

SUOMEN KIRKKOHISTORIAL-
LISEN SEURAN TOIMITUKSIA

FINSKA KYRKO HISTORISKA
SAMFUNDETS HANDLINGAR

57

MIKKO JUVA

RAJUILMAN ALLA

SUOMALAISEN KAHDEKSAN-
KYMMENTÄN SYNTY

W S O Y

RAJUILMAN ALLA

SUOMEN KIRKKOHISTORIAL-
LISEN SEURAN TOIMITUKSIA

FINSKA KYRKO Historiska
SAMFUNDETS HANDLINGAR

57

MIKKO JUVA

RAJUILMAN ALLA

SUOMALAISEN KAHDEKSAN-
KYMMENTÄ LUOVUN SYNTY

PORVOO * HELSINKI

WERNER SÖDERSTRÖM
OSAKEYHTIÖ

*Werner Söderström Osakeyhtiön
kirjapainossa Porvoossa
1956*

ESIPUHE

Sata vuotta sitten olivat uskonto ja kulttuuri suomalaisessa yhteiskunnassa selviöitä, joitten muodostaman yhtenäisen arvojärjestelmän varaan yksityinen ihminen saattoi turvallisesti rakentaa oman elämänsä. Viisikymmentä vuotta sitten uskonto oli laajoille, nimenomaan sivistyneistön ja työväen, piireille tullut kyseenalaiseksi suureeksi, ja kulttuuri sai yksin tehtäväkseen pitää pystyssä yhteisön elämälle välttämätöntä arvojen järjestelmää. Tänä päivänä myös kulttuurin asema eettisten arvojen kannattajana on järkkynyt, ja molemmat muinaiset selviöt ovat tulleet ongelmiksi, joitten asema yhteiskunnassamme ilmeisesti on uudelleen arvioitava, jos mielimme löytää pääsytien jatkuvasti uhkaavammaksi käypästä arvojen kaaoksesta.

Eräs tilanteen oikean arvioinnin edellytyksiä on aina sen historiallisten juurien selvittäminen. Yksityiskohtainen tarkastelu osoittaa, että viime vuosisadan puolivälissä suomalaista yhteiskuntaa hallinnut kristillisuus oli laajempi ilmiö kuin pelkkä uskonnollinen usko. Toisaalta se hallitsi sosiaalisia suhteita käyttäytymistapana, toisaalta kulttuurielämää maailmankatsomuksena, jopa maailmanselityksenä. Jumalan tunnustaminen katsottiin yleensä maailman ymmärtämiselle välttämättömäksi filosofiseksi edellytykseksi. Sivistyneistön sitoi näin kristinuskoon myös voimakas intellektuaalinen motivaatio. Selvää on, ettei näitten edellytysten vallitessa kristinuskon uskonnollinen sisältö suinkaan aina saattanut hallita sen tunnustajien henkistä elämää.

Kun näin ollen avoin taistelu kristinuskosta puhkesi maassamme 1880-luvulla, sen polttopisteessä ei varsinaisesti ollut kristillinen usko, vaan perinnäinen kristillis-platonilainen maailmanselitys. Kirkon rinnalla oli myös idealistinen filosofia uusien aatteitten hyökkäyksen

kohteena. Samastaessaan asiansa jälkimmäisen kanssa ja lähtiessään filosofisin perustein vastustamaan uutta, immanenttista, lähinnä luonnontieteellisille perusteille rakentuvaa maailmanselitystä kirkko salli taistelun kehittyä alueella, joka ankarasti ottaen ei kuulunut sen uskonnollisen sanoman piiriin.

Tältä pohjalta selittyy se jyrkkyys ja äkillisyys, millä vanhan maailmanselityksen murtuminen, filosofinen taistelu kristinuskosta meillä alkoi. Vastakohta rauhallisen ja suhteellisen suvaitsevaisen seitsenkymmenluvun ja jyrkän kompromissittoman kahdeksankymmenluvun välillä näyttäytyi useimmille aikalaisille varsin yllättävältä. Itse asiassa kuitenkin kaikki se, mikä kahdeksankymmenluvulla purkautui esiin, kypsyi täyteen valmiuteensa jo edellisellä vuosikymmenellä. Miten tämä tapahtui, ja miten sivistyselämäämme syntyi siinä edelleen tuntuva jännitys kristillisen perinteen ja »tieteellisen» maailmankatsomuksen välille, on tarkoituksemme seuraavilla sivuilla esittää.

Saattaessani nyt tutkimukseni julkisuuteen haluan kiittää ystävääni ja tutkijatoveriani dosentti Martti Ruutua, joka väitöskirjani ohjaamisesta saakka on jatkuvasti seurannut tutkimuksiani ja useitten keskustelujen välityksellä suuresti hedelmöittänyt ajatteluaani ja työtäni. Professori Heikki Waris on hyväntahtoisesti antanut käytettäväkseni eräitä laatimiaan tilastoja ja opastanut minua niiden käytössä — jolloin kuitenkin kaikki mahdollisesti tekemäni virheet lankeavat yksin minun vastuulleni.

Työtäni varten olen saanut nuorten tieteenharjoittajain apurahan Helsingin Yliopiston myöntämänä sekä toisen Suomen Kulttuuri-rahastolta. Kustantaessaan tutkimukseni Werner Söderström Osakeyhtiö on vapauttanut minut paljosta vastuusta ja vaivasta. Kaikille asianomaisille esitän parhaat kiitokseni.

Helsingissä, Kalevalanpäivänä 1956.

M i k k o J u v a

SISÄLLYSLUETTELO

1. Kristikunnan kriisi	9
Darvinismi ja kehitysusko	11
Kirjallinen realismi	19
Eettinen konservatismi	21
Muutuva yhteiskunta	23
Kristinuskon puolustus	25
Skandinavia havahtuu	29
Kuusikymmentäluvun Suomi	30
2. Uskonnonvapaus vai vapaus uskonnosta	32
Kirkkolakiuudistuksen keskeneräisyys	32
Eriuskolaislaki ja siviiliavioliitto	35
Kristillinen vai uskonnoton valtio	42
Baptisti opettajana	44
Uskonnonvapaus vai vapaus uskonnosta	49
3. Kristinuskko ja moderni sivistys	56
Sivistyneistö vieraantuu kirkosta	56
Välinpitämättömyys leviää	58
Vapaamielinen uskonnollisuus	64
Materialismi torjutaan	70
4. Pinnan alla liikkuu	71
Maallikot jätetään yksin	71
A. F. Soldan	74
5. Maailmankatsomusta etsimässä	81
Radikaali nuoriso	81
»Valvojan ryhmän» kypsyminen	82
Kielikysymyksen valta-asema osakunnissa	92
Suomalaiset ja ruotsalaiset ylioppilaspiirit	94
6. Darvinismi	98
Ensimmäiset darvinistimme	99
Tieteellistä uutispalvelua	101
Vastustus nousee	104
Tiedettä vai maailmankatsomus	111

7. Papiston muodonvaihdos	114
Pappissivistuksen lasku	114
Papiston sosiaalinen rakenne muuttuu	116
Kirkon ja koulun ero	123
8. Kirkko ja fennomania	125
Kielikysymys ylioppilastiedekunnassa	125
Papiston poliittinen suomenmielisyys	128
Suomalaisen puolueen kirkollisuus	130
9. Kristinusko ja maailma	133
Pietistinen kirkko	133
Kansakoulu arvostelun alaisena	136
Maailman valloitus vai maailmasta pakeneminen	138
10. Eriuskolaislaki ajautuu karille	146
Rajoitettu vai rajaton uskonnonvapaus	146
Demokratia vahvistaa vanhoillisuutta	151
Eriuskolaislaki ajautuu umpikujaan	161
11. Vuosikymmen vaihtuu	165
Uusi raamattunäkemykset	166
Darvinismi maailmankatsomuksena	171
Valvojan perustaminen	174
Nuoriso hakeutuu Eurooppaan	
12. Rajuilma puhkeaa	184
Sivistyneistön vai kansan palvelija	184
Vaatiiko kirkko teeskentelyä?	190
Onko tiede kumonnut uskonnon?	195
Kirkon »non possumus»	190
Repeämä	198
Lähdeviitteitä	209
Henkilöhakemisto	221
Lyhennyksiä	224

1. KRISTIKUNNAN KRIISI

Yhdeksännentoista vuosisadan alussa käsitteet »Eurooppa» ja »kristikunta» olivat vielä yleisessä tietoisuudessa yhteneväiset. Eurooppa oli kristikunta ja kristikunta oli Eurooppa. Vastakohdana koko maailmalle Eurooppa oli kokonaisuus, ja muut maat olivat osallisia kristikuntaan kuulumisen siunauksista vain siinä määrin kuin Eurooppa oli ulottanut vaikutuksensa ja valtansa merten tuolle puolen. »Länsimaisen» eli »eurooppalaisen» sivistyksen omalaatuisuus ja yhteys perustui olennaisesti siihen, että se oli syntynyt ja kasvanut kristinuskon huomassa. Ilman kristinuskoa Eurooppa olisi ollut lähinnä maantieteellinen käsite, muuan aasialainen niemimaa. Nyt sensijaan vuosituhantinen kohtalonyhteys oli varustanut Euroopan — ja sen jatkuvasti laajentuvat merentakaiset äärialueet Amerikassa, Etelä-Afrikassa ja Tyynen meren saarilla — yhteisillä ihanteilla ja vakaumuksilla, tavoilla ja katsoimuksilla.¹

Sata vuotta sitten eurooppalaisten kansojen suuri enemmistö vielä tunnusti kristillistä uskoa muodossa tai toisessa. Valtiollinen elämä ja yhteiskunnallinen tapa sitoutuivat niinkään kaikkialla ainakin virallisesti ja muodollisesti kristillisiin periaatteisiin. Uskonnolla oli kiistaton asemansa kulttuurin elintärkeänä kannattajana. Yhdeksännentoista vuosisadan viimeisellä kolmanneksella tilanne kuitenkin muuttui nopeasti ja ratkaisevasti. Kirkot joutuivat ottamaan vastaan hyökkäyksen toisensa jälkeen, joiden taroituksena ei enää ollut vain uskonnon muovaaminen tai puhdistaminen, vaan jotka pyrkivät koko uskonnon tuhoon ja eurooppalaisen sivistyksen vuosituhantisen kristillisen perustan eliminoimiseen. Vakavin uhka kristinuskoa vastaan oli aikaisemmin tullut

ulkoapäin, pakanallisten paimentolaisten tai muhammedilaisten arabien ja turkkilaisten taholta, mutta nämä vaarat kristikunta oli pysäyttänyt ja lyönyt takaisin. Sisäiset kiistat olivat jakaneet kirkon kiihkeästikin toisiaan vastaan taisteleviin osiin, roomalais-katoliseen, protestanttiseen ja ortodoksiseen, mutta itse kristillisen uskon perusteet oli näissä taisteluissa suurin piirtein jätetty rauhaan. Uudella ajalla alkanut valtion vallankasvu oli johtanut monien alojen maallistumiseen, kun valtio nyttemmin oli ottanut hoitaakseen useita aikaisemmin kirkolle kuuluneita tehtäviä. Niin kauan kuin valtio tunnustautui kristilliseksi, kyseinen siirto ei kuitenkaan merkinnyt todellista uhkaa kristinuskolle itselleen. Kahdeksastoista vuosisata oli nähnyt valistuksen nousun ja Ranskan vallankumouksen ajoittaisen ateismin, mutta aikakauden rationalismi tähtäsi sittenkin pikemminkin jumaluusopin yksinkertaistamiseen kuin kristinuskon syrjäyttämiseen. Valistus nostatti tosin paikoitellen kiivastakin vihaa kirkkoa vastaan, mutta sitä luonnehti sittenkin pikemminkin antiklerikalismi ja deismi kuin vähäisenä äärimmäisyysilmiönä esiintynyt ateismi. Samalla linjalla liikkui vielä 19. vuosisadan uskonnollisen liberalismiin valtaväylä: kristinuskko oli puhdistettava siihen pesiytyneistä vääristä aineksista. Täydellistä hylkäämistä ajoi edelleen vain vähäinen radiikaalien joukko.²

Jyrkästi toisenlainen oli 19. vuosisadan lopulla kristinuskoon kohdistunut hyökkäys. Nyt ei ollut kysymys enää kompromisseista, ei kristinuskon uudistamisesta, vaan koko uskonnon olemassaolon-oikeutuksesta. Hyökkääjät olivat myös varmoja asiastaan ja varmoja voitosta. Saksalainen Ludwig Büchner kirjoitti vuonna 1869 kristinuskon »tulleen niin räikeään ja sovittamattomaan, vieläpä naurettavaan vastakohtaisuuteen kaikkien uuden tieteen saavutusten ja periaatteitten kanssa, että sen tuleva traaginen kohtalo saattaa olla vain ajan kysymys». Ja muulloin varsin skeptillinen britti Thomas Henry Huxley vakuutti joitakin aikoja myöhemmin: »Että tämä kristinuskko on tuomittu häviämään, on mielestäni kaiken epäilyn ulkopuolella.»³

Darvinismi ja kehitysusko

Niin kristinuskon puolustajain kuin vastustajainkin yhtäpitävä käsitys oli, että hyökyaallon varsinainen aiheuttaja oli luonnon-tieteitten piirissä tapahtunut kehitys. Vielä 1850-luvun puolivälissä Saksan luonnontutkijain keskuudessa käydyssä filosofisessa kiistassa selvä enemmistö asettui idealistisen luonnonselityksen kannalle lähinnä siitä syystä, ettei materialismi heidän mielestään pystynyt tyydyttävästi selittämään luonnossa vallitsevaa hienoa tarkoituksenmukaisuutta ja nerokasta järjestystä. Tämän käsityksen tulkkina mm. Justus Liebig torjui »Kemiallisissa kirjeissään» tieteellisesti todistamattomana ja perusteettomana väitteen, että »epäorgaaniset voimat pystyisivät ja riittäisivät synnyttämään organismin, hengestä puhumattakaan». Empiirinen tiede ei voinut antaa vastausta kysymykseen, miten orgaanisen maailman järjestelmä oli syntynyt, saati sitten itse elämä. Luonnontutkijain samoin kuin yleensä ajattelevain ihmisten enemmistö piti filosofisista syistä huomattavasti järkevämpänä olettaa alkusyyksi Jumalaa kuin sattumaa. Näin idealistinen filosofia vielä periaatteessa kytki yhteen teologian ja luonnontieteet samaan tieteitten järjestelmään. »Ilmoitus ja luonto olivat analogia-suhteessa toisiinsa, ja miten paljon filosofisten teoriain vaihdellessa luonnontarkastelulle aukeava maailmankuva muuttuikin, säilyi kuitenkin Melanchtonin skolas-tiikalta perimä astejärjestys murtumatta, että luonnontieteet ja niihin perustuva tutkimus olivat välineitä Jumalan ilmoituksen ja Hänen hyvyytensä ja viisautensa tuntemiseen nousua varten. . . Kaikkialla vallitsi vielä vanha skolastinen olettaus, ettei ainoastaan ollut mahdollista olettaa Jumalaa luonnon yläpuolelle, vaan että järkisyyistä oli välttämätöntä tehdä se luonnon selittämiseksi.»⁴

Tässä tilanteessa merkitsi Charles Darwinin esiintyminen todellista vallankumousta. Pääteoksessaan »Lajien synty» vuodelta 1859 Darwin ei tosin vielä vetänyt luonnontieteellisistä teorioistaan filosofisia johtopäätöksiä, pidättyi puhumasta mitään ihmisen alkuperästä ja lausui suoraan uskovansa Jumalan panneen alulle sen kehityksen, jota hän tutkimuksessaan pyrki selvittämään.

Innostuneet kannattajat hylkäsivät kuitenkin nopeasti mestarinsa tieteellisen varovaisuuden, ja vuosikymmenen kuluttua Darwin itsekin oli persoonallisissa käsityksissään astunut täyden askeleen perinteellisestä teismistä selvään agnostisismiin. Vuosina 1871 ja 1872 ilmestyivät sitten hänen kirjansa »Ihmisen polveutumisesta» ja »Afektien ilmauksista ihmisillä ja eläimillä», joissa kehitysoppi varauksitta sovellettiin myös ihmisen selittämiseen. Samoihin aikoihin, vuonna 1874, julkaisi englantilainen geologi Charles Lyell tutkimuksensa »Ihmiskunnan ikä», joka merkittäväällä tavalla tuki Darwinin esittämiä ajatuksia. Oltuaan 1860-luvulla varsinaisesti luonnontieteellinen teoria darvinismi kehittyi nyt eräissä muodoissaan naturalistiseksi maailmanselitykseksi.⁵

Kasvi- ja eläinlajien erilaisuus ei Darwinin mukaan johtunut mistään alkuperäisestä luomistapahtumasta, vaan pitkien ajanjaksojen kuluessa tapahtuneesta asteittaisesta erilaistumisesta. Eri elämän muodot ovat näin vähitellen kehittyneet yhteisestä alkumuodosta. Tämä oppi, ns. polveutumisoppi, ei suinkaan ollut uusi, vaan Lamarck oli esittänyt sen jo vuosisadan alussa, mutta Darwin toi teorian tueksi suunnattoman joukon uusia, yksityiskohtaisia todisteita. Merkittävintä oli kuitenkin, että hän teoriansa toisessa osassa, opissa luonnollisesta valinnasta, saattoi esittää luonnollisen »syyn» näin hahmottelemalleen kehitykselle. Olemassaolon taistelussa heikot sortuvat ja sopeutumiskykyiset säilyvät, ja näin olosuhteisiin paremmin mukautuvista lajin yksilöistä vähitellen useitten sukupolvien kuluessa kehittyi uusi tyyppi ja edelleen uusi laji. Kehityksen vaatimat suunnattomat ajanjaksot asetti Lyellin uusi maanmuodostusteoria käytettäväksi. Kehityksen tähänastinen huippu oli ihminen, jonka sukupuu polveutui yhteisistä esi-isistä apinain kanssa, mistä populääri keskustelu muunsi iskusanan »ihmisen polveutuminen apinasta».

