin muutamat puhujatkin jo ovat lausuneet, ettei kirkko enää voi kääntyä valtion puoleen pyytämään tällaisista apua. Tämä ratkaisu pakottaa siis kirkkoa omin neuvoin toimimaan tässä asiassa ja itse varoja hankkimaan.»¹⁷⁶

Liittyen rehtori Schwartzbergiin ja lehtori Päivärintaan piispa päätyi näin vaatimaan kirkon taloudellista itsenäistymistä. Kirkon ja valtion erosta hän kuitenkin vaikenä visusti. »Minun mielestäni on kysymys nyt semmoisella taitekohdalla, ettei ole hyvä ratkaiseviin päätöksiin ruveta, ennen kuin asema selkenee», piispa lausui kehoittaen toistaiseksi varovaisuuteen. Oman keskusrahaston kirkko joka tapauksessa tarvitsi. Kirkko kantaa jumalanpalveluksissaan kolehteja valtion määräämiin tarkoituksiin, eikä valtio saata kieltää sitä kantamasta niitä myös omiin tarpeisiinsa. Asian ratkaisu olisi kuitenkin parasta lykätä kirkolliskokoukseen.¹⁷⁷

Kuopion pappeinkokouksen terävöittämään kirkon ja valtion suhteiden ongelmaan piispa Johansson palasi seuraavan vuoden synodaalikokoukseen laatimassaan synodaalikirjoituksessa. Nyt hän yhtyi Päivärinnan tilanteenarvioon: »Nykyajan kehitys kulkee silminnähävästi sitä suuntaa, että kirkko ja valtio joutuvat kokonansa erilleen toisistaan, jos tätä kehitystä kestää.» Pääsyyn kirjoittaja näki sivistyksen vieraantumisessa kristinuskosta, mikä veti yhteiskunnan johtavat säädyt yhä kauemmaksi kirkosta. Toivotettava ero ei kuitenkaan ole. Ihanteeksi Johansson asetti tilan, missä kirkko ja valtio ovat »yhdysvaikutuksessa sillä alalla, mikä heille on yhteinen, mutta muuten vapaat toisistaan».¹⁷⁸

Voimassaoleva kirkkolaki oli antanut kirkolle melkoisen itsenäisyyden, mutta muutamassa kohden se kuitenkin kaipasi korjausta. Johansson myönsi oikeaksi, »että esivallalla on katsanto-oikeus ja ratkaiseva valta sillä alalla, jolla kirkolla ja valtiolla on yhteisiä tehtäviä», mutta piti sopimattomana kirkkolain määräystä, »että korkein kirkollishallitus ylipäänsä on siirtynyt esivallalle». Kuopion pappeinkokouksen keskusteluihin liittyi valitus, ettei kirkko saa vapaasti kantaa omia kolehtejaan, ja vaatimus, että sille on myön-

nettävä verotusoikeus: »Se on kansalle ja valtiolle eduksi, että kirkollinen elämä ja toimi virkistyy ja vahvistuu; sen tähden ovat ne kahleet särjettävät, jotka estävät kirkon kehitystä. Ei ole mitään syytä olemassa kieltää kirkolta tätä verotusoikeutta, sillä jos ken luulee itsensä liiaksi verotetuksi, niin hän voi kirkosta eritä.»¹⁷⁹ Viimeinen väite oli kuitenkin liioiteltu, sillä juuri vahvistettu eriuskolaislaki antoi tyytymättömille varsin vähäiset eronmahdollisuudet.

Myös kirkolle ja valtiolle yhteisiin »sekalaisasioihin» piispa puuttui: »Se oli erhetys, että korkeampi oppikoulu erotettiin kirkosta, sillä kirkko ja koulu kuuluvat yhteen.» Vieläkin suurempi erehdys oli kuitenkin kansakoulun ja kirkon ero. Perusteissaan nämä kuuluvat yhteen ja perusteita on aina turmiollista loukata. Mistään valanhalusta kirkko ei toivo kouluja takaisin johtoonsa, mikä ilmenee siitäkin, ettei se aikanaan eroa vastustanut. Päinvastoin, »sen vasiituiselle työlle on tämä ero hyväksi, mutta kansan hyväksi se ei ole». Paluuta entiseen Johansson ei kuitenkaan enää uskonut olevan, vaan hän totesi vain haikeasti: »Turvallisinta olisi varmaan ollut kansakoulun pysyä kirkon yhteydessä.»¹⁸⁰

Toinenkin kirkolle ja valtiolle yhteinen tehtävä, köyhäinhoito, oli aiheetta joutunut yksinomaisesti porvarillisen yhteiskunnan hoitoon. Tässäkin Johansson suositteli toista järjestelyä, erityisen kirkollisen diakonian perustamista kunnallista köyhäinhoitoa täydentämään, mistä edellisessä luvussa jo on yksityiskohtaisesti puhuttu.¹⁸¹

Merkit viittasivat näin siihen, että eräissä kirkollisissa piireissä epäiltiin kirkon ja valtion suhteiden lähitulevaisuudessa joutuvan vakavaan kriisiin. Ajan kirkolle epäsuopeitten virtausten todellinen tai uumoiltu vaikutus senaatin ja valtiopäivien ratkaisuihin oli ilmeisesti näiden epäilysten varsinainen aiheuttaja. Seuraavien valtiopäivien kokoonnuttua 1891 voitiin kuitenkin todeta jännityksen merkittävästi laenneen. Kirkko oli tällä välin perustanut ensimmäisen kiertokoulunopettajaseminaarinsa Hämeenlinnaan ja oli siten itse ottanut aloitteen käsiinsä. Rovasti Frans Nordlundin valtiopäiväanomus, missä pyydettiin tuomiokapitulien käyttöön annettujen vuotuisten kiertokoulumäärärahojen korottamista 9 000 mar-

kaksi, olikin laatijansa omien sanojen mukaan tarkoitettu lähinnä »vakoilijaksi, jonka pitäisi tuoda tarkat tiedot asiasta», ts. kirkon ja valtion suhteista, ja samalla selvittää onko »meidän kulttuuritaistelumme» alkanut. Tällä kertaa hyväksyi talonpoikaissäätö anomuksen, mutta molemmat muut maallikkosäädöt halusivat määrärahan alennettavaksi 6 000 markkaan ja tämän summan annettavaksi kouluylihallitukselle eikä tuomiokapituleille. Viimeksi mainitussa kohdassa olikin asian ydin. Kysymys oli siitä, saiko kiertokoulu jatkaa kirkon valvonnassa, vai oliko se kytkettävä entistä lähemmin kansakouluun ja siten kouluylihallituksen valvontaan.¹⁸²

Päätös osoitti, että vastakohta oli pysynyt ennallaan. Kirkko ei kuitenkaan nyt ollut lainkaan halukas taisteluun. Jo asiaa valio-kuntaan lähetettäessä piispa Johansson oli lausunut: »Minä en tah-toisi kulttuuritaistelua, en millään ehdolla; en tahtois, että tämä kysymys antaisi aihetta riitaan. Kirkko on ennenkin väistynyt ja on nytkin minun luullakseni väistynvä.» Kun sitten pappissäätö odo-tettuaan kolmen muun säädyn kannanottoja ryhtyi tekemään asiassa päätöstä, Johansson käytti taas ratkaisevan puheenvuoron. Kirkko oli tähän asti palvellut kiertokouluillaan myös kansakoulu-jen pohjakoulutusta, mitä varten se useaan otteeseen oli pyytänyt maan hallitukselta tukea. Näilläkin valtiopäivillä oli puolet säädystä asettunut vastustamaan sen anomusta. Ainoa mahdollinen johto-päätös tässä tilanteessa oli hyväksyä lopullisesti kirkon ja kansa-koulun ero ja jättää viimeksi mainittu itse huolehtimaan omasta alkeisopetuksestaankin. »Kirkollinen kiertokoulu jääpi kirkon hoi-toon ja sen tehtävä tulee vain yhä tärkeämmäksi ja minä luulen kirkon täten pääsevän yhdestä kahleesta, luulen sen paremmin vapautuvan syvemmältä vaikuttamaan uskonnollisella alalla. Kan-sakoulu voi kyllä ottaa hoitoonsa oman koulunsa alkeis-opetuksen niin laajalta kun se vaan haluaa.» Tämän suuntainen päätös osoi-taisi vastustajille, ettei kirkko suinkaan tavoittele ulkonaista valtaa. Näin perustellen piispa ehdotti koko anomuksen hylkäämistä, kos-kapa »mietinnön käsittely kahdessa säädystä on osottanut, ettei sitä luottamusta tässä kohden anneta kirkolle, mikä olisi tarpeen, jos se tarkoitettuun toimeen ryhtyisi».¹⁸³

Pappissääty yhtyi Johanssoniin ja anomus raukesi. Kirkko taipui eikä ryhtynyt tästä asiasta tekemään »kulttuuritaistelua». ¹⁸⁴ Osittain ratkaisu merkitsi yksinkertaisesti sitä, että kirkon miehet tajusivat oikein yhteiskunnassa tapahtuneen kehityksen, mutta oma osuutensa oli varmasti myös valtiopäivien väliaikana tapahtuneella valtiollisen ilmapiirin muutoksella. Vuonna 1888 hallitsi mieliä konservatiivien ja radikaalien välinen vastakohta. Vuoteen 1891 mennessä oli idästä nouseva uhka pakottanut kaikki suomalaiset arvioimaan uudelleen keskinäiset kiistansa ja niitten tärkeysjärjestyksen.

Kirkko ryhtyi nyt tosissaan kehittämään kirkollista kiertokoululaitosta. 1890-luvulla perustettiin neljä kiertokoulunopettajaseminaaria. Tuomiokapitulit laativat hiippakuntiaan varten erityiset ohjesäännöt, joista Kuopion ohjesääntö valmistui vuonna 1892, Turun 1893 ja Porvoon 1894. Kiertokoululaitos pääsi näin aloittamaan eräänlaisen viimeisen kukoistuskauden pitkäaikaisen historiansa loppuvaiheessa. Välit kansakouluun pysyivät myös hyvinä. Kentällä valtiopäivien kiistat eivät aiheuttaneet käytännössä välttämättömän yhteistyön katkeamista. ¹⁸⁵

Omantunnon vapaus

Yksilön omantunnonvapauden ongelmaan eriuskolaislaki ei ollut tuonut ratkaisua. Tämän olivat liberaalit tajunneet jo paljoa ennen lain lopullista muotoilua ja hyväksymistä ja siksi he olivat lähteneet etsimään toivomaansa vapautta toista tietä. Vaikein epäkohta oli edelleen avioliittokuulutuksen kytkeminen pakolliseen ehtoolisellakäyntiin. Riipaisevan kuvan vakaumuksellisen vapaauksien ristiriidoista antaa esimerkiksi Mathilda Aspin kirje Gustaf Cygnaeukselle joulukuussa 1887. Hän kertoi tässä lapsistaan, jotka joutuvat varsin pian ristiriitaan valtiokirkon kanssa, »koskapa he eivät toivoni mukaan osta kansalaisoikeuttaan valheellisella tunnustuksella». Helsingissä olivat hänen tyttärensä ja Karin Estlander »toistaiseksi tietämäni mukaan ainoat naiset, jotka seisovat confirmation rajapyykkien ulkopuolella vailla täällä suvaittujen lah-

kojen turvaa (jotka piispa on selittänyt seisovan 'uskon perustuksella'), mutta nuoria miehiä on monia ja pitäisi olla vielä useampia». ¹⁸⁶

Kahdeksankymmentäluvun puolivälissä julkisuudessa esiintyneet kirkonmiehet olivat torjuneet molemmat vaihtoehdot, millä syntynyt omantunnon ristiriita voitaisiin poistaa, nimittäin ehtoollisellakäynnin poistamisen aviokuulutuksen edellytyksenä ja siviiliavioliiton. Liberaalien ja vapaakirkollisten painostuksen vuoksi kysymys pysyi kuitenkin jatkuvasti ajankohtaisena eikä jättänyt papistoa rauhaan. Jo vuonna 1887 olikin nähtävänä selviä merkkejä, että papiston kanta alkoi muuttua. Tammikuussa Nya Pressen saattoi tyydytyksellä julkaista Ahvenanmaan rovastikunnan papiston yksimielisesti lausuman toivomuksen, että koskapa konfirmaatio on puhdas tunnustustoimi, »kaikki pakko sen yhteydessä kiellettäisiin». ¹⁸⁷ Lokakuussa samana vuonna jumaluusopillinen ylioppilastiedekunta keskusteli kysymyksestä, »mitä voitaisiin tehdä konfirmations- ja ehtoollispakon poistamiseksi». Alustaja, ylioppilas O. V. Lillqvist piti itsestään selvänä, ettei pakko ollut asiassa paikallaan, ja suosittelee rippikoulun määräämistä ehtoollisellakäynnin asemesta kirkollisen avioliittokuulutuksen edellytykseksi. Hän sai kuitenkin vastaansa dekaani Herman Råberghin, joka aikaisemmin julkisuudessaakin esittämiensä perusteluin torjui ehdotuksen. Myös siviiliavioliitolla oli puoltajansa jumaluusopin ylioppilaiden keskuudessa. Vedoten edelläselostettuun epäkohtaan Matti Tarkkanen katsoi valinnaisen siviiliavioliiton jo nyt välttämättömäksi, jottei kirkkoa pakotettaisi enää vihkimään avioliittoon ehtoollisen pilkkaajia tai avioeron saaneita. ¹⁸⁸

Vakaumus ehtoollispakon turmiollisuudesta oli epäilemättä jo levinnyt ja jatkuvasti leviämässä huomattavasti laajemmalle papiston keskuuteen, kuin mitä edellä mainitut niukat lähdetiedot oikeuttavat päättelemään. Vaatimus sen poistamisesta oli herätetty kirkon arvostelijain piirissä, ja vallitsevassa erittäin labiilissa tilanteessa papit ymmärrettävästi pohtivat asiaa toisenkin kerran, ennen kuin asettuivat julkisuudessa kannattamaan jumalattomien puuhiksi leimattuja uudistuksia. Vieläkin vaarallisempana kuin

ehtoollispakon poistamista pidettiin siviiliavioliittoa, ja se torjuttiinkin vielä toistaiseksi papiston piirissä lähes yksimielisesti.¹⁸⁹

Vuoden 1888 valtiopäivillä tehtiin porvarissäädyssä taas anomus ehtoollis- ja konfirmaatiopakon poistamisesta. Keskustelussa käytyistä puheenvuoroista oli merkittävin tohtori Axel Lillen, joka esitti varsin selvästi vapaamielisten säätyläisten laajojen piirien toiveet. Moni kansalainen on siinä asemassa, ettei hän voi tunnustaa valtiokirkon dogmeja, muttei myöskään halua siitä erota, »osaksi sen vuoksi, että hän tällöin menettää tiettyjä sosiaalisia etuja ja voi asettaa koko taloudellisen eksistenssinsä vaaranalaiseksi, osittain myös siksi, ettei hän tunne uskonnollisen vakaumuksensa olevan sopusoinnussa minkään muun uskonnollisen yhdyskunnan oppien kanssa halutakseen sen vuoksi jättää valtiokirkon». Kun kirkko tässä tilanteessa vaatii ehtoollisen viettoa kuulutuksen ja avioliiton edellytyksenä, pakotti se yksityisen »valhe huulillaan osallistumaan kirkon pyhimpään toimitukseen».¹⁹⁰

Vain yksi puhuja, Naantalin edusmies tehtailija Nissinen vastusti anomusta, jossa hän näki »valtiokirkkomme hajoittamispuuhiä, kun tahdotaan H. Ehtoollisella ja ripillä käymisen hylkimistä». Nämä taas olivat luterilaisen opin pääkohtia, joiden poistamista ei pidä ajatellakaan, jos yleensä halutaan säilyttää kirkossa luterilainen oppi. Ken ei näihin kirkon perussäännöksiin alistu, erotkoon kirkosta, mihin uusi eriuskolaislaki antoi puhujan mielestä mahdollisuuden.¹⁹¹

Muihin säätyihin asia ei joutunut. Lakivaliokunta totesi valtiopäivien päättyessä, ettei se ollut »ehtinyt käsitellä» anomusta. Syy asian lykkäämiseen oli ilmeisesti tieto siitä, ettei se kuitenkaan johtaisi näillä valtiopäivillä käytännöllisiin tuloksiin. Taistelu eriuskolaislaista oli ensinnä saatava päätökseen. Sen tuloksesta riippui sitten kaikki muu.¹⁹²

Eriuskolaislain toteutuminen pääasiassa pappissäädyn esittämissä muodossa jätti avioliiton solmimisen edellytykset ennalleen. Asiasta käyty perusteellinen keskustelu samoin kuin vuosien aikana karttunut kokemus olivat kuitenkin saaneet yhä useamman papiston jäsenen tajuamaan vallitsevan tilanteen kestäättömyyden. Vuoden 1890 synodaalikokouksia valmisteltaessa herätettiin

uudistusvaatimus joka hiippakunnassa. Siviiliavioliittoa oli ehdotanut ainoastaan Haminan rovastikunta Porvoon synodaalikokoukselle, mutta sitä runsaammin sen sijaan esiintyi ehtoollispakon poistamista suosittavia aloitteita. Porvooseen toi tämänkin kysymyksen sama Haminan rovastikunta. Arkkihiippakunnassa oli kysymystä käsitelty useissakin rovastikunnissa, mutta synodaalikokouksen ohjelmaan se ei sellaisenaan tullut. Sen vuoksi olikin uudistuksen kannattajien tarkoituksena ottaa asia esille keskusteltaessa 19. kysymyksestä, »mikä on kirkon heikkouden syy». ¹⁹³ Suurimmalla painolla asia kuitenkin saapui Kuopion hiippakunnan synodaalikokoukseen Ouluun, missä itse piispan tiedettiin olevan tuomiokapitulin lähettämän kysymyksen takana, joka kuului seuraavasti:

»Kun epäusko nykyaikana kansoissa yhä kasvaa, ovat nykyiset säädökset Herran p. ehtoolliseen nähden muutettavat. Tämä p. ehtoollinen on väärinkäytöksestä suojeltava. Niin on enimmäkseen rippilapsista osa semmoisia, jotka eivät ole sisällisesti valmistuneet, vaikka heillä olisikin riittävä tieto. Mutta kun Herran ehtoollisella käyminen on välttämättä tarpeen avioliittoon menemiselle ja valtion virkoihin pääsemiselle, niin on papin vaikea tässä kohdin menettellä. Lakimuutos olisi tässä siis tarpeen, niin että p. ehtoollisella käymättömälläkin olisi oikeus avioliittoon mennä ja valtion virkoihin päästä, mutta vihkiminen ei tässä kohden voisi tapahtua nykyisen vihkimäkaavan mukaan, eikä Herran ehtoollisella käymättömällä olisi kirkollisia oikeuksia.» Lisäksi piispa oli synodaalikirjoituksessaan selvästi ilmoittanut kannattavansa ehtoollispakon poistamista. ¹⁹⁴

Vapaamielinen lehdistö totesi tyydytyksellä nämä aloitteet. Åbo Tidning kiinnitti huomionsa siviiliavioliiton ottamiseen Porvoon kokouksen ohjelmaan ja lausui toivomuksen, ettei arkkihiippakunnankaan papisto sitä sivuuttaisi. Nya Pressen ja Päivälehti vuorostaan puuttuivat ehtoollispakon poistamiseen. Kieltää ei voi, edellinen kirjoitti, että kirkon oma ahtaus on ollut syynä siihen, että laajat kansalaispiirit ovat vieraantuneet siitä. Jos kirkko nyt tekisi itse aloitteen uudistuksiin, saavuttaisi se tällä merkittävän

voiton, jolla tulisi olemaan suuri siveellinen ja poliittinen merkitys. Tekemällä vapaaehtoisesti eräitä myönnytyksiä se saisi tuekseen myös »jäsentensä valistuneimman osan, joka nyt kuuluu siihen vain nimellisesti».¹⁹⁵

Pappeinkokousten keskustelut osoittivat, ettei liberaalien toive ollut aivan perusteeton. Porvoossa kokouksen johto tosin tarkoituksella jätti molemmat edellämainitut reformikysymykset siihen ryhmään, jota ajan loppumisen vuoksi ei ennätetty käsitellä. Turussakin kysymysten karsimiseksi asetettu valiokunta oli hylännyt kiusallisen 19. kysymyksen, mutta asian käsittelyssä tehdyn muodollisen virheen vuoksi arkkipiispa kuitenkin salli keskustelun siitä. Nimenomaan useat Etelä-Pohjanmaan rovastit puhuivat ponnella ehtoollispakon poistamisen puolesta. Kaikkiaan käytti uudistuksen puolesta puheenvuoroja kuusi osanottajaa, sitä vastaan taasen neljä, joiden joukossa myös oli kokouksen puheenjohtaja, arkkipiispa T. T. Renvall. Uudistuksen vastustajien joutuessa näin keskustelussa vähemmistöön arkkipiispa ei sallinut asiassa äänestystä vaikka sitä pyydettiin.¹⁹⁶

Oulussa ottelu sen sijaan käytiin loppuun asti. Kokouksen valmisteluvaliokunta totesi perusteluissaan, että nykyisissä oloissa jouduttiin päästämään ehtoolliselle henkilöitä, jotka eivät pyrkineet sinne sisäisestä halusta, vaan ainoastaan ulkonaisista syistä päästäkseen valtionvirkoihin tai avioliittoon. Ehtoollisen pyhyden säilyttämiseksi oli sen vuoksi mainitut oikeudet tyystin erotettava ehtoollisen nauttimisesta. Kirkko ei voi hyväksyä minkäänlaista ehtoolliselle pakottamista. Ehtoollispakon poistuttua säilyisi rip-pikoulu kuitenkin jokaiselle luterilaisen kirkon jäsenelle pakollisena. Ehtoollisella käymätön ei kuitenkaan nauttisi seurakunnan kaikkia oikeuksia, eikä häntä voitaisi vihkiä avioliittoonkaan voimassa olevan kaavan mukaan. Silti valiokunta ei halunnut hyväksyä siviili-avioliiton voimaantuloakaan vaan ehdotti vain uuden, »yleisemmän» kirkollisen vihkimäkaavan laatimista, jota voitaisiin käyttää muulloinkin, milloin kontrahentit eivät vielä olleet astuneet »persoonallisesti kristinuskon piiriin».¹⁹⁷

Keskustelu muodostui varsin kiivaaksi. Uudistusta vastaan huo-

mautettiin mm., että Suomen kansa ei vielä ollut siihen kypsä ja että se johtaisi lukutaidon taantumiseen. Kristuksen rakkauden korkeimman todistuksen, ehtoollisen, hylkääjää ei myöskään enää voitu pitää seurakunnan todellisena jäsenenä. Muuan puhuja totesi suoraan, miten »pakosta on hyötyä. Eräs nainen oli 4 vuotta ollut ehtoolliselta poissa, häntä muistutettiin, tuli ehtoolliselle ja hänessä tapahtui herätys.»¹⁹⁸

Uudistuksen kannattajat olivat kuitenkin selvästi voitolla. Sen puoltajista olisi lehtori J. A. Maunu saman tien hyväksynyt siviiliavioliitonkin, joka kuitenkin näytti olevan yleensä muille puhujille kauhistus. Piispa itse puolusti ponnella aloitettaan. Äänestyksessä se voittikin luvuin 44—17. Päätökseen liitti 14 osanottajaa vastalauseensa, missä he totesivat siinä luovutun luterilaisen kirkon käytännöstä ja katsoivat, että se »herättää suurinta paheksumista Suomen kansan uskonnollisissa ja kirkollisissa piireissä ja aikaan saat-
taa arvaamattomia seurauksia».¹⁹⁹

Oulun pappeinkokouksen päätöksen välittömät seuraukset eivät olleet kovin merkilliset. Voimakkain oli Päivälehdessä myönteinen reaktio. Liittyen jo ennen kokousta piispa Johanssonista lausumaansa kiitokseen lehti totesi hänen nyt ajaneen uudistusta vaativan kannan omassa hiippakunnassaan voittoon. Uskomattomana pidetty asia on tapahtunut, kun »ajan henki» oli alkanut vaikuttaa papeissakin. »Olkoon se sanottu vilpittömällä mielihyvällä. Sellaiset päätökset herättävät sovinnollisia tunteita ja saattavat helposti unohtamaan monen katkeran sanan. Eikä suinkaan liene vahingoksi papistolle itsellekään, jos heidän kanssaan eri tavalla ajattelevatkin joskus voivat antaa heille tunnustuksensa suvaitsevaisuudesta ja vapaamielisyydestä», lehti lopetti kirjoituksensa.²⁰⁰

Ruotsinkieliset johtavat vapaamieliset sanomalehdet Nya Pressen ja Åbo Tidning eivät nimenomaisesti kommentoineet Oulun kokouksen päätöstä. Vapaakirkollisten äänenkannattajassa F. W. Lönnbeck tyytyi toteamaan, että Oulussa käsitellyt kysymykset olivat kuin suoraan otetut vapaakirkollisten »Ohjelmasta». Erheellisesti hän myös esitti lukijoilleen, että ehtoollispakon lakkauttaminen olisi hyväksytty kaikissa kolmessa synodaalikokouksessa.²⁰¹

Kirkollisten piirien vastavaikutus on lähinnä luonnehdittavissa hämmennykseksi. Juuri synodaalikokousten alkaessa Finland oli sisältänyt entisen päätoimittajansa E. A. Forsellin laatiman kaksiosaisen artikkelin, missä hän Nya Presseniä vastaan polemisoiden asettui vastustamaan ehtoollispakon poistamista. Artikkeleihin oli toimitus (= päätoimittaja G. Malmström) liittänyt jälkikappaleen, missä se asettui itse pääasiassa täysin vastakkaiselle kannalle. Synodaalikokousten keskustelut ja päätökset lehti tyytyi vain selostamaan liittämättä niihin mitään omia kannanottoja.²⁰² Vieläkin selvemmin paljastui Oulun kokouksen aiheuttama hämmennys Vartijan, ts. Elis Bergrothin reaktiosta. Edellisinä vuosina kypsynyt suuri ihailu näkyi selvästi hänen Johanssonin synodaalikirjasta kirjoittamassaan arvostelussa. Voimatta kaikessa yhtyä kirjoittajaan hän tyytyi merkitsemään eriävän mielipiteensä ylen varovaisesti: »Siinäkin, missä epäillen seuraa tekijää, niin kuin esim. hänen vaatimuksessaan, että nekin kirkkomme jäsenet, jotka eivät Herran ehtoolliseen ota osaa, pääsisivät avioliittoon, täytyy kuitenkin kunniottaa sitä vakuutuksen lujuutta, jolla tekijä ajatuksensa ilmaisee.» Yhtä hienovarainen oli Oulun kokouksen päätöksen arvostelu. Ottamatta selvää kantaa puoleen tai toiseen, Bergroth tyytyi vain vaatimaan perusteellista harkintaa, ennen kuin kirkko ottaa tämän askeleen, »joka voi olla ensimmäinen vaarallisella uralla».²⁰³

Ehtoollispakon puolustajien aseman heikkous näkyi selvimmin siinä, ettei heillä toistaiseksi ollut mitään positiivista vaihtoehtoa tilanteesta pääsemiseksi, joka yhä yleisemmin oli pakko tunnustaa kestäättömäksi. Oulun kokouksen opposition asiaksi jäi nyt toisen vaihtoehdon esittäminen. Gustaf Johansson oli marraskuussa kirjoittanut asiasta Finlandiin, minkä kirjoituksen pääosan myös Uusi Suometar lainasi.²⁰⁴ Tätä vastaan esiintyi nyt Oulun vastalauseen ensimmäinen allekirjoittaja pastori K. F. Strömmer. Hänen Uuteen Suomettareen kirjoittamansa artikkelin ytimenä oli vakaukus, että oikeassa asiassa on pakon käyttäminen kansan kasvatukseen sekä oikein että välttämätöntä. Yhden terveellisen pakon poistamista seuraa pian toinen ja kohta tehdään kastekin vapaaehtoiseksi. Seurakunnan järjestystä ei pidä antaa alttiiksi joidenkin juma-

lattomien takia. Strömmer ehdottikin rohkeasti toista tietä: »Tul-koon sen tähden siviili-avioliitto noille sivistyneille, jotka ovat kris-tittyjen irvikuvia, ja pidettäköönkin senlaiset avioliitot pakana-avioliittoina, niin kuin Suomen kansa on tottunut asiata tähänkin asti arvostelemaan, vaan älköön kansaa vieroitettako pois Herran pyhältä ehtoolliselta.»²⁰⁵

Pelko siitä, että uudistus vieroittaisi ehtoollisesta kirkon ystä-viäkin, jotka eivät löydä itsessään sitä totista uskoa, mitä Kuopion piispa rajoittaessaan ehtoollisen vain tosiuskovaisten oikeudeksi näytti vaativan, oli toisen, Finlandiin kirjoittavan vallitsevan käy-tännön puolustajan pääperuste. Ehtoollinen on armon väline ja siksi sille voi ja tulee mennä jokaisen, joka vain haluaa olla Kristuk-sen opetuslapsi.²⁰⁶ Ehtoollispakon poistamista vaativilla oli kui-tenkin lehtikeskustelussa ilmeisesti yliote.²⁰⁷ Heillä oli selvä ohjelma, heitä kannatti yleinen liberaali mielipide, kun taas vasta-puoli vasta etsi ohjelmaa ja keräili argumenttejaan. Olennaista oli, että kiista oli nyt siirtymässä kirkon sisäiseksi, mikä merkitsi sitä, että uskonnolliset ja teologiset näkökohdat tulivat näyttelemään siinä ratkaisevaa osaa. Kesti lähes kaksi vuotta, ennen kuin mieli-piteet oli asiassa kypsytetty, mutta sitten puhkeava kiista olikin kiivaimpia ja teologisesti merkittävimpiä, mitä uusin kirkkohis-toriamme tuntee.²⁰⁸

Sitä ennen kirkon ja vapaamielisen sivistyneistön välinen jän-nitys kuitenkin oli kokenut merkittävän tasaantumisen.

7. KÄÄNNE

Kahdeksankymmentäluku väistyy

Vuoden 1888 valtiopäivät merkitsivät puolta vuosikymmentä aikaisemmin maassamme puhjenneen vapaamielisten ja kirkollisten välisen kulttuuripoliittisen taistelun huippukohtaa. Pappissääty, jonka erityisessä mielessä voitiin katsoa edustavan kirkkoa, oli kysymyksessä toisensa jälkeen kieltäytynyt hyväksymästä ensimmäisen ja kolmannen säädyn kannattamia vapaamielisiä reformiesityksiä, ja nämä taasen olivat vuorostaan kaataneet pappissäädyn aloitteet. Talonpoikaissääty oli yleensä seurannut papistoa, mutta senkin piirissä esiintyi voimakas oppositio, Jonas Castrénin johtama »nuorten» ryhmä, joka toisinaan sai koko säädynkin äänestämään vastoin papistoa.

Edellä on selostettu eriuskolaislain sekä kansanopetusksymysien käsittely mainituilla valtiopäivillä.¹ Muita kulttuuripoliittisia kiistakysymyksiä olivat kirjailijain apurahat ja naisen oikeus päästä yliopistoon. Kummassakin asiassa pappissäädyn enemmistö omaksui kielteisen kannan ja kummallakin kerralla sen johtavat puhujat kytkivät asian yleiseen kristinuskon asemasta käytävään taisteluun.

Kysymys kirjailijoille maksettavista valtion apurahoista oli herätetty talonpoikais- ja porvarissäädyissä ja lähetetty yleiseen valitusvaliokuntaan, joka oli esittänyt aloitteen hylkäämistä pääasiassa siitä syystä, että virallinen avustus saattaisi rajoittaa kirjallisen luomistyön vapautta. Valiokunnan talonpoikaissäätyyn kuuluvat jäsenet ehdottivat vastalauseessaan anomuksen hyväksymistä, minkä kannan myös talonpoikaissääty omaksui. Asiassa nähtiin tällöin ennen muuta kansallinen kysymys, mitä myös monet puhujat pappissäädyssä painostivat. »Minä kummastelen», professori J. R. Daniel-

son lausui, »että kun oli puhe sivistystarpeista, pappissäädyn edustajat valiokunnassa olivat nähneet itsensä pakotetuiksi asettumaan peräti toiselle kannalle kuin talonpoikaissäädyn jäsenet. Ovathan nämä kaksi säätyä tähän saakka tavallisesti samalta kannalta sivistyskysymyksiä arvostelleet.» Vastustavan kannan perusteet toi selvimmin esille lehtori J. Schwartzberg: »Nyt ilmestyy kaunokirjallisuuden nimellä kyhäelmiä, joissa kuri ja usko tahrataan, ja se lukijakunta, joka lukee senkaltaisia kirjoja eli kaunokirjallisia teoksia, jotka todellisesti minun ajatukseni mukaan eivät suinkaan ole puh-
taat, se lukijakunta ei ole pieni siihen nähden, että suomalainen lukijakunta ylipäänsä vielä on jotenkin harvalukuinen... Kun tässä ehdotetaan, että 24 000 mk. annettaisiin kaunokirjailijoille, niin minä en voi katsoa mahdolliseksi nykyisissä oloissa estää sitä ett'ei tällaista palkintoa tulisi saamaan kumminkin joku niistä kirjailijoista, joiden vaikutusta minä suuresti pelkään; ja kun minä tiedän vielä, kuinka pahaa nuorisossa vaikuttavat senkaltaisten väärälle tielle joutuneiden kirjailijain teokset, niin minä puolestani ennemmin suon, että kaikki hyvät kirjailijat jäävät ilman palkkiota, kuin että yksi siveellisen vaikutuksensa puolesta huono kirjailija saisi palkkion Suomen kansan edustajilta.»²

Yliopisto- ja koulumiesten ohella eräät papitkin, kuten rovasti Nestor Järvinen ja pastori J. H. Ilvonen suosittelivat apurahojen varaamista, mutta turhaan. Kielteinen kanta voitti äänin 18—15.³ Kun asia sitten uudestaan talonpoikaissäädyn pyytäessä toisia säätyjä yhtymään päätökseensä tuli papiston käsiteltäväksi, vastustus oli vain lujittunut. Gustaf Johansson, joka edellisessä käsitelyssä oli pitänyt mahdollisena jättää hallitukselle valtuudet palkita niitä eteviä teoksia, jotka toimivat siveellisyyden palveluksessa, omaksui nyt myös täysin kielteisen asenteen. Mainiten esimerkkinä Björnstjerne Björnsonin, jonka hän katsoi »nykyajan evolutionsiopin» perustalta ryhtyneen katkeraan sotaan kansansa enemmistön pyhintä uskoa vastaan, piispa jatkoi: »... minä en toivoisi Suomen kansan kansallispalkkiolla kannattavan kirjailijaa, joka kirjailijana taistelee sen uskontoa vastaan. Ja minä arvelen, että tällaisen arvostelijakunnan olisi hyvin vaikea kieltää palk-

kiota niin nerokkaalta kirjailijalta, kuin esim. Björnson on.» Lau-
sunto päättyi toteamukseen, ettei puhuja tuntenut »yhtään ainoaa
nuorta kirjailijaa Suomen kansassa, joka ansaitsisi tällaisen kan-
sallispalkkion. Sentähden minun on mahdollon arvoisan talonpoi-
kaissäädyn päätöstä kannattaa.»⁴

Johanssonin puhe teki vaikutuksensa kuten tavallista. Sääty
hylkäsi pyynnön tällä kertaa äänin 23—13.⁵

Porvaris- ja talonpoikaissäädyyssä tehty anomus naisen oikeu-
desta päästä yliopistoon ilman erityistä lupaa oli toisin kuin kir-
jailijapalkkioasia saavuttanut yleisen valitusvaliokunnan hyväk-
symisen. Pappissäädyyssä käytiin asiasta ankara väittely. Pyydetyn
oikeuden myöntämistä kannattivat mm. piispa Alopaeus, profes-
sorit Danielson ja Palmén, tohtori J. Geitlin ja rovastit E. M. Rosen-
gren ja Nestor Järvinen, sitä taasen vastustivat yliopettaja A. Kihl-
man ja professori Råbergh. »Perusteisiin» vei asian taaskin piispa
Johansson. Ilmoittaen periaatteessa kannattavansa naissivistystä
oikeissa rajoissaan Johansson totesi puheenaolevan aloitteen perus-
tuvan naisemansipaatioon, jota hän ei saattanut hyväksyä: »Tämä
naisemansipation on likisessä yhteydessä evolutionsiopin kanssa,
ja Mill ja Spencer ovat tämän etevimpiä kannattajia. Kehitykseen
perustetaan tämä käsitys, mutta kehitys on kahtalainen ja tämä
kehitys käy pahaan. Hiljakseen kokoontuvat nykyaikana voimat
yleiseen rynnäkköön kristinuskoa vastaan, ja näihin on naiseman-
sipation sivistysmaissa liittynyt.» Puhuja kiinnitti lopuksi huo-
miota siihen, että naisilla vallitsevan käytännön mukaan jo oli mah-
dollisuus päästä erivapaustietä yliopistoon, ja ehdotti mietinnön
hylkäämistä. Yhden äänen enemmistöllä (18—17), syrjään pannun
lipun ratkaistessa, Johanssonin kanta taas voitti. Kannassaan pap-
pissäätty jäi tällä kertaa yksin, kun talonpoikaissäättykin kulki toisia
teitä ja hyväksyi mietinnön. Kolmen säädyn hyväksymä anomus
ei kuitenkaan saavuttanut hallitsijan hyväksymistä, vaan asia jäi
ennalleen.⁶

Pappissäädyn näin monissa kysymyksissä omaksuma johdon-
mukaisesti vanhoillinen kanta herätti vapaamielisissä piireissä mel-
koisen myrskyn sitä vastaan. Poikkeuksellisella tavalla tuli aatelis-

säädyn paheksunta ilmi siinä hyvästijättöpuheessa, jonka vapaa-herra V. M. v. Born perinteellisen tavan mukaan säädyn lähetystön johtajana esitti pappissäädylle. Todettuaan, miten monissa tärkeissä kysymyksissä kaikkia tyydyttävä ratkaisu oli jäänyt löytämättä, vapaaherra arveli, että »tietyissä ratkaisuissa on kenties syystäkin oltu havaittavissa taantumuksellinen tendenssi». Arkkipiispa ei kuitenkaan jäänyt vastausta vaille: »Mitä herra paroonin viittaamaan taantumukseen tulee, niin täytynee sitä olla esiintynyt ritariston ja aatelin kokemuspöydässä, koskapa herra parooni niin sanoo. Papisto on onnekseen saanut tuntea, ettei moinen virtaus ole sitä läpäissyt. Taantumus merkitsee paluuta takaisin, konservatiivisuus samoin kuin tosi vapaamielisyys seuraavat edistyksen lakia.»⁷

Sananvaihto herätti ymmärrettävästi huomiota. Juhani Aho ei Savoon kirjoittamassaan valtiopäiväkirjeessä voinut olla toteamatta paroonin saaneen pahasti nenälleen, mutta tästä huolimatta hän katsoi arvostelijan itse asiassa olleen aivan oikeassa. Yleensäkin herätti pappissäädyn toiminta liberaalissa lehdistössä erittäin ankaran arvostelun. Nya Pressen ja Helsingfors Dagblad kohdistivat kiivaimman arvostelunsa eriuskolaislain »huonontamiseen».⁸ Valvojassa E. G. Palmén otti tarkastellakseen säädyn toimintaa kokonaisuutena. Viitattuaan siihen, miten papisto oli aina elettävän vuosisadan puoliväliin saakka esiintynyt kaikilla aloilla kansallisen kehityksen eturintamassa, hän totesi tilanteen nyt täysin muuttuneen. Mitä uutta nyt ilmeneekin, aina on papisto vastustamassa: »Ratkaisevasti yksityinen pappismies kolmatta vuosikymmentä sitten saattoi kansakoululaitoksen kehittymiseen vaikuttaa, mutta tämä jääpi historian edessä hänen yksityiseksi ansiokseen, jos säädyn suuri enemmistö, oltuansa kauvan kylmäkiskoisena vihdoinkin tahtoo tehdyn työn peruskiviä horjuttaa ja julistaa pannaan sen valistuksen, jota kansakoulumme nykyään levittävät. Raittiusliike — miten niin kutsuttua ehdotonta raittiutta muuten arvosteleekin, — on samoin paljastanut omituista heikkoutta papiston kannassa. Jos se seisoo liikkeestä kaukana, vieläpä moittii sitä epä-kristilliseksi, kun juuri olisi ollut oikeaa ottaa liike johdettavakseen, niin se pakottaa samassa maallikkoja tälläkin alalla vapauttamaan

itsensä kirkon holhouksesta. Näinä viikkoina nais-liike, niin kutsuttu nais-emansipatsiooni, on tullut vuoroon, ja taasen ollaan tuota samaa erehdyistä tekemäisillään, että kaikki uusi hyljätään, hyvä ja paha ilman erotuksetta. Tulihan itse siveysasiakin huonoihin kirjoihin sentähden, että naisliikkeen harrastajat olivat anomukseen kehottaneet.⁹ Vihdoin kaunokirjallisuus, tämä mahtava sivistyksen välikappale, on saman kohtalon saanut, ikäänkuin Raamattu, Tuomas Kempiläinen ym. hengellinen kirjallisuus nykyaikoina voisivat riittää sivistyneelle kansalle henkiseksi ravinnoksi. Verratomalla suorapuheisuudella tämä kanta esiintyi erään puhujan kautta: Jott'ei yksikään epäkirkollinen kirjailija ikinä palkkiota saisi, jääkööt kaikki ilman!»¹⁰

Pappissäätö oli Palménin mielestä tässä hylännyt paitsi sivistyksen myös oman uskonsa perusteet. »Raamatun mukaan Herra kymmenen vanhurskaan tähden oli valmis koko Sodomia säästämään, mutta tämä nykyinen 'kristillis-siveellinen' kanta on säännön kääntänyt ylösalaisin. Mitenpä sitten voi kummastella, jos siinä säädössä, jolle valon levittäminen on ensimmäisenä velvollisuutena, saapi kuulla: parempi obskurantismi (valonviha) kuin indifferantismi (välinpitämättömyys).» Jos olisi kyseessä vain jokin yksityinen kannanotto, siihen ei kannattaisi kiinnittää kovin paljon huomiota, mutta kun pessimistinen ja kaikkea uutta vastustava henki näytetään kaikissa kysymyksissä, silloin sitä ei voi kyllin jyrkästi vastustaa. Katsauksensa Palmén päätti peitettyyn uhkaukseen: »Selvimät pykälät perustuslaissa eivät voi pappissäätöä ylläpitää entisessä asemassaan, jollei säädyn oma kanta ole todellisesti valistuneen kansallistajunnan kannattama.»¹¹

Valvojan kirjoituksen Anders Chydenius lainasi Helsingfors Dagbladiin ja Juhani Aho Savoon.¹² Nimenomaan suomenmielisissä liberaaleissa piireissä sen kannanotot määräisivät seuraavan vuoden aikana suhtautumisen papistoon. Niin Juhani Aho Savossa kuin Eero Erkkö Keski-Suomessa palasivat monasti kirjoituksissaan E. G. Palménin esittämiin näkökohtiin. Pappissäätö oli osoittautunut kaiken edistyksen vastustajaksi, se oli se »musta muuri», joka valon voimien oli raivattava tieltään.¹³ Mainitun termin oli muuta-

man Agathon Meurmanin talonpoikaissäädystä lausuman sanan nojalla muotoillut Juhani Aho, ja pian se tuli vapaamielisten keskuudessa yleiseen käyttöön.¹⁴

Toinen merkitsevä toteamus vuoden 1888 valtiopäiviltä oli talonpoikaissäädyn siirtyminen monissa kysymyksissä vapaamieliselle kannalle. Asiaan kiinnittivät huomiota niin E. G. Palmén ja Juhani Aho lehtiensä valtiopäiväkatsauksissa kuin Nya Pressenkin. Jopa talonpoikaissäädyn puhemies C. J. Slotte katsoi aiheelliseksi vastatessaan pappissäädyn hyvästijättöön todeta, että talonpoikaissäädystä oli päättyneillä valtiopäivillä ilmennyt enemmän vapaamielistä henkeä kuin papistossa. Liberaalit piirit näkivätkin tapahtuneen erittäin myönteisenä ajan merkinä ja uumoilivat jo uudenlaista puoluejakoa, missä neljäs säätykin ajan mittaan yhä selvemmin liittyisi edistystä ajavien yhteiseen rintamaan.¹⁵

Mahdollisuus iskeä kiilaa yhä vanhoillisemmaksi kehittyneen papiston ja vapaamielisyyden ensi oireita ilmaiseen talonpoikaissäädyn välille, joka nyt avautui aivan uutena, oli epäilemättä perustavana vaikuttimena siinä maailmankatsomuksellisessa valistustoiminnessa, jonka »nuorten» käsissä olevat liberaalit suomenmieliset maaseutulehdet panivat alulle vuodenvaihteessa 1888—89. Vastikään sanomalehtityönsä aloittaneet nuoret toimittajat olivat tähän asti olleet erittäin varovaisia nimenomaan uskonnollisia kysymyksiä sivutessaan, minkä syynä oli ollut pyrkimys välttää maalaisväestön vakaumuksen tarpeetonta loukkaamista ja ärsyttämistä. Nyt he ilmeisesti arvioivat tilanteen muuttuneen siinä määrin, että myös kirkonoppien arvostelulla saattoi olla kaikupohjaa.

Alkuesimerkin antoi Juhani Aho Savo-lehden vuoden 1888 viimeisessä pääkirjoituksessa. Lausuttuaan aluksi paheksumisensa Savo-Karjalan jatkuvista syytöksistä kirjoittaja väitti, ettei kukaan ole yrittänyt epäillä kristinuskon perustotuuksia, »rauhan ja rakkauten evankeliumia vastakohtana itsekkäisyyden opinkappaleille». Mitä erilaisiin ajassa vaikuttaviin uskonnollisiin virtauksiin tulee, toimittaja ilmoitti vain välittävänsä lukijoilleen erilaisia käsityksiä, ei julistavansa sitä tai tätä kantaa. Niitä tarkasteltaessa joudutaan kyllä toteamaan, että kirkon eri opinkappaleita on selitetty vää-

riksi. »Mutta epäilyksen perustuksena on tavallisesti ollut se, että niissä on luultu huomattavan poikkeamista raamatun oikeasta opista.» Niinpä sekä kolminaisuusopin että Kristuksen jumaluuden epäilijät ovat puolustaneet kantaansa väitteellä, ettei Raamatusta löydy tukea näille opinkappaleille. Päätelmänsä kirjoittaja kokosi seuraavasti:

»Kaikki tuo, mitä niin suurella suulla huudetaan nykyajan epäuskoksi, kristinuskon kumoamiseksi, Jumalan kieltämiseksi ja ties miksi kaikeksi, ei siis koske Kristuksen opin ydinkohtain epäilemistä taikka kumoamista semmoisenaan, vaan se on ainoastaan nykyisen kirkon opin so. ihmisten laatimien opinkappaleiden arvostelun ja puhdistuksen alaiseksi saattamista. Nämä opinkappaleet löytyvät kirkkomme tunnustuskirjoissamme sekä aikaisemmin että Lutheruksen uskonpuhdistuksen aikana hyväksytyissä. Näitä sitä on epäilty ja arvosteltu. Epäilty ihmisten tekemiä selityksiä Kristuksen opista, mutta ei Kristuksen oppia.»¹⁶

Erittely Kristuksen opin ja ihmisten siitä tekemien selitysten välillä oli uskonnollisen liberalismiin luonteenomaisimpia tunte-merkkejä. Ahon veljeksillä tämä erittely epäilemättä oli Tolstoin vaikutusta. Pekka Aho oli jo saman vuoden 1888 kesäkuussa nimitänyt muutamassa kirjeessään Tolstoita nimeltä »meijän Kristus». Juhani Aholla taas oli kirjastossaan Tolstoin teoksen »Mikä on uskoni» vuotta aikaisemmin ilmestynyt ruotsinkielinen käännös, missä monien alleviivauksien ja reunamerkintöjen joukossa voimakaimmin oli merkitty seuraava lause: »... Jeesuksen oppi... on onnettomuutta aiheuttavalla taitavuudella kätkeyty ihmisten enemmistöltä vieraan opin taakse, *mitä väärin nimitetään tällä nimellä.*»¹⁷

Kun siten suomenkielisissä radikaaleissa ylioppilaspiireissä kypsyntynyt kirkonvastainen arvostelu astui avoimesti julkisuuteen, tämä tapahtui uskonnollisen vapaamielisyyden tunnusten alla. Raja naturalismin ja uskonnollisen liberalismiin välillä on tosin horjuva, eikä viimeksimainittu ehdottomasti edellytä vielä tunnustautumista jumalaukseen. Tutkimuksemme kannalta olennainen ero on siinä, että uskonnollinen liberalismi tunnusti kristinuskossa piilevän uskonnollisen totuuden, joka siitä vain oli paljastettava, kun taas joh-

donmukainen naturalismi hylkäsi sen maailmankatsomuksen rakennusaineena tyystin.

Merkittävää oli nyt, että myös Jyväskylässä Eero Erkon aloittama kirkonoppien arvostelu lähti samoilta uskonnollisen vapaamielisyyden linjoilta. Tilausilmoituksessaan Erkon lehti Keski-Suomi oli lausunut olevansa »suomenmielinen, kansanvaltainen, vapaamielinen» ja paljastavansa pelkäämättä epäkohtia, ilmestyvätpä ne sitten valtion, koulun tai kirkon alalla. Vastustajakseen se sai vuoden 1889 alusta seminaarin lehtorien toimittaman Suomalaisen, joka vuorostaan perustui »kansalliselle ja kristilliselle pohjalle». Lukijalle osoittamassaan näytenumeronsa pääkirjoituksessa lehti painosti erityisesti uskonnollisen kysymyksen tärkeyttä ja viittasi niihin vaaroihin, joita Euroopan sivistysmaista leviävä epäkristillisyys toi tullessaan. Asetelma oli valmis purkausta varten.^{17a}

Laajalti huomiota herättäneen »Jyväskylän uskonsodan» alku oli varsin repäisevä. Vuoden 1889 ensi numerossaan Keski-Suomi aloitti artikkelisarjan »Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta», jonka johdanto kuului näin: »Yksi niistä monista erhetyksistä, joita tiede on poistanut, on myöskin tuo ikivanha, monen kansan uskonnossa säilynyt tarina, että ihmissuku on alkanut 'paratiisissa', täydellisyyden tilassa ilman puutteita, vaivoja ja kärsimyksiä. Tämä tila loppui 'syntiinlankeemuksella', jonka jälkeen hätä ja synti olisi tulleet maailmaan ja ihminen tullut tuomituksi 'syömään leipänsä otsansa hiessä'. Tiede on kumminkin selvästi näyttänyt, että asian todellinen laita on aivan päinvastoin: että ihminen raa'asta eläimellisestä alusta vähitellen on kehittynyt siksi, mikä hän nyt on ja että puutteet, vaivat ja kärsimykset ovat olleet suuremmat ihmissuvun lapsuudessa, kuin seuraavina aikoina.»¹⁸

Suomalainen ei kauan antanut odottaa vastaustaan. Todettuaan, että kollegan artikkeli sisälsi »niin täydellistä kristinopin ja sen johdosta kristillisyydenkin kieltämistä, että harvoin jyrkimpienkään uskonnon kieltäjien lauseissa sen mehevämpää on lausuttu», lehti esitti apologiansa: Mitä Keski-Suomi esittää tieteen tuloksena, ei ole muuta kuin »yksityisten epäilyjä asioista, joista paljaan tie-

teen on ollut mahdotonta mitään päättää, vaan joista on ollut yhtä monta mieltä kuin miestä». ¹⁹

Keski-Suomi vastasi tähän selostamalla ensin muutaman Englannin kirkon piispan ja sitten tunnetun amerikkalaisen liberaalin pappismiehen Henry Ward Beecherin käsityksiä kristinuskon ja kehitysopin suhteista. Jälkimmäinen oli mm. lausunut, että 95 % kaikista luonnontutkijoista on kehitysopin kannalla ja että tämä oppi ei vähimmässäkään määrin ole ristiriidassa kristinuskon kanssa, vaan että se päinvastoin on omiaan enemmän kuin mikään muu tieteellinen oppi vahvistamaan uskontoa: »Tulee aika, jolloin kiitetään Jumalaa siitä, jota nyt kauhistutaan. Minä uskon, että itse kristillisyydskin ei tule varjoon asetetuksi tai muulla tavoin karsimään vaurioita, vaan päinvastoin kehittymisopin järjellisen huomioon ottamisen kautta tulee selitetyksi ja leviää helpommin. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole pakottaa teille kehittymisoppia, vaan koettaa selvittää, ettei se vahingoita kristillisyyttä, vaan päin vastoin hyödyttää». ²⁰

Seuraavissa numeroissaan Keski-Suomi edelleenkin kehitteli kantansa. Kirkko oli asettunut vastustamaan järjen ja tieteen totuuksia ja siksi se sai nähdä kaikenlaisten houreenomaisten suuntien, kuten Pelastusarmeijan nousun keskuudessaan. Se pakotti jäsenensä tunnustamaan »vanhentuneita dogmeja, jotka itsessään eivät mistään merkityksestä ole uskonnolliselle elämälle». Ellei kirkko pian ala toteuttaa vapautta, se ei pysty täyttämään tarkoitustaan ja on itse syypää omaan kuolemaansa. Mutta toinenkin tie on olemassa: »Pyrkiköön kirkko takaisin kristinopin totuuteen, sen henkeen ja ytimeen, silloin saamme olla vahvassa turvassa ja luottaa siihen, ettei mitkään myrskyt sitä kumoamaan kykene». ²¹ Luonnontieteet eivät myöskään mitenkään vastusta totista kristinuskoa, kuten Suomalainen pyrki esittämään: »Peljätäänkö antaa 'kansalle' tietoa siitä, mitä oppineet jo kauan ovat tietäneet», Keski-Suomi kysyi ja ilmoitti itse jyrkästi vastustavansa moista katsomusta. ²²

Suomalainen ei antanut periksi. Vetoamalla terveeseen järkeen ja kokemukseen se pyrki johtamaan kehitysopin ad absurdum ja siten osoittamaan sen vääräksi: »Tähän kehittymiseen ei tarvita

mitään luovaa eikä mitään järjestävää tointa: kuollut kivikunta alkaa vain itsestänsä elää ja vaikka ei tässä kivikunnassa itsessään eikä sen ulkopuolellakaan ole mitään järkeä eikä ajatusta, niin pysyy se kuitenkin luomaan sitä erinomaista viisauden ja kauneuden taidarakennusta, joka ilmestyy esim. kukissa ja elimellisessä ruumiissa.» Yhtä mieletöntä on kuvitella, että sellaiset elimet kuin silmä ja korva ja siivet olisivat syntyneet niitä omaamattomien eläinten pyrkimyksestä nähdä ja kuulla ja lentää. »Tämmöisiin hassutuksiin ja niiden vääräksi todistamiseen ei kannata sanaakaan tuhlata. Jokaisen terve järki ymmärtää niiden perättömyyden.»²³ Katsottuaan näin torjuneensa luonnontieteen alueella vastustajan väitteet Suomalainen ryhtyi uskonkysymysten piirissä suoraan hyökkäykseen. Keski-Suomi oli väittänyt tieteen todistaneen paratiisin olemattomaksi. Tällöin väitetään kuitenkin sellaista, mihin tieteen pätevyys ei ulotu. On erehdys kuvitella, että tiede voisi saada kaiken selville. Todellinen tieto ei myöskään lopullisesti voi sotia Raamattua vastaan, vaan ristiriitojen mahdollisesti sattuessaa on syytä odottaa, kunnes myöhempi tutkimus korjaa ne ja tiede on päässyt »syvempään totuuden käsitykseen». Luottavaisesti kirjoittaja vielä väitti, että »vaikka siis mitä tietoja tahansa tutkimukset toisivat ilmi ihmiskunnan lapsuuden ajoilta, niin ne eivät tee tyhjiksi niitä tietoja, mitkä Jumalan ilmoitettu sana lisäksi antaa vielä taaemmilta ajoilta, joihin tieteen tutkimukset eivät milloinkaan ulotu».²⁴

Tässä vaiheessa Keski-Suomi pyrki lopettamaan enemmän väitelyn. Suomalaisen kehitysupista piirtämän kuvan se torjui vääränä. Toisaalta lehti oli itsekin valmis hivenen peräytymään. Sekä luonnontutkijat että jumaluusoppineet olivat kiistanalaisissa kysymyksissä esittäneet erilaisia mielipiteitä, joten väite: tiede on todistanut, oli ollut liian jyrkkä ja siten erheellinen. Vastaavasti oli myös Suomalaisen raamatuntulkinta vain todennäköinen. Seminaarin lehtorit eivät kuitenkaan ottaneet kuuleviin korviinsaakaan tätä sovinnontarjousta, ja niin kiista jatkui aina huhtikuun alkuun kummankaan osapuolen tuomatta esitettyihin argumentteihin mitään olennaista lisää.²⁵

»Uskonsodan» nostattamat laineet tuntuivat myös Kuopiossa, missä Savo selosti kiistan alkuvaiheet ja torjui Suomalaisen väitteen että Darwinin opit merkitsisivät kristinuskon perustan kielämistä. Varoen tarpeettomasti loukkaamasta lukijakuntansa perinnäisiä uskonnollisia käsityksiä toimitus tulkitse Kristuksen lunastustyön »suurena ihmiskunnan siveellisyyden tilaa kohottavana ja uudistavana tekona» ja totesi, ettei tämän uskomisen lainkaan ollut riippuvainen paratiisikertomuksen hyväksymisestä.²⁶ Myöhemmin lehti vielä lainasi palstoilleen pari Keski-Suomessa ilmestynyttä artikkelia, »Kehitysoppi ja uskonto» sekä »Mitä on tiede».²⁷

Kuopiolaisella Savo-Karjalalla ei ollut käytettävissään yhtä oppineita avustajia kuin Jyväskylän seminaarinlehtorit. Kehitysopista käytyyn keskusteluun se ei toistaiseksi puuttunutkaan, mutta tarttui sensijaan Savon edellisen vuoden viimeisessä numerossa esittämään kristinuskon tulkintaan, jonka se leimasi antikristilliseksi.²⁸

Taistelu Suomen kansan sielusta oli joka tapauksessa uuden suunnan miesten käsityksen mukaan nyt alkanut. »Nk. uusimpien ja vanhempien katsantotapojen välillä on siis täällä maaseudulla, keskellä Suomen sydäntä, käymässä taistelu, joka tulee yhä kiivaammaksi, ja joka on pian muodostuva samanlaiseksi kuin se jo on läntisessä naapurimaassamme», Juhani Aho kirjoitti savo-karjalaiselle osakunnalle keväällä 1889 kiistan parhaillaan riehuessa. Hän viittasi edelleen siihen silmittömään vastustukseen, »jolla muutamilla tahoilla kohdellaan kaikkia mielipiteitä, jopa vakaantuneita tieteellisiä totuuksiakin, jotka eivät täydellisesti sovellu yhteen niiden käsitysten kanssa, mitkä esim. kirkko on oikeiksi julistanut». Vastapuolen vaikuttimet olivat kaikkea muuta kuin kauniit: »Vetoamalla kansan tietämättömyyteen ja kiihottamalla sen uskonnollisia intohimoja tahdotaan siinä nähtävästi herättää vihaa ja epäluuloa kaikkea vastaan, mikä on uutta ja kohoo yläpuolelle sitä tietopiiriä, minkä seurakunnan pastori tai kansakoulunopettaja voivat asetuksien mukaan heidän ympärilleen luoda.»²⁹

Jotta taistelu vietäisiin voitolliseen päätökseen, ylioppilaiden olisi nyt, kuten aikoinaan kieliasiaassakin, asetuttava aktiivisesti tukemaan edistyksen voimia. Käytännöllisenä toimenpiteenä Aho

ehdotti, että ylioppilaat alkaisivat julkaista erityisiä kansankirjasia, »joissa sopisi ottaa esittääkseen asioita sellaisia kuin esimerkiksi kehitysoppi, taivaankappaleiden muodostumisen, eri kehityskaudet ynnä muita luonnontieteen ja luonnonfilosofian alalle kuuluvia teorioja. Sopisi myös esittää pääpiirteitä yhteiskunnallisten liik-keiden, esim. sosialismin, periaatteista ja oikeasta tarkoituksesta.» Yrityksen taloudellinen puoli järjestettäisiin parhaiten siten, että kirjoitukset julkaistaisiin ensiksi Savo-lehdessä ja sitten laskettai-siin kirjakauppaan eripainoksena. Vain vähäsen lievennettynä kir-jelmä ilmestyi myös Savossa, mihin se oli lähetetty ennen kuin osa-kunta teki asiassa ratkaisunsa.³⁰

Ahon esitystä ei kuitenkaan hyväksytty. Kielteisen kannan perus-teluina esitettiin savo-karjalaisen osakunnan kokouksessa, ettei sar-jassa sopisi käsitellä sellaisia kysymyksiä, joiden totuus oli oletta-musten varassa, kuten kehitysoppia ja sosialismia, ja ettei siinä ainakaan saanut loukata uskontoa, »sillä kansan moraali perustuu kokonaan uskontoon ja häviäisi yhdessä sen kanssa», kuten K. R. Melander asian ilmaisi. Kielteiseen kantaan yhtyi myös osakunnan inspehtori E. G. Palmén, joka veti esille uuden näkökohdan: »Mutta tässä kohden oli etupäässä otettava huomioon eräs toinen puoli asiasta: tämä koskee kansamme tulevaisuutta. Jokainen myöntä-nee, että juuri uskonto ja valtiokirkko ylläpitävät kansallista ole-mustamme itää vasten.» Venäjän paineen kasvaessa ei ollut varaa kansallisten instituutioiden heikentämiseen.³¹

Suuri yleisö ei kuitenkaan vielä tällöin, toukokuussa 1889, ollut yhtä huolestunut idän vaarasta kuin asioista perillä oleva Palmén. Liekö sitten Ahokaan antanut tälle näkökohdalle arvoa, mutta joka tapauksessa hän oli osakuntansa kielteisestä kannasta varsin pet-tynyt. »Kahdeksankymmentäluku» oli täältä väistynyt, A. J. Melan radikaali julistus oli vaihtunut varovampaan ja maltillisempaan asennoitumiseen.³² Ahon veljesten pettymys purkautui kesällä muu-tamaan Savon artikkeliin, missä torjuttiin syytös, että vapaa-ajat-telijat vihaisivat Jumalaa, ja vedettiin selvät rajat kristillisyyden ja tieteen välille: »Kristillisyydellä on oma alansa ja tieteellä toinen. Kristillisyyden oppikirjana on raamattu paikallaan, vaan minkään

tieteen oppikirjaksi se ei enää kelpaa.» Vastaansa Savo sai Jyväskylän Suomalaisen, mikkeliäisen Suomen ja lähinaapurinsa Savo-Karjalan, joten kesäkuukausina näyteltiin vielä eräänlainen »uskonsodan» jälkinäytös.³³

Kristinuskonvastaisen hyökkäyksen paine oli kuitenkin jo tasaantumassa. Selvänä merkinä tästä oli ollut savo-karjalaisen osakunnan kieltäytyminen osallistumasta kirkonvastaiseen valistuskampanjaan. Kieltäytymisen varsinaisena motiivina oli pelko siitä, että kirkkoa horjuttamalla kaivettaisiin perusta myös kansan moraalin alta. Miten yksityiset osakuntalaiset mieskohtaisesti suhtautuivat kristinuskon totuuteen, jäi avoimeksi, eikä ole mitään syytä olettaa minkäänlaista yleistä kääntymistä tässä katsannossa tapahtuneen. Olennaista oli sen sijaan, että eettinen arvosteluperuste oli sivuuttanut intellektuaalisen yhteisön kannan määrääjänä.