Empiirinen luonnontutkimus astui näin alueille, joita filosofia ja teologia olivat aikaisemmin yksinvaltiaina hallinneet. Perinnäiset käsitykset Jumalan ja maailman suhteista, maailman luomisesta ja nimenomaan ihmisen alkuperästä oli pakko ajatella uudelleen. Darwinin teoriain johtavissa luonnontieteellisissä piireissä synnyt-

tämä reaktio oli tavaton. Niinpä esim. Hermann von Helmholtz, joka koko ikänsä suhtautui torjuvasti materialistiseen maailmanselitykseen, lausui vuonna 1869 Innsbruckin luonnontutkijainkokouksessa: »Darwinin teoria sisältää uuden luovan ajatuksen. Se osoittaa, miten tarkoituksenmukaisuus organismien muodostumisessa saattaa syntyä luonnonlain sokeasta toiminnasta täysin vailla intelligenssin vaikutusta.» Tarkoituksenmukaisuudessaan hämmästyttävän maailmamme ja nimenomaan ihmishengen synnylle aikaisemmin välttämättömäksi tajuttu Luoja näytti äkkiä tulleen tarpeettomaksi. Vanha Jumala oli »joutunut asuntopulaan», kuten iäkäs kriitikko David Friedrich Strauss ilmaisi asian. Kysymys luonnossa ilmenevästä tarkoituksellisuudesta joutui uuteen vaiheeseen, kun darvinismi otti tehtäväkseen selittää sen kausaalimekanistisen tarkastelutavan avulla. Käyttökelpoisia elimiä ja tarkoituksenmukaisia lajeja ei enää käsitetty teleologisesti, so. määrättyyn päämäärään pyrkivän kehityksen tuloksena, vaan päinvastoin tiettyjen lajien ja orgaanien tosiasiallinen tarkoituksenmukaisuus pantiin selittämään niiden olemassaolo ja säilyminen. Sopeutumattomat ja vähemmän elinkelpoiset yksilöt ja lajit sortuivat nimittäin väistämättä olemassaolon taistelussa.⁶

Darwinin pysytellessä koko ikänsä kirjoituksissaan luonnontieteen rajojen sisäpuolella hänen oppilaansa ja kannattajansa vetivät popularisoidessaan mestarinsa ajatuksia niistä jyrkät filosofiset johtopäätökset. Merkittävimmät — joskaan ei aina ajatustensa syvyydessä ja kirkkaudessa, niin kuitenkin vaikutukseltaan — näistä oppilaista olivat Saksassa Ernst Hæckel ja Ludwig Büchner ja Englannissa Thomas Huxley. »Luonnonmukaisessa luomishistoriassaan» (1868) ensiksimmäinen rakensi kehitysoopin pohjalle aukottoman naturalistisen maailmanselityksen. Kaikki maailmankatsomukset voitiin Hæckelin mukaan jakaa karkeasti ottaen kahteen ryhmään, teleologiseen ja kausaaliseen eli mekanistiseen. Edellinen oli hallinnut biologisia tieteitä Darwiniin asti ja näki orgaanisen maailman syntyneen tiettyyn päämäärään pyrkivän, luovan toiminnan tuloksena. Luojan olettaminen, miten ylevässä ja henkisessä muodossa tämä tapahtuikin, merkitsi kuitenkin aina salattua

antropomorfismia. »Viime kädessä on silloin aina Luoja itse ajateltava organismiksi, olennoksi, joka ihmisen kaltaisena, vaikkakin äärettömästi täydellisempänä, miettii luovaa työtään, laatii koneitten suunnitelman ja sitten tekee sopivasta aineesta nämä koneet valmiiksi. Valitettavasti kärsivät kaikki nämä mielikuvat antropomorfismin eli inhimillistämisen perusheikkoudesta.»⁷ Osoittaessaan mekanistisen, »luonnollisen» tarkastelutavan pystyvän selvittämään myös kasvi- ja eläinkuntien synnyn ja erityislaadun Darwin poisti viimeisetkin esteet tämän katsomuksen yleisen omaksumisen tieltä. Orgaanisen ja epäorgaanisen luonnon yhteyden todistaminen teki näin dualistisen ajattelun, hengen ja aineen erottamisen toisistaan, tarpeettomaksi, jopa osoitti sen suorastaan vääräksi. »Kun ilmaan heitetty kivi putoaa määrättyjen lakien mukaan maahan tai suolaliuos synnyttää kristallin, tämä ilmiö ei ole enemmän eikä vähemmän mekaaninen elämänilmiö kuin kasvin kasvaminen tai kukinta, eläinten sikiäminen tai aistitoiminta, kuin ihmisen tunne tai ajattelu. Tässä yhtenäisen eli monistisen luonnon käsityksen vakiinnuttamisessa piilee Darwinin uudistaman polveutumisopin korkein ja yleispätevin ansio.»⁸

Monistinen eli materialistinen, mitä nimitystä Hückel myös käyttää, perusnäkemys sai hänet rohkeasti selittämään myös elämän alkuperän alkusiitoksen avulla, ts. olettaen, että epäorgaaninen aine tietyissä olosuhteissa saattaa synnyttää orgaanisia eliöitä. Ihmisen ja eläimen välinen ero kavennettiin myös mahdollisimman vähiin. Fysiologisen ja psykologisen vertailun jälkeen Hückel katsoi voivansa osoittaa, että »korkeimmalle kehittyneiden eläinsielujen ja alhaisimpien ihmissielujen välillä vallitsee ainoastaan vähäinen kvantitatiivinen eikä mitään kvalitatiivista eroa, ja että tämä ero on vähäisempi kuin alimpien ja korkeimpien ihmissielujen ja korkeimpien ja alimpien eläinsielujen välinen ero.»⁹

Aikaisempien maailmankatsomusten Hückel näki sortuvan kahteen peruserehdykseen, geosentriseen ja antroposentriseen. Edellisestä vapautti ihmiskunnan Kopernikus osoittaessaan, ettei aurinko kierrä maata vaan maa aurinkoa, ja jälkimmäisestä Lamarck ja Darwin. Tieteellä ei ole muuta mahdollisuutta kuin

hyväksyä näin löydettyt tosiasiat. Uskon Häckel taas jättää omaan arvottomuuteensa. »Missä usko alkaa, siinä tiede loppuu», saksalainen eläintieteilijä toteaa ja selvittelee kirjansa loppuluvussa perusteellisemmin tieteen suhdetta uskontoon: »Tieteellä ei aistikokemuksen ja inhimillisen järjen tiedollisen pyrkimyksen objektiivisena tuloksena ole kerrassaan mitään tekemistä uskon subjektiivisten käsitysten kanssa, joita yksityiset ihmiset saarnaavat Luojan välittöminä ilmoituksina tai ilmestyksinä ja joihin sitten epäitsenäinen joukko uskoo... Luonnontiede suhtautuu siihen (uskoon) Fredrik Suuren periaatteen mukaan: 'kukin tulkoon autuaaksi omalla tavallaan', ja vain silloin se väistämättä asettuu ristiriitaan tiettyjen uskonkäsitysten kanssa, milloin nämä haluavat asettaa vapaalle tutkimukselle rajan ja inhimilliselle tiedolle päämäärän, jonka yli sen ei ole lupa mennä. Näin ovat tosin asiat mitä suurimmassa määrin tässä tapauksessa, jolloin kehitysoppi on asettanut itselleen korkeimman tieteellisen probleemin, minkä saatamme asettaa itsellemme: luomisen, olioiden synnyn, nimenomaan orgaanisten muotojen ja niiden huippuna ihmisten synnyn probleemin. Tässä on nyt kuitenkin joka tapauksessa vapaan tutkimuksen täysi oikeus kuin myös sen pyhä velvollisuus olla väistämättä minkään inhimillisen auktoriteetin edessä ja nostaa rohkeasti huntu luojan kasvoilta pelkäämättä, mikä luonnollinen totuus saattaa olla kätkeytyä sen alle.»¹⁰

Darwinin mukana oli ihmiskunnalle koittanut uusi aikakausi, siitä Häckel oli vakuuttunut. »K e h i t y s on nimeltään tästä alkaen taikasana, jolla ratkaisemme kaikki meitä ympäröivät arvotukset tai ainakin astumme niitten ratkaisuun johtavalle tielle.» Vastustajat väittivät tosin uuden maailmankatsomuksen johtavan siveellisesti vaarallisiin tuloksiin, mutta Häckel odotti päinvastoin tässäkin katsannossa pelkästään entistä parempia hedelmiä: »Yksinkertainen luonnonuskonto, joka perustuu kirkkaaseen tietoon luonnosta ja sen tyhjentymättömästä ilmoitusaarteesta, on tulevaisuudessa paljon suuremmassa määrin vaikuttava jalostavasti ja täydellistävästi ihmiskunnan kehitykseen, kuin erilaisten kansojen moninaiset kirkkouskonnot, jotka perustuvat sokeaan us-

koon pappiskastin synkkiin salaisuuksiin ja sen mytologisiin ilmoituksiin. Tulevat vuosisadat tulevat juhlimaan meidän aikaamme, jonka on suotu perustelemalla polveutumisoppi tieteellisesti saavuttaa inhimillisen tiedon korkein palkinto, ajankohtana, jolloin alkoi inhimillisen kehityksen uusi siunausrikas aikakausi, jota luonnehtii vapaasti tiedostavan hengen voitto auktoriteetin pakkovallasta ja monistisen filosofian voimakkaasti jalostava vaikutus.»¹¹

Jos mahdollista vieläkin jyrkemmin kuin Häckel kiivaili Ludwig Büchner niinikään Darwinin innoittamassa teoksessaan »Ihmisen asema luonnossa» jumalauskoa vastaan: »Rikoksen ja synnin tavoin uskontokin on tietämättömyyden lapsi.» Uskolla ja siveellisyydellä ei ole mitään keskinäistä syysuhdetta, hän väittää, ja sivistyksenkin alalla uskonnon vaikutus on ollut yksinomaan turmiollinen. »Kun tästä huolimatta Euroopan ja nimenomaan kristittyjen kansojen kulttuuri on vuosisatojen kuluessa tehnyt niin suunnattomia edistysaskelia, on ennakkoluulottoman historiantarkastelun sanottava, ettei tämä ole tapahtunut kristillisyyden takia, vaan siitä huolimatta.» Darwinistisen filosofian kannattajiin liittyi vielä David Friedrich Strauss, joka vuonna 1873 ilmestyneessä kirjassaan »Vanha ja uusi usko» asetti kysymyksen, »olemmeko vielä kristittyjä», ja vastasi tähän kieltävästi. Huxley taas hyökkäsi Englannissa kiivaasti kristinuskoa vastaan, jonka hän selitti »pakanuuden ja juutalaisuuden muutamien parhaimpien ja muutamien huonoimpien aineksien vaihtelevaksi seokseksi», sekä lisäsi vielä varmuuden vuoksi, että »syntisiksi nimittämämme teot ovat erottamaton osa olemassaolon taistelusta». Mainittujen johtavien ajattelijain järeätä pommitusta säesti lukuisa joukko vähäisempiä propagandisteja, kirjoittajia ja luennoitsijoita. 1870-luvulta lähtien raivosi näin kaikissa Euroopan sivistysmaissa jatkuva sota »tieteen» ja »uskonnon» välillä.¹²

Polveutumisoppi, johon hyökkäävä naturalismi perusti filosofiset rakennelmansa, ei tosin vielä Darwinin eläessä suinkaan saavuttanut luonnontutkijain yksimielistä kannatusta. Rudolf Virchow hylkäsi Münchenin luonnontutkijainkokouksessa vuonna 1877 »Häckelin sopimattoman tavan vääntää probleemit oppilauseiksi»

ja kielsi, »että ihmisen polveutuminen apinasta tai jostakin eläimestä olisi tieteen tulos». Darwinin oppeja kokonaisuudessaan tai yksityiskohdissa aktiivisesti vastustavia luonnontutkijoita voisi vaikeuksitta luetella yksinomaan Saksasta toistakymmentä. Toiset taas hyväksyivät kehitysajatuksen luonnontieteellisenä teoriana, mutta hylkäsivät materialistisen luonnonfilosofian. Tämän ryhmän tunnuksen lausui Emil Du Bois-Reymond vuonna 1872 puhuessaan luonnontuntemuksen rajoista: »ignoramus, ignorabimus» (emme tiedä, emmekä tule tietämään).¹³

Luonnontutkijain näin selvitellessä Darwinin teoriain tieteellistä kestävyyttä, mikä selvittely sittemmin päätyi itse perusajatuksen, polveutumisopin, hyväksymiseen, mutta valintaopin voimakkaaseen modifiointiin, kehitysajatus ulotti vaikutuksensa myös humanististen tieteitten ja yleisten populäärikatsomusten alueelle. Kehitysajatuksen varsinaiseksi filosofiksi nousi englantilainen Herbert Spencer, joka oli omaksunut sen ajattelunsa perustaksi jo ennen Darwinin »Lajien synnyn» ilmestymistä. Darwinin teoriat sopivat loistavasti Spencerin systeemiin, ja hän sovelsi nyt tutkimuksissaan kehitysajatusta paitsi biologian, myös psykologian, sosiologian ja etiikan selittämiseen. Spencerin mielestä vallitsi inhimillisessä elämässä sama jatkuvan kehityksen laki kuin luonnossakin. Kansakuntien lait olivat kehittyneet alkukantaisten oikeuskäsitysten ankarista säännöistä nykyajan humaaneiksi säädöksiksi. Hallitusmuodot olivat kehittyneet, elämäkatsomukset olivat kehittyneet, samoin olivat tieteet ja taiteet. Uskontokin oli historian kuluessa noussut aimo askeleen ylöspäin taikauskosta ja henkien palvonnasta polyteismiin ja lopulta monoteismiin. Ei ole myöskin syytä olettaa, että kehitys pysähtyisi nykyiseen oloilaan. Näin kehitys on luonnonlain välttämättömyydellä johtava joka alalla yhä korkeammalle ja korkeammalle.¹⁴

Spencer varoi tosin itse tekemästä kehityksestä ja edistyksestä metafyyillisistä periaatteita, korostipa päinvastoin, ettei ihminen voi tietää mitään luonnon takana olevasta transsendentista, »ehdottomasta», jonka täytyy jäädä hänelle salaisuudeksi. Käytännössä kuitenkin kehitysajatuksen voittokulku johti laajoissa pii-

reissä kehityksen selittämiseen selvemmin tai hämärämmin ole-massaolon todelliseksi perustaksi. Kehitysaatteesta tuli kehitysusko, ja uuden maailmankatsomuksen Jumalan paikalle jättämään tyhjiöön sijoittivat lukuisat sen kannattajat Edistyksen.¹⁵

Eurooppalaisen hengenelämän seitsemänkymmentäluvulla alkaneessa murroksessa useat vanhempien ajattelijain ja tutkijain käsitykset saivat uutta kantavuutta voidessaan nyt liittoutua voittavan kehitysaatteen kanssa. Auguste Comten positivismin aikakausijako teologiseen, metafyyssilliseen ja positiiviseen kauteen, joitten läpi inhimillisen historian kaikilla elämänaloilla väistämättä oli käytävä, näytti täsmälleen sopivan siihen tilanteeseen, mihin luonnontieteellisen katsomuksen läpimurto oli johtanut. Historiantutkimuksessa oli Henry Thomas Buckle soveltanut luonnontieteellistä käsityskantaa ihmiskunnan historiaan ja pyrkinyt löytämään siitä samanlaisia järkähtämättömiä lakeja, jotka luonnossakin vallitsivat. Vaikkakin historiantutkijain enemmistö suhtautui varsin kriittisesti hänen tuloksiinsa, tämä ei estänyt »Englannin sivistyksen historiaa» (1857—61) määräämästä sängen laajojen piirien historiankäsitystä.

Estetiikan alalla tuli Hippolyte Tainen, niinikään 1860-luvun alussa esittämä positivistinen taideteoria määräämään ei ainoastaan lukuisten kirjailijain ja kirjallisuudentuntijain, vaan laajalti myös suuren yleisön käsityksiä. Hyläten romanttiset käsitykset Taine pyrki selittämään kirjallisuuden kehityksen kausaalisesti johtaen sen kolmesta päätekijästä: rodusta, ajankohdasta ja miljööstä. Siveellisillä arvostuksilla ei ollut hänen mukaansa sijaa taiteessa, oikeastaan »pahe ja hyve ovat tuotteita kuten vihrilli ja sokeri», kuten Taine lausui suurta suuttumusta herättäneessä »Englannin kirjallisuuden» esipuheessaan. Itse asiassa Tainen näkemys soveltui erinomaisen hyvin Darwinin ajatuksiin: »Jos darvinismi oli riistänyt luonnolta hengen, astui Taine seuraavan askeleen: hän teki hengen luonnonilmiöksi, moraalin fysiikaksi», *Friedell* toteaa.¹⁶

Kirjallinen realismi

Ajattelijat ja oppineet eivät kuitenkaan yksinään riittäneet aiheuttamaan suorastaan maanvyörymän tapaista ajattelutavan muutosta. Miltei jokainen ensi rivin kirjailija ja miltei jokainen huomattava taiteilija yhdeksännentoista vuosisadan kolmella viimeisellä vuosikymmenellä suhtautui perinnäiseen kristinuskoon väheksyvästi, ellei suorastaan vihamielisesti. Välittömästi aikaisemmin oli esiintynyt sellaisia kristillisiä kirjailijoita kuten esim. Dickens ja Dostojevski, maalareita kuten Millet, sekä taas kahdenkymmenennen vuosisadan puolella Undset ja Chesterton, mutta väliaikana vallitsi ilmeinen puute kristityistä kynistä, pensseleistä ja taltoista. Tämä aiheutti omalta osaltaan vielä sen näköharhan, että uskonto oli Euroopasta häviämässä huomattavasti nopeammin ja perusteellisemmin, kuin todellisuudessa oli asianlaita. Uskonnollinen kielteisyys tai välinpitämättömyys oli taiteilijain keskuudessa sääntönä, ja koskapa nämä omasivat vaikuttavan ilmaisun lahjan, he olivat muita tehokkaampia muovaamaan aikakauden sivistysteoston ajattelutapaa ja suhtautumista.¹⁷

Uuden »realistisen» kirjallisuuden johtava nimi oli Emile Zola. Lukuisissa romaaneissaan 1870-luvun alusta lähtien hän itse asiassa sovelsi Tainen esteettistä ohjelmaa kuvatessaan vuosisatansa Ranskan elämää, nimenomaan sen varjopuolia, suurkaupunkien miljöötä ja keinotekoista valoa, suvun degeneraatiota, alkoholismia ja kurjuutta. Naturalistisen romaanin tehtäväksi hän julisti, vuonna 1880 ilmestyneessä ohjelmakirjoituksessaan »Le roman expérimental», kuvata elämää aivan samojen empiiristen menetelmien mukaan, joita tiedekin käyttää. Samalla linjalla jatkoivat sitten Thomas Hardy Englannissa, Björnson Norjassa ja kymmenet muut. Naturalismin erittelevän kritiikin edessä kristinuskon kauneudesta ja arvosta ei jäänyt paljoakaan jäljelle, ja sen edustajat kuvattiinkin yleensä tekopyhiksi, teeskenteleviksi tai yksinkertaisesti tyhmiksi. Usko oli tälle kirjallisuudelle illuusiota eikä mikään reaalinen tekijä. Kenties pisimmälle kylmässä ja älyllisessä ivallisuudessaan meni Anatole France, joka yhdisti Voltairen leikkivään pilkallisuuteen sekä hänen

moraaliseen ja uskonnolliseen skeptillisyyteensä kaikenlaatuisen uudistusinnon täydellisen puutteen. Naturalistisen kirjallisuuden suosituimmat aiheet olivat yhteiskunnallisia, ja se vetikin esille työväenkysymyksen, köyhyyden ja luokkavastakohdat, naisen aseman, rikollisuuden ja huumausaineet. Elämä oli kuvattava sellaisena, kuin se esiintyi, valokuvan tarkkuudella ja yksityiskohtaisuudella. Kertomusta ei enää ollut lupa värittää, kuten vielä Hugo ja Dickens olivat tehneet, moraalisella päätöksellä tai uskonnollisilla huomautuksilla. Päinvastoin, kirjailijan oli tajuttava ihmisen raadollisuus seurauksena hänen villeistä esi-isistään tapahtuneen nousun puolinaisuudesta, tunnettava hänen nykyisen tilansa atavistiset, patologiset ja irrationaaliset piirteet ja annettava tosiasia, yleensä synkkien tosiasia, puhua paljaaltaan, omalla painolla.¹⁸

Zolan rinnalla merkittävin vaikutus aikansa eurooppalaiseen kirjallisuuteen ja kirjallisuutta lukevaan yleisöön oli Henrik Ibsenillä. Vuosien 1866—73 maailmankatsomusdraamoissaan »Brand», »Peer Gynt» sekä »Keisari ja Galilealainen» hän sinkosi mahtavan syytöksensä kaikkea uskonnollista ja aatteellista puolinaisuutta vastaan ja yritti viitata tietä eräänlaiseen tulevaisuuden kirkastettuun uskonnollisuuteen, joka kasvaisi kristinuskon ja antiikin synteesistä. Maailmanhistoriallisen merkityksensä Ibsen kuitenkin sai vuodesta 1877 lähtien ilmestyneillä kahdellatoista sosiaalisella paljastusnäytelmällään, jotka sisälsivät länsimaisen porvarillisen yhteiskunnan musertavan kritiikin. Armottomana tuomarina hän veti ramppivaloihin maansa hienoston ja porvariston puolinaisuuden ja epärehellisyyden, kevytmielisyyden ja vastuuttomuuden, yhteiskunnan »sovinnaisen valheen», fraasien ja iskusanojen herruuden ja uskonnollisen farisealaisuuden. Jo ensimmäisessä sosiaalisessa draamassa »Yhteiskunnan pylvää» joutui papisto ankaran arvostelun alaiseksi ja paljastettiin yhtä kelvottomaksi kuin muukin yhteiskunnan johtajisto. Seuraavassa, »Nukkekodissa», Ibsen kohdisti huomionsa naisasiaan, mihin hän sitten uusiutuvasti palasi. Huolimatta siitä, että Ibsen realistina halusi paljastaa eikä parantaa, hänen näytelmiensä cettinen tendenssi oli kieltämätön, ja juuri tämä

aiheuttikin sen, että uskonnollisesti epäilevä, mutta eettisesti vielä vanhoihin perinteisiin pitäytyvä sukukunta tunsI Ibsenin puhuvan omia sisimpiä tuntojaan.¹⁹

Eettinen konservatismi

»Tieteen» ja »kirjallisuuden» kohdistaessa ankaran hyökkäyksensä kristillistä uskoa vastaan kristillinen siveellisyys jätettiin suurin piirtein rauhaan. Etiikan teologisen pohjan sorruttua uuden suunnan miehet pyrkivät tosin rakentamaan sen maailmansisäisille perusteille, jolloin lähinnä John Stuart Millin utilitarismi tuli määräämään ajattelun suunnan. Tämä oli hylännyt idealistisen periaateetiikan ja näki onnen tavoittelussa inhimillisen siveellisyuden ainoan mahdollisen perustan. Mill syvensi kuitenkin merkittävästi edeltäneen aikakauden utilitarismia »korostaessaan velvollisuutta ja siveellistä luonnetta enemmän kuin hyötyä ja onnea ja pitäessään ihmisen siveellistä arvokkuutta korkeampana kuin pelkkää mielihyvän tavoittelua». Käytännössä hänkin näin tuki voimakkaasti perinnäisten »kristillisten» hyveiden asemaa, joita jokapäiväisessä elämässä kaikissa piireissä edelleenkin pidettiin korkeimpina. Herbert Spencer moitti egoismia ja ylisti altruismia ja uhrautumista antaumuksella, joka olisi sopinut kenelle kirkon opettajalle hyvänsä. Karl Marx oli yhtä hyvä perheenisä kuin kuka tahansa hänen kristillisistä porvarillisista vastustajistaan, ja hänen opetuslapsensa, jotka saarnasivat mestarinsa oppeja samalla innolla kuin aikoinaan Calvinin oppilaat omansa, noudattivat useat sellaista tapojen askeesia, joka olisi kelpannut itse Calvinin Genèvessä. Pohjoismaissa julistivat niin Björnson kuin Ibsenkin absoluuttista seksuaalietiikkaa. Useimmat evolutionistiset ajattelijat uskoivat siveellisuudenkin olevan matkalla yhä korkeammalle kohti sitä jaloa elämää, jonka esimaku oli ilmaistu kristillisessä myytissä. Melkein jokainen, joka hyväksyi Häckelin päätelmän, että ihminen on vain vähäinen mutteri ikuisen aineen suuressa koneessa, kohteli tätä kuitenkin käytännössä persoonallisuutena rajattoman arvokkaana ja ainutlaatuisena.²⁰

Omalaatuinen kristillisen siveellisyyden ja kristillisen uskon erkaneminen, toisen hyväksyminen ja toisen hylkääminen on kuvaava esimerkki sosiologian esittämästä viivästyksen laista. Kulttuurimuodon muuttuessa sen kaikki alueet eivät kehity rinnakkain, vaan jokin saattaa jäädä muista jälkeen. Siveellinen asennoituminen ei pystynyt seuraamaan uskonnollisissa katsomuksissa tapahtuvaa muutosta. Vaikkakin länsimaisessa moraalissa epäilemättä on aineksia, jotka ovat vanhempia kuin kristinusko ja siis pystyvät seisomaan tästä riippumattakin, merkitsi syntynyt tilanne kuitenkin ilmeistä epäjohtonmukaisuutta ja sisälsi itsessään tulevan kriisin aiheen. Toistaiseksi kuitenkin siveelliset katsomukset jäivät pääasiassa ennalleen. Oli selvästikin helpompaa omaksua uusi käsitys kaikkeuden luonteesta kuin muuttaa sosiaalisen ja henkilökohtaisen käyttäytymisen kaavoja. Viktoriaanisen ajan ihmiset pitäytyivätkin, nimenomaan seitsemänkymmentäluvulla ja vielä seuraavallakin vuosikymmenellä, laajalti kristillisiin, jopa puritaanisiin tapoihin. Kirkollisen apologian varoitushuuto, että uskon hävittyä siveellisyys väistämättä menee saman tien, ei ensimmäisen agnostisen tai ateistisen sukupolven kohdalla vielä osoittautunut paikkaansapitäväksi. Päinvastoin, epäuskoiset saattoivat usein luonteensa nuhteettomuudella uskovaiset häpeään.²¹

Perinnäinen moraal ei silti kokonaan säästynyt hyökkäyksiltä. Jo 1850-luvulta lähtien oli esiintynyt seksuaaliradikaalisia virtauksia, jotka periaatteessa kielsivät absoluuttisen sukupuolimoraalin ja aviollisen uskollisuuden vaatimuksen. Kuvatessaan synkkiä ja rikollisia ilmiöitä sekä erotiikkaa eettisten näkökohtien häiritsemättä kirjallisuus — nimenomaan kirjailijat sellaiset kuin Flaubert ja Anatole France — horjutti myös perinnäisiä siveellisyyskäsityksiä. Kahdeksankymmentäluvulla sitten alkoi »uusi siveellisyys» rohkeasti julistaa sukupuolista pidättyväisyyttä turmiolliseksi ja vaatia realistista seksuaalimoraalia. Samaan aikaan Nietzsche kohdisti periaatteellisen hyökkäyksen koko kristillistä siveellisyyttä vastaan. Kun Häckel vielä oli nähnyt luonnon »pahuudessa», ts. sen piirissä vallitsevasta säälimättömässä olemassaolon taistelussa erään lisätodisteen siihen, ettei hyvä Jumala ole voinut sitä luoda,

Nietzsche käänsi tässäkin arvot ylösalaisin. Kristinuskon moraali on orjamoraalia, hyödytöntä ja vanhentunutta. Sen ihanteilla, uhrautumisella, jalomielisyydellä ja hyvyydellä ei ole perustaa luonnossa. Hyvää on se, mikä on voimakasta, Nietzsche lausui ja päätyi tältä pohjalta vaatimaan yli-ihmisen oikeutta toteuttaa itseään ja tallata heikot ja kurjat alleen. Hänen sanomansa löysi kuitenkin vastakaikua vasta aivan vuosisadan lopulla, ja tällöinkin sen kannatus rajoittui ymmärrettävistä syistä tiettyihin henkisen aristokratian piireihin.²²

Muuttuva yhteiskunta

Eurooppalainen sivistys tähtäsi näin kaikilla hengenelämän aloilla perinnäisen uskon vaikutuksen vähenemiseen. Tulokset eivät kuitenkaan olisi olleet niin laajakantoiset, ellei vallitsevan tilanteen taustana olisi ollut tietty yleinen välinpitämättömyys ja vihamielisyys uskontoa kohtaan, mikä tilanne oli syntynyt aivan toisten tekijäin vaikutuksesta. Valtion toimialan jatkuva laajeneminen oli merkinnyt eräitten aikaisemmin kirkolle kuuluneitten tehtävien sekularisaatiota. Opetustoimi, sairaanhoito ja sosiaalinen huolto olivat näin 1870-luvulla yleisesti jo siirtyneet yhteiskunnan hoteisiin. Kehitys vaikutti kirkon asemaan kahdella tavoin. Ensinnäkin se totutti massat näkemään valtiossa kansalaisen kaikkien olennaisten tarpeitten tyydyttäjän, jolloin kirkko muuttui eräässä mielessä ylellisyydeksi, samanlaiseksi kuin teatteri, jonne saattoi mennä tai olla menemättä asianomaisen harrastuksista ja mielenlaadusta riippuen. Sekularisointi synnytti toisin sanoen välinpitämättömyyttä uskontoa kohtaan. Toisaalta sekularisoinnin vastustajat oli helppo leimata »klerikaaleiksi» ja »taantumuksellisiksi», jotka kävivät toivotonta taistelua väistämätöntä edistystä vastaan, mikä vahvisti jo ennestäänkin voimakasta antiklerikalismia ja johti sen herkästi suoranaiseksi uskonnonvastaisuudeksi. Muutenkin nouseva liberalismi näki kaikilla aloilla kirkon ja papiston vastustajikseen. Papiston sosiaalinen alkuperä sai sen yleensä omaksumaan niiden yhteiskuntaluokkien käsitykset, jotka ihannoivat »vanhoja hyviä aikoja»,

jolloin »valtaistuin ja alttari» olivat liitossa, ja jolloin pääasiassa agaaraisen yhteiskunnan massat olivat nöyrästi totelleet ylempiään. Tätä »taantumuksellista» asennetta tuki vielä kaikkien kirkkokuntien Ranskan vallankumouksen »yltiöpäisyyksiin» omaksuma kielteinen asenne, samoin kuin vuosisadan alun romanttis-uskonnollinen herätys, joka oli suurelta osalta irroittanut aateliston ja ylemmän porvariston valistuksen rationalismista. Yhdessä maalaisväestön kanssa mainitut ryhmät nyt muodostivatkin kirkon voimakkaimman tuen. Seitsemänkymmentäluvulla kirkko kaikkialla Euroopassa oli ilmeisessä liitossa konservatiivisten aineiden kanssa poliittisten radikalismia vastaan, yhteiskunnan yläluokan ja talonpoikaisväestön kanssa pikkuporvaristoa ja suurkaupunkien köyhälistöä vastaan.²³

Näin poliittiseen liberalismiin liittyi miltei väistämättä myös taistelu kirkkoa ja kristinuskoa vastaan. Samaan suuntaan vaikutti myös marxilaisen työväenliikkeen leviäminen. Miten ankarasti Marx ja hänen seuraajansa kiivailivatkin liberalismin taloudellisia oppeja vastaan, yhdessä asiassa he olivat vastustajiensa kanssa yksimielisiä, nimittäin taistelussa »uskonnollista taikauskoa» vastaan. Ainoa ero oli siinä, että marxilaiset olivat vieläkin jyrkempiä kuin liberaalit. Kun jälkimmäiset pyrkivät ratkaisuun taitavien teellisten saarrostusten välityksellä, edelliset ryhtyivät suoraan rintamahyökkäykseen. Marxilainen sosialismi oli dogmaattisen materialistista ja determinististä. Sen päämäärä oli maanpäällinen paratiisi ja tie tämän päämäärän saavuttamiseksi hellittämätön luokkataistelu. Kaikki, mikä tätä taistelua esti, oli pahasta, ja niin hylättiin uskonto »oopiumina kansalle» ja kirkko »kapitalismin kätyrinä».²⁴

Uusien yhteiskunnallisten aatesuuntien, liberalismin ja marxilaisuuden vaikutus kasvoi sitäkin suuremmaksi, kun yhteiskunnan kehitys voimakkaasti lisäsi juuri niitä kannattavien sosiaalisten ryhmien merkitystä. Teollistuminen muutti yhdeksännentoista vuosisadan viimeisellä kolmanneksella täydelleen laajojen ihmisyhmien elämänolosuhteet. Omalla tavallaan sekin vieroitti ihmisiä uskonnosta. Se sai tekniikan ihmeet näyttämään suuremmilta ja

hyödyllisemmiltä kuin uskonnon. Se lupasi yhä lisääntyvää onnea ja kohoavaa elintasoa riippumatta uskosta ja ilman rukouksen vai-
vaa. Se siirsi miljoonia ihmisiä pelloilta tehtaisiin ja maalta kaupun-
keihin ja irroitti heidät näin entisestä ympäristöstään ja isiltä peri-
tyistä tavoistaan. Kaupunkien kirkot olivat harvat ja niitten uskon-
nollinen ilmapiiri maalla kasvaneelle väestölle vieras, mistä syystä
tämä sitäkin helpommin joutui uuden liberalismin tai sosialismin
evankeliumin saaliiksi.²⁵

Kristinuskon puolustus

Kaikilla hengenelämän aloilla ja laajojen väestöryhmien keskuu-
dessa riehuvassa taistelussa kristilliset kirkot joutuivat useaksi
vuosikymmeneksi asettumaan jatkuvaan puolustukseen. Hyökkäyk-
sethän kohdistuivat monessakin kohdin vuosisatoja selviöinä pi-
dettyihin käsityksiin, eikä kirkkoilla ymmärrettävästi ollut helppoa
löytää nopeita ja vakuuttavia vastauksia aivan uuden kysymyksen-
asettelun pohjalta nousseisiin ongelmiin. Seurauksena olikin, että
myös kirkkojen sisäpuolella tapahtui hajaannus, joka tosin ei joh-
tanut ulkonaisiin repeämiin, mutta aiheutti täällä aivan uuden rin-
tamanmuodostuksen. Kristinuskon puolustuksessa noudatettiin
pääasiassa kolmea eri linjaa, ja näiden välinen ero oli niin jyrkkä,
että keskustelukin eri suuntien kesken paikoitellen kävi miltei mah-
dottomaksi. Välittömin ja alkuaikoina yleisin reaktio oli jyrkkä ja
ehdoton kaiken uuden kieltäminen. Johdonmukaiseksi järjestel-
mäksi kehitettynä suunnalle oli tunnusomaista Raamatun sanallisen
innoituksen ehdoton puolustaminen ja tältä pohjalta tajutun »koko-
naisen Raamatun» kanssa ristiriidassa olevien uusien »filosofisten»
ja »tieteellisten» oppien kompromissiton hylkääminen. Maailman
viisaus ja Jumalan viisaus asetettiin vastakkain, ja ihmisen oli valit-
tava, kumpaan hän halusi luottaa. Anglosaksisissa maissa tällä
linjalla olivat nimenomaan monet jyrkimmät protestanttiset lah-
kot, mannermaalla taas tunnustukselliset ja jyrkän konservatiivi-
set suunnat.²⁶

Amerikassa suuntaus sai kenties luonteenomaisimman ilmaisunsa

ns. »fundamentalismissa», joka yhdisti traditionaalisen raamatuntulkinnan ja traditionaalisen dogmatiikan ehdottomaan puolustamiseen syvän epäluulon kaikkea historiallista selittämistä kohtaan. Tämä kompromissiton ja selkeä asennoituminen miellytti nimenomaan uskovia maallikoita. Lähinnä juuri tässä hengessä asettui Englannissa mm. itse Gladstone sekä Straussia että Darwinia vastaan. Saksassa taas edustivat »fundamentalistis»-sävyistä asennoitumista Johann Tobias Beckin johtama »raamatullinen» jumaluusoppi sekä ultra-luterilaiset piirit. Darwinismin torjuminen oli vielä 1870- ja 1880-luvuilla sitäkin helpompaa, kun apologeettisessa taistelussa saatettiin vedota lukuisien luonnontieteilijöitten kriittisiin arviointeihin. Luonnontieteellisen apologian johtavaksi äänenkannattajaksi kehittyi Saksassa Otto Zöcklerin toimittama »Uskon todistus» (Beweis des Glaubens), joka pyrki spekulatiivisin, luonnontieteellisin ja raamatuteologisin argumentein kumoamaan materialistiset ja naturalistiset käsitykset.²⁷

Ajan kuluessa luonnontieteellisen tutkimuksen saavutusten sivuuttaminen kävi kuitenkin yhä vaikeammaksi, ja »fundamentalistien» rivit harvenivat melkoisesti vuosisadan loppua lähestyttäessä, nimenomaan johtavien kirkollisten ja jumaluusopillisten piirien keskuudessa. Niin protestanttisen kuin katolisenkin apologian valtalinjaksi muodostui käsitys, joka periaatteessa pitäytyi historialliseen kristilliseen dogmaan, mutta pyrki samanaikaisesti osoittamaan, ettei se suinkaan ollut ristiriidassa tieteen todellisten tulosten kanssa. Mitä saavutuksia moderni tiede saattoikin esittää fyysillisen kaikkeuden luonteesta ja ihmisen alkuperästä, tämä ei vähimmässäkään määrin voinut horjuttaa uskoa Jumalan olemassaoloon ja iankaikkisen valtakunnan todellisuuteen. Darwinin oppia ei ollut syytä lähteä uskonnollisista syistä vastustamaan, sillä vaikka tuleva biologinen tutkimus vahvistaisikin toistaiseksi vain hypoteesin asteella olevat teoriat paikkansapitäviksi, ne pystyisivät selvittämään ainoastaan eräitä luomistapahtuman fyysillisiin yksityiskohtiin liittyviä seikkoja, eivät itse luomisen takana olevaa syytä, yhtä vähän kuin ihmissielun sisimpiä salaisuuksiakaan. Samalla tavoin myös raamatuntutkimuksessa oli hyväksyttävä historiallisen

kritiikin saavutukset, jotka, mikäli niitä sovellettiin todella puolueettomasti eikä naturalistisen filosofian ennakkokäsitysten pohjalta, epäilemättä tulisivat antamaan täyden tukensa perinnäisen kristinuskon keskeisille opeille. Vähäarvoisista lisistä ja »aikahistoriallisista» käsityksistä, jotka olivat tarttuneet kristinuskoon sen pitkällä historiallisella matkalla, saatettiin vahingotta luopua, kunhan vain sen ytimeistä pidettiin kiinni. Raamattuhan ei ollut mikään luonnontieteiden oppikirja, se oli syntynyt tiettyjen historiallisten olosuhteitten keskellä tuhannen vuoden kuluessa ja se oli ymmärrettävissä vain tätä historiallista taustaansa vastaan. Teologian keskeiseksi kysymykseksi tuli nyt, mikä kristinuskossa oli »aikahistoriallista» ja mikä ikuista, mikä oli sen ydin ja mikä muuttuvaa kuorta²⁸.