Juuri eettinen ongelma oli jo muutamaa vuotta aikaisemmin aiheuttanut merkittävän repeämän uusien aatteiden kannattajien keskuudessa. Minna Canth, joka oli murrosvuosienkin läpi säilyttänyt peruslaadultaan uskonnollisen asennoitumisen elämäänsä ja jolle eettiset arvot olivat koko hänen toimintansa perustana, ei saattanut ajan mittaan olla ärtymättä »nuorten Bro- ja Järnefeltien julkeaan sävyyn» ja heidän »moraaliseen välinpitämättömyyteensä». Kun Canthille uudet aatteet olivat todellisia sydämenasioita, ja hänet ajoi nais-, raittius- ja työväenkysymyksiin ennen muuta voimakkaasti eettinen velvoitus puolustaa sorrettuja ja avata heillekin mahdollisuus ihmisenarvoiseen elämään, samat kysymykset olivat nuorille toimitusherroille usein vain kiintoisaa ainesta, josta saattoi laatia teräviä artikkeleita ja hupaisia pakinoita, mutta joita ei suinkaan aina tarvinnut ottaa kovin juhlallisesti.³⁴ »Nuoren Suomen» aatepoliittisen taistelun painopiste olikin selvästi toisaalla, perinnäisten auktoriteettien kaatamisen ja uuden maailmanselityksen piirissä, siis lähinnä intellektuaalisella tasolla.

Avoimeen ristiriitaan tämä jännitys johti vuonna 1887. Ruotsalainen Gustaf af Geijerstam piti Helsingissä kevättalvella esitelmää uudesta ruotsalaisesta kirjallisuudesta, jossa hän Strindbergiä käsitellessään kosketteli mm. uutta relatiivista sukupuolietiikkaa. Esi-

telmät herättivät melkoisen kohun paitsi kirkollisissa myös nais-asialiikkeen piireissä. Mathilda Asp, Lucina Hagman ja Minna Canth esiintyivät nyt yhteisessä rintamassa Finlandin kanssa »vapaata rakkautta» vastaan ja absoluuttisen sukupuolimoraalin puolesta. Nuoret radikaalit olivat taas kimpaannuksissaan »tätien» esiintymisestä, mutta eivät saattaneet kaikkea narkästystään purkaa julkisesti. Edvard Westermarck nimitti kirjeessään Eskil Palménille naisten protesteja tartyfferiaksi ja puuskahti tahtovansa töksäyttää siveellisille tädeilleen, »että minä, tämä siivo ja säädyllinen nuori mies, en anna viikonkaan kulua juoksemattani tyttöjen luona». Sen verran nuoret kuitenkin myös lehtiin kirjoittivat, että avoin ristiriita oli valmis. Erityisesti Juhani Ahon toimittama Savo asettui puolustamaan Geijerstamia ja loukkasi siinä yhteydessä Minna Canthia aika pahoin.³⁵

Kiistan seurauksena naisliikkeen ja nuoren radikaalin älymystön tiet erkanivat — tosin vain ajaksi. Nimenomaan Minna Canthin ja Juhani Ahon välit katkesivat toistaiseksi täydelleen.³⁶ Uusien aatteiden rintamassa oli tapahtunut hajaannus. Niin kauan kuin voitiin etupäässä vain hyökätä perinnäisiä käsityksiä, »auktoriteettiuskoa» vastaan, oli ollut varsin helppoa pitää rintama koossa ja säilyttää yksimielisyys. Vanhassa, yhteiskunnassa, valtiossa ja kirkossa oli helppo osoittaa vikoja ja vaatia parannusta. Kun nyt tuli kyseeseen uuden positiivisen ohjelman rakentaminen, ilmestyivät myös vaikeudet.

Kun Minna Canth yhdessä A. B. Mäkelän kanssa sitten kesällä 1889 »uskonsodan» vielä kestäessä alkoi Kuopiosta käsin julkaista kansalle tarkoitettua kuukausilehteä »Vapaita aatteita», on sen ohjelmassa selvästi todettavissa asenteen muutos. Tilausilmoituksessaan lehti selitti käsittelevänsä nykyaikaisen tieteen tuloksia ja ajan yhteiskunnallisia kysymyksiä, »eli sitä, olivatko kaikki olomme semmoisia kuin selvä järki ja kristinoppi ne vaatisivat», ja lupasi varsinkin ottaa huomioon »työkansan kärsimykset ja puutteet». Jonkin verran lehti sisälsikin kehityso pillisen henkeen laadittuja luonnontieteellisiä artikkeleita. Niinpä heti ensimmäinen numero sisälsi Rudolf Falbin mukaan laaditun kirjoituksen »maailman

synty ja maailman loppu», jossa todettiin maailma ikuiseksi, siitä huolimatta että »vanhoissa kirjoissa ja vanhoissa katsomuksissa sanotaan toisella tavalla». Artikkelissa »kehittyminen eläinkunnassa» taasen selostettiin polveutuminen, olemassaolon taistelu ja luonnollinen valinta Darwinin hengessä ja sen jatkoartikkelissa todettiin ihmisen epäilyksittä kuuluvan eläinkuntaan.³⁷

Vapaiden aatteiden painopiste ei kuitenkaan ollut näissä kirjoituksissa. Keski-Suomen ja Savon artikkeleissa oli välittömästi luonnontieteiden tuloksiin vedoten vaadittu kirkkoa muuttamaan oppinsa. »Ellei niin tehdä, on pelättävä, että suuret ja ylevät kristinopin totuudet vähemmän ajattelevien mielessä kaatuvat yhdessä näiden vanhentuneiden vähempi-arvoisten väitteiden kanssa», Savo kirjoitti.³⁸ Tärkeintä näille toimittajille oli »vähempi-arvoisten» vanhentuneiden väitteiden kumoaminen, heidän ihastuksensa »suuriin ja yleviin kristinopin totuuksiin» taasen tuntui varsin haetulta. Viimeksimainitut olivat sen sijaan Vapaiden aatteiden tärkein ohjelmankohta.

Jo ensimmäisessä numerossaan lehti sisälsi lyhennelmänä Tolstoin edellä mainitun tunnustuskirjan »Mikä on uskon» kaksi alkulukua, mitä sitten vielä seurasi kaksi muuta käännösartikkelia samasta teoksesta. Uusiutuvasti lehti muutenkin puuttui artikkeleissaan kirkkoon ja kristinuskoon. Edellistä se suomi jatkuvasti, kun taas jälkimmäistä se kiitti. Vallitseva luterilainen kristillisyyys edusti toimituksen mielestä alkuperäisen ja oikean kristillisyyden turmeltunutta muotoa, ja alkuperäinen oli vain löydettävä uudelleen. Joulukuun vihkoon 1889 toimittajat esimerkiksi lainasivat tanskalaisen papin Henning Jensenin kirjoituksen, joka vaati uskonnon-opetuksen poistamista kouluista ja sisälsi mm. seuraavat sanat: »Niinkuin taiteet ja tieteet erosivat kirkosta ja tulivat ihmiskunnan omaisuudeksi, niin pitäisi myös vapauttaa uskonto kirkosta. Jos kansat ottaisivat kirkolta sekä Jumalan että Jeesuksen ja apostolit ja antaisivat ne ihmiskunnan vapaalle uskonnolliselle tunteelle ja ajatukselle — niin teeskenteleväisyys lakkaisi ja pilkka vaikenisi, ja voisi syntyä ihmissuvun uskonto.» Seuraavan vuoden lokakuussa lehti käsitteli kysymystä, »mikä vaara on siitä, että kristinoppi ja

papisto pidetään samana asiana», jolloin se esitti, ettei todellisella kristinuskolla ole mitään tekemistä pappislaitoksen kanssa. »Kun kaikki valistuneet nykyjään myöntävät tämän, niin ei moni heistä nyt enää hätyytä kristinuskon totuuksia.»³⁹

Uusi uskonpuhdistus eikä kristinuskon tuhoaminen oli näin selvästi piirretty Vapaiden aatteiden ohjelmaan. Siirtyminen naturalismista uskonnolliseen liberalismiin oli selvä. Uuden uskonpuhdistajan hahmo näkyy myös varsin kirkkaana: hän oli Tolstoi.

Tolstoin merkitys yhdeksänkymmentäluvun alun uskonnolliselle keskustelulle on samansuuntainen kuin Renanin ja Parkerin 1860-luvulle.⁴⁰ Kirkon opilliseen julistukseen kyllästyneelle sukupolvelle hän antoi mahdollisuuden lähestyä eräitä kristinuskon ydinajatuksia uudelta näkökannalta. Esitellessään Tolstoin suomalaiselle lukijakunnalle Minna Canth lausui, että hän oli »kenties ainoa vakava kristinopin julistaja meidän aikanamme», ja jatkoi: »Ei hän huoli yhteiskunnan järjestyksestä, ei pappien saarnoista eikä kansojen tavoista ja ajatuksista, vaan pelkäämättä hän julistaa Kristuksen ylevää ja selvää oppia, jota hän ennen nuorempana oli ymmärtänyt väärin.»⁴¹

Uusi kristinuskon arvostus, jonka Tolstoi oli tehnyt mahdolliseksi, merkitsi sekin eettisen tarkastelun voittoa intellektuaalisesta. Absoluuttisen moraalikäsitteen edustajana Minna Canth oli tähän miltei ennalta määrätty. Merkittävää on nyt, että uusi arvostus teki vaikutuksensa myös eettisiin relativisteihin, nimenomaan sellaisiin, kuten Juhani Aho ja Eero Erkko, jotka eivät olleet muodostaneet itselleen mitään johdonmukaista teoreettista eettistä vakaukusta. Enemmän tai vähemmän vastahakoisesti heidänkin oli pakko myöntää kristinuskossa piilevä eettinen jalous, jota korkeampaa he eivät uusien aatteiden ja niiden kannattajien maailmasta saataneet osoittaa. Pelkkää lukijain kosiskelua ei liene ollut Juhani Ahon toteamus, että »Raamatun suuret siveelliset päätötyöt ovat muuttuneet meissä kaikissa lihaksi ja vereksi ja muodostaneet mukaisekseen kaikki katsantotapamme, koko olentomme», yhtä vähän kuin Erkon kehotukseen: »Pyrkiköön kirkko takaisin kristinopin totuuteen, sen henkeen ja ytimeen, silloin saamme olla vahvassa

turvassa ja luottaa siihen, ettei mitkään myrskyt sitä kumoamaan kykene.»⁴²

Kahdeksankymmentäluvun päättyessä oli näin selviä merkkejä havaittavissa siitä, että kirkkoon kohdistuvan arvostelun painopiste oli siirtynyt. Kun eettinen kysymys tuli intellektuaalista tärkeämmäksi, merkitsi se samalla sitä, että kirkkoon suunnatun arvostelun painopiste siirtyi. Kirkon opinkäsitykseen kohdistunut vaatimus jäi taka-alalle ja sen sijaan astui toinen. Kirkon on tultava syvemmin kristilliseksi. »Kristinopin ydin on unohdettu», ja tämä ydin oli eettinen.

Radikalismien oman sisäisen kehityksen rinnalla, jota edellä on yritetty valottaa lähinnä suomenkielisen vapaamielisen kirkkijoukon piirissä, myös eräät ulkopuoliset tekijät vaikuttivat kirkonvastaisen hyökkäyksen tasaantumiseen. Slavofiiliset ja imperialistiset virtaukset saavuttivat Venäjällä kahdeksankymmentäluvun lähestyessä loppuaan yhä lisääntyvän vaikutusvallan. Suomen erityisasema olikin nyt jatkuvasti mainittuja katsomuksia edustavien lehtien hampaissa, ja kaukonäköiset suomalaiset tarkkailijat alkoivat ajan edistyessä aavistella pahinta. Yhteinen vaara kehotti tietenkin kansallisten voimavarojen uuteen arviointiin, jolloin myös maan kirkon asema ja merkitys joutui uuteen valaistukseen. Samana ajankohtana saivat täällä vastakaikua myös eräät Euroopasta leviävät henkiset virtaukset, jotka osittain merkitsivät naturalismin laimentumista, osittain esiintyivät sen suoranaisena vastavaikutuksena.

Turva itää vastaan

Venäjän ulkopolitiikassa Aleksanteri III:n aikana tapahtunut kehitys sekä panslavististen virtausten samanaikainen voimistuminen aiheuttivat sen, että epäluulo Suomen autonomiaa ja sen maallamme suomaa erityisasemaa kohtaan levisi keisarikunnan määräävissä piireissä yhä laajemmalle. Näkyvänä ilmauksena tästä oli etenkin kahdeksankymmentäluvun puolivälin jälkeen tietyissä nationalistisissa venäläisissä sanomalehdissä kiihtyvä hyökkäily Suomea kohtaan. Tämän hyökkäilyn kärkimieheksi nousi vuodesta 1887

lähtien K. F. Ordin. Hänen pääväitteensä, jota hän toisti sekä lehti-kirjoituksissaan että vuonna 1889 julkaisemassaan kirjassa Suomen valloitus, oli, ettei Suomella ole mitään Venäjän hallituksesta riippumatonta valtio-oikeudellista asemaa. Lehtikiistassa, jota käytiin venäläisessä lehdistössä, esiintyi Ordinin vastaväittäjänä etupäässä Leo Mechelin, kunnes J. R. Danielson toi kiistan kotimaiselle foorumille kirjoittamalla tammikuussa 1889 Valvojaan poleemisen katsauksen Suomen valtiollisen aseman syntyyn.⁴³

Vaikka Ordinin ja häntä tukevien lehtien, Novoje Vremjan ja Moskovskaja Vedomostin, katsottiinkin Suomessa edustavan lähinnä vain kiihkokansallisten piirien käsityksiä, herätti niiden esiintyminen kuitenkin levottomuutta tulevaisuudesta. Kun tätä taustaa vastaan ryhdyttiin inventoimaan Suomen kansallisia voimavaroja, katseet kääntyivät väkisinkin myös kirkkoon. Itsestään selvää oli, että kirkon ystävien piirissä asia tajuttiin ensin ja selvimpänä. Finland esimerkiksi kirjoitti jo loppuvuodesta 1887 torjuesaan kirkkoon kohdistuneita syytöksiä, miten monien muiden luterilaisen kirkkomme ansioiden rinnalle on ehdottomasti asetettava myös sen vaikutus kansallistietoisuuden ylläpitäjänä. Itse asiassa juuri kirkko oli tämän voimakkain tuki, eikä maallamme jo tähänkään vuoksi ollut varaa horjuttaa kirkkolaitoksen asemaa. Parin vuoden kuluttua kuului samanlaisia ääniä myös kirkon arvostelijoiden taholta. »Vapaakirkollisten ohjelmassa» F. W. Lönnbeck puolusti luterilaisen valtiokirkon säilyttämistä nimenomaan sillä perusteella, että sen hävittäminen saattaisi johtaa vieläkin pahemman, kreikkalaiskatolisen valtiokirkon perustamiseen. Valvojan piiriin kuuluva, lähinnä uskonnollista vapaamielisyyttä edustava E. G. Palmén vuorostaan torjui savo-karjalaisessa osakunnassa kirkonvastaisen propagandakirjallisuuden laatimisen ja levittämisen. Periaatteessa hän ei pitänyt sopimattomana, että tällaisiakin katsomuksia esitettiin. Asiassa oli kuitenkin toinen, tärkeämpi näkökulma: »Tämä koskee kansamme tulevaisuutta. Jokainen myöntänee, että juuri uskonto ja valtiokirkko ylläpitävät kansallista olemustamme itää kohden.»⁴⁴

Vapaakirkollinen ja uskonnollisen liberalismiin katsomus tajusivat

siten varsin herkästi kansankirkon kansallisen merkityksen. Naturalistisella taholla oltiin tästä vielä kaukana. Vaikka eräille kristinuskon puolille voitiinkin antaa tunnustusta, ei Suomen kirkossa saatettu nähdä mitään hyvää. Tällainen oli tilanne, kun Suomen virallinen lehti tammikuun 27 päivänä 1890 ilmoitti keisarin asettaneen Pietariin kolme venäläis-suomalaista sekakomiteaa, joiden tarkoituksena oli tehdä ehdotus maamme posti-, raha- ja tullilaitosten yhdenmukaistamiseksi keisarikunnan vastaavien kanssa.⁴⁵

Varsin suppeat piirit olivat maassamme etukäteen tietoisia kansallisen autonomiamme rajoittamiseen tähtäävistä suunnitelmista. Suurelle yleisölle isku tuli salamana kirkkaalta taivaalta. Sanomalehdistömme reaktio oli sen mukainen. Iskevimmin kuvasi uuden tilanteen suomalaisissa herättämää vastavaikutusta Päivälehti: »Ei ole sitä mökkiä maassamme, johon ei olisi tunkeutunut tieto siitä vaarasta, joka nykyään maallemme tärkeitä laitoksia uhkaa. Ei sitä miestä ei naista, joka ei mitä hartaimmin ottaisi osaa näitten asiain menoon, joka ei tuntisi itseään jäseneksi kansasta, jonka kohtalon kysymysten ratkaisu määrää.» Todettuaan, miten maassa kiistelään monista epäkohdista, lehti jatkoi: »mutta koskaan eivät keskinäiset taistelumme tule meitä hajoittamaan silloin kuin isänmaan asema on kysymyksessä, sen kalliimmat oikeudet vaarassa. Yhtenä miehenä seisoo silloin koko kansa.»⁴⁶

Venäläistämishukka vaikuttikin välittömästi vastakohtia tasoittavasti sekä kielipoliittisen että maailmankatsomuksellisen kysymyksen piirissä. Viimeksimainitulla alueella sovinnon tai ainakin »rauhanomaisen rinnakkaiselon» pyrkimys ilmeni ensiksi hyökkäävällä puolella, vapaamielisessä lehdistössä. Torjuakseen venäläiseltä taholta esitetyn väitteen, ettei Suomen varsinainen kansa välittänyt tuon taivaallista perustuslaeista ja hallitusmuodoista, Åbo Tidning turvautui jo maaliskuussa selvästi uskonnolliseen perusteluun: »Kansamme on tavan ja tarpeen nojalla uskonnollinen kansa. Se käy mieslukuisasti kirkoissaan. Se kuuntelee hartaasti ja kunnioituksella julistettua sanaa. Kirkko on kansalle pyhä huone. Jokaisessa maamme kirkossa riippuvat hallitsijanvakuutukset, mitkä ovat antaneet ne neljä Venäjän keisaria, jotka myös ovat olleet Suomen

suuriruhtinaita.» Näiden vakuutusten ehdottomuuteen kansa uskoo, koskapa niiden pyhyys on liittynyt sen uskonnolliseen vakaumukseen.⁴⁷

Åbo Tidningin kirjoitus tyytyi vain antamaan positiivisen tunnustuksen kansan uskonnollisuudelle, mutta Nya Pressen tarttui syksyllä uudelta kannalta kirkon ja sivistyneistön suhteisiin. Viitaten Porvoon synodaalikokoukselle ehtoollis- ja konfirmaatiopakon poistamisesta tehtyihin aloitteisiin lehti totesi asian myönteisen ratkaisun avaavan uusia mahdollisuuksia kirkon toiminnalle yleensä: »Jos luterilaisen kirkon omat palvelijat nyt tekisivät aloitteen puheenaolevan kaltaiseen uudistukseen, valtiokirkko voittaisi kannattajia sellaisten jäsentensä joukosta, jotka nyt pelkästään sen ankaran kaavamaisuuden vuoksi suhtautuvat siihen viileästi tai vieläpä vihamielisesti. Luterilaisen kirkon merkitys maassamme on sekä puhtaasti eettiseltä että poliittiselta kannalta arvioiden hyvin suuri. Mutta se tulisi vieläkin suuremmaksi, jos kirkko ymmärtäisi tietyin nyt vaadittuja uskonnollisia toimituksia koskevin myönnytyksin kytkeä tiiviimmin itseensä myös sen jäsenistönsä valistuneimman osan, joka nyt kuuluu siihen vain nimeltä. Kansan kaikkien kerrosten kannattama valtiokirkko voisi tulla myös sen kansallisen omavaraisuuden korvaamattomaksi tueksi. Mutta saavuttaakseen sellaisen aseman tämän kirkon on myös kirjoitettava lippuunsa sanat suvaitsevuus ja kehitys.»⁴⁸

Itse asiassa kirkko olikin jo alkanut sen liikehtimisen, joka aikaan johti sekä ehtoollispakon poistamiseen että siviiliavioliiton sallimiseen, ja erimielisyys koski näin ollen lähinnä sitä, mitä tietä ja kuinka nopeasti suurempaan omantunnonvapauteen oli päästävä. Kirkon oma sisäinen kehitys ja sen kansallispoliittisen merkityksen aktualisoituminen aiheuttivat näin rinnan vapaamielisten piirien asenteessa muutoksen suhtautumisessa siihen. Itsestään selvää oli, että Valvojan piiri, joka kiivaimman naturalistisen hyökkäyksen aikana oli puolustanut kristinuskon »ikuista ydintä», tarttui nopeasti uuden tilanteen tarjoamiin mahdollisuuksiin. Loppuvuodesta 1890 Th. Rein kirjoitti useiden merkkien, piispa Johanssonin aloitteiden ja pappeinkokousten keskustelujen osoittavan, että Suomen kirkko

todella oli lähtenyt uudistusten tielle. Aivan kuten Nya Pressenin edellä selostettu pääkirjoituskin, Rein samoin arveli kirkon kohetuullisilla myönnytyksillä voittavan takaisin »jos ei kaikkea, niin ainakin suuren osan siitä vaikutusvoimasta, joka sillä ennen on ollut». Kirkon merkityksen Rein niin ikään käsitti aivan samoin kuin Nya Pressen. Toisaalta se oli »kansallemme yhä vielä niin tuiki tarpeellinen siveellis-uskonnollinen kasvatuslaitos», toisaalta »kansallisuutemme elossa pysymisen ehto». ⁴⁹

Merkittävää oli, että myös katsomukselliseen taisteluun ankarimmin intoutunut suomenkielinen radikaali piiri, »Päivälehdten ryhmä» antoi tässä asiassa kuulua uusia ääniä. Jo se tosiasia, että edellisen vuoden »uskonsotaa» ei jatkettu, viittaa tiettyyn suunnanmuutokseen, mutta positiivisiakin todisteita asiasta on. Juhani Ahon hupaisa pakina, »Kirkon kukko ja ajan tuulet», heinäkuulta 1890 viittasi niin ikään synodaalikokousten antamiin lupauksiin, jotka osoittivat, että korkealla juhlallisesti istuva kukko lopultakin on ajan tuulien satuttamana naristen kääntymässä. Syyskuussa Päivälehti antoi suuren kiitoksensa Kuopion hiippakunnan Oulussa pidetylle synodaalikokoukselle ja seuraavan vuoden tammikuussa Aho piirsi valtiopäivien lehteriltä aivan toisenlaisen kuvan pappissäädyistä kuin kolmea vuotta aikaisemmin: »pappissäätyyn meni ennen sillä mielellä kuin menee seuraan, jonka mielipiteet eivät useassa asiassa sovi omiin. Hienoinen pilkan hymy huulilla vielä yleisö kernaasti laitteli mielessään sukkeluuksia 'mustasta seinästä', ylhäältä päin tulevasta valosta ja muusta semmoisesta. Ajat ovat muuttuneet.» Piispa Johanssonkin, joka ennen oli kehityksen pahin vastustaja, on nyt puhunut vapaista tuulista. Mielipiteet ovat merkittävästi lähentyneet. »Musta seinä on nyt muuri, jonka suojaan mieluummin tahdottanee turvautua kuin käydä sitä rikkomaan.» ⁵⁰

Tällaisessa mielentilassa ei enää lähdetä hyökkäämään kirkon perusteita vastaan. Juhani Ahon elämäkerran kirjoittaja, hänen poikansa, on todennut isänsä asenteen vuoden 1890 kuluessa yleensä kaikkiin entisiin vastustajiin nähden tasaantuneen ja hänen elämäpiirinsä näin merkittävästi avartuneen. Epäilemättä Pariisin matkalla on ollut huomattava osuus tapahtuneeseen. Suhtautumisessa

kirkkoon ja kristinuskoon näkyy kuitenkin ennen muuta uusi taju siitä, että näihin kätkeytyi kaikesta vanhoillisuudesta huolimatta sellaisia pysyviä arvoja, joiden varassa kansakunnan tulevaisuus oleelliselta osaltaan seisoi.⁵¹

Ettei uudessa asennoitumisessa ollut kysymys pelkästä poliittisesta opportunismista tai emotionaalisesta reaktiosta, ilmenee selvimminkin siitä, että sellainenkin kriittillinen ajattelija, kuin maamme johdonmukaisimpiin ateisteihin kuuluva Wilhelm Bolin katsoi aiheelliseksi tässä tilanteessa korostaa luterilaisen kristinuskonmuodon etevyyttä. Vuonna 1891 laatimassaan katsauksessa Suomen henkisiin voimavaroihin Bolin luki niihin eurooppalaisen sivistyksen ja pohjoismaisen oikeusjärjestyksen rinnalla mitä arvokkaimpana »evankelis-protestanttisen uskonmuotomme». Sen arvoa hän tosin ei nähnyt uskonopissa, joka kaikissa kristillisissä kirkkokunnissa oli suurinpiirtein sama, vaan sen myönteisessä siveellisyydessä ja sen valmiudessa kehittyä eteenpäin. Bolin selittikin uskon sisällön »ehdottomaksi sivuasiaksi» sen muodon rinnalla, eikä hänen kirjoituksestaan löydy tarkkaan tutkien pienintäkään merkkiä siitä, että hän yleensä antaisi kristinuskon dogmeille lainkaan sen enemmän arvoa kuin ennenkään, ts. ei mitään. Merkittävää on sen sijaan hänen ilmeinen pyrkimyksensä kytkeä historiallinen kristinuskko ja erityisesti Suomen luterilainen uskonto ihmiskunnan myönteisen edistyksen piiriin. »Korvaamaton onni on, että uskontomme osalta olemme inhimillisen kehityksen kärkitasolla, ja meillä on kaikki syy, jokaisella paikallaan, varjella sitä kuin silmäteräämme. On teitä, jotka antavat sen alttiiksi; toivokaamme, että kansamme uskonnon-tarve on riittävän syvä ja vakava, niin ettei näitä teitä vastedes kuten tähänkään asti astuttaisi muuta kuin poikkeustapauksissa.»⁵²

Myös vapaakirkkollisissa piireissä aiheuttivat samat tekijät, idän paine ja kansankirkon heräävä reformivalmius, kirkon merkityksen uudelleenarviointia. Toisen vuosikertansa (1891) ensi numerossa Evangelisk Kristendom asettui näiden ajatusten ja tuntojen tulkiksi: »Kirkko käy, kuten koko kansamme, kohti koettelevia aikoja, ja nyt sen vapaamielisten jäsenten ei pidä jäädä kehityksen tulosta odottaviksi katsojiksi, vaan heidän on avoimesti

tarjottava sille kätensä uskolliseksi ja alttiiksi avuksi yhteistä viholista vastaan.» Vapaakirkolliset olivat tähän asti olosuhteiden pakosta jääneet verraten kauas kirkosta. Nyt oli tilanne muuttunut, nyt oli miltei heidän velvollisuutensa lähentyä sitä. »Tänä myrskyisenä aikana on, sen sijaan että voimat *jaettaisiin*, pyrittävä *kokoomaan* niitä; ja yhtä vähän kuin vihollisemme tapaavat maassa kieli-puolueita, vaan *yhden ainoan, Suomen kansan*, jolla on yksi sydän ja yksi mieli, yhtä vähän tulee kenenkään tavata kirkkoa toisiaan vastaan taisteleviin suuntiin jakautuneena, vaan täälläkin tullaan kohtaamaan *yksi ainoa kirkko*, Kristuksen pyhä ja yhteinen.» Käytännöllisten ehdotusten miehenä Lönnbeck, joka epäilemättä oli artikkelin laatinut, ehdotti kirkon ja vapaakirkollisten yksityistä neuvottelukokousta, missä yhteistyö todella pantaisiin alulle.⁵³

Vuosina 1890—91 muotoutunut uusi periaatteessa myönteinen asenne Suomen luterilaiseen kirkkoon määräsi sitten lähes vuosikymmenen loppuun asti vapaamielisen julkisen sanan kannanottoja. Yksityiskysymyksistä saatettiin olla eri mieltä, tiettyjä kirkollisia päätöksiä tai tapauksia saatettiin arvostella ankarastikin, mutta periaatteessa ei asetettu kyseenalaiseksi kirkon tarpeellisuutta. Tältä pohjalta lähtien tuli kysymys kirkon uudistuksesta varsin tärkeäksi ja liberaalin lehdistön toistuvana teemana olikin kehottaa sekä lupauksin että uhkauksin luterilaista kirkkoa astumaan reformien tielle. Niinpä Päivälehti vaati kesällä 1891 Suomen papistoa hylkäämään kielteisen asenteensa, asettumaan »ajanhangen» johtoon ja ryhtymään kansamme henkisten pyrintöjen vaalijaksi. Nya Pressen lainasi palstoilleen Päivälehden artikkelin sellaisenaan.⁵⁴

Seuraavana keväänä mainitut lehdet palasivat samaan asiaan. Elis Bergroth oli Vartijassa syyttänyt Päivälehden puoluetta »kristusvihasta», minkä syytöksen lehti jyrkästi torjui. Vastaiskuna viimeksi mainittu sitten julkaisi nimimerkkiä »luterilainen pappi» käyttävän kirjoittajan hyökkäyksen Elis Bergrothia vastaan, jossa pääasiassa suomittiin tämän jyrkkää puhdasoppisuutta. Jos moinen suvaitsemattomuus saa jatkoa, hajottaa se lopulta koko kirkon alkutekijöihinsä. Tämän vastapainoksi on »kirkossa saatava vaikuttamaan uusi edistyspuolue, joka asettuen protestanttiselle kannalle,

harrastaa uudistuksia ja yhdistävästi vaikuttaa eri katsantokantoihin». ⁵⁵

Sekä Vartija että Finland teilasivat ajatuksen Päivälehdessä suojassa kehittyvästä kirkollisesta edistyspuolueesta. Silloisessa tilanteessa ei kukaan tosissaan lienekään uskonut tällaisen mahdollisuuden, varsinkaan kun aloitteentekijä ei rohkennut esiintyä omalla nimellään eikä esittänyt mitään selvää ohjelmaa. Nya Pressen hyväksyi Finlandin arvion. Aikana, jolloin »puhdasoppisuus ja vapaa ajatus seisoivat sovittamattomina vastakohtina toisiaan vastassa», kirkollisen edistyspuolueen synty näytti tosiaan varsin epätodennäköiseltä. ⁵⁶

Asiaintila oli kuitenkin erittäin valitettava, Nya Pressen totesi viitaten kirkon kansalliseen merkitykseen. Jos kirkko menettää kosketuksensa maan sivistyneistöön, kärsii toisaalta yhteiskunta hajanuksesta ainakin yhtä paljon. Ellei viimeksi mainittu saata nähdä kirkossa »sivistysvoimaa, tahtojen ja pyrintöjen suunnannäyttäjää kehityksen ihanteellisimpia päämääriä kohti, se on menettänyt yhdistävän ja vaikuttavan voiman, jonka henkisestä ja valtiollisesta merkityksestä pienille yhtä hyvin kuin suurillekin kansakunnille historia on kaunopuheisesti todistanut». Syyn kuilun syntyyn lehti vieritti kirkon niskoille, joka oli linnoittautunut auktoriteettiuskonsa turviin ja kieltäytynyt tunnustamasta kehityksen lakia. ⁵⁷

Yhteiseksi pohjaksi kirkon ja sivistyneistön liitolle lehti suosittelee idealistista rintamaa materialismia vastaan. Viimeksi mainittu kanta oli lehden arvelun mukaan »onneksi kaikkialla menettämässä maaperää», eikä sillä toisin kuin agnostisismilla varsinaisesti ole ollutkaan maassamme koskaan merkittävää kannatusta. »Uskallamme päinvastoin väittää», lehti jatkoi, »että idealistinen maailmankatsomus omaa maamme älymystön keskuudessa suurimman kannattajajoukon.»

Kirkollinen älymystö ei kuitenkaan saattanut Nya Pressenin ehdoilla tarttua liberaalin älymystön ojennettuun käteen. Todennäköisesti G. G. Rosenqvistin laatimassa perusteellisessa artikkelissa Finland torjui ensiksi syytökset, että kirkko edustaisi jäykkää puhdasoppisuutta ja vastustaisi kaikkea vapaata ajatusta. Teolo-

ginen tutkimus on omista edellytyksistään, s.o. uskosta, lähtien yhtä vapaata kuin muukin, eikä kirkko ole tiettävästi estänyt tai häirinyt ketään maamme muitten alojen tiedemiestä hänen tieteellisessä toiminnassaan. Kirkko ei myöskään kiellä arvostelemasta dogmejaan, päinvastoin sen oma teologinen työskentely on juuri tätä. Se ei näin ollen suinkaan samaista »jokaista vallitsevaan dogmaattiseen käsitykseen kohdistuvaa epäilyä kristinuskon epäilemiseen». Silti se ei myöskään voi kaikkea hyväksyä. Kun »vapaamieliset» sanomalehtemme suosittelevat ja kiittävät »terveenä kristinuskona», »totisena kristinuskona» ja »järkevänä kristinuskona» »kirkonopin» ja »pappisopin» vastapainoksi sellaisia kirjoja, jotka rinnastavat Jeesuksen Buddhaan, Sokrateeseen ja Stuart Milliin ja kieltävät Kristuksen ylösnousemisen ja Hänen taivaaseenastumisensa, tai kun mainitut lehdet selittävät, »että kristinuskko vielä on tarpeen suggestiivisena voimana syviä rivejä varten, kunnes on löytynyt uusi ja vitaalisempi prinsiippi, ja että massat vielä *voivat* omaksua kristinuskon, koskapa niiden kyky harjoittaa tieteellistä kritiikkiä on vielä kehittymätön, silloin kohtaamme katsomuksen, joka ratkaisevasti sotii ei ainoastaan dogmiuskoa vaan kaikkea kristinuskon nimellä kulkevaa vastaan». Nya Pressen voi tietysti edustaa mitä kantaa haluaa, mutta käsitteet on pidettävä selvinä. »Kristinuskko on kristinuskkoa, oli se sitten totta tai valhetta. Kristinuskon piiriin ei voida sijoittaa kaikkea, mikä ei ole 'materialistista'. Kristinuskko on tietty historiallinen ilmiö, jonka sisältö ei ole mielivaltaisesti konstruotavissa.»⁵⁸

Rosenqvist torjui näin kirkon nimissä yhteistyön Nya Pressenin tarjoamilla ehdoilla. »Me emme epäile N Pr:n isänmaanrakkautta; uskomme myös että N Pr edelleenkin näkee kirkossa 'kansankasvattajan', joka ainakin toistaiseksi on 'syville riveille' tarpeen, ja ettei lehti siten tältä näkökannaltaan vielä halua sen kuolemaa.» Esittäessään jatkuvasti perättömiä syytöksiä kirkkoa vastaan ja kuvatessaan vääristellen kristinuskkoa se kuitenkin osoitti miten heikolla perustalla oli ollut sen oma lupaus, että kirkolla kyllä ulkonaisen vaaran uhatessa olisi ystäviä. Jos kyseinen vaara nousee, eivät totisesti tällaiset ystävät kirkkoa pelasta.⁵⁹

Kansallisen vaaran aiheuttama kirkon merkityksen uudelleenarviointi johti vapaamieliset piirit edelleen kysymään, mitä kristinuskossa yleensä ja luterilaisessa kristillisyydessä erittäin oli niin arvokasta, että niitä kannatti puolustaa. Julkisuudessa esitetyt vastaukset seurasivat asian luonteesta johtuen uskonnollisen liberalismin väljää kaavaa: kristinuskon ydin on luovuttamaton, ihmiselle on vain annettava oikeus hylätä sen epäolennainen kuori ja pitäytyä kestävään ytimeen. Tämä kaava antoi mahdollisuuden kompromissiin uskonnollisen tunteen ja maailmankatsomuksellisen ajattelun välille, ja tätä kompromissin mahdollisuutta myös käytettiin hyväksi. Nya Pressenin kompromissi ei tosin tyydyttänyt Rosenqvistia. Yleisen idealismin ja kristinuskon välille jäi sentään selvästi todettava ero. Toisaalta ei myöskään Rosenqvistin teologia ollut mitään jäykkää dogmatismia. Lähentymistä oli tapahtunut.

Joka tapauksessa uskonnollinen liberalismi näin palautui keskeiselle sijalle sivistyneistön maailmankatsomukselliseen keskusteluun, mistä kompromissiton kahdeksankymmentäluku oli sen työntänyt syrjään. Henkinen käänne on tältäkin osaltaan selvästi todettavissa.

Kautta yhdeksänkymmentäluvun säilyi vapaamielisissä piireissä arvonanto kirkon kansallista ja poliittista merkitystä kohtaan, mikä oli omiaan hillitsemään radikaalisia mielenilmaisuja silloinkin, kun niihin kenties olisi ollut halua. Edelliseen vuosikymmeneen verrattuna vapaamielisen lehdistön asenne osoittautuukin ylen sävyiseksi. Ottaaksemme esimerkiksi Nya Pressenin, lehti käsitteli alkuvuodesta 1893 varsin tasapuolisesti kirkon ja eriuskolaisten suhteissa ilmenneitä jännityksiä.⁶⁰ Vuoden 1893 kirkolliskokousta se arvosteli varsin kielteisesti, koskapa tämä ei ollut riittävän selvästi lähtenyt uudistusten tielle.⁶¹ Upsalan kokouksen kolmesataavuotisjuhlaa vietettäessä lehti katsoi protestanttisuuden katoamattomaksi kunniaksi sen, että se aina erotti toisistaan uskonnon ja kirkon, ja lausui toivomuksenaan, että protestanttisuuden uskonnollinen voima synnyttäisi nyt taas uuden reformaation.⁶² Seuraavana vuonna lehti Helsingin pappeinkokousta selostaessaan totesi uudistushengen leviävän papistossa ja palasi vanhaan toivomukseensa: Reformien avulla

saadaan sivistyneistö solidaariseksi kirkolle, joka vain täten voitulla todella voimakkaaksi kansankirkoksi.^{62a}

Kun Finlandin seuraaja, viikkolehdenä ilmestynyt Våktaren lakasi vuoden 1894 päättyessä ilmestymästä, Nya Pressen totesi erään vaiheen lehdistömme historiassa päättyneen. Pyrkimys kytkeä yhteen politiikka ja uskonto oli lopullisesti epäonnistunut. Poliittisen lehden onkin mahdotonta omaksua mitään uskonnollista kantaa, lehti kirjoitti.⁶³ Ensimmäisenä kymmenvuotiskautenaan Nya Pressen ei kylläkään ollut tätä toimituksen varsin myöhään esittämää maksiimia noudattanut, mutta sitä tunnollisemmin se pyrki siihen toisella vuosikymmenellään. Yhdeksänkymmentäluvun jälkipuoliskolla ei sen palstoilta enää voikaan todeta mitään selvää uskonnollista linjaa. Kun vuonna 1895 Nya Pressenissä käytiin vapaa-kirkollisen pastori Amirchanjanzin ja Suomen Lähetysseuran kesken kiivaansävyinen keskustelu suomalaisen lähetystyön menetelmistä, lehti tyytyi arvostelemaan vain seuran toimintamuotoja puuttumatta lainkaan lähetystyön periaatteisiin.⁶⁴ Englannin ja Amerikan kirkollisia oloja kuvattiin kiittäen osoitukseksi siitä, miten kirkko nykyaikanakin voi saavuttaa johtavan aseman yhteiskunnassa.⁶⁵ Nya Pressenin arvostelu saattoi toisaalta kohdistua myös kirkon epäkohtiin, mutta sen perustana oli tällöin yleinen vapaa-mielinen arviointi, ei mikään määrätty uskonnollinen kanta.⁶⁶

Naturalismi ja okkultismi

Naturalismin voittokulussa Euroopassa ei yhdeksänkymmentäluvun saapuminen merkinnyt suurtakaan muutosta. Kirjallisuuden piirissä esiintyi tosin tiettyä vastavaikutusta, joka nimenomaan Ranskassa johti joitakin kirjailijoita selvään katoliseen uskoon, mutta yleensä rajoittui kirjallinenkin reaktio esteettiseen ja psykologiseen uudelleenarviointiin. Marxilainen sosialismi ja antiklerikaalinen liberalismi saavuttivat jatkuvasti lisää kannatusta ja pitivät huolen siitä, että kielteinen asenne kristinuskoa ja kirkkoa kohtaan levisi yhä laajemmalle. Saksassa jatkoi Ernst Häckel materialistista julistustaan ja saavutti runsaasti vastakaikua sekä sivisty-

neiden että etenkin oppimattomien keskuudessa. Jossakin määrin uuden muodon hän antoi sanomalleen, jota hän nyt nimitti monismiksi, vuonna 1892 ilmestyneessä teoksessaan *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*. Kristinuskon mahdollisuus selviytyä sitä joka taholta ahdistavasta myrskystä näytti ulkopuolisista jo ylen heikolta. Thomas Huxley kirjoitti kootuissa esseissään yhdeksänkymmentäluvun alussa: »Että tämä kristinuskko on tuomittu häviämään, on mielestäni kaiken epäilyn ulkopuolella.» Uutena ilmiönä, joka tosin arvosteli ylen ankarasti myös kaikkea humanistista liberalismia, liittyi vuosisadanlopun ajankohtaisten profeettain joukkoon Friedrich Nietzsche, jonka huuto »Jumala on kuollut» näytti vain lausuvan toisin sanoin kaikkialla todettavan uskon vähenemisen.⁶⁷

Suomessa ei näin jyrkkiä lausumia tosin esitetty julkisuudessa, eikä selväpiirteistä filosofista materialismiakaan mielellään lähdetty painattamaan, mutta täälläkään ei voida puhua siitä, että virta olisi selvästi kääntynyt takaisin uskonnollista katsomusta kohti. Naturalistisen ajattelutavan eteneminen tosin hidastui kahdeksänkymmentälukuun verrattuna, mutta se ei pysähtynyt. Edvard Westermarck loi tällöin tieteellisen perustan naturalistiselle moraalikäsitykselleen ja hänen rinnallaan, mitä naturalistiseen maailmankatsomukseen tulee, seisoivat myös saman ikäpolven suomenruotsalaiset kirjailijat, K. A. Tavaststjerna, Helena Westermarck, Ina Lange, Gerda von Mickwitz ja Adolf Paul.⁶⁸ Kristinuskoa ei haluttu ahdistaa, lähinnä edellisessä luvussa selostetuista syistä, mutta mitään periaatteellista kannanmuutosta kristinuskoon nähen ei kulttuurielämämme johtavan ruotsinkielisen polven keskuudessa ollut tapahtunut. Niinpä vuoden 1894 valtiopäivien porvarissääty hylkäsi anomusesityksen uuden professorinviran perustamisesta jumaluusopilliseen tiedekuntaan sillä perusteella, ettei jumaluusoppia yleensä voi pitää yliopistoon sopivana ja tieteellisenä. Varsin kuvaavasti kristinuskonvastainen asenne paljastui myös uusmaalaisen osakunnan käsitellessä vuosikymmenen puolivälissä kysymystä kristinuskon totuudesta ja hyödyllisyydestä. Keskustelussa esitettiin tällöin kysymykset: »Onko totuuden julistaminen aina

toivottavaa. Eikö päinvastoin voi toisinaan olla hyödyllistä yhteiskunnalle opettaa sellaista, mikä sotii tieteen tuloksia vastaan? Ja jos näin on, eikö yhteiskunnan etu käy totuudenvaatimuksen edellä?» Johtopäätös oli seuraava: »Mikäli on hyödyllistä, että kansa uskoo kirkon oppiin, tällä on silloin kiitettävä tarkoitus, olipa se tosi tai ei, ja sitä on tuettava.»⁶⁹

Naturalistinen perusasenne oli tässä johtanut soveltamaan eettistä relativismia myös totuudellisuuden vaatimukseen. Uskonto ei sinänsä ollut mikään arvo, pikemminkin päinvastoin. Skeptinen opportunisti antoi kuitenkin mahdollisuuden sen suvaitsemiseen, jopa suosimiseenkin.

Kaikesta poliittisten tekijäin aiheuttamasta lehdistön asenteenmuutoksesta huolimatta ruotsinkielisen sivistyneistön valtaosan asenne kirkkoon oli siten jatkuvasti epäilevä ja kristinuskoon parhaasta päästä välinpitämätön tai kielteinen. Kristillisellä taholla ei tästä myös elätetty mitään illuusioita. Ruotsinkielisen kirkollisen lehdistön kitumisen Vartija totesi vuonna 1894 osoittavan kirkollisen mielen näissä piireissä olevan »tuiki lopussa». Kahta vuotta myöhemmin G. G. Rosenqvist totesi Teologisessa Aikakauskirjassa sivistyneistön pääosan olevan vailla yleensä mitään uskonnollista kantaa.⁷⁰

Ennen muuta eurooppalainen aatekehitys kuitenkin vakuutti Suomen kirkon vastuulliset johtajat tilanteen vakavuudesta. Kahdeksänkymmentäluvulla kirkollinen pessimismi oli monasti purkautunut eskatologisia lopun ajan tunnelmia kuvastaviin valituksiin. Arkkipiispa T. T. Renvall päätteli vuoden 1885 synodaalikokouksen alkusanoissaan Kristuksen toista tulemistä edeltävien viimeisten ahdingon aikojen nyt olevan kaikista merkeistä päätellen käsillä. Samaa vakuuttivat myös Kuopiossa vuonna 1889 lehtori J. Schwartzberg ja jumaluusopillisessa ylioppilastiedekunnassa toistuvasti dekaani Herman Råbergh.⁷¹ Yhdeksänkymmentäluvulle tultaessa kirkollinen tilanteenarvio on muuttunut empiirisemmäksi ja menettänyt eskatologista sävyään. Epäilemättä papiston saarnoissa edelleenkin viitattiin lopun aikojen merkkeihin, mutta kirkon johtajat pidättäytyivät yleensä lausumasta arveluja niiden läheisyydestä.

Täysin selvillä mainitut johtajat sen sijaan olivat siitä, että mer-

kittävät ajassa liikkuvat voimat pyrkivät täydelleen nujertamaan kristinuskon. »Ellen varsin erehdy», Y. S. Yrjö-Koskinen kirjoitti Vartijaan tammikuussa 1892, »on aikakautemme kulkemassa hyvää vauhtia pakanuuteen päin. Tietysti on kristityitäkin vielä maailmassa, enkä suinkaan pelkää niiden vastakaan katoavan sukupuuttoon. Mutta Kristin-uskon valtaava asema aikakauden yleisessä mielipiteessä on melkoisessa määrässä heikontunut. Pakanuus vaihtelevissa muodoissaan, mutta yhteisellä pantheismin ja materialismin pohjalla, on sen rinnalla varttunut siihen voimaan uuden ajan oloissa, että jo saattaa kysymystä nousta, kummanko käteen valtikka on joutuva, jahka vuosikymmen vielä kuluu ja 20:s vuosisata astuu taivaan rannalta näkyviin.»⁷²

Kirjoittaja viittasi sitten iankaikkisuususkon luovuttamisen seurauksena esiintyvään pessimismiin ja elämän tarkoituksettomuuteen, itsemurhien lisääntymiseen, yhä kasvavaan suvaitsemattomuuteen kristittyjä kohtaan, joka Ranskassa oli saavuttanut jo vainoa lähenteleviä muotoja, ja luonnontieteiden tavattomaan edistykseen, jonka seurauksena »ihmisjärki on tottunut ajattelemaan tutkimuksen rajat väistyneiksi arvaamattomiin asti». Tosin oli vielä tuleva toinenkin aika jolloin luonnonlakeja ei yhtä rohkeasti sovellettaisi hengenelämän piiriin, mutta tällä hetkellä kristinuskon asema epäilemättä oli melkoisesti vaikeampi kuin sen edellisessä suuressa taistelussa pakanuutta vastaan antiikin lopulla. Katsauksensa kirjoittaja huipisti johtopäätökseen, »että Kristin-uskolla lähimmässäkin tulevaisuudessa on kestettävä taistelu, joka muutamissa kohden kenties tulee ankarammaksi ja vaikeammaksi kuin mitä on aavistettukaan». Kirkonmiesten saarnoihin viitaten Yrjö-Koskinen jatkoi: »Minä en tahdo perustaa tätä väitettä mihinkään apokalyptisiin ennustuksiin, jotka helposti saattavat erehdyttää ajan ja paikan puolesta. Olen vain viitannut tunnettuihin tosiasioihin enkä luule antaneeni niillekään mitään liioiteltua merkitystä. Jokainen ainakin myöntänee, että Kristin-uskon asema nykyänsä on huomattavalla tavalla heikentynyt.»⁷³

Yrjö-Koskinen varoitti edelleen nimenomaisesti luottamasta siihen, että kansa kyllä säilyttää isiensä uskon vaikka sivistyneistö

luopuisikin. »Kaikki historia päinvastoin todistaa, että niin pian kuin joku aatesuunta on korkeammissa luokissa vakaantunut, se ennemmin tai myöhemmin viepi alhaisetkin kerrokset mukaansa.» Euroopan kulttuurimaissa ovatkin jo epäkristilliset ajatukset levinneet työväestöön ja sosialistinen liike voittaa jatkuvasti alaa. Tosin Kristus on ja pysyy heikkojen ja sorrettujen toivona, mutta silti ei ole odotettavissa, että usko Häneen pysyisi yhteiskunnan alemmissa luokissa järkkymättä, jos sen johtavat piirit asettuvat toiselle kannalle. Kirjoittaja pitikin varmana, että kristinuskon asema oli lähitulevaisuudessa kehittyvä vielä huonommaksi, ja mahdollisena, »että se epäkristillinen suunta, jota olen pakanuudeksi nimitänyt, joksikin ajaksi pääsee johtavaan valtaan maailmassa». Kristinuskon lopullista voittoa hän ei silti lainkaan epäillyt, minkä uskon perusteluihin palaamme myöhemmin.⁷⁴

Gustaf Johansson palasi kahta vuotta myöhemmin samaan tilanteenarvioon. »Yleinen kehitys liikkuu nykyaikana kristinuskon perusteista pois vastakkaiseen suuntaan . . . Luopumus Jumalasta on uskonnon alalla yhä kasvamassa, ja epäuskon valta tunkeutuu yhteiskunnallisen elämän perusteisiin asti.» Tosin myös uskon kilvoitus on lisääntymässä, mutta epäuskon kasvaminen on viime aikoina ollut laajempi. Lopullista tulosta Johanssonkaan ei epäile: »Usko on kuitenkin lopulta voittava, sillä raitis usko on elämän voima.»⁷⁵

Kirkon otteen höltyminen ilmeni myös kristillisen tavan heikentymisenä. »Ei auta kieltäminen! Useimmissa paikoin maatamme kansan kirkossa käynti vähenemistään vähenee», nimimerkki »Maalaispappi» aloitti tammikuussa 1895 Vartijaan kirjoittamansa artikkelin. Sivistyneistössä vieraantuminen oli tapahtunut paljoa aikaisemmin, nyt oli kyseessä muun kansan osanoton lasku.⁷⁶ Asiasta syntyneessä keskustelussa vain yksi osanottajista, »kolmas maalaispappi» kiisti nimimerkin väitteen, eikä hänkään koko maan osalta, joten sitä voitaneen pitää ainakin pääasiassa todellisuutta vastaavana.⁷⁷

Kristinuskosta vieraantuneissa piireissä ei siten, nimenomaan ruot-sinkielisellä taholla, ole yhdeksänkymmentäluvun kuluessa havaitta-

vissa mitään merkittävää virtausta takaisin kristilliseen uskoon. Naturalismi oli säilyttänyt pääasiassa asemansa, joskin sen aggressiivisuus oli huomattavasti tasaantunut. Tämä tasaantuminen palautti taas edellisellä vuosikymmenellä pahoin ahdistetulle uskonnolliselle liberalismille entisen väljän elintilansa. Uutena uskonnollisena ilmiönä ja eräänlaisena naturalismin vastapainona esiintyi lisäksi ajoittain varsin voimakastakin vetoa okkultismiin ja mystiikkaan, minkä huomattavimmat ilmenemismuodot meillä olivat spiritismi ja teosofia.