Seurauksena useiden teologiien ja teologikoulukuntien työstä protestanttinen jumaluusoppi rakentui varsin laajalti uusille perusteille. Sen valtaväylä halusi tosin edelleen pitäytyä tiiviisti perinnäisiin tunnustuksiin, mutta kun uskolle aikaisemmin oli etsitty metafyyssillisiä perusteluja, muuttuivat nämä nyt empiirisiksi ja eettillisiksi. Kristinuskon kosminen luomisen ja lunastuksen draama väistyi taka-alalle, ja usko pantiin nojaamaan toisaalta mieskohtaiseen uskonnolliseen kokemukseen, toisaalta uustestamentillisen pelastushistorian tosiasioihin. Näin opettivat kokemukselle rakentuvaa jumaluusoppia Erlangenin professorit Hofmann ja Frank. Johtavaksi teologiksi nousi kuitenkin Albrecht Ritschl, joka kohdisti pääasiallisen tarmonsä spekulatiivisen, metafyyssisesti orientoituvan jumaluusopin kukistamiseen. Aikana, jolloin teologian asema akateemisena oppiaineena asetettiin monella taholla vakavasti kyseenalaiseksi, Ritschlin ja hänen koulukuntansa työ avasi sille taas itsenäisen elintilan irroittamalla jumaluusopilliset kysymykset luonnontieteellisistä ja filosofisista. Kristinuskon ytimen Ritschl näki sen eettisessä sanomassa, ja vaikkakaan hän ei suoranaisesti väheksynyt kirkollista dogmatiikkaa, tämä kuitenkin käytännössä jäi toisarvoiseen asemaan.²⁹

Ritschlin edustamasta jumaluusopista ei enää ollut kovin pitkää askelta seuraavaan kristinuskon puolustuksen linjaan, ja eräät hä-

nen oppilaistaan astuivatkin suoranaisesti tälle tielle. Kolmas suunta tähtäsi kristinuskon perusteelliseen uudestaanmuotoiluun lähinnä tieteen antamien osviittojen mukaan päämääränään uskonnon ajanmukaistaminen. Anglosaksisissa maissa kyseisen linjan nimityksenä oli modernismi, mannermaalla taas tavallisimmin puhuttiin liberaalista teologiasta. Sen edustajat hyväksyivät darvinismin ehdoitta, samoin myös jyrkimmän raamattukritiikin tulokset. Humen tunnettu lausuma »ihmeitä ei tapahdu» omaksuttiin rajoituksitta, ja niin kiellettiin historiallisen kristinuskon perustavat vakaumukset, inkarnaatio ja ylösnousemus, puhumattakaan vähemmän keskeisistä Uuden Testamentin ihmekertomuksista. Raamatussa korostettiin pikemminkin sen runollista kauneutta ja siveellistä vakavuutta kuin sen totuutta. Kristus kuvattiin lähinnä sosiaaliseksi uudistajaksi tai eettiseksi idealistiksi, ja Raamatua ylistettiin varsinaisesti jalona ja ylevänä kirjallisuutena. Liberaalin jumaluusopin varsinainen erityisala olikin raamatullinen eksegetiikka, jossa se omaksui johdonmukaisen historiallis-kriittillisen tulkinnan. Useat Raamatun kirjat selitettiin epäaidoiksi. Evankeliumit asetettiin Paavalia vastaan ja vieläpä kolme ensimmäistä, synoptinen traditio, Johannesta vastaan, joka viimeksimainittukin hylättiin epäluotettavana. Kristinuskon varsinaiseksi ytimeksi ei lopulta jäänyt muuta kuin vuorisaarna. Saksassa suuntauksella oli 1870-luvulla yhdistävänä elimenä Protestanttityhdistys, joka kristinuskon modernisointipyrkimyksissään katsoi vain johdonmukaisesti toteuttavansa uskonpuhdistuksen periaatteita. Liberaalin jumaluusopin kautta tie kulki edelleen kaiken kristinuskon kieltämiseen, mihin päätyivät mm. Strauss ja Franz Overbeck, ja joskin sen nimekkäimmät edustajat — kuten ennen muita Adolf Harnack — säilyttivätkin kristinuskon ytimenä uskon Jumalaan kaikkien ihmisten Isänä ja ihmisten veljeyteen, historiallinen kristinuskoko oli olennaisesti, jopa kohtalokkaasti ohentunut.³⁰

Skandinavia havahtuu

Yliseurooppalaisessa hengenelämässä alkanut syvälinen murros tuntui välittömästi myös Skandinaviassa, jossa sen kärjessä olivat ennen muita Henrik Ibsen ja Georg Brandes. Jälkimmäisen kirjailijantoiminta 1870-luvun alusta lähtien, nimenomaan hänen monena osana ilmestyneet katsauksensa Euroopan kirjallisuuden päävirtauksiin, »Hovedströmingen», välittivät nimenomaan kirjallisesti ja esteettisesti kiinnostuneille piireille selväpiirteisen positivistisen maailmankatsomuksen. Ibsen taas tunnettiin toisaalta Brandin runoilijana, toisaalta 1870-luvun lopulta lähtien sosiaalisten epäkohtien säälimättömänä paljastajana. *Gunnar Castrénin* kuvaus Brandin merkityksestä Ruotsin 1880-luvulle omaa yleisempääkin pätevyyttä koko Pohjolan osalta. »Siitä sai sittemmin realismin lipun alle kerääntynyt sukupolvi paljon siveellisestä ihanteellisuudesta, ennen muuta ankaran totuuden- ja totuudenjulistuksen vaatimuksen, edelleen persoonallisuuden velvollisuuden muodostaa itselleen oma, traditiosta ja sovinnaisuudesta riippumaton vakaumuksensa, säälimättömän perittyjen katsomusten ja vallitsevien yhteiskuntalojen arvostelun, kaikkien ajatusten häikäilemättömän johtamisen äärimmäisiin johtopäätöksiinsä. Brandin viha 'kompromissin henkeä' vastaan antoi omalta osaltaan nuorille suvaitsemattomuutta, mikä kohtasi vanhojen konservatiivisen suvaitsemattomuuden.»³¹

Seitsemänkymmentäluvulta lähtien monet yksityiset eri puolilla Pohjolaa astuvat maailmankatsomuksellisessa etsinnässään yhä kauemmaksi kristinuskosta ja lopulta kokonaan sen ulkopuolelle. Ruotsissa omaksui tohtori Anton Nyström positivismiä ja alkoi vuodesta 1875 harjoittaa voimakasta propagandaa oppinsa puolesta. Neljää vuotta myöhemmin perustettiin tänne positivistinen yhdistys. Samoihin aikoihin kääntyi myös Ellen Key uuteen »elämänuskoonsa». Uskonnollinen liberalismi eli tosin voimakkaana edelleen, pääasiallisimpina äänenkannattajinaan Carl v. Bergenin toimittama »Samtiden» ja vuodesta 1877 ilmestyvä »Sanningssöckaren». Kahdeksänkymmentäluvulla kuitenkin viimeksimainitun suuntauksen asema heikentyi ratkaisevasti. Uuden filosofian ja vanhan uskon

välinen kompromissi oli jo venytetty katkeamispisteeseensä, ja niin se kukistui kahdeksankymmentäluvulla valta-asemastaan. Radikaali nuoriso omaksui laajalti ateismin tai agnostismin, ja uskonnollinen liberalismi, Rydbergin ja Boströmin idealistinen maailmanselitys, jäi varsinaisesti enää vanhenevien 1860-luvun vapaa-ajattelijain käsityskannaksi.³²

Kuusikymmentäluvun Suomi

Suomessa vietettiin 1870-luvun kynnyksellä vielä monessa kat-sannossa varsin häiriintymätöntä elämää. Uskonnollinen vapaa-mielisyys oli tosin kuusikymmentäluvulla voittanut lukuisia kannattajia maan ruotsinkielisen sivistyneistön keskuudessa, mutta kirkon oma avaramielinen asennoituminen oli estänyt avoimen taistelun synnyn. »Liberaalit eivät syyttäneet kirkonmiehiä älyllisestä epärehellisyydestä, eivätkä jälkimmäiset nähneet ainakaan kaikkea vapaata ajattelua pahasta, syntisestä tahdosta johtuvaksi. Liikuttiin vielä samalla tasolla, uskoa ja tietoa ei ollut erotettu sovittamattomiksi vastakohtiksi. Molemmiin puolin tunnustettiin mieskohtaisen vakaumuksen ja uskonnollisen suvaitsevaisuuden vaatimukset. Äärimmäisillä siivillä kuului tosin kummallakin puolen toisiakin ääniä, mutta maltilliset piirit määräsivät asennoitumisen yleissävyn.» Selostettu kehitys koski lisäksi yksinomaan maan ruotsinkielistä säätyläisluokkaa. Maan asukkaiden valtava enemmistö, sen lähes yhdeksän kymmenesosaa käsittävä suomenkielinen maalais- ja työntekijäväestö eli vielä aivan häiriintymättä turvallisesti kirkollisen yhtenäiskulttuurin varjossa. »Mitä tunnettujen kansalaisten yleisiin mielipiteisiin tulee, niin luulen niiden olevan enemmän uskonnollista kuin mitään muuta laatua», kirjoitti kotiseutunsa asukkaista muuan savo-karjalainen teologi vuonna 1880. »Vähän liikuttaa heitä valtiolliset seikat . . . Vähän liikuttaa heitä tieteilijät, vielä vähemmän taiteilijat. Kenenkään erityistä huomiota herättämätön kutsumuksensa on heille kaikki kaikessa.» Taloudenpito ja uskonto olivat ne tukipylväät, joitten ohi suomalaisen talonpojan henkiset harrastukset eivät paljoakaan ulettuneet.

Kansakoululaitos oli tosin jo kylvämässä uudenlaisen kansanvalistuksen siemeniä ja heräävä suomalainen kansallistunto etsimässä tietä maaseudullekin, mutta kuusikymmentäluvun päättyessä nämä molemmat olivat vielä pikemminkin tulevaisuuden lupauksia kuin henkisiä voimakeskuksia.³³

Tähänkin yhteiskuntaan ulottui sitten eurooppalainen hengenelämän murros. Seuraavilla sivuilla on pyrkimyksemme seurata suomalaisen murroksen juuria ja kypsymistä seitsemänkymmentäluvulla, sekä sen puhkeamista kahdeksankymmentäluvun avoimeen henkien taisteluun.

2. USKONNONVAPAAUS VAI VAPAAUS USKONNOSTA

Kirkkolakiuudistuksen keskeneräisyys

Kuusikymmentäluvun kirkkopoliittisessa taistelussa vapaamielinen falangi ja F. L. Schaumanin johtama kirkon uudistusystävällinen siipi olivat rinta rinnan taistelleet uskonnonvapauden periaatteen toteuttamiseksi kirkollisessa lainsäädännössämme. Uusi kirkkolaki ei tosin toteuttanut kaikkia toiveita, suositeltiinpa aivan sen valtiopäivillä tapahtuneen loppukäsittelyn yhteydessä kummaltakin mainitulta taholta asian lykkäämistä toistaiseksi, kunnes täydellinen uskonnonvapaus, ts. eriuskolaisten aseman järjestävä laki, saataisiin aikaan. Suositukset eivät tosin johtaneet tulokseen, laki hyväksyttiin, vahvistettiin ja määrättiin astumaan voimaan heinäkuun 1. päivänä 1870, mutta kiistanalaiset kysymykset jäivät edelleen avoimiksi. Liberaaliselta kannalta vaihtoehto oli seuraava: Jos kirkkoon kuulumisen tai kaikkien kirkkokuntien ulkopuolelle jättäytyminen tuli täysin vapaaehtoiseksi, kullakin uskontokunnalla, kansan enemmistön kirkko mukaanluettuna, puolestaan oli oikeus järjestää tunnustukselliset ja siveelliset vaatimuksensa puhtaasti omain sisäisten näkökohtien mukaisesti. Mikäli sensijaan uskonnonvapauden tielle jäi vielä joitakin rajoituksia, valtioon sidotun kirkon oli sekä tunnustukseltaan että järjestykseltään oltava niin väljä, että toisinajattelevatkin kansalaiset saattoivat siinä omaatuntoaan loukkaamatta viihtyä. Schaumanin edustama kirkollis-vapaamielinen linja taas hylkäsi jyrkästi jälkimmäisen vaihtoehdon: Tärkeämpi kuin yksilön vapaus oli sille kirkon oikeus toteuttaa omaa uskonnollista olemustaan.¹

Latentti vastakohtaisuus oli siis olemassa, mutta yhteinen ponnistelu uskonnonvapauden toteuttamiseksi piti sen toistaiseksi taka-alalla. Eriuskolaislain kohtalo oli vielä avoin. Kirkkolain tultua julkaistuksi joulukuussa 1869 se oli parhaillaan senaatin käsiteltävänä, joka lähetti keisarille alamaisen pyynnön saada määräys lakiehdotuksen valmistamiseen. Mieliala oli yleensä toivehikas, niinpä F. L. Schauman viittasi lehdessään uusiutuvasti keisarin antamaan lupaukseen asian esilleottamisesta kirkkolain voimaantultua. Jo kirkkolainkin hyväksyminen todettiin erittäin suureksi edistysaskeleksi. Niinpä Helsingfors Dagblad piti sitä tammikuussa 1870 yksilön vapauden kannalta tärkeimpänä tapauksena, mitä maassa oli sattunut sitten perustuslaillisen elämän heräämisen edellisen vuosikymmenen alussa. Laki ei tosin vielä toteuttanut täydellistä uskonnonvapautta vapaamielisen katsantokannan edellyttämässä laajuudessa. »Hallitusmuodon määräys, että kaikkien virkamiesten on tunnustauduttava puhtaaseen evankelisluterilaiseen oppiin, on vielä voimassa. Edelleen ei mihinkään kirkkoon kuulumaton kansalainen voi solmia laillista avioliittoa, koskapa naimakaari määrää tämän tehtäväksi kirkollisella vihkimyksellä, mikä ei saata tapahtua, ellei asianomainen kuulu johonkin kirkolliseen yhdyskuntaan. Ja lopulta ei vieraaseen uskontokuntaan siirtyneellä henkilöllä ole jumalanpalveluksen pito-oikeutta muutoin kuin tietyin rajoituksin.»²

Rajoituksista huolimatta uskonnonvapaus oli kuitenkin astunut aimo askelen eteenpäin. Toimitus tekikin varsin pitkälle menevät johtopäätökset tosiasiasta, ettei kirkkolakia enää säädetty maan kaikille asukkaille, vaan sen evankelisluterilaiselle kirkolle: »Nytemmin on siis jokaisella Suomen kansalaisella vapaus, rangaistusvaatimuksitta ja menettämättä kansalaisoikeuksiaan, halutessaan erota evankelisluterilaisen kirkon yhteydestä sekä järjestää uskonnolliset asiansa oman vapaan vakaumuksensa mukaan, haluaa hän sitten siirtyä toiseen kirkkoon tai pitää parempana olla kokonaan mihinkään kirkkoon kuulumatta.»