Spiritistiset uskomukset olivat kahdeksankymmentäluvulla saaneet Euroopassa uutta ravintoa niistä kokeiluista ja havainnoista, joita yhä lisääntyvässä määrin oli tehty erilaisten psykologisten ja parapsykologisten ilmiöiden, kuten hypnotismin ja telepatian aloilla. Ensiksimmäintä käsittelevää kirjallisuutta luettiin maassamme ainakin vuosikymmenen loppuvuosina, ja liberaali lehdistö selosti niitä lukijoilleen. Åbo Tidningissä Gustaf Cygnaeus suhtautui kielteisesti koko virtaukseen, kun taas Nya Pressen omaksui varsin myönteisen asenteen, mikä jo selvästi ennakoii lehden kantaa seuraavalla vuosikymmenellä.⁷⁸ Hypnotismista näytti olevan vain pieni askel »spiritualismiin», joka pyrki osoittamaan, että ihmisen sielunkyvyt eivät ole missään tekemisissä hänen ruumiinsa kanssa vaan perustuvat riippumattomaan henkiolentoon, joka muodostaa hänen sielunsa. Tätä käsitystä puolusti useissa kirjoituksissaan nimenomaan kokeellisiin tutkimuksiin vedoten C. R. Sederholm, jonka ensimmäinen spiritualistinen kirja ilmestyi jo vuonna 1889. Spiritualismi uskoi voivansa todistaa sielun kuolemattomuuden ja sen mukana Kristuksen ylösnousemuksen, pyhimysten ihmeet ja noitien taikatempot, sekä katsoi magian olevan todellisuutta. Usko ja tiede olisivat nyt sopusoinnussa keskenään ja uskontokin perustuisi lujasti tieteellisen tutkimuksen pohjalle.⁷⁹

Astetta pitemmälle meni sitten spiritismi, joka äskenselostetun filosofian pohjalta uskoi voivansa olla yhteydessä henkien, nimenomaan vainajien henkien kanssa. Julkinen sana suhtautui pitkään täysin kielteisesti spiritismiin. Finsk Tidskriftin arvostelija kohteli vuonna 1890 varsin kovakouraisesti muuatta Ruotsissa edellisenä

vuonna ilmestynyttä spiritististä teosta. »Ns. henkien naputukset, henkienilmestykset ja muut kummittelut, näkinkenkien kulkeminen pöytälevyn yli, (joka tällöin on peitetty!) henkienkirjoitus ja mitä ne kaikki ovat nimeltään» olivat ilmiöitä, jotka ainakin huomattavalta osaltaan perustuivat enemmän tai vähemmän taitavasti suoritettuihin silmänkääntötemppeihin. Spiritismin tieteellisyys osoitautui näin varsin kyseenalaiseksi, eikä sen uskonnollisella sanomallakaan ollut kirjoittajan mielestä paljoa arvoa. Aito uskonnollinen mieli ei välittäne spiritismin sielunvaelluksesta ja näennäisistä »tieteellisistä» todisteista, arvostelija lopuksi totesi.⁸⁰ Myös Finland kirjoitti spiritismiä vastaan, mutta käytti auktoriteettinaan merkittävää kyllä Georg Brandesia. Naturalisti kelpasi osoittamaan okkultismin erheeksi.⁸¹

Spiritismin sivistysmaissa saavuttama laaja kannatus sekä myös vakavien tiedemiesten sitä kohtaan osoittama kiinnostus aiheuttivat kuitenkin sen, että Suomessakin jo heti yhdeksänkymmentäluvun alkuvuosina epäluulot sitä kohtaan joutuivat antamaan sijaa uteliaisuudelle. Niinpä Helsingissä suoritettiin vuosina 1891—92 yksityisissä piireissä spiritistisiä kokeita, joissa oli läsnä myös tiedemiehiä. Selostaessaan kysymystä Valvojassa Arvi Grotenfelt totesi tieteen suhtautuvan spiritistisiin ilmiöihin täysin vakavasti sekä piti petoksen mahdollisuutta monissa tapauksissa olemattomana. Haluamatta kokonaan kieltää sitäkään mahdollisuutta, että spiritistien uskon mukaan henget todella olisivat kyseisten ilmiöiden aiheuttajia, Grotenfelt kuitenkin arveli monien todennäköisyyssyiden puhuvan tätä teoriaa vastaan. Varovaisesti kirjoittaja loppukatsauksessaan jätti spiritismin mahdollisen arvon avoimeksi. Samana vuonna myös Finsk Tidskrift otti palstoilleen Richard Kaufmannin »uutta mystisismiä» käsittelevän artikkelin, joka selosti naturalisminvastaisia virtauksia, mm. spiritismiä myönteisessä hengessä.⁸²

Vuodesta 1892 onkin sitten selvästi todettavissa spiritismin leviäminen yhä laajemmalle Suomessa. Asian luonteesta johtuen on tämäntapaisen osittain salaperäisyyden leimaaman, osittain vain puolivakavasti otetun virtauksen jälkiä vaikea seurata. Joka tapauksessa asia katsottiin Helsingin kirkollisissa piireissä niin tar-

keäksi, että Finland julkaisi kesällä 1892 kuusiosaisen kirjoituksen spiritismiä vastaan, missä liike leimattiin naamioituksi materialismiksi ja antikristuksen edeltäjäksi.⁸³ Myös Porvoon vastanimitetty piispa Herman Råbergh puuttui ensimmäisessä synodaalikokouksessaan asiaan: »Spiritismissä meidän on pohjimmaltaan nähtävä paluu pakanuuteen. Sen sielunvaellusoppi uusiutuu spiritismin opis-
sa nk. reinkarnaatiosta. Sen usko henkiin, jotka meedioiden välityk-
sellä ilmestyvät ihmisille, on šamanismin henki- ja kummitususkon
jäte. Kunnioitus kristinuskoa kohtaan, mistä spiritismi vielä pyrkii
puhumaan, on pelkästään näennäinen. Missä sen opinkäsitys sivuaa
kristinuskon elämäncatsomusta, se sisältää kristillisten oppien vää-
ristelyn. Kristinuskon perustotuudella, sovituksella, ei ole mitään
sijaa spiritismin oppijärjestelmässä.»⁸⁴

Kirkon hylkäävä tuomio ei tuntunut niissä piireissä, missä spiri-
tismi levisi. Kesällä 1893 Minna Canth kertoi mm. Axel Gallénin ja
Pekka Brofeldtin osallistuneen hänen kanssaan spiritistisiin istun-
toihin.⁸⁵ Seuraavana talvena herätti Helsingissä melkoista huo-
miota muuan spiritistinen meedio rouva d'Esperance, jonka istun-
toja oli seuraamassa mitä arvovaltaisinta yleisöä, kenraali, filo-
sofiantohtori ja lakimiehiä. Istuntojen jälkeen keskusteltiin vilk-
kaasti siitä, todistivatko ne henkimaailman olemassaolon vai oli-
vatko ne petosta.⁸⁶

Monet joka tapauksessa uskoivat asiaan. Kuopiossa tiedetään Minna Canthin jatkaneen spiritistisiä istuntojaan ja samanlaisia pidettiin epäilemättä monilla muilla paikkakunnilla. Uteliaisuus ei myöskään ollut ainoa tekijä, joka veti kristillisessä uskossaan horjuttuja ihmisiä tutustumaan spiritismiin. Näyttihän se tarjoavan tehokkaan vastapainon materialismin toivottomuudelle ja palauttavan uskon sielun kuolemattomuuteen. »Kuolemattomuudentoivo on ja pysyy pelkkänä toivona olematta varmuutta, kunnes spiritisti tulee konkreettisine todistuksineen: todella näyttämällä vainajan tai tuomalla häneltä viestejä, joiden aitous on kiistaton.» Sanat ovat Finsk Tidskriftin arvostelijan vuodelta 1895, ja osoittavat, miten spiritismillä oli pääkaupungin ruotsinkielisen sivistyneistön keskuudessa vakaumuksellisia kannattajia.⁸⁷

Spiritismiä suurempi merkitys oli kuitenkin teosofialla. Kahdeksankymmentäluvun loppuvuosina tutustuivat siihen maamme johtavista vapaamielisistä kulttuurihenkilöistä ainakin Minna Canth ja Gustaf Cygnaeus ja molempien reaktio oli myönteinen. Edellinen mainitsi kirjeessään Hilda Aspille impulsiiviseen tapaansa »indialaisen teosofian» suorastaan hurmanneen hänet. Jälkimmäinen tyytyi rationalistina ja julkisen sanan miehenä vain toteamaan, että moni teosofian ajatus oli sopusoinnussa ajan pyrintöjen kanssa, että se oli terveellisenä vastapainona kirkolliselle auktoriteettiuskolle ja että siihen kannatti tutustua, asennoituipa sitten lopuksi puolesta tai vastaan.⁸⁸

Varsinaiseksi teosofian esittelijäksi suomalaiselle yleisölle tuli kuitenkin Nya Pressen. Kevättalvella 1891 lehti sisälsi laajan, yhdeksänsänsäisen artikkelisarjan »Mitä on teosofia», jonka toimitus oli sellaisenaan käännättänyt amerikkalaisen A. Fullertonin originaalista. Lehden suopeus asialle johtui siitä, että päätoimittaja, tohtori A. Lille itse suhtautui myönteisesti teosofiaan.⁸⁹ Mainittujen liberaalien myönteinen asenne perustui epäilemättä siihen, että teosofia liberalismiin hengessä kieltäytyi luottamasta pyhiin kirjoituksiin ja uskonnollisiin auktoriteetteihin ja julisti rohkeasti esittävänsä tietoa Jumalasta, ts. perustuvansa kokeelliseen tieteelliseen tutkimukseen. Heidän eettisiin katsomuksiinsa taas soveltui erittäin hyvin karman ajatus, joka hylkäsi Jumalan armon ja opetti ihmisten tekojen saavan ehdottoman palkkansa hänen tulevassa elämässään. Liberalismin uskonnolliseen kantaan taasen kytkeytyi liikkeen antidogmaattisuus: »Teosofi ei itse pystytä mitään uskontunnustusta eikä perusta mitään kirkkoa, sillä hän tuntee aivan liian hyvin molempain historian ja miksi ne ovat kehittyneet. Se pyrkii antamaan pyhille kirjoituksille uuden tulkinnan — se pyrkii avaamaan hengellisen elämän padotut lähdesuonet ja kokoamaan uudelleen hedelmättömissä mielipidekiistoissa tuhlatut voimat.»⁹⁰

Lehden viimeisessä artikkelissa viitattiin kansainväliseen teosofiseen yhdistykseen ja sen Tukholmaan perustetun osaston, Ruotsin Teosofisen Seuran toimintaan. Alusta alkaen suomalaisilla teosofianharrastajilla oli kiinteät yhteydet Tukholman seuraan, johon

ensimmäiset suomalaiset jäsenet liittyivät juuri samana vuonna 1891.

Rationalististen ja okkultististen katsomusten kytkeytyminen toisiinsa ei ollut mikään uusi ilmiö, vaan valistuksen aikakaudelta hyvinkin tuttu. Kristilliseltä kannalta arvostellen samansuuntainen kehitys oli nytkin jopa odotettu. »Epäusko on aina historiallisen kehityksen mittaan aiheuttanut reaktion. Tämä esiintyy taikauskon muodossa.» Näin tulkitsi Herman Råbergh hiippakuntansa papihtolalle pitämässään puheessa ajassa ilmenevää käännettä kohti mystillistä ja jatkoi: »Näin on käynyt meidänkin aikanamme. Jotakin on ihmisen pelättävä ja rakastettava. Jos hän halveksii Jumalaa ja hänen pelkoaan, on hänen pakko langeta pelkäämään pahoja voimia, tuntemattomia ja pimeitä, kauheita, kuviteltuja, epätodellisia; mutta uskoa ihmeelliseen ja yliluonnolliseen hän ei pysty voittamaan.» Teosofian osakseen saama kannatus oli tästä piispan mielestä selvä esimerkki: »On todella outo tosiasia, että lukuisat nk. sivistyneet, joiden katsotaan edustavan aikansa sivistyksen huippua, eivät katso voivansa uskoa kristinuskoon, siihen uskontoon, joka on vienyt eteenpäin ihmiskunnan siveellistä ja älyllistä kehitystä, mutta omaksunut sensijaan ahneen ja arvostelukyvättömän innokkaasti itämaisen panteismin koko fantastisine ja täysin todistamattomine sisältöineen — panteismin, joka seurauksissaan päättyy epätoivoon koko olevaisesta. Tämä on vanhan apostolisen sanan uusi vahvistus: 'Koska he eivät ole ottaneet vastaan rakkautta totuuteen, voidaksensa pelastua, sentähden Jumala lähettää heille väkivallan eksytyksen, niin että he uskovat valheen.'»⁹¹

Laajojen piirien uskonnoksi teosofiasta ei kuitenkaan ollut. Vuonna 1894 tiedetään Ruotsin Teosofiseen Seuraan kuuluneen kolmekymmentä suomalaista. Samana vuonna perustettiin Helsinkiin epävirallinen yhdistys ja seuraavana vuonna Hankoon samanlainen. Sekä Nya Pressen että Finsk Tidskrift ottivat palstoilleen teosofiaa myönteisessä hengessä selostavia artikkeleita.⁹² Muuan Nya Presse-
nin uutinen teosofien »ristiretkistä» vuodelta 1897, jonka Evangelisk Kristendom otti palstoilleen, aiheutti viimeksimainitussa lehdessä polemiikin, jolloin toimitus turvautui insinööri Karl af Geijerstamin

Ruotsissa juuri samana vuonna esittämään varsin murhaavaan kritiikkiin.⁹³ Kiista ei kuitenkaan estänyt liikkeen leviämistä, vaan takäläisten teosofian kannattajien luku lähenteli vuosisadan loppua lähestyttäessä jo kahdeksaakymmentä, mikäli mittapuuna edelleenkin pidetään Tukholman Teosofisen Seuran suomalaisten jäsenten lukumäärää.^{93a}

Julkisuudessa esiintyneistä teosofian kannattajista olivat merkittävimmät kenraali C. R. Sederholm, joka pitkän filosofis-uskonnollisen kirjailijatoimintansa aikana oli asettunut lähes kaikkien ajassa liikkuvien rationalistis-mystillisten virtausten tulkiksi, sekä Pekka Ervast. Ensiksimainittu tavattiin kahdeksankymmentäluvun alussa puolustamassa järjen uskontoa, vuonna 1886 hän julkaisi kirjan »Buddha valistunut ja hänen oppinsa», yhdeksankymmentäluvulla häneltä ilmestyi kaksi spiritualismia käsittelevää kirjaa ja vuonna 1895 kirjanen »Teosofia eli hengen uskonto», kaikki ruotsinkielellä. Lisäksi Sederholm oli kirjeenvaihdossa Leo Tolstoin kanssa, joka tunnusti Sederholmin hänelle lähettämän katkelman teoksestaan »Hengen eli puhtaan järjen uskonto» vastaavan hyvin läheisesti hänen omia käsityksiään. Yhtenäisenä lankana koko hänen tuotannossaan oli pyrkimys yhdistää tieteellinen katsomus ja usko henkiseen todellisuuteen sekä tältä pohjalta nouseva historiallisen kristinuskon vastustus. Tämän synteessin hän uskoi lopulta löytäneensä teosofiassa: »Kun teosofia sisältää sekä tieteen että uskonnon, se on samalla kertaa tieteellinen usko ja uskonnollinen tiede. Se ei ole sokeata uskoa tai ihmisten keksimiä dogmeja, vaan tietoa niistä laeista, jotka hallitsevat ihmisen ja luonnon fyysisten, astraalisten, psyykkisten ja intellektuaalisten ainesten edistystä.» Kirkon uskonto oli hänen mielestään vain dogmien kokoelma, moderni tiede taas jätti huomiotta todellisuuden näkymättömän puolen ja kielsi siitä saatavan kokemuksen.⁹⁴

Pekka Ervastin liittyminen teosofiseen liikkeeseen tapahtui yhdeksankymmentäluvun puolivälissä, ja jo saman vuosikymmenen jälkipuoliskolla hän levitti aktiivisesti esitelmin ja kirjoituksin uutta vakaumustaan. Liikkeen hänen johdollaan tapahtunut merkittävä kehitys ja sen leviäminen nimenomaan suomenkielisiin piireihin

sattui kuitenkin uuden vuosisadan puolelle ja jää näin ollen tutkimuksemme ulkopuolelle.⁹⁵

Kirkollinen apologia

Kahdeksankymmentäluvun väistyessä alkoi myös kirkolliseen apologiaan ilmestyä uusia piirteitä. Naturalistisen hyökkäyksen kiihkeimpinä vuosina kristinuskon puolustus oli seurannut pääasiassa kahta linjaa. Toisaalta painostettiin uskon transsendenttista luonnetta, joka olemuksestaan johtuen ei ollut maallisen järjen arvosteltavissa. Toisaalta pyrittiin puhein ja teoin osoittamaan, miten kristinuskon eettiset hedelmät olivat epäuskon vastaaviin verrattuina ylivoimaiset. Uskonnollisen ja eettisen puolustuksen rinnalla intellektuaalisen apologian heikkous oli erittäin silmiinpistävä. Pääsyy tähän oli ilmeisesti se, ettei kirkolla yksinkertaisesti ollut voimia, jotka olisivat pystyneet edes lähimain tasaveroiseen keskusteluun maailmankatsomuksellisen naturalismin edustajien kanssa.

Osittain intellektuaalisen apologian heikkous johtui kuitenkin myös kirkon johtavien miesten periaatteellisesta asennoitumisesta. Keskusteltaessa Kuopion yksityisessä pappeinkokouksessa kesällä 1889 erityisen apologetiikan oppituolin tarpeellisuudesta yliopistossa Gustaf Johansson asettui hanketta vastaan: »Apologetiikka on väärin käytettynä vaikuttanut paljon vahinkoa. Kun on ruvettu järjen väittelyllä ottelemaan sen kanssa, jonka tahto on kääntynyt pois totuudesta, yllytetään tätä vain uusia mutkia keksimään, joilla pääsee totuutta kiertämään.» Rationaaliset argumentit eivät ratkaise taistelua kristinuskon totuudesta: »Kristinuskko puoltaa itsensä oman henkensä kautta. Ellei omatunto herää, ellei täydellä todella totuutta etsitä, niin on turhaa ruveta ihmistä kääntämään tie-teellä.»⁹⁶

Huolimatta siitä, että useat puhujat olivat aikaisemmin keskustelun kuluessa puolustaneet nimenomaan luonnontieteiden hyökkäyksiä torjuvan apologian tarpeellisuutta, kokous kuitenkin yhtyi

Elis Bergrothin ehdotuksesta yksimielisesti Johanssonin kantaan. Piispa oli Kuopiossa auktoriteetti.⁹⁷

Helsingissä asioita sen sijaan tarkasteltiin jo hieman toiselta kannalta. Jumaluusopillisen ylioppilastiedekunnan keskustellessa seuraavana lukuvuonna »apologetiikan tarpeellisuudesta» alustaja, ylioppilas Martti Ruuth kohdisti polemiikin kärjen Kuopion kokousta vastaan. Täällä oli päädytty tulokseen, että kristinuskoa oli puolustettava elämällä eikä opillisilla selvittelyillä. Näin päätellen sivuutettiin kuitenkin tosiasia, että juuri teoreettiset hyökkäykset kristinuskoa vastaan olivat monen ihmisen elämässä katkaisseet sen kehityksen, joka muuten olisi hyvin saattanut johtaa kristilliseen uskoon. Ylioppilas Lauri Ingman taas katsoi teoreettiset selvittelyt varsin tarpeellisiksi suojelemaan uskovia kristittyjä luonnontieteiden ja filosofian hyökkäyksiä vastaan.⁹⁸

Nuori polvi oli tässä selvästi astumassa esiin uusin ajatuksin. Tukenaan heillä oli tiedekunnan dekaani Herman Råbergh ja teologisten esikäsitteiden apulainen G. G. Rosenqvist. Koko opettajakunta ei kuitenkaan ollut samalla kannalla. Vastaansa ylioppilaat saivat Johanssonin beckilläisen aateveljen, professori O. I. Collianderin, joka torjui modernin apologian perusteissaan harhautuneena: Kristikunnassa nykyään vallitseva uskon puolustus pyrki sovitteluun keskenään filosofis-luonnontieteellistä ja kristillistä maailmankatsomusta. Tällöin jouduttiin kompromissia rakennettaessa yleensä luovuttamaan jotakin kummastakin. Yritys saattaa jumalallisia totuuksia järjelle tajuttavammaksi oli kuitenkin tuomittu epäonnistumaan. Tieteen kannalla olevan kanssa ei voi taistella, ellei hyväksy samoja premissejä, ts. asetu itse tieteen perustalle ja argumentoi näistä edellytyksistä lähtien. Kristityn lähtökohta on kuitenkin Raamattu. Lähtökohdan ero teki myös apologian hedelmättömäksi.⁹⁹

Johanssonin ja Collianderin pelko nojautui heidän Saksan ja yleensä länsimaiden teologisen tilanteen tuntemukseensa. Siellä missä jumaluusoppi on apologeettisin päämäärin asennoitunut avoimesti uusiin luonnontieteellisiin ja filosofisiin virtauksiin, se oli samalla merkittävästi joutunut siirtämään painopistettään dog-

maattisista ja metafyyisistä kysymyksistä eettisiin ja immanent-tisiin. Saksassa oli uuden suunnan nimekkäin edustaja Albrecht Ritschl, joka korosti siinä määrin kristinuskon eettistä sisältöä, että vanhojen kirkollisten tunnustusten dogmit jäivät näiden rinnalla varsin toisarvoiseen asemaan. Tämä taas soti jyrkästi beckiläistä jumaluusoppia vastaan. Nuoret ylioppilaat vuorostaan olivat osakuntakeskusteluissaan saaneet erittäin havainnollisesti kokea, mitä seuraamuksia kristillisen maailmankatsomuksen puolustukselle siitä oli, etteivät sen edustajat pystyneet vastaamaan kristinuskoon kohdistettuihin syytöksiin. Lisäksi he olivat saaneet nauttia teologisten esikäsitteiden apulaisen G. G. Rosenqvistin opetusta, joka ensimmäisenä maassamme ryhtyi uusin teoreettisiin ja filosofisiin aseihin puolustamaan kristinuskoa naturalismia vastaan.

Tutustuminen Hermann Lotzen filosofiaan antoi G. G. Rosenqvistille ne argumentit, joitten varassa hän saattoi ryhtyä merkittävään apologeettiseen toimintaansa. Vastoin vallitsevaa enemmän tai vähemmän positivistista ajattelua, joka tahtoi perustautua »todellisuuteen», Lotze korosti sitä, että maailmassa myös oli »arvoja», joitten merkitys oli »todellista» tärkeämpi. Luonnontieteitten alalla Lotze hyväksyi mekanistisen selityspäätteen ehdottoman pätevyyden, mutta kieltäytyi näkemästä siinä todellisuuden olemusta, joka oli löydettävissä arvojen piiristä. Arvofilosofiaansa kehittäessään Lotze sitten rakensi idealistisen maailmankatsomuksen, joka päättyi selväpiirteiseen teismiin.¹⁰⁰

Teistinen filosofia antimetafyyisisenä aikana oli G. G. Rosenqvistille, jonka nimenomainen tehtävä oli filosofian opettaminen jumaluusopin ylioppilaille, suoranainen löytö. Hänen ensimmäinen väitöskirjansa käsittelikin juuri Lotzen uskonnonfilosofiaa ja paljasti selvästi tutkijan kiintymyksen kohteeseensa. Rosenqvist myönsi tosin, ettei Lotze ollut tajunnut kristinuskon keskeisimpiä, spesifiikkisiä katsomuksia: »Synti ja armo, nämä kristinuskon peruskysymykset lankeavat Lotzen uskonnonfilosofian rajojen ulkopuolelle.» Sitä suurempi merkitys hänen ajattelullaan sen sijaan oli kristillisen apologian alueella: »Uskonnollisen ja epäuskonnollisen maailmankatsomuksen välinen taistelu on meidän päivinämme kehitty-

nyt äärimmäisiin seuraamuksiinsa. Deismia ja panteismia on seurannut materialismi. Näennäisesti luonnontieteeseen nojautuen on muodostunut kaikelle uskonnolle ja siveellisyydelle vieras maailmankatsomus, joka väittää olevansa eksaktin tieteen tulosten loppusumma. Lotzessa meillä on ajattelijja, joka on luonnontieteen alueella täysin kotonaan, joka antaa tämän tieteen työlle ja tutkimusmenetelmälle kaiken asiaankuuluvan tunnustuksen, mutta joka samalla on kristinuskon eettisen hengen läpitunkema, hengen, joka mieluummin olettaa virhettä tiedossa kuin luopuu siveellisistä postulaateistaan. Kun näin varustautunut ajattelijja asettaa erääksi päätehtäväkseen uskon ja tiedon sovituksen, täytyy tietenkin hänen tieteellisten tutkimustensa tarjota paljon arvokasta apologetikalle.»¹⁰¹

Järjestelmällisesti ajateltu filosofinen perusta antoikin uudet argumentit sille kristinuskon puolustukselle, mihin G. G. Rosenqvist väitöskirjansa ilmestymisestä lähtien ryhtyi, aluksi Finlandin palseitoilla. Lotzen suorittama naturalismin kritiikki teki nyt mahdolliseksi irtautua siitä kysymyksenasettelusta, jonka avulla kristinuskon arvostelijat olivat saattaneet sen puolustajat näennäisesti kestäättömien vaihtoehtojen eteen. Aikaisempi kristillinen apologia oli perustelujen puutteessa joutunut hyväksymään vastustajien kysymyksenasettelun keskustelun lähtökohdaksi ja siten saanut tyytyä pelkästään torjumaan heidän väitteensä saman kaavan mukaisesti »epäuskon ilmauksissa».

Nimenomaan kahdessa kohdin Rosenqvist nyt asetti siihenastisten kysymystenasettelujen tilalle uudet. Ensinnäkin hän erotti toisistaan kysymykset kristinuskon sisällöstä ja kristinuskon totuudesta.¹⁰² Liberaalin lehdistön toistuvasti esittämä perusväite oli ollut »dogmikristillisyyden» ja »totisen kristillisyyden» erottaminen toisistaan. Edellinen oli pimeiden vuosisatojen aikana kangistunut nykyiseen elämälle vieraaseen kaavaansa, jälkimmäinen sen sijaan pyritti kristinuskon ytimen, samalla kuin se oli sopusoinnussa modernin luonnontieteen ja terveen järjen kanssa. A. F. Granfeltin idealistisen, yhtä vähän kuin beckiläisen »raamatullisenkaan» jumaluusopin pohjalta ei ollut löytynyt tehokasta vaihtoehtoa uskonnollisen libe-

ralismin esittämään väitteeseen. Edellinen omaksui nimittäin juuri idealistisen perusasenteensa vuoksi saman lähtökohdan kuin uskonnollinen liberalismikin, että siis kristinuskon ydin ei ole sidottu sen historiallisiin dogmeihin ja että järjellä siten on sananvaltaa kyseistä ydintä hahmoteltaessa. Jälkimmäinen puolestaan hyväksyi Raamatun kirjoitetun sanan ainoaksi ohjeeksi ja hylkäsi kaiken teoreettisiin argumentteihin nojautuvan spekulatiivisuuden. Seurauksena oli, ettei beekiläinen jumaluusoppi päässyt keskustelun alkuunkaan, kun taas idealistinen teologia myönsi premisseissään niin paljon, että sen oli vaikeata olla hyväksymättä ainakin osittain myös uskonnollisen liberalismien tuloksiakin.

Rosenqvist perusti nyt todistelunsa kristinuskoon historiallisena tosiasiana. Luopuen niin beekiläisten jäykästä pitäytymisestä Raamatun kirjaimeen, jota liberaalit eivät ymmärrettävästi hyväksyneet, samoin kuin spekulatiivisen jumaluusopin nojautumisesta idealistiseen filosofiaan, johon naturalistinen aikakausi ei saattanut alistua, Rosenqvist korosti tosiasiaa, että kristinuskokertakäikään on historiallinen suure, jonka sisältö ja vaikutus ovat empiirisesti todettavissa. »Mikäli sanalla 'kristinuskok' on oleva määrätty merkitys, sillä on toki tarkoitettava sitä uskontoa tai uskonoppia, jota kaikki kristityt kirkot kannattavat ja joka on esitetty kristinuskon historiallisissa asiakirjoissa. Sitä, mikä olennaisesti sotii tätä vastaan, mikä ei kiellä ainoastaan uskontunnustuksen jumaluusopillista muotoilua vaan itse tunnustuksen perustotuudet ja kristillisen uskontietoisuuden peruskokemukset, ei voida nimittää 'kristinuskoksi', oli tämä sitten vaikka itse tiede taikka järki tai ikuinen jne.» Liberaalien yritykset muuntaa historiallista uskontoamme mieleisekseen ja väittää näin hahmottelemaansa subjektiivista vakaumustaan kristinuskoksi olivat, paitsi epärehellisiä, myös toivotomia.¹⁰³

Näin määritelty kristinuskok ei myöskään ollut sama asia kuin dogmatiikka. »Jälkimmäinen on se tieteellinen muoto, selvitys ja perustelu, mikä on pyritty antamaan kristillisen uskontietoisuuden edellytyksille ja tosiasioille. Kristillinen dogmatiikka, kuten kaikki tiede, on ja sen täytyykin aina olla kehityksen alaista. Mutta mi-

kä kristinuskossa on objektiivista, ne pelastustoimet ja pelastus-tosiasiat, jotka se sanoo sisältävänsä, ei saata vaihdella: Joko ne ovat ikuisia, tai niitä ei koskaan ole ollut olemassa.»¹⁰⁴

Rosenqvistin argumentointi mursi liberaalin lehdistön yleisen kysymyksenasettelun: joko dogmiusko tai todellinen kristillisyys. Siirtämällä keskustelun historialliselle alueelle Rosenqvist tarttui perusteluihin, joita vastapuolenkin oli pakko kuunnella. Samalla kun hän torjui idealistisessa teologiassa piilevän vaaran, että filosofiset perustelut pääsisivät vaikuttamaan myös kristillisen opin sisältöön, hän varasi jumaluusopille avaramman liikku-ma-alan, kuin mitä jäykkä biblismi saattoi sille myöntää. Kristin-uskon perustosiasioita oli kunnioitettava, mutta toisaalta saattoi käsitys niiden tulkinnasta tutkimuksen edistyessä ainakin jossakin määrin muuttua.

Keskusteltaessa kristinuskon sisällöstä oli tieteellinen argumen-tointi paikallaan, mutta tutkittaessa kristinuskon totuutta vai-keni tiede Rosenqvistin käsityksen mukaan tyystin. Tässä kysyt-tiin persoonallista ratkaisua. Muuta tietä ihmiskunnalla ei kuiten-kaan ollut. »Sitä pelastusta, mitä ihmiskunta janoaa, ja sitä elämän-uudistusta, mitä se tarvitsee, se ei ole löytänyt missään opissa tai aatteissa, vaan historiallisessa Kristuksessa.»¹⁰⁵

Toinen kohta, missä Rosenqvist kiisti vastustajien kysymyksen-asettelun pätevyys, koski mekanistista maailmanselitystä. Sen hyväksyminen ei suinkaan sulkenut Jumalaa pois universumista. Teologisesti arvioiden eivät luonnontieteen löytämät »ikuiset lait» olleet muuta kuin se tapa, millä Jumalan vaikutus kaikkeudessa ilmeni: »Menneisyydessä ja nykyisyydessä ovat tiedemiehet, filosofit ja luonnontutkijat selittäneet kaikkeuden lainalaisuuden olevan varsin hyvin yhdistettävissä vanhaan kristinuskoon. Ei jumaluus-oppikaan millään tavoin kiellä kaikkeuden lainalaisuutta eikä opeta mitään *mielivaltaista* puuttumista tapahtumain kulkuun.»¹⁰⁶

Lotzen rinnalla, jolta G. G. Rosenqvist sai pääasialliset argumen-tinsa, hänen innoittajinaan olivat myös ruotsalainen ajattelija Pon-tus Wikner ja skotlantilainen luonnontutkija Henry Drummond. Lotzea helppotajuisempina viimeksimainitut saavuttivat maassam-

me muitakin ihailijoita.¹⁰⁷ Nimenomaan Drummondiin tutustumisen merkitsi monelle kristinopin ja evoluutiouskon ristiriidassa kamppailevalle kristitylle vapautusta. Hänen merkittävin teoksensa *Natural Law in the Spiritual World*, joka ilmestyttyään vuonna 1883 nopeasti kohosi sadantuhannen painosmäärään ja käännettiin ruotsiksikin vuonna 1888, pyrki osoittamaan merkittävän samankaltaisuuden vallitsevan luonnon- ja uskonelämän piirissä. Drummondissa yhtyivät darvinistiseen kehitysoppiin uskova luonnontutkija ja raamatullinen jumaluusoppinut, joka käsitteli teologiaa Raamatun pohjalta kokemuseräisenä tieteenä yliluonnollisista asioista. Molemmilla alueilla hän oli toteavinaan samat lait, kehityksen ja uuden syntyminen. Kuten luonnossakaan kuollut kivi ei pysty muuttumaan eläväksi kasviksi, niin myös hengen maailmassa luonnollinen ihminen ei ilman uudestisyntymää muutu hengelliseksi eläväksi. Darwinin »olemassaolon taistelun» rinnalla Drummond oli luonnossa havaitsevinaan myös »taistelun toisten olemassaolon puolesta», mikä korkeampi luonnonlaki oli sitten ihmiselämässä tarkoitettu syrjäyttämään egoistisen olemassaolon taistelun.¹⁰⁸

Suomen vapaakirkollisen liikkeen henkisestä vireydestä ja kiinteästä kosketuksesta anglosaksiseen maailmaan oli osoituksena, että Drummondin teos oli täällä tunnettu jo huomattavasti ennen ruotsalaisen käännöksen ilmestymistä. Antti Mäkinen julkaisikin vuonna 1886 *Valvojassa* innostuneen artikkelin, missä hän katsoi Drummondin pystyneen löytämään todellisuuden perustavat yhteiset lait, niin että nyt »häviää uskonnolta tuo epätieteellisyys, joka sen on tehnyt tutkivan järjen loukkauskiveksi, ja tieteelle saadaan uusi avara ala, joka täytteenä liittyy luomisen ihanaan ihmeseen».¹⁰⁹

Mäkisen harrastuksen suunta näkyi varsin selvästi siitä, että hän yksityiskohtaisessa katsauksessaan sivuutti tyystin Drummondin kehitysopillisen biologisen kannan ja tyytyi vain selostamaan, miten luonnontieteelliset analogiat tukivat skotlantilaisen professorin (ja samalla Suomen vapaakirkollisuuden) jumaluusopillisia katsoimuksia.¹¹⁰ Vähän maltillisempi, mutta edelleen varsin kiittävä oli vapaakirkollisen Finska Weckobladetin arvostelu teoksen ruotsin-

kielisen laitoksen ilmestyttyä vuonna 1888. Selostaja nimitti teosta »uraauurtavaksi kirjaksi» ja totesi sen merkittävällä tavalla lähentävän tiedettä ja kristinuskoa toisiinsa. Sivuuttaen Drummondin kehitysopille yleensä suopean kannan kirjoittaja korosti erityisesti sitä, että osoittaessaan elottoman luonnon kykenemättömäksi synnyttämään elollista teos osoitti kehitysopin tältä osaltaan vääräksi.¹¹¹

Finlandin seuraavana keväänä ilmestynyt arviointi oli myös täysin myönteinen. Selostaja mainitsi lukeneensa Drummondin kirjan »mitä suurimmalla tyydytyksellä». Sen pääansion hänkin näki luonnontieteen ja teologian vastakohtien tasoittamisessa. Tiede ei tosin ollut pystynyt kumoamaan uskontoa, mutta monelle sivistyneelle se oli tehnyt uskomisen vaikeaksi. Tässä Drummond nyt saattoi tarjota apuaan. Arvostelija pidättyi kuitenkin itse ottamasta kantaa Drummondin väitteisiin, epäilemättä suurelta osaltaan siksi, ettei hän ollut valmis yksityiskohdissaan hyväksymään skotlantilaisen luonnontutkija-teologin kompromissia kristinuskon ja kehitysopin välillä, ja tyytyi vain selostamaan tämän pääajatuks¹¹².

Finska Weckobladet oli arvioinnissaan lausunut, ettei Drummondin teos pystynyt herättämään uskoa mutta sensijaan kyllä kumoamaan sitä vastaan esitettyjä epäilyksiä.^{112a} Viimeksimainittu tuloskin sillä kuitenkin oli lähinnä vain siellä, missä kristillinen usko jollakin tavoin oli jo sisältäpäin tajuttu. Tällöin tulivat Drummondin analogiat mielekkäiksi, kun ne taas puhtaasti liberalistiselta kannalta lähestyttäessä tuskin saattoivat ketään vakuuttaa. Finsk Tidskriftin arvostelija F. V. Gustafsson pitikin kyseisen teoksen arvoa sekä uskonnon että tieteen kannalta tarkastellen varsin kyseenalaisena ja vertasi siihen muuatta Drummondin samanaikaisesti käännettyä pientä puhtaasti uskonnollista kirjasta, jonka uskonnollinen lämpö ja rikas kulttuurisisältö herättivät hänen suuren ihastuksensa.¹¹³ Ilmeistä onkin, että Drummondin tärkein merkitys ei aikalaisillekaan ollut hänen rakentamansa synteessin saumattomuudessa vaan hänen persoonansa todistuksessa. Tutustuminen häneen vakuutti nimittäin usean sisäiseen konfliktitilanteeseen joutuneen kristityn siitä, että todella oli mahdollista olla

samanaikaisesti darvinistinen luonnontutkija ja hurskas tunnustava kristitty.

Maamme johtavalla jumaluusopillisella taholla, teologisen tiedekunnan professorien piirissä, suhtauduttiin kehitysoppiin ja darvinismiin edelleenkin tietyin varauksin. Kysymys lajien kehityksestä ja ihmisen synnystä tunnustettiin kuitenkin luonnontieteellisenä kuuluvaksi teologian pätevyyyden ulkopuolelle, eikä siihen sen vuoksi aktiivisesti puututtu. Yliopistoteologiamme sen hetken kanta ilmeni selvimpänä Herman Råberghin suosittelevalla esipuheella varustamasta saksalaisen Chr. Ernst Luthardtin apologettisten esitelmän suomennoksesta, joka ilmestyi vuonna 1891.¹¹⁴

Luthardtin suhtautuminen luonnontieteiden tuloksiin on kauttaaltaan myönteinen ja asiallinen. Missä tutkimus on päätyntyt suhteellisen yksimieliseen kantaan, kuten geologian esittämässä maankuoren muodostumisen historiassa, kirjoittaja on valmis empimättä hyväksymään sen.¹¹⁵ Milloin taas tutkijat ovat eri mieltä, kuten kysymyksissä elämän synnystä, kiintotähtien etäisyyksistä, maapallon iästä ja lajien synnystä, Luthardt esittää vastakkaiset kannat, jolloin hän kuitenkin selvästi panee pääpainon niille argumenteille, jotka näyttävät puhuvan perinnäiselle kristinuskontulkinnalle edullisemman kannan puolesta. Maapallon iästä hän lausuu suoraan, ettei »koko tällä aika-asialla olekaan mitään uskonnollista merkitystä».¹¹⁶ Itsestään tapahtuvan alkusynnyn ja biologisen evoluutioopin hän toteaa omaavan luonnontutkijain keskuudessa huomattavaa kannatusta, eikä suinkaan väitä niitä tieteellisesti mahdottomiksi. Sen sijaan hän kyllä katsoo kyseisiä teorioita vastustavien argumenttien tutkimuksen nykyisessä vaiheessa osoittaneen ne varsin epätodennäköisiksi.¹¹⁷ Teologisiin perusteluihin hän ei tässä yhteydessä vetoa: »Ei ole suinkaan liikaa huomauttaa kuinka usein hyvänsä», Luthardt nimenomaan korostaa, »että raamattu ei ole mikään tähtitieteen eikä geologian oppikirja, vaan uskonnon lähdekirja, että sen tarkoituksena ei ole vastaaminen luonnontutkijain kysymyksiin eikä tutkimisvaivan säästäminen heiltä, eikä edes sen helpottaminenkaan, vaan uskonnollisen tarpeen tyydyttäminen».¹¹⁸

Drummondiin vetoaminen henkisessä taistelussa osoitti kristin-

uskon puolustajien olevan valmiita käyttämään hyväkseen sellais-tenkin auktorien lausuntoja, joitten kantaan he kokonaisuudessaan eivät katsoneet voivansa yhtyä. Huomattavasti selvemmin kyseinen piirre paljastui kirkonmiesten tarttuessa uskonnollisen vapaamielisyyden edustajien puheenvuoroihin, milloin nämä kohdistivat iskunsa yhteistä vihollista, naturalismia vastaan. Marraskuussa 1889 Finland lausui kiittävän sanan itsestään Carl von Bergenistä, kun hän oli Tukholmassa julistanut tieteen kumonneen materialismin, ja saman vuoden joulukuussa lehti selosti hänen uutta esitelmäänsä, missä oli voimakkaasti puolustettu uskoa kuolemantakaiseen elämään.¹¹⁹ Tarkalleen ottaen v. Bergenin kanta ei näissä kysymyksissä ollut lainkaan muuttunut sitten hänen Helsingissä pitämiensä kuuluisien esitelmien, joitten herättämä vasta-vaikutus juuri oli johtanut sanomalehti Finlandin syntyyn. Henkinen tilanne vain oli nyt toinen. Naturalismi oli sivistyneistön piirissä syrjäyttänyt kristinuskon valtasuuntana ja siksi uskonnollinen liberalismi joutui nyt kohdistamaan pääiskunsa tätä vastaan. Kristilliselle apologialle entisestä vastustajasta oli tullut, joskaan ei suorastaan muodollista liittolaista, niin kuitenkin »rinnakkais-sotaa käyvä». v. Bergenin äkillinen suosio sai Nya Pressenin ymmärrettävästi muistuttamaan menneistä: Oliko Finland nyt herännyt lopultakin huomaamaan, ettei se vuonna 1884 ollut pystynyt erottamaan ateismia ja unitaarista kristinuskoa toisistaan?¹²⁰

Samaa uskonnollisen liberalismiin ja kirkollisen kristillisyyden välisen jännityksen lieventymistä, josta v. Bergenin esiintymisen aiheuttama reaktio oli selvänä ilmauksena, on havaittavissa myös kotoisissa oloissa. C. G. Estlanderin toimittama Finsk Tidskrift seurasi johdonmukaisesti entistä linjaansa. Kesällä 1889 lehti sisälsi F. A. Ekin uusimmasta uskonnon ja tieteen suhteita käsittelevästä kirjallisuudesta laatiman selostuksen, mikä alkoi väitteellä, että »uskonnon ja tieteen sovitus on nykyajan suuri päämäärä», ja päätyi vakaumukseen, että ahdasmielisen puhdasoppisuuden ja positivistisen tai materialistisen kielteisyyden välistä on löytymässä kolmas tie, vapaan ja ennakkoluulottoman uskonnollisuuden tie.¹²¹ C. G. Estlander itse kohdisti arvostelunsa kärjen yhä voimakkaam-

min naturalismia vastaan ja sai tällöin kokea, miten hänen sanoiltaan ei suinkaan puuttunut kirkollisella taholla vastakaikua. Kutsukirjelmässä Arvid Genetzin virkaanastujaisiin syksyllä 1891 Estlander oli ottanut käsitelläkseen Zolan naturalismin, jota hän arvosteli varsin ankarasti. Todettuaan, että naturalismin aika kirjallisuudessa on päättynyt, Estlander katsoi sen puhtaasti taiteelliset tulokset varsin heikoiksi. Vakavimman kritiikkinsä hän kuitenkin kohdisti virtauksen eettisiin seuraamuksiin: »Ikimuistoisista ajoista sivistyksen tarkoituksena on ollut sitoa ihmisessä oleva peto ja tehdä pidättyvyys, itsensäkieltäminen ja lähimmäisenrakkaus hänessä eläväksi tavaksi, toiseksi luonnoksi, mutta naturalismi puolestaan on pyrkinyt uudelleen vapauttamaan sen esittämällä siveellisyyden vanhentuneiden ennakkoluulojen kasautumaksi, joiden on tutkimuksen valossa hävittävä.»¹²²

Tällainen arvostelu oli tietysti mannaa kirkolliselle lehdistölle. Finland riensikin välittömästi lausumaan kiitoksensa kirjoituksesta ja tunnustuksensa Estlanderin eettisestä maailmankatsomuksesta.¹²³ Yhtä lämmin oli kirkollisten piirien tunnustus myös kolmea vuotta myöhemmin, jolloin Estlander filosofisen tiedekunnan promootorina lausui selvin sanoin julki uskonsa Jumalan maailmanhallintaan: »Ei mikään muu maailmankäsitys voi tyydyttää kuin se, jonka perustuksena on usko kaikkiviisaaseen ja armolliseen kaitselmukseen, niin kuin ei myöskään mikään muu anna rauhaa ja onnea myötä- ja vastoinkäymisissä.» Ja edelleen: »tieteen tulos ei koskaan sodi sitä vastaan, että uskomme viisaaseen ja hyvään johtoon, päinvastoin tiede palvelee tämmöistä uskoa ja sen riemuna on seurata salaisen ihmeellisen ja viisaan voiman jälkiä luonnossa ja jumalallisen kaitselmuksen jälkiä ihmiselämässä». Vain tässä luottamuksessa tiede myös pystyy olemaan siunaukseksi ihmiskunnalle. »Ole-massaolon taistelussa, kun kaikki itsekkyyden pahat vallat pääsevät vapaina riehumaan ja ihminen luottaa vääryyteen ja väkivaltaan, salattuun tai julkiseen, tulee tieto turmiota tuottavaksi, etsii laista vääryydelle piilopaikkoja ja keksii turmion aseita sotaan. Mutta jos tieto luottaa siihen, että ihmiskunnan päämääränä on hyvyyden ja oikeuden ja totuuden voitto ja että jumalallinen kait-

selmus johtaa sitä päämäärää kohti, silloin tiede ratkaisee riidat ihmisten kesken, koettaa lievittää heidän tuskaansa, etsii keinoja tasoittamaan varallisuuden erotukset» ja lähentää ihmisiä yhä enemmän toisiinsa.¹²⁴

Vartija ja Våktaren olivat puheeseen yhtä ihastuneita. Kumpikin kiitti sitä, että promootioitten keskeisessä puheessa näin oli selvitetty nuorisolle, mistä olivat löydettävissä todellisen sivistyksen kestävä perusteet.¹²⁵

Estlanderin uskonnollisen maailmanselityksen perusteet olivat viime kädessä eettiset. Naturalistinen olemassaolon taistelu ihmisyyhteisöön sovellettuna merkitsi hänelle jaloimman ihmisyyden kuolemaa. Koska vain usko ikuisen saattoi tämän ihmisyyden säilyttää, täytyi tämän uskon nojautua realiteettiin. Tässä kohdin uskonnollisen liberalismiin ja kirkollisen kristillisyyden katsomukset yhtyivät täysin. Perustellessaan uskoa kristinuskon voittoon ajan päinvastaiseen suuntaan käyvästä kehityksestä huolimatta G. Z. Yrjö-Koskinen oli paria vuotta ennen äskenmainittuja promootioita Vartijaan kirjoittamassaan artikkelissa korostanut aivan samoja näkökohtia kuin Estlanderkin: »Ensiksi täytyy mielestäni pitää varmana», hän totesi, »että ihmiskunta ei enää ajan pitkään tule toimeen ilman sitä siveellistä järjestystä ja niitä siveellisiä ylläkkeitä, mitkä Kristin-usko sille on lahjoittanut.» Kristinuskon hylkäämistä väistämättä seuraava siveellinen anarkia oli epäilemättä pianakin pakottava luopuneet taas etsimään suojaa kristinuskon piiristä. Toiseksi ei rationalismi kauankaan jaksaa tyydyttää ihmisten uskonnollisia tarpeita. Viime kädessä syy kristinuskon kehtämiseen kuitenkin oli vieläkin syvemmillä, »tämän opin omassa jumalallisessa totuudessa».¹²⁶

Viimeisen perustelun saattoi esittää vain uskova kristitty. Muuten argumentointi oli täysin uskonnollisen liberalismiin kanssa sopu-
soinnussa.

Kirjallinen käänne

Kahdeksankymmentäluvulla olivat naturalistinen maailmankatsomus ja naturalistinen kirjallinen tyyli suuntaa nivoutuneet siinä määrin yleisesti toisiinsa, että ne monesta mukanaeläjästä tuntuivat suorastaan erottamattomilta. Mutta seuraavan vuosikymmenen vaihteessa alkoi Suomessakin näkyä selviä merkkejä uudenlaisesta asenteesta. Ilman että naturalistisen maailmankatsomuksen omanneissa piireissä voidaan todeta mitään yleistä kääntymistä takaisin idealistiseen ajatteluun, kohdistui eurooppalaisten esikuvien mukainen reaktio meilläkin naturalismia vastaan kirjallisena tyyli-suunta.

Vaikutteet tulivat sekä Ruotsista että suoraan Ranskasta. Runebergiläisen idealismin edustaja C. G. Estlander totesi tyydytyksellä syksyllä 1891 naturalismin ajan jo ratkaisevasti olevan päättymässä.¹²⁷ Samalla viikolla kuin hänen lehdistönkin huomiota herättänyt tutkielmansa Zolasta ilmestyi, ruotsalainen kirjailija Axel Lundegård totesi Helsingin yleisölle pitämässään esitelmässä murroksen alkaneen myös Skandinavian kirjallisuudessa: »Oli väsyttynyt ikuisen probleemidebaattiin, todellisuuteen, lihaan ja vereen — kaikkeen mitä realismi tarjosi — ja alettiin kaivata jotakin enempää. Haluttiin sielua.» Entinen naturalistinen eli realistinen suunta oli nyt väistymässä ja sen tilalle oli tulossa toinen, mitä esitelmöitsijä puolestaan nimitti individualistiseksi. »Objektiivinen esitystapa oli antava sijaa subjektiiviselle, persoonalliselle.»¹²⁸

Merkittävää kyllä, myös johtavalla kotimaisella realistisella taholla tunnustettiin samanaikaisesti naturalismin valtakauden päättyneen. »Nuoren Suomen» piirin huomattavin kriitikko Kasimir Leino julkaisi tammikuussa 1892 Valvojassa varsin kiittävän arvostelun ranskalaisesta symbolismista ja dekadenssista. Mainituissa virtauksissa oli Leinon mielestä tosin paljon yliampuvaa ja ohimenevää, mutta itse kirjallisen perussuuntauksen hän uskoi pysyväksi: »Sillä se edustaa todellakin ihmishengen, runouden ja ihanteiden asiaa, vaikka se ehkä onkin liiallisuuksiin mennyt alkaessaan oikeutetun sodankäyntinsä yksinomattain aineellisen maailman kopioi-

miseen sortunutta naturalismia vastaan. Symbolismi on suoranainen ja tarpeellinen vastakohta yksipuoliselle naturalismille, jonka yksinvaltiuden jo voinee sanoa loppuneen.»¹²⁹

Kahdeksankymmentäluvun kirjalliseen naturalismiin kohdistunut vastavaikutus merkitsi varsinaisesti kirjailijan huomion kääntymistä ulkoisesta todellisuudesta sen hänen omassa sielussaan herättämiin vaikutelmiin ja tunnelmiin. Välittömästi tämän ei tarvinnut merkitä mitään muutosta kirjailijan persoonallisessa tai edes hänen teoksensa heijastamassa maailmankatsomuksessa. Varsin havainnollisesti tämä tuli esiin ensimmäisessä suomalaisessa kaunokirjallisessa tuotteessa, missä uusi kirjallinen tyyli meillä esiintyi, nimittäin Juhani Ahon pariisilaiskuvausessa »Yksin». Kirjailija itse piti teosta tuotantonsa merkittävänä rajapyykkinä, koska kuvauksen painopiste oli ratkaisevasti siirtynyt arkirealismista ihmisen herkimpien sielunliikkeiden erittelyyn. Sanonnan herkkyyttä ja vivahdusrikkautta kiitti myös kirjan arvostelu, päivälehteläinen ja suomettarelainen yhtäläisesti. Sisältöön sen sijaan pahennuttiin vanhoillisissa ja kirkollisissa piireissä yleisesti. Osittain paheksunnan perustana oli ajalle luonteenomainen kammo kaikkea seksuaalisten kysymysten julkista käsittelyä vastaan. Ahon teosta pidettiin liian paljastavana. Toisaalta kuitenkin myös Ahon kaikkea eettistä arvostelua karttava »amoraalinen» suhtautuminen irralliseen suhteeseen väistämättä herätti absoluuttisen kristillisen moraalin kannattajissa sen vaikutelman, että Aho tässä julisti tai ainakin suosi relatiivista seksuaalimoraalia. Viimeksimainittu näkökohta, joka epäilemättä myös tulkitsi Ahon persoonallisen kannan oikein, selittää sen jyrkkyyden, millä »Yksin» vanhasuomalaisella ja kirkollisella taholla tuomittiin. Eettinen arvostelu kävi ennen esteettistä.¹³⁰

Kirkon piirissä ei näin toistaiseksi lainkaan tajuttu sitä, että uusi »impressionistinen» kirjallinen asennoituminen ja vanhan naturalistisen tyyliuunnan hylkääminen loi välittömästi edellytyksiä myös kirjallisuuden entisen kirkon- ja pappisvastaisen tendenssin hylkäämiseen. Juuri yhdeksänkymmentäluvun alussa Juhani Ahon sanomalehtimiestoiminnassa onkin havaittavissa selvä papistoon kohdistuvan asenteen kehittyminen myönteisemmäksi. Kansallispoliittis-

ten näkökohtien rinnalla tähän vaikutti olennaisesti myös uusi kirjallinen katsomus. Ihmisen sisäisen elämän tarkkailu oli saanut kirjailijan kriittiseksi myös omaa itseään ja aikaisempaa ehdottomuuttaan kohtaan. Varsin herkästi hän ilmaisi uuden, myös vieraseen kohdistuvan avonaisuuden eritellessään Yksin-teoksen ilmesymissyksynä Päivälehdessä Calderonin näytelmän Elämä on unta hänessä herättämiä tunnelmia ja ajatuksia: Realismilla on oma viehätyksensä ja klassillisella idealistisella kirjallisuudella omansa. Miksi siis kiistellä eri katsantokantojen kesken? »Kuinka voi ihmisen näköpiiri olla niin ahdas, ettei hän näe ulkopuolelle oman hetkellisen mielialansa rajoja! Eikö hän ole huomannut, että hänellä on arkipäivän hyörinä ja tuulinen taivas, mutta että hänellä myöskin on sunnuntain mietityttävä rauha ja päänsä päällä sen totinen tyyni sinilaki? Ja kuitenkin julistaa hän yhden ainoan oikeaksi, ja toisen vääräksi, ja arvostelee sen mukaan kaikki ja tahtoo saada sen muihinkin pakotetuksi.»¹³¹

Kauan ei kestänytäkään, ennen kuin Juhani Aho sekä aiheenvalinnallaan että käsittelyllään osoitti, että hän pystyi kirjoittamaan myös »sunnuntain mietityttävästä rauhasta» ja sen »totisen tyynestä sinilaesta». Vuonna 1891 Aho aloitti Uudessa Kuvalehdessä kymmenen kirjoitusta käsittävän sarjan »Kuvauksia herännäisyyden ajoilta». Myös Päivälehti sisälsi jonkin samaan aihepiiriin kuuluvan lastun. Jouluksi 1894 ilmestyi sitten hänen novellikokoelmansa Heränneitä, jossa paitsi jo ennen julkaistuja oli useita uusia kertomuksia. Kotoisen herätysliikkeen uskonkilvoitus ja elämäntapa olivat Aholle lapsuudenkodista tuttuja, ja kokoelma syntyi lopulliseen muotoonsa vanhempien herännäispappilassa Iisalmella. Herännäisyyden elämänmuotoon kirjailija suhtautui kauttaaltaan myötätuntoisesti, miltei myötäeläen ja pystyi myös tavoittamaan jotakin olennaista kuvaamansa hengenliikkeen erityispiirteistä.¹³² Tästä oli välittömänä todisteena kirjan heränneitten keskuudessa saama ilahuttunut vastaanotto. Hengellisessä Kuukausilehdessä Wilhelmi Malmivaara esitteli sen läpeensä myönteisesti: »Että maamme etevin novellisti on valinnut tämän aineen käsitelläkseen, siitä olemme hänelle sydämestämme kiitolliset, sitä enemmän, kun luulemme sel-

västi huomaavamme, että hänen sydämensä esim. kertomuksessa 'äitien muistoksi' on ollut kirjoittamassa, eikä yksinomaan kynänsä.» Vain parissa kohden tekijä oli erehtynyt omaksumaan ulkopuolisten herännäisyyteen kohdistamia ennakkoluuloja. Tätäkään ei sopinut ihmetellä, kun otti huomioon, millaisista lähteistä kirjailija oli tietonsa saanut.¹³³

Kirkollinen arvostelu oli kautta linjan kiittävä. Elis Bergroth toisti pääasiassa Malmivaaran näkökohdat, mutta arvosteli tätä kirpeämmin pariin herännäiskuvaukseen pujahtanutta kielteistä käsitystä. Aho vastasi ja viittasi lähteenään käyttämäänsä Akianderin lähdekokoelmaan. Liberaali arvostelu sen sijaan suhtautui tähän teokseen varsin kielteisesti.¹³⁴

Suomessa ei Heränneitä-kokoelman johdosta tehty mitään päätelmiä Ahon maailmankatsomuksen muuttumisesta. Skandinaviassa, missä persoonallinen tuntemus puuttui, sen sijaan epäiltiin Ahon kokeneen suoranaisten pietistisen herätyksen. C. D. Wirsén lausui ruotsalaisessa Vårt Landissa tämän käsityksen ilahtuneena julki, kun taas tanskalainen Politiken paheksui Ahon »modernille kirjailijalle» sopimatonta tapaa kuvata »ahdasmielisesti» uskonnollisia ilmiöitä. Jälkimmäisestä arvostelusta Aho oli suorastaan suuttunut. Tanskantajalleen lähettämässään kirjeessä hän purki närkästystään. Miksei kirjailija saanut osoittaa myötätuntoaan myös uskonnollisia ihmisiä kohtaan, vaikka he muista näyttivätkin ahdasmielisiltä. Mitään maailmankatsomuksellista kannanmuutosta kirja ei merkinnyt. Uskonnollisiakin ilmiöitä kuvatessaan Aho oli nimenomaan vapaa-ajattelijaa.¹³⁵

Herännäisyydessä Ahoa oli innoittanut sen uskonnollisen kilvoituksen vilpittömyyden ohella myös sen huomattava kansallisesti herättävä merkitys. Historiallinen kansallinen ja uskonnollinen problematiikka viehätti häntä nyt jatkuvasti ja seuraava romaani Panu käsittelikin kristinuskon ja pakanuuden ratkaisutaistelua Suomessa. Radikaali naturalisti ja kulttuurikriitikko oli vähitellen kehittynyt kansakunnan johtavaksi kirjailijaksi, mutta samalla omaksumunut paljon myös johtavien suomenmielisten kulttuuripiirien asenteesta. Valvojan piirin kansallinen idealismi oli selvästi muovannut

Ahon suhtautumistapaa. Agnostikon skepsis on jäljellä, kirkon ja perinteiden kritiikki on jäänyt pois ja näkyvimmäksi piirteeksi on kohonnut »Karjalan ja historian romantiikka».¹³⁶

Jos Aholle yhdeksänkymmentäluvun virikkeet merkitsivät lähinnä näkökulman avartumista, kahden muun suomenkielisen kirjailijan osalta voidaan sen sijaan puhua suoranaisestä uskonnollisesta käänteestä. Selvimpänä tämä ilmeni Arvid Järnefeltillä. Koettuaan Tolstoin teosten ja äitinsä tolstoilaisen kristillisyyden vaikutuksesta vuoden 1891 lopulla selväpiirteisen uskonnollisen herätyksen Järnefelt luopui lupaavasta lakimiehen urastaan ja alkoi elää mestarinsa oppien mukaisesti. Uudet katsomukset purkautuivat sitten romaanin Isänmaa ja tunnustuskirjaan Heräämiseni, jotka ilmestyivät vuosina 1893 ja 1894. Nimenomaan jälkimmäisen teoksen arvostelussa totutut aatepoliittiset linjat menivät täysin ristiin. Äärimmäisyydet Nya Pressen ja Aura löysivät toisensa teoksen tuomitsemisessa. Edellinen pahentui kirjoittajan yksinkertaiseen todistukseen entisen onnettoman ja nykyisen onnellisen tilansa erosta. »Tämän kaltaista resonointia vastaan on turha väittää. Kaiken maailman äskenkääntyneet ovat käyttäneet sitä hyväkseen.» Jälkimmäinen vuorostaan löysi kirjasta etupäässä »Nuoren Suomen» turmelusta. Myös Agathon Meurmanin arvostelu oli verraten kielteinen, joskin hän samalla antoi tunnustusta tekijän sielunelämän kuvauksen aitoudelle. Lämpimästi kiittivät kirjaa entinen aateveli Pekka Brofeldt, liberaali idealisti Zachris Castrén, uskonnollisuudessaan jatkuvasti syvenevä Minna Canth ja vapaakirkollinen Edvard Björkenheim. Nyt, kuten myöhemminkin, tunnustavien kristittyjen taholta tuli sekä kiitosta Järnefeltin aidosta uskonnollisuudesta että jyrkkiäkin arvosteluja niissä kohdin, missä hänen tolstoilainen kristillisyydennäkemyksensä poikkesi kirkollisen teologian historiallisesta Kristuksen-tulkinnasta.¹³⁷

Järnefeltin ohella myös Minna Canthin kehitys, sekä persoonallisenä syvenemisenä että kirjallisena julistuksena, kulki yhdeksänkymmentäluvulla selvästi uskonnolliseen suuntaan. Kuopiolainen kirjailijatar oli tosin kiivaimpina indignaatiorealismin vuosinakin säilyttänyt tietyn uskonnollisen perusasennoitumisen, mutta uudelle

vuosikymmenelle saavuttaessa tämä oli muuttunut positiiviseksi vakaumukseksi. Tolstoin perustavasta merkityksestä ja Vapaiden Aatteiden julistuksesta on jo edellä puhuttu. Yksityisissä kirjeissään Minna Canth paljasti luottamuksensa sielun kuolemattomuuteen, jolloin hänen uskonnollisuuteensa tosin samalla liittyi spiritistisiin kokeihin kohdistunut huomattava mielenkiinto. Suhde kirkkoon ja sen edustamaan kristillisyyteen oli kuitenkin myös muuttumassa. Vuonna 1891 parrasvaloihin tulleessa näytelmässä »Papin perhe» perustava jännitys uuden ja vanhan välillä oli tosin sellaisenaan lainattu kahdeksankymmentäluvun aatetaisteluista. Vanhoillisuutta edustava isä-pastori on suvaitsematon ja määräämishaluinen, niin kuin asiaan kuului. Olennaisesti uutta oli sen sijaan, ettei hänessä ollut mitään naurettavaa eikä lainkaan teeskentelijää tai tekopyhää, mitkä piirteet olivat erottamattomasti liittyneet edellisen vuosikymmenen kirjalliseen pappiskuvaan.¹³⁸

Aatesisällöltään selvästi kristillinen oli Minna Canthin viimeinen ja arvostelun parhaana pitämä draama Anna-Liisa, jonka ongelma kehittyi tiiviisti syyllisyyden ja sovituksen ympärille. Päähenkilön nuoruudessaan tekemä lapsenmurha paljastetaan juuri häiden kynnyksellä hänen omaisilleen ja sulhaselleen. Asia päätetään kuitenkin pitää salassa ja onnistutaankin järjestämään niin, ettei julkista pahennusta tule. Syyllisyyden paine on kuitenkin liian raskas ja Anna-Liisa tunnustaa itse vapaaehtoisesti rikoksensa. Näytelmän sanoma huipentuu sen loppukohtaukseen. Lähtiessään oikeuden tuomittavaksi katujatar lausuu: ». . . Tehtyä en millään enää tekemättömäksi saa — en vaikka kuolemaan asti sitä surisin. Mutta antakaa minun kärsiä — antakaa minun kärsiä kovimmat rangais-tukset, että edes jossain määrässä voisin rikoksen sovittaa.» Myös näytelmän rovasti, jossa ei ole jälkeäkään kahdeksankymmentäluvun kirjallisuudessa yleisestä papillisesta kovasydämisyydestä ja armottomuudesta aviotonta äitiä kohtaan, yhtyi tähän katumuksen, kärsimyksen ja sovituksen julistukseen: »Ei niin hyvät ystävät, ei niin! Ei teillä ole syytä suruun tällä hetkellä vaan iloon ja riemuun. Jumalan henki on tehnyt työtä tyttäressämme ja päässyt voitolle. Elkää maailman tavoin katselko tätä asiaa, ottakaa se korkeam-

malta kannalta. Tähän asti on Anna-Liisa vaeltanut eksyksissä. Nyt hän on löytänyt oikean tien. Kiittäkäämme ja ylistäkäämme taivaan Herra.»¹³⁹

Anna-Liisa valloitti sekä taiteellisella voimallaan että eettisellä julistuksellaan yleisön. Päivälehdien arvostelija oli ihastunut. »Kui-vin silmin ja kylmänä ei istunut kukaan, melkeinpä itkettiin salongissa yhtä paljon kuin näyttämöllä», hän selosti ensi-illan saamaa vastaanottoa. Uuden Suomettaren teatteriarvostelija korosti näytelmän uskonnollista ratkaisua ja esitti vertailukohdaksi Järnefeltin »Heräämiseni».¹⁴⁰

Papiston taholta ei tietävästi puututtu Anna-Liisan keskeisesti kristilliseen aatesisältöön. Vartija esimerkiksi vaiken i asiasta tyys-tin. Perinnäinen epäluulo teatteria kohtaan ilmeisesti esti sitä arvos-tamasta tätä uutta muotoa, millä kristinuskon julistus saattoi ta-voittaa siitä vieraantumassa olevaa seurakuntaa.

Eräissä yhdeksänkymmentäluvun johtavissa suomenkielisissä kir-jailijoissa on siten selvästi todettavissa käänne uskontoa, vieläpä kristinuskoa kohti. Rivimiesten parissa realistinen katsomus- ja kuvaustapa sen sijaan edelleenkin oli vallalla. Teuvo Pakkala, San-teri Alkio, Santeri Ivalo ja Kauppi-Heikki kirjoittivat kansanelä-män- tai ajankuvauksiaan, joita leimasi naturalismin sosiaalinen paatos ja selvä taju vanhan ja uuden maailmankatsomuksen väli-sestä murroksesta. Kahden ensiksimitun tuotannossa on lisäksi paikoitellen todettavissa ilmeinen kirkon- ja papistonvastainen ten-denssi. Runoilijoista mainittu tendenssi ilmeni selvimpänä J. H. Erkolla, mutta hänelläkään se ei yhdeksänkymmentäluvulla mer-kinnyt suoranaista kristinuskon hylkäämistä.¹⁴¹

Suomen ruotsinkielisessä kirjallisuudessa sen sijaan tapahtunut käänne vain vähäisessä määrin merkitsi uutta asennoitumista uskon-toa kohtaan. K. A. Tavaststjerna lähentyi eräänlaista psykologista pessimismia, mikä kuitenkin ei merkinnyt naturalismin hylkää-mistä, ei ainakaan uskonnon osalta.¹⁴²

Kokonaisuutena ottaen yhdeksänkymmentäluvun kirjallinen vas-tavaikutus oli Suomessa kuten Ruotsissakin pääasiassa esteettistä ja psykologista laatua.¹⁴³ Maailmaa ja elämää tarkasteltiin nyt toisin

silmin ja sen kuvaamisessa pantiin pääpaino sisäisiin, sielullisiin ja inhimillisiin tekijöihin. Sen sijaan ei käsitys maailman ja elämän luonteesta eräitä merkittäviä poikkeuksia lukuunottamatta vaihtunut vaan pysyi edelleen samanlaisena, miksi kahdeksankymmentäluvun murros oli sen saattanut, ts. naturalistisena. Mutta vaikka näin ei olekaan mitään syytä liioitella käänteen merkitystä, sitä ei toisaalta pidä aliarvioidakaan. Siirtäessään tarkastelun painopisteen sielulliselle tasolle uusi kirjallinen suunta antoi uudet edellytykset myös uskonnon arvostukseen. Näitäkin edellytyksiä käytettiin hyväksi. Naturalistisen hyökkäävän jyrkkyyden sijaan tuli psykologinen ymmärtämys. Yhdeksänkymmentäluvun henkinen ilmapiiri oli olennaisesti toinen kuin kahdeksankymmentäluvun.

8. KANSANKIRKKO VAI TUNNUSTUSKIRKKO

Taistelu ehtoollispakosta

Kirkon asema suomalaisessa yhteiskunnassa oli yhdeksänkymmentäluvulle tultaessa merkittävästi helpottunut. Suoranaiset hyökkäykset olivat vaimenneet, ja joskin asenteenmuutoksen motiivit olivat verraten kirjavat, itse asenteenmuutos kuitenkin oli tosiasia. Kun kirkon voimia ei nyttemmin enää tarvittu hyökkäysten torjuntaan, se saattoi entistä tehokkaammin ryhtyä kehittämään edelleen sitä uutta ohjelmaa, joka sen piirissä oli ankaran ulkoisen paineen alaisena syntynyt päättyneen kahdeksänkymmenluvun loppuvuosina. Tällöin paljastui, että usealla eri taholla pääasiassa spontaanina vastavaikutuksena syntynyt ohjelma ei ollutkaan saumaton, johdonmukainen kokonaisuus, vaan kätki itseensä melkoisia ristiriidan aineksia. Toteamus on itse asiassa varsin vähän yllättävä. Yhtenäinen ohjelma olisi edellyttänyt yhtenäistä teologiaa, ja sitä kirkollamme ei tunnetusti kahdeksänkymmentäluvulla ollut.

Monissa käytännön kysymyksissä vuosikymmenien vaihteessa aloitettu tai jo hyvässä vauhdissa oleva työ edistyi jatkuvasti ilman merkittäviä kiistoja tai takaiskuja. Seurakunnallinen maallikkotoiminta, pyhäkoulutyö, kirkollinen diakonia, kristillinen yhdistystoiminta olivat kaikki yhdeksänkymmentäluvulla selvässä nousussa. Ristiriita syntyi sen sijaan periaatteellisissa ja teologisissa kysymyksissä. Vastakohtien yksityiskohtainen erittely osoittaa useimpien ytimeistä löytyvän perustavan erimielisyyden tai epäselvyyden siitä, kumpi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kahdesta peruspiirteestä oli asetettava ensisijaiseksi ja siten säilytettävä hintaan mihin hyvänsä. Eriuskolaislain säätämisen jälkeen Suomen kirkko ei enää

voinut eikä halunnut olla valtiokirkko. Edelleen se kuitenkin oli sekä kansankirkko että tunnustuskirkko. Molempia näitäkään ominaisuuksia se ei enää saattanut vallitsevassa tilanteessa säilyttää täysarvoisina, vaan jommastakummasta oli pakko ryhtyä tinkimään.

Kirkkohistoriallisesti arvioiden juuri tässä oli yhdeksänkymmentäluvun huomattavimman kirkollisen vastakohdan, ehtoollispakosta käydyin kiistan ydin. Kuten jo edellä on selostettu, kiistan molemmat osapuolet olivat yksimielisiä siitä, että vallitseva tilanne, joka pakotti epäuskoisetkin nauttimaan Herran Pyhää Ehtoollista päästäkseen avioliittoon tai julkiseen virkaan, oli kestävätkin. Erimielisyys koski keinoja, millä epäkohta oli poistettava.

»Raamatullinen» suunta vaati tilanteen ratkaisemista poistamalla ehtoollispakko. Sen erittäin vaikutusvaltaisena puhetorvena esiintyi piispa Gustaf Johansson, jonka kanta tässä asiassa perustui hänen kirkkonäkemykseensä. Tämän hän oli esimerkiksi vuoden 1890 synodaalikirjoituksessaan ilmaissut seuraavasti: »Kansankirkon käsitteeseen kuuluu siis (1) Kristuksenva kituinen seurakunta, (2) opetuslasten piiri, jossa vakituksia jäseniä valmistuu seurakunnalle, ja (3) kastettujen suuri joukko, joka on kirkon kasvatettava, ja jonka keskellä armon välikappaleet vaikuttavat. Kansankirkko ei siis ole aivan sama kuin Kristuksen seurakunta, sillä se on tätä laajempi. Kristuksen seurakunta on kansankirkon ytimenä. Eikä kansankirkko ole aivan sama kuin tuo opetuslasten piiri, joka kyllä uskoo Kristukseen ja rakastaa häntä, mutta jonka uskon vielä tulee puhdistua ja kasvaa, ennen kuin Kristus voi astua sydämeen asumaan. Tämä opetuslasten piiri on vain osa kansankirkon jäsenistä. Eikä kansankirkko ole sama kuin kastettujen suuri joukko, joka kyllä on armonvälikappalten vaikutuksen alainen, mutta joka ei elä vakituista uskon elämää. Tämäkin piiri on osa kansankirkkoa, vaikka se ainoastaan ulkonaisesti on siihen luettava.»¹

Selväpiirteisestä pietistisestä kirkkonäkemyksestään lähtien Johansson piti vääränä sitä, että kaikki kansankirkon jäsenet pakotettiin käymään ehtoollisella, ja päinvastoin asiaankuuluvana, että hengellisesti valmistumattomat kirkon jäsenet pidättyivät siitä:

»Kirkon täytyy suojella Herran pyhää ehtoollista, niin paljon kuin sille mahdollista on, väärinkäytöksestä», hän edelleen lausui mainitussa synodaalikirjoituksessaan.²

Lehdistön kuvastama yleinen mielipide asettui Kuopion piispan kannalle, mutta papiston enemmistö oli häntä vastaan. Varsinaisesti juuri tämä kysymys aiheutti yksityisten pappeinkokousten ja Vartijan ympärille kasvaneen »kirkollisen» suunnan lopullisen hahmoutumisen ja eron »raamatullisesta» suunnasta. Välittömästi ei kuitenkaan kukaan ensiksimainitun johtavista kirjoittajista ryhtynyt vastaamaan Johanssonille. Ehtoollispakon puolustaja tiesi joutuvansa taistelemaan paitsi Kuopion piispaa, myös vapaamielistä yleistä mielipidettä vastaan. Nukkuva karhua ei haluttu herättää.

Kauan asiasta ei kuitenkaan voitu vaieta. Kuopion papiston ehdotus ehtoollispakon poistamiseksi oli tulossa vuoden 1893 kirkolliskokoukseen. Sitä ennen pidettiin edellisenä vuonna kaikkien hiippakuntien synodaalikokoukset. Porvooseen laati synodaalikirjoituksen Herman Råbergh, joka ennen papiston kokoontumista oli tullut nimitetyksi hiippakunnan piispaksi. Kirjoituksessaan hän puuttui myös ehtoollispakko-asiaan. Pysyen kaikessa oleellisessa jo vuonna 1885 esittämässään kannassa hän kehitti lausuntonsa perusteelliseksi vastaukseksi Johanssonille.

Råbergh lähti siitä, että ehtoollinen kuului armonvälineenä kasteen ja Jumalan sanan rinnalla kirkon säännölliseen elämään. Luterilaisen kirkon velvoituksiin kuului sen vuoksi tarjota niitä kaikkia vapaasti ja runsaasti jäsenilleen. Kirkkolain mukaan olivat kristillisten vanhempien lasten kaste samoin kuin näiden opettaminen pakollisia. Tunnustuksestaan kiinni pitävä kirkko ei voinutkaan luopua vaatimasta, että sen jäsenet käyttivät kaikkia kirkon Herran asettamia armonvälineitä. Eriuskolaislain tultua voimaan kirkon vaatimuksia ei mitenkään voitu pitää kohtuuttomina. »Se että kirkko säättää vaatimuksia jäsenilleen ja että se järjestyssääntöjensä kautta tahtoo kasvattaa ja johtaa heitä, on terveellinen kuri, mutta ei mikään ehdoton pakko, kun kirkko ei pakota ketään kuulumaan yhteiskuntapiiriinsä.»³ Kirkko ei myöskään voi ottaa epäuskoisilta

vastaan ohjeita siitä, miten sen on hoidettava omia jäseniään. Todellisenä syynä ehtoollispakon poistamiseen Råbergh pitikin halua muuttaa kirkon järjestystä siten, että se tulisi mahdollisimman mukavaksi niille, »jotka halveksivat uskonnollisia tarpeitansa eivätkä tahdo alistua tarpeellisen tarkastuksen ja kurin alle uskonnollisen yhdyskunnan puolelta». Siksi olikin hänen mielestään »jotakin vastenmielistä ja epäperusteellista jo siinä vaatimuksessa, että kristillisen kirkon tulisi muuttaa järjestystensä niiden toivomuksen mukaan, jotka eivät itse asiassa ole tämän kirkon jäseniä».⁴

Varsinaisesta ehtoollispakosta voitiin Råberghin mukaan puhua vain silloin, kun kirkkoon kuulumisen ja sen armonvälikkapalten käyttäminen oli kansalaisoikeuksien nauttimisen ehtona. Tämä tilanne oli kuitenkin periaatteessa lakannut nykyisen kirkkolain tultua voimaan. Tosin uskonnollisten yhdyskuntien perustamista säännöstelevä eriuskolaislaki oli aluksi säädetty suhteellisen rajoitetuksi, mutta tämä asia on tarpeen vaatiessa helposti korjattavissa. »Jos uskonnonvapaus tässä muodossaan ei näyttäisi vastaavan todellista tarvetta, jos pikemminkin arvaamattomia epäkohtia tulisi siitä seuraukseksi, niin lieene päivänselvä, että ne saadaan yleistä lainsäädännöllistä tietä autetuiksi uskonnonvapauden määräyksien johdonmukaisemman kehittämisen kautta, mutta ei suinkaan muuttamalla lutherilaisen kansankirkon lakia sen perus-ohjeista poikkeavaan suuntaan.»⁵ Uskonnonvapauden laajentaminen oli kuitenkin valtion asia ja siksi syytös ehtoollispakosta kohdistuikin viime kädessä yleisen lainsäädännön puutteisiin.

Porvoon synodaalikokous suhtautui ymmärrettävästi sangen suopeasti piispansa kirjoitukseen, eikä ainakaan pöytäkirjoihin merkittyä vastustusta esiintynyt.⁶

Arkkihiippakunnan kuukautta aikaisemmin Turussa pidetyssä synodaalikokouksessa kysymys oli myös ollut esillä. Kuusi puhujaa, mm. rovasti E. G. J. Roschier ja kirkkoherra I. M. Tallgren halusivat poistaa ehtoollisellakäynnin avioliiton edellytyksenä, kun taasen kahdeksan, heidän joukossaan evankelisten johtajiin kuuluva rovasti E. M. Rosengren ja pastori Elis Bergroth, puolusti vallitsevaa käytäntöä. Jälkimmäisiin yhtyi myös arkkipiispa T. T. Renvall.

Liittyen monesti aikaisemmin esitettyyn ja kokouksessa toistettuun väitteeseen arkkipiispa kiisti käsityksen, että kirkossa vallitsisi jonkinlainen ehtoollispakko. Kirkkolain muutosta vaativat olivat ryhtyneet erittäin vaaralliseen yritykseen. »Pelosta että jotkut lapset päästettäisiin ehtoolliselle heidän olematta vakuuttuneita ehtoollisen merkityksestä asetetaan koko luterilaisen kirkon olemassaolo alttiiksi ja abstraktisen vapauden noudattamiseksi toteutetaan pahin mahdollinen ehtoollispakko: halutaan olla luterilaisia olematta sidottuja luterilaisen kirkon armonvälineihin.»⁷

Arkkipiispa ei saattanut asiaa äänestykseen, mutta joltinenkin enemmistö lieene ollut hänen kannallaan. Kahden eteläisen hiippakunnan johto ja papiston enemmistö oli näin ehtoollispakkoasiassa asettunut Kuopion piispaa ja papistoa vastaan.

Kuten oli odotettavissa, vapaamielinen lehdistö asettui kiistassa Johanssonin puolelle, tai oikeammin Råberghia vastaan. Nya Presens arvosteli uuden piispan synodaalikirjoitusta varsin purevasti. Kirkko ei voinut vapautua vastuusta sillä, että se selitti epäkohtien riippuvan vain valtion lainsäädännön puutteellisuudesta. Juuri papisto oli valtiopäivillä estänyt täydellisen uskonnonvapauden saamisen. Råberghin esittämä teoreettinen suvaitsevuus oli riittämätön, kirkon oli myös käytännössä osoitettava, että se hyväksyi uskonnonvapauden.⁸ Ehtoollispakkoa vastaan esiintyi edelleen Zachris Castrén Valvojassa: Vaatiessaan kaikkia kirkon jäseniä alistumaan »vanhentuneihin kirkollismuotoihin» Råbergh sysäsi pois kirkon yhteydestä juuri sivistyneen säätyimme, jossa kyllä esiintyi runsaasti uskonnollisuutta, mutta jonka totuudellisuuden taju esti sitä tyytymästä vallitseviin dogmeihin ja kirkonmenoihin. Ehtoollispakon säilyttäminen tekikin Castrénin mielestä kansankirkon jatkumisen mahdottomaksi. »Jos taasen kirkko ehtoollispakon poistamiseen suostuu», kirjoittaja jatkoi, »niin on ainakin jotakin tehty erityisten kirkonmenojen yksinvaltaisen merkityksen syrjäyttämiseksi ja yleisemmän uskonnonsisällyksen tunnustamiseksi. Soisimme kernaasti että Suomen kirkko *todellisena kansankirkkona* saisi johtaa kansamme hengellistä elämää. Mutta sen se voi tehdä ainoastaan silloin, jos se ottaa *koko kansan*, kaikkien kansanluokkien uskon-

nollisia tarpeita tyydyttääkseen ja kehityksen tarpeellisuutta uskonnonmuodoissaan tunnustaakseen.»⁹

Liberaalien mielipiteille ehtoollispakon puoltajat eivät kuitenkaan antaneet suurtakaan arvoa, sillä ne voitiin selittää — ja selitettiin — epäuskon ilmauksiksi. Sitäkin vakavammin heidän oli suhtauduttava niihin ehtoollispakon vastustajiin, jotka perustivat kantansa positiiviseen kristilliseen ja kirkolliseen vakaumukseen. Råberghin synodaalikirjoitus olikin selvästi tähdätty Johanssonia vastaan. Välittömästi tämä myös vastasi haasteeseen. Erityisesti Kuopion piispa oli loukkaantunut porvoolaisen virkaveljensä pyrkimyksestä asettaa hänen ehdotuksensa motiivit kyseenalaisiksi: »Omantunnon vaatimuksesta, sen kirkon hyväksi, jota me palvelemme, ja sen Herran nimessä, joka on Ehtoollisen asettanut, esiintyi tämä ehdotus ehtoollispakon poistamiseksi. Parempaa kohtelua se ansaitsee kirkon piirissä, missä sitä ei voitaisi hyväksyäkään, kuin huonoja syytöksiä.»¹⁰

Råbergh oli Johanssonin mielestä kirjoittanut paljon asian vierestä ja vähän asiasta. »Näin esittää piispa Råbergh laajalta kysymystä, mutta vasitukseen asiaan hän ei kajoa, sillä juuri niitä varten, jotka eivät ole kirkosta luopuneita, vaan tahtovat siihen kuulua ja yhteyteen Jumalan kanssa tulla, jotka eivät vielä avioon mennessä ole sillä uskon asteella, että voisivat Herran ehtoolliselle mennä, on ehdotus tehty.» Suurin loukkaus ehtoollispakko oli aroille omilletunnoille, ensi kertaa Herran pöytään tuleville vielä epävarmoille nuorille, eikä suinkaan kristinuskosta luopuneille. Johansson torjui myös Råberghin väitteen, että muiden armonvälineiden, kasteen ja Jumalan sanan jakaminen erotuksesta kaikille seurakuntalaisille olisi samanlaista pakkoa kuin ehtoollisellakäymisen vaatimus. Kristus oli nimittäin nimenomaisesti käskenyt saarnaamaan parannusta ja uskoa kaikille ihmisille ja kastamaan kaikki kansat, mutta vain ehtoollisen väärinkäytöstä Jumalan sana sisälsi varoituksen: »joka kelvottomasti syö tästä leivästä ja juo Herran kalkista, se on vikapää Herran ruumiiseen ja vereen. Mutta koetelkoon ihminen itseänsä ja niin syököön tästä leivästä ja juokoon tästä kalkista. Sillä joka syö ja juo kelvottomasti; hän syö ja juo tuomion itsel-

lensä, ett'ei hän Herran ruumista eroita.» Raamatun sana vaati siten, että ehtoollisella käynti jätettiin kunkin ihmisen omasta sisäisestä tilasta riippuvaksi asiaksi. Tältä kannalta Johansson ei katsonut voivansa tinkiä hiukkaakaan. »Raamatun kannalta on aivan selvä, mitä Jumala tahtoo», Kuopion piispa lopetti artikkelinsa ehtoollispakkoa käsittelevän osan.¹¹

Synodaalikirjoituksessaan Råbergh oli puuttunut myös ajankohdan muihin uskonopillisiin kiistoihin ja siinä yhteydessä selittänyt, että beckiläinen eli raamatullinen jumaluusoppi oli olennaisissa kohdin, nimenomaan kaste- ja vanhurskauttamisopissa poikennut luterilaisten tunnustuskirjojen ja asiallisesti myös Raamatun kannasta. Ehtoollispakkoasia kytkettiin näin perustaviin teologisiin kysymyksiin. Gustaf Johansson piti syytöstä erittäin loukkaavana. Vastauksessaan hän pyrki osoittamaan, että nimenomaan »raamatullinen» suunta perustui Raamattuun ja tunnustuskirjoihin kun taas vastakkainen »kirkollinen» nojautui pelkkään inhimilliseen traditioon.¹² Väistämättömänä seurauksena oli piispojen Vartijan palstoilla suoriuttama kiivas polemiikki, joka alusta alkaen muodostui raamatullisen ja kirkollisen suunnan ankaraksi välienselvittelyksi. Puuttumatta yksityiskohtaisesti kiistan teologiseen sisältöön, mikä veisi tutkimuksemme aihepiirin ulkopuolelle, todettakoon vain, miten se repi täydelleen hajalle sen yhtenäiseltä näyttäneen kirkon rintaman, joka vapaakirkollisen ja vapaamielisen paineen alla oli vuoden 1890 vaiheilla jo näyttänyt olevan syntymässä.

Raamatullisen suunnan taholla hoiti polemiikkia koko ajan Gustaf Johansson, saaden tukea lähinnä vain O. I. Collianderilta. Vastapuolelta kirjoitti ensiksi Råbergh, sitten K. A. Hildén ja vuonna 1895 Elis Bergroth. Kun molemmin puolin vedottiin samoihin tunnustuskirjoihin, usein vielä samoihin kohtiin, ei maallikoiden ollut helppoa tajuta, mistä oli kysymys ja kuka oli oikeassa. »Eiköhän ole käynyt hyvin monen maallikon niinkuin minunkin, ett'emme koko riidasta ymmärrä tuon taivaallista», kirjoitti kirkollisen elämän johtomiehiin kuuluva Agathon Meurmankin vuonna 1893. Kun polemiikki vielä edistyessään sai yhä kärkevämpiä muotoja, jolloin ei kaihdettu vastustajan mieskohtaista loukkaamistakaan, kirkon

miesten riitely herätti vapaamielisenkin lehdistön kiusallista huomiota.¹³

Kirkon hajaannus vaikutti suuresti sen käytännöllisten kysymysten, myös ehtoollispakko-ongelman ratkaisuun. Kirkon johtajien henkilökohtaiset suhteet huonontuivat kiistojen johdosta olennaisesti. Kautta koko yhdeksänkymmentäluvun värittivätkin perustavat suuntaerimielisyydet osapuolten kannanoton kaikkiin keskustelunalaisiin kysymyksiin.

Yleisen teologisen katsomuksen ratkaiseva osuus kävi varsin selvästi ilmi molempien keskusteluun osallistuneitten huomattavimpien maallikkojen, G. Z. Yrjö-Koskisen ja Agathon Meurmanin kannanotoista. Kumpikin kohdisti pääasiallisen arvostelunsa siihen Johanssonin vaatimukseen, että ehtoolliselle oli päästettävä ainoastaan ne, jotka olivat tunnollisesti koetelleet itseään ja siten saattoivat nauttia sakramentin kelvollisesti. Poliittisessa taistelussa »maailman» keskellä toimivat maallikot pelkäsivät, että ehtoollisen pyhyiden suhteeton korostaminen riistäisi Herran aterian arkisten, maailmassa työskentelevien luterilaisten kristittyjen ulettuvilta ja siirtäisi sen »pyhiin» yksinoikeudeksi. »Herran ehtoollisen objektiivinen voima ja vaikutus kielletään, jos kaikki pannaan riippuvaksi ihmisen tutkimisesta, ihmisen tunteista ja tilasta», Meurman kirjoitti Vartijaan vuoden alussa 1893. Juuri syntisenä hän ainakin tunsi ehtoollista tarvitsevänsä.¹⁴ Saman vuoden elokuussa kirkolliskokouksen jälkeen Vaasassa pidetyssä yksityisessä pappeinkokouksessa Yrjö-Koskinen arvosteli Johanssonin väitettä, että huomattava osa rippilapsista oli sisäisesti valmistumaton ehtoolliselle. Varsinaista ehtoollispakkoa hän ei heidän osaltaan tunnustanut olevan olemassakaan, koskapa nuoret aivan yleisesti itse olivat taipuvaiset menemään ehtoolliselle. Sensijaan Johanssonin kanta merkitsi yritystä estää heitä tulemasta ehtoolliselle, »pakottaa heitä pois tästä armon välikappaleesta». Tämä pyrkimys oli kuitenkin Yrjö-Koskisen mielestä ristiriidassa luterilaisen uskon kanssa: »Ken se on, joka menee tutkimaan, kutka rippilapsista ovat sisällisesti valmistuneet ja kutka ei. Arvattavasti rippi-isä! Hänpä niinmuodoin anastaisi Jumalan omaa valtaa tutkiaksensa sydämet ja munaskuut.» Jos

ehtoollisen pyhyden suojelemiseksi haluttiin päästää sitä nauttimaan vain »tosiuskovaisia», silloin luovuttiin luterilaisen tunnustuksen pohjalta ja langettiin donatolaisten ja vapaakirkollisten oppeihin.¹⁵

Todellinen epäkohta vallitsi Yrjö-Koskisen mielestä sensijaan siinä, että myös ne, jotka kristinuskolle vieraina eivät tahtoneet nauttia ehtoollista, olivat avioliittoon päästäkseen velvolliset sen tekemään. Tämän vuoksi kirkon ei kuitenkaan pitänyt muuttaa omaa järjestystään, vaan asia oli järjestettävä yhteiskunnallisella lailla. Valinnainen siviiliavioliiton säätäminen ratkaisisi yhdellä iskulla koko asian.¹⁶

Papiston epäluulo siviiliavioliittoa vastaan oli vielä melkoinen, mutta selvästi vähenemässä. Vaasan kokouksessa monet puhujat asettuivat sitä kannattamaan. Kun kerran oli hyväksytty käsitys, että ehtoollisella käymisen asettaminen avioliiton edellytykseksi merkitsi vallitsevassa katsomuksellisessa tilanteessa omientuntojen loukkaamista, ei ollutkaan muuta mahdollisuutta kuin joko poistaa ehtoollispakko tai hyväksyä siviiliavioliitto.¹⁷

Itse asiassa ei käytännössä merkinnyt suuria, pääsikö ehtoollisella käymätön Johanssonin ehdottamalla tavalla »maallisen» vihkimäkaavan mukaan kirkolliseen avioliittoon vai Råberghin ja Bergrothin sekä heidän kannattajiensa ehdottamaan siviiliavioon. Kiistan jyrkkyys selittyykin vain, mikäli tajutaan sen perustana oleva teologinen vastakohtaisuus. Johansson edusti pietististä kantaa, miltä pohjalta hän ei katsonut voivansa vaatia edes kaikilta uskovilta, saati sitten kaikilta kirkon jäseniltä ehtoollisen pyhyden edellyttämää hengellistä valmiutta. Råbergh, Bergroth ja vanhasuomalaiset maallikot pitäytyivät vanhaluterilaiseen perinteeseen, jonka mukaan juuri syntisten ja heikkouskoisten oli etsiäydettävä ehtoolliselle saadakseen siitä voimaa kilvoitukseensa. Johanssonin ratkaisu antoi hänelle mahdollisuuden säilyttää kansankirkko niin avarana, että sen kasvattavaan vaikutuspiiriin jäisi käytännöllisesti katsoen koko kansa, jumalattomatkin. Todellinen raja kulki hänen mielestään luterilaisen kirkon sisäpuolella, ja tämä raja oli saava ulkonaisenkin ilmaisunsa siinä, että vain todella uskovat tulivat

ehtoolliselle ja vain ehtoollisellakäyvät nauttivat seurakunnan täysivaltaisen jäsenen oikeuksia.¹⁸ Kirkollinen suunta puolestaan kieltäytyi vetämästä mitään näkyvää rajaa tosuskovien ja nimikristittyjen välille ja vaati että tämä asia jätettiin Jumalan asiaksi. Ainoa raja, jonka kristillinen seurakunta empiirisesti saattoi vetää, oli niiden välillä, jotka tahtoivat olla kristittyjä ja niiden, jotka eivät tahtoneet. Jokainen, joka halusi olla kristitty, oli oikeutettu käymään ehtoollisella mutta samalla myös siihen velvoitettu, ja kumpaakin samasta syystä, uskonsa vahvistukseksi. Joka taasen ei halunnut olla kristitty, ei lainkaan kuulunut kirkon piiriin.

Kirkollinen suunta asetti siten luterilaisen kirkon tunnustuksellisen perinteen niin korkealle, että se oli valmis sysäämään tietoisesti kristinuskosta luopuneet kokonaan kirkon ulkopuolelle. Ajatus kansankirkosta koko kansan kirkkona oli näin tosiasiallisesti hylätty. Kansan enemmistön kirkkona kansankirkolla kuitenkin edelleenkin oli oleva keskeinen asema, mutta tämän asemansa se saattoi kirkollisen suunnan mielestä säilyttää ainoastaan pitämällä tinki-mättä kiinni keskeisistä perinteistään. Juuri Johanssonin suosittelema seurakuntalaisten jako vuohiin ja lampaisiin särkei lopullisesti kansankirkon. Terävimmän esitti tämän arvostelun Meurman:

»Luotettavalta taholta olen kuullut, että kaikista Herran ehtoollisella käyvistä korkeintaan 10 % on kelpollisia. En rohkene epäillä tämän tuomion oikeutta. Mutta mille kannalle sitten jouduttaisiin? Nuo 10 % valitsisivat papit oikeudettomalle laumalle, ne verottaisivat heitä, kurittaisivat heitä kirkkoneuvostonsa edessä, edustaisivat heitä kirkolliskokouksissa, kiertäisivät kummina heidän lapsiansa kastamassa, jos näistä 'ei-kristityistä' avioista syntyneet lapset ylipäänsä olisivat kastettavat. Nuo keltommat 90 % kaiketkin vihdoon tunnustaisivat siivosti: ei ole ehtoollispakkoa. Semoista kirkkoa kai myönnettäisiin kansan kirkoksi, kansan kasvattajaksi.»¹⁹

Kiistan perustavaa kysymystä esti edelleen selkeästi tajuamasta se seikka, että se samalla oli kytkeytynyt liberaalien vaatimuksiin päästä mahdollisimman suuressa määrin vapaaksi kaikista kirkollisista siteistä. Kiistan kirkollisten osapuolien suositellessa joko eh-

toollispakon poistamista tai siviiliavioliittoa liberaalit vaativat molempia.²⁰ Heidän käsissään oleva julkisen sanan valtaosa hämmensi myös jatkuvasti kiistan teologisia linjoja kuvatessaan sitä yksivivaisesti edistyksen ja taantumuksen taisteluksi. Tässä tilanteessa kysymyksen ratkaisu ei koko yhdeksänkymmentäluvulla edistynyt alkua pitemmälle.

Kuopion hiippakunnan lähettämänä asia tuli vuoden 1893 kirkolliskokoukseen. Kirkkolakivaliokunta, jonka puheenjohtajana oli professori Robert Hermanson ja jäseninä kaksi muuta lakimiestä, senaattori Leo Mechelin ja hovioikeudenneuvos D. W. Åkerman, sekä neljä pappia, omaksui Kuopion pappeinkokouksen ja liberaalin lehdistön kannan. Se esitti kirkolliskokoukselle, että uusi kirkkolakikomitea saisi tehtäväkseen laatia ehdotuksen »semmoiseksi voimassa olevan kirkkolain muutokseksi, että avioliiton kuulutus annetaan sillekin, joka ei ole p. ehtoollisella käynyt, jota vastoin semmoista kuulutusta älköön annettako sille, joka ei ole riittävää rippikouluopetusta nauttinut». Ehtoollisella käymättömien kirkollisista oikeuksista valiokunta suosittelee tulevalle kirkkolakikomitealle, että heiltä evättäisiin vaalikelpoisuus ja äänioikeus muissa paitsi verotusasioissa. Ainoana valiokunnan jäsenistä rovasti G. O. T. Nordström liitti mietintöön eriävän mielipiteensä.²¹

Kirkolliskokouksen käsiteltäväksi mietintö ei kuitenkaan koskaan tullut. Se jaettiin edusmiehille ja pantiin pöydälle neljä päivää ennen kokouksen päättymistä, ja pöydälle se myös jäi. Edusmies ja kirjailija Eero Erkko yritti vielä viimeisenä iltana saada asian esille, mutta puheenjohtaja huomautti määränneensä jo toisen mietinnön käsiteltäväksi. Iäkäs arkkipiispa halusi ilmeisesti estää varmasti ylen kiihkeäksi muodostuvan mielipiteiden yhteentörmäyksen, olletikin kun asian lykkääminen merkitsi hänen puoltamansa vallitsevan käytännön jatkumista. Liberaalien pettymyksen tulkitsi Åbo Tidning. Kirkolliskokouksella oli tosin ollut muodollinen oikeus omaksumaansa asiain käsittelyjärjestykseen, mutta samalla se oli osoittanut ilmeistä asian tärkeyden tajun ja hyvän tahdon puutetta. Omantunnonpakko jäi edelleen pitkiksi ajoiksi voimaan ja sen seurauksena kirkko oli entisestäänkin menettävä kannatustaan.²²

Seuraavina vuosina kiistan osapuolten mielipiteissä ei tapahtunut mainittavia muutoksia. Kirkon piirissä keskustelu oli juuttunut paikoilleen, eikä kysymystä sen vuoksi käsitelty esimerkiksi Helsingin ja Sortavalan yleisissä pappeinkokouksissa vuosina 1894 ja 1895.²³ Vuoden 1896 synodaalikokouksista ainoastaan Kuopio otti asian virallisesti käsitelläkseen. Vain kolmen papin äänestäessä vastaan kokous uudisti kuuden vuoden takaisen ehdotuksensa, että ehtoollisella käymättömillekin myönnettäisiin oikeus mennä kirkolliseen avioliittoon.²⁴ Ennen kuin asia joutui kirkolliskokouksen käsiteltäväksi, siihen kuitenkin kytkeytyi useita muita kirkollisen tilanteen jatkuvan muuttumisen nostattamia kysymyksiä. Näitä olivat kastamattomien lasten asema, siviilirekisterin perustaminen ja eronneiden vihkiminen uuteen avioliittoon. Kävi yhä ilmeisemmäksi, että laajojen ihmisryhmien luopuminen kristillisestä uskosta asetti myös kirkolliselle lainsäädännölle vaatimuksia, joita voimassaolevat kirkkolaki ja eriuskolaislaki eivät alkuunkaan pystyneet tyydyttämään ja joiden selvittämiseen jokin yksityinen lainmuutos ei enää riittänyt.

Kohti uskonnonvapautta

Yhteiskunnan virallisen kristillisyyden mureneminen ja luterilaisen kirkon yksinvallan loppuminen saattoi ehtoollisen ohella myös kirkon toisen sakramentin, kasteen, aseman yhteiskunnallisesti välttämättömänä toimituksena kyseenalaiseksi. Baptistit olivat johdonmukaisesti kieltäytyneet kastattamasta lapsiaan ja samoin menettelivät myös monet vapaakirkolliset. Paitsi kirkollisesti, asia tuotti myös väestön kirjanpidon kannalta hankaluuksia, koskapa mitään selvyyttä ei ollut siitä, miten kastamattomien lasten kanssa oli meneteltävä. Käytäntö oli yhdenmukaisten ohjeiden puuttuessa epäilemättä vaihteleva. Viranomaiset, nimenomaan senaatin kirkollistoimituskunnan päällikkö G. Z. Yrjö-Koskinen ja Kuopion valpas piispa Gustaf Johansson, seurasivat kyllä tilannetta, mutta mihinkään erityisiin toimenpiteisiin he eivät ryhtyneet vaan odottivat

ilmeisesti eriuskolaislain hyväksymistä ja sen jälkeen tapahtuvaa tilanteen selkiämistä.²⁵ Ruotsissa, missä kysymys oli heränyt huomattavasti aikaisemmin ja oli paljoa polttavampi, hallitus oli vuonna 1887 määrännyt, että kastamattomat lapset oli merkittävä luterilaisen seurakunnan kirkonkirjoihin. Ratkaisu oli tietenkin väestökirjanpidon kannalta arvioiden yksinkertainen, mutta kirkon kannalta se sivuutti tyystin teologisen kysymyksen, olivatko kastamattomat lapset luterilaisen kirkon jäseniä vai eivät.²⁶

Ilmeisesti yhteisymmärryksessä Yrjö-Koskisen kanssa Gustaf Johansson heti eriuskolaislain tultua voimaan asettui hiippakuntansa seurakunnille lähettämässään kiertokirjeessä päinvastaiselle kannalle kuin Ruotsin kirkko: »— — — kuolleena syntyneet lapset ja lapset, jotka ovat kuolleet ennenkuin niitä on ennätetty kastaa, ovat, niinkuin tähänkin asti, merkittävät syntyneitten ja kastettuihin historiakirjaan, vaan ei pääkirjaan», kiertokirje määräsi, mutta »sitä vastoin lapset niistä vanhemmista, jotka eivät tahdo antaa lapsiansa kastaa, älköön merkittäkö mihinkään kirjaan.»²⁷

Kuopion tuomiokapitulin kanta merkitsi sitä, että kirkko piti kiinni kasteesta kirkon jäsenyyden ehdottomana edellytyksenä ja katsoi samalla kirkonkirjojen edelleenkin olevan sen omia jäsenluetteloita. Uuteen Suomettareen lähettämässään artikkelissa muuan kirjoittaja huomautti tähän, että kastamattomat lapset näin jäivät kaikkien luetteloiden ulkopuolelle, mistä tietenkin aiheutui varsin vakava epäkohta. Maassa ei ollut toistaiseksi olemassa mitään siivilirekisteriä, ja kunne sellainen oli saatu aikaan, kirkon velvollisuus valtiota kohtaan oli hoitaa myös tältä osin maan väestökirjanpito. Kirjoittaja viittasi myös siihen, että eriuskolaisseurakuntien oli lain mukaan ilman ehtoja merkittävä kirjoihinsa jäsentensä lapset. Uusi Suometar asettui kuitenkin puolustamaan Kuopion kiertokirjettä. Kirkkolain 3 §:n mukaan kastamattomat eivät ole luterilaisen kirkon jäseniä eikä heitä senvuoksi voida merkitä kirkonkirjoihin. Elleivät asianomaiset halua kastaa lapsiaan, muuttakoot toisuskoiseen seurakuntaan, joka kenties ottaa heidät vastaan. Luterilaisen seurakunnan järjestystä ulkopuolisilla ei ole oikeutta häiritä.²⁸

Uuden Suomettaren — ja kirkollispäällikön — kanta merkitsi käytännössä sitä, että kirkon oikeus kävi kastamattomien lasten oikeuden edellä. Polemiikin jatkuessa vapaakirkollinen Evangelisk Kristendom totesi asian ytimeksi siviilirekisterin puutteen. Jos tällainen olisi olemassa, luterilaisella kirkolla saattaisi olla perusteita kieltäytymiseensä, mutta nyt nämä edellytykset puuttuivat. »Valtiokirkkona se nimittäin on tiettyjen etujen nauttimisen vastikkeeksi sitoutunut vastaaviin velvoituksiin valtiota kohtaan. Jo tämä määrää sen täyttämään mainitun sille vanhastaan uskotun tehtävän, kunnes valtio ryhtyy toisella tavalla huolehtimaan jäsentensä kirjaanpanosta.»²⁹

Vapaakirkollinen protesti ei kuitenkaan paljoa vaikuttanut. Pohjoisessa hiippakunnassa tuomiokapitulin kiertokirje tietenkin oli ohjeellinen ja etelässäkin papisto vähitellen alkoi yhä johdonmukaisemmin kieltäytyä merkitsemästä kastamattomia lapsia kirkonkirjoihin. Kirkonkirjojen yksityiskohtaisen tutkimisen puuttuessa on tosin mahdotonta piirtää käytännöstä täydellistä kuvaa, mutta kaikki merkit viittaavat siihen, että tämä yhdeksänkymmentäluvun puoliväliin tultaessa oli selvästi kiristymässä. Helsingissä esimerkiksi oli eräitä kastamattomia aikaisemmin merkitty kirjoihin, mutta kirkkoherranviran hoitajan vaihtuessa heidän nimensä sitten pyyhittiin pois. Vapaakirkollinen saarnaaja J. A. Karlberg valitti vuonna 1894, että »osa papeista kieltäytyi merkitsemästä kirkonkirjoihin kirkon laillisten jäsenten lapsia, ellei näitä lapsia ole kastettu», mikä lausunto viittasi käytännön horjuvuuteen. Kolmea vuotta myöhemmin todettiin valtiopäivillä, miten luterilainen papisto oli »viime aikoina» kieltäytynyt merkitsemästä luetteloihinsa kastamattomia lapsia. Luterilaisen papiston asenne oli siten selvästi jäykistynyt.³⁰

Kirkon piirissä tajuttiin kyllä tilanteen kestäämättömyys. Eihän kokonaista ihmisryhmää voitu jättää täysin väestökirjanpidon ulkopuolelle. Puolustautuva asenne ja kirkon johtajien teologinen ja kirkkopoliittinen erimielisyys esti kuitenkin rakentavan ehdotuksen valmistamisen sen omassa piirissä. Tarvittiin ulkopuolista sysäystä, ennen kuin hiljaisuudessa kypsynyt uudistusvalmius pääsi purkautumaan.

Tämän sysäyksen antoi luterilaisen kirkon vanha arvostelija, yliopettaja Viktor Heikel. Hänen 18-vuotias poikansa Walter Adolf oli yksityislyseon läpäistytään ja ylioppilaskirjoitukset suoritettuaan pyrkinyt yliopistoon. Kastamattomana hän ei kuitenkaan pystynyt esittämään kirkkoherranviraston antamaa virkatodistusta ja niin hänen pääsynsä yliopistoon evättiin. Isä valitti Helsingin kirkkoherranviraston menettelystä Porvoon tuomiokapituliin, joka maaliskuussa 1896 antoi asiasta hylkäävän päätöksen. Nyt isä valitti senaattiin.³¹

Yksityistapaus oli näin osoittanut voimassaolevan käytännön kohtuuttomuuden. Eri katsantokannat reagoivat varsin nopeasti. Nya Pressen asettui täysin tukemaan Heikeliä. Lehti vetosi valtio-oikeuden professori Robert Hermansonin luentoihin, joissa tämä oli puolustanut käsitystä, että evankelis-luterilainen uskonto edelleenkin oli maan virallinen ja että tämän vuoksi kaikki ne kansalaiset, jotka eivät kuuluneet johonkin muuhun uskontokuntaan, lain edessä olivat luterilaisia. Nimenomaisesti hän myös oli todennut: »Luterilaisten vanhempien lapset kuuluvat luterilaiseen kirkkoon, vaikkeivät vanhemmat olisikaan saattaneet lasta kasteelle.» Porvoon tuomiokapitulin päätös oli lehden mielestä sen vuoksi virheellinen ja se lausuikin toivomuksen, että senaatti pakottaisi Helsingin kirkkoherranviraston merkitsemään Heikelin pojan kirjoihinsa.³²

Selvää oli kaikille, että johonkin luetteloon Walter Adolf Heikel ja muut kastamattomat oli merkittävä. Uusi Suometar asettuiikin vastustamaan vain sitä, että tällaiset merkittäisiin säännönmukaisiin kirkonkirjoihin. Kastamattomia ei voida hyväksyä luterilaisen kirkon jäseniksi, mihin kyseinen menettely lehden mielestä veisi, sillä kirkko muuttuisi näin »yhteislaitemeksi», jolla ei olisi suuriakaan mahdollisuuksia varjella kristillistä erityislaatuaan. Jos papit pakotetaan merkitsemään kastamattomat luetteloon, heille olisi tätä varten annettava erityinen määräys pitää siviilirekisteriä. Tämäkin olisi lehden mielestä kuitenkin selvää papiston nöyryyttämistä.³³

Vieläkin pitemmälle myönnytyksissä kuin Uusi Suometar meni piispa Gustaf Johansson. Mainitulle lehdelle lähettämässään kirjoituksessa hän myönsi suoraan, että voimassaolevat määräykset

olivat puutteelliset. »Kastamattomille lapsille ei voida tätä nykyä saada papilta todistusta, joka kelpaisi asianomaiseen tarpeeseen, ilman uutta lakisäännöstä.» Hermansonin nojautuen Johansson myönsi, että luterilaisten vanhempien kastamattoman lapset kuuluvat kirkkoon, vaikka hän samalla kiisti sen, että he olisivat kirkon jäseniä. Kuopion piispa erotti näin siviilioikeudellisen ja kirkko-oikeudellisen jäsenyyden toisistaan. Tässä tilanteessa hän piti periaatteessa mahdollisena, että papisto saattaisi väliaikaisesti hoitaa kastamattomien lasten kirjanpidon: »Kun kastamattomatkin kuuluvat kirkkoon, on se johdonmukaista, että pappi pitää niitä jonkunlaisissa kirjoissa, kunnes ne kastetaan ja ilmoitus näistä on annettava lain määräämään tapaan. Mutta jos ei lapsia pitemmän ajan kuluessa kasteta, on tarpeen, että tämmöiset joutuvat johonkuhun siviililuetteloon, jonka joku valtion virkamies on hoitava.»³⁴

Piispa suositteli siis kirkosta riippumattoman siviilirekisterin perustamista. Aikaisemmin olivat tätä vaatineet ainoastaan liberaalit ja vapaakirkolliset, kun taas kirkon taholta oli nimenomaan eriuskolaislakia säädettäessä jyrkästi vastustettu kaikkien uskontokuntien ulkopuolella olevan siviiliyhdyskunnan sallimista. Vakuumuksellisten ei-kristittyjen esiintyminen oli tehnyt kannanmuutoksen välttämättömäksi. Samassa yhteydessä Johansson luopui myös aikaisemmasta siviiliavioliiton vastustuksestaan. Siviilirekisteri suorastaan edellytti sitä täydennyksekseen. »Kirkon ulkopuolella voi siviiliavio tulla tarpeelliseksi», piispa kirjoitti varovaiseen tapaansa, »mutta kirkon piirissä ei siviiliavio ole paikallaan.»³⁵

Vieläkin varauksettomammin kuin Johansson asettui uudistuksia kannattamaan »kirkolliseen» suuntaan kuuluva esittelijäsihteeri Frans Nordlund. Uskollisena suunnan tunnustuksellisille periaatteille hän johdonmukaisesti torjui kastamattomien lasten väliaikaisenkin merkitsemisen kirkonkirjoihin. Kirkko pysyköön opissaan ja oikeassa käytännössään. Kastamattomat merkittäköön siviilirekisteriin, joka voidaan hyvin ulottaa kaikkiin kansalaisiin, niin että valtio ottaa haltuunsa koko väestökirjanpidon. Siviiliavioliitto liittyisi tähän uudistukseen oleellisena lisänä, eikä sen jälkeen olisi mitään syytä luopua ehtoollisen vaatimisesta kirkolli-

sen täysivaltaisuuden ehtona. Kirkko keskittyisi hengellisiin ja valtio hoitaisi maalliset.³⁶

Käytännöllinen yksityiskysymys, kastamattomien lasten kirjanpito, oli siten nostattanut keskustelun, jonka tuloksena arvovaltaiset kirkolliset tahot esittivät varsin pitkälle meneviä uudistusehdotuksia. Ilmeistä olikin, että monien osakysymysten takana oli perustava uskonnonvapauden ongelma, joka jatkuvasti odotti tyydyttävää ratkaisuaan. Erimielisyyttä ei enää juuri vallinnutkaan siitä, oliko uskonnonvapautta laajennettava, vaan miten tämä oli tehtävä. Mahdollisuuksia oli edelleen kaksi, joko väljentää kirkollisia säädöksiä tai sallia kirkosta eroaminen ilman velvoitusta liittyä mihinkään toiseen uskontokuntaan.

Edellistä vaihtoehtoa oli jokaisessa erityiskysymyksessä johdonmukaisimmin vastustanut »kirkollinen» suunta. »Raamatullisen» teologian kirkkokäsitys sensijaan teki mahdolliseksi suostumisen eräisiin myönnytyksiin. Kovin pitkälle vievä kirkon liberalisoiminen tajuttiin kuitenkin viimeksimainitunkin suunnan keskuudessa luterilaisen kirkon olemassaoloon kohdistuvaksi uhaksi. Täydellisen uskonnonvapauden myöntäminen paljastui näin yhä laajemmille kirkon piireille ainoaksi reaaliseksi vaihtoehdoksi. Seuraavaan kirkolliskokoukseen olikin tulossa useita uskonnonvapauden laajentamista tarkoittavia esityksiä.

Tällä välin oli Viktor Heikelin valitus senaatin talousosaston lähettämänä kulkenut kaikissa tuomiokapituleissa lausunnon antamista varten. Kun asiakirjat kesäkuussa 1897 palasivat senaattiin, saattoivat senaattori Yrjö-Koskinen ja esittelijäsihteeri Nordlund odotustensa mukaisesti todeta, että kaikki lausunnot olivat kielteisiä. Varsin jyrkästi niissä lausuttiin periaate, että »evankelis-luterilaisen seurakunnan jäsenten kastamattoman lapset kirkkolain mukaan eivät ole saman seurakunnan jäseniä», kuten Kuopion tuomiokapituli asian ilmaisi.

Kirkollisasiain toimituskunta pani nyt asian pöydälle. Sillä oli pätevät perusteet hyljätä Heikelin valitus, mutta ongelmaa tämä ei olisi ratkaissut. Toistaiseksi ratkaisematta jätetty valitus kiihdytti vain niitä valmisteluja, joihin toimituskunnassa jo oli ryh-

dytty vuoden 1898 kirkolliskokoukselle esitettävien kirkkolain uudistusehdotusten laatimiseksi.³⁷

Ratkaisun viivästyminen aiheutti ymmärrettävästi vapaamielissä piireissä tyytymättömyyttä. Sen ilmauksena on pidettävä vuoden 1897 valtiopäivien aatelissäädyllä jätettyä anomusta, että hallitus ryhtyisi toimenpiteisiin väestökirjanpidossa ilmenevän puutteellisuuden korjaamiseksi. Kolmen maallisen säädyn äänillä valtiopäivät hyväksyivätkin säätöanomuksen, että Keisarillinen Majesteetti »suvaisi armossa ryhtyä siihen toimenpiteeseen, että luterilaisen kirkon jäsenien kastamattomat lapset tulisivat merkityiksi viralliseen luetteloon, jonka tulee sisältää ilmoitus heidän iästänsä, maineestansa sekä sukulaisuus- ja avioliittosuhteistansa».³⁸ Anomus vaikenä visusti siitä, oliko kyseinen luettelo jätettävä papiston tai maallisen viranomaisen hoidettavaksi, syystä että mieliteet tästä asiasta olivat jyrkästi vastakkaiset. Edellistä järjestelyä kannattivat asiaa käsiteltäessä monet liberaalit, jälkimmäistä useat papit ja myös sellainen kirkolle myötsämielinen maltillinen liberaali kuin Th. Rein. Edellisen vaihtoehdon toteutumista peläten pappissäädyn enemmistö hylkäsi koko mietinnön, tosin »luottaen siihen, että hallitus on ryhtyvä toimenpiteisiin anomusehdotuksessa esitetyn epäkohdan poistamiseksi».³⁹

Valtiopäivien aatelissäädyssä oli kiivaimmin vaatinut papistoa pitämään kastamattomien lasten luetteloa nuori dosentti Hugo Pipping, sama mies, joka kymmentä vuotta aikaisemmin oli pannut ylioppilaitten keskuudessa toimeen äänestyksen apostolisen uskonnustuksen kannatuksesta. Valtiopäiväkäsittelyn aikana hän julkaisi Finsk Tidskriftissä ohjelmakirjoituksen, joka määritteli uskonnonvapauden kannattajien lähiajan tavoitteet ja samalla kytki kastamattomien lasten rekisteröintikysymyksen kirkon yleisen liberalisoimis suunnitelman osaksi. Taktillisista syistä hän asettui vastustamaan erityisen siviilirekisterin perustamista, koska se vallitsevassa tilanteessa vain vaikeuttaisi vapaa-ajattelijain asemaa: »Jos siviilirekisteri saadaan aikaan, tulevat nämä kastamattomat epäilemättä esiintymään rekisterissä uskonnottomina (konfessionslösa) eikä ole tarvis olla profeetta ennustaakseen, että maassamme

kestää vähintään viisikymmentä vuotta ennen kuin uskonnottomat pääsevät valtionvirkoihin tai valtiopäiville.» Luterilaisen kirkon sisällä oli parannukset tehtävä. Toisena mahdollisuutena Pipping suosittelee evankelis-luterilaisen dissenteriseurakunnan perustamista, »jonka opit missään muussa suhteessa eivät eroaisi valtiokirkosta, paitsi siinä, että tässä eriuskolaisiseurakunnassa ei sakramentteja pidettäisi pakollisina». Seurakuntaan pyrkivältä ei myöskään vaadittaisi mitään uskontunnustusta. Sensijaan mihinkään dogmaattisiin uudistuksiin ei pitänyt ryhtyä, koskapa se heti hajotaisi seurakunnan erimielisiin ryhmiin. Näin syntyvä kirkkokunta olisi tunnustukseltaan luterilainen, mistä syystä se varmasti saisi johtoonsa sellaisia pappeja, jotka paheksuivat kirkossa nyt vallitsevaa pakkojärjestelmää. Sen yksityiset jäsenet sen sijaan saisivat uskoa mitä halusivat, antaa kastaa lapsensa tai olla kastamatta, ts. nauttia uskonasioissa täyttä persoonallista vapautta.⁴⁰

Latitudinaarinen ajatustapa oli tässä viety äärimmäisiin johtopäätöksiinsä. Luterilaisen vapaakirkon ajatus oli vapaamieliseltä taholta tosin aikaisemminkin esitetty, mutta ei näin avoimen johdonmukaisesti.⁴¹ Näin pitkälle eivät kuitenkaan edes vapaakirkolliset olleet halukkaat menemään. Evangelisk Kristendom torjui Pippingin esityksen: Henkistä kiinnekohtaa vailla ja ilman uskonnollista sisältöä muuttuisi ehdotettu »siviilikirkko» pian joko rationalistiseksi kerhoksi tai keskenään kiistelevien suuntien temmellyskentäksi. Uskonnollisen vakaumuksen puutteelle oli mahdotonta perustaa mitään kirkkoa. Vartijassa käsitteli ehdotusta Frans Nordlund. Pippingin ehdotus paljasti känen mielestään selvästi, mistä varsinaisesti kiistassa on ollut kysymys: »— — yksityiset kirkon jäsenet omantunnonvapauden nimessä tahtovat tehdä oman käsityksensä kirkon käsitykseksi ja siten muuttaa koko kirkon substanssin, eivät tyydy siihen että heidän sallitaan vapaasti etsiä autuutta oman tapansa mukaan, vaan tyrkyttävät tapansa kirkolle ja vaativat että kirkon pitäisi muuttaman uskonjärjestyksensä tämän heidän eriävän kantansa mukaan.» Yksityiselle myönnettävään omantunnon vapaus, mutta kirkolle on samalla jätettävä vapaus noudattaa omaa jumalalliseen ilmoitukseen perustuvaa

uskonjärjestystään.⁴² Näin perustellen Nordlund toisti kirkollisen suunnan pitkällisissä kiistoissa kiteytyneen reformiohjelman: siviiliavioliitto on säädettävä niitä varten, jotka lain mukaan eivät voi saada kirkollista vihkimistä. Näin poistuisi ehtoollispakko ja kirkkolaki jäisi tältä osin muuttamatta. Ehtoollisella epäilijöiden ei tarvitse käydä, mutta mikäli he haluavat lapsensa luterilaisen kirkon jäseniksi, nämä on kastettava. Kastettuja lapsia kirkko on velvollinen opettamaan, mutta sama oikeus on tietenkin myös heidän vapaa-mieliset katsomukset omaavilla vanhemmillaan. Näin säilyisi tässä uskon ja omantunnon vapaus molemmiin puolin. »Niitä varten taas», Nordlund jatkoi, »jotka ylpeästi tyrkkäävät esiin omat itsekohtaiset mielipiteensä siihen määrään, etteivät edes kastata lapsiansa, eivätkä johdonmukaisesti myöskään anna kirkon heitä opettaa, ei ole sovinto mahdollinen. Kastamattomat ovat pantavat siviilirekisteriin ja heille annettava valtiollisia ja yhteiskunnallisia oikeuksia niin paljo kuin kristillisessä yhteiskunnassa mahdollista on.»⁴³

Vuoden 1898 kirkolliskokous joutui ottamaan kannan kumman-kin kiistelevän suunnan, niin »kirkollisen» kuin »raamatullisen», taholta tehtyihin uudistusehdotuksiin. Edellisiä edustivat lähinnä keisarillisen senaatin lähettämät asetusehdotukset siviiliavioliiton laillistamiseksi ja siviilirekisterin perustamiseksi, jälkimmäistä taas Kuopion hiippakunnan lähettämä anomus ehtoollispakon poistamiseksi. Kaikki ehdotukset joutuivat niin valiokunnissa kuin täysi-istunnoissakin kiivaan väittelyn kohteiksi ja vastakkaiset katsantokannat iskivät kiivaasti yhteen.⁴⁴ Siviiliavioliittoasiassa kirkolliskokous hyväksyi pääasiassa senaatin esityksen, jonka mukaan siviiliavioliitto oli pakollinen niille, jotka eivät täyttäneet kirkkokuntansa vihkimiselle asettamia ehtoja, kun sen sijaan muilta tämä oli edelleen kielletty. Herman Råberghin ehdotuksesta asetus-ehdotusta kuitenkin kiristettiin siten, että se teki kristityn ja ei-kristityn välisen avioliiton mahdottomaksi.⁴⁵ Senaatin esittämän siviilirekisterin vaikutusala ehdotettiin sikäli supistettavaksi, ettei se antanut mahdollisuutta erota laillistetusta uskontokunnasta liittymättä mihinkään muuhun. Rekisterin piiriin jäivät kirkolliskokouksen tekemien muutosten jälkeen kuulumaan vain kasta-

mattomat ja ulkomaalaiset.⁴⁶ Ehtoollispakkoasiassa kirkolliskokous jätti uuden kirkkolakikomitean tehtäväksi sellaisen muutosehdotuksen tekemisen kirkkolakiin, että ehtoollisellakäyntiä avioliiton edellytyksenä vaatinut kohta poistettaisiin siitä.⁴⁷

Kirkolliskokous oli siten, tosin melkoisin varauksin ja vasta äärimmäisen tasaväkisten äänestysten jälkeen myöntynyt uskonnonvapauden uuteen laajentamiseen. Ennen kuin uudistukset kuitenkaan ehtivät johtaa voimassaolevan lain muutoksiin, vuosisadanvaihteessa tapahtunut jyrkkä henkisen ja poliittisen tilanteen muutos saattoi myös uskonnonvapauskysymyksen aivan uuteen vaiheeseen.

Kirkkokuri ja kansalaisoikeudet

Yhdeksänkymmentäluvun uskonnonvapauskeskusteluja hallitsi, kuten edellä on todettu, perustava vaihtoehto: joko on helpotettava kirkosta eroamista tai sitten on lievennettävä kirkon jäsenilleen asettamia vaatimuksia. Voimakas kirkollinen opinio, joka ryhmityi »kirkolliseksi» suunnaksi, kieltäytyi tekemästä jälkimmäisen vaihtoehdon hyväksi minkäänlaisia myönnytyksiä. Joka kuului luterilaiseen kirkkoon, oli velvollinen niin uskonnollisessa elämässään kuin siveellisessä vaelluksessaan noudattamaan kirkkolain sisältämiä määräyksiä. Laajat piirit jättivät kuitenkin tietoisesti nämä huomioonottamatta. Miten kirkon oli heihin suhtauduttava?