Sama, vapaamieliseltä kannalta arvioituna optimistinen käsitys uuden lain vaikutuksesta vallitsi myös ainakin pääkaupungin kir-

ko llisissa piireissä. Kaartinpataljoonan saarnaaja Viktor Pettersson, edellisen vuosikymmenen ylioppilasväittelyjen huomattavimpia kirkon puolustajia, selosti maaliskuussa 1870 Uuden Suomettaren lukijakunnalle kirkkolain käytännöllisiä seuraamuksia: »Erittäin huomattava on se vanhan kirkkolain suhteen toisenkaltainen katsantotapa, josta tässä uskon vapaudesta määrätään. Kaikki ne vanhat asetukset, jotka kielsivät Suomen asukkailta isiltä peritystä lutherilaisesta uskosta luopumaan, ovat nyt kumotut. Jokaisella Suomen asukkaalla on nyt laillinen oikeus erota maansa valtiokirkosta, joka vielä nytkin on Evankelis-lutherilainen. Joka haluaa tätä oikeutta käyttää, ilmoittaa itsensä seurakunnan papille ja antaa itsensä neuvoa Evankelis-lutherilaisessa opissa ja jos hän vielä sittenkin tahtoo luopua uskostaan niin sitä ei häneltä estetä. Sitä ei edes ole tarvis ilmoittaa, mihinkä uskokuntaan hän aikoo muuttaa ja ainaki tämä uskokunta ei tarvitse olla kristitty. Meillä on nyt siis suurempi uskonnon vapaus kuin monella muulla protestanttisella kirkolla, sillä useimmat myöntävät kääntymistä ainoastaan toiseen kristittyyn uskoon, vaan ei esim. Mahomettilaiseen uskontoon. Suomen kirkko on nyt avannut portit lento selälleen kaikille omaisilleen eroksi, jos he niin tahtovat.» Tapahtunutta muutosta Pettersson tervehti ilolla. »Sillä se on välttämätön oikeus itsekullakin täyteen itsemääräämisen ja vapaaehtoisuuden ikään tullee ihmiselle määrätä mihinkä uskontoon hän tahtoo kuulua.» Valitettavasti vain vapaus ei ole vastavuoroinen. Luterilainen kirkko voi luovuttaa jäseniään, muttei vastaavasti voi vapaasti ottaa vastaan jokaista siihen pyrkivää. Toisaalta vielä yksilö voi erota kirkosta, mutta kirkko ei saata erottaa yksityistä jäsenyydestään. Nämä seikat Pettersson puolestaan toivoo tulevaisuuden korjaavan. »Sillä vasta silloin kun vapaus on kummallakin puolella ja oikeus yhtä suuri kirkolla kuin se nyt on sen erityisellä jäsenellä, voimme sanoa että meillä on täysi uskonnon vapaus. Niinkuin asian laita nyt on, on meidän kirkko täydellistä vapautta vailla, niinhän hyvin omain jäsentensä kuin myös muitten uskokuntain suhteen.»³

Uskonnonvapauden periaatteellisessa hyväksymisessä pääkau-

pungin johtava liberaalinen sanomalehti ja sen kirkolliset piirit löivät näin kättä toisilleen. Uuden lain heikkoudet tosin nähtiin eri tahoilla. Helsingfors Dagblad näki yksilön uskonnollisen vapauden tiellä vielä monia esteitä. Pettersson taas oli huolissaan kirkon vapauden rajoituksista. Periaatteellisesti merkittävä ja tulevaa vastakohtaisuutta ennakoiva oli myös Petterssonin epäilevä kysymys sinänsä oikean vapauden soveltuvuudesta meidän kirkollisiin oloihimme. »Vaan ovatko myös kirkolliset seikat Suomen kirkossa tähän asti olleet sellaiset, että jokainen siihen kuuluva on saanut tähän vapauteen tarpeellisen kasvatuksen?» Päämäärien eroavuuteen viittasi myös vuosikymmenien vaihteessa vapaamielisyydessään maan jyrkimmän lehden, Ernst Rönnbäckin toimittaman Åbo Underrättelserin pääkirjoitus kirkkolain voimaantulon aattopäivänä. Puuttumatta lainkaan kotimaisiin kysymyksiin lehti lanseeraa — osittain varsin etsityin ulkomaisin esimerkein — kirkon ja valtion eron aikamme »suurena tulevaisuudenkysymyksenä», jonka samanaikaisessa esiintymisessä neljässä Euroopan maassa lehti on näkevinään »enemmän kuin pelkän sattuman».⁴

Eriuskolaislaki ja siviiliavioliitto

Latenttina olemassaoleva vastakohtaisuus ei kuitenkaan toistaiseksi purkautunut. Kirkkolain voimaantulon hetkellä senaatin anomus toimenpiteisiin ryhtymisestä eriuskolaislain saamiseksi oli tutkittavana Suomen asiain komiteassa Pietarissa. Jo kesällä oli odotettavissa olevasta kielteisestä ratkaisusta saapunut siksi selviä tietoja, että alkuvuoden toivorikas optimismi oli hävinnyt. Aikakauslehtensä heinäkuun numerossa kirkkolain luoja F. L. Schauman ilmaisi »tuskansa sen johdosta, että hänen, viime aikojen katkerien kokemusten perusteella, on pakko palata tähän asiaan 'masentunein toivein' siitä, että kirkolliset olomme todella saataisiin järjestymään uskonnonvapauden tosi käsitettä vastaavalla tavalla». Joulukuussa sitten keisari hyväksyi Suomen asiain komitean ehdotuksen, että eriuskolaislaki saisi toistaiseksi raueta, minkä päätöksen senaatti

täysi-istunnossaan 19. 12. 1870 päätti julkaista maan sanomalehdistössä.⁵

Eriuskolaiskysymyksen kaatuminen oli vakava tappio niin liberaaleille kuin kirkollis-vapaamielisille piireille. Vuoden alkupuolella vallinnut optimistinen käsitys kirkkolain tulkinnaasta paljastui samalla vähintään liioitelluksi. Helsingfors Dagblad kiirehtikin helmikuussa 1871 luettelemaan ne epäkohdat, jotka nyt kiireimmiten oli korjattava. »Kulttivapautta ei vielä eriuskolaislain puutteessa ole muilla kuin evankelisluterilaisen (ja kreikkalais-venäläisen) uskon tunnustajilla, lopullinen pesäero kirkon ja valtion välillä on vielä tekemättä papiston palkkauksen järjestelyssä, puhumattakaan vielä täysin hoitamattomasta puutteesta saada lupa ns. siviiliavio-
liiton solmimiseen sekä uskonnonopetuksen asemasta valtion ja kunnan kouluissa.» Viimeksimainittu kysymys, josta lehti oli vuonna 1868 käynyt melkoisen polemiikin pääasiassa K. G. Leinbergiä ja vuonna 1870 F. L. Schaumania vastaan, samoin kuin papiston palkkausasia jäivät kuitenkin taka-alalle, molempien muiden noustessa keskustelun polttopisteeseen. Vapaamielisen lehdistön huomio kiintyi tällöin kesällä 1871 kaikissa hiippakunnissa pidettäviin pappeinkokouksiin, joilta se odotti merkittäviä viitteitä asiain tulevaan ratkaisuun.⁶

Eriuskolaislain tarpeellisuudesta ei toistaiseksi vallinnut julkisuudessa minkäänlaista erimielisyyttä. Jo keväällä F. L. Schauman oli ryhtynyt asian hoitamiseksi uusiin toimenpiteisiin kääntymällä yksityisesti ministerivaltiosihteeri Armfeltin puoleen, jolle hän huhtikuussa jätti lakiluonnokset sekä perusteellisen selvityksen eriuskolaislain tarpeellisuudesta. Asian luonteesta johtuen aloite toistaiseksi oli salainen. Eriuskolaiskysymys oli muuallakin vireillä kirkon piirissä. Turun pappeinkokouksessa käsiteltävien kysymysten joukkoon, jotka tuomiokapitulin kiertokirjeen mukana maalikuussa 1871 jaettiin papistolle, Lapuan rovastikuntakokous oli esittänyt: »eikö synodaalikokouksen ole asetettava kannattamaan tosi uskonnonvapauden periaatteille rakentuvan, täydellisen eriuskolaislain saamista Suomeen?» Hämeenlinnan papisto taas tiedusteli, »eikö voimassaoleva kirkkolaki vaadi välttämättömänä täydennyk-

senään täydellisen eriuskolaislain julkaisemista». Sama asia sisältyi myös Porvoon ja Kuopion synodaalikokousten esityslistoihin.⁷

Tässä kohdin vapaamielisellä opinionilla ei ollutkaan muita kuin kiitoksen sanoja kirkolle lausuttavanaan. Vaasalainen lakimies J. Kr. Svanljung totesikin Lapuan kontrahtikokouksen anomuksen todistavan laatijainsa »sivistynyttä ja suvaitsevaista mielenlaatua» ja arveli »jokaisen edistyksen ystävän epäilemättä ilostuvan, mikäli kokous tulee tällaisen toivomuksen lausumaan». Siviiliavioliiton vaatimus sensijaan erotti henget, sillä se oli herättänyt kirkollisella taholla miltei yksimielisen vastustuksen. Kyrkligt Weckobladin ympärille ryhmittynyt kirkollis-vapaamielinen piiri oli jo muutama vuotta aikaisemmin torjunut kyseisen avioliiton solmimismuodon kirkon piiriin sopimattomana. »Vaikka — — — kristilliseltäkin kannalta arvioiden on valtion hyväksymää ja vahvistamaa avioliittoa pidettävä pätevänä kirkollisesta siunauksesta riippumatta, tästä ei mitenkään seuraa, että kristillinen kirkko voi sallia siihen kuuluvien henkilöiden solmivan siviiliavioliittoa ja näin halveksivan avioliiton kirkollisen pyhittämisen sisältämää syvällistä merkitystä.» Sanat ovat Herman Räberghin, ja hän jatkaa: »Samoinkuin kirkon etuihin kuuluu, että kaikkien sen jäsenten tulee olla kristillis-siveellisen hengen läpitunkemia, mikäli he haluavat kuulua kirkon yhteyteen, niin sen on myös pidettävä huolta siitä, että perheen perustamistoimitus, avioliitto solmitaan sen jäsenten taholta kristillisessä hengessä.» Samalla kannalla oli myös professori A. F. Granfelt, joka teologisen ylioppilastiedekunnan keskusteluissa syksyllä 1869 huomautti, miten henkilö, »joka ei halua käyttää hyväkseen kirkon kulttitoimituksiin kuuluvaa vihkimystä, tunnustaa samalla olevansa kirkkoon kuulumaton, ja siten myös kristinuskon ulkopuolella».⁸

Granfeltin kanta saavutti tiedekunnan enemmistön kannatuksen, muttei sentään yksimielistä. Professori C. G. v. Essen teki loppuun asti johtopäätökset avioliiton porvarillisesta luonteesta, katsoi näin siviiliavioliiton täysin oikeutetuksi ja arveli kirkollista vihkimystäkin vailla tultavan toimeen, koskapa se kuitenkin ei kuulunut itse avioliiton solmimisen olennaisiin ja välttämättömiin edelly-

tyksiin. Professorien keskusteluun osallistuivat vain harvat opiskelijat, ja päätökseksi tulikin, että vaikkei kirkollista siunausta ole kenellekään pakotettava ja siviilivihkimyksen saaneitten liittoa on pidettävä porvarillisesti pätevänä, tällainen kuitenkin paljastaa »ei-kristillisen mielenlaadun», minkä takia kristityt luonnollisesti haluavat avioliittonaan kirkon siunauksen. Eri uskontunnustuksiin kuuluvien avioliitot todettiin kuitenkin tapauksiksi, joissa vihkimäkaavasta ym. ehdoista riippuen kirkollisen vihkimyksen pyytämisen saattoi omantunnonsyistä osoittautua ylivoimaiseksi.

Samat lähinnä kirkollis-vapaamieliset piirit, jotka olivat vaatineet jokaiselle kansalaiselle vapautta erota kirkosta ja muodostaa omia uskontokuntia, pitivät yhtä tiukasti kiinni kirkon oikeudesta vaatia (jäljellä olevilta) jäseniltään sen periaatteitten tinkimätöntä noudattamista. Maaseudulla asuvalle papiston enemmistölle koko kysymys siviiliavioliiton tarpeellisuudesta ei ollut vielä lainkaan ehtinyt herätä. Jos siihen puututtiin, se nähtiin Vaasan ylärovastikunnan papiston tavoin pyrkimyksenä lainsäädännön avulla hölmentää seksuaalimoraalia: »Siviiliavioliiton kautta käy tie konkubinaattiin ja seuraava aste on more ferarum» (eläimellisesti), kontrahtikokous totesi Ruotsin Teologisk Tidskriftiä lainaten. Sensijaan kirkon omalta kannalta arvioiden saatettiin vallitsevassa asiaintilassa nähdä vakavia epäkohtia. Niinpä Hämeenlinnan papisto piti velvoitusta kuuluttaa kristilliseen avioliittoon »armonvälineitten halveksijoita», so. ehtoollisella käymätömiä, suoranaisena »omantunnonpakkona». Eriuskolaisten tai »epäuskon kannattajien» omatunto ei pappeinkokoukselle lähetettyjen kysymysten mukaan näyttänyt liikuttavan kunnianarvoisan säädyn jäseniä lainkaan samassa määrin kuin heidän omansa.⁹

Hämeenlinnan kontrahtikokouksen esitys vapauttaa papisto tietyissä tapauksissa kuulutusvelvollisuudesta antoikin Åbo Underättelserin toimitukselle aiheen ottaa kysymyksen siviiliavioliitosta koko laajuudessaan esille. »Me myönnämme tosin mielellämme», lehti kirjoitti toukokuussa 1871, »että omantunnonaralle papille täytyy olla vastenmielistä edesauttaa 'kristillisen' avioliiton solmimista henkilöiden kesken, joiden puuttuvasta 'kristillisyydestä'

hän on vakuuttunut.» Niin kauan kuin avioliiton solmiminen ei kuitenkaan ole mahdollista puhtaasti porvarillisin muodin, vaan jokainen laillinen avioliitto on kirkollisesti kuulutettava ja vihitävä, kontrahtikokouksen kysymykseen on vastattava kieltävästi ja pappi velvoitettava antamaan kuulutus, »protestoikoon hänen omatuntonsä sitä vastaan miten paljon tahansa». Sillä mikä olisi seurauksena, jos säännöllinen ehtoollisellakäynti asetettaisiin kuulutuksen saamisen ehdoksi, lehti kysyy ja vastaa: »'Armonvälineitten halveksija' pakotettaisiin valtion ja kirkon toimesta 'armonvälineitten väärinkäyttäjäksi' päästäkseen lailliseen avioon — mikäli hän ei pitäisi 'parempana tietä konkubinaattiin'.» Artikkelä päättyy kysymykseen: »Eikö tietoisuus siitä, että on asettanut jonkun tähän vaihtoehtoon ole riittävän raskas omantunnonaakka asianomaiselle papille?»¹⁰

Vallitseva omantunnonpakko voitiin lehden mielestä poistaa vain yhdellä tavalla, säätämällä siviiliavioliitto. »Vasta sitten kun avioliiton porvarillinen pätevyys on riippumaton kirkosta, tämä voi toimia puhtaasti oman intressinsä mukaan ja käyttää oikeuttaan kieltää vahvistuksensa siteeltä, jonka kristillisyyttä se ei saata syystä tai toisesta tunnustaa.» Siviiliavioliittoa kohtaan laajoissa — eikä suinkaan yksinomaan kristillisissä — piireissä tunnettu epäluulo teki kuitenkin tarpeelliseksi tarkastella lähemmin sen luonnetta ja sisältöä. Yleinen kuvitelma, että porvarillinen vihkimys olisi enemmän tai vähemmän identtinen ns. »vapaan rakkauden» kanssa, oli lehden mielestä täysin erheellinen: »Siviiliavioliitto ei tee aviopuolisoita yhdistäviä siteitä löyhemmiksi, ainoastaan näitten siteitten solmimisen tapa muuttuu.» Lehti ihmettelee edelleen, että vaikka hyväksytäänkin vakaumus, ettei kansalaisoikeuksien nauttimista ole tehtävä riippuvaiseksi säännöllisestä ehtoollisellakäymisestä tai muista vastaavista uskonnollisista edellytyksistä, tästä ei kuitenkaan tehdä siviiliavioliiton hyväksymiseen tarpeellisia johtopäätöksiä. Kysymyksessä ei nimittäin ole vain yksityisten eriuskolaisten, vaan samalla myös kirkon ja uskonnon oma etu. »Uskonnollinen toimitus on arvokas ja merkittävä vain, jos se lähtee syvästi tunnetusta tarpeesta ja suoritetaan vapaasta

tahdosta. Tekemällä sitävastoin uskonnollinen toimitus toisen päämäärän saavuttamisen edellytykseksi alennetaan uskonto muodoksi ja aiheutetaan itsessään pyhän väärinkäyttöä, oli tämä pyhä sitten ehtoollinen, vihkimys tai jokin muu.»¹¹

Mikäli porvarillinen vihkimys ja kirkollinen siunaus erotetaan toisistaan ja jälkimmäinen jätetään aviopuolisoitten vapaasta tahdosta riippuvaiseksi, sen merkitys nimenomaan uskonnollisena aktina samalla huomattavasti kasvaisi. Åbo Underrättelser ei epäile, että lainmuutoksen jälkeenkin useimmat ihmiset käyttäisivät kirkon siunausta hyväkseen, koskapa toisaalta valtaosa vihittäivistä »tuntisi kehoitusta hankkia elämänsä tässä määrin merkitykselliselle hetkelle uskonnollisen luonteen, mihin perinnäinen vihkimisseremonia lähinnä tarjoutuu, ja toisaalta he kirkon jäsenenä mielellään taipuisivat kirkon vaatimukseen alistua papin toimittamaan vihkimykseen». Kirkon oikeutta esittää tämä vaatimus jäsenilleen — mikä muutoin oli julkilausuttu kirkkolain 5 pykälässä — lehti ei suinkaan kieltänyt, mutta edellytti puolestaan, ettei kirkko tässä yhteydessä saa vaatia valtion tukea vaatimukselleen. Mikäli kirkko nimittäin ei luovu nykyisin nauttimastaan maallisesta tuesta, osoittaa se vain heikkoutensa, ettei se siis luota omaan henkiseen voimaansa.¹²

Kirkko on kyllä oikeutettu vaatimaan, mutta yksilö — kirkon jäsenkään — ei ole velvollinen tottelemaan, oli lyhyesti sanottuna Åbo Underrättelserin kanta. Liittyen lähinnä kolmisen vuotta aikaisemmin ruotsiksi käännettyyn tanskalaisen teologin A. G. Rudelbachin kirjaseen »Siviiliavioliitosta», joka kuusi viikkoa aikaisemmin oli esitelty Helsingfors Dagbladin palstoilla, toimitus vielä pyrki osoittamaan, miten toisaalta kirkonkin piirissä avioliitto oli aikaisemmin käsitetty maallisen hallinnon alaan kuuluvaksi ja toisaalta siviiliavioliitto toteutettuna ei ole heikentänyt yleistä sukupuolimoraalia. Niinpä esimerkiksi Lutherille avioliitto oli »maallinen asia, johon kirkolla ei ollut vastoin osapuolten tahtoa puuttumista», mikä historiallisesti aivan oikea toteamus sitten uusiutuvasti esiintyi myös seuraavan ajan avioliittokeskusteluissa. Tarkastellessaan siviiliavioliiton seurauksia Hollannissa, Ameri-

kassa ja Skotlannissa lehti totesi niitten kaikkialla olevan myönteisiä. Perusteellisen käsittelynsä lopuksi se päätyikin vaatimaan kaikille kansalaisille pakollisen siviiliavioliiton voimaansaattamista, jolloin halulliset saisivat lisäksi vastaanottaa kirkollisen siunauksen, mikä järjestely vapauttaisi myös maan papiston Hämeenlinnan kontrahttikokouksen ilmaisemasta omantunnonpakosta.¹³

Kolmiosaisen artikkelisarjan viimeisen osan ilmestyessä arkkihiippakunnan papisto oli jo kokoontunut synodaalokokoukseensa Turkuun. Sekä kysymys eriuskolaisista että siviiliavioliitosta tulivat asianmukaisesti esille, jälkimmäinen tosin vain ohimennen. Hämeenlinnan kontrahttikokouksen kysymykseen, oliko papisto vapautettava tietyissä tapauksissa antamasta kuulutusta, kokous vastasi suurella ääntenenemmistöllä kieltävästi, useimpien puhujien korostaessa toisaalta papin vaikeutta tutkia seurakuntalaisensa todellista mielenlaatua, toisaalta vihkimystä pyytävien halua tulla näin hekin omista edellytyksistään lähtien osallisiksi Jumalan siunauksesta. Tuomiorovasti T. T. Renvall totesi, ettei asian järjestelyyn yksinkertaisesti ollut vallitsevan lainsäädännön puitteissa käytännöllisiä mahdollisuuksia. Ainoastaan yksi puhuja — Pohjan kirkkoherra, maisteri ja lääninrovasti H. F. Sohlberg — otti esille siviiliavioliiton mahdollisena pulman ratkaisuna: »Jumalan halveksija antaa vihkiä itsensä, koskapa hän tietää, että vihkimys on välttämätön, jotta hänen avioliittoaan pidettäisiin laillisena.» Tässä rovasti näki todellisen omantunnonpakon piilevän. »Epäroin lausua ajatukseni», hän jatkoi, »mutta haluan kuitenkin sanoa, että usein olen ajatellut siviiliavioliitolla olevan syitä puolellaan, sillä miksi ihmiset on pakotettava uskonnolliseen toimitukseen, jota he halveksivat? En kuitenkaan halua sanoa omaavani asiassa varmaa vakaumusta, vaikka usein olen ollut kahdenvaiheilla, mikä tässä olisi oikeinta.»¹⁴

Mitään keskustelua siviiliavioliitosta ei syntynyt. Kokous tyytyi seuraavan puhujan, tohtori A. E. Granfeltin huomautukseen, että siviiliavioliitto voidaan jättää lepäämään, kunnes saadaan eriuskolaislaki, »joka säätää, miten kirkosta eronneitten on toimittava; meidän ei tule puoltaa mitään, minkä todetaan olevan vastoin Kristuk-

sen sanaa». Kokousreferaatissaan Åbo Underrättelser totesi valittaen asian hautautumisen, mihin keskustelu lehdistössäkin toistaiseksi katkesi. Vastakohta oli kuitenkin jo tullut selkeästi esille. Liberaali lehdistö halusi siviiliavioliiton solmimisoikeuden jokaiselle kansalaiselle, kirkon edustajat olivat valmiit myöntämään sen korkeintaan piiristään eronneille eriuskolaisille.¹⁵

Eriuskolaislain tarpeellisuudesta sensijaan vallitsi edelleen täysi yksimielisyys — niin kauan kuin sen *sisältöä* ei otettu keskustelun-alaiseksi. Turun pappeinkokouksessa käytti ainoan puheenvuoron asiassa rovasti ja maisteri J. Grönberg, joka katsoi sen saamisen itsestään selväksi ja erittäin tarpeelliseksi, mihin lausuntoon kokous »miehissä yhtyi ja päätti lykätä asian kirkolliskokoukseen lausuen samalla julki käsityksen, että eriuskolaislain tarve Suomessa oli mitä suurin». Kuten oli odotettavissa, asettuivat myös Schaumanin johtama Porvoon samoin kuin Kuopion hiippakunnankin synodaalokokous yksimielisesti kannattamaan eriuskolaislain anomista.¹⁶

Kristillinen vai uskonnoton valtio

Jos liberaalilta taholta etukäteen mainostetut kysymykset näin käsiteltiinkin vähin äänin suurempia jälkikeskusteluja aiheuttamatta, vapaamielisen kritiikin kohteiksi tuli sensijaan pari muuta Turun pappeinkokouksen herättämää asiaa. Synodaaliväitöskirjan oli laatinut Tammelan rovasti, teol. tohtori A. E. Granfelt, ja käsitteli tämä »kirkon ja valtion vapaata yhteistyötä ihmiskunnan tosi kulttuurielämän oikean kehityksen välttämättömänä edellytyksenä». Tekijän lähtökohtana oli kirkkolain aiheuttama uusi tilanne, jota selvitellessään hän lähinnä liittyi F. L. Schaumanin ihanteeseen valtion tukea nauttivasta, mutta sisäisissä asioissa itsenäisestä kirkosta. Tekijä näki valtion ja kirkon samaan päämäärään, joskin eri keinoin, pyrkivinä laitoksina, »jolloin valtion sisin elämä on siveellinen pyrkimys kohti Kristuksen taivaallista valtakuntaa ja kirkon ylin maallinen päämäärä välittää Kristuksen elämä kansan elämään, hapattaa kristinuskon hengellä kaikki valtiolliset laitokset». Näin käsitetyn valtion on tietenkin oltava luon-

teeltaan kristillinen. Huolimatta siitä, että tekijä reformoituun saksalaiseen teologiaan K. B. Hundeshageniin vedoten hylkäsi »tunnustuksellisen valtion» periaatteen, jonka mukaan valtio hyväksyy vain määrätyn kirkkokunnan, hän silti piti suotavana, että kansakunnan enemmistön kirkko, »kristinuskon kansallinen ilmentymä», »kansankirkko», lainsäädännöllisestikin asetetaan erityisasemaan: »Se erityinen huomaavaisuus, jota valtio osoittaa kansankirkkoa kohtaan, tapahtuu niin vähässä määrin oikeuden ja kohtuuden kustannuksella, että se päinvastoin on aivan tarpeellinen torjumaan sitä uhkaavaa epäoikeudenmukaisuutta, joka piilisi siinä, ettei sen valtiolle ja kansalle osoittamille palveluksille myönnettäisi mitään huomiota muihin vieraihin kirkkoihin verrattuna.» Koska kirkko on valtiolle välttämätön, tukekoon tämä sitä, nimenomaan taloudellisesti, missä tekijä näkee valtion kirkon sille suorittamista palveluksista tekemän vastapalveluksen.¹⁷

Synodaaliväitöskirja herätti kokouksessa melkoisen kritiikin, jolloin tosin niinikään ei ahdistettu tekijän käsitystä »kristillisestä valtiosta» »tunnustuksellista» parempana kuin sitä, että kirkolle oli jätetty liian vähän liikkumatilaa, jopa eräiden puhujain mielestä se oli alistettu valtion palvelijaksi, »instrumentum imperii». Kaksi puhujaa vaati kirkon oman edun nimessä peräti kirkon eroa valtiosta, jolloin tämän eron käytännöllinen sisältö tosin jätettiin avoimeksi. Tuomiokapitulin asessori K. J. Helander perusteli erovaatimusta, »ei jotta valtio voitaisiin ajan epäuskonhenkien toivomuksen mukaan vapauttaa kristinuskosta, vaan jotta kirkko siten saisi vapauden toteuttaa tarkoitustaan, mikä on työskennellä Kristuksen valtakunnan kehittämiseksi», ja Rauman kappalainen Salomon Hirvinen puolestaan näki todellisen vuorovaikutuksen molempien kesken mahdolliseksi vain, »milloin ne erotetaan toisistaan, niin ettei valtio puutu puhtaasti kirkollisiin eikä kirkko valtiolle kuuluviin asioihin», mikä asiointila oli puhujan mielestä varsin onnellisella tavalla toteutettu Pohjois-Amerikan Yhdysvalloissa.¹⁸

Hirvisen lausunto todettiin tyydytyksellä Åbo Underrättelserin kokousselostuksessa, mikä sellaisenaan painettiin myös Helsingfors Dagbladiin. Viimeksimainittu lehti tarttui myös periaatteellisesti

pappeinkokouksen esittämään kysymykseen. »Tilapäiseksi kirjeen-vaihtajaksi» itseään nimittävä kirjoittaja näki synodaaliväitöskirjan tekijän pyrkimyksessä kehitellä »kristillisen valtion» teoriaa aikaisemmin vallinneen »tunnustuksellisen» sijaan kirkolle luonteenomaisen, joskin sinänsä ymmärrettävän kompromissin, joka ei saattane tyydyttää kunnolla mitään tahoja. Itse hän asettui selvästi sekulaarin, »uskonnottoman valtion» kannalle. Valtiollehan »on yhdentekevää, tehdäänpö oikein uskonnollis-siveellisistä vaikuttamista vai ei, kunhan oikeus tapahtuu». Vapaamielisen ajatussuunnan meilläkin jo puolentoista vuosikymmenen ajan esittämä vaatimus kirkon ja valtion erosta johti näin myös uuden terminologian omaksumiseen. Valtio ei saa olla puolueellinen — siis sen on oltava uskonnoton.¹⁹

Baptisti opettajana

Konkreettisempi ja näin ollen myös emotionaalisesti vaikuttavampi oli toinen pappeinkokouksen keskusteluissa huomiota herättänyt kysymys, nimittäin Pietarsaaren kuuromykkäinkoulun uskonnolliselta vakaumukseltaan baptistisen opettajattaren, mamsseli Anna Heikelin oikeus toimia julkisen koulun opettajana. Kysymys oli yleisessä muodossa lähetetty Vaasan alarovastikunnasta, mutta jo ensimmäisissä puheenvuoroissa vedettiin esiin sen synnyttänyt konkreettinen yksityistapaus. Kuuromykkäinhuollon ylitarkastaja, pastori C. H. Alopaeus asettui puolustamaan mamsseli Heikeliä, koska hän ei »koulussa käydessään ollut todennut mitään haittaa siitä, että baptisti oli huolehtinut uskonnonopetuksesta, vaan päinvastoin ollut kaikessa tyytyväinen myös siellä vallitsevaan uskonnolliseen henkeen», lausuipa vielä toivomuksen, että »maan kaikissa kouluissa vallitsisi samanlainen uskonnollinen elämä». Alopaeuksen suvaitsevainen asennoituminen ilmeni hänen lausunnostaan, että baptistit perustavat autuudentoivonsa Vapahtajaan aivan kuten luterilaisetkin. Useat muutkin puhujat, jotka tosin periaatteessa katsoivat sopimattomaksi, että toisuskoinen opettaisi luterilaisille lapsille uskontoa, ehdottivat, että kysymys saisi jäädä käytännöllisiä toimenpiteitä vaille. Jyrkän tunnustuksellinen kanta, jota

edustivat ennen muita Pietarsaaren kirkkoherra V. L. Helander ja evankelisen liikkeen johtomiehiin kuuluva Maskun rovasti E. M. Rosengren, pääsi voitolle, ja kokous päätti »kääntyä tuomiokapitulin puoleen ja kiinnittää tämän huomion siihen, että vastoin koululain 39 §:ää baptistinen uskonnon opettajatar on toimesta Pietarsaaren kuuromykkäinkoulussa».²⁰

Pappeinkokouksen päätös herätti vapaamielisen lehdistön ankaran arvostelun. Åbo Underrättelser myönsi tosin selostuksessaan, miten kokouksessa lausuttu periaate, että vierasuskoisen ei ole soveliasta hoitaa toiseen tunnustukseen kuuluvien lasten uskonnonopetusta, teoreettisesti on oikea, mutta johtaa tähän yksityistapaukseen sovellettuna käytännössä ilmeiseen vääryyteen. Samaa teemaa käsitteli Helsingfors Dagblad pääkirjoituksessaan muutamaa päivää myöhemmin. Lehti kuvasi liikuttavin kääntein sitä jaloa työtä, mitä aistivialliskoulun opettajat suorittivat kovaosaisten holhottiensä hyväksi. »Nyt huomataan, että eräs näistä uhrautuvista sieluista ei omaa, mitä nähdään hyväksi pitää ainoana oikeana uskona, ja niin ei kaihdeta tulla lausumaan ajatus, että mieluummin olkoot onnettomat kaikkea opetusta ja hoitoa vailla, kuin että sen antaisi baptisti. Pidetään parempana jättää heidät pimeyteen ja tietämättömyyteen, kuin antaa heitä johtaa ja opettaa henkilön, joka ei vastaa esikuvallista uskonnonmuotoa. Kenties tätä pidetään kristillisenä — kristinuskon nimissä — juuri esiinnyttäen — rakkaudellista se ei ole.» Lehti myönsi tosin myös avarampia ja myönteisempiä käsityksiä esitetyn, mutta enemmistön päätös jätti erittäin tuskallisen maun. Periaatteessa Dagbladkin tunnusti tietyn kristillisen tunnustuksen opettamisoikeuden vain sen omille kannattajille, mutta vaati samalla — ellei lehden aikaisemmin esittämää kantaa uskonnonopetuksen poistamisesta kokonaan kouluista voida toteuttaa — ainakin uskonnon erottamista muusta koulutyöstä ja jättämistä papiston huoleksi.²¹

Tässä vaiheessa puuttui itse F. L. Schauman keskusteluun. Vastoin vapaamielisten piirien odotuksia heidän suuresti ihailemansa Porvoon piispa asettui Turun pappeinkokouksen enemmistön kannalle. »Voin hyvin käsittää, mutten mitenkään hyväksyä niitten

lausuntoja», piispa kirjoitti lähinnä pastori Alopaeuksen esiintymiseen viitaten, »jotka arvelevat, että nuorison koko kristinuskon opetuksessa on esitettävä yksinomaan sellaisia oppeja, jotka ovat yhteisiä kaikille kristillisille lahkaille ja uskontokunnille, ja sivuutettava ne opit, joissa nämä eroavat toisistaan.» Mitään tekemistä uskonnonvapauden kanssa tällä käsityksellä kuitenkin ei ole. Schauman katsoi päinvastoin aiheelliseksi uudelleen korostaa monesti lausuttua periaatetta, »etteivät vieraan uskonnon tunnustajat saa opettaa kristinuskoa luterilaisissa kouluissa». Asianlaita on tietenkin toinen, mikäli kyseessä ovat toiset, sekulaariset aineet, eikä kirkon tässä ole syytä asettaa mitään erityisiä rajoituksia. Kun nyt kuitenkin voimassaolevan koululain 29 § vaatii myös muita opettajia — uusien kielten ja kaunotaiteitten opetus poisluettuna — tunnustautumaan luterilaiseen oppiin, ei kokouksella Schaumanin mielestä ollut muuta mahdollisuutta kuin päätyä siihen tulokseen, mikä pöytäkirjoista ilmenee. Epätarkoituksenmukainen laki voidaan tietenkin muuttaa, »mutta niin kauan kuin se on voimassa, sitä on noudatettava».²²

Nyt keskustelu todella lähti liikkeelle. Åbo Underrättelser tarttui ensinnä asiaan heinäkuun 17 päivänä julkaisemassaan pääkirjoituksessa, missä se esitti lähinnä kolme näkökohtaa pyrkiessään osoittamaan pappeinkokouksen ja Schaumanin kannan perusteettomaksi. Lehden mielestä asiassa ei lainkaan ollut kyseessä kiista itse periaatteesta, jota kukaan ei ole kiistänyt, vaan sen soveltamisesta olosuhteissa, joissa uskonnonvapauden periaate muilta osiltaan vielä on ratkaisevasti toteuttamatta: »Monilla tahoilla tunnutaan tästä keskusteltaessa täysin unohdetun, ettei meillä vielä ole eriuskolaislakia, joka takaisi eriuskolaisille edes jossain suhteessa vapaan uskonharjoituksen ja oikeuden saada vanhempien omaan tunnustukseen kuuluvia opettajia antamaan heidän lapsilleen kristinuskonopetusta. Tähän asianhaaraan ei kiinnitetä sen suurempaa huomiota, kuin että sanotaan siitä: 'työskennelkööt toisin ajattelevat avoimesti oppinsa puolesta, muodostakoot he omia kouluja' jne. (sanat kirkkoherra V. L. Helanderin), jolloin kuitenkin tämä 'työskennelkööt' havaittaneen varsin voimattomaksi todellisuutta ja vallitsevia olo-

suhteita vastaan. 'Olkokoot' myös nämä olosuhteet asioita, jotka eivät ole luterilaisen kirkon syytä, tosiasiasa tämä kirkko kuitenkin omaa etuoikeuksia, joita uskonnonvapauden periaatteiden mukaan ei pitäisi kuulua millekään kirkkokunnalle.» Kristillinen rakkaus vaatii näin osoittamaan kohtuutta ja suvaitsevuutta toisuskosille, ja lehti asetti uudelleen esillä olevaan kysymykseen sovelletuna liberalismiin vanhan kirkkopoliittisen vaihtoehdon: »Kuta suuremmat valtiokirkon erityiset etuoikeudet ovat, sitä voimakkaammaksi käy tunnustuksellisen suvaitsevuuden tarve, jotavastoin tunnustusten lähestyessä tasa-arvoisuutta tämänlaatuisen suvaitsevuuden tarve ja vaatimus tulevat yhä vähäisemmiksi.»²³

Suvaitsevuuden pitäisi olla sitäkin helpompaa, kun tunnustuksellinen eroavuus luterilaisuuden ja baptismin välillä lehden käsityksen mukaan osoittautuu varsin epäoleelliseksi, mikä onkin sen toinen pääargumentti. Kastekäsityksessäkin toimitus ei halua nähdä oleellista erottavaa tekijää, olletikin kun luterilaiset jumaluusopinpineetkin ovat tulkinneet sitä varsin eri tavoin. Kirkolliselta kannalta arvioiden osoittautuu siten Schaumanin kanta kestävämmäksi. Mutta samaan tulokseen vie myös asian oikeudellisen puolen tarkastelu, josta lehti löytää kolmannen perusteensa. Baptististen mielipiteitten omaksuminen ei nimittäin vielä merkitse sitä, että asianomainen Suomen lain mukaan olisi eronnut luterilaisesta kirkosta. Selostettuaan neiti Heikelin suhteita Ruotsin baptisteihin lehti toteaa hänen liittyneen »valtiokirkon sisällä toimivaan yksityiseen laillistamattomaan uskonnolliseen yhdistykseen». Tällaisia »baptistisia yhdistyksiä lienee Ruotsissa useita, joista ainoastaan yksi lienee eroamalla valtiokirkosta alistunut Ruotsissa omaksutun eriuskolaislain alaiseksi». Tämän, yhtä vähän kuin minkään muun ulkomaisen laillistetun baptistikirkon jäsen neiti Heikel ei ole, ja »ettei hän ole liittynyt mihinkään kotimaiseen baptistiyhdyskuntaan, siitä riittää takeeksi tosiasia, ettei kyseisiä yhdyskuntia meillä ole vielä oikeudellisesti olemassa, koskapa meiltä vielä puuttuu eriuskolaislaki». Suomen lain mukaan neiti Heikel siis edelleen oli virallisesti valtiokirkon jäsen.