Kirkkokurikysymys, joka vuoden 1886 kirkolliskokouksesta lähtien oli jatkuvasti ollut vireillä, kytkeytyi näin elimellisesti ajankohdan yleisiin kirkkopoliittisiin vastakohtiin. Vuoden 1893 kirkolliskokouksessa asia jäi toisten kiistakysymysten varjoon ja hoidettiin varsin suurella yksimielisyydellä. Kokous hyväksyi pääasiassa kirkkolakikomitean kirkkokurin kiristämiseen tähtäävän ehdotuksen, joka on edellä selostettu.⁴⁸ Yhden olennaisen muutoksen Leo Mechelinin puheenjohtodolla toimiva kirkkolakivaliokunta sentään sai aikaan. Komitea oli ehdottanut kirkkolain 101 §:ään lisäyksen, jonka mukaan kutsuttaessa niskoittelevia seurakuntalaisia kirkollisten viranomaisten eteen vastaamaan voitiin tarpeen

vaatiessa käyttää maallista virka-apua. Tämän kohdan valiokunta poisti perustellen kantansa sillä, että »poliisivaltaa on kirkollisissa kysymyksissä yhä vähemmän käytettävä». Valiokunnan mietinnön ja siihen sisältyvän ehdotuksen kirkkolain 13. luvun uudeksi sanamuodoksi kirkolliskokous sitten hyväksyi yksimielisesti sellaise-naan.⁴⁹

Seuraavana vuonna asia joutui säätyjen käsiteltäväksi. Kirkolliskokouksen ehdotus kirkkokurin kiristämiseksi ei saanut ensimmäisen ja kolmannen säädyn hyväksymistä eikä säätypäätöstä saatu aikaan. Kielteisen kannan varsinaisena perusteena oli pelko siitä, että ehdotettu muutos antaisi papistolle ja kirkkoneuvostolle liian suuren harkintavallan ja että tämä johtaisi voimassaolevien kansalaisoikeuksien vaarantamiseen. Asiasta huomautti jo lakivaliokunnan vähemmistö vastalauseessaan. Enemmistö oli nimittäin puoltanut kirkkolainmuutoksen hyväksymistä.⁵⁰

Terävimmin vastakkaiset käsitykset ilmenivät porvarissäädyn debatissa. Axel Lille huomautti keskustelun aluksi, että lainmuutos antoi mahdollisuuden sulkea papinvaalista ne seurakuntalaiset, jotka eivät KL 64 §:n mukaan käyneet vuosittain ehtoollisella. Tämän oikeuden riistäminen, hän jatkoi, »merkitsisi, että kyseisiltä seurakuntalaisilta riistettäisiin tiettyjä kansalaisoikeuksia, koskapa papistolle on uskottu useita merkittäviä siviilitehtäviä». Lilleen yhtyi Eero Erkkö, joka katsoi nimenomaan papinvaalioikeuden kiistatta kuuluvan yleisiin kansalaisoikeuksiin. Otto Stenrothin huomautettua tähän, ettei kreikkalaiskatolisilla ja eriuskolaisillakaan ollut kyseistä oikeutta, vaikka he olivatkin täysiä kansalaisia, A. F. Juselius puolestaan lausui papinvaalioikeuden epäämisen loukkaavan kansalaisoikeuksia, niin kauan kuin papisto hoiti kirkollisten tehtäviensä ohella myös puhtaasti siviiliasioita.⁵¹

Kirkon oikeus rajoittaa järjestystään rikkovien jäsentensä oikeuksia kytkettiin näin sekin uskonnonvapauskysymykseen. Ilman kirkon ja valtion eroa, millä käytännössä tarkoitettiin kirkon yhteiskunnallisten tehtävien siirtämistä valtiolle ja kunnille, ei haluttu keskustellakaan kirkon kurinpidon kiristämisestä. Porvarissääty hylkäsi lainmuutoksen suurella enemmistöllä. Aatelissäädyssä

yrittivät monet maltilliset liberaalit, Leo Mechelin ja R. Montgomery etunensä, puolustaa kirkolliskokouksen kantaa vedoten lähinnä siihen, että oli kysymys kirkon sisäisestä asiasta, mutta täälläkin lainmuutosehdotus kärsi, tosin niukan, tappion.⁵²

Nya Pressenissä Axel Lille oli tietenkin työhönsä tyytyväinen. Aatelin ja porvarissäädyn vastarinta oli lehden mielestä tehnyt tyhjäksi kirkolliskokouksen pyrkimyksen puuttua yksityisen kansalaisen vapauteen. Vartija torjui porvarissäädyssä esitetyt väitteet siitä, että kirkollinen vaalioikeus olisi luettava yleisten kansalaisoikeuksien joukkoon. Aatelis- ja porvarissäädyt olivat asettuessaan kirkolliskokousta vastustamaan antaneet uuden näytteen kirkkoa vastustavasta mielialastaan. Merkittävintä Vartijan kirjoituksessa kuitenkin oli se kaksiarvoisuus, millä kirjoittaja suhtautui varsinaiseen kiistakysymykseen, kirkkokurin kiristämiseen: »Mutta itse se asia, ettei kovennettua kirkkokuria saatu aikaan, ei ainakaan meitä huolestuta. Sillä kovennetut säädökset tässä suhteessa, vaikka ne kirkon vaurastumisen ja puhdistumisen takia olisivat tuiki tärkeitä, olisivat samalla kertaa kaksiteräisiä ja voisivat nykyisissä olosuhteissa ainakin osaksi vaikuttaa päinvastoin kuin niiden tarkoitus on.»⁵³

Tietty kaksiarvoisuus löikin yhdeksänkymmentäluvun jälkipuoliskolla leimansa kirkkokurikysymyksen kirkon piirissä osakseen saamaan kohteluun. Kolmannessa kirkolliskokouksessa suoritettua työtä kirkkokurin kiristämiseksi tosin jatkettiin, mutta samanaikaisesti esiintyi jatkuvaa epäilystä, tokko lainmuutosten toteutuminen toisi mitään olennaista parannusta tullessaan.

Kuopion ja Porvoon synodaalikokousten lähettämänä kirkkokurikysymys tuli vuoden 1898 kirkolliskokoukselle.⁵⁴ Kirkkolakivaliokunnan mietinnössä samoin kuin täysi-istunnon keskusteluissa kuvastuvat selvästi sekä kurin kiristämistä kannattavat että vastustavat näkökannat. Mietintö oli sanamuodoltaan varsin pyöreä ja päättyi yleiseen ehdotukseen, että tuleva kirkkolakivaliokunta saisi tehtäväkseen laatia ehdotuksen KL 13. luvun muuttamiseksi »siihen suuntaan kuin kolmannen yleisen kirkolliskokouksen asiassa tekemä päätös sisältää, jättämällä kumminkin komitealle avoimen

oikeuden tehdä ehdotuksensa niin muuttaen 1893 vuoden kirkolliskokouksen tekemää ehdotusta, kuin komitea huomaa tarpeelliseksi ja katsoo tekevän mahdolliseksi että maan säädty ehdotuksen hyväksyvät». Eräiden kirkolliskokouksen jäsenten tekemän anomusehdotuksen, että kirkolle oli myönnettävä oikeus erottaa sellainen jäsenensä, joka ei ottanut lievemmästä kirkkokurista ojentuakseen, valiokunta sen sijaan ehdotti hylättäväksi.⁵⁵

Mietintö käsiteltiin kokouksen viimeistä edellisenä päivänä, jolloin aika oli jo erittäin kireällä. Tästä huolimatta syntyi kirkostaerottamiskysymyksestä varsin jyrkkä keskustelu. Erottamisoikeuden puolesta puhuivat nimenomaan kirkollisen suunnan miehet, mm. lehtori K. A. Wegelius, kirkkoherra Elis Bergroth ja pastori J. W. Warttinen. Heidän pääasiallisen perustelunsa viimeksimainittu ilmaisi näin: »Jumalan sana selvästi sanoo, että semmoinen seurakunnan jäsen, joka ei mistään muusta parane, pitää erotettaman seurakunnan yhteydestä.» Vastustavan kannan perustelut sen sijaan vaihtelivat huomattavasti. Vanhasuomalaisen puolueen johtaja G. Z. Yrjö-Koskinen katsoi kansankirkon periaatteiden edellyttävän, ettei se erota ketään. Nuorsuomalainen E. N. Setälä puolestaan olisi periaatteessa ollut halukas myöntämään kirkolle pyydetyn oikeuden, mutta katsoi ettei kokous hylättyään ehdotuksen siviilirekisterin perustamisesta voinut tehdä tämän kanssa ristiriitaista päätöstä erottaa jäseniään, joilla ei siten ollut muuta mahdollisuutta kuin liittyä johonkin eriuskolaisseurakuntaan. Keskustelun päätteeksi kirkostaerottamiskysymyksenkin lähetettiin kirkkolakikomiteaan »huomioon otettavaksi siinä määrässä, kuin komitea katsoo aihetta olevan».⁵⁶

Neljännessä kirkolliskokouksessa käsiteltyihin kirkkokurikysymyksiin liittyi asiallisesti myös kysymys avioerosta ja eron saaneiden vihkimisestä uuteen avioliittoon. Voimassaoleva lainsäädäntö rakentui täysin kristilliselle katsomukselle, jonka mukaan avioliitto oli elinkautinen. Avioeron myönsi vuoden 1734 laki vain kahdesta syystä, nimittäin aviorikoksen ja omavaltaisen hylkäämisen vuoksi. Lisäksi tunsikin laki mahdollisuuden tuomita eripuraisuuden vuoksi asumuseroon. Viimeksimainittu toimenpide oli vähitellen muodos-

tunut valmistavaksi asteeksi erivapaustietä myönnetylle avioerolle. Eron tuomitsi maallinen oikeusistuin, mutta tuomiokapitulit antoivat erokirjan.⁵⁷

Avioerojen määrä maassamme oli kahdeksankymmentäluvulla verraten vähäinen eikä se osoittanut toistaiseksi merkittävää kasvuakaan. Luotettavimmat tilastot mainitsevat niitten määrät viisivuotiskausittain seuraaviksi: 1876—80 342, 1881—85 288 ja 1886—90 368.⁵⁸ Yhdeksänkymmentäluvun alussa kirkon piirissä tapahtunut ongelman herääminen ei näin perustunut varsinaisesti avioerotilanteen muutokseen vaan papiston asenteessa tapahtuneeseen kehitykseen. Siihen asti papit olivat yleensäkin tyytyneet olemaan virkamiehiä, jotka eivät asettaneet lakien oikeutusta kyseenalaisiksi. Nyt kirkkoa vaadittiin nojautumaan omiin perusteisiinsa eikä valtion tukeen, ja tässä valossa paljastui kirkon velvoitus vihkiä eronneet uuteen avioliittoon sisäisesti ristiriitaiseksi. Kirkkohan julisti avioliiton erottamattomaksi. Tästä huolimatta tuomiokapituli oli velvoitettu antamaan erokirjoja ja pappi siunaamaan eronneiden avioliitot.

Kysymys herätettiin vuoden 1890 synodaalikokouksissa sekä Kuopiossa että Porvoossa, joiden lähettämänä se saapui vuoden 1893 kirkolliskokoukseen. Täällä yleinen valmistusvaliokunta totesi, että yksityinen pappi ei eräissä tapauksissa voi omaatuntoaan loukkaamatta suorittaa avioliittovihkimystä, koska vallitseva avioliittolainsäädäntö poikkesi Raamatun avioerosta ja eronneiden uudesta avioliitosta antamista säädöksistä. Asian laajakantoisuuden vuoksi valiokunta kuitenkin ehdotti, että kysymys saisi toistaiseksi raueta.⁵⁹

Syy valiokunnan kielteiseen kantaan oli tietenkin se, että asia kuului ensi sijassa maallisen lain piiriin ja kytkeytyi siviiliavioliittomuodon voimaantumoon, mitä erittäin voimakas mielipide kirkon piirissä vastusti viimeiseen asti. Tätä valiokunta ei mietinnossään kuitenkaan suoraan sanonut, mutta sitä avoimemmin perustelivat kantansa molemmat vastalauseen tekijät, jotka kumpikin esittivät pulmalle oman ratkaisunsa. Viitaten Uuden Testamentin yhtäpitävään todistukseen, että avioliitto on peruuttamaton, professori

O. I. Colliander ehdotti, että tuomiokapitulit vapautettaisiin avioerojen käsittelystä ja papit vihkimästä eronneet uuteen avioliittoon. Samoista perusteista lähtien professori John Sahlberg puolestaan toivoi kirkolliskokouksen anovan hallitukselta, »että avioliittoa koskeva lainsäädäntö laillisessa järjestyksessä muutettaisiin siihen suuntaan, että avioeroa ei sallittaisi muille kuin niille puolisoille, joista toinen on tehnyt huoruudenrikoksen, sekä että niissäkään tapauksissa ei sallittaisi erotetun mennä toisiin naimisiin, niin kauan kuin edellisestä avioliitosta oleva puoliso elää».⁶⁰

Valiokuntaa pitimmälle asia ei tällä kertaa päässyt. Kirkolliskokous ei ajanpuutteen vuoksi ehtinyt sitä käsitellä. Kysymys ei silti unohtunut. Asiasta syntynyt keskustelu jatkui kolmen kuukauden ajan Väktaren-lehdessä, jolloin sekä Colliander että Sahlberg edelleen perustelivat katsomuksiaan. Keskustelu herätti myös Valvojan huomiota, missä Zachris Castrén liittyen Collianderin käsityksiin arveli kirkon ennemmin tai myöhemmin »raamatullisten periaatteittensa mukaan» kieltäytyvän vihkimästä eronneita. Aivan oikein hän myös huomautti kysymykseen kytkeytyvän siviiliavioliiton voimaantulon ja lausui toivomuksen, että kirkko oman etunsa vuoksi, vapautuakseen sille vastenmielisestä vihkimisestä, hyväksyisi siviiliavioliiton.⁶¹

Suurempien kiistakysymysten, lähinnä ehtoollispakko- ja siviiliavioliitto-ongelman varjossa eronneiden vihkiminen sitten pysyikin aina neljänteen kirkolliskokoukseen asti vuonna 1898. Tällä välin avioerojen lukumäärä oli selvästi alkanut nousta. Kun viisivuotiskaudelle 1891—95 niiden luku oli 418, vastaava luku seuraavalla kaudella 1896—1900 oli jo 607.⁶² Kehityksestä huolestuneena Porvoon tuomiokapituli kääntyi prokuraattorin puoleen pyytäen toimenpiteitä. Jyväskylän yleisessä pappiskokouksessa kesällä 1898 kysymys niinikään oli esillä.⁶³

Kirkolliskokouksen käsiteltäväksi kysymyksen toi A. Auvisen, Elis Bergrothin, A. W. Lyran ja Ludv. Wennerströmin anomusesitys, joka tähtäsi avioerojen vaikeuttamiseen ja tuomiokapitulien vapauttamiseen antamasta erokirjoja. Valiokuntakäsittelyssä lehtori Y. K. Yrjö-Koskinen esitti, että kirkko samalla vapautettaisiin

vihkimästä uuteen avioliittoon ne, joiden avioero ei kristillisen käsityksen mukaan ollut oikeutettu, mutta hän jäi vähemmistöön. Täysistunnossa ilmeni kuitenkin, että Yrjö-Koskisen edustamalla käsityksellä oli huomattava kannatus, ja niin hänen vastalauseensa lähetettiin valiokunnan mietinnön kera kirkkolakikomitean harkittavaksi vastaista käsittelyä varten. Hallitukselle kokous lähetti anomuksen sellaisiin toimenpiteisiin ryhtymisestä, »että mikäli mahdollista ehkäistäisiin avioeron saaminen ilman päteviä syitä ja lakia kiertämällä».⁶⁴

Kirkolliskokous oli näin valinnut tien, joka tähtäsi yleisen lainsäädännön kehittämiseen kristillisten normien mukaiseksi. Kirkon piirissä vallitseva teologinen vastakohtaisuus esti sen vastuullisia elimiä löytämästä johdonmukaista ja vallitsevassa tilanteessa toteutettavissa olevaa linjaa. Kirkkokuri- ja avioerokysymysten käsittelyssä yhdeksänkymmentäluvulla ilmeni toisaalta halu vapauttaa kirkko sekularisoituvien jäsentensä vaikutukselta, toisaalta pyrkimys pakottaa koko yhteiskunta sekularisoidumisestaan huolimatta edelleen noudattamaan kristillisiä normeja. Edellistä vaihtoehtoa kohtaan osoitettiin vapaamielisellä taholla toisinaan melkoista myötätuntoa. Sen toteuttaminen olisi kuitenkin vaatinut jälkimmäisestä luopumista, ja tähän eivät kirkon edustajat olleet halukkaita. Jälkimmäisen taasen kirkosta vieraantuneet piirit kokivat yrityksenä puuttua heidän yksityisasioihinsa tai kansalaisvapauksiinsa. Kirkkokurin kiristäminen, kirkollisen äänioikeuden menetys, avioeron saannin vaikuttaminen ja eronneiden vihkimisen epääminen olivat näille vastenmielisiä, osittain siksi, että heidän oli pakko kuulua kirkkoon ja siten alistua sen säädöksiin, osittain siksi, ettei enemmistö halunnutkaan erota kirkosta.

Kirkon jäsenilleen asettamien vaatimusten kiristämistä ja lieventämistä vaativat voimat olivat yhdeksänkymmentäluvulla tasapainossa. Ei ihme näin ollen, että tällä vuosikymmenellä jäivät toteutumatta niin pyrkimykset siviiliavioliiton ja siviilirekisterin aikaansaamiseksi sekä ehtoollispakon poistamiseksi kuin myös yritykset tiukentaa kirkkokuria ja vaikeuttaa avioeron saantia.

Raamatun inspiraatio

Kuten edellä on useassakin yhteydessä todettu, liittyvät yhdeksänkymmentäluvun kirkollisen elämän kuvaan monet repivät kiistat. Harvoin ovatkaan kirkkoamme samanaikaisesti halkoneet niin lukuisat ja niin sovittamattomilta tuntuvat erimielisyydet. Syy taistelun kiivauteen on epäilemättä huomattavalta osaltaan löydettyävissä edellisen vuosikymmenen kirkollisesta ahdingosta ja sen aiheuttamasta äkillisestä herätyksestä. Vanha, sovinnainen luterilaisuus ja unelias virkavaltainen kirkollisuus olivat musertuneet »maailman» hyökkäyksissä rikki, ja kirkon nuorten puolustajien oli ollut pakko taistella itselleen uskonsa perusteista käsin uusi näkemys, jonka varassa he saattoivat kutsumustyötään jatkaa. Tämä vakaumus kypsyi eri piireissä erilaiseksi. Toisilla se merkitsi liittymistä herännäisyyteen, toisilla evankelisuuteen, toisilla lestadiolaisuuteen, toisille taas »raamatullisuus» tai »kirkollisuus» tarjosivat lujan mieskohtaisen vakaumuksen.

Niin kauan kuin yhdessä ponnisteltiin liberalistisen ja naturalistisen paineen alla, katsomusten erilaisuus ei vielä ollut ylivoimaisen häiritsevä. Esillä olevat kysymykset olivat myös sen laatuiset, etteivät ne paljastaneet kaikkia eroavuuksia. Maailmaa vastaan käydyn taistelun kovuus oli kuitenkin kerta kaikkiaan opettanut papistolle lujan vakaumuksen välttämättömyyden, ja kun erilaiset katsomukset nyt kirkon ulkonaisen aseman helpotuttua pääsivät vapaammin ilmenemään sen piirissä, ne kohtelivat välittömästi toisiaan yhtä kompromissittoman jyrkästi kuin konsanaan luterilaisen kristillisyyden ulkopuolelta ahdistavia vapaauskoisia ja vapaakirkollisia edellisen vuosikymmenen kiistoissa.

Ristiriitojen jyrkkyyttä lisäsi vielä se, että kaikki kansalliset herätysliikkeet elivät voimakasta nousukauttaan. Herännäisyys eteni Savossa ja Pohjanmaalla. Lestadiolaisuuden leviäminen jatkui eri puolilla maatamme, eikä sen alkava hajaantuminen vanhoillisiin ja uusheränneisiin mitenkään vähentänyt herätyksen voimaa. Evankelinen liikekin hajaantui, kun maltilliset ainekset erosivat Evankeliumiyhdistyksestä vuoden 1895 jälkeen, mutta kannattaja-

joukkonsa yhdistys säilytti eron jälkeenkin suurimmaksi osaksi. Liikkeen piirissä julistetun sanan saavuttama vastakaiku oli kaikkien herätysliikkeiden osalta todistamassa sitä, että oltiin oikealla tiellä. Menestyksen aikoina ei oltu halukkaita kompromissiin, vaan taisteluun.

Niin kiistelivätkin vanhurskauttamisopista evankeliset ja heränneet, samoin kuin »kirkolliset» ja »raamatulliset». Lestadiolaisia ahdistettiin joka taholta heidän rippioppinsa, samoin kuin evankelisia »koko maailman autuuden opin» vuoksi. Vastapuolessa nähtiin harvoin mitään hyvää. Kirkollisen keskustelun taso laski monesti niin alas, että poliittiset päivälehdetkin valittivat »pappiskiistojen» sivullisiin tekemää ikävää vaikutusta.⁶⁵

Toisin kuin uskonnonvapaus- ja kirkkokurikysymyksiä koskevat keskustelut, äsken mainitut jumaluusopilliset kiistat eivät herättäneet varsinaisen kirkkokansan piirin ulkopuolella suuren yleisen kiinnostusta. Kirkko kääntyi näissä sisäänpäin, omien erityisten kysymystensä selvittämiseen ja jätti maailman pohtimaan omiaan. Kirkon ja yhteiskunnan suhteiden kannalta mainitut kiistat ovat merkittäviä lähinnä siksi, että ne sitoivat huomattavassa määrin kirkon johtavien voimien energian sisäisiin selvittelyihin ja vahvistivat sivistyneistön keskuudessa entuudestaan vallitsevaa käsitystä, että kirkko pohtii pääasiassa epäajanmukaisia ja yleiseltä kannalta vähämerkityksisiä kysymyksiä.

Yhdeksänkymmentäluvun kirkollisista kiistoista omasi kirkon ja sivistyneistön suhteiden näkökulmasta edellämainittuja huomattavamman merkityksen Raamatun inspiraatiosta vuosina 1894—95 käyty keskustelu. Niin kauan kuin Raamatun auktoriteetti oli ollut yleisesti tunnustettu, ei kysymys sen inspiraation luonteesta ollut kovinkaan ajankohtainen. Jumaluusopille voitiin huoleti antaa melkoinen vapaus, kun se joka tapauksessa pyrki vain Raamatun oman sanoman tulkitsemiseen. Kun nyt Raamattu oli vapaamielisen mielipiteen taholta selitetty vain kirjaksi kirjojen joukossa, sen puolustus tuli uudella tavalla ongelmaksi. Yliopistoteologit painostivat jo fraasiksi muodostunutta ohjetta, että Raamattu ei ole luonnon- yhtä vähän kuin muidenkaan tieteiden oppikirja,⁶⁶ papis-

ton rivimiehille ja kirkkokansalle sen sijaan oli tärkeintä, että Raamattu kokonaisuudessaan tunnustettiin Jumalan sanaksi. Toistaiseksi nämä pyrkimykset olivat kirkon piirissä välttyneet joutumasta avoimeen ristiriitaan, mikä johtui lähinnä yliopistoteologien maltillisesta ja varovaisesta asenteesta. Latentti jännitys oli kuitenkin olemassa. Sen purkautumiseen antoi välittömän aiheen G. G. Rosenqvistin professorinväitöskirjan, »Guds förhållande till världen», ilmestyminen syksyllä 1893.

Rosenqvistin tutkimuksen tendenssi oli selvästi apologettinen. Tieteellisen, lähinnä luonnontieteellisen tutkimuksen edistyminen oli saattanut teologian tilanteeseen, missä sen oli uudelleen arvioitava inhimillisen ja luonnollisen osuus järjestelmässään. Kirjoittaja asettikin päämääräkseen »osoittaa kristinuskon luonnonmukaisuus huolimatta sen ylluonnollisuudesta». Vastoin naturalistisen filosofian väitettä, että luonnon lainalaisuus tekee mahdottomaksi uskon Jumalan maailmanhallintaan, Rosenqvist selitti Jumalan vaikutuksen ilmenevän juuri luonnonlaeissa, ei niistä riippumatta. Raamatulliset ihmeet eivät hänen mielestään merkinneet luonnon lainalaisuuden särkymistä; lainalaisuus kuului erottamattomasti uskonnollissiveellisen maailmanjärjestyksen perusteisiin. Ihmeissä vaikutti sama Jumalan voima kuin kaikessa muussakin tapahtumisessa, joskin intensiteetiltään kohonneena: »Ihmeillä ei siten ole mitään ehdottoman ainutlaatuista luonnetta, ne eivät kvalitatiivisesti ole mitään ehdottoman uutta. Ne eivät särje luonnon yhtenäisyyttä eivätkä merkitse luomisen oikaisua. Ne eivät edellytä mitään uutta tekijää, vaan ainoastaan maailmankulun pysyvän tekijän voimistunutta toimintaa.» Sama Jumalan voima, joka ilmeni luonnonlaeissa, ilmeni ihmeissäkin.⁶⁷

Premisseistään lähtien tekijä edelleen otti kannan darvinismiin ja Raamatun inspiraatioon. Sekä polveutumista että evoluutioteoriat hän selitti kristinuskon kannalta neutraaleiksi. »Kysymyksellä lajien synnystä ei ole uskonnollista merkitystä ja se kuuluu tutkimuksen ratkaistaviin.» Ihmisen synty ei tässä tee poikkeusta: »Onko Jumala antanut ihmisen syntyä epäorgaanisesta aineesta tai häntä lähinnä olevasta orgaanisesta maailmasta, ei saata vai-

kuttaa käsityksemme Jumalan luomistyöstä eikä käsityksemme ihmisen arvosta.» Lainalainen kehitys ei tehnyt mahdolliseksi Jumalan toimintaa. Päinvastoin juuri luonnollisessa kehityksessä usko näki Luojan työn. Luonnollisen valinnan teoriaa materialistiset darvinistit olivat tosin käyttäneet osoittamaan Jumalan tarpeettomuuden. Ottamatta kantaa tämänkään teorian pätevyyyteen tekijä pyrki osoittamaan, ettei senkään hyväksyminen merkinnyt jumalauskon kieltämistä. Valintamekanismin toiminta ja tehokkuus viittasivat keksijäänsä, kaikkivaltiaaseen, korkeaan intelligenssiin. Kristinuskon ja darvinismi eivät näin sulkeneet pois toisiaan.⁶⁸

Selvin sanoin Rosenqvist edelleen hylkäsi ortodoksisen sanainspiraatio-opin. Uutta ei vallitsevassa tilanteessa ollut itse hylkääminen, sillä akateeminen jumaluusoppimme oli tästä asiasta jo kauan ollut yksimielinen, mutta uutta oli se rohkeus, millä Rosenqvist veti tarpeelliset johtopäätökset. Edward Reussia lainaten hän totesi Raamatun kirjoittajien »jakaneen aikansa ja kansansa epätäydelliset ja erheelliset käsitykset». Raamatun luomiskertomus puolestaan ei ollut »taivaasta saneltu luomisen pöytäkirja, ei visionäärinen elämys, ei allegoria, ei filosofinen myytti, vaan kirjoittaja esittää tässä, kuten Frans Delitzsch lausuu, isiltä perityn tradition». Kuudella luomispäivällä ja muilla luomiskertomuksen yksityiskohdilla ei näin ollen ollut mitään tekemistä luonnontieteen kanssa. Alaviitteessä Rosenqvist lisäksi huomautti ironisesti, että sanainspiraatioajatus ei enää esiintynyt muualla kuin liberaalin lehdistön palstoilla, joka yleensäkin mielellään »piti teologian alalla kiinni anti-kviteeteista».⁶⁹

Vastaväittäjän, professori O. I. Collianderin lausunto oli varsin myönteinen. Beckiläisestä teologisesta kannastaan huolimatta hän ei löytänyt väitöskirjasta paljoakaan raskauttavaa.⁷⁰ Varsin pian väittelijä kuitenkin sai huomata, etteisanainspiraatio-oppi suinkaan ollut Suomesta kuollut. Sen ensimmäisenä puolustajana astui Evangelisk Kristendommassa areenalle vapaakirkollinen pastori Abraham Amirchanjanz.

Armenialainen saarnaaja ei säästänyt sanojaan. Väitöskirjan suhteellisen onnistunutta teismän puolustusta hän vertasi »usein käytet-

tyyn viikunanlehteen, millä järkeilevät teologit yrittävät verhota alastomuutensa positiivisen kristillisyyden alalla». Darwinismi oli teoriana erittäin heikossa asemassa ja siksi oli aivan tarpeetonta ottaa se jumaluusopissa huomioon. Tekijä sen sijaan piti darvinismia auktoriteettinaan ja asettui näin selvää Raamatun sanaa vastaan. Jumala loi ihmisen »maan tomusta» eikä apinasta. Aivan samalla tavoin Rosenqvist edelleen hylkäsi ensimmäisen Mooseksen kirjan todistuksen luomispäivistä. Väittäessään Raamatun näin erehtyvän tekijä suoranaisesti kielsi sen inspiraation.⁷¹

Yhtä jyrkästi Amirchanjanz myös torjui Rosenqvistin ihmekäsityksen, joka hänen mielestään oli täysin epäraamatullinen. Arvostelu päättyi retoriseen kysymykseen ja kehotukseen: Luuleeko tekijä Suomen vielä pysyvän kristittynä maana, jos hänen kouluttamansa papit omaksuvat sellaiset ihmiskäsityksen, että syntiinlankeemus merkitsee vain eläimellistä alkuperää, ja ajattelevat Raamatun arvovallasta ja sen ihmeistä samoin kuin hän. Jumaluusopin opettaja »tutkikoon vakavasti itseään, miten hän kerran voi vastata Hänelle, joka on tuleva Isän kunniaassa tuomitsemaan eläviä ja kuolleita».⁷²

Armenialainen saarnaaja asetti siten Rosenqvistin kristillisen uskon kyseenalaiseksi. Ei ihme, että tämä suuttui. Evangelisk Kristendomin toimitukselle osoittamassaan vastineessa hän kiisti Amirchanjanzin pätevyysarvostella tieteellistä teologista tutkimusta ja vetosi toimituksen kristilliseen mieleen ja oikeudentuntoon saadakseen hyvityksen kärsimästään loukkauksesta. Toimitus, ts. F. W. Lönnbeck asettui kuitenkin avustajansa puolelle. Rosenqvist oli vastineessaan sivuuttanut varsinaisen kiistakysymyksen, nimittäin Raamatun erehtymättömyyden. Niin ihmeitä kuin luomistapahtumaa selittäessään hänen väitöskirjansa oli luopunut raamatulliselta perustalta. »Sillä jos kaikki, mikä Raamatussa lankeaa luonnontieteiden, ja oletettavasti myös historian alueelle, on 'vailla uskonnollista merkitystä', ja antikristilliselle 'tutkimukselle' myönnetään oikeus mielensä mukaan tyypistää ja muuttaa — silloin osoitetaan Raamattua kohtaan sellaista halveksuntaa ja esitetään Raamatun sanan totuudesta ja jumalallisesta

alkuperästä niin voimakas epäily, että Pyhä Kirja samalla vedetään alas inhimillisen keksinnön arvoiseksi. Jos jumaluusoppi ja erittäinkin dogmatiikka peräytyy Raamatun historiallisista ja luonnontieteellisistä osista selittäen, ettei niillä ole 'lainkaan uskonnollista merkitystä', mitä luotettavuutta se silloin voi vaatia Pyhän Kirjan muille osille ja mitä jää lopulta Raamatusta jäljelle?»⁷³

Keskustelun kummankin osapuolen kanta oli näin tuotu selvästi esiin. Toisella puolen väitettiin Raamatun olevan myös historialliselta ja luonnontieteelliseltä kannalta erehtymätön, koska sen jumalallinen arvovalta muuten horjuisi, toisella puolen tämä kiistettiin. Kiista laajeni nopeasti vapaakirkollisesta myös kirkolliseen lehdistöön. Väktaren-lehden päätoimittaja, professori John Sahlberg selosti lehdessään niin Amirchanjanzin arvostelun kuin Rosenqvistin vastineen, valitti kummankin osapuolen käyttämiä kohtuuttomia sanontoja, mutta asettui itse kiistakysymyksessä täysin Amirchanjanzin puolelle. Yksinkertaisena uskovana hän piti kiinni Raamatun sanan arvovallasta eikä katsonut voivansa hyväksyä Rosenqvistin käsitystä, että Raamatun kirjoittajat oman aikansa katsomusten edustajina olivat profaaneissa asioissa saattaneet erehtyä. Hurskasta hyönteistieteilijää oli loukannut nimenomaan polveutumisopin hyväksyminen ja yleisesti vallitsevan kuuden luomispäivän ajatuksen pilkallinen torjuminen.⁷⁴

G. G. Rosenqvist ei jäänyt vastausta vaille. Kummassakin lehdessä käytiin nyt pitkällinen ja samoja asioita toistava polemiikki. Kiistassa tälläväläin nimityksen saanut dogmatiikan professori toisaalta painosti välttämättömyyttä rakentaa tieteellisesti kestävä teologia, toisaalta torjui vastapuolen pyrkimyksen leimata hänet epäuskoiseksi nuorison opettajaksi.⁷⁵ Jälkimmäiseen seikkaan tarttuivat myös paraillaan Helsingissä valtiopäivillä oleskelevat piispat Gustaf Johansson ja Herman Råbergh. Väktaren-lehden toimitukselle lähettämässään kirjeessä he varsin jyrkin sanoin paheksuivat lehden menettelyä. Oli anteeksiantamatonta saattaa aivan aiheetta »yliopistomme dogmaattisen tieteen edustaja ja samalla koko jumaluusopillinen tiedekunta epäluulonalaiseksi siitä, että se olisi poi-

kennut raamatullisen ja kristillisen maailman- ja elämäntatso-
muksen pohjalta». Tällainen arvostelu palveli yksinomaan kansan-
kirkolle vihamielisiä piirejä. Syytökset torjuessaan piispat samalla
kiittivät väitöskirjan »uskonnollista vakavuutta, syvää tunnolli-
suutta ja tieteellistä lahjakkuutta». Esitetty arvostelu sivuutettiin
ylimalkaisella toteamuksella, että tekijän päätelmät voitiin kyllä
yksityiskohdissaan asettaa keskustelun alaisiksi, ja että kirkolla
ennen muuta nyt oli täysi syy iloita siitä, että näin tärkeä oppituoli
oli saanut pystyvän haltijan.⁷⁶

Piispojen kirjeen erittely paljastaa sen tarkoituksen. Entiset
jumaluusopin professorit halusivat puolustaa nuorta kolleegaansa
ja samalla tyynnyttää myrskyn, joka oli kehittymässä kirkon joh-
dolle epämiellyttäväksi periaatteelliseksi selvittelyksi. Olennaista
koko kirjeessä olikin juuri se, että varsinainen kiistakysymys, Raa-
matun inspiraatio, sivuutettiin tyystin. Kirje oli samalla epäsuora
vaatimus lopettaa kirkon piirissä koko keskustelu.

Näin ainakin tajusi asian Elis Bergroth, joka Våktaren-lehden
toimituksen jäsenenä jo oli kiistassa asettunut Sahlbergia puolusta-
maan. Viimeksimainittu oli piispojen kirjeeseen liittämässään vasti-
neessa tiedustellut kohteliaasti, olivatko heidän mainitsemansa
keskustelunalaiset kysymykset kenties samat, joihin hän oli nimen-
omaisesti puuttunut.⁷⁷ Samaan asiaan tarttui myös Bergroth. Pro-
fessori Rosenqvistin väitöskirja oli herättänyt epäilyn, että hänen
raamattukäsityksensä poikkesi kirkon piirissä yleisesti vallitsevasta.
Kun sitten kirkon johtajien vaietessa toiset olivat herättäneet
asiasta keskustelua, seurauksena oli ollut loukkaantuneen professo-
rin kirjoitustulva ja kahden piispan kehotus lopettaa keskustelu
mitä pikemmin. Teologisen tieteen nimissä haluttiin vähemmän
oppineilta kieltää sananvalta uskonasioissa. Tämä merkitsisi kui-
tenkin protestanttisuuden periaatteiden kieltämistä. Jos kirkon
johto olikin teologisessa viisaudessaan ymmärtänyt, että Rosen-
qvistin raamattukäsitys ei merkinnyt Raamatun arvovallan kieltä-
mistä, suuri yleisö ei tätä keskustelutta tajunnut. Vapaakirkko ja
lahkot seisoivat nyt — kenties vanhentunein argumentein — Raa-
matun lujalla perustalla, kun kirkon suuret joukot puolestaan halut-

tiin saada vaikenemaan. Tämä ei voinut olla oikein. Kyseessä olivat niin suuret arvot, Pyhän Raamatun arvovalta, että oli välttämätöntä myös kirkon piirissä hyväksyä avoin keskustelu, kunnes kysymys oli tyydyttävästi selvitetty.⁷⁸

Rosenqvist vastasi Bergrothille, mutta hänen tavanmukaisen kärkevään ja ironiseen sävyyn laadittu artikkelinsa ei enää tuonut uutta esille.⁷⁹ Piispat sen sijaan vaikenivat — julkisesti. Yksityiskirjeessään Bergrothille Johansson purki suuttumisensa ja paljasti samalla varsinaiset motiivinsa. Toisaalta häntä loukkasi Amirchan-janzin ja Sahlbergin asiantuntemattomuudesta johtuva epäoikeudenmukaisuus: »Jumalan edessä te olette kirjoituksillanne olleet myötäsyyllisiä intellektuaaliseen murhaan, vaikka tätä ei olisi tarkoitettukaan», hän kirjoitti. Toisaalta koko keskustelu oli vallitsevana ajankohtana turmiollinen: »Älä luule, että teillä on oikeus ottaa keskusteltavaksi mikä kysymys tahansa. Jumala ei ole tahtonut tämän vetämistä julkisuuteen. Siksi minä olen vaiennut.»⁸⁰

Viimeinen lainaus paljastaa myös syyn, miksi Johansson pyrki piispojen arvovallalla katkaisemaan koko keskustelun. Beckiläisen jumaluusopin pohjalla Johansson tosin hylkäsi puhdasoppisuuden sanainspiraatio-opin, mutta luki siitä huolimatta Raamatussa esitetyt historialliset ja luonnontieteelliset asiat ilmoitukseen kuuluvina sen horjumattoman totuuden piiriin.⁸¹ »Raamatullisena» teologina Raamatun auktoriteetti oli hänelle tietenkin elämän kysymys ja näin hän epäilemättä tunsikin omikseen lukuisat niistä argumenteista, jotka keskustelussa oli esitetty Raamatun ehdottoman ja kaikinpuolisen luotettavuuden puolesta. Toisaalta ei sanainspiraatioteorian teologisena hypoteesina luhistuttua konservatiivisella jumaluusopilla — eikä siis myös Johanssonilla — ollut käytettävissään mitään teoreettista linjaa, jolta Raamatun formaalista luotettavuutta enää voitaisiin puolustaa. Teologisen tieteen kannalta arvioiden Rosenqvist oli peruskohdissaan oikeassa. Tämän Johansson joutui entisenä dogmatiikan professorina tunnustamaan.

Rosenqvistin kanta avasi kuitenkin ovet Raamatun totuuden kaikenpuoliselle epäilylle, kuten arvostelu oli selvästi osoittanut. Tähän Rosenqvist ei itse ollut pyrkinyt eikä ryhtynyt. Mahdolli-

suus oli kuitenkin olemassa. Johansson tunsu erittäin hyvin Saksan teologisen tilanteen, missä taistelu Raamatun arvovalasta ja sen luonteesta oli kehittynyt suureksi mielipiteiden jakajaksi.⁸² Tätä kiistaa hän ei halunnut Suomeen. Siksi hän mieskohtaisen uskonsa pohjalta kirjoitti: »Jumala ei ole tahtonut tämän vetämistä julki-suuteen.» Siksi hän myös tietoisesti vaikenen koko kiistasta ja koetti saada toisetkin vaikenemaan.

Kaikkialla länsimaissa puhjennut kriisi oli kuitenkin liian syvällinen, jotta lujatahtoisenaan piispan sana olisi voinut sen Suomen kirkosta torjua. Vielä samana syksynä lehtori J. A. Maunu piti Helsingin yksityisessä pappeinkokouksessa esitelmän Raamatun inspiraatiosta, missä hän asettui johdonmukaisesti historiallisen raamattukäsityksen kannalle. Arvosteltuaan sanainspiraatiokäsitystä esitelmäitsijä pyrki osoittamaan, että Raamatun syntyyn ovat inhimilliset tekijät vaikuttaneet varsin suuresti, että erityisesti Vanha Testamentti sisältää paljon sellaista, mitä nykyaikainen siveellinen taju pitää väärässä, ja että myös Raamatun uskonnollisessa sisällössä on Uuteen Testamenttiin tullessa havaittavissa selvää kehitystä kohti korkeampaa. Raamatussa onkin erotettava oleellinen ja epäolennainen sisältö. Edellistä on sen uskonnollis-siveellinen sanoma ja ainoastaan tälle kuuluu varsinaisesti määre inspiroitu. Kuta kauemmaksi uskonnollis-siveelliseltä alueelta edetään, sitä vähäisemmäksi muuttuu myös inspiraatio.⁸³

Maunun esitelmä oli varsin selvää puhetta. Yhtä selvä oli myös kirkkoherra J. Päivärinnan ilmeisesti teologisen tasapainon vuoksi pitämä toinen esitelmä »Vanhan Testamentin synnystä ja arvosta», missä hän puolestaan pyrki usein esimerkein osoittamaan, miten tieteellinen tutkimus on uusiutuvasti joutunut tunnustamaan erehtyneensä, kun se on lähtenyt epäilemään Raamatun historiallisia tietoja. Esitelmä päättyi vakaumukseen: »Jumalan sana on puutteeton.»⁸⁴

Keskustelua ei asiasta syntynyt, mutta varsin selvästi kävi kuitenkin ilmi, että papiston suuri enemmistö asettui Päivärinnan puolelle Maunua vastaan. Sekä virallinen pöytäkirja että Vartijan selostus kuittasivat jälkimmäisen lakonisella maininnalla, kun

taas edellinen sai osakseen suosionosoituksia. »'Hyvä'-huudot, jotka kaikuivat esitelmän lopussa, todistivat, että tämä kanta saa vasta-kaikua Suomen papistossa», Vartija nimenomaan totesi. Vielä kolmea vuosikymmentä myöhemmin Maunu muisteli, miten viileä oli ollut hänen esitelmänsä saama vastaanotto: »Ihmeekseni huomasin, että yksi ja toinen pappi siirtyi pois siltä penkiltä, missä istuin, ja lopuksi huomasin istuvani yksin penkillä niinkuin Catilina Rooman senaatissa Ciceron pitäessä puhetta salaliitosta tasavaltaa vastaan.»⁸⁵

Vartija ei kuitenkaan lähtenyt arvostelemaan Maunun esitelmää, vaan jopa painatti sen palstoilleen, samoin kuin myös kokouspöytäkirjan liitteenä in extenso painetun Päivärinnan esitelmän pääosan. Edellisten lisäksi lehti kuitenkin julkaisi vielä K. E. Menon selvää sanainspiraatiota puoltavan kirjoituksen. Varsinaisen hyökäyksen uutta raamattukäsitystä vastaan tekivät tälläkin kertaa Abr. Amirchanjanz ja John Sahlberg. Edellinen saarnasi Allianssitalolla Maunun »epäkristillisiä» ja »epätieteellisiä» oppeja vastaan ja jälkimmäinen yritti Väktaren-lehden palstoilla todistaa Maunun väitteet Vanhan Testamentin luonnontieteellisistä erehdyksistä vääriksi. Ilmeisesti juuri päätoimittaja Sahlbergin jyrkän konservatiivisesta kannasta ja lehden käymistä kiivaista polemiikeista johdun sen oli pakko vuoden 1894 päättyessä lakata ilmestymästä. Viimeisen numeron pääkirjoitus sisälsi varoituksen rationalistista jumaluusoppia vastaan, jonka edustajaksi Maunu leimattiin.⁸⁶

Kiistat herättivät merkittävää yleistäkin huomiota. Tartuttiinhan teologisessa keskustelussa nyt kysymyksiin, jotka olivat ratkaisevasti vaikuttaneet vapaamielisen ja kirkollisen ajattelutavan erkanemiseen. Valvojassa Zachris Castrén arvosteli Rosenqvistin väitöskirjaa varsin laajalti. Tekijän lähtökohta oli hänen mielestään varsin onnistunut. Rosenqvist tunnusti periaatteessa modernin tieteellisen maailmankuvan pätevyyden, joten pohja keskustelulle oli olemassa. Varsin terävästi hän edelleen torjui toisaalta vanhentuneen supranaturalistisen teologian, toisaalta modernin filosofisen naturalismin. Soveltaessaan yleistä filosofista kantaansa Raamatun yksityiskysymyksiin tekijä kuitenkin Castrénin mielestä oli luopu-

nut ennakkoluulottomasta tutkimuksesta ja turvautunut epähistorialliseen dogmatiikkaan. Sinänsä oikea vapaa inspiraatiokäsitys-kään ei ollut häntä riittävästi auttanut. Niinpä tekijän käsitys ihmisistä on merkillisen epäjohdonmukainen. Usko Kristuksen reaali-seen ylösnousemukseen ei myöskään ollut yhdistettävissä moderni ajatteluun. Liberaaliin eksegetiikkaan liittyen arvostelija suosittelee historiallista ja symbolista tulkintaa, joka asetti uskon perustaksi Kristuksen siveellis-uskonnollisen persoonallisuuden, eikä aistein havaittua tapahtumaa, »joka ei sellaisena voi mieliä elähyttää ja joka sitä paitsi on raamatussa hyvin ristiriitaisesti ja hämärästi kerrottu». ⁸⁷

Maunun esitelmään tarttuivat päivälehdet välittömästi. Päivälehti selosti sen pääsisällön, kiitti sitä »terveelliseksi monessa suhteessa» ja lupasi palata asiaan. Esitelmän ilmestyminen Vartijassa lienee ollut syynä siihen, ettei näin tapahtunut. Muukin vapaa-mielinen lehdistö omisti huomiota Maunulle. Olihan nyt kirkon pappi ja uskonnonlehtori asettunut kannattamaan vapaampaa raamatuntulkintaa, joka aikaisemmin johdonmukaisesti oli kirkon taholta selitetty harhaoppiseksi. Åbo Tidning kysyikin — tosin aivan muun asian yhteydessä — kerran suoraan, miksi kirkko ei erottanut Maunua harhaoppisena. ⁸⁸

Rosenqvistin ja Maunun mielipiteiden referointi ja arvostelu liittyi vapaamielisessä lehdistössä keskeytyksittä jatkuvaan kirjoitteluun ajan vapaamielisistä uskonnollisista pyrkimyksistä, johon ulkomaiden, lähinnä Saksan, teologiset kiistat antoivat yllin kyllin ainesta. ⁸⁹ Kysymykset uskon ja tiedon suhteesta sekä Raamatun asemasta pysyivät jatkuvasti ajankohtaisina. Piispojen toivomus, ettei tällaisia kysymyksiä otettaisi keskusteltaviksi, oli Euroopan henkisen tilanteen taustaa vasten arvioituna täysin epätodellinen. Uusi aika oli tuonut uudet ongelmat jokaisen ajattelevan ihmisen pohdittaviksi, ja niitä pohdittiin riippumatta siitä, osallistuivatko kirkon miehet keskusteluun vai eivät. Johanssonin asenteen ainoa seuraus olisi ollutkin, että kirkko sitä noudattamalla menettäisi mahdollisuuden vaikuttaa keskustelun kulkuun.

Tämän oivalsi se uusi teologipolvi, joka nyt yhdeksänkymmentä-

luvun jälkipuoliskolla astui julkisuuteen. Sen henkiseksi keskuukseksi muodostui aluksi nimetön epävirallinen keskustelupiiri, joka hahmottui vuoden 1896 kuluessa Helsingissä ja joka sittemmin omaksui nimen Teologinen lauantaiseura. Seuran ydinjoukon muodostivat nuoret, Saksassa opiskelleet ja siellä modernin jumaluusopillisen ajattelun tuntumaan päässeet teologit. Sen henkisenä johtajana oli alusta alkaen Erik Johansson (Erkki Kaila), ja jäsenistä mainittakoon Arthur Hjelt, Martti Ruuth, Jaakko Gummerus, Lauri Ingman, Matti Pesonen ja Paavo Snellman (Virkkunen). Varsin merkittävän panoksen piiriin työskentelyyn antoi alusta alkaen filosofi Zachris Castrén.⁹⁰

Seuran ensimmäisestä toimintavuodesta lähtien sen jäsenet osallistuivat aktiivisesti G. G. Rosenqvistin samana vuonna perustaman lehden *Teologisk Tidskrift* — Teologinen Aikakauskirja avustamiseen. Mikä nuorten jumaluusopillisen kannan johdonmukaisuudesta kenties vielä puuttui, sen korvasi vilpitön avonaisuus uusien niin yleistieteellisiä kuin teologisikiäkin katsomuksia kohtaan. Uusi mannermainen eksegetiikka otettiin vakavasti, samoin Saksassa voittokulkuaan viettävä ja suomalaisen jumaluusopin aina G. G. Rosenqvistiä myöten torjuma ritschiläinen jumaluusoppi. Nuorten puheenvuorot Teologisessa Aikakauskirjassa eivät alkuvuosina olleet kovinkaan radikaalisia, mutta he uskaltautuivat joka tapauksessa keskusteluun juuri niistä kysymyksistä, jotka luonnontieteellisen ja humanistisen tutkimuksen tai ajan yleisten katsomuksellisten virtausten taholta esitettiin keskusteltaviksi. Vanhemmista jumaluusoppineista heillä oli tässä pyrkimyksessään rinnallaan varsinaisesti vain G. G. Rosenqvist.⁹¹

Kirkon piirissä näin viriävällä uudella asennoitumisella oli epäilemättä oma vaikutuksensa myös maan yleiseen maailmankatsomukselliseen tilanteeseen. Kun nyt kirkollisella taholla katsottiin mahdolliseksi hyväksyä darvinismi ja otettiin vakavasti historiallinen raamattukritiikki, heijastui vastakohtien lieventyminen välittömästi myös naturalistisella siivellä. Muuten tuskin voidaan selittää sitä, että vanha darvinisti A. J. Mela, joka kahdeksankymmentäluvulla oli savo-karjalaisessa osakunnassa johtanut kristin-

uskonvastaista hyökkäystä, suositteli viimeisen julkaisunsa, A. D. Whiten »Tieteiden taistelun» käännöksen esipuheessa jo selvää kompromissia kristillisen ja naturalistisen katsomuksen kesken. Näin hän kirjoitti: »Jos tämä kirjanen auttaa muutamiaakaan hartaita Jumalan sanan ystäviä käsittämään, että raamatussa on tehtävä ero pyhien, ijäti pysyvien jumalallisten totuuksien, ja katoavaisten inhimillisten heikkouksien välillä, ja huomaamaan, että tieteet eivät ole uskonnon vihollisia, vaan päinvastoin todellisen uskonnon liittolaisia, ja jos taas toiselta puolen edes muutamatkaan semmoiset, jotka ovat kääntäneet selkänsä uskonnolle sen vuoksi, että se heille on esitetty kiinniketykettynä tieteellisiin mahdottomuuksiin, tämän kirjasen kautta saatetaan uudelleen tutkimaan suhdettansa uskontoon, niin sen ilmestyminen suomenkielisessä asussa ei ole ollut turha.»⁹² Persoonallisesti Mela pysyi elämänsä loppuun agnostikkona, mutta näinkään suuren myönnytyksen tekeminen kristilliselle maailmankatsomukselle ei olisi ollut mahdollista ilman sitä edeltänyttä teologisen kärke ryhmän luopumista jyrkästä sanainspiraatioon nojautuvasta kehitysopin vastustuksesta.

9. VUOSISATA PÄÄTTYY

Yhdeksänkymmentäluvun päättyessä Suomen kirkko näytti elävän suhteellisen vakiintuneessa tilanteessa. Kahdeksänkymmentäluvun kirkonvastainen hyökky oli noussut ja laskeutunut. Uusien aatteiden perusteellisesti järkyttämä voimien tasapaino oli taas saavutettu, mutta olennaisesti entisestään muuttuneena.

Muutoksen avainsanaksi sopii parhaiten kahdeksänkymmentäluvun aatteiden suurin yhteinen tekijä, emansipaatio, vapautuminen. Murroksen pysyvänä seurauksena Suomen sivistyneistö saavutti riippumattomuuden kirkon arvovallasta. Sen piirissä olivat nyt edustettuina kaikki katsomukset selväpiirteisestä naturalismista monivivahteiseen uskonnolliseen liberalismiin, teosofiaan ja okkultismiin, protestanttiseen lahkolaisuuteen ja kirkolliseen kristillisyyteen asti. Se intellektuaalisen vajaamittaisuuden leima, jonka kahdeksänkymmentäluvun kiivaimpien taisteluvuosien aikana vastustajat olivat luterilaiseen kristillisyyteen lyöneet, oli tosin yhdeksänkymmentäluvulla kulunut varsin värittömäksi, eikä kristillisen uskon tunnustaminen enää — tai ei vielä — edellyttänyt sen suurempaa siveellistä rohkeutta kuin mikään muukaan positiivinen maailmankatsomuksellinen kannanotto. Murroskauden merkittävin tulos ja samalla oleellisin ero kriisiä edeltäneestä kaudesta oli sen sijaan siinä, että kirkon auktoriteetti katsomuksia määräävänä tekijänä oli ratkaisevasti ohentunut. Ympäristön paine, kirjallisuus ja lehdistö sekä kodin arvostus olivat nimenomaan ruotsinkielisen, mutta osittain myös suomenkielisen sivistyneistön piirissä nyt voimakkaampia tekijöitä kuin kirkon perinnäinen asema.

Suomen säätyläisväestöä aina kahdeksänkymmentäluvun alkuun virallisesti ja julkisesti hallinnut muodollinen »kristillisuus» väistyi

ja sen tilalle astui katsomusten erilaisuus. Tämä tosiasia oli vanhan »kristillisen yhtenäiskulttuurin» miehille aluksi vaikea tajuta, mutta murroksen väkevyys pakotti kirkon suhteellisen nopeasti myöntämään tosiasiat. Yhdeksänkymmentäluvulla saavutettiin jo tietty suvaitsevuus kummallakin taholla. Rajuilmaa seurasi aatteellinen »rauhanomainen rinnakkaiselo», jonka vallitessa keskustelu yli katsomuksellisten rajojen taas osoittautui mahdolliseksi. Kirkon piirissä tähän pyrkivät lähinnä G. G. Rosenqvist ja Teologisen lauantaiseuran ryhmä, vapaamielisellä taholla loi siihen edellytykset uskonnollisen liberalismiin jatkuva pyrkimys etsiä synteisiä uskon ja tieteen välille.¹

Keskustelua toivovat piirit olivat kummallakin puolella kuitenkin vähemmistönä. Yleistä tilannetta kuvastaa sattuvasti Zachris Cast-rénin arvio vuodelta 1898: »Täytyy myöntää, että se, mikä meidän aikanamme löytyy uskonnollista elämää, se liikkuu melkein yksinomaan perittyjen uskonkäsitteiden pohjalla, kun sitä vastoin ne, joiden elämänsuhteen aikamme tieteelliset suunnat ovat vaikuttaneet, suureksi osaksi joutuvat uskonnollisen piittaamattomuuden, indifferentismin kannalle. Toisella puolen siis jyrkkä konfessionalismi, toisella puolen välinpitämättömyys, indifferentismi; ainoastaan yksityisiä ääniä kuuluu näitä molempia vastakkaisuuksia vastaan.»²

Yhteiskunnan johtavien piirien emansipaatiota kirkosta vastasi kirkon emansipaatio yhteiskunnasta. Kuten edellinen ei ollut ehdoton ja täydellinen, ei jälkimmäinenkään. Täysin ilmeinen se siitä huolimatta oli. Aina kahdeksänkymmentäluvun alkuun asti kirkko oli itsestään selvänä asiana luottanut yhteiskunnalliseen arvovaltaansa. Kirkko oli selviö samalla lailla kuin oikeuslaitos tai koulu. Sen yhteys valtioon takasi sille lujan julkisen aseman ja turvatun talouden. Kahdeksänkymmentäluvun taistelut lehdistössä ja valtiopäivillä paljastivat, ettei kirkon asema enää ollut kiistaton. Lait, joihin se luotti, vaadittiin muutettaviksi, valtiopäivien kaksi säätyä äänesti jatkuvasti vastoin sen toivomuksia ja yhteiskunnan johtavat piirit sanoutuivat laajalti irti sen normeista. Kirkon entiset tuet, valtion apu ja yleisen mielipiteen arvonnanto, horjuivat voimakkaasti.

Vieraiden tukien horjuessa kirkon oli pakko etsiä omien voimanlähteittensä varaan. Tätä merkitsi kirkon vapautuminen eli emansipaatio. Kun Suomen kirkko aikaisemmin oli tietoisesti ollut valtiokirkko, hylkäsivät sen johto ja papisto kahdeksankymmentäluvun jälkipuoliskolla selvästi ja avoimesti tämän katsomuksen. Vuoden 1885 synodaalikokouksia hallitsi vielä selvästi valtiokirkkoajattelu. Hallitusmuodosta ja valtion tuesta etsittiin turvaa »epäuskon hyökkäyksiä» vastaan. Kolmea vuotta myöhemmin tunnukset olivat jo aivan toiset. Kirkko halusi nyt olla kansankirkko ja tunnustuskirkko.³

Nimityksistä edellinen omaksuttiin nopeasti yleiseksi tunnukseksi. Siitä tuli iskusana, jolla haluttiin torjua sekä valtiojohtoisuuden että pappisvaltaisuuden syytökset. Vapaamielisen ja vapaakirkollisen arvostelun käyttäessä edelleen termiä valtiokirkko, vastattiin tähän kirkolliselta taholta johdonmukaisesti sanalla kansankirkko. Todetessaan menettäneensä otteen laajaan osaan sivistyneistöä kirkon papisto etsiytyi entistä läheisempään yhteyteen talonpoikaisen kansan kanssa. Yhteinen poliittinen toiminta valtiopäivillä ja työ suomalaisuuden hyväksi vahvistivat edelleen papis-
ton ja talonpoikien liittoa. Lisäksi yhdeksänkymmentäluvulla voimistuvat kansalliset herätysliikkeet aiheuttivat monin paikoin maa-seudulla sellaista maallikoiden uskonnollista valveutumista, että kansankirkkoajatus sai uutta tosiasiallista sisältöä. Elis Bergrothin sana kirkostaan vuonna 1889 ei ollut pelkkä hurskas toive: »Kirkon asema on nykyaikana varsin selvä. Kansan rakkaus kannattaa sitä ja sentähden se on *kansankirkko*.»⁴ Kahdeksankymmentäluvun realismi oli aiheuttanut kirkonkin emansipaation. Se ei nojautunut enää valtioon ja yhteiskunnan pylväisiin vaan uskovaan kansaan.

Omien voimanlähteitten löytäminen ei merkinnyt yksinomaan sosiologista uudelleensuuntausta. Kenties vieläkin merkittävämpi oli ollut kirkon ideologisen perustan romahtaminen. Suomen kirkko oli elänyt kahdeksankymmentäluvulle asti luottaen sen idealistiselle filosofialle perustuvan kulttuurisynteesin pitävyyteen, jonka selväpiirteis in ja mahtavin ilmentymä oli ollut Runeberg. Suomalaisen

yhteiskunnan henkinen kärki oli jo 1850- ja 1860-luvuilla sivuuttanut runebergilaisen idealismin, mutta eräät sen keskeiset ajatukset, ennen muuta uskonnon ja sivistyksen harmonia, määräsivät vielä sovinnaisina katsomuksina yleistä ajattelua. Idealistisella ajattelulla oli lisäksi maan sivistyselämässä useita nimekkäitä edustajia, joitten henkinen vaikutus hidasti helmikuun vallankumousta edeltäneen ajan katsomusten lopullista romahdusta. Mainittakoon heistä vain Zachris Topelius, C. G. Estlander, Thiodolf Rein ja A. F. Granfelt.

Kahdeksankymmentäluvun kriisi särki nyt lopullisesti kyseisen kulttuurisynteesin. A. F. Granfeltin väittely nuorten radikaalien kanssa paljasti välähdyksenomaisesti, miten mahdotonta sukupolvien oli ymmärtää toisiaan.⁵ Uskonnon ja sivistyksen harmonia oli kerta kaikkiaan murtunut, eikä siitä enää voitu pitää kiinni edes sovinnaisena kaavanakaan. Uskoa etsivät ihmiset joutuivat nyt ratkaisemaan, nojasivatko he ensisijassa sivistykseen vai uskontoon. Edellisen tien valitsi uskonnollinen liberalismi. Jälkimmäisen tien valitsi Suomen kirkko.

Valinta merkitsi kirkon emansipaatiota filosofiasta. Sitä lujemmin kirkko sensijaan tarttui uskonsa peruskirjaan, Raamattuun. Raamatullisuus saattoi tosin johtaa kangistuneeseen traditionaalisuuteen tai anti-intellektuaaliseen teologiaan. Tärkeintä oli kuitenkin, että uskonpuhdistuksen muodollisen periaatteen, sola Scriptura, painostaminen antoi uuden mahdollisuuden lähteä uudessa tilanteessa ennakkoluulottomasti tutkimaan, mikä oli todella Raamatun sanoma. Vieraiden auktoriteettien kaatuminen pakotti kirkon etsiytymään uskonsa alkulähteille.

Raamattuun nojautuminen toi väistämättä esiin kysymyksen sen tulkinnasta. Vapaamielisen ja vapaakirkollisen tulkinnan torjuminen johti luterilaisten tunnustusten uuteen arvostukseen. Yhdeksänkymmentäluvun tunnustuksellisuus onkin nähtävä tätä taustaa vasten. Sen päätarkoitus oli Raamatun oikean tulkinnan varjeleminen, ei tunnustuskirjojen nostaminen riippumattomaan arvoon.

Yhdeksänkymmentäluku oli siten johtanut ainakin suhteelliseen rauhantilaan. Pinnan alla olivat kuitenkin ne voimat jo vaikutta-

massa, jotka heti vuosisadanvaihteen jälkeen saattoivat Suomen kirkon entistä pahempaan myrskyyn.

Kirkko luotti vuosisadan lopulla laajalti siihen, että vaikka sivistyneistö olikin kulkenut omille teilleen, yhteiskunnan alemmat kerrokset pysyivät sille uskollisina. Varoittavia ääniä, jotka viittasivat säätyläisten huonon esimerkin tartuttavaan vaikutukseen ja sosialismin leviämiseen mannermaalla, ei tosin puuttunut, mutta mahdollisen vaaran uskottiin yleisesti vielä olevan varsin kaukana. Olihan maan työväenliike vielä yhdeksänkymmentäluvun puolivälissä sosiaalisesti ajattelevien säätyläisten johdossa. Heidän joukossaan toimi eräitä pappejakin, joista etenkin Elis Bergroth työväen kansanopintokursseillaan tavoitti tuhansiin nousevan työläisten joukon. Ei ihme, että viimeksimainittu pitikin vuosisadan loppuvuosina erinäisissä työväenkokouksissa esiintyneitä radikaaleja mielenilmaisuja vain joukkoja vailla olevien johtajien suunsoittona. »Tunnen siksi paljon työkansan mielipiteitä pääkaupungissa», Bergroth kirjoitti, »että tiedän noilla intoilijoilla ei siellä olevan mainittavaa kannatusta. Vielä vähemmän on heillä maaseudulla.» Työväestön enemmistölle, ainakin 99 prosentille, oli Bergrothin vakaumuksen mukaan kirkko niin kallis, ettei se yhdy radikaalien puheisiin kirkonopin epäraamatullisuudesta ja pappien turmiollisuudesta.⁶

Bergrothin toteama työväen piirissä esiintyvä radikaalisuus oli kuitenkin olennaisesti merkittävämpi asia, kuin mitä hän oli arvelut. Juuri vuosisadan loppuvuosina Suomen työväenliikkeen kärki siirtyi ratkaisevasti marksilaisille linjoille, mikä merkitsi myös maailmankatsomuksellista murrosta. Vuoden 1896 päättyessä olivat johtavat työväenyhdistykset, Helsingin, Turun ja Tampereen, jo selvästi marksilaisten käsissä. Seuraavina vuosina alkoi Työmiehen palstoilla esiintyä jatkuvasti kärjistyvää pappien ja kirkon sekä pian myös kristinopin arvostelua. Kritiikki edusti toistaiseksi suhteellisen suppean työväenliikkeen kärkiryhmän katsomuksia, ja aiheutti työväenlehistössä vastalauseitakin, mutta se ennakoiki joka tapauksessa selvästi tulevaa kehitystä.⁷

Myös akateemisen nuorison piirissä oli nousemassa reaktio yhdek-

sänkymmentäluvun »rauhanomaista rinnakkaiseloa» vastaan. Sen suureksi profeetaksi oli tulossa Friedrich Nietzsche. Nimenomaan Uusmaalaisen osakunnan piirissä Nietzscheä luettiin vuosikymmenen puolivälistä lähtien erittäin innokkaasti. Samana vuonna 1896, jolloin johtavat työväenyhdistykset joutuivat marksilaisten käsiin ja nuoret teologit perustivat Teologisen lauantaiseuran, kiteytyi uusmaalaisen osakunnan keskuudessa intiimi keskustelupiiri, »Raketen», jonka asennetta parhaiten luonnehti Brandesin muotiin saatama iskusana »aristokraattinen radikalismi». Piiriin kuuluivat mm. Gunnar Castrén, Sigurd Frosterus ja Gustaf Strengell, minkä lisäksi sitä lähellä olivat niinikään uusmaalaiset Georg Schauman ja Rolf Lagerborg. Viimeksimainittu esiintyi osakuntansa vuosijuhlaesitelmässä 1897 julkisestikin Nietzschen ajatusten tulkkina: Johtavat yksilöt tutkikoot vapaasti ja ennakkoluulottomasti kaikkea, mutta kansan syviä rivejä ei ole tarvis valistaa: »vallitkoon siellä pimeys, kunhan huiput loistavat valossa.» Kulttuuriaristokraattinen asenne ei kuitenkaan toistaiseksi ajanut julkiseen yhteiskunta- tai uskontopoliittiseen kritiikkiin. Latenttina kritiikki oli kuitenkin jo olemassa ja sen ainekset peräisin Darwinilta ja Nietzscheältä.⁸ Tarvittiin vain tilanteen muutos, niin valmis arvostelu astui julkisuuteen. Juuri edellä mainitut uusmaalaiset muodostivatkin vuonna 1902 ilmestymisensä aloittavan kulttuuriradikaalisen Euterpe-lehden toimituksen ytimen ja samat miehet olivat kolmea vuotta myöhemmin perustamassa Prometheus-seuraa.⁹

Niin sivistyneistön kuin työväen keskuudessa kerääntyivät näinollen ne voimat, jotka uhkasivat särkeä yhdeksänkymmentäluvun henkisen rauhan. Ratkaiseva sysäys uuteen murrokseen tuli kuitenkin itärajan takaa. Postimanifestin jälkeinen tauko venäläistytämispoliitikassa oli merkinnyt ainoastaan lykkäystä. Vuonna 1898 nimitettiin Nikolai Bobrikoff Suomen kenraalikuvernööriksi. Seuraavana vuonna annettiin Helmikuun manifesti.

Uusi raskas vaihe Suomen kansan ja Suomen kirkon historiassa oli alkanut.

LÄHDEVIITTEITÄ

1. UUSI TILANNE (s. 9—27)

Rajuilma

¹ *Wilhelm Bolin* FT:ssä, 17 (1884) s. 287.

² *Juva*, Rajuilman alla, s. 16—19.

³ FT 16 (1884), s. 401. *Juva*, m.t. s. 80. Sama, Suomen sivistyneistö uskonnon-lisen vapaamielisyyden murroksessa, s. 66 s., 82 s.

⁴ FT 16, s. 401. *Juva*, Rajuilman alla, s. 72—74.

⁵ *Juva*, m.t. s. 162—164.

⁶ *Juva*, m.t. s. 184—203. A. F. *Granfelt*, De första offentligt af finske män emot kristendom och kyrkolära rigtade angreppen, s. IX—XII.

⁷ *Juva*, ibidem.

⁸ *Juva*, m.t. s. 204. *Henricson*, Striden kring Carl v. Bergens föredrag i Helsingfors. SKHS Vsk 1938, s. 67.

⁹ *Lekmannen* 12, 17. 6. 1884, s. 1. Mbl 105, 6. 5. 1884. FT 16 (1884), s. 404; 17 (1884), s. 287. *Tigerstedt*, Det religiösa problemet i modern finlandssvensk litteratur, s. 66 s.

¹⁰ FT 18 (1885), s. 18 s. *Juva* m.t. s. 208.

¹¹ FT 16 (1884), s. 403. *Tigerstedt*, m.t. s. 67. *Juva*, m.t. s. 206.

¹² *Arius* (= Neiglick), Vetenskapen och professorerne Hjelt, Neovius och Reuter samt docenten Vasenius, s. 40. *Tigerstedt*, m.t. s. 67 s. *Juva*, m.t. s. 208.

¹³ Vrt. esm. *Juva*, Rajuilman alla, s. 128—132, 190.

¹⁴ AT 313, 17. 11. 1884. US 107, 8. 5. 1884. *Juva*, m.t. s. 130

Tilanteenarvio

¹⁵ FT 17 (1884), s. 160—169. *Elfving* nojaa esityksensä historiallisen osan pääasiassa pariin englantilaiseen teokseen: *Draper*, Den europeiska forskningens historia (ruots. käännös 1883) ja *Lechy*, The raise and influence of rationalism in Europe. FT 17, s. 171.

¹⁶ FT 17, s. 171—172.

¹⁷ FT 17, s. 173.

¹⁸ FT 17, s. 176—177.

¹⁹ Vetenskapen och herr Carl v. Bergen (1884), s. 16. *Henricson*, m.art. s. 63 s.

²⁰ FT 17, s. 178. *Elfving* polemisoï tässä välittömästi professorien lentokirjasta vastaan. »Vi finna ett stöd härför (tieteen ja uskon ristiriidattomuudelle) redan i det faktum, att bland de naturforskare, som stått i vetenskapens främsta led, funnits och finnas representanter för de mest olika verldsåskådningar, ända från den varma bibeltrons till den rena materialismens.» M.t. s. 16.

²¹ FT 17, s. 180.

- ²² Valvoja 1884, s. 335.
²³ Sama, s. 385.
²⁴ Sama, s. 386.
²⁵ Sama, s. 388 s.
²⁶ Sama, s. 389 s.
²⁷ Sama, s. 390 s.
²⁸ Sama, s. 386, 395.
²⁹ Lekmannen 0, 10. 11. 1883, s. 2; 11, 3. 6. 1884, s. 1.
³⁰ Sama 12, 17. 6. 1884, s. 1.
³¹ Sama, 12, 17. 6. 1884, s. 1.
³² Sama 11, 3. 6. 1884, s. 1.
³³ Mbl 113, 15. 5. 1884.
³⁴ Mbl 105, 6. 5. 1884.
³⁵ *Granfelt*, De första offentligt..., s. 86, 126. *Juva*, Rajuilman alla, s. 201.
 FT 17 (1884), s. 318.
²⁶ *Juva*, Rajuilman alla, s. 117—120, 123 s.
³⁷ *Eino Kauppinen*, Taisteleva sanomalehti, s. 124 s., 127, 134—136, 139.
Henricson, m.art. s. 61. *Sigfrid Sirenus*, Elis Bergroth, s. 386 s.
³⁸ Lekmannen 11, 3. 6. 1884, s. 4.
³⁹ *Kauppinen*, m.t. s. 136, 141. HD 205, 31. 7. 1884. N Pr 273, 7. 10. 1884.
⁴⁰ HD 205, 31. 7. 1884. ÅT 323, 27. 11. 1884.
⁴¹ Finland 0, 6. 12. 1884.
⁴² Valvoja 1884, s. 619. US 32, 9.2. 1885. *Sigfrid Sirenus*, Elis Bergroth, s. 385. Vartija 1899, s. 418.

2. NATURALISMI (s. 28—63)

Ruotsinkielinen nuori sukupolvi

- ¹ *Tigerstedt*, Det religiösa problemet, s. 68. *Juva*, Rajuilman alla, s. 166, 179 s. *Edvard Westermarck*, Minnen ur mitt liv, s. 34.
² Kyyhkyinen 1, 9. 10. 1884. HYK.
³ *Tigerstedt*, m.t. s. 68 s. Verdandi II (1883), s. 49—51.
⁴ Verdandi III (1884), s. 36, 41 s. *Tigerstedt*, m.t. s. 69, 156.
⁵ Verdandi III, s. 59, 69; V (1887), s. 25—31. *Tigerstedt*, m.t. s. 157.
⁶ Verdandi IV (1885), s. 7.
⁷ *Westermarck*, m.t. s. 34. Verdandi III, s. 20 s., 23. ÅT 89, 2. 4. 1886. Finland 85, 13. 4. 1886.
⁸ Verdandi IV, s. 2, 18.
⁹ Sama, s. 2.
¹⁰ *Söderhjelm*, johdanto teoksessa *Neiglick*, Valda uppsatser, s. 29.
¹¹ *Söderhjelm*, m.art. s. 8—11. *Wald. Ruin*, Två tänkare från vår brytnings-tid. Från brytningstider II, s. 191 s. *Juva*, m.t. s. 180 s. Soldanista ks. *Juva*, m.t. s. 74—80. *Juhani Aho*, Aatteiden mies, s. 318., 344 s.
¹² *Neiglick*, Valda uppsatser, s. 216, 222—224.
¹³ Sama, s. 226, 231.
¹⁴ Sama, s. 227.
¹⁵ Sama, s. 232.
¹⁶ Sama, s. 233, 237 s. Topeliuksen historiankäsitteistä vrt. *B. Estlander*, Topelius som historiker. SSLS 137, s. 140—143.
¹⁷ Tämän merkittävän asiakirjan on julkaissut *E. N. Tigerstedt*, Hjalmar Neiglicks filosofiska program. Nya Argus 1938, s. 62.

¹⁸ *Tigerstedt*, m.art. s. 62. A. F. Granfeltista ks. *Juva*, Rajuilmalla, s. 201.

¹⁹ *Tigerstedt*, m.art. s. 62.

²⁰ Sama, s. 62. *Neiglick*, m.t. s. 237.

²¹ *Söderhjelm*, johdanto teoksessa *Neiglick*, Valda uppsatser, s. 25, 29.

²² Hj. *Neiglick* K. A. Tavaststjernalle 17. 10. 1886. HYK.

²³ Sama.

²⁴ *Tigerstedt*, Det religiösa problemet, s. 74.

Tiede ja dogmit

²⁵ *Schauman*, Finlands jurister år 1879, s. 89. N Pr 61, 3. 3. 1888. *Lundström*, Elementarläroverkens i Finland lärarekår I, s. 45. *Juva*, Rajuilmalla, s. 73 s.

²⁶ Th. Lindh W. Bolinille 25. 6. 1884, 12. 10. 1884, 15. 12. 1884, 2. 3. 1885, 30. 3. 1885, 8. 2. 1886. Vrt. *Juva*, m.t. s. 201. Maininta, että Granfeltin apologiasta tuli vain perusteellinen monologi, on sikäli harhaanjohtava, että Lindh tarttui siihen vuotta myöhemmin. Tähän Granfelt ei enää vastannut.

²⁷ FT 18 (1885), s. 325.

²⁸ Sama, s. 326.

²⁹ Sama, s. 327—329.

³⁰ Sama, s. 331—333.

³¹ Sama, s. 337—342.

³² Sama, s. 407—410.

³³ Sama, s. 412 s.

³⁴ Sama, s. 325. Th. Lindh W. Bolinille 8. 2. 1886. HYK.

³⁵ FT 20 (1886), s. 311, 464.

³⁶ ÅT 180, 7. 7. 1885. Vrt. *Juva*, Rajuilmalla, s. 201 s.

³⁷ HD 145, 1. 6. 1885.

³⁸ HD 156, 12. 6. 1885; 166, 22. 6. 1885; 178, 3. 7. 1885.

³⁹ NPr 237, 2. 9. 1886; 239, 4. 9. 1886. ÅT 123, 8. 5. 1887. Vrt. Finland 78, 4. 4. 1887.

⁴⁰ ÅT 123, 8. 5. 1887.

⁴¹ Aura 112, 17. 5. 1887. ÅT 134, 19. 5. 1887.

⁴² ÅT 172, 29. 6. 1887; 193, 20. 7. 1887. Aura 121, 28. 5. 1887; 145, 28. 6. 1887.

⁴³ ÅT 193, 20. 7. 1887. *Juva*, m.t. s. 192 s.

⁴⁴ ÅT 61, 4. 3. 1883.

⁴⁵ *Uno A. Fleege*, Den historiska utvecklingen. Kyrkslätt förr och nu, s. 456. NPr 61, 3. 3. 1888. *Juva*, m.t. s. 196.

⁴⁶ *Fleege*, m.art. s. 455 s., missä Lybeckin kertomus on erheellisesti sijoitettu vuoteen 1888. ÅT 193, 20. 7. 1884, 323, 27. 11. 1884. NPr 334, 7. 12. 1884. Finland 0, 6. 12. 1884.

⁴⁷ ÅT 89, 2. 4. 1885.

⁴⁸ ÅT 244, 9. 9. 1886.

⁴⁹ US 285, 5. 12. 1884. Finland 0, 6. 12. 1884.

⁵⁰ N Pr 334, 7. 12. 1884. A. N. *Winell*, Folkskolans historia. Kyrkslätt förr och nu, s. 478.

⁵¹ WT 18, 13. 2. 1887.

⁵² ÅT 301, 5. 11. 1886. WT 135, 14. 11. 1886.

⁵³ WT 15, 6. 2. 1887; 18, 13. 2. 1887.

⁵⁴ A. N. *Winell*, m.art., s. 478 s.

⁵⁵ A. Lille G. Cygnaeuselle 23. ?. 1885. ÅAB.

⁵⁶ N Pr 61, 3. 3. 1888.

»Nuori Suomi»

⁵⁷ *Juva*, Rajuilman alla, s. 181. *Alli Rytönen*, Päivälehdessä historia I, s. 85 s. Hälläpyörä 5, 23. 11. 1885; 1, 8. 10. 1888. HYK.

⁵⁸ *Martti Ruutu*, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 275, 278 s. *Juva*, m.t. s. 182 s. *Pekka Lappalainen*, Aukusti Juhana Mela, s. 219, 231 s.

⁵⁹ *Antti J. Aho*, Juhani Aho I, s. 182. *Ruutu*, m.t. II, s. 286. Savo-Karjalainen 2, 1. 3. 1884. HYK.

⁶⁰ *Ruutu*, m.t. II, s. 278. Savo-Karjalainen 7, 15. 11. 1884; 8, 22. 11. 1884.

⁶¹ *Ruutu*, m.t. II, s. 286 s.

⁶² *Ruutu*, m.t. II, s. 278, 280, 292 s.

⁶³ *Ruutu*, m.t. II, s. 286. Savo-Karjalainen 1, 12. 2. 1887.

⁶⁴ *Ruutu*, m.t. II, s. 291 s.

⁶⁵ *Sama*, s. 293.

⁶⁶ *Sama*, s. 293. Vrt. esim. Finland 229, 4. 10. 1887.

⁶⁷ *Aho*, Juhani Aho I, s. 221. *Rytönen*, m.t. I, s. 98.

⁶⁸ *ÄT* 89, 2. 4. 1885; 330, 4. 12. 1885.

⁶⁹ *Ruutu*, m.t. II, s. 329 s. *Rytönen*, m.t. I, s. 128. *Aho*, m.t. I, s. 238.

⁷⁰ *Aho*, m.t. I, s. 238—240. Keski-Suomi 51 A, 19. 12. 1885.

⁷¹ Keski-Suomi 35, 2. 9. 1886; 36 A ja B, 9. 9. 1886; 37, 16. 9. 1886. *Aho*, m.t. I, s. 251.

⁷² *Aho*, m.t. I s. 260—262.

⁷³ *Armas Nieminen*, Taistelu sukupuolimoraalista I, s. 141. Savo 30, 15. 3. 1887; 31, 17. 3. 1887; 32, 19. 3. 1887; 34, 24. 3. 1887. *Aho*, m.t. I s. 283—288.

⁷⁴ Savo 109, 24. 9. 1887. *Aho*, m.t. I, s. 291 s. Vrt. seur. s. 245.

⁷⁵ Savo 114, 6. 10. 1887; 120, 20. 10. 1887.

⁷⁶ Savo 121, 22. 10. 1887.

⁷⁷ Savo 124, 29. 10. 1887; 125, 1. 11. 1887.

⁷⁸ Savo 127, 5. 11. 1887.

⁷⁹ *Rytönen*, m.t. I, s. 164—166. *Aho*, m.t. I, s. 292, 314.

⁸⁰ *Mikko Saarenheimo*, 1880-luvun suomalainen realismi, s. 65, 68.

⁸¹ *Valvoja* 1886, s. 267.

⁸² *Antti Aho*, m.t. I, s. 246 s. *Kalle Aho*, Epäilijä (1886), s. 84 s., 113—116.

⁸³ *Kalle Aho*, m.t. s. 41, 65, 85, 102, 114.

⁸⁴ *Antti Aho*, m.t. I, s. 247.

⁸⁵ *Martti Jukola*, Juhana Heikki Erkko I, s. 375 s. *Erkko*, Tietäjä (1887), s. 5.

⁸⁶ *Erkko*, m.t. s. 24. *Saarenheimo*, m.t. s. 76.

⁸⁷ *Erkko*, m.t. s. 24 s., 47, 58. *Jukola*, m.t. s. 368. *Saarenheimo*, m.t. s. 76.

⁸⁸ *Erkko*, m.t. s. 143. *Jukola*, m.t. s. 368.

⁸⁹ *Erkko*, m.t. s. 44, 141. *Jukola*, m.t. s. 364, 366.

Uskonnollinen liberalismi

⁹⁰ Ks. ed. s. 40.

⁹¹ *Valvoja* 1884, s. 618 s.

⁹² *Valvoja* 1885, s. 137, 139, 142, 178.

⁹³ *US* 35, 12. 2. 1885.

⁹⁴ Finland 92, 23. 4. 85.

⁹⁵ Ks. ed. s. 17.

3. VAPAAKIRKOLLINEN LIIKE (s. 64—78)

Herätys

¹ Vrt. *Hjalmar Holmqvist*, Handbok i svensk kyrkohistoria III, s. 93—95.

² *Holmqvist*, m.t. s. 95—97.

³ TTK 1881, s. 336. *Ernst Newman*, Edvard Björkenheim och den »frikyrkliga» väckelsen i Finland, s. 158, 160. Vrt. myös Vaasan pappeinkok. ptk. 1885, s. 21 s.

⁴ A. *Mäkinen*, Vapaakirkollinen liike Suomessa, s. 37. *Wolfgang Schmidt*, Die Pfingstbewegung in Finnland, s. 59. S. S. *Salmensaari*, Suomen vapaa-kirkko, s. 38—40. Folkvännen 7, 18. 2. 1880. *Ernst Newman*, Den »frikyrkliga» strömningen bland de bildade i Finland på 1880-talet. Sv. Teol. Kvartalskrift 1935, s. 346 s.

⁵ *Newman*, Edvard Björkenheim, s. 58—62. *Helmi Gulin*, Sytyttävä soihtu, s. 96, 109 s., 142.

⁶ *Salmensaari*, m.t. s. 39.

⁷ *Mäkinen*, m.t. s. 35—39. *Salmensaari*, m.t. s. 47, 50—52.

⁸ *Mäkinen*, m.t. s. 38 s. *Gulin*, m.t. s. 157.

⁹ *Mäkinen*, m.t. s. 50, 67 s., 78 s. *Gulin*, m.t. s. 161.

¹⁰ Svenska missionsförbundets värksamhet i Finland och Ryssland under år 1883. WT 79, 6. 7. 1884.

¹¹ *Mäkinen*, m.t. s. 62. *Salmensaari*, m.t. s. 64.

¹² WT 79, 6. 7. 1884.

¹³ *Mäkinen*, m.t. s. 120, 206 s., 253. *Salmensaari*, m.t. s. 65—67. *Gulin*, m.t. s. 158. *Lekmannen* 3, 1. 2. 1884; 5, 1. 3. 1884.

¹⁴ FT 17 (1884), s. 287.

»Kristinusko ja valtiokirkko»

¹⁵ *Ernst Newman*, Den »frikyrkliga» strömningen bland de bildade i Finland på 1880-talet. Sv. Teol. Kvartalskrift 1935, s. 351 s. Herätyksen ilosta vrt. myös *Mäkinen*, m.t. s. 39 s. *Gulin*, m.t. s. 178, 193.

¹⁶ Trons lif 1881, s. 29 s.

¹⁷ *Gulin*, m.t. s. 179.

¹⁸ Trons lif 1883, s. 80.

¹⁹ *Viljo Hytönen*, Suomen raittiusliikkeen historia, s. 155, 157. *Mäkinen*, m.t. s. 49, 67, 120.

²⁰ *Hytönen*, m.t. s. 157 s. *Mäkinen*, m.t. s. 68, 219.

²¹ Suomen ensimmäinen yleinen raittiuskokous Turussa, s. 13—16, 24, 34. *Mäkinen*, m.t. s. 125 s.

²² *Mäkinen*, m.t. s. 38 s.

²³ *Mäkinen*, m.t. s. 119. *Salmensaari*, m.t. s. 40 s. *Gulin*, m.t. s. 96.

²⁴ *Mäkinen*, m.t. s. 39, 52. *Gulin*, m.t. s. 142. *Lekmannen* 3, 1. 2. 1884, s. 5.

²⁵ Trons lif 1881, s. 30. *Mäkinen*, m.t. s. 53.

²⁶ Trons lif 1881, s. 84.

²⁷ Trons lif 1883, s. 76. *Mäkinen*, m.t. s. 53.

²⁸ Trons lif 1883, s. 63 s. *Mäkinen*, m.t. s. 38, 55—59.

²⁹ *Salmensaari*, m.t. s. 60 s. *Mäkinen*, m.t. s. 162 s.

³⁰ *Mäkinen*, m.t. s. 146 s. Evangelisk Kristendom 1891, s. 37. WT 124, 20. 10. 1885.

- ³¹ Trons lif 1882, s. 16. Vrt. Sama 1881, s. 16, 64; 1882, s. 69. Evangelisk Kristendom 1894, s. 183.
- ³² Lekmannen 0, 10. 11. 1883, s. 2.
- ³³ *Holmqvist*, m.t. III, s. 95.
- ³⁴ Lekmannen 11, 3. 6. 1884, s. 1.
- ³⁵ W. *Fredriksson*, Kan utgåendet från vår evangelisk-lutherska kyrka från biblisk-kristlig ståndpunkt försvaras, s. 3. Folkvännen 2. 14. 1. 1880.
- ³⁶ *Fredriksson*, m.t. s. 17. *Mäkinen*, m.t. s. 45.
- ³⁷ *Mäkinen*, m.t. s. 43 s. *Newman*, Den »frikyrkliga» strömningen, s. 354.
- ³⁸ Lekmannen 18, 15. 9. 1884, s. 1; 19, 1. 10. 1884, s. 4.
- ³⁹ *Gulin*, m.t. s. 147—149. *Salmensdari*, m.t. s. 76. *Newman*, m.art. s. 352.
- ⁴⁰ Lekmannen 3, 2. 2. 1885, s. 2.
- ⁴¹ *Gulin*, m.t. s. 153.
- ⁴² *Fredriksson*, m.t. s. 3, 13, 22.
- ⁴³ Lekmannen 19, 1. 10. 84, s. 8.
- ⁴⁴ *Newman*, m.art. s. 350. *Gulin*, m.t. s. 154.
- ⁴⁵ Lekmannen 5, 1. 3. 1884, s. 5. *Newman*, m. art. s. 349. *Mäkinen*, m.t. s. 61 s. *Fredriksson*, m.t. passim.
- ⁴⁶ Lekmannen 12, 17. 6. 1884, s. 4; 3, 2. 2. 1885, s. 2.
- ⁴⁷ *Salmensaari*, m.t. s. 146
- ⁴⁸ Lekmannen 0, 10. 11. 1883, s. 2; 17, 1. 9. 1884 bihang, s. 1; 18, 15. 9. 1884, s. 7. N Pr 229, 24. 8. 1884. *Mäkinen*, m.t. s. 45.
- ⁴⁹ Lekmannen 3, 2. 2. 1885, s. 1.
- ⁵⁰ Folkvännen 7, 18. 2. 1880
- ⁵¹ *Newman*, m.art. s. 354. *Gulin*, m.t. s. 192—194. Lekmannen 9, 1. 5. 1884, s. 4; 12, 17. 6. 1884, s. 3; 13, 1. 7. 1884, s. 1 ja 5 s.jne. Evangelisk Kristendom 1894, s. 183.
- ⁵² *Salmensaari*, m.t. s. 90. *Mäkinen*, m.t. s. 164.
- ⁵³ Lekmannen 0, 10. 11. 1883, s. 2. Evangelisk Kristendom 1894, s. 183.
- ⁵⁴ Lekmannen 0, 10. 11. 1883, s. 2.

4. KIRKON REAKTIO (s. 79—125)

Keskustelu viriää

- ¹ Vrt. *Juva*, Rajuilmalla, s. 198 s.
- ² HD 227, 22. 8. 1884.
- ³ WT 100, 24. 8. 1884. N Pr 227, 22. 8. 1884. Lekmannen 17, 1. 9. 1884, bihang s. 1.
- ⁴ HD 228, 23. 8. 1884. WT 103, 31. 8. 1884. Lekmannen 17, 1. 9. 1884, bihang s. 2.
- ⁵ N Pr 231, 26. 8. 1884. WT 103, 31. 8. 1884. HD 228, 23. 8. 1884.
- ⁶ US 198, 26. 8. 1884. WT 100, 24. 8. 1884. HD 227, 22. 8. 1884. Vrt. *Sirenius*, Elis Bergroth, s. 489.
- ⁷ HD 227, 22. 8. 1884. US 198, 26. 8. 1884.
- ⁸ WT 104, 2. 9. 1884. HD 229, 24. 8. 1884.
- ⁹ HD 233, 28. 8. 1884.
- ¹⁰ Lekmannen 18, 15. 9. 1884, s. 1; 20, 15. 10. 1884, s. 1 s.
- ¹¹ N Pr 229, 24. 8. 1884; 231, 26. 8. 1884. WT 103, 31. 8. 1884; 104, 2. 9. 1884.
- ¹² Vrt. HD 233, 28. 8. 1884.

Epäuskoa vastaan

- ¹³ Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 11.
¹⁴ G. Johansson, Tervehdys Kuopion hiippakunnan papistolle 1885, s. 6, 18.
¹⁵ Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 66. Finland 170, 26. 7. 1885. *Gust. Pettersson*, Kirkon ja valtion keskinäinen suhde, s. 87.
¹⁶ FT 18 (1885), s. 18.
¹⁷ Finland 217, 19. 9. 1885.
¹⁸ *Pettersson*, m.t. s. 74.
¹⁹ HD 261, 26. 9. 1885. FT 20 (1886), s. 462.
²⁰ Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 18. Porvoon synodaalilikok. ptk. 1885, s. 38. HD 228, 23. 8. 1884 (Hämeenlinnan pappien ja opettajien kokouksen selostus.)
²¹ *Pettersson*, m.t. s. 87. Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 30. US 285, 5. 12. 1884.
²² Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 18.
²³ *Pettersson*, m.t. s. 64, 90.

Uudistuspyrintöjä

- ²⁴ G. O. Rosenqvist, Suomen kirkon murrosaikoja, s. 73 s. *Juva*, Rajuilman alla, s. 184 s. US 250, 25. 10. 1884; 38, 16. 2. 1885. Talonpoikaissäädyn ptk. 1885, s. 78 s., 86, 273 s., 278, 379.
^{24a} Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 58. Porvoon synodaalilikok. ptk. 1885, s. 165—168, 173. Talonpoikaissäädyn ptk. 1885, s. 80.
²⁵ Suomen asetuskokoelma 1886 N:o 4, s. 1 s., 11.
^{25a} ÅT 89, 2. 4. 1886.
^{25b} Tro och lif 6, 15. 3. 1886, s. 1 s.
²⁶ *Pettersson*, Kirkon ja valtion keskinäinen suhde, s. 90. KL § 101.
²⁷ Porvoon synodaalilikok. ptk. 1885, s. 37, 86 s. Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 77, 81.
²⁸ Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 76—78.
²⁹ Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 73, 79, 82 s.
³⁰ Porvoon synodaalilikok. ptk. 1885, s. 38 s.
³¹ M.t. s. 39 s.
³² M.t. s. 96 s.
³³ Keskustelukysymykset Kuopion hiippak. pappiskokoukseen 1885, s. 21.
³⁴ Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 73, 79 s. Porvoon synodaalilikok. ptk. 1885, s. 37, 39 s.
³⁵ Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 84.
³⁶ *Martti Ruuth*, Suomen pyhäkoulun historia, s. 54, 77.
³⁷ M.t. s. 70, 87, 95, 105.
³⁸ *Paavo Virkkunen*, Seurakunnat. Helsingin kaupungin historia IV: 2, s. 477. Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 36, 204—206.
³⁹ Vaasan synodaalilikok. ptk. 1885, s. 36. *Ruuth*, m.t. s. 110.
⁴⁰ Porvoon synodaalilikok. ptk. 1885, s. 129, 133.
⁴¹ M.t. s. 132.
⁴² M.t. s. 135. Past. Schönemann.
⁴³ *Ruuth*, m.t. s. 106—108, 116 s.

Keskustelu ehtoollispakosta

- ⁴⁴ Porvarissäädyn ptk. 1885, s. 172.
⁴⁵ Ritariston ja aatelin ptk. 1885, s. 137 s.
⁴⁶ R. ja A:n ptk. 1885, s. 1406. Porvarissäädyn ptk. 1885, s. 1 401.
⁴⁷ Finland 38, 15. 2. 1885, pääkirj.
⁴⁸ Sama.
⁴⁹ Finland 39, 17. 2. 1885, pääkirj. *Juva*, Rajuilman alla, s. 162.
⁵⁰ Finland 39, 17. 2. 1885.
⁵¹ N Pr 52, 23. 2. 1885. Om det andliga förtrycket. Painettu uudelleen: Röster ur pressen I, s. 37. Keskustelu jatkui lehden numeroissa 56, 59. 1885.
⁵² HD 49, 20. 2. 1885.
⁵³ N Pr 56, 27. 2. 1885.
⁵⁴ Lekmannen 18, 15. 9. 1884, s. 2.
⁵⁵ Finland 50, 1. 3. 1885. I en af dagens frågor.
⁵⁶ Finland 54, 6. 3. 1885.
⁵⁷ Finland 55, 7. 3. 1885. Vrt. *Immo Nokkala*, Ehtoollispakko-ongelmasta. TA 1959, s. 320.
⁵⁸ Finland 54, 6. 3. 1885.
⁵⁹ Finland 70, 25. 3; 71, 26. 3; 74, 31. 3; 75, 1. 4; 76, 2. 4. 1885.
⁶⁰ Vrt. *Juva*, Suomen sivistysteistö, s. 327 s.
⁶¹ Esim. Lekmannen 3, 2. 2. 1885, s. 2. HD 74, 31. 3. 1885, Ännu några ord i en af dagens frågor.

Raittiustiike

- ⁶² *Viljo Hytönen*, Suomen raittiustiikkeen historia, s. 154—157.
⁶³ Tidskrift för Teologi och Kyrka 1881, s. 355, 357 s.
⁶⁴ *Viljo Hytönen*, m.t. s. 156, 160—162, 174. Suomen ensimmäinen yleinen Raittiuskokous Turussa, s. 14—17.
⁶⁵ Suomen . . . Raittiuskokous Turussa, s. 5, 8 s., 13 s., 16.
⁶⁶ US 229, 2. 10. 1883. Raittiuden Ystävien lehtisiä 2:a.
⁶⁷ US 239, 13. 10. 1883.
⁶⁸ US 256, 2. 11. 1883. *Hytönen*, m.t. s. 171, missä painovirheen vuoksi artikkeli on päivätty 21. 11:ksi. *Sirenius*, Elis Bergroth, s. 483.
⁶⁹ US 279, 29. 11. 1883. *Sirenius*, m.t. s. 484.
⁷⁰ US 291, 13. 12. 1883. Vieläkin vähän Kristin-uskosta ja raittiustiikkeestä (A. S.). Lekmannen 16, 15. 8. 1884, s. 3.
⁷¹ Vrt. esim. Kyyhkyinen 19. 2. 1885; 5. 11. 1885.
⁷² Vrt. ed. s. 82 s.
⁷³ *Mäkinen*, Vapaakirkollinen liike Suomessa, s. 94, 242.
⁷⁴ Vaasan synodaalikok. ptk. s. 115, 117 s.
⁷⁵ Sama, s. 113, 118—121.
⁷⁶ Sama, s. 21.
⁷⁷ Sama, s. 120, 123.
⁷⁸ Vaasan synodaalikok. ptk. 1885, s. 125.
⁷⁹ US 223, 26. 9. 1885. Vrt. *Vihtori Karpio*, Raittiuden Ystävät 1883—1933, s. 59 s. *Osmo Tiililä*, Uuden elämän etiikka, s. 254 s. *Sirenius*, m.t. s. 486.
⁸⁰ Kuopion synodaalikok. ptk. 1885, s. 22.
⁸¹ *Hytönen*, m.t. s. 166.
⁸² *Karpio*, m.t. s. 60 s. *Tiililä*, m.t. s. 256. Tiililän teokseen sisältyy myös *Aarne Siiralan* laatima polemiikin bibliografia, m.t. s. 327—29.

⁸³ *Tiililä*, m.t. s. 257—261.

⁸⁴ *Tiililä* pitää viimeistä kohtaa tärkeimpänä. M.t. s. 259. Raamatullisuus lienee kuitenkin määrännyt Johanssonin kannan myös kristityn vapauteen. Kirkolliskokouksen ptk. 1886, s. 134. Vrt. *Sirenus*, m.t.s. 487.

⁸⁵ Kirkolliskokouksen ptk. 1886, s. 125, 137. Liitteet, s. 40.

⁸⁶ *Hytönen*, m.t. s. 166, 170, 201. *Karpio*, m.t. s. 62.

⁸⁷ Aamunairut 1886, s. 4; 1888, s. 9. *Karpio* mainitsee raittiusyhdistyksiin Aamunairueen mukaan kuuluneen v. 1886 neljäkymmentä pappia, mitä lukua en ole po. vuosikerrasta löytänyt. M.t. s. 63.

⁸⁸ Vrt. Aamunairut 1886, s. 187. *Sirenus*, m.t. s. 485, 490, 492.

⁸⁹ *Kaarlo Österbladh*, Pappissääty Suomen valtiopäivillä 1809—1906 I, s. 560 s. Vrt. Vaasan synodaalikok. ptk. 1885, s. 115.

Naisasia

⁹⁰ *Sisko Wilkama*, Naissivistyksen periaatteiden kehitys Suomessa 1840—1880-luvuilla, luvut VII—X. *Ruutu*, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 297. *Aleksandra Gripenberg—Tilma Hainari*, Suomen naisen oikeudellinen asema. Oma Maa IV (1923), s. 861 s.

⁹¹ *Wilkama*, m.t. s. 261—263. *Rytkönen*, Päivälehdin historia I, s. 72, 78

⁹² *Wilkama*, m.t. s. 284—86, 288, 291, 309.

⁹³ Valvoja 1883, s. 1, 103, 307, 312, 671, 674. FT 14 (1883), s. 173. *Wilkama* m.t. s. 308 s.

⁹⁴ Valvoja 1884, s. 171.

⁹⁵ Sama, s. 172.

⁹⁶ Sama, s. 172—174.

⁹⁷ Sama, s. 295, 297.

⁹⁸ Sama, s. 297, 302.

⁹⁹ *Wilkama*, m.t. s. 329 s.

¹⁰⁰ Julkaistu myös kirjassena *N. Järvinen*, Naisskysmyksen periaatteita.

¹⁰¹ *Järvinen*, m.t. s. 13.

¹⁰² M.t. s. 3.

¹⁰³ M.t. s. 19.

¹⁰⁴ M.t. s. 11, 18.

¹⁰⁵ M.t. s. 12, 16 s.

¹⁰⁶ ÅT 19, 21. 1. 1885.

¹⁰⁷ Herra rovasti lausui: nainen on pian häviävä ohjauksestamme, jos hän vielä kuulee näitä uusia oppeja. Pakanan lailla hän ei enää ole totteleva kirkkoa kuten hänen tulisi. Sillä hän nousee jo miestä vastaan ja naaras haluaa saman oikeuden kuin uroskin. Totisesti on ajan epäusko tarttunut häneen, joka ennen nöyrän hurskaasti kärsi kaikissa vaiheissa miehen edestä kuolemaan asti. Mutta minä täytän velvollisuuteni teologina ja pappina.

¹⁰⁸ *Wilkama*, m.t. s. 230.

¹⁰⁹ Pappissäädyn ptk. 1885, s. 163.

¹¹⁰ Pappissäädyn ptk. 1885, s. 166. *Österbladh*, m.t. I, s. 545.

¹¹¹ Pappissäädyn ptk. 1885, s. 178. *Österbladh*, m.t. I, s. 546.

¹¹² Pappissäädyn ptk. 1885, s. 167—169, 183.

¹¹³ ÅT 40, 11. 2. 1885. HD 49, 20. 2. 1885. N Pr 44, 15. 2. 1885.

¹¹⁴ Tervehdys Kuopion hiippakunnan papistolle, s. 15 s. *Tiililä* (Uuden elämän etiikka, s. 279) esittää olettamuksen, että sjos Johansson ja muut hänen kannallaan olevat naisemansipaation vastustajat olisivat nähneet naisasiaa

ajettavan kristinuskon hengessä, he eivät olisi asettaneet sanojaan niin jyrkästi kuin mitä itse asiassa tapahtui». Paitsi sitä, että esim. Minna Canthin asenne kristinuskoon ei ole lainkaan niin yksiviivainen kuin Tiilikä olettaa, on joka tapauksessa selvää, että Johansson katsoi itse patriarkallisuuden olevan osa Jumalan maailmanjärjestystä ja »kristinuskon hengessä ajettu naisasia» siten hänen kannaltaan oli *contradictio in adiecto*.

¹¹⁵ Vaasan pappeinkok. ptk. 1885, s. 101, 105, 107—109.

¹¹⁶ Sama, s. 111 s.

¹¹⁷ Sama, s. 112.

¹¹⁸ Kyyhkyinen 7, 19. 3. 1885.

Työväenkysymys ja sosialismi

¹¹⁹ R. H. Oittinen, Työväenkysymys ja työväenliike Suomessa, s. 54, 67—85, 88 s. A. F. Granfelt, I tidens frågor I, s. 130, 141, 150 s., 163—167. Heinrich Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte III, s. 264 s., 268.

¹²⁰ Hermelink, m.t. III s. 265, 296.

¹²¹ Tidskrift för Teologi och Kyrka 1878, s. 392.

¹²² TTK 1879, s. 62 s.

¹²³ TTK 1879, s. 385.

¹²⁴ TTK 1878, s. 147.

¹²⁵ TTK 1879, s. 74.

¹²⁶ Jarl von Schoultz, Bidrag till belysande av Finlands socialdemokratiska partiets historia, s. 36 s. Oittinen, m.t. s. 95.

¹²⁷ Finland 27, 1. 2. 1885. Vrt. Lucina Hagman, Minna Canthin elämäkerta I, s. 206 s., 220. Greta von Freneckell-Thesleff, Minna Canth (2. uppl. 1943), s. 127—129. Paavo Virkkunen, Agathon Meurman III, s. 211—213.

¹²⁸ Finland 46, 25. 2. 1885.

¹²⁹ V. Tarkiainen, Minna Canth, s. 48—50. Lucina Hagman, m.t. s. 217. v. Freneckell-Thesleff, m.t. s. 129.

¹³⁰ Vaasan synodaalikok. ptk. 1885, s. 107.

¹³¹ Finland 217, 19. 9. 1885.

¹³² Vaasan synodaalikok. ptk. 1885, s. 111.

¹³³ WT 125, 23. 1^o. 1885.

5. ASEMAT SELKENEVÄT (s. 126—182)

Allianssi vai tunnustus

¹ Vrt. Juva, Rajuilmalla, s. 201 s.

² Ks. ed. s. 65, 73.

³ Ernst Newman, Den frikyrkliga strömningen. Sv. Teol. Kvartalskrift 1935, s. 354.

⁴ Tro och Lif 0, 5. 12. 1885, s. 3.

⁵ Finland 302, 30. 12. 1885.

⁶ Tro och Lif 2, 15. 1. 1886, s. 1.

⁷ Finland 20, 26. 1. 1886; 21, 27. 1. 1886.

⁸ Tro och Lif 3, 1. 2. 1886, s. 4.

⁹ Tro och Lif 8, 15. 4. 1886, s. 1.

¹⁰ Tro och Lif 10, 15. 5. 1886, s. 2 s. Vrt. myös sama 15, 1. 8. 1886, s. 7.

¹¹ Finland 115, 20. 5. 1886.

- ¹² Vrt. esim. Tro och Lif 10, 15. 5. 1886, s. 6. Notiser och kommentarier.
¹³ Mäkinen, Vapaakirkollinen liike Suomessa, s. 239.
¹⁴ Mäkinen, m.t. s. 237 s.
¹⁵ Mäkinen, Allianssikokous, pidetty Tampereella heinäk. 7, 8 ja 9 p. 1886, s. 24, 61 s. Osanottajaluettelossa on 19 pappismiestä, mutta siitä puuttuvat esim. past. Hildénin ja A. Meurmanin nimet. *Ernst Newman* mainitsee pappis-osanottajien luvuksi »ett 30-tal». M. art. s. 354.
¹⁶ Mäkinen, Allianssikokous, s. 16, 28.
¹⁷ Sama, s. 30—35, 37.
¹⁸ Sama, s. 39.
¹⁹ Sama, s. 22, 29 s.
²⁰ Sama, s. 43 s., 46.
²¹ Sama, s. 47. Lönnbeckin käsityksen mukaan kokous itse asiassa hyväksyi hänen pontensa, vaikka tämä kirkon ja vapaakirkollisten yhteyttä rakentavalla taholla haluttiin kiistää. Finland 180, 7. 8. 1886; 191, 20. 8. 1886.
²² Mäkinen, m.t. s. 53. Finland 173, 30. 6. 1886. Från allmänheten.
²³ Sama, s. 57—59.
²⁴ Tro och Lif 14, 15. 7. 1886, s. 1. Aamunairut 1886, s. 119, 121.
²⁵ Finland 176, 3. 8. 1886.
²⁶ Finland 177, 4. 8. 1886. Vrt. *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 347 s.
²⁷ Finland 180, 7. 8. 1886.
²⁸ Finland 184, 12. 8. 1886.
²⁹ Finland 185, 13. 8. 1886. Den 11 frågan vid Alliansmötet. Kirjoituksen alla on nimimerkki *L. W.*
³⁰ Finland 188, 17. 8. 1886; 189, 18. 8. 1886.
³¹ Finland 191, 20. 8. 1886. Polemiskt.
³² Finland 194, 24. 8. 1886.
³³ Finland 200, 31. 8. 1886; 202, 2. 9. 1886; 204, 4. 9. 1886 (*Lindqvist*); 208, 9. 9. 1886 (*Aimonen*); 206, 7. 9. 1886 (*Sirelius*); 196, 26. 8. 1886 (*Klerk*); 197, 27. 8. 1886; 214, 16. 9. 1886 (*Hildén*). Vrt. Tro och Lif 17, 1. 9. 1886, s. 4; 18, 15. 9. 1886 bihang.
³⁴ Vrt. *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 347.
³⁵ Finland 208, 9. 9. 1886; 214, 16. 9. 1886. Tro och Lif 18—19. 1886. Vrt. myös Finland 268, 18. 11. 1886. För eller emot folkkyrkan.
³⁶ Finland 206, 7. 9. 1886; 208, 9. 9. 1886.
³⁷ Finland 208, 9. 9. 1886. Tro och Lif 18, 15. 9. 1886, s. 6; 19, 1. 10. 1886, s. 6.
³⁸ Mäkinen, Vapaakirkollinen liike Suomessa, s. 252.
³⁹ Esim. Finland 237, 13. 10. 1886.
⁴⁰ Finland 268, 18. 11. 1886.
⁴¹ Finland 275, 26. 11. 1886.
⁴² Finland 276, 27. 11. 1886.
⁴³ Finland 277, 28. 11. 1886. *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 348.
⁴⁴ Tro och Lif 1, 1. 1. 1887, s. 3; 2, 15. 1. 1887, s. 4.
⁴⁵ Finland 22, 28. 1. 1887; 27, 3. 2. 1887.

Kirkko ja eriuskolaislaki

- ⁴⁶ Vrt. esim. N Pr 37, 8. 2. 1886; HD 245, 10. 9. 1886.
⁴⁷ Finland 69, 24. 3. 1885; 75, 1. 4. 1885. *Meurmanin* kirjoitus oli ilmestynyt Finland 26, 1, 2. 1885.
⁴⁸ US 187, 15. 8. 1885; 189, 18. 8. 1885; 190, 19. 8. 1885. Suomenkielisen kieli-

asun ja myös sisällön perusteella lienee kirjoittajan nimimerkki *Ar. Gr.* tulkit-tava *A. A. Granfeltiksi* (eikä *A. F. Granfeltiksi*).

- ⁴⁹ US 252, 30. 10. 1885. *Juva*, Rajuilman alla, s. 162.
- ⁵⁰ TTK 1877, s. 7—29. *Juva*, Rajuilman alla, s. 155 s. Finland 26, 1. 2. 1885.
- ⁵¹ Finland 20, 26. 1. 1886.
- ⁵² Vrt. *Niitemaa*, Baltian historia, s. 292 s. *Juva*, m.t. s. 157.
- ⁵³ Finland 20, 26. 1. 1887; 21, 27. 1. 1886.
- ⁵⁴ Ponnen sanamuoto kuului: »... borde en dissenterlag inskränkas endast till dissenterade medlemmar af den evangelisk-lutherska kyrkan...», jolloin apostolikumista ei puhuttu mitään. Vrt. *Juva*, m.t. s. 162.
- ⁵⁵ *David Edén*, Svenska baptisternas i Finland historia, s. 92, 96, 116—118, 133. *Newman*, Edvard Björkenheim, s. 169. Vrt. myös Lönnbeckin arviota: *Tro och lif* 2, 15. 1. 1886, s. 4.
- ⁵⁶ *Tro och Lif* 2, 15. 1. 1886, s. 4. Notiser och Kommentarier.
- ⁵⁷ *Mäkinen*, Allianssikokous, s. 53. Vrt. ed. s. 134.
- ⁵⁸ Senaatin täysistuntopöytäkirja 18. 1. 1886. VA. N Pr 37, 8. 2. 1886. US 116, 21. 5. 1886; 117, 22. 5. 1886. *Eira Paunu*, Torsten Thure Renvall, s. 280.
- ⁵⁹ Kirkolliskok. 1886, Liitteet s. 116, 120, 125.
- ⁶⁰ Sama, Liitteet s. 115. *Juva*, m.t. s. 161.
- ⁶¹ HD 235, 31. 8. 1886. N Pr 236, 1. 9. 1886.
- ⁶² ÄT 236, 1. 9. 1886. Vrt. *Juva*, m.t. s. 151 s.
- ⁶³ *Hilding Pleijel*, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism. Svenska Kyrkans historia V, s. 269 s., 288 s., 295 s., 298 s.
- ⁶⁴ *Tro och Lif* 17, 1. 9. 1886, s. 1 s.
- ⁶⁵ Kirkolliskok. 1886, Liitteet s. 123, 206.
- ⁶⁶ Sama, Liitteet s. 199.
- ⁶⁷ Sama, Liitteet s. 117, 200 s.
- ⁶⁸ Sama, Liitteet s. 119, 203.
- ⁶⁹ Sama, Liitteet s. 203 s.
- ⁷⁰ Sama, Liitteet s. 120, 205.
- ⁷¹ Sama, Liitteet s. 207.
- ⁷² Sama.
- ⁷³ Kirkolliskokous 1886, ptk, s. 37 s. Liitteet, s. 208—211.
- ⁷⁴ Kirkolliskokous 1886, ptk., s. 332.
- ⁷⁵ Sama, ptk, s. 316 s., 325, 328, 333.
- ⁷⁶ Sama, ptk, s. 328.
- ⁷⁷ Sama, ptk, s. 319.
- ⁷⁸ Sama, ptk, s. 276, 301, 322.
- ⁷⁹ Sama, ptk, s. 255, 268, 282, 313, 326 s., 331, 335.
- ⁸⁰ Sama, ptk, s. 321.
- ⁸¹ Sama, ptk, s. 386.
- ⁸² Sama, ptk, s. 278.
- ⁸³ Sama, ptk, s. 381, 384.
- ⁸⁴ Sama, ptk, s. 381—383.
- ⁸⁵ Sama, ptk, s. 382, 385.
- ⁸⁶ Sama, ptk, s. 387.
- ⁸⁷ Vrt. esim. *Sirenius*, Elis Bergroth, s. 303—305.
- ⁸⁸ Kirkolliskok. 1886, ptk, s. 260, 292.
- ⁸⁹ Sama, ptk, s. 288.
- ⁹⁰ Sama, ptk, s. 297, 317.
- ⁹¹ Sama, ptk, s. 253 (*Mechelin*), 269 (*Alopaeus*), 273 (*Löfgren*), 288 (*Geit-lin*), 295 (*Jahnsson*), 301 (*Forsman*), 314 (*Bergroth*), 321 (*Borg*).

- ⁹² Sama, ptk, s. 274, 322 (*Johansson*), 304 (*Schwartzberg*), 331 (*Bergroth*), 423 s. (*Westerlund ja Nordström*).
⁹³ Sama, ptk, s. 427.
⁹⁴ Sama, ptk, s. 403.
⁹⁵ Sama, Liitteet, s. 232 s., 356 s.; ptk, s. 709, 881.
⁹⁶ ÅT 254, 19. 9. 1886.
⁹⁷ N Pr 259, 24. 9. 1886; 273, 8. 10. 1886.
⁹⁸ HD 256—261, 21—26. 9. 1886; 280, 15. 10. 1886. Maaseutulehdistöstä mainittakoon vielä Wasa Tidningin samansävyinen reaktio. WT 114, 26. 9. 1886; 115, 28. 9. 1886.
⁹⁹ ÅT 267, 2. 10. 1886. pääkirj.
¹⁰⁰ Tro och Lif 19, 1. 10. 1886, s. 1 s.
¹⁰¹ Vrt. *Juva*, m.t. s. 149, 151.
¹⁰² Kirkolliskok. 1886, ptk, s. 290.
¹⁰³ *Juva*, m.t. s. 122 s., 151 s.
¹⁰⁴ *Juva*, m.t. s. 130, 198 s.
¹⁰⁵ *Juva*, m.t. s. 190.
¹⁰⁶ Kirkolliskok. 1886, ptk, s. 264 (*Råbergh*), 319 (*Lindelöf*), 385 (*Schwartzberg*).
¹⁰⁷ Sama, ptk, s. 315.
¹⁰⁸ Sama, ptk, s. 415.
¹⁰⁹ *Juva*, Suomen sivistyneistö, jaksot II—III. *Juva*, Herännäisyys, kansallisuusliike ja vapaamielisyys suomalaisen yhteiskunnan uudistajina. Valvoja 1950, s. 126 s.

Liberaalit ja vapaakirkolliset

- ¹¹⁰ Vrt. ed. s. 103.
¹¹¹ Vrt. esim. HD 191, 17. 7. 1884. ÅT 54, 25. 2. 1884; 248, 13. 9. 1885; 181, 8. 7. 1886. WT 124, 20. 10. 1885; 117, 3. 10. 1886. N Pr 103, 18. 4. 1887.
¹¹² Vrt. Tro och Lif 2, 15. 1. 1887, s. 6.
¹¹³ Tro och Lif 2, 15. 1. 1886, s. 2 s. Verdandin IV osan sisällöstä vrt. ed. s. 30 s.
¹¹⁴ Tro och Lif 0, 5. 12. 1885, s. 2.
¹¹⁵ ÅT 54, 25. 2. 1884; 90, 2. 4. 1885.
¹¹⁶ Tro och Lif 2, 15. 1. 1886, s. 4; 6, 15. 3. 1886, s. 5; 13, 1. 7. 1886, s. 6. Finland 142, 23. 6. 1883. Teatteriasioissa Finlandin toimitus ei suinkaan ollut yksimielinen. Norjalaisen kirkkoherra Johannes Brochmannin artikkeli, jonka pääsisältö kohdistui kristinuskonvastaisen näytelmän esittämistä vastaan, edusti lähinnä Meurmanin kantaa, kun taas esim. Råbergh piti kaikkea teatteria kristitylle sopimattomana. Vrt. *Juva*, Rajuilmian alla, s. 143.
¹¹⁷ ÅT 181, 8. 7. 1886. Tro och Lif 13, 1. 7. 1886.
¹¹⁸ WT 82, 13. 7. 1886; 84, 18. 7. 1886.
¹¹⁹ N Pr 202, 29. 7. 1886. ÅT 244, 9. 9. 1886.
¹²⁰ Th. Lindh W. Bolinille 24. 5. 1886; 31. 8. 1886. HYK. Tro och Lif 15, 2. 8. 1886, s. 3.
¹²¹ Mathilda Asp Gustaf Cygnaeukselle 15. 9. 1886. ÅAB. Tro och Lif 19, 1. 10. 1886, s. 2, 6 s.
¹²² N Pr 259, 24. 9. 1886.
¹²³ Mathilda Asp Gustaf Cygnaeukselle 17. 11. 1886, 16. 12. 1886, 22. 12. 1886. ÅAB.

- ¹²⁴ HD 47, 18. 2. 1887. N Pr 47, 18. 2. 1887. Hbl 40, 18.2. 1887. ÅT 49, 20. 2. 1887. WT 21, 20. 2. 1887. Finland 49, 1. 3. 1887.
¹²⁵ Finland 49, 1. 3. 1887.
¹²⁶ HD 47, 18. 2. 1887.
¹²⁷ HD 48, 19. 2. 1887.
¹²⁸ Finland 49, 1. 3. 1887.
¹²⁹ Finland 57, 10. 3. 1887. US 74, 31. 3. 1887.
¹³⁰ Tro och Lif 23, 1. 12. 1886, s. 2.
¹³¹ Vrt. ÅT 180, 7. 7. 1885.
¹³² Tro och Lif 5, 1. 3. 1887, s. 1.
¹³³ Sama, s. 1 s.
¹³⁴ Sama, s. 2 s.
¹³⁵ Tro och Lif 6, 15. 3. 1887, s. 3.
¹³⁶ N Pr 68A, 11. 3. 1887. HD 68, 11. 3. 1887.
¹³⁷ Tro och Lif 6, 15. 3. 1887, s. 4.
¹³⁸ N Pr 100. 15. 4. 1887; 103, 18. 4. 1887.
¹³⁹ N Pr 89, 2. 4. 1887. *Westermarck*, Minnen ur mitt liv, s. 37. *Jokipii*, Sivistyneet ja kirkko, s. 117. *Rolf Lagerborg*, Edvard Westermarck, s. 323.
¹⁴⁰ HD 89, 2. 4. 1887. *Lagerborg*, m.t. s. 323. ÅT 122, 7. 5. 1887.
¹⁴¹ Finland 78, 4. 4. 1887. Tro och Lif 8, 15. 4. 1887, s. 5.
¹⁴² N Pr 103, 18. 4. 1887. Tro och Lif 9, 1. 5. 1887, s. 4.
¹⁴³ N Pr 241, 6. 9. 1887. HD 241, 6. 9. 1887.
¹⁴⁴ HD 241, 6. 9. 1887.