Åbo Underrättelserin näkökohdat määräsivätkin pääasiassa seu-

raavan keskustelun kysymyksenasettelun. Vaasasta käsin puuttui keskusteluun kaksi maallikkoa, oikeusneuvosmies J. Kr. Svanljung ja lehtori J. O. I. Rancken. Edellinen kiisti Åbo Underrättelseriin lähettämässään artikkelissa Schaumanin esittämän väitteen, ettei Amerikassakaan toiseen kirkkokuntaan kuuluva opeta toiseen kuuluvia lapsia, osoitti, miten useat pyhäkoulut täällä nimenomaan ovat tunnustuksettomia sekä suositteli saman periaatteen käytäntöönottoa Pietarsaaressakin. Jälkimmäinen selosti Helsingfors Dagbladin julkaisemassa anonyymissa artikkelissa yksityiskohtaisesti neiti Heikelin ja hänen isänsä ansioita kuuromyökkäkoulun synnyssä, edellisen uhrautuvuutta opettajatoimessaan ja hänen syvästi ja vilpittömästi uskonnollista luonteenlaatuaan, sekä paheksui jyrkästi kirkkoherra Helanderin toimenpiteitä asiassa. Vanha koulumies kiisti niinikään Turun pappeinkokouksen ja piispa Schaumanin laintulkinnan, koska asianomainen koulujärjestys ei sisältänyt mitään määräyksiä kuuromyökkäin opettajien uskontunnustuksesta. Schaumanin vastattua kirjoittajalle tämä lähetti Sanningsvittnet'iin kiivaan vastineen, jolle hän vaati tilaa vallitsevan painoasetuksen nojalla, ja jossa hän juridisten näkökohtien rinnalla vetosi tunnustuksellisten rajojen suhteellisuuteen. Koskapa Schaumankin oli myöntänyt, ettei »hänen tunnustuksellisuuteensa kuulunut, että on hyväksyttävä symbolisten kirjojemme jokainen yksityinen lause», Rancken kysyi, »eivätkö myös baptistiset mielipiteet mahdu evankeliseen kirkkoon» ja eikö ainakin näiden mielipiteitten kannattaja, joka ei laillisesti saata erottaa luterilaisesta kirkosta, vielä ole oikeuksiltaan siihen luettava.²⁴

Yli tunnustuksellisten rajojen käyvää kristillistä yhteyttä, allianssiperiaatetta, olivat näin puolustaneet vapaamielinen sanomalehti ja arvovaltainen koulumies. Vuonna 1846 perustetun Evankelisen Allianssin toimintaa ja asennoitumista oli meillä lähinnä esitellyt Herman Råberghin ja E. V. Petterssonin vuosina 1867—1869 toimittama Kyrkligt Weckoblad. Allianssin uskonnolliset perusteet toi nyt baptistikeskusteluun Anna Heikelin esimies ja puolustaja, pastori C. H. Alopaeus, joka loppuvuonna 1871 julkaisi aikaisemmin käsikirjoituksena levinneen kirjasensa »Luterilaisuus ja baptismi».

Johdannossa tekijä ilmoitti tarkoituksensa olevan puolustaa luterilaista kirkkoa, muttei hyökätä baptisteja vastaan, koskapa hän »on vakuuttunut siitä, ettei Jumalan edessä, joka 1 Kor. 3:3:n mukaan vihaa kaikkea puoluemenoaa, kelpaa luterilaisuus eikä baptismi, vaan ainoastaan uusi luomus Jeesuksessa Kristuksessa». Hengellinen elämä taas saattoi syntyä kaikkien kirkkokuntien piirissä, tosin protestanttisissa helpommin kuin katolisissa, ja tekijä vakuutikin mieluummin valitsevansa lastensa uskonnonopettajaksi vaikkapa elämän tiellä vaeltavan katolisen kuin sellaisen »luterilaisen papin, jolla ei ole Jeesuksen henkeä ja joka sentähden on sopimaton ruokkimaan hänen lampaitaan».²⁵

Vapaamielisyys ja allianssisävyinen kristillisyys seisoivat näin rinnan vaatimassa avarampaa suvaitsevuutta. Vastakkaiselta puolelta esiintyivät vielä mm. kirkkoherra V. L. Helander, rovasti E. M. Rosengren, joka kiisti baptistien ja luterilaisten eron koskevan vain epäolennaisia kysymyksiä, ja näki ensiksimmäinnettujen asettavan alttiiksi uskonvanhurskauden periaatteen, sekä Uuden Suomettaren toimitus. Suomenmielisten äänenkannattaja nimenomaan varoitti löysentämästä kansallemme vahingoksi kirkon ja valtion välillä vallitsevia läheisiä siteitä. Keskustelu jatkui vielä seuraavan vuoden puolelle, mutta kytkeytyi samalla kirkon ja valtion suhteista ja eriuskolaislaista käytävään keskusteluun.²⁶

Uskonnonvapaus vai vapaus uskonnosta

Heti Turun pappeinkokouksen päätyttyä Helsingfors Dagblad oli esittänyt laajassa pääkirjoituksessaan maassa vallitsevasta kirkkolisesta tilanteesta arvioinnin, jossa se olennaisesti poikkesi välittömästi kirkkolain voimaantulon jälkeen omaksumastaan kannasta. Toimitus lähti edelleen käsityksestä, että uskonnonvapaus oli kirkkolain tultua voimaan peruuttamattomasti istutettu lainsäädäntöömme. Huolimatta eräistä ilmeisistä puutteista, joista artikkeli mainitsi uskonnollisen tunnustuksen tiettyihin virkoihin ja luottamustoimiin pääsyn edellytyksenä, uusi tilanne kuitenkin oli tehnyt kansalaisoikeuksien nauttimisen asianomaisen uskonnollisesta kan-

nasta riippumattomaksi. Rajoittaen uskonnonvapauden varsinaisesti yksilön oikeuteen toimia yhteiskunnassa vakaumustaan loukkaamatta kirjoitus totesi edelleen monet sinänsä haitalliset, jopa epäoikeudenmukaisetkin uskontopakon aikakauden lainsäädäntöme jättämät piirteet sittenkin toistaiseksi siedettäviksi. Niinpä eriuskolaislaki »on tosin toivottava, koska on järjetöntä olla sallimatta tiettyä oppia tunnustavien henkilöitten liittyä yhteen ja harjoittaa jumalanpalvelustaan, mikäli tämä tapahtuu pahennusta aiheuttamatta ja loukkaamatta toisin ajattelevien tai valtion siiveys- tai oikeuskäsitteitä. Se on myös tarpeellinen, koska meillä ei valitettavasti ole olemassa mitään yleistä lakia seurakunnan vapaudesta ja yhdistysten perustamisoikeudesta. Mikäli tällainen olisi olemassa, olisi myöskin — koska nyttemmin rangaistusmääräykset evankelis-luterilaisesta uskosta luopumisesta on poistettu — erityisen dissenterilaki miltei tarpeeton.» Viimeksimainittu laki merkitsisi kyllä »lainsäädännön hyväksymän uskonnonvapauden periaatteen vapaamielistä täydennystä. Mutta ehdottoman välttämätön se ei ole.» Vaikkei nimittäin toistaiseksi ole mahdollista perustaa uusia kirkkokuntia, ei mikään lainkohta enää estä kansalaisia tunnustamasta, mitä uskoa he haluavat. Eriuskolaislain puuttuessaakin »maassamme on uskonnonvapaus, vaikka laki kohteleeakin ns. vieraan uskonopin tunnustajia illiberaalisti».²⁷

Valtion tietylle kirkolle antama taloudellinen tuki ei myöskään tee tyhjäksi uskonnonvapautta. Maassamme vallitsevassa järjestelmässä, missä valtio puuttuu miltei kaikkeen, millä voidaan katsoa olevan huomattavaa merkitystä olennaiselle osalle kansakuntaa, ei myöskään ole aivan perusteita vailla vaatimus, että »valtio määrää rasituksia ja palkkausta kirkon tueksi, joka lukee jäsenistöönsä maan asukkaiden enemmistön». Kirkon rinnastus eräisiin muihin institutioihin on liberaalille katsantokannalle erittäin kuvaava: »Kun valtio ylläpitää yliopistoa ja tukee teattereita, ei ole aivan kohtuutonta pitää valtiolle kuuluvana tehtävänä tietyn uskonnollisen yhdyskunnan tukemista, josta kansakunnan kaikkien yhteiskuntaluokkien enemmistö etsii lohtua ja virvoitusta.» Periaatteessa tosin olisi suotavampaa, että kirkko saisi tulonsa vain jäseniltään, mutta

mikäli enemmistön kirkkoon kuulumaton pakotetaan näin »veroillaan tukemaan kirkkoa, jota hän ei ehkä hyväksy, on tämä kohtalo, mikä saattaa kohdata häntä myös monien muitten institutioitten kohdalla, joita valtio ylläpitää kansalaisiltaan keräämillään varoilla».²⁸ Samanlainen kauneusvirhe, joka tosin merkitsi uskonnonvapauden puutteellista soveltamista, muttei sen täydellistä kieltämistä, oli myös koulujen uskonnonopetus. Valtio kyllä asettui näin tukemaan tietyn uskonnollisen tunnustuksen levittämistä, mutta niin kauan kuin maassa ei ollut koulupakkoa, saattoi yksityinen aina vapautua kyseisestä opetuksesta jäämällä pois virallisesta koulusta.

Juridinen ajattelutapa lievensi näin lehden arvioinnissa useissa kohdin johdonmukaisen liberalismiin jyrkimpiä teesejä. Sovittamatomaksi vallitsevan asiointilan ristiriita uskonnonvapauden kanssa osoittautui niissä kohdin, joissa laki sitoi tiettyjen yhteiskunnallisten etujen nauttimisen ja tehtävien suorittamisen määrättyihin uskonnollisiin edellytyksiin. Tällaisia ilmiöitä lehti totesi kolme, avioliiton solmimisen, oikeusistuimissa toimitettavan valan ja lapsen syntymän rekisteröimisen. Näistä ensiksi mainittu edellytti ehtoolaisen nauttimista, toinen oli yleensä mahdollinen vain kristityille ja merkitsi vannomista uskonnollisen kaavan mukaan, ja kolmas taas tapahtui kirkollisen kasteen kautta. Korjauksena ensimmäiseen kohtaan kirjoittaja, todennäköisesti lehden huomattavin lakimiesavustaja Leo Mechelin, ehdotti joko kuulutuksen uskonnollisten edellytysten poistamista tai siviiliavioliittoa. Perusteluna hän viittasi asiasta käytyyn runsaaseen keskusteluun sekä nimenomaan kyseisen uudistuspyrkimyksen »vakavan uskonnollisellakin taholla saavuttamaan tunnustukseen». Hän suhtautui näin luottamuksella siihen, että lainsäädäntö tässä kohden oli ennen pitkää korjautuva, »joskin heikot ja herkkätuntoiset sielut epäilemättä vielä kauan suhtautuvat pelokkaasti asiaan». Valankaavaan ja kasteeseen ei sensijaan toistaiseksi ole kiinnitetty julkisuudessa huomiota, ja artikkeli liittikin edellisen sekularisoimisen ja jälkimmäisen poistamisen ainoana lapsen oikeudellisen aseman rekisteröimiskeinona lainsäädäntömme uudistuksen lähitavoitteisiin.

Johtava liberaalinen äänenkannattaja asettui näin selvästi vapaa-mielisen kirkkopoliitiikan perinnäisen toisen vaihtoehdon, luterilaisen kirkon järjestyksen avartamisen ja sen latitudinaariseksi kehittämisen kannalle. Näin saattaisivat siihen historiallisista syistä kuuluvat, sen opille ja järjestykselle vieraatkin jäsenet edelleen viihtyä sen piirissä. Liberaaleille ei eriuskolaislaki ollut ehdoton välttämättömyys. Sen lykkäytyessä epämääräiseen tulevaisuuteen oli aina jäljellä mahdollisuus etsiä ratkaisua kansankirkon sisäisestä väljettämisestä.

Palatessaan vuoden lopulla Schaumanin Sanningsvittnetissä julkaisevan eriuskolaislakisuunnitelman johdosta uudelleen asiaan Helsingfors Dagblad kehitteli kantaansa edelleen: »Tiedämme tosin olevan monia, jotka toivovat eriuskolaislakia juuri voidakseen sen avulla rajoittaa eikä suinkaan kehittää esiintunkevaa uskonnonvapautta.» Schaumanin ehdotuksen avulla, jonka lehti tulkitsi olennaisesti laatijansa tarkoituksia vanhoillisemmaksi, ja joutui tästä vastaanottamaan piispan perusteellisen ojennuksen, se arveli näiden uskonnonvapauden vastustajien pyrkivän »myöntymällä m u u t a m i e n tunnustusten oikeuteen perustaa kirkkokuntia hankkimaan itselleen oikeuden vainota toisia tunnustuksia ja oppeja». Tätä lehti kuitenkin asettui jyrkästi vastustamaan esittäen perusteinaan uskonnonvapauden kulmakiviksi käsittämänsä »p e r i a a t t e e n, e t t e i k e t ä ä n o l e m a a l l i s i n k e i n o i n p a k o t e t t a v a t u n n u s t a m a a n t o i s t a v a k a u m u s t a, k u i n m i n k ä h ä n o m a k s u u, s e k ä p e r i a a t t e e n, e t t ä v a l t i o n e i o l e p u u t u t t a v a o p p e i h i n j a m i e l i p i t e i s i i n, v a a n y k s i n o m a a n p o l i i t t i s i i n t o i m e n p i t e i s i i n.»²⁹

Schauman oli lyhyesti sanoen esittänyt, että eriuskolaislain tulisi sisältää seuraavat kolme pääkohtaa: 1. »Muuta kuin evankelisluterilaista oppia tunnustavilla kristityillä on oikeus vapaaseen uskonnonharjoitukseen, mikäli he eivät kannata tai julista oppeja, jotka ovat vastoin maan lakeja ja asetuksia tai siveyskäskyjä sekä siten häiritsevät yhteiskunnan rauhaa tai aiheuttavat yleistä pahennusta.» 2. Määräyksiä kirkkokunnan muodostamisesta, hoidosta, järjestyksestä, oikeuksista ja velvollisuuksista ja 3. Säädöksen, ettei »niine

rajoituksineen ja poikkeuksineen, jotka tämä asetus määrää tai edellyttää, kristillisen tunnustuksen eroavuus ole aiheuttava mitään eroa Suomen kansalaisen oikeuksissa ja velvollisuuksissa». Helsingfors Dagblad oli tässä nähnyt pyrkimyksen tehdä tehottomaksi kirkkolain johdannon jo antama oikeus olla kuulumatta mihinkään kirkkoon, rajoittaa uskonnonvapaus yksinomaan kristittyihin ja näin säätää, minkä uskonnon tunnustajat ovat oikeutettuja oleskelemaan maassa. Schauman kiisti kaksi jälkimmäistä syytöstä. Hänen lakiehdotuksensa tarkoitti vain kristittyjä eriuskolaisia, koska näiden asema vaati kiireellisimmin järjestelyä, eikä suinkaan rajoittanut juutalaisten ja muitten ei-kristittyjen oikeutta oleskella maassa ja harjoittaa kodeissaan uskontoaan, missä kohden vuoden 1781 uskonnonvapausasetus edelleen oli voimassa. Eriuskolaislakiehdotus ei myöskään puhunut mitään uskontunnustamisen oikeudesta, jonka kirkkolain johdanto poistamalla uskotaluopumisesta johtuvat rangaistusseuraamukset jo oli myöntänyt, vaan uskonharjoittamisen oikeudesta, jota eriuskolaisilla ei kotihartautta lukuunottamatta vastoin Helsingfors Dagbladin käsitystä vielä ollut. Periaatteellinen eroavuus vallitsi näin oikeastaan vain kysymyksessä, missä määrin kirkkolain johdanto jo oli tehnyt yksityiselle kansalaiselle mahdolliseksi olla kuulumatta mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan. Maassa vallitsevan lainsäädännön mukaanhan asia oli toistaiseksi mahdoton, ja Schaumanin huomautus, että Helsingfors Dagblad »pitäytyi liian paljon abstraktisten teoriain alueelle ja sivuutti vallitsevat konkreettiset olosuhteet ja nimenomaan sen yleisen suhteen, joka meillä vallitsee valtion ja kirkon välillä», oli näin täysin kohdallaan.³⁰ Mutta asialla oli periaatteellinenkin puolensa, ja tässä kenties selvimmin Dagbladin ja Schaumanin liberalismi erosivat toisistaan.

Kun nimittäin Helsingfors Dagblad vaati jokaiselle uskonnolliselle yhteisölle ja ryhmälle täyttä vapautta harjoittaa uskontoaan tai olla sitä harjoittamatta ja myönsi valtiolle oikeuden puuttua niiden toimintaan vain julkisen häiriön sattuessa, Schauman halusi periaatteessa asettaa vieraatkin uskontokunnat samanlaisen julkisen ja lainsäädännöllisen valvonnan alaisiksi, kuin missä luterilai-

nenkin kirkko jo oli. Liittyen saksalaiseen valtio-oikeudelliseen auktoriteettiin J. K. Bluntschliin hän katsoi valtion oikeuksiin kuuluvan valvoa myös uskonnollisten yhdyskuntien piirissä vallitsevaa järjestystä, vaatia tutkittavakseen niiden uskontunnustus ja seurakuntajärjestys sekä tarvittaessa »kieltää sellaisten uskonnollisten yhdyskuntien perustaminen, jotka edustivat epäsiiveellisiä tai valtiolle vaarallisia periaatteita». Valtio tutki sille esitetyt asiakirjat tietenkin »siiveelliseltä ja poliittiselta eikä uskonnolliselta kannalta», mutta sen hyväksyminen on kuitenkin uskontokunnan toiminnan välttämätön edellytys. Valtio ei näin saata olla välinpitämätön kansalaistensa uskonnollisuudesta. Schauman liittyikin lopuksi vastaperustetun suomenmielisten ruotsinkielisen äänenkannattajan, Morgonbladetin ohjelmassaan esittämään kantaan: »Emme vaadi vapautta uskonnosta, vaan uskonnonvapautta, vapaamielistä eriuskolaislakia, mutta uskonnon säilyttämistä koulujen opetusaineena.»³¹

Kirkkolain toteuttaminen oli valtio-oikeudellisesti muuttanut aikaisemman »tunnustuksellisen valtion» »kristilliseksi valtioksi». Liberaali falangi, joka olisi Schaumanin eriuskolaislakiehdotuksessa nähnyt edistysaskeleen tunnustuksellisessa valtiossa, siis meillä ennen vuotta 1869, toteutettuna, piti ehdotusta vallitsevassa tilanteessa enää jatkuvan kehityksen jarruna. Schauman taas ei kirkkopoliittisesta liberalismistaan huolimatta voinut astua eteenpäin »uskonnottoman valtion» kannalle. Kirkkopoliittisellakin alalla kiteytyi näin periaatteellinen vastakkaisuus.