Eriuskolaislaki ei tuo ratkaisua

- ¹⁴⁵ N Pr 301, 5. 11. 1886. Painettu myös: Röster ur Pressen I, s. 2—4.
¹⁴⁶ N Pr 303, 7. 11. 1886; 307, 11. 11. 1886. Röster ur Pressen I, s. 15, 19—21.
¹⁴⁷ N Pr 324, 28. 11. 1886. Röster ur Pressen I, s. 22—25.
¹⁴⁸ Valtiopäiväasiakirjat 1888. I. Arm.Es n:o 10.
¹⁴⁹ Asiakirjat painettu HD 15, 17. 1. 1889.
¹⁵⁰ Pöytäkirja painettu HD 15, 17. 1. 1889.
¹⁵¹ N Pr 78, 20. 3. 1888.
¹⁵² Esim. N Pr 30A, 1. 2. 1888; 31A, 2. 2. 1888. Röster ur Pressen II, s. 1—14. Finska Weckobladet 6, 9. 2. 1888.
¹⁵³ Finland 21, 26. 1. 1888.
¹⁵⁴ Valtiopäiväasiakirjat 1888 I, Arm.Es. n:o 10.
¹⁵⁵ Talonpoikaissäädyn ptk. 1888, s. 950.
¹⁵⁶ Rit. ja aat. ptk. 1888, s. 1401—03, 1405. Porvarissäädyn ptk. 1195, 1198.
¹⁵⁷ Pappissäädyn ptk. 1888, s. 1450. Valtiopäiväasiakirjat 1888 I, Arm.Es. n:o 10, Lakivaliok. toinen ehdotus.
¹⁵⁸ Valtiopäiväasiak. 1888 I, Arm. Es. n:o 10, s. 10, 36 s., 69 s.
¹⁵⁹ Pappissäädyn ptk. 1888, s. 815—817, 827. Arm.Es. n:o 10, Lakivaliok. toinen ehdotus.
¹⁶⁰ Pappissäädyn ptk. 1888, s. 814, 822 s., 827, 1 450. Finland 117, 23. 5. 1888.
¹⁶¹ Porvarissäädyn ptk. 1888, s. 1 195, 1 197 s., 1 364 s.
¹⁶² Suomen asetuskok. 1889, n:o 33. *Österbladh*, Pappissäätty II, s. 42. Porvarissäädyn ptk. 1888, s. 1 198.
¹⁶³ *Modée*, Utdrag... X, s. 7. US 269, 17. 11. 1889. *K. R. Brotherus*, Valtio ja kirkko, s. 25—30, 126—132, 195.

- ¹⁶⁴ Talonpoikaissäädyn ptk. 1888, s. 46, 889, 907—09, 915—17, 919, 927.
¹⁶⁵ Sama, s. 907.
¹⁶⁶ Suomen asetuskok. 1889, n:o 33, s. 10. Sama taistelu uskonnonottoman valtion periaatetta vastaan johti kirkollis-suomenmieliset piirit johdonmukaisesti vastustamanaan myös juutalaisten maahanmuuttoa ja heidän oikeudellisen asemansa järjestelyä. Valtiopäiväasiakirjat 1885, Anomusmietintö n:o 28. Finland 107, 10. 5. 1885. Tro och Lif 2, 15. 1. 1886. N Pr 79A, 21. 3. 1888; 87, 30. 3. 1888.
¹⁶⁷ US 269, 17. 11. 1889.
¹⁶⁸ Finland 266, 14. 11. 1889.
¹⁶⁹ Dagbladet 39, 10. 2. 1888; 43, 14. 2. 1888. Röster ur Pressen II, s. 20, 23, 30.
¹⁷⁰ N Pr 31A, 2. 2. 1888. Röster ur Pressen II, s. 11.
¹⁷¹ HD 7, 8. 4. 1888.
¹⁷² HD 15, 17. 1. 1889. N Pr 15, 17. 1. 1889.
¹⁷³ HD 18, 20. 1. 1889; 35, 6. 2. 1889; 37, 8. 2. 1889; 58, 1. 3. 1889. N Pr 16, 18. 1. 1889; 58A, 1. 3. 1889.
¹⁷⁴ N Pr 31A, 2. 2. 1888. Röster ur Pressen II, s. 7.
¹⁷⁵ Suomen asetuskok. 1891, n:o 21; n:o 35.
¹⁷⁶ Sanningsvännen 7, 1. 4. 1889, s. 84. F. Wald. Lönnbeck, De frikyrkliges program, s. 7.
¹⁷⁷ Pelastusarmeijan tulosta Suomeen vrt. esim. *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 361 s. Vartija 1889, s. 95, 186. N Pr 6, 8. 1. 1889; 202, 29. 7. 1891. Ks. myös Lönnbeck, De frikyrkliges program, s. 89.
¹⁷⁸ Lönnbeck, De frikyrkliges program, s. 8.
¹⁷⁹ M.t. s. 28—33. Kurs. Lönnbeckin.
¹⁸⁰ M.t. s. 62 s., 92.
¹⁸¹ M.t. s. 81—83.
¹⁸² FT 28 (1890), s. 234 s. N Pr 323 A, 27. 11. 1889. Vrt. myös Th. Reinin arvostelua Valvojassa. 1890, s. 585—589.
¹⁸³ Finland 281, 2. 12. 1889.
¹⁸⁴ US 73, 29. 3. 1890.
¹⁸⁵ Finland 302, 28. 12. 1889.

6. KIRKON UUSIOHJELMA (s. 183—259)

Tunnustuksellisuus

- ¹ Vartija 1889, s. 391. Kurs. E. B:n, harvennus tekijän.
² *Granfelt*, Kristlig dogmatik. 3. painos, s. 37 s.
³ *Geert Sentzke*, Die Theologie Johann Tobias Becks und ihr Einfluss in Finnland I, s. 44, 97—102, 140 s., 158 s.
⁴ Ks. esim. *Sentzke*, mt. II, s. 84 s., 124. *Eira Paunu*, Torsten Thure Renvall, s. 227. *Tiirilä*, Uuden elämän etiikka, s. 117.
⁵ *Sentzke*, m.t. II, s. 73, 113 s., 129. Johanssonin teologian kallistumista esi-reformatooriseen ajatteluun ja Lutherille vieraisiin korostuksiin painostaa myös *Tiirilä*. M.t. s. 156 s.
⁶ Vrt. esim. *Newman*, Edvard Björkenheim, s. 81 s. *E. T. Gestrin*, Meddelanden ang. de religiösa rörelserna i Finland III (1882), s. 5—7 ja passim.
⁷ Ks. esim. *Tiirilä*, m.t. s. 115—119. *Newman*, m.t. s. 82, viite 1. *Paunu*, m.t. s. 229 s. *Sirenus*, Kansankirkko yhdistystoiminnan tukemana, s. 133—136.

- ⁸ Sanansaattaja 1881, s. 255; 1886, s. 248.
⁹ *Bergroth*, Herrans Nattvard..., s. 23, 65.
¹⁰ Sama, s. 76 s. *Granfält*, Kristlig dogmatik, s. 618 s.
¹¹ FT 20 (1885), s. 401, 416.
¹² Ks. esim. Finland 176, 3. 8. 1886; 184, 12. 8. 1886; 185, 13. 8. 1886; 187, 15. 8. 1886; 188, 17. 8. 1886; 189, 18. 8. 1886. jne.
¹³ Finland 173, 4. 8. 1886. Något om och från Alliansmötet.
¹⁴ Vrt. ed. muist. Ks. myös Finland 190, 19. 8. 1886; 191, 20. 8. 1886; 194, 24. 8. 1886; 197, 27. 8. 1886; 200, 31. 8. 1886; 202, 2. 9. 1886; 204, 4. 9. 1886.
¹⁵ *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 348 s.
¹⁶ Finland 48, 27. 2. 1887. *Sirenus*, m.t. s. 348.
¹⁷ Vartija 1891, s. 347.
¹⁸ Vartija 1891, s. 347.
¹⁹ Kertomus Lappeenrannassa... 1887 pidetystä pappeinkokouksesta s. 3.
²⁰ Sama, s. 13 s.
²¹ *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 388 s., 392 s. Tampereen pappeinkokouksen pöytäkirja 1888, s. 8—11. Kuopion pappeinkokouksen pöytäkirja... 1889, s. 12. Vartija 1891, s. 347 s.
²² Kertomus Lappeenrannassa... 1887 pidetystä pappeinkokouksesta, s. 13 s.
²³ Vrt. esim. *Tiililä*, m.t. s. 119. *Gestrin*, Ännu några ord... (1888). Sanansaattaja 1887, s. 216.
²⁴ Sanansaattaja 1886, s. 218.
²⁵ Sama 1887, s. 192; 1888, s. 237.
²⁶ Sama 1887, s. 216 s.
²⁷ Sama 1886, s. 248; 1888, s. 237; 1892, s. 248; 1894, s. 237.
²⁸ Vartija 1888, s. 2.
²⁹ Sama, s. 3.
³⁰ Kertomus Lappeenrannassa... 1887 pidetystä pappeinkokouksesta, s. 3. N Pr 238, 3. 9. 1887.
³¹ Vartija 1888, s. 3.
³² Vartija 1888, s. 56 s.
³³ Vartija 1888, s. 82—86, 130 s.
³⁴ Vartija 1888, s. 56, 167 s., 190 s., 174.
³⁵ Vartija 1888, s. 51, 56, 132; 1890, s. 160. *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 323 s.
³⁶ Vartija 1888, s. 376 s.; 1890, s. 99. *Johansson*, Silmäys seurakuntain ja seurakuntahoidon oloihin Kuopion hiippakunnassa... (1885), s. 87. *Sama*, Mietteitä Suomen luterilaisen kirkon asemasta, s. 81. *Sama*, Laestadiolaisuus, s. 55, 69 s., 86—89, 132—135, 139. *Sirenus*, m.t. s. 323.
³⁷ *Sirenus*, m.t. s. 325. Vartija 1895, s. 33, 113, 294.
³⁸ Vaasan synodaalikok. ptk. 1885, s. 18, 20.
³⁹ Turun synodaalikok. ptk. 1890, s. 18.
⁴⁰ *Johansson*, Mietteitä, s. 17 s., 85. *Sama*, Laestadiolaisuus, s. 304. *Tiililä*, m.t. s. 212 s.
⁴¹ Herännäisyyden pitäytymisestä luterilaiseen tunnustukseen ks. esim. Hengellinen Kuukauslehti 1892, s. 93. Lestadiolaisuudesta vastaavasti: Sanomia Siionista 1889, s. 71, 188 s.; 1890, s. 105.

Papiston ryhdistyminen

⁴¹ A. Mäkinen, Allianssikokous, s. 46. Vrt. ed. s. 133.

⁴² Vrt. ed. s. 29 s., 57 s.

- ⁴³ Finland 1, 1. 1. 1887. Tro och Lif 1, 1. 1. 1887, s. 3.
⁴⁴ Vartija 1888, s. 2 s.
⁴⁵ Finland 25, 31. 1. 1888; 27, 2. 2. 1888; 29, 4. 2. 1888; 30, 5. 2. 1888; 42, 19. 2. 1888. N Pr 31A, 2. 2. 1888; 34A, 5. 2. 1888. Aamulehti 17, 9. 2. 1888.
⁴⁶ Finland 72, 27. 3. 1888. N Pr 88A, 1. 4. 1888.
⁴⁷ Vartija 1888, s. 51.
⁴⁸ Vartija 1888, s. 89 s.
⁴⁹ Vartija 1888, s. 174 s.
⁵⁰ Vartija 1888, s. 175. Aura 85, 13. 4. 1888.
⁵¹ Vartija 1888, s. 87. *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 201.
⁵² Vartija 1890, s. 385, 436. Päivälehti 250, 28. 10. 1890; 262, 11. 11. 1890. *Sirenus*, m.t. s. 223.
⁵³ Kertomus Lappeenrannassa... 1887 pidetystä pappeinkokouksesta, s. 15. Vartija 1888, s. 65; 1889, s. 342.
⁵⁴ Vartija 1890, s. 131. Turun synodaalikok. ptk. 1890, s. 224.
⁵⁵ Teol. yliopp. tiedek. ptk. 28. 10. 1886. Kyyhkyinen 1, 4. 10. 1888; 2, 11. 10. 1888; 7, 25. 4. 1889. HYK.
⁵⁶ Valvoja 1890, s. 582. Kyyhkyinen 9, 21. 4. 1892.
⁵⁷ Kuopion pappeinkok. ptk. 1889, s. 139. Turun synodaalikok. ptk. 1890, s. 132. *Sirenus*, m.t. s. 494.
⁵⁸ Aamunairut 1888, s. 137, 146.
^{58a} Vartija 1888, s. 342, 345.
⁵⁹ Kirjoittaja oli epäilemättä julkisuuden henkilö, sillä Finlandin toimitus olisi muuten tuskin painattanut niin huomattavalle paikalle artikkeleita, joitten sisällöstä se katsoi olevansa pakotettu sanoutumaan irti. Sahlbergin askeettisesta ja moralistisesta kannasta antavat selvän kuvan hänen esitelmänsä seksuaalimoraalista (Finland 6, 9. 1. 1890), ja hänen kirkollisesta parannussinnostaan hänen puheenvuoronsa Helsingin papiston virkatoimista (Finland 16, 21. 1. 1891; 70, 26. 3. 1891) ja Raamatun inspiraatiosta käydyissä keskusteluissa.
⁶⁰ Finland 246, 24. 10. 1890; 248, 27. 10. 1890; 249, 28. 10. 1890.
⁶¹ N Pr 296, 31. 10. 1890. Evangelisk Kristendom 1890, s. 85.
⁶² Vartija 1890, s. 383.
⁶³ Vartija 1890, s. 383 s. *Sirenus*, m.t. s. 493.
⁶⁴ *Sirenus*, m.t. s. 492 s., 495. Turun synodaalikok. ptk. 1890, s. 132. Vartija 1892, s. 475.
⁶⁵ *Sirenus*, m.t. s. 494 s. Hengellinen Kuukauslehti 1893, s. 204. Jyväskylän pappeinkok. ptk. 1898, s. 113.
⁶⁶ Finland 57, 10. 3. 1891; 58, 11. 3. 1891; 59, 12. 3. 1891.
⁶⁷ Finland 70, 26. 3. 1891; 71, 28. 3. 1891; 72, 31. 3. 1891. *Sirenus*, m.t. s. 216.

Kirkkokuri ja kristillinen vaellus

- ⁶⁸ Kirkolliskok. 1886 ptk. s. 710; Liitteet s. 364 s.
⁶⁹ Lappeenrannan pappeinkok. ptk. 1887, s. 12. Finland 272, 23. 11. 1887. Vartija 1890, s. 10.
⁷⁰ *Johansson*, Mietteitä, s. 94.
⁷¹ Vrt. esim. Kirkolliskokous 1893, Liitteet, Kirkkolakivaliok. mietintö n:o 23, s. 1.
⁷² Evangelisk Kristendom 1891, s. 81. Finland 191, 19. 8. 1892.
⁷³ Finland 191, 19. 8. 1892.
⁷⁴ Kirkolliskokous 1893, Liitteet, Muutosehdotukset KL:iin, s. 30—33.

- ⁷⁵ Kuopion synodaalirikok. ptk. 1885, s. 21. Vaasan synodaalirikok. ptk. 1885, s. 202. Kirkolliskok. 1886, Liitteet, s. 231 s. Ptk. s. 676, 678 s.
- ⁷⁶ Kirkolliskok. 1886. Ptk, s. 68 s.
- ⁷⁷ Sama. Liitteet, s. 232.
- ⁷⁸ Sama. Liitteet, s. 233; Ptk. s. 705.
- ⁷⁹ Sama. Liitteet, s. 232 s.
- ⁸⁰ Kirkolliskokous 1893. Liitteet. Yl. valmistusvaliok. mietintö n:o 4, s. 4 s.
- ⁸¹ Kirkolliskok. 1886. Ptk. s. 706.
- ⁸² Kirkolliskok. 1893. Liitteet. Yl. valmistusvaliok. mietintö n:o 4, s. 3. Ptk. s. 278. Sitaatin luotettavuudesta vrt. Yrjö-Koskisen lausuntoa. m. ptk. s. 278.
- ⁸³ Tampereen pappeinkok. ptk. s. 38—41. Kirkolliskok. 1893. Ptk. s. 155.
- ⁸⁴ Vrt. *Juva*, Rajuilmän alla, s. 133.
- ⁸⁵ Tampereen pappeinkok. ptk. s. 41—44.
- ⁸⁶ *Juva*, Rajuilmän alla, s. 135, 143. Teol. ylioppilastiedek. ptk. 29. 11. 1888. HYK.
- ⁸⁷ Tampereen pappeinkok. ptk. 1888, s. 43.
- ⁸⁸ N Pr 191, 18. 7. 1886. ÅT 91, 6. 4. 1893. Vrt. Hengellinen Kuukausilehti 1892, s. 80.
- ⁸⁹ Hengellinen Kuukausilehti 1890, s. 66; 1892, s. 81.
- ⁹⁰ Finland 30, 6. 2. 1892.
- ⁹¹ *Juva*, m.t. s. 123, 190.
- ⁹² Mikkelin pappeinkok. ptk. 1891, s. 155 s., 158, 161.
- ⁹³ Mikkelin pappeinkok. ptk. 1891, s. 160.
- ⁹⁴ Sama, s. 163.

Maallikkotoimi

- ⁹⁵ A. Mäkinen, Allianssirikokous (1886), s. 46.
- ⁹⁶ Olavi Kares, Heränteen kansan vaellus I—II, passim. *Sirenius*, Kansankirkko yhdistystoiminnan tukemana, s. 181 s.
- ⁹⁷ Lappeenrannan pappeinkok. ptk. 1887, s. 9—11.
- ⁹⁸ Sama, s. 10 s.
- ⁹⁹ Vartija 1890, s. 166—168.
- ¹⁰⁰ Sama, s. 168.
- ¹⁰¹ Mäkinen, Vapaakirkollinen liike, s. 272 s. Vartija 1888, s. 189. Finska Weckobladet 7, 16. 2. 1888.
- ¹⁰² Tampereen pappeinkok. ptk. 1888, s. 35, 38. Vrt. S. Salmensaari, Suomen vapaakirkko, s. 103.
- ¹⁰³ Tampereen pappeinkok. ptk., s. 37 s.
- ¹⁰⁴ N Pr 241A, 5. 9. 1888.
- ¹⁰⁵ Tampereen pappeinkok. ptk., s. 36. Kysymys siitä, millainen kutsu oli raamatullinen ja mitä takeita oli kiertelevalta saarnaajilta vaadittava, aiheutti Finska Weckobladetissa pitkällisen polemiikin toimituksen ja kirkollista kantaa edustavan nimim. K. A. T:n (K. A. Troberg?) välille. M.lehti 35, 6. 9. 1888; 39, 4. 10. 1888; 43, 1. 11. 1888; 45, 15. 11. 1888.
- ¹⁰⁶ Vartija 1888, s. 192.
- ¹⁰⁷ Vartija 1890, s. 256 s. *Sirenius*, Kansankirkko yhdistystoiminnan tukemana, s. 182.
- ¹⁰⁸ Vartija 1890, s. 257—260.
- ¹⁰⁹ Sama, s. 261.
- ¹¹⁰ Turun synodaalirikok. ptk. 1890, s. 48. Porvoon synodaalirikok. ptk. 1890, s. 201—203.

- ¹¹¹ Porvoon synodaalikok. ptk. 1890, s. 202, 205.
¹¹² Turun synodaalikok. ptk. 1890, s. 53, 143, 149, 151.
¹¹³ Porvoon synodaalikok. ptk. 1890, s. 198.
¹¹⁴ Porvoon synodaalikok. ptk. 1890, s. 199. Turun synodaalikok. ptk. 1890, s. 53.
¹¹⁵ Porvoon synodaalikok. ptk. 1890, s. 199 s.
¹¹⁶ Turun synodaalikok. ptk. 1890, s. 43.
¹¹⁷ Turun synodaalikok. ptk. 1890, s. 44—46.
¹¹⁸ Turun synodaalikok. ptk. 1890, s. 48 s. Porvoon synodaalikok. ptk. 1890, s. 206 s.
¹¹⁹ Porvoon synodaalikok. ptk. 1892, s. 102—104.
¹²⁰ Kirkolliskok. 1893 Liitteet I, s. 18. *Ingman*, Kirkkolainsäädäntö Suomessa jälkeen 1870, s. 53.
¹²¹ Evangelisk Kristendom 1891, s. 73 s. Turun synodaalikok. ptk. 1892, s. 108, 180. Porvoon synodaalikok. ptk. 1892, s. 93. Kuopion synodaalikok. ptk. 1892, s. 30 s.
¹²² Kirkolliskok. 1893. Ptk. s. 941 s., 945, 947, 954. Liitteet, Kirkkolakivaliokunnan mietintö n:o 19, s. 2 s., 7 s., 10 s.

Nuorisotyö

- ¹²³ *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 293. *Artur Hjelt*, Suomen NMKY:n synty. Miehet etsimässä elämää, s. 15. *Vernerin Louhivuori*, Neljännesvuosisataa nuorisotyötä, s. 19—21. Vartija 1889, s. 404.
¹²⁴ *Louhivuori*, m.t. s. 23. *Sirenus*, m.t. s. 294.
¹²⁵ *Tro och Lif* 11, 1. 6. 1887, s. 4.
¹²⁶ *Hjelt*, m.art. s. 14. Vrt. Kyyhkyinen 3, 8. 10. 1888. HYK.
¹²⁷ *Sirenus*, m.t. s. 294. Finland 191, 17. 8. 1888; 194, 21. 8. 1888; 195, 22. 8. 1888; 197, 24. 8. 1888; 199, 26. 8. 1888.
¹²⁸ Vartija 1888, s. 222; 1889, s. 320.
¹²⁹ Vartija 1889, s. 320 s. *Louhivuori*, m.t. s. 34—36. Helsingin pappeinkok. ptk. 1894, s. 86.
¹³⁰ Vartija 1889, s. 321, *Sirenus*, Kansankirkko, s. 140. *Louhivuori*, m.t. s. 36.
¹³¹ *Hjelt*, m.art. s. 16, 18—20.
¹³² *Hjelt*, m.art. s. 20 s. Vartija 1889, s. 323 s.; 1890, s. 66 s.; 1891, s. 42—44, 484 s.; 1892, s. 90 s.; 1893, s. 577—579. *Sirenus*, Elis Bergroth, s. 294. Finland 6, 9. 1. 1890; 30, 6. 2. 1891.
¹³³ Kuopion synodaalikok. ptk. 1892, s. 45. Helsingin pappeinkok. ptk. 1894, s. 91. *Louhivuori*, m.t. s. 191. Väktaren 41, 12. 10. 1894.
¹³⁴ Helsingin pappeinkok. ptk. 1894, s. 84—93. Porvoon synodaalikok. ptk. 1892, s. 23. Väktaren 41, 12. 10. 1894. *Louhivuori*, m.t. s. 191 s., 245. *Sirenus*, Kansankirkko, s. 250.

Pyhäkoulutyö

- ¹³⁵ *Ruuth*, Suomen pyhäkoulun historia, s. 119 s.
¹³⁶ US 233, 8. 10. 1886. *Ruuth*, m.t. s. 120 s. E. af Forselles väitti Jyväskylän kokouksen torjuneen yhteistyön, Blomberg taas sen, että helsinkiläiset kieltäytyivät. Lappeenrannan pappeinkok. ptk. s. 15. Finland 219, 22. 9. 1887. Keski-Suomi 13. 2. 1887.
¹³⁷ Lappeenrannan pappeinkok. ptk. 1887, s. 15 s.

- ¹³⁸ Porvoon tuomiokapitulin kiertokirje 170, 15. 8. 1887, s. 10, 12. Finland 211, 13. 9. 1887. *Sirenius*, Kansankirkko, s. 188.
- ¹³⁹ Porvoon tuomiokapitulin kiertokirje 170, 1887, s. 4.
- ¹⁴⁰ *Edv. Rodhe*, Svenska kyrkan omkring sekelskiftet, s. 67. Turun synodaalokok. ptk. 1890, s. 140.
- ¹⁴¹ Finland 219, 22. 9. 1887; 220, 23. 9. 1887; 237, 13. 10. 1887; 239, 15. 10. 1887; 246, 23. 10. 1887; 251, 29. 10. 1887. *Sirenius*, Elis Bergroth, s. 291. *Ruuth*, m.t. s. 121. Vartija 1888, s. 78.
- ¹⁴² Tampereen pappeinkok. ptk. 1888, s. 30.
- ¹⁴³ Sama, s. 72 s.
- ¹⁴⁴ *Ruuth*, m.t. s. 128 s. Vielä 1898 sisäluku oli yleinen pyhäkoulujen ohjelmassa. Jyväskylän pappeinkok. ptk. 1898, s. 163. Turun tuomiokapitulin kiertokirje 268, 1. 4. 1890.
- ¹⁴⁵ *Ruuth*, m.t. s. 128 s. Turun synodaalokok. ptk. 1890, s. 143, 149, 151.

Diakonia

- ¹⁴⁶ Kirkolliskok. 1913. Liitteet. *O. Aarnisaloon* esitys Kirkkolakikomitean mietinnössä s. 123—125, 129. Porvoon synodaalokok. ptk. 1890, s. 175. *Sirenius*, Elis Bergroth, s. 277. *Veikko Piirainen*, Kylänkierrolta kunnalliskotiin, s. 87.
- ¹⁴⁷ *Edvin Wirén*, Uskon ja rakkauden kylvöä, s. 286. *G. Johansson*, Mietteitä, s. 91 s. Kuopion synodaalokok. ptk. 1892, s. 34. Vartija 1890, s. 335.
- ¹⁴⁸ Turun synodaalokok. ptk. 1890, s. 44, 49.
- ¹⁴⁹ Porvoon synodaalokok. ptk. 1890, s. 174—179.
- ¹⁵⁰ Porvoon synodaalokok. ptk. 1890, s. 172, 183. *Johansson*, Mietteitä, s. 92. Kirkolliskokous 1893. Liitteet. Yl. valmistusvaliok. mietintö n:o 12, s. 1.
- ¹⁵¹ Porvoon synodaalokok. ptk. 1890, s. 182, 184.
- ¹⁵² Kuopion synodaalokok. ptk. 1892, s. 34—36. *Sirenius*, Kansankirkko yhdistystoiminnan tukemana, s. 214 s.
- ¹⁵³ *Sirenius*, m.t. s. 214.
- ¹⁵⁴ Turun synodaalokok. ptk. 1892, s. 50, 53, 59 s. *O. Aarnisalo*, m. esitys, s. 131. *Sirenius*, m.t. s. 215.
- ¹⁵⁵ Porvoon synodaalokok. ptk. 1892, s. 34, 106—108.
- ¹⁵⁶ Porvoon synodaalokok. ptk. 1892, s. 111 s., 119—121, 166 s., 169 s. *Wirén* m.t. s. 294.
- ¹⁵⁷ *Sirenius*, Kansankirkko yhdistystoiminnan tukemana, s. 217 s.
- ¹⁵⁸ Kirkolliskok. 1893. Liitteet. Yl. valmistusvaliok. mietintö n:o 12. *E. Kansanaho*, Suomen sisälähettyksen historia. Käsikirj.
- ¹⁵⁹ *O. Aarnisalo*, m. esitys, s. 132, 135. *Sirenius*, Kansankirkko yhdistystoiminnan tukemana, s. 218 s.

Kirkon vapaus

- ¹⁶⁰ Ks. ed. s. 88 s.
- ¹⁶¹ Finland 115, 20. 5. 1886; 118, 23. 5. 1886; 120, 26. 5. 1886. *Paavo Virkkunen*, Seurakunnat. Helsingin kaupungin historia IV: 2, s. 460.
- ¹⁶² N Pr 147, 27. 5. 1886.
- ¹⁶³ *Tro och Lif* 11, 1. 6. 1886, s. 5.
- ¹⁶⁴ *Virkkunen*, m. art., s. 444 s. US 141, 21. 6. 1890. N Pr 168, 25. 6. 1890.
- ¹⁶⁵ Kirkolliskok. 1886, ptk., s. 181. Liitteet, s. 69—75, 355 s.

¹⁶⁶ *Sirenius*, Elis Bergröth, s. 285 s. *Aimo Halila*, Suomen kansakoululaitoksen historia II, s. 119 s. Kirkolliskokous 1886, Ptk. s. 111—125.

¹⁶⁷ Lappeenrannan pappeinkok. ptk. 1887, s. 7, 9.

¹⁶⁸ Pappissäädyn ptk. 1888, s. 323 s. Vartija 1888, s. 100 s. *Österbladh*, Pappissääty II, s. 48 s.

¹⁶⁹ Vartija 1888, s. 116 s., 122.

¹⁷⁰ Valtiopäiväasiakirjat 1888 V. Anomusmietintö n:o 35. Ritariston ja aate-lin ptk. 1888, s. 1413—1416. Porvarissäädyn ptk. s. 1179. Vartija 1888, s. 212—217. *Österbladh*, m.t. II, s. 50 s. *Halila*, m.t. II, s. 124 s.

¹⁷¹ Vartija 1888, s. 210 s., 217 s. Tampereen pappeinkok. ptk. 1888, s. 49 s., 52 s. *Sirenius*, m.t. s. 287. *Halila*, m.t. II, s. 125 s.

¹⁷² Kuopion pappeinkok. ptk. 1889, s. 67 s., 78 s. *Sirenius* mainitsee erheel-lisesti G. Johanssonin rahaston ehdottajaksi. M.t. s. 287.

¹⁷³ Tampereen pappeinkok. ptk. 1888, s. 47 s.

¹⁷⁴ Kuopion pappeinkok. ptk. 1889, s. 173—176, 178. *Erkki Kansanaho* sivuut-taa referaatissaan Schwartzbergin esitelmän eskatologisen perustan. Suomen evankelisluterilaisen kirkon itsehallinto, s. 180.

¹⁷⁵ Kuopion pappeinkok. ptk. 1889, s. 68.

¹⁷⁶ Sama, s. 76 s.

¹⁷⁷ Sama, s. 78.

¹⁷⁸ *Johansson*, Mietteitä, s. 33. *Kansanaho*, m.t. s. 180 s.

¹⁷⁹ *Johansson*, m.t. s. 51 s., 91.

¹⁸⁰ M.t. s. 97 s.

¹⁸¹ M.t. s. 91 s. Vrt. ed. s. 236, 239.

¹⁸² Valtiopäiväasiakirjat 1891 V, Yleisen valitusvaliok. mietintö n:o 19. *Österbladh*, m.t. II, s. 138 s. *Sirenius*, m.t. s. 287. Vartija 1891, s. 104.

¹⁸³ Vartija 1891, s. 189 s. *Sirenius*, m.t. s. 290.

¹⁸⁴ *Sirenius*, m.t. s. 290.

¹⁸⁵ *Sirenius*, m.t. s. 289. *Halila*, m.t. II, s. 24, III, s. 85 s., 101.

Omantunnon vapaus

¹⁸⁶ Mathilda Asp G. Cygnaeukselle 26. 12. 1887. AAB.

¹⁸⁷ N Pr 20, 22. 1. 1887.

¹⁸⁸ Teol. ylioppilastiedek. ptk. 10. 2. 1887; 2. 10. 1887. HYK.

¹⁸⁹ Vrt. *Immo Nokkala*, Ehtoollispakko-ongelmasta. TA 1959, s. 319. Hen-gellinen Kuukauslehti 1890, s. 151.

¹⁹⁰ Porvarissäädyn ptk. 1888, s. 114, 140.

¹⁹¹ Sama, s. 142.

¹⁹² Sama, s. 1427.

¹⁹³ Porvoon hiippak. kiertokirje 196, 5. 7. 1890. Liite. N Pr 237A, 2. 9. 1890. Finland 211, 13. 9. 1890. ÅT 246, 11. 9. 1890; 255, 20. 9. 1890.

¹⁹⁴ *Ingman*, Kirkkolainsäädäntö Suomessa jälkeen v. 1890, s. 307. Päivälehti 214, 16. 9. 1890. *Johansson*, Mietteitä, s. 90 s.

¹⁹⁵ ÅT 246, 11. 9. 1890. N Pr 237A, 2. 9. 1890. Päivälehti 196, 26. 8. 1890.

¹⁹⁶ Porvoon synodaalikok. ptk. 1890. Turun synodaalikok. ptk. 1890. Turussa kannattivat ehtoollispakon poistamista A. Nyholm (s. 59 s.), J. A. Cederberg (s. 65 s.), H. Nybergh (s. 68), E. Karsten (s. 70), W. Johansson (s. 71) ja J. Roschier (s. 72) sekä vastustivat E. M. Rosengren (s. 66), J. Hauvonen (s. 67), K. A. Troberg ja T. T. Renvall (s. 70). Vrt. ÅT 255, 20. 9. 1890.

¹⁹⁷ *Ingman*, m.t. s. 307 s.

¹⁹⁸ Päivälehti 214, 16. 9. 1890.

- ¹⁹⁹ Päivälehti 214, 16. 9. 1890. Wallinmaa, Piirteitä Gustaf Johanssonin toiminnasta, s. 43.
²⁰⁰ Päivälehti 217, 19. 9. 1890.
²⁰¹ ÅT 255, 20. 9. 1890. Evangelisk Kristendom 1890, s. 76.
²⁰² Finland 211, 13. 9. 1890; 212, 15. 9. 1890.
²⁰³ Vartija 1890, s. 329, 337.
²⁰⁴ Finland 265, 15. 11. 1890. US 271, 21. 11. 1890.
²⁰⁵ US 281, 3. 12. 1890.
²⁰⁶ Finland 271, 21. 11. 1890.
²⁰⁷ Vrt. esim. Finland 271, 21. 11. 1890; 275, 27. 11. 1890. US 282, 4. 12. 1890. Hengellinen Kuukauslehti 1890, s. 151.
²⁰⁸ Vrt. *Tiililä*, Uuden elämän etiikka, s. 240 s.

7. K Ä Ä N N E (s. 260—316)

Kahdeksankymmentäluku väistyy

- ¹ Ks. ed. s. 171 s., 246 s.
² *Österbladh*, Pappissääty I, s. 54—56. Pappissäädyn ptk. 1888, s. 435, 445 s.
³ Pappissäädyn ptk. 1888, s. 432, 439.
⁴ Pappissäädyn ptk. 1888, s. 605. *Österbladh*, m. t. II, s. 56 viittaa siihen, että Björnson näihin aikoihin piti esitelmää Helsingissä. P o. esitelmät pidettiin noin kuukausi selostetun keskustelun jälkeen. N Pr 122A, 6. 5. 1888. Savo 55, 12. 5. 1888.
⁵ Pappissäädyn ptk. 1888, s. 619.
⁶ Pappissäädyn ptk. 1888, s. 634 s., 652. *Österbladh*, m. t. II, s. 59—61.
⁷ Pappissäädyn ptk. 1888, s. 1635 s. *Österbladh*, m. t. II, s. 81 s.
⁸ Savo 69, 14. 6. 1888. N Pr 101A, 15. 4. 1888; 104A, 18. 4. 1888; 133A, 18. 5. 1888; 136, 22. 5. 1888; 147A, 2. 6. 1888; HD 16, 17. 4. 1888; 44, 16. 5. 1888; 45, 17. 5. 1888.
⁹ Palmén viittaa Johanssonin paheksumiseen siitä, että säädyille Suomen nais-yhdistyksen toimesta jätetty prostituution poistamista vaativa anomus, jonka alle oli kerätty 5 700 nimeä, oli laadittu liian realistiseksi. Pappissäädyn ptk. 1888, s. 84. Vrt. Savo 20, 16. 2. 1888. Kirjeitä valtiopäiviltä 8.
¹⁰ Valvoja 1888, s. 216.
¹¹ Valvoja 1888, s. 217 s.
¹² HD 24, 25. 4. 1888. Savo 54, 10. 5. 1888.
¹³ Savo 57, 17. 5. 1888. Antti Aho mainitsee Juhani Ahon elämänskerrassaan, että »Jussi» kirjailijapalkkioasiassa osoitti pappien kannan olleen ristiriidassa »Valon Herran opin kanssa, Hänen, joka kuitenkin antaa aurinkonsa paistaa niin hyville kuin huonoillekin ja joka olisi säästänyt Sodoman ja Gomorran kymmenen vanhurskaan tähden». Viittaus »epäuskon apostolin» raamatuntuntemukseen on kuitenkin tässä yhteydessä aiheeton, koska Jussi lainaa suoraan Palménin ajatuksia. Aho, m. t. I, s. 319. Savo 106, 8. 9. 1888. Keski-Suomi 70, 31. 8. 1889.
¹⁴ Nimityksen syntyhistoria on seuraava. Kun kysymys naisten pääsystä yliopistoon oli 12. 4. esillä talonpoikaissäädyssä, A. Meurman tapansa mukaan aloitti puheensa leikinlaskulla ja vertasi itseään tässä valistuneiden edustajien joukossa »mustaan seinään», »josta talonpoikaissäädyn valistus parhaiten kajahtaa», minkä jälkeen hän asettui vastustamaan tehtyä aloitetta. Tähän vastas Jonas Castrén toivovansa, että talonpoikaissäädyn valistus tunkeutuisi ei ainoastaan säädyssä olevien muutamien asian vastustajien läpi, »vaan myöskin

siihen säätyyn, jossa rivit rivien vieressä muodostavat tuon mustan seinän». Kuva oli näin piirretty ja sanataiteen mestari Juhani Aho kiirehti heti otta-
maan sen käyttöön. Seuraavana päivänä kirjoittamassaan ja 17. 5. Savossa
ilmestyneessä kirjeessään hän puhuikin papiston asemasta «kalliina, mustana
muurina». Talonpoikaissäädyn ptk. 1888, s. 850. Savo 49, 28. 4. 1888; 57, 17. 5.
1888; 62, 29. 5. 1888.

¹⁵ Valvoja 1888, s. 273 s. Savo 69, 14. 6. 1888; 72, 21. 6. 1888. N Pr 145A,
31. 5. 1888. Talonpoikaissäädyn ptk. 1888, s. 1757. *Österbladh*, m. t. II, s. 82 s.

¹⁶ Savo 153, 29. 12. 1889. *Rytönen*, Päivälehden historia I, s. 164 s.

¹⁷ *Armo Nokkala*, Tolstoilaisuus Suomessa, s. 36. *Leo Tolstoy*, Hvari min tro
består, Sthlm 1887, s. 55. Nimilehdellä J. Ahon nimikirjoitus. Tullut tekijän
haltuun Kalle Ahon kirjastosta.

^{17a} Suomalainen 0, 10. 12. 1888. Keski-Suomi 1, 1. 2. 1889.

¹⁸ Keski-Suomi 1, 2. 1. 1889.

¹⁹ Suomalainen 5, 17. 1. 1889.

²⁰ Keski-Suomi 6, 19. 1. 1889; 7, 22. 1. 1889.

²¹ Sama 9, 29. 1. 1889.

²² Sama 12, 9. 2. 1889.

²³ Suomalainen 13, 14. 2. 1889.

²⁴ Suomalainen 16, 25. 2. 1889.

²⁵ Keski-Suomi 14, 16. 2.; 18, 2. 3.; 23, 19. 3.; 26, 30. 3.; 29B, 9. 4. 1889. Suoma-
lainen 23, 21. 3.; 24, 26. 3.; 25, 28. 3. 1889.

²⁶ Savo 12, 29. 1. 1889.

²⁷ Savo 19, 14. 2. 1889; 59, 21. 5. 1889.

²⁸ Savo-Karjala 19, 13. 2. 1889. Huono muisti, kirjoittajana (pastori) J.
Tanskanen.

²⁹ *Ruutu*, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 331 s. Savo-karj. osak.
ptk. 4. 5. 1889. HYK.

³⁰ *Ruutu*, m. t. II, s. 332 s. Savo 53, 7. 5. 1889.

³¹ *Ruutu*, m. t. II, s. 333 s.

³² *Ruutu*, m. t. II, s. 335.

³³ Savo 69, 15. 6. 1889; 78, 6. 7. 1889; 84, 20. 7. 1889. Suomalainen 44, 3. 6.
1889. Savo-Karjala 82, 19. 7. 1889.

³⁴ *Greta v. Frenckell-Thesleff*, Minna Canth, s. 173 s. *Nokkala*, m. t. s. 36 s.
Minna Canth, Kirjeitä, s. 131, 146 s., 159.

³⁵ *Armas Nieminen*, Taistelu sukupuolimoraalista I, s. 140—143. *v. Frenckell-
Thesleff*, m. t. s. 178—185. Edv. Westermarck Eskil Palménille 11. 3. 1887
ÅAK.

³⁶ *Nieminen*, m. t. s. 143. *Canth*, Kirjeitä, s. 200.

³⁷ *Pekka Lappalainen*, Aukusti Juhana Mela, s. 304 s. Vapaita aatteita 1889
s. 1 s., 97 s., 147. *v. Frenckell-Thesleff*, m. t. s. 213—215.

³⁸ Savo 78, 6. 7. 1889. Keski-Suomi 6, 19. 1. 1889; 9, 29. 1. 1889.

³⁹ Vapaita aatteita 1889, s. 185; 1890, s. 289, 293.

⁴⁰ Vrt. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 265 s.

⁴¹ Vapaita aatteita 1889, s. 17. *Nokkala*, m. t. s. 40.

⁴² Savo 153, 29. 12. 1888. Keski-Suomi 9, 21. 1. 1889.

Turva itää vastaan

⁴³ *L. A. Puntila*, Kiista Suomen asemasta Venäjän valtakunnassa. Historian
Aitta XIV, s. 17 [*K. V. Zilliacus*], Suomen uusimmasta historiasta I, s. 36—39.
Valvoja 1889, s. 27 s.

- ⁴⁴ Finland 229, 4. 10. 1887. *F. Wald. Lönnbeck*, De frikyrkliges program, s. 28.
Ruutu, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 334.
⁴⁵ *B. Estlander*, Elva ärtionden II, s. 284.
⁴⁶ *Päivälehti* 45, 24. 2. 1890. Lainattu in extenso N Pr 54, 25. 2. 1890.
⁴⁷ *ÅT* 75, 18. 3. 1890.
⁴⁸ N Pr 237A, 2. 9. 1890.
⁴⁹ *Valvoja* 1890, s. 589 s.
⁵⁰ *Päivälehti* 171, 28. 7. 1890; 217, 19. 9. 1890; 21, 27. 1. 1891. *Saarenheimo*, 1800-luvun suomalainen realismi, s. 67.
⁵¹ *Antti Aho*, Juhani Aho I, s. 362 s.
⁵² *Bolin*, Studier och föredrag II, s. 99—101. *G. O. Rosenqvist*, Suomen kirkon murrosaikoja, s. 63.
⁵³ *Evangelisk Kristendom* 1891, s. 1.
⁵⁴ *Päivälehti* 127, 5. 6. 1891. N Pr 151, 7. 6. 1891.
⁵⁵ *Vartija* 1892, s. 66 s. *Päivälehti* 49, 28. 2. 1892; 55, 6. 3. 1892; 65, 18. 3. 1892; 75, 31. 3. 1892. *Sirenus*, *Elis Bergroth*, s. 412 s.
⁵⁶ *Vartija* 1892, s. 146 s., 182. Finland 79, 5. 4. 1892. N Pr 98, 10. 4. 1892. *Sirenus*, m. t. s. 415 s.
⁵⁷ N Pr 98, 10. 4. 1892.
⁵⁸ Finland 90, 20. 4. 1892. *Rosenqvistiin* viittaa selvästi kirjoituksen tyyli ja sisältö. Vastineessaan N Pr vihjaili Lotzeen, joka oli ollut *Rosenqvistin* väitöskirjan aiheena. N Pr 138A, 22. 5. 1892.
⁵⁹ Polemiikki jatkui vielä N Pr 138A, 22. 5. 1890. Finland 120, 25. 5. 1890. N Pr 13, 15. 1. 1893; 17, 19. 1. 1893; 108, 23. 4. 1893.
⁶⁰ N Pr 145, 1. 6. 1893; 153, 9. 6. 1893; 161, 17. 6. 1893; 162, 18. 6. 1893; 164, 20. 6. 1893; 168, 24. 6. 1893; 177, 4. 7. 1893.
⁶² N Pr 250, 15. 9. 1893.
^{62a} N Pr 253, 18. 9. 1894.
⁶³ N Pr 11, 13. 1. 1895.
⁶⁴ N Pr 172, 30. 6. 1895; 179, 7. 7. 1895; 184, 12. 7. 1895; 200, 28. 7. 1895; 202, 30. 7. 1895; 211, 8. 8. 1895.
⁶⁵ N Pr 114, 28. 4. 1896; 196, 22. 7. 1896.
⁶⁶ *Esim.* N Pr 80, 23. 3. 1894; 253, 18. 9. 1894; 105A, 21. 4. 1895; 209, 4. 8. 1896

Naturalismi ja okkultismi

- ⁶⁷ *Heinrich Hermelink*, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte III, s. 208, 442. *Carlton J. H. Hayes*, A Generation of Materialism. The Rise of modern Europe, s. 124, 126, 132 s.
⁶⁸ *E. N. Tigerstedt*, Det religiösa problemet i modern finlandssvensk litteratur, s. 87. *Westermarck*, Minnen ur mitt liv, s. 112—114.
⁶⁹ *Westermarck*, m. t. s. 38. Porvarissäädyn ptk. 1894, s. 568 s. *Vartija* 1894, s. 153.
⁷⁰ *Vartija* 1894, s. 39. *T Aik.* 1896, s. 9. *Tigerstedt*, m. t. s. 88 s.
⁷¹ Turun synodaalikok. ptk. 1885, s. 12. Kuopion pappeinkok. ptk. 1889, s. 173—175. Teol. yliopp. tiedek. ptk. 1. 4. 1886; 30. 1. 1890; 25. 9. 1890. HYK.
⁷² *Vartija* 1892, s. 1.
⁷³ *Vartija* 1892, s. 3 s., 9 s.
⁷⁴ *Vartija* 1892, s. 10.
⁷⁵ *G. Johansson*, Kirkollisia kysymyksiä, s. VII.
⁷⁶ *Vartija* 1895, s. 15.
⁷⁷ *Vartija* 1895, s. 215 s., 287. *Päivälehti* 35—36, 1895.

- ⁷⁸ ÅT 219, 15. 8. 1888; 298, 2. 11. 1888. N Pr 308, 11. 11. 1888.
⁷⁹ C. R. S[federholm], Den moderna spiritualismen, s. 3, 47—49, 75 s. *Tigerstedt*, m. t. s. 60.
⁸⁰ FT 29 (1890), s. 72—74.
⁸¹ Finland 224, 26. 9. 1889.
⁸² Valvoja 1892, s. 405, 407, 409, 467, 486 s. FT 32 (1892), s. 506.
⁸³ Finland 156, 9. 7; 161, 15. 7; 165, 20. 7; 166, 21. 7; 167, 22. 7; 170, 26. 7; 172, 28. 7; 174, 30. 7; 179, 5. 8. 1892.
⁸⁴ Porvoon synodaalikok. ptk. 1892, s. 15 s.
⁸⁵ Minna Canth, Kirjeitä, s. 472, 474.
⁸⁶ ÅT 325, 29. 11. 1893; 338, 12. 12. 1893. N Pr 22, 24. 1. 1894.
⁸⁷ FT 38 (1895), s. 59 s. Kirjoittaja oli C. B. Federley.
⁸⁸ Minna Canth, Kirjeitä, s. 216. ÅT 94, 7. 4. 1889; 166, 22. 6. 1889.
⁸⁹ N Pr 36, 7. 2; 44B, 15. 2; 48, 19. 2; 56, 27. 2; 65B, 8. 3; 73, 16. 3; 78B, 21. 3; 84B, 29. 3; 97A, 12. 4. 1891. A. E. Jokipii, Teosofinen liike Suomessa, s. 9.
⁹⁰ N Pr 73, 16. 3. 1891; 84B, 29. 3. 1891.
⁹¹ 2 Tess. 2: 10—11. Porvoon pappeinkok. ptk. 1892, s. 15 s.
⁹² N Pr 165, 21. 6. 1894. FT 38 (1895), s. 273—286.
⁹³ N Pr 102, 15. 4. 1897. Evangelisk Kristendom 1897, s. 73, 83—85, 115 s. *Jokipii*, m. t. s. 11 s.
^{93a} *Jokipii*, m. t. s. 13.
⁹⁴ C. S[federholm], Teosofi eller andens religion, s. 3. *Tigerstedt*, m. t. s. 60. *Jokipii*, m. t. s. 13 s.
⁹⁵ *Jokipii*, m. t. s. 9, 13 s., 20 s.

Kirkollinen apologia

- ⁹⁶ Kuopion pappeinkok. ptk. 1889, s. 132.
⁹⁷ Sama, s. 124, 128 s., 131, 134.
⁹⁸ Teol. ylioppilastiedek. ptk. 14. 2. 1890. HYK.
⁹⁹ Chr. Ernst Luthardt, Apologeettisia esitelmää, Herman Råberghin alkulause, s. V s. Teol. ylioppilastiedek. ptk. 14. 2. 1890. HYK.
¹⁰⁰ Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte III, s. 215 s.
¹⁰¹ G. G. Rosenqvist, Lotzes religionsfilosofi, s. 1—3.
¹⁰² G. G. Rosenqvist, m. t. s. 201 s.
¹⁰³ Finland 299, 24. 12. 1891.
¹⁰⁴ Finland 78, 5. 4. 1890. Vrt. myös Finland 42, 9. 2. 1889.
¹⁰⁵ Finland 78, 5. 4. 1890.
¹⁰⁶ Finland 299, 24. 12. 1891.
¹⁰⁷ Finland 78, 5. 4. 1890.
¹⁰⁸ G. G. Rosenqvist, m. t. s. 135, 137, 143, 145, 168 s. Finland 299, 24. 12. 1891. Kyyhkyinen 1, 3. 10. 1889; 5, 6. 11. 1890. HYK.
¹⁰⁹ Henry Drummond, Naturens lagar och andens värld (2. painos, Tukholma 1889). Hermelink, m. t. III, s. 255 s.
¹¹⁰ Valvoja 1886, s. 345.
¹¹¹ Valvoja 1886, s. 346 s., 371—378.
¹¹² Finska Weckobladet 44, 8. 11. 1888.
^{112a} Finska Weckobladet 44, 8. 11. 1888.
¹¹³ FT 29 (1890), s. 233.

¹¹⁴ Luthardt, Apologeettisia esitelmää kristinuskon perustotuuksista, s. V—VIII.

¹¹⁵ Luthardt, m. t. s. 107 s.

¹¹⁶ Luthardt, m. t. s. 104, 110—112.

¹¹⁷ Luthardt, m. t. s. 93—95, 113—115, 117. 130—131.

¹¹⁸ Luthardt, m. t. s. 116 s. Pekka Lappalainen on esittänyt Luthardtın teoksesta kuvan, joka mitä suurimmassa määrin on yksipuolinen. Paitsi sitä, että neljästä Luthardtın sitaatista kolme on virheellistä, esityksessä vilisee myös asiavirheitä. Luthardt nimenomaan ei ryhtynyt, kuten Lappalainen väittää, »toivorikkaana kumoamaan, ei ainoastaan uusimman biologian vaan vieläpä geologian ja astronomiankin havaintoja». Maapallon iästä Luthardt esitti erilaisia oletuksia ja sysäsi koko kysymyksen uskonnolle merkityksettömänä syrjään. Lause »Jumalan edessä tuhat vuotta on kuin yksi päivä» ei merkitse siirtymistä teologian ulkopuolelle vaan on suora lainaus 2 Piet. 3:8, mihin ajatus on otettu Psalmista 90. Luthardt lisäksi esittää ajatuksen mahdollisuutena eikä väitteenä. Lappalainen katsoo teoksen osoittavan, miten »vielä 1890-luvun alussa oli johtavien kirkonmiesten äärimmäisen vaikea luopua pitämästä raamatua luonnontieteen oppikirjana». Kuten tekstistä ilmenee, teos todistaa juuri päinvastaista. Pekka Lappalainen, Kristinuskon ja kehitysoopin ristiriita vuosisadanvaihteen suomalaisessa keskustelussa. H Aik, 1959, s. 254.

¹¹⁹ Finland 267, 15. 11. 1889; 282, 3. 12. 1889.

¹²⁰ N Pr 354, 30. 12. 1889.

¹²¹ FT 26 (1889), s. 401, 415 s.

¹²² C. G. Estlander, Naturalismen enligt Zola, s. 1, 68.

¹²³ Finland 273, 24. 11. 1891.

¹²⁴ C. G. Estlander, Skrifter II:3, s. 429 s. Vartija 1894, s. 257 s. G. O. Rosenqvist, Suomen kirkon murrosaikoja, s. 272.

¹²⁵ Vartija 1894, s. 256. Väktären 25, 22. 6. 1894. Vastoin E. N. Tigerstedtiä, joka tulkitsee Estlanderin uskonnollisuuden lähinnä hämmentyneeksi epävarmuudeksi, G. O. Rosenqvist painostaa aivan oikein hänen vakaumuksensa persoonallisuutta ja positiivista selvyttä. Rosenqvist, m. t. s. 271 s. E. N. Tigerstedt, Det religjosa problemet, s. 59.

¹²⁶ Vartija 1892, s. 10, 12, 14.

Kirjallinen käänne

¹²⁷ C. G. Estlander, Naturalismen enligt Zola, s. 1.

¹²⁸ P. O. Barck, Arvid Mörne och sekelskiftets Finland, s. 51. N Pr 314, 18. 11. 1891; 317, 21. 11. 1891.

¹²⁹ Valvoja 1892, s. 41. Barck, m. t. s. 53.

¹³⁰ Gunnar Castrén, Juhani Aho I, s. 274 s. Antti J. Aho, Juhani Aho I, s. 355 s. Nieminen, Taistelu sukupuolimoraalista, s. 153. US 276, 27. 11. 1890

¹³¹ Päivälehti 230, 4. 10. 1890. Rafael Koskimies, Elävä kansalliskirjallisuus I, s. 310 s. Antti J. Aho, m. t. I, s. 360 s.

¹³² Päivälehti 96, 27. 4. 1892. Uusi Kuvallehti 15, 1892. Antti J. Aho, m. t. I, s. 450, 453. Olavi Kares, Heränneen kansan vaellus II, s. 216 s.

¹³³ Hengellinen Kuukausilehti 1894, s. 267 s. Kares, m. t. II, s. 221 s.

¹³⁴ Vartija 1895, s. 121 s., 162 s. Antti J. Aho, m. t. I, s. 454.

¹³⁵ Antti J. Aho, m. t. I, s. 454.

¹³⁶ Koskimies, m. t. I, s. 324.

¹³⁷ Pekka Häkli, Arvid Järnefelt, s. 188 s., 193 s., 207 s., 224 s., 227—232, 238 s., 246 s. Nokkala, Tolstoilaisuus Suomessa, s. 54, 58, 60, 63 s.

¹³⁸ *Canth*, Kirjeitä, s. 374, 472, 496. v. *Frencckell-Thesleff*, m. t. s. 224 s. *Koskimies*, m. t. I, s. 208.

¹³⁹ *Koskimies*, m. t. I, s. 235 s. *Greta v. Frencckell-Thesleff* pyrkii osoittamaan, että *Canth* edustaa Anna-Liisassa »varsin vähän oikeaoppista» kristillisyyttä, joka »ei salli ihmisen vierittää oman velkansa lunastusta viattomalle vapahtajalle tyytyäkseen itse nöyrään ja halpaan uskon tunnustukseen, vaan vaatii häntä tuomitsemaan itsensä kärsimykseen ja rangaistukseen». Hänen asettamansa vaihtoehto on kuitenkin virheellinen, koskapa sekä synnintunnustus ja alistuminen kärsimykseen että usko Vapahtajan sijaissovutukseen kuuluvat erottamattomasti yhteen kristillisessä uskonopissa. Anna-Liisa ei suinkaan ole mikään protesti sovitussoppia vastaan eikä sisällä mitään, miksi olisi ristiriidassa oikeaoppisen kristinuskon kanssa. v. *Frencckell-Thesleffin* subjektiivisuudesta ja epäasiallisuudesta huomauttaa myös *Paavo Virkkunen. v. Frencckell-Thesleff*, m. t. s. 287. *Virkkunen*, *Agathon Meurman III*, s. 229 s.

¹⁴⁰ *Päivälehti* 229, 3. 10. 1895. *US* 229, 3. 10. 1895. *Lucina Hagman*, *Minna Canthin* elämäkerta II, s. 349.

¹⁴¹ *Koskimies*, m. t. I, s. 364, 397. *Barck*, *Arvid Mörne*, s. 48. *Saarenheimo*, 1880-luvun suomalainen realismi, s. 84.

¹⁴² *Barck*, m. t. s. 54. *Tigerstedt*, *Det religiösa problemet*, s. 87.

¹⁴³ *Barck*, m. t. s. 57.

8. KANSANKIRKKO VAI TUNNUSTUSKIRKKO

(317 — 356)

Taistelu ehtoollispakosta

¹ *Johansson*, *Mietteitä Suomen luterilaisen kirkon asemasta*, s. 20 s. Numeointi tekstissä on tekijän.

² *Johansson*, m. t. s. 90.

³ *Räbergh*, *Kansankirkko ja siitä eriyvä liike*, s. 84. *Vartija* 1892, s. 435.

⁴ M. t. s. 75, 77.

⁵ M. t. s. 79 s.

⁶ Porvoon synodaalikok. ptk. 1892, s. 33, 42. *Vrt.* *Vartija* 1892, s. 467.

⁷ Turun synodaalikok. ptk. 1892, s. 80—92, erittäin s. 94.

⁸ *N Pr* 285, 19. 10. 1892.

⁹ *Valvoja* 1892, s. 614 s.

¹⁰ *Vartija* 1892, s. 440.

¹¹ *Vartija* 1892, s. 439 s., 442.

¹² *Räbergh*, *Kansankirkko ja siitä eriyvä liike*, s. 56—58. *Vartija* 1892, s. 446 s., 467 s.

¹³ Polemiikit käytiin pääasiassa *Vartijassa*. Ks. esim. *Vartija* 1892, s. 528, 1893, s. 73, 184, 231, 253, 324, 344, 1894, s. 138, 149, 249, 264. *Sirenius*, *Elis Bergroth*, s. 246—251.

¹⁴ *Vartija* 1893, s. 13—15.

¹⁵ Vaasan pappeinkok. 1893 ptk., s. 44 s. *Vartija* 1893, s. 15. *Sirenius*, m. t. s. 305.

¹⁶ Vaasan paippeinkok. ptk. 1893, s. 48 s.

¹⁷ *Sama*, s. 57, 64.

¹⁸ *Johansson*, *Mietteitä*, s. 90.

¹⁹ *Vartija* 1893, s. 17.

²⁰ *Vrt.* esim. *N Pr* 253, 18. 9. 1894; 209, 4. 8. 1896.

²¹ *Kirkolliskok.* 1893 ptk., s. 35. *Kirkkolakivaliok.* mietintö n:o 21, s. 12 s., 18.

²² Kirkolliskok. 1893 ptk., s. 722, 966. ÄT 174, 1. 7. 1893.

²³ Nya Pressen paheksui tätä vaikenemista. 253, 18. 9. 1894.

²⁴ Kuopion synodaalikok. 1896 ptk. s. 145, 151.

Kohti uskonnonvapautta

²⁵ Gustaf Johansson Yrjö-Koskiselle 8. 2. 1887 ja 31. 12. 1889. Yrjö-Koskisen kokoelma. VA. *Voitto Vuola*, Käsinkirjoitettu tutkimus G. Johanssonin kirkkopoliitikasta, jonka välityksellä olen saanut tiedon po. kirjeistä.

²⁶ Vartija 1896, s. 284. *Karl-Åke Henningson*, Striden om lekmanadonet, sivuuttaa täysin kysymyksen kastamattomista lapsista.

²⁷ Kuopion tuomiokapit. kiertokirje 317, 14. 1. 1890 § 3.

²⁸ US 35, 12. 2. 1890.

²⁹ Evangelisk Kristendom 1890, s. 20. US 47, 26. 2. 1890. Vrt. *Johansson*, Mietteitä, s. 63 s.

³⁰ Evangelisk Kristendom 1894, s. 19. N Pr 143, 29. 5. 1896. Aatelissäädyn ptk. 1897, s. 1633.

³¹ N Pr 142, 28. 5. 1896. VA. Senaatin talousosaston AD 1896, s. 105.

³² N Pr 142, 28. 5. 1896; 143, 29. 5. 1896.

³³ US 135, 13. 6. 1896.

³⁴ US 157, 10. 7. 1896; 180, 6. 8. 1896.

³⁵ US 157, 10. 7. 1896.

³⁶ Vartija 1896, s. 283, 287, 291.

³⁷ VA. Senaatin talos. AD 1896, s. 105. Tal. os. ptk. 27. 10. 1914. Akteissa Kuopion tuomiokap. lausunto 17. 12. 1896. Asia ratkaistiin vasta 27. 10. 1914, jolloin talousosasto hylkäsi valituksen KL 3 ja 4 §:n perusteella tuomiokapituliin lausuntoihin viitaten.

³⁸ Aatelissäädyn ptk. 1897, s. 1640, 1666; Petitionsmemorial 1. Valtiopäiväasiakirjat V:2, Anomusmietintö n:o 80.

³⁹ Aatelissäädyn ptk. 1897, s. 1633, 1637, 1639 s. Pappissäädyn ptk. 1897, s. 1910—1912, 1917. Anomusmietintö n:o 80, s. 3. *Österbladh*, Pappissääty II, s. 271.

⁴⁰ FT 42 (1897), s. 381 s., 384.

⁴¹ Esim. N Pr 220, 15. 8. 1896.

⁴² Evangelisk Kristendom 1897, s. 130. Vartija 1897, s. 205.

⁴³ Vartija 1897, s. 207 s.

⁴⁴ Kirkolliskok. 1898, Liitteet I, s. 9 s., 15 s.; IV A 2, s. 1 s. Ptk. 76 s., 762 s. (siviiliavioliitto), 88 s., 958 s. (siviilirekisteri), 104 s., 1027 s. (ehtoollispakko).

⁴⁵ Kirkolliskok. 1898, Ptk. s. 914. Liitteet IV A 1, V, s. 43.

⁴⁶ Kirkolliskok. 1898. Ptk. s. 894—992. Liitteet IV A 3, V, s. 50—52.

⁴⁷ Kirkolliskok. 1898. Ptk. s. 1138. Liitteet IV A 2, s. 21.

Kirkkokuri ja kansalaisoikeudet

⁴⁸ Ed. s. 210 s.

⁴⁹ Kirkolliskok. 1893. Liitteet I, s. 30; III A 23, s. 3 s. Ptk. s. 1009.

⁵⁰ Valtiopäiväasiakirjat 1894. Arm. es. n:o 17. Lvm. n:o 9. *Österbladh*, Pappissääty II, s. 196 s.

⁵¹ Porvarissäädyn ptk. 1894, s. 1407 s., 1410 s.

⁵² Aatelissäädyn ptk. 1894, s. 1265—1275.

- ⁵³ N Pr 143 A, 30. 5. 1894. Vartija 1894, s. 254. s.
⁵⁴ Porvoon synodaalikok. ptk. 1896, s. 116—118.
⁵⁵ Kirkolliskok. 1898. Liitteet, Kirkkolakivaliok. mietintö n:o 30.
⁵⁶ Kirkolliskok. 1898 ptk., s. 1189 s., 1197 s., 1202—1205, 1209. *Sirenius*, Elis Bergroth, s. 300.
⁵⁷ *Erik Allardt*, Miljöbetingade differenser i skilsmässofrekvensen, s. 26.
⁵⁸ *Allardt*, m.t. s. 29.
⁵⁹ Kirkolliskok. 1893. Yl. valmistusvaliok. mietintö n:o 16. Porvoon synodaalikok. ptk. 1890, s. 188.
⁶⁰ Kirkolliskok. 1893. Yl. valmistusvaliok. mietintö n:o 16.
⁶¹ Väktaren 41, 20. 10. 1893; 42, 27. 10. 1893; 46, 24. 11. 1893; 47, 1. 12. 1893; 3, 19. 1. 1894. Valvoja 1894, s. 65.
⁶² *Allardt*, m.t. s. 31. Luvut eivät ole täysin vertailukelpoisia vuosien 1876—90 vastaaviin, mutta kehityksen yleislinja on silti selvä. M.t. s. 30.
⁶³ Vartija 1898, s. 320. Jyväskylän pappeinkok. ptk. 1898, s. 91 s. *Sirenius*, m.t. s. 313.
⁶⁴ Kirkolliskok. 1898 Liitteet. Anomuses. n:o 6, Yl. valmistusvaliok. mietintö n:o 6. Alam. kirjelmät, s. 37. Ptk. s. 1005—1007.

Raamatun inspiraatio

- ⁶⁵ Esim. N Pr 333B, 8. 12. 1895. ÄT 203, 30. 7. 1896. *Sirenius*, m.t. s. 218 s.
⁶⁶ Näin esim. jo C. G. v. Essen vuonna 1857, puhumattakaan 1800-luvun alun valistusteologian kannanotoista. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 42, 110.
⁶⁷ *G. G. Rosenqvist*, Guds förhållande till världen, s. 4, 22, 39, sitaatti s. 50. Vrt. *Sirenius*, Elis Bergroth, s. 239 s.
⁶⁸ *Rosenqvist*, m.t. s. 104—106.
⁶⁹ *Rosenqvist*, m.t. s. 121 s.
⁷⁰ Väktaren 17, 27. 4. 1894. *Sirenius*, m.t. s. 241.
⁷¹ Evangelisk Kristendom 1894, s. 20—22 (helmikuu).
⁷² Sama, s. 22 s.
⁷³ Sama, s. 35, 37.
⁷⁴ Väktaren 11, 10. 3. 1894; 12, 23. 3. 1894.
⁷⁵ Vrt. *Sirenius*, m.t. s. 241 s.
⁷⁶ Polemiikki: Väktaren 13, 30. 3., 14, 6. 4.; 15, 13. 4.; 18, 4. 5. 1894; Evangelisk Kristendom 1894, s. 52 s., 68—72, 75 s. Piispojen kirje: Väktaren 18, 4. 5. 1894.
⁷⁷ Väktaren 18, 4. 5. 1894.
⁷⁸ Väktaren 19, 11. 5. 1894. *Sirenius*, m.t. s. 243 s.
⁷⁹ Väktaren 21, 25. 5. 1894. *Sirenius*, m.t. s. 244.
⁸⁰ *Sirenius*, m.t. s. 244 s.
⁸¹ Vrt. esim. *Tiililä*, Uuden elämän etiikka, s. 51, 54.
⁸² Kuopion synodaalikok. ptk. 1896, s. 94—96.
⁸³ Vartija 1894, s. 327—345, 292—402. *Maunu*, Kuinka minusta tuli kerettiläinen? Päivälehdien muisto, s. 173.
⁸⁴ Helsingin pappeinkok. 1894 ptk. s. 45. Liite 2, s. 61.
⁸⁵ Helsingin pappeinkok. ptk. 1894, s. 34, 45. Vartija 1894, s. 354 s. *Maunu* m.art. s. 173 s.
⁸⁶ *Maunu*, m.art. s. 174. Väktaren 52, 28. 12. 1894.
⁸⁷ Valvoja 1894, s. 324, 326, 328, 330 s.
⁸⁸ Päivälehti 218, 19. 9. 1894. *Maunu*, m.art. s. 174. ÄT 164, 19. 6. 1895.

⁸⁹ Esim. N Pr 234, 29. 11. 1894; 114, 28. 4. 1896; 196, 22. 7. 1896; 100, 13. 4. 1897. FT 38 (1895), s. 54 s., 412 s.; 39, s. 204 s.; 41 (1896), s. 148; 43 (1897), s. 81 s., 157 s.; 44 (1898), s. 407. Valvoja 1895, s. 347; 1896, s. 263; 1898, s. 249 s.

⁹⁰ *Juva*, Teologinen lauantaiseura. Valvoja 1956, s. 130. Teologisen lauantaiseuran arkisto. Kirjoittajan hallussa.

⁹¹ Ks. esim. Teologinen Aikakauskirja 1896, s. 97 s., 319 s., 608 s., 621 s.; 1897, s. 190—200, 210 s., 427 s. *Juva*, m.art. s. 130 s.

⁹² A. D. White, Tieteiden taistelut, alkulause. Vrt. Pekka Lappalainen, Aukusti Juhana Mela, s. 315.

9. VUOSISATA PÄÄTTYÄ

¹ Uskonnollisen liberalismien tyypillisistä edustajista 1890-luvulla mainittakoon Zachris Castrén ja Valfrid Vasenius, jotka kirjoittivat sen hengessä mm. Valvojaan (esim. 1893, s. 262 s., 296 s.; 1894, s. 32 s.; 1895, s. 337; 1896, s. 679; 1898, s. 249 s.). E. N. Tigerstedt väittää uskonnollisen vapaamielisyyden 80-luvun jälkeen menettäneen otteensa sivistyneistöstä. Tämä pitää paikkansa oikeastaan vain ruotsinkielisestä nuoresta polvesta. Edellisten lisäksi esiintyi selvin uskonnollisen liberalismien tunnuksin 1890-luvulla vielä mm. Arvi Grotenfelt, C. G. Estlander ja Th. Rein (*Tigerstedt*, Den religiösa liberalismen, s. 90 s. *Arvi Grotenfelt*, Uskonpuhdistuksen alkakauden henkiset liikkeet, s. 44 s.) Sijoittaessaan G. G. Rosenqvistin uskonnollisen liberalismien piiriin, Tigerstedt erehtyy (m.t. s. 91). G. G. R. on selvästi positiivisen kristinuskon linjoilla.

² Valvoja 1898, s. 256.

³ Vrt. ed. s. 89, 183.

⁴ Vrt. ed. s. 183.

⁵ *Juva*, Rajuillman alla, s. 201 s.

⁶ Vartiija 1898, s. 393 s. *Sirenus*, Bergroth, s. 471 s.

⁷ Hannu Soikkanen, Sosialististen aatteiden leviäminen Suomessa yksikamariseen eduskuntaan saakka. Käsikirj. Luvut III:5, 8; IV:4 f.

⁸ P. O. Barck, Arvid Mörne och sekelskiftets Finland, s. 97, 103 s. *Esko Ervasti*, Suomalainen kirjallisuus ja Nietzsche I, s. 50.

⁹ *Tigerstedt*, m.t. s. 74. *Barck*, m.t. s. 104. *Rolf Lagerborg*, När föreningen Prometheus kom till 1905—06. Ajatus X, s. 98—100.

HENKILÖHAKEMISTO

- Ahlman, G. J. 94, 225, 240, 241
 Aho (Brofeldt), J. 49, 52—54, 56, 57,
 264—266, 270—273, 275, 280, 310—
 313
 Aho (Brofeldt), K. 49, 57, 272
 Aho (Brofeldt), P. 49, 53, 54, 56, 266,
 271, 272, 293, 313
 Aimonen, D. A. 109, 132, 137, 138, 225
 Aleksanteri III 276
 Alkio, S. 315
 Alopæus, K. H. 131, 134, 167, 168,
 193, 207, 262
 Amiranjan, A. 286, 347—349, 353
 Aschan, A. O. 192, 229
 Asp, Hilda 294
 Asp, Mathilda 101—103, 160, 168,
 252, 273
 Auvinen, A. 192, 229, 342
- Balzac, H. de 31
 Beck, J. T. 184, 185
 Beecher, H. W. 268
 Berg, O. 149
 Bergbom, K. 58
 v. Bergen, C. 12—14, 17, 21, 23—25,
 28, 31, 42, 43, 50, 52, 69, 76, 80, 157,
 161, 163, 164, 306
 Bergroth, A. 149, 152
 Bergroth, K. E. F. 218
 Bergroth, E. 25, 81, 108, 109, 112,
 135—139, 183, 186—190, 192, 199—
 201, 204, 205, 207, 216, 218, 234,
 240, 245—247, 282, 298, 312, 320,
 323, 325, 340, 342, 350, 351, 359,
 361
 Björkenheim, E. 66—71, 75—77, 130,
 134, 136—139, 143, 168, 179, 313
 Björnson, B. 261, 262
 Blomberg (Vuorimaa), A. O. 80, 81,
 218, 232—234
 Bobrikoff, N. 362
- Boije, K. 66—69, 72, 77, 98, 101—
 104, 130
 Bolin, W. 13, 37, 40, 41, 69, 281
 Boltzius 159, 160
 v. Born, V. M. 263
 Boxström, B. A. 246
 Brandes, G. 37, 292
 Braxén, Hj. 68, 69, 71, 75, 76, 158
 179, 219
 Broberg, K. T. 41, 116
 Bruno, G. 56
 Buckle, H. Th. 49
 Buddha 284
 Bäck, J. 223, 225
- Calderon 311
 Canth, Minna 55, 57, 115, 123, 124,
 162, 272, 275, 293, 294, 313, 314
 Carlsson, G. A. 162, 165
 Castrén, G. 362
 Castrén, J. 53, 260
 Castrén, Z. 313, 321, 342, 353, 355,
 358
 Chydenius, A. 166, 264
 Chydenius, W. 41, 88
 Colliander, O. I. 228, 229, 298, 323,
 342, 347
 Cygnaeus, G. 11, 37, 41—45, 48, 160,
 163, 252, 291, 294
- Dahlberg, G. 95
 Danielson, J. R. 114, 119, 260, 262,
 277
 Darwin, Ch. 11, 13, 42, 49, 270, 274,
 304
 Delitzsch, F. 347
 Drummond, H. 302—305
- Edelheim, A. 160
 Ek, F. A. 306
 Ekroos, K. H. 149

- Elfving, F. 9—11, 13, 15—21, 24, 29,
 37, 41, 63, 85, 162
 Elving, R. B. 246
 Erkkö, E. 54, 264, 267, 275, 327, 338
 Erkkö, J. H. 57—59, 315
 Ervast, P. 296
 d'Esperance, rouva 293
 v. Essen, C. G. 391
 Estlander, C. G. 40, 41, 60, 306—309,
 360

 Falb, R. 273
 Federley, C. B. 160
 Flaubert, G. 31
 Forsberg, J. 66, 67
 af Forselles, E. 231, 233, 234
 Forsman, J. 209
 Forssell, E. A. 25, 181, 258
 Fredriksson, F. W. 148, 153
 Frosterus, S. 362
 Fullerton, A. 294

 Galilei, G. 56
 Gallén, A. 293
 af Geierstam, G. 54, 55, 272, 273, 295
 Geitlin, J. 262
 Genetz, A. 229, 307
 Gestrin, E. T. 190
 Granfelt, A. A. 107, 111, 203, 204
 Granfelt, A. F. 17—19, 23, 24, 34, 37—
 39, 42, 121, 122, 126, 140, 141, 147,
 151, 153, 184, 186, 187, 300, 360
 Granholm, A. 148
 Grotenfelt, A. 166, 292
 Grönberg, G. G. 94, 226
 Grönberg, K. G. 110
 Grönberg, J. 118
 Gummerus, J. 355
 Gummerus, J. I. 91
 Gustafsson, G. 114
 Gustafsson, F. V. 304

 v. Haartman, Hedvig 71
 Hagelberg, K. E. 82
 Hagman, Lucina 273
 Hannula, Edw. 220
 Hedenström, E. E. 70, 71
 Heideman, A. L. 194
 Heikel, F. 173
 Heikel, J. A. 93, 94, 159, 180
 Heikel, K. A. 223
 Heikel, V. 160, 171, 177, 178, 180,
 205, 331, 333
 Heikel, W. A. 331
 Hellman, Alba 67, 72
 Hellman, Hilda 67, 71
 Hengstenberg, E. W. 20
 Herbart, J. F. 32
 Hermanson, R. 229, 244, 327, 331, 332
 Hildén, C. J. 68
 Hildén, K. A. 61, 62, 96, 133, 163, 187,
 189—194, 218, 219, 221, 224, 225,
 228, 229, 240, 323
 Hirvinen, S. 80, 120, 124
 Hjelt, A. 228, 230, 355
 Hjelt, E. 17, 229
 Hjelt, O. 229
 Hornborg, J. A. 95
 v. Humboldt, A. 61
 Häckel, E. 13, 18, 37, 42, 287

 Ibsen, H. 49, 113
 Ignatius, K. E. F. 171
 Ilvonen, J. H. 261
 Ingman, A. W. 185
 Ingman, L. 298, 355
 Ivalo, S. 315

 Jalava, A. 111
 Jensen, H. 274
 Jeppson, P. 162, 165
 Johansson (Kaila), E. 355
 Johansson, G. 23, 80—83, 85, 110—
 112, 118—120, 122, 126, 127, 131,
 147, 150, 151, 153, 156, 185, 190,
 195, 206, 208, 209, 236—238, 244,
 245, 248—252, 257, 258, 261, 262,
 279, 280, 290, 297, 298, 318, 321—
 326, 328, 329, 331, 332, 349—352
 Johnsson, J. V. 25
 Judén, J. J. 200
 Juselius, A. F. 338
 Järnefelt, A. 49, 272, 313, 315
 Järvinen, N. 116—119, 150, 261, 262

 Karlberg, J. A. 68, 77, 179, 330
 Karsten, K. E. 96
 Kaufmann, R. 292
 Kauppinen, H. 315
 Kempiläinen, T. 264
 Kopernikus, N. 16, 56

- Korpi, P. 240
 Krohn, J. 111
 Krohn, K. 230
 Kurikka, M. 53
 Kurtén, U. 160
 Kyander, E. G. 215
- Lagerborg, R. 362
 Lagus, E. 30, 31
 Lagus, J. J. V. 11, 90
 Laitinen, A. 194
 Lange, Ina 287
 Leino, K. 309
 Lille, A. 48, 160, 254, 294, 338, 339
 Lillqvist, O. V. 253
 Lind, E. 68
 Lind, K. J. 208, 218
 Lindh, Th. 11, 37—42, 163
 Lindqvist, V. W. 130, 137, 138
 Locke, J. 32
 Lotze, H. 61, 299, 302
 Lundegård, A. 309
 Luthardt, Ch. E. 305
 Luther, M. 56, 80, 169, 219
 Lybeck, J. J. 46
 Lyra, A. W. 81, 82, 96, 97, 223, 231—234, 342
 Lönnbeck, F. W. 12, 21—22, 25, 68—70, 73—77, 81, 82, 92, 102, 127—130, 133—139, 143, 145, 163—168, 179—181, 196, 205, 227, 228, 243, 257, 277, 348
 Lönnroth, A. 231
- Malmberg (Malmivaara), W. 206, 311, 312
 Malmgren, H. J. 112
 Malmström, G. 258
 Mandellöf, A. 107
 Maunu, J. A. 257, 352—354
 Mechelin, L. 149, 150, 155, 171, 277, 327, 337, 339
 Mela (Malmberg), A. J. 49, 51, 166, 171, 277, 355, 356
 Melander, K. R. 271
 Meno, K. E. 353
 Meurman, A. 25, 26, 86—88, 124, 133, 140, 141, 148, 151, 176, 229, 323, 324, 326
 v. Mickwitz, Gerda 287
 Mill, J. St. 37, 115, 170, 262, 284
 Moberg, Ad. 191
- Montgomery, R. 339
 Murén, E. 82, 94, 108
 Müller, M. 13, 15, 37
 Mäkelä, A. B. 273
 Mäkimattila, A. 150
 Mäkinen, A. 68, 71, 74, 130, 134, 138, 179, 303
 Mäklin, Fr. W.
- Neiglick, Hj. 14, 29, 31—37, 39, 52, 162
 Neovius, E. R. 17
 Newton, I. 16
 Nietzsche, Fr. 362
 Nissinen, J. 254
 Nordlund, F. 43, 44, 333, 335, 336
 Nordström, F. 216
 Nordström, G. O. T. 152, 327
 Nyholm, A. 93
 Nyman, K. S. 247
 Nyreen, Fr. 219
- Ojanen, K. 175
 Olsson, K. S. 224
 Ordin, K. F. 277
 Orest, E. 68, 76
- Pakkala, T. 315
 Palmén, E. 273
 Palmén, E. G. 262, 265, 271, 277
 Parker, Th. 275
 Paul, A. 287
 Pesonen, Matti 355
 Petterson, G. 85, 87—89, 92
 Petterson, E. V. 83, 119, 198, 199
 Pipping, H. 167, 334, 335
 Possén, S. F. 107
 Päivärinta, J. 189, 218, 245, 247—249, 352, 353
 Päivärinta, P. 149
- Radstock 67
 Rahikainen, K. J. 148
 Ramberg, C. F. 200
 Rein, Th. 18—21, 26, 34, 49, 61, 62, 114, 121, 140, 202, 279, 280, 334, 360
 Relander, G. W. 223, 224
 Rénan, E. 22, 275
 Renvall, T. T. 84, 89, 106, 110, 195, 225, 256, 288, 320
 Reuss, E. 347

- Reuter, O. M. 17, 42, 43
 Risberg, F. 68
 Ritschl, A. 299
 Roine, R. 51
 Roschier, E. G. J. 80, 120, 320
 Rosengren, E. M. 95, 220, 262, 320
 Rosenius, C. O. 64
 Rosenqvist, G. G. 172, 208, 230, 283—
 285, 288, 298—332, 346—351, 353,
 355, 358
 Ruin, W. 61
 Runeberg, J. L. 359
 Runeberg, J. W. 118, 119
 Ruoraniemi, A. 149, 211
 Ruuth, M. 298, 355
 Rydberg, V. 22
 Råbergh, H. 13, 23, 66, 99—106, 121,
 122, 141, 147, 151, 154, 209, 229,
 240, 253, 262, 288, 293, 295, 298,
 319—323, 325, 336, 349
 Rönnbäck, E. 163, 174

 Sahlberg, J. 204, 215, 229, 230, 342,
 349—351, 353
 Sainte-Beuve, Ch. A. 31
 Sandbacka, E. 149
 Sarlin, B. K. 93, 95, 96, 223, 234, 240
 Savolin, E. J. 107
 Schauman, F. L. 66, 149, 156
 Schauman, G. 362
 Scheele, H. S. 134
 Schwartzberg, J. 152, 203, 230, 231,
 247—249, 261, 288
 Schöneman, G. O. 54
 Sederholm, C. R. 11, 291, 296
 Setälä, E. N. 340
 Setälä, E. O. 221
 Silander, H. 151
 Silvander, J. F. 238, 239
 Sirelius, K. G. 137
 Sköld, J. 68
 Slotte, C. J. 265
 Snellman (Virkkunen), P. 355
 Sokrates 284
 Soldan, A. F. 31
 Spencer, H. 34, 37, 42, 43, 49, 262
 Stenbäck, K. E. 124
 Stenroth, O. 338
 Stregnell, G. 362
 Strindberg, J. A. 272
 Stöcker, A. 125
 Sundwall, F. W. 98

 Suomalainen, K. G. S. 150
 Swensson, J. 68
 Söderhjelm, W. 36

 Taine, H. 31
 Tallgren, I. M. 320
 Tarkkanen, M. 253
 Tavaststerna, K. A. 35, 287, 315
 Tertullianus 20
 Thuneberg, I. 227
 Tiililä, O. 111
 Tiselius, A. F. 67, 71
 Tolstoi, L. 266, 274, 275
 Topelius, Z. 12, 25, 33, 163, 228, 229,
 360
 Troberg, K. A. 128, 225

 Waldenström, P. P. 64, 65, 77
 Walli, A. W. 246
 Warelus, A. 150
 Warén, F. 51
 Warttinen, J. V. 221—223, 340
 Vasenius, V. 392
 Waurio, W. 216
 Wegelius, H. E. 107, 214
 Wegelius, K. A. 340
 Wennerström, L. A. 136, 137, 237,
 238, 240, 342
 Werkko, K. 227
 Westerlund, A. G. 152
 Westermarck, E. 13, 30, 36, 162, 167,
 273
 Westermarck, Helena 287
 White, A. D. 55, 356
 Wichmann, V. K. E. 29, 32
 Wik, I. E. 37, 45—48, 52, 80, 81, 84,
 90, 158
 Wikner, P. 302
 Wirsén, C. D. 312
 Voltaire 29, 32, 33, 35, 39
 Wrede, Mathilda 72
 Wundt, W. 35
 Wärri, K. 148, 149

 Yrjö-Koskinen, G. Z. 121, 141, 171,
 229, 247, 289, 308, 324, 325, 328,
 329, 333, 340, 342, 343
 Yrjö-Koskinen, Y. K.

 Zola, E. 49, 307, 309
 Åkerman, D. W. 327
 Öller, F. 80, 149

HÄIRITSEVIÄ PAINOVIRHEITÄ

s. 83 rivi 8 on	E. B. Pettersson	lue	E. V. Petterson
» 121 » 15 »	Y. S. Yrjö-Koskinen	»	G. Z. Yrjö-Koskinen
» 181 » 3 »	R. A. Forssell	»	E. A. Forssell

MIKKO JUVA:

FROM THE STATE CHURCH INTO PEOPLE'S CHURCH

The Finnish Church Responds to the Challenge of the 1880's

SUMMARY

In Finnish intellectual history the 1880's marked the breaking through of naturalism. Naturalistic and positivistic ideas had already been expressed sporadically ever since the February Revolution of 1848, but it was only in the 1880's that they became really manifest in public opinion. The crisis had a decisive effect on the public attitude to the Church and vice versa. To simplify matters somewhat, it can be said that as an indirect result of the crisis the State Church turned into a people's church.

It is true that signs of disintegration in the strict State Church system had already taken place in the development previous to this crisis. For example, the liberal Church Law of 1869 was passed explicitly for the Evangelical-Lutheran Church of the country and not for the whole population of the country. At the same time the old monarchical and hierarchical church order had been abandoned on several essential points. The laity had been given considerable influence in ecclesiastical matters both since they represented the majority in the Church Assembly and were members of the Parochial Church Councils. In church practice, however, old views continued to exist rather unchanged right up to the 1880's, and, moreover, these views were favouring the State Church system. In spite of the Church Law it was still impossible to withdraw from the Church, because, notwithstanding many attempts, the Bill for the Dissenters had not yet been passed. The Lutheran Faith was till the prerequisite for qualifying for the Civil Service, and the dissenters' legal rights were restricted.

The power of the laymen was also only apparent. In spite of the active part taken by laymen in some parts of the country in the pietistic movement, the old-Lutheran conception still prevailed generally in ecclesiastical practice, that is, the clergy was obliged to preach the sermons and the congregation was obliged to hear the Gospel. In the first place the Church was bureaucratic and although the High Church movement in the Anglican sense was unknown in Finland, it was possible to overemphasize the uniqueness of the clergy even on the basis of the Lutheran conception of the Office.

In the 1870's a definite reaction against the liberal reforms that had taken place in the Church during the previous decade, was also to be seen. According to many these reforms went too far and were far too liberal in their nature. This reaction could be seen particularly in the preparation of the Dissenters' Act. In the Diet of 1872 the Estate of Clergy had voted for a universal dissenters' act, whereas four years later the Church Assembly was no longer satisfied

with the bill put forward by the Senate although it was essentially restricted. The most uncompromising view was taken by many lay representatives, who opposed the idea of Civil Service posts being open to all Christians alike. Neither could those confessing no religious belief be given complete civil rights either. The rather strong democratic element in the Church Assembly had strengthened conservatism and hampered progress, a situation which the liberals had not anticipated.

A reactionary tendency also became apparent in the question of Church discipline. A stricter discipline was demanded by the clergy as a whole. The lack of disciplinary measures fatally weakened the chances of the Church to function as an educator of the people.

The reaction within the Church grew undoubtedly stronger as more clergymen began to realize that more and more educated people were drifting away from Christianity. In the 60's there was a general movement towards religious liberalism with its several variations; during the following decades agnosticism and naturalism became comparatively general among the educated classes of society. In the sermons of that day we can read an increasing number of complaints about the spreading of disbelief, against which the clergy felt itself impotent. Within the clergy there were three characteristic reactions as a result of this religious estrangement of the educated people.

First of all it was possible to withdraw from the unfriendly world and retreat to the warm circle of true believers. The adherents of the biblical religion grew closer to their clergyman and the clergyman himself came into closer contact with those around him. The borderlines against the rest of the world were made clear and the difference between the true believer and the formal believer was felt to be wide. In this respect the work done by Herman Råbergh (later Bishop of Porvoo) among the students and society people in Helsinki around the 1880's was particularly significant.

Secondly it was possible to seek refuge within the firm structure of the Church against the storms of the outside world. Although false and evil doctrines had found their supporters, the Lutheran Faith was still the official religion of the country. It was embraced by the civil servants and to it were also bound through a solemn promise the pupils in the confirmation schools. Both the temporal and the eternal good of the country required this pledge to be faithfully kept. In his study, published in 1885, on the relations between the Church and the State, the Rev. Gustaf Petterson expressed very eloquently his reliance on the State Church system: «If the state wants to promote humanity, it must stand by its ethical principles. If the state wants to remain ethical, it must remain religious. But if the state wants to remain religious it must remain Christian. This applies also to a Christian state which seeks to regenerate outside of Christianity. The extent to which the Christianity of a state is in danger is the extent to which also its religiousness, morality and humaneness are in danger.»

The third reaction was simply to close one's eyes to unpleasant facts. Fredrik Elfving, a supporter of Darwinistic Naturalism, satirized (in 1884) the attitude expressed by the clergy on the estrangement from religion. «The clergy are well aware of the present state of affairs, for otherwise they would not speak so much about the disbelief of the times. But all these heresies have appeared and developed peacefully. All the disbelievers belong to the State Church and so far they have had to belong to it in order to obtain any political rights; yet they have no other connection with the Church except to pay their tithes regularly, to be entered in the Church register and make use of the Church for baptisms, weddings and funerals. The clergy again accepts money from them as well as

from the true believers and allows them to adhere to their convictions as long as no offence is committed. On the one hand tithes are paid and the givers are left in peace, on the other the tithes are accepted and the people are left in peace — the matter is passed over in silence on both sides.»

It was this situation which prevailed when the Church faced the crisis of 1883—84. The immediate cause of the crisis was the rejection of the Dissenters' Bill in the Diet of 1882. The Clergy's reasons for rejecting the Bill was that the Act was premature: all the inhabitants of the country were Lutherans. Liberal circles felt bitter disappointment: the Church had revealed its incurable conservatism for once and for all. The fundamental cause of the crisis can be attributed naturally to the European development of ideas: the breaking through of materialism which was accelerated by Darwinism and the general secularization of intellectual life.

In 1883 the truth of Christianity was taken up as a topic of debate in Finland. The teaching of religion in schools was strongly attacked by Gustaf Cygnaeus in the Åbo Tidning, because the teaching no longer corresponded to the ideas of educated parents. J. J. G. Lagus, rector of the University, declared officially that the educational requirements of the clergy were inadequate. Science and religion were said by Fredrik Elfving to be irreconcilably opposed. Carl Sederholm published a textbook on «The Religion of Pure Reason». We have a most remarkable example, however, in Carl v. Bergen, from Sweden, who gave a series of lectures in Helsinki in spring 1884. These lectures proved to be the sensation of the year. Yet it was not the contents of his talks that were extraordinary. On the one hand v. Bergen was a supporter of modern evolutionary principles, on the other he endeavoured in the spirit of liberal Christianity to sift Biblical Christianity and free it from its historical ballast. According to him «the religion of the future would be a harmony between science and the Bible». This, in fact, was only a repetition of the fundamental principles of liberal Christianity, which had been known for years even in Finland.

What was extraordinary in his lectures was the reaction aroused by them. The lectures were extremely popular. Practically all the Swedish newspapers in Finland were on v. Bergen's side. It was seen for the first time that the majority of the leading sections of society were by no means in agreement with the Church. It also became evident that the radicals of the younger academic generation had clearly advanced from religious liberalism towards total naturalism.

The cleavage which had thus come to light both widened and deepened during the next few years. The anticlerical criticism, which had started among the Swedish-speaking classes soon spread to the younger Finnish-speaking generation. From the year 1884 there was outspoken religious criticism at the meetings of certain student corporations. This radical attitude was brought to the public notice during the latter part of the 80's, partly through fiction, partly through newspapers run by «young» radicals, the «Savo» after 1887, the «Keski-Suomi» from 1889, and the «Päivälehti» from 1890 onwards.

The criticism centered on the following two points: the dogmas of Church and the Church order. Natural science was supposed to have rendered Christianity obsolete in many respects and accordingly the Church would have to revise its dogmas. Particularly in public discussions hard and fast lines were drawn between dogmatic Christianity and «true» Christianity. There is also every reason to believe that this division corresponded as a rule to the general opinions of the Finnish radicals. The following quotation from an article by Juhani Aho in the «Savo» in 1888 clarifies the point:

«What with so much ado is declared to be modern disbelief, the rejection of

Christianity, the denial of God and so on, has nothing to do with distrusting the fundamentals of Christ's teachings or with rejecting them as such, but is merely intended to make the dogmas of the present Church, that is dogmas laid down by man, open to criticism and reform. This doctrine can be found in the Church's Articles of Faith, which have been accepted both before and during Luther's Reformation. It is this doctrine that has been the object of mistrust and criticism. It is the man's interpretation of Christ's teachings that has been mistrusted not the actual teachings of Christ.»

The new faith that was thus formulated was first of all rational. The clergy were not deemed fit to further expound the new doctrine because they had pledged their allegiance to obsolete ideas. The priest's office rendered its holder intellectually untrustworthy. The criticism of doctrine thus also became a criticism of the clergy.

The other object of the positive criticism in the 80's was the Church order. The order should be abolished or at least reformed. The only acceptable norm should be personal freedom of thought, the result was a demand for complete freedom of religion. The individual had to be liberated from the supervision of the Church. The ideal was an all-round emancipation: religious and intellectual, social and sexual, for women and for working-class.

However, criticism of the Church was by no means restricted to these points. The very same years that saw the outburst of naturalistic and positivistic ideas also witnessed the emergence of the Free Church movement in Finland, where it actually was a reflection of the Anglo-Saxon evangelical revival. The years 1880—83 had been a preliminary to the revival. During this period the movement had increased in strength and in 1883 it had ventured to make its first public appearance. Revival meetings were held in all the Swedish-speaking coastal towns and during the second half of the decade the movement also started to spread into Finnish-speaking areas. It was significant that the movement found supporters particularly among the Swedish upper-classes who were, as a group, completely drifting away from Church Christianity. The strength of the Free Church movement rested upon the practical nature of Christianity. Following its Anglo-Saxon models the movement started a novel of Christian social welfare work for the outcasts of society. Modern Sunday-schools were also among its activities in Finland. Many of the leaders of the early temperance movement were supporters of Free Church ideas. Members of the Free Church movement even started the first total abstinence associations in Finland.

The criticism of the Church offered by the supporters of the Free Church movement, was on the whole similar to that expressed by the adherents of the naturalistic doctrine. On the one hand they demanded total freedom of religion and the separation of the Church from the State. The state church system was considered wrong and completely opposed to the message of the Gospel. On the other, they denied the validity of the Lutheran doctrine and demanded a return to the teachings of the Bible. The criterion was to be Biblical Christianity which was seen to be at variance on a good many points with the doctrine and practice of the Lutheran, or State, Church. The greatest faults with the Church were found in its Godlessness, lack of church discipline and the acceptance of wordly clergymen in its service. Further demands called for «pure» Communion which could be enjoyed by «the true believers» only. Infants baptism was also criticised.

At first the Free Church movement gained much influence amongst considerably large sections of the liberals. It could not be accused of selfishness, obscurantism or reactionary tendencies like the Church. It is true that the liberal

and the Free Church interpretation of the Bible disagreed fundamentally but the aims of the two coincided in their battle against the common foe, the State Church. Suddenly finding itself in a position like this the Church was at first caught off its guard. During the first few years of the crisis the Church was very undecided in its actions. The situation was rendered even worse in 1884 when all the three bishops of the country died, only to be followed by a fourth death before the end of the year when the new bishop of Porvoo, J. V. Johnsson, passed away. The defence of the Church was now placed in the hands of A. F. Granfelt, a retired professor, whose scholarly apology — based on idealistic philosophy — might strengthen the minds of wavering believers but whose premises seemed hopelessly obsolete to the scientifically trained younger generation. Gustaf Johansson, who later became archbishop, could only lament the evil of the times that wounded his feelings and produced such godless lectures. Herman Råbergh again simply denied the gravity of the situation on the grounds that the contemporary heresies were identical with those successfully defeated in the literary battles of the Ancients. No other resources could be resorted to by the Church in this conflict of ideas. The consequences of the changes in the social structure of the clergy, which had taken place during the previous decade, now became evident. During the previous decade the number of sons from educated families had become smaller and smaller in the theological faculty where their place had been filled by students from the country or from the other lower classes of society.

The discussions in the Diocesan Synods of the year 1885 were still characterized by great uncertainty. The same was also true of the lectures and booklets written for the synods. The attack had been launched against the State Church system, but the clergy was as yet unwilling to compromise. In his talk to the clergy assembled in Vaasa Archbishop T. T. Renvall said that the abolition of the State Church system would render inner mission work almost impossible, would deprive the state of its ethical-christian groundwork and would certainly lead to the fall of civilization and then to barbarity. Even more telling words were used by the Rev. Gustaf Petterson: «When and if the Church and the State were separated the teaching of religion would no longer be compulsory in state schools. The Christian education of children would then rest wholly on the parents with its evident results. When unchristian belief prevails, the Christian upbringing of children will be completely neglected in the course of time, the national church will disappear and all Christendom will be a tiny group of voluntary believers.» The anti-liberal attitude about the evil of freedom could hardly find a more characteristic expression.

The same anti-liberal stand was also evident in the discussion about «compulsory communion». In the debate following the move in the Diet for compulsory communion to be abolished, Herman Råbergh attacked civil marriage and also the abolition of Holy Communion as a prerequisite for marriage. He based his opinion mainly on the educative influence that the practice and order of the church was alleged to have. He admitted openly that the existing system involved religious compulsion but added that «and so must it always be... The state will always have to resort to compulsion in the sphere of morals; but religion and morals are so close to each other that wherever the former is left to the discretion of the individual then the latter will also be undermined.»

A negative or at least critical stand was consistently taken in the face of new ideas. Total abstinence was branded as an offence against the freedom of a Christian. Much agitation was caused by bishop Gustaf Johansson in Kuopio when he pointed out that total abstinence was not supported by

Biblical evidence. Young clergymen who favoured the temperance movement were in a definite minority in all three Synods. Women's emancipation met with even stronger criticism. The spokesman of the critics was again Johansson. Referring to the patriarchal conception of family as expressed in the Bible he declared that God had originally placed man and women in different positions from which the two should not try to break loose. The words he used were uncompromising: 'The real purpose of women's emancipation is to overthrow the distinctions laid down by God. Consequently the movement is essentially a revolt against God's universal order and will therefore bring perdition to society and women.' The Labour movement was also banned because of the atheistic programme proclaimed by the German Social-Democrats.

Without any further thought the public branded the clergy and the Church as incurably reactionary on the basis of the views held by its members. But there were considerable differences of opinions expressed by various clergymen, particularly the opinions of Archbishop Renvall and those of Bishop Johansson. The difference did not lie so much in their conclusions as in their argumentation. Renvall was a typical conservative, who clung to anything old because it was good and proven. Whereas Johansson rested consistently upon a certain principle which enabled him to orientate himself with respect to old as well as new ideas. This principle was Biblicism. Neither the conception itself nor the tendency to rely on the Bible were by any means novel, what was new was the consistency of his aim: on the basis of this one principle he criticized all the phenomena of the times. By this he was able to give the clergy — so confused by new ideas and naturalistic principles — the new foundation to build on.

Unlike A. F. Granfelt, Johansson did not resort to idealistic philosophy and thus evaded the criticism of the supporters of the new scientific philosophy. Nor did he defend the prevailing State Church system which had been the *bête noire* of liberalism for years. He neither defended himself with the Lutheran articles of faith or the Lutheran doctrine in general, which had both been attacked by the Free Church circles as well as by the liberals. Leaving open the question as to what extent Johansson's biblicism was a result of his theological tradition or his personal Christianity, it can be said in any case that grasping and holding fast to the second fundamental principle of the Reformation, steadied the position of the clergy to a considerable degree.

After a while it became evident, however, that an indiscriminating and general biblicism was insufficient grounds for the spiritual regeneration of the clergy. For a long time the adherents of the Free Church movement had emphasized this very use of the Bible as the one and only basis. For some time it even seemed as if Christian circles were able to set up a common front against the unbelievers on the basis of the Bible. In the summer of 1886 a number of clergymen and many leaders of the Free Church movement met at Tampere to negotiate the possibilities of such a common front. In this first united meeting it was already seen that the opinions were rather divergent, in spite of personal friendships. Newspaper articles which ensued then widened the differences into an open schism. The question of Sacraments brought the matter to a head. On the one hand was the question of church order: The supporters of the Free Church movement did not accept the Lutheran practice of administering the Sacraments, nor was the clergy to approve of independent societies for Holy Communion or re-baptism. On the other hand, the interpretation of the very Gospel was at stake in the controversy. On the Free Church side it was maintained that the Sacraments could only be administered to those who had been converted and were leading a Christian life, whereas the Lutherans claimed that

the very essence of Holy Communion consisted in its being open for all the sinners.

In the debate both sides resorted to the Bible. The Biblical question thus turned into a question of the interpretation of the Bible. At this point the Lutheran Confessions were found again. In the battle against the Free Church movement the leading, young clergymen adopted a clearcut confessionalism to be used as their sign together with biblicism. Such an out-of-date stand as this was naturally attacked from both the Free Church and the Liberal side, for, according to them it fell nothing short of slavish obedience to ancient beliefs. A totally different view, however, was held by certain young clergymen; for example Elis Bergroth, K. A. Hildén and A. Auvinen whose organ, «Ecclesiastical Periodical Vartija» started appearing in 1888. They saw in confessionalism a defence for, and a revival of, the old evangelical principles of the Church. In a short time they also succeeded in uniting the scattered religious movements within the Church. The Hedbergian (Evangelical or Ultra-Lutheran) movement had always emphasized the confession and the Biblicistic movement considered it the best defence against the arbitrary interpretation of the Bible as practiced by the Free Church supporters and sectarians. The Vartija and the private clerical conferences called forth by its editors, proved to be a uniting factor within the Church for several years.

The programme laid down by the Vartija and discussed in the conferences, aimed first of all at moral regeneration among the clergy. This was to take place both in doctrine and in practice. The slogan «confession and discipline» was often expressed in this connection. In 1889 Elis Bergroth wrote in the Vartija as follows: «The position of the Church at present is quite clear. The people's love for it is its support and therefore it is a people's church («folk church»). Whether it will remain as such depends solely on the Church itself. Private controversies between the various sections within the clergy must no longer interfere with the common cause. We must stand united and firm under Confession. We must not fall away from it; and even if we do not see eye to eye on every point of the Symbolas, let us, however, earnestly try to understand one another for most differences are of words only and not of ideas.»

«Another demand is the discipline of the clergy and of the parishioners. It is with great pleasure that one observes that great progress has been made as regards the former. No longer are eyes shut to vice and folly as has sometimes been the case in days gone by. Where a brotherly warning fails the hard word of the law must be resorted to. Sympathy and mercy are more appropriate for the Church and the parishioners than for the clergyman and his family.»

The principle of «live and let live» so common in the previous decade, had completely disappeared. The period of compromise was over. The Church once more wanted to appear as Church Militant. Large sections of the educated classes had spiritually left the Church. Now it was the turn of the Church to leave the godless and to take care of those who still believed. The Church had returned to reality again and re-estimated its own and the enemy's forces. It is an unavoidable consequence that the aims and the means of the Church undergo a similar transformation. By the end of the 80's the Church of Finland had really found new means of coping with the situation that had arisen at the beginning of the decade. The change which had taken place in the attitude of the Church can best be seen in the following four aspects.

First the Church tried to draw a line between itself and the outside world. Ever since the late 50's this pietistic attitude had had a steady foothold in the Church, but it was not until the eighties that the principle really became im-

portant. As regards the clergy it was applied in all its severity. Ecclesiastical papers took as definite stand as the Free Church organs regarding the mercenary attitude of some clergymen. «The Vartija» went as far as naming brethren who had gone astray and repeatedly urged the diocesan consistories to resort to the heaviest disciplinary measures whenever needed. Great emphasis was laid upon the piety of the life of theological students as well as upon their true conversion. Drinking was considered the main vice of the clergy, which opinion became even more pronounced with the spreading of the temperance movement. The criticism of drinking soon turned into a demand for total abstinence. The importance and effects of the moral awakening of the clergy in this respect can best be seen in the fact that the idea of total abstinence spread like an avalanche amongst the clergy at the end of the 80's and at the beginning of the 90's. In 1885 the majority of the clergy had still thought the freedom of a Christian to be restricted by the temperance movement, but in the early 90's spirits was no longer served in most vicarages nor at dinners during clerical meetings. The Church, which was so heavily criticised because of its doctrine, could not afford to shut its eyes to the vice and folly of its servants.

The clergy was thus to serve as models for the parishioners, whose morals were also beginning to attract more and more notice. A Christian way of life was to be expected from them as well. Attempts were made again to differentiate between the true believers and the nominal ones, a way of thinking which had almost disappeared during the previous decade. Such questions as the observance of the Sabbath and a stricter Church discipline were frequently taken up by Christian-minded newspapers and at the meetings of the clergy. Furthermore, something deeper than a merely superficial honesty was to be expected from a Christian. The Christian ideal of life and the general way of life led by the upper classes were thought to be wide apart. This again caused a great deal of agitation and made everybody even more uncompromising. The absolutely negative stand taken by the Free Church movement with respect to dancing, theatre, cardgames and other wordly forms of amusement was now approved of by the Lutheran clergy, especially because a similar tendency had already been developing within the Church itself. The attitude of the clergy is clearly reflected in the words of the Rev. H. Wegelius, who, at the clerical conference at Tampere in 1888, expressed his attitude towards «so-called innocent amusements»: «One may with no risk whatever indulge in matters which will bring eternal evil to others. Each man shall listen to his conscience, but he shall also see to it that his conscience will not be unduly silenced.» No doubt definite attempts were made, however, to influence consciences so that they would brand both dancing and the theatre as sinful.

Cries for having a clear line between true Christianity and the outside world were thus becoming louder and louder in the Church of Finland at the beginning of the 90's. This was preached by the new revival of the Pietistic movement, it was preached by the rapidly spreading Laestadian movement in the north and it was preached by the new YMCA-movement in the cities of the south. The time was not content with compromising. A resolute stand was considered the best on both sides of the line drawn between belief and disbelief.

It was another characteristic of the times that attempts were made to attract laymen to parish work. This idea had also originated in the Free Church movement in the first place. One of the demands made at the Alliance meeting at Tampere was «that the difference between a clergyman and a layman should be abolished and that laymen should be used regularly in parish activities and as preachers.» Still it is true that even in the early Lutheran revival movements

laymen had played an active part. In the areas where the Pietistic movements were strongest their conventicles with lay preachers functioned smoothly with the local parishes and clergymen. Within the Hedbergian movement the Lutheran Evangelical Society was sending an ever increasing number of laymen preachers all over the country. The aim of the society was to act in co-operation with the clergy, to which, however, not all the preachers saw eye to eye. The Laestadian preachers again paid no heed to the clergy and the revival spread further and further south. On the whole, the attitude of the clergy towards lay preachers in the middle of the 80's was still quite cool, if not adverse. It was not until the educated and the middle class people of the cities had come under the influence of the Free Church preachers that the clergy had to take a definite stand in the matter.

At first the views within the clergy were quite divergent. Some clergymen favoured voluntary work done by laymen but the majority, being afraid of their un-lutheran practices, clearly opposed it. As late as 1888 the majority in the private clerical meeting recommended the banishment of foreign preachers from the country, which was legally justified by the Act of Religion of 1781. It was, however, the very success of the Free Church movement, Methodism and Baptism, that opened the eyes of the clergy to the fact that laymen also had a useful part to play in, and for, the Lutheran Church. And what is even more: the active part taken by the Lutheran laity was expected to counterbalance the work done by dissenters.

The religious zeal of the dissenting preachers had thus both frightened and roused the alert members of the clergy. It was only now that they realized the great possibilities of the laymen in the parish. By the beginning of the 90's this new attitude had already matured into a definite plan, according to which the parishioners were quite naturally expected to do their share of the common work. At the Diocesan Synods in the autumn of 1890, no question was raised as to the Biblical basis of laymen's work, which, no more than five years before, had been the origin of disagreement. In 1890 the matter at issue was how this kind of work could best be organised in the Church.

As practical measures to be taken there were suggested the re-envigorating of church councils and village services and the founding of Sunday-schools. Particularly the last activity developed rapidly into a significant form of work, which brought a number of laymen into practical parish work. The old Finnish Sunday-school, the traditions of which dated from the beginning of the century, had been an essential part in the educational system of the Church. The teaching of reading and of Catechism was part of its regular programme. The new Sunday-school, whose Finnish pioneers had been Free Church supporters, tried first of all to be a spiritual religious meeting. The conflict between the new and old forms of Sunday-school activity was at its height in the years 1885—87. The Lutheran Sunday-school Society, founded in 1887, was completely built up on the new principles.

The end of the 1880's also saw the founding of Christian societies for young people. The YMCA and a Lutheran youth organization, which later developed into the Youth Organization of the Lutheran Evangelical Society, were both started in 1889.

The changed attitude can also be seen in the relations of the Church and the State. When the anti-church criticism of the leading sections of society became stronger and stronger it became also more evident to the supporter of the Church that the Church could not rely on the State for ever. When secular society no longer accepted the principles of the Church, it would not

take long before Society would openly disregard them. The Diet opposed the wishes of the Church on many questions particularly in connection with the development of the so-called ambulatory school system, which had been an integral part of the primary education given by the Church. The close relations with the State, which had been an advantage so far, proved now to be a hindrance.

Within the Church there could now be heard new voices speaking on behalf of greater independence for the Church. Questions taken up were on the whole practical. At the private clerical conference at Kuopio in 1889, the Rev. Johannes Schwartzberg demanded legal rights for the Church to levy taxes and suggested the founding of a central fund for the Church. One year later Gustaf Johansson suggested that the municipal authorities should return the alms collected for poor relief to the Church and that it should then be distributed through the Church organs. He also suggested the founding of a special Church welfare organ. Another important task for which the Church needed money was the ambulatory school system. The demand for financial independence was bound to bring forth the fundamental question of the relations between the Church and the State. Bishop Johansson's paper for the Diocesan Synod in 1890 carried the most weight in this question. He wrote: «Modern development has taken such a course which, if continued, will unmistakably lead to a complete separation of Church and State.» According to him the fundamental cause of this was the estrangement from religion of the educated classes, who were drawing farther and farther away from the Church. Such a result was not to be hoped, however. His ideal was «the joint action of Church and State on common ground but otherwise each should remain independent».

In 1890 the Postal Manifesto was issued, which subordinated the General Post Office of Finland to the Russian Ministry for Home Affairs and thus violated the Finnish Constitution very seriously. This violation opened everybody's eyes to the national peril which was awaiting the country. Both the opponents and the supporters of the Church realized again the over-all importance of the Finnish Evangelical-Lutheran Church in Finland's defensive struggle against the East. Other considerations had to give way, for the great political value of the close relation between the Church and the State was again seen in its whole significance. Yet the discussions among the clergy in the late 80's had proved that the State Church as such was no longer considered as having an absolute value. The Church was willing to serve the State but under different circumstances it also felt ready to separate from the State.

The fourth change in the attitudes took place in the question of religious freedom. It is true that the Dissenters' Act, passed in 1889, was, owing to the anti-liberal stand taken by the organs of the Church, quite restricted if not altogether reactionary. However, this stand was largely due to the fact that the Church was not willing to take such a decisive step without first having an opportunity to see what results a minor alteration like this would bring in its wake. Once the Act had been passed it was also acknowledged by the clergy that the Act was insufficient. No agreement could be reached, however, as to what kind of further alterations ought to be made. There were two alternatives to choose from: either to make it easier to leave the Church or to reduce the demands made by the Church on its members.

The disagreement came to a peak in the controversy over compulsory communion. Among the clergy the discussion was taken up by Gustaf Johansson, the leader of the Biblicistic party, in 1890. According to him the Church had no right, despite the Church Law, to demand participation in Holy Communion

as a requirement for marriage in particular, or for the membership of the Church in general. His theological premises were furnished by his pietistic conception of the Church, according to which he differentiated between «the true followers of Christ» on the one hand, «the circle of disciples» on the other and further «the great number of the baptized». The members of the last category were not even worthy of participating in Holy Communion, but still it was natural that they belonged to the Church and could benefit from its teachings. Thus the godless could be members of the Church but the full religious qualifications should not be required from them. Johansson also emphasized the wrong which was being done to persons with «religiously sensitive consciences» if they were forced to participate in Holy Communion without being yet spiritually mature but still having to participate because they were contemplating matrimony.

The opinion of the High Church party (the group around «Vartija» — not to be confused with Anglican High Church tendencies) as represented by Elis Bergroth, Herman Råbergh and Agathon Meurman (the last mentioned one of the leaders of the Finnish Party), criticised particularly the requirements laid down by Johansson for taking part in Holy Communion. Like the Gospel the Holy Communion is a means of grace and it would be quite absurd if a sinner or a man who thinks himself to be godless could not participate in Holy Communion. In defending the Old-Lutheran principles the High Church party was also defending the Old-Lutheran practice: Any baptized and confirmed who feels himself to be weak in belief and a sinner shall take part in Holy Communion to strengthen his belief. Anyone who had conscientious objections to taking part in Holy Communion should be allowed to enter into civil marriage. The Church should not alter its confession and its order because of the dissenters. Those who had disavowed Christianity should be excluded from the Church.

This controversy could not be settled in the 1890's. It was only after the February Manifesto (1899) that the question could be tackled in its entirety. The compulsory participation in Holy Communion was abolished in 1910 and civil marriage became optional in 1917. The two opposing sides thus both succeeded in achieving their aims.

The period from 1880 to 1890 signified a deep crisis in the life of the Finnish Church. Up to 1880 the Church had been a State Church, a bureaucratic church and a hierarchical church. It is true that some of the characteristics survived but the position and the function of the Church could no longer be based upon them. The Church had been obliged to find new means of activity and base this on new principles. This orientation has remained in the Church of Finland. Up to the present day marked confessionality and an anti-worldly attitude have been manifest in the Church. The part played by the laymen in the administration of the parishes and in parish activities has increased and become established. The attitude of the Church to the State is still critical but on the whole positive. Freedom of religion is accepted as natural. The response made by the Church to the challenge of the 80's has thus set the main course of the development of the Finnish Church for several decades to come.

Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran julkaisuja

<i>Vuosikirjat:</i>	19—20	1929—1930
	33—34	1943—1944
	35—36	1945—1946
	37—38	1947—1948
	43—44	1953—1954
	48—51	1958—1961
	54—57	1964—1967
	58—59	1968—1969
	60—61	1970—1971
	62—63	1972—1973
	64—67	1974—1977
	68—69	1978—1979
	70—71	1980—1981
	72	1982

Toimituksia:

50:3. *Laestadius* Dårhushjonet 3

66. In arce et vigilia. In honorem Ilmari Salomies

67:1. *Blomstedt & Matinolli* Turun hiippakunnan paimenmuistio 1554—1809 (Ahlainen—Hailuoto)

69. *Lempiäinen* Kastekäytäntö Suomen kirkossa 1500- ja 1600-luvulla

70. *Parvio* Canon Ecclesiasticus

71. *Ojanen* Kirkko ja kansanelämä Länsi-Hämeessä 1800-luvulla

72. *Laasonen* Pohjois-Karjalan luterilainen kirkollinen kansankulttuuri Ruotsin valan aikana

73. *Lempiäinen* Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa

74. *Raittila* Lestadiolaisuuden matrikkeli ja bibliografia

75. *Tamminen* Kansakoulun uskonnon opetussuunnitelma vuosina 1912—1939

77. *Widén* Prästmöter i Åbo stift 1629—1864

78. *Iisalo* Suomen koulujen uskonnonopetus 1843—1883

79. *Veikkola* Teologinen lauantaiseura kirkon puolustajana suurlakon jälkeisenä aikana 1905—1914

80. *Virkkala* Emil Teodor Gestrin ja satakuntalainen pyhäliike (SLEY)

82. *Setälä* Suomalaista kirkollista idänpolitiikkaa 1917—1944

83. *Laasonen* Vanhan kirkollisuuden hajoaminen Pohjois-Karjalassa

84. *Rimpiläinen* Läntisen perinteen mukainen hautauskäytäntö Suomessa ennen isoavihaa

87. *Rajainen* Luterilaisuus Venäjän valtikkan alaisena

88. *Sandholm* Kyrkan och hospitalshjonen

89. *Mielonen* Suomen papisto ja alkoholikysymys 1859—1886

90. *Lempiäinen* Turun hiippakunnan tarkastuspöytäkirjat isonvihan ajalta

91. *Rajainen* Naisliike ja sukupuolimoraali

92. *Heininen* Marcus Henrici Helsingius

93. *Investigatio memoriae patrum. Libellus in honorem Kauko Pirinen*

95. *Väänänen* Vanhan Suomen papisto
96. *Väänänen* Pappissivistys Vanhassa Suomessa
97. *Halmesmaa* Kirkkokuri murroksen kynnyksellä
98. *Larkio* Papisto ja raittiuskysymys
99. *Heino* Hyppyherätys — Länsi-Suomen rukoilevaisuuden synnyttäjä
100. *Jääskinen* The Icon of the Virgin of Tikhvin
103. *Laasonen* Johannes Gezelius vanhempi ja suomalainen täysortodoksia
104. *Silfverhuth* Kirkon ja keisarin sensuuri. Uskonnollisen kirjallisuuden valvonta Suomessa 1809—1865
105. *Nova et vetera*. Studia in honorem Martti Parvio
107. *Rimpiläinen* In labore et aerumna. Luterilaisten seurakuntien papinvirkojen hoito isonvihan aikana Suomessa
108. *Jalkanen* Lukkarin- ja urkurinvirka Suomessa 1870—1918
109. *Halmesmaa* Kirkkokurisäännöstö Suomessa 1848—1869
110. *Kena* Kirkon aseman ja asenteiden muotoutuminen itsenäistyneessä Suomessa 1918—1922
111. *Lehtiö* Uskonnonopetusta ilman koulua. Evangelisen kristinuskonopetuksen aseman ja sisällön kehitys Saksan demokraattisessa tasavallassa vuoteen 1959
112. *Heikkilä* Kirkollisen yhdistysaktiivisuuden leviäminen Suomessa
113. *Erkki Antti* Juhonpieti, Kirjeet ja kirjoitukset
114. *Näsman* Carl Gustaf Ottelin
115. *Manuale seu Exequiale* Aboense
116. *Paarma* Hiippakuntahallinto Suomessa 1554—1604
118. *Veikkola* Nuorkirkollinen uudistusvirtaus Suomen kirkossa suurlakosta 1905 ensimmäisiin kirkkopäiviin 1918
119. *Reijonen* Uskonnonvapauden toteuttaminen Suomessa vuosina 1917—1922
120. *Taipale* Rippikoulun syntyvaiheet Turun hiippakunnassa vuosina 1627—1763
121. *Raiittila* Lestadiolaisuus Pohjois-Amerikassa vuoteen 1885
122. *Arffman* Yliopistot ja kirkon magisterium reformaation alkuvaiheessa
123. *Vappula* Sotilaspapin virka Suomen ruotujakoisessa sotaväessä 1812—1880
124. *Laasonen* Papinvirkojen täyttö Suomessa myöhäiskaroliinisena aikana
125. *Collegium scientiae*. Suomen oppihistorian kehityslinjoja keskiajalta Turun akademian alkuaikoihin

Näitä teoksia saa kirjakauppojen välityksellä. Seuran jäsenet saavat julkaisut alennuksella tilaamalla ne Tieteellisten seurain julkaisuvarastosta, os. PL 248, 00171 Helsinki 17. Jäseneksi ilmoittautumisia ottaa vastaan Seuran sihteeri, teol.lis. Esko Koskenvesa, os. Kierretie 47, 01650 Vantaa 65.

Dessa böcker erhålles via alla bokhandlar. Samfundets medlemmar kan få publikationerna med rabatt, om de beställes från Vetenskapliga samfundens biblioteks publikationslager. Adress är: Postfack 248, 00171 Helsingfors 17. Samfundets sekreterare emottar anmälningar som medlem i Samfundet. Sekreterarens adress är: teol.lic. Esko Koskenvesa, Skrugängsvägen 47, 01650 Vanda 65.

ISBN 951-9021-47-7
ISSN 0356-0759