Morgonbladetin ohjelmasta: »ei vapautta uskonnosta, vaan uskonnonvapautta» tuli nyt tunnus, joka kokosi yhteen liberalistisen kysymyksenasettelun hajoittaman kirkollisen rintaman. Kun Helsingfors Dagblad katsoi mainitun tunnuksen sisältävän joko vain sen itsestään selvän asian, että kansalaisen tulee uskonnollisissakin asioissa pyrkiä mieskohtaiseen vakaumukseen, tai sitten vaatimuksen, »että valtion on jollakin tavoin hoidettava uskonnollinen vakaus itsekullekin sekä että hallituksen on valvottava, ettei keneltäkään puutu asianmukaista uskonnollista uskoa», mikä käytännössä merkitsisi »uskonnonvapauden periaatteen kieltämistä tai ainakin

sen rajoittamista», esittivät niin Schauman kuin Morgonbladetkin eriävän mielipiteensä. Porvoon piispa viittasi jo vuonna 1869 kirjoittamiinsa sanoihin, miten uskonnonvapaus olemukseltaan on jotakin aivan muuta kuin »vapautta kaikesta uskonnosta eli uskonnottomuutta» sekä toisaalta »uskonnollista välinpitämättömyyttä». Morgonbladet kehitteli sitten laajahkossa artikkelissaan tarkemmin kantaansa, missä se toisti »kristillisen valtion» puolesta esitettävät pääasialliset argumentit. »Valtio on mitä suurimmassa määrin kiinnostunut jäsentensä uskonnollisesta tilasta, ja sen tila riippuu olennaisesti siitä, että kansassa elää uskonnollinen henki.» Uskonnon oma etu vaatii, että valtio ei suoranaisesti puutu sen hoitoon, vaan jättää sen yksilöjen ja uskonnollisten yhteisöjen asiaksi. Uskonnonvapauden varsinainen tarkoitus on näin ollen uskonnollisen elämän edistäminen eikä sen jättäminen oman onnensa nojaan. Valtion tehtävänä on valvoa, että kansalaisilla on mahdollisuus hoitaa uskonnolliset asiansa ja tarpeen vaatiessa antaa heille tähän tukensa. Se voi jopa vaatia, että jokainen kansalainen kuuluu johonkin uskonnolliseen yhteisöön. Kaikki tosi vapaus on sidottu ihmiskunnan korkeisiin pyrintöihin, ja näin ei oikea uskonnonvapaus koskaan saata merkitä vapautta irtautua uskonnosta.³²

Syistä, jotka eivät riippuneet asian suomalaisista ajajista, eriuskolaislain käytännöllinen toteuttaminen kuitenkin lykkäytyi epämääräiseen tulevaisuuteen. Teorioista keskusteleminen ei saattanut kauan kiinnostaa, ja niin polemiikkikin vuoden 1872 alkupuolella tyrehtyi lehdistössämme. Käytännöllisissä tavoitteissa löytyi niinikään vallitsevassa poliittisessa tilanteessa yksimielisyys. F. L. Schaumanin aloitteesta hyväksyvät vuoden 1872 valtiopäivillä kaikki neljä säätyä, porvarissäätyä lukuunottamatta keskustelutta, anomuksen, että Keisarillinen Majesteetti valmistuttaisi seuraaville valtiopäiville esitykset eriuskolaislaiksi, laiksi ei-kristittyjen oikeudesta perustaa uskonnollisia yhdyskuntia ja laiksi luvattoman käännätystoiminnan kieltämisestä. Sanomalehdistön ja porvarissäädyn keskustelut osoittivat kuitenkin, miten mielipiteet tulevien lakien sisällöstä menivät jyrkästi ristiin. Toistaiseksi kuitenkin kysymys hautautui odottamaan hallituksen toimenpiteitä.³³

3. KRISTINUSKO JA MODERNI SIVISTYS

Sivistyneistö vieraantuu kirkosta

Uskonnonvapauden ja muiden siihen läheisesti liittyvien kysymysten rinnalla elämänkatsomuksellinen keskustelu oli selvästi jäänyt taka-alalle. Edellisen vuosikymmenen kiistat olivat tällä kohden päättäneet eräänlaiseen tasapainotilaan, jolloin yhteiseksi perustaksi kummallakin puolen henkistä rajalinjaa oli hyväksytty persoonallisen vakaumuksen välttämättömyys kaiken aidon uskonnollisuuden edellytyksenä. Sellainen avarakatseinen tarkkailija kuin F. L. Schaumankin totesi lehtensä uudenvuodenkatsauksessa 1870, miten »meillä ei vielä ole julkisuudessa kuultu sellaisia protesteja evankelista totuutta vastaan kuin monin paikoin ulkomailla». Tyyntä pinta ei kuitenkaan merkinnyt sitä, että Euroopassa nouseva levottomuus olisi meillä ollut tuntematon. Olihan juuri vapaamielisyssä lehdistössämme esiintynyt uskonnollisen liberalismiin ihailu saanut Porvoon piispan aloittamaan uudelleen kymmenen vuotta keskeytyksissä olleen aikakauskirjan julkaisutoiminnan. Äskennämainitussa katsauksessaan piispa jatkoi: »Varokaamme kuitenkin samalla väärää varmuutta ja uneliaisuutta tässä kohdin, koskapa evankelista totuutta vastaan protestoivia kyllä salassa valitettavasti on meilläkin, ja he ovat muutamia kertoja, vaikkakin varsin harvoin ja yleensä hyvin varovaisesti myös korottaneet äänensä.»¹

Harvoin ja varovaisesti perinnäistä kristillisyyttä arvosteleva vapaamielinen uskonnollisuus todella esiintyikin maamme julkisessa sanassa. Mutta jos julkisuudessa vallitsikin näennäinen rauhallisuus, sitä ilmeisempi oli sivistyneistön yksityisessä elämässä ilmenevä elämänkatsomuksellinen levottomuus. Eri puolilta maata papisto

tiesi kertoa hälyttäviä tietoja sivistyneistön jatkuvasta kirkosta vieraantumisesta. Alavudelta, Tammelasta ja Akaasta valitettiin vuoden 1871 synodaalikokoukselle, että virkamiehet eivät enää juuri käy kirkossa, ja Pohjan pitäjistä selitettiin vieraantumisen syyksi Rénanin, Parkerin ja Rydbergin kirjoitusten lukeminen. Samoihin aikoihin Raaseporin läntisen rovastikunnan papisto totesi lehdistössä vallitsevan »rationalistisen tendenssin» ja »epäkirkollisuuden sekä epäuskon» tulevan sivistyneitten yhteiskuntaluokkien keskuudessa yhä yleisemmäksi. Perniön kontrahtikokous ennusti puolestaan pessimistisesti, että »ajan epäuskonhenki on epäilemättä ajan kuluessa yhä enemmän tunkeutuva maallisen viisauden taimitarhoihin», so. oppikouluihin. Pääkaupungin välittömästä ympäristöstä saamiensa kokemusten perusteella F. L. Schaumankin ennen pitkää liittyi samaan arviointiin. Jo keväällä 1870 hän kirjoitti, miten »epäusko meilläkin on levinnyt piireihin, joista sitä vähiten saattaisi uskoa, niin vieläpä naisten pariin», ja myönsi seuraavan vuoden marraskuussa »yleisesti tunnustetuksi totuudeksi, että suuressa osassa nk. sivistyneisiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvia on päässyt valtaan suuntaus, joka kieltää Kristuksen jumaluuden». Kuvattu tilanteenarviointi ei myös rajoittunut yksinomaan kirkollisiin piireihin. Suomen Pankin rahapajan johtaja A. F. Soldan, jonka vapaamielisestä uskonnollisesta kannasta tarkemmin tuonnempana, kirjoitti syyskuussa 1870 päiväkirjaansa: »Maallikko yksinkertaisesti e i u s k o, koska kyseessä ovat aivan u s k o m a t t o m a t asiat — ja tämä käy läpi kirkon kaikkien kerrosten.»²

Kirkko havahtui näin huomaamaan, että se oli menettänyt suuren osan sivistyneistöään. Olihan jännitystä ennenkin ollut olemassa nimenomaan edellisen vuosikymmenen alussa, mutta yhteinen taistelu uskonnonvapauden puolesta oli synnyttänyt sen harhakuvan, että erimielisyydet eivät ratkaisevasti ulettuisikaan keskeisiin kysymyksiin, kirkon uskoon ja oppiin. Sivistyneistön välinpitämättömyys oli tunnettu asia, mutta sen syyksi oli näihin asti ainakin suurelta osaltaan käsitetty kirkollisten olojemme vanhoillisuus. Nyt oli tämä epäkohta poistettu, uusi kirkkolaki oli astunut voimaan, mutta sivistyneistö ei tullut sen kirkollisemmaksi. Päinvastoin, sisin

syy sen vieraantumiseen tulikin ilmeiseksi: suuri osa sivistyneistöä ei enää uskonut samalla tavalla kuin kirkko.

Välinpitämättömyys leviää

Pitkiin aikoihin kirkko kuitenkin ei päässyt yksimielisyyteen siitä, mihin toimenpiteisiin asian korjaamiseksi olisi ryhdyttävä. Iäkäs arkkipiiSPA tyytyi vain julkituomaan vakaumuksensa, »ettei se aika ole kaukana, jolloin evankelisluterilainen kirkko vastaa sivistyneitten yhteiskunnan jäsenten sille asettamia vaatimuksia». Turun pappeinkokouksessa 1871 tehtiin toisaalta ehdotus perustaa kristillinen päivälehti ja lähteä näin sotaan epäuskoa vastaan sen omalla alueella, toisaalta uskottiin voitavan vihkimällä papeiksi vajanaisenkin koulusivistyksen omaavia uskovia nuorukaisia varmistua siitä, ettei epäusko pääsisi tunkeutumaan kirkon linnoitukseen. Molemmat ehdotukset raukesivat kuitenkin. Varsinaiseksi kirkon reaktioksi jäi näin ollen sen johtavien teologien, F. L. Schaumanin ja A. F. Granfeltin, harjoittama apologeettinen kirjoittelu. Arvioidessaan syksyllä 1871 tilannetta edellinen totesi kirkosta vieraantumisen useimmissa tapauksissa johtuneen pikemminkin välinpitämättömyydestä kuin tietoisesta ja voimakkaasta uskonnollisesta tai elämäntarkoituksellisesta ratkaisusta: »Paljon useammat ovat ne, jotka eivät asetu vastustamaan uskontunnustuksen sisältöä, jotka eivät varsinaisesti koskaan tee itselleen kysymystä: 'uskotko sinä vai etkö usko', ja jotka itse asiassa arvelevat uskovansa kaiken, kunnes heidän elämässään sattuu joitakin ratkaisevia tilanteita tai tapauksia, joissa kristinuskko asettuu ilmeiseen ristiriitaan heidän pahan sydämensä toiveiden, taipumusten ja tapojen kanssa. Silloin he sanovat, kuten viettelijä paratiisissa: 'onko Jumala todella sanonut? Eihän asia voi olla näin', ja hetkessä he heittävät kuin yli laidan syntiselle sydämelle niin epämukavan kristillisyyden ja osoittavat näin todeksi, miten vähässä määrin he olivat sen aikaisemmin totisella uskolla omaksuneet.»³

Pääsyyksi Schauman selitti näin toisaalta tietämättömyyden kristinuskon perusteista, toisaalta siveellisen pinnallisuuden. Edel-

listä osoitti mm. se, että perinnäisen kristillisyyden hylkääjät väittivät »olevan vastoin nykyajan valistusta kannattaa Raamatun esittämiä oppeja» ja katsovat näin tieteen tulosten vaativan heitä siirtymään »uuden uskon» kannalle. Schauman yritti nyt osoittaa perusteettomiksi väitteet jälkimmäisen erityisestä tieteellisyydestä. Samalla linjalla esiintyi myös Granfelt. Todellista keskustelua kirkon ja sivistyneistön välillä ei kuitenkaan syntynyt. Helsingfors Dagblad saattoi korkeintaan arvioidessaan jälkimmäisen teosta »I tidens frågor» huomauttaa, miten kirjoittajan yleensä sympaattinen esitys paikoitellen todistelussaan oli väkinäinen tai kestämaton. Yleinen vaikeneminen ei silti suinkaan merkinnyt hyväksymistä, osoittipa vain todeksi Schaumanin jo esittämän toteamuksen, että kirkostavieraantumisen ytimenä varsinaisesti oli välinpitämättömyys eikä perusteltu vastakohtaisuus.⁴

Keskustelun puutteeseen tarttui vuoden 1871 lopulla Wiborgs Tidningin toimittaja Wilhelm Gabriel Lagus, joka jo aikaisemmin 1860-luvulla Rénanin »Jeesuksen elämän» ilmestyessä oli paheksunut sitä, ettei papisto ollut riittävän selvästi puuttunut virinneeseen elämäntutkimukselliseen keskusteluun. Keskustelua Lagus nytkin toivoi, mutta sen puuttumisen hän ei tällä kertaa katsonut johtuvan kirkosta vaan maan lehdistön vaikenemisestä. Lähtien samasta Sanningsvittnetin artikkelista marraskuulta 1871, jota edellä lainasimme, Lagus totesi lehden käytännöllisiä kysymyksiä, nimenomaan valtiollista elämäämme, koskettelevien kirjoitusten saaneen lehdistössä osakseen suurta huomiota. Niitä oli lainattu ja arvoستeltu, mutta sensijaan lehden ohjelmaa lähinnä vastaavat artikkelit, jotka oli kirjoitettu — Lagus lainaa Schaumania — »kristillisen totuuden puolustamiseksi epäuskon hyökkäyksiä vastaan ja kristillisen tiedon edistämiseksi», oli täysin sivuutettu. »On ikäänkuin hiljainen sopimus olisi estänyt lehtiämme ja suurinta osaa niitten yleisöstä osoittamasta lämpimämpää harrastusta uskonnolliselle kysymykselle, todella uskonnolliseksi käsitettynä, ikäänkuin pidettäisiin sitä huomionarvoisena ainoastaan silloin, kun se suhteessa tai toisessa on joutunut suoranaiseen kosketukseen poliittisen elämän kanssa.» Havainnostaan Lagus vetää myös terävästi johtopäätök-

set: »Näissä tapauksissa on myös osoittautunut, ettei pääintressi ole luonteeltaan uskonnollinen, vaan poliittinen, ettei ole harrastettu uskonnonvapauden äärimmäisten johtopäätösten toteuttamista uskonnon takia, voimakkaan uskonelämän ja sen seurauksien kehittämiseksi, vaan jotteivät mitkään uskonnon asettamat esteet rajoittaisi vapaitten poliittisten aatteiden toteuttamista.»⁵

Sivistyneistön keskuudessa vallitsevan uskonnollisen välinpitämättömyyden ilmauksina Lagus viittasi pariin muuhunkin sanomalehdistöstä toteamaansa ilmiöön. Puhuttaessa kansakunnan sisäisen kehityksen välttämättömyydestä unohdettiin säännöllisesti sen uskonnollinen elämä. Etsittäessä keinoja juoppouden vastustamiseksi sivuutettiin lehtikeskusteluissa kokonaan »se ideaalinen voima, mikä uskonnolla on korjata siveellisiä puutoksia». Tilanne on epäilemättä kaikkea muuta kuin onnellinen, ja Lagus arvelee »uskonnollisesti välinpitämättömimmänkin tunnustavan kansan siveellisen voiman omaavan varmimman perustansa isiltä perityssä uskonossa». Sivistyneistön asenne on epäilemättä omiaan heikentämään kansankin uskonnollisuutta. »Kansa on varmalla vaistollaan pian toteava, että se kalleimpana omaisuutenaan arvostamissaan katsoimuksissa on eristetty sivistyneitten valtajoukosta, joka muissa suhteissa kenties lämpimimmin taistelee sen asian puolesta, ja seurauksena tästä saattaa olla ainoastaan joko kirkon opin lisääntyvä halveksiminen tai myös epäluulo sivistystä kohtaan sinänsä.» Uskonnollinen välinpitämättömyys ei ole yksityisasia, se vaikuttaa koko kansakunnan elämään.

Siirtyessään yksityiskohtaisesti tarkastamaan Schaumanin artikkelia ja yleensä vallitsevaan uskonnolliseen tilanteeseen johtaneita syitä Lagus asettaa koko kysymyksen laajaan historialliseen yhteyteen. Tavanomainen käsitys, jonka mukaan sivistyksen kasvu olisi tuonut tullessaan uskonnon ja siihen perustuvan siveellisuuden laskun, on hänestä aivan liian pinnallinen. Hän kääntyy nimenomaan sitä epähistoriallista käsitystä vastaan, joka uskonnollisessa katsannossa asettaa menneen kulta-ajan nykyisen järkeisoppien ajan ehdottomaksi vastakohdaksi, ja selittää itse olevansa kykenemätön esittämään »kulttuurihistoriastamme aikakautta, jolloin

todella lämmin uskonnollinen elämä olisi hallinnut sivistyneistöämme». Lukuunottamatta tiettyjä lyhyitä herätysten aikoja, jolloin eri paikkakunnilla suurempi tai pienempi ryhmä säätyläisiä omaksui todella vakavan uskonnollisuuden, on Laguksen mielestä mentävä ajassa 1600-luvulle asti, ennenkuin voidaan löytää yleistä ja merkittävää uskonnollista harrastusta. Mutta tällöinkin harrastus oli »pikemminkin kirkollista kuin uskonnollista». Jumaluusoppi hallitsi aikaa ja vaati näin jokaiselta kannanottoa, mutta Lagus halusi jättää lausumatta, »herättikö tämä opinhaara rikkaampaa uskonnollisuutta», viittasipa vielä tosiasiaan, että pietismi myöhemmin väitti juuri päinvastaista.⁶

Entisyyden ja nykyisyyden välistä eroa ei näin ole etsittävä yksinomaan eikä edes ensisijaisesti uskonnon taantumisesta. Lagus kehittelee ajatustaan vielä edelleen: »Käsityksemme mukaan on menneiden aikojen elämää kuvattaessa usein luettu uskonnollisuuden tilille asioita, joilla on ollut perustansa toisissa olosuhteissa, ja näin hyvässä tarkoituksessa useammin kuin kerran oltu omaa aikaamme kohtaan epäoikeudenmukaisia. Ajatus pakenee niin mielellään raffinoituista tavoistamme muinaisten päivien suurempaan yksinkertaisuuteen, ja tälle yksinkertaisuudelle annetaan niin mielellään syvempi sivistyshistoriallinen merkitys asettamalla se suoranaiseen yhteyteen jumalanpelon kanssa, vaikka sen varsinainen perusta on löydettävissä teollisuuden vähäisestä kehityksestä.» Menneinäkin aikoina oli yksilöitä, jotka kannattivat kirkon opista poikkeavia käsityksiä, ja syy heidän vaitioloonsa oli etsittävä ajan elintapojen »naivista ja patriarkallisesta» luonteesta eikä mistään todellisesta kiintymyksestä kirkkoon.

Jos näin romanttinen vanhan hyvän ajan ihannointi usein käytännössä »sekoittaakin toisiinsa uskonnollisuuden ja patriarkalliset tavat», myös ajassa on silti tapahtunut selviä muutoksia. »Kirkon vastustajat ovat jo kauan sitten meillä lakanneet, tapahtui se sitten perinnäisestä kunnioituksesta vai tavan synnyttämästä pelosta, jättämästä huomauttamatta niistä puutteista, joita he ovat uskoneet löytävänsä sen opissa. Lisäksi on meidän aikamme entisiä suurempi julkisuus omannut sen luonnollisen seuraamuksen, että

epäuskonsuuntaus nyt esiintyy huomattavasti selvempänä kuin ennen.» Kielteisyyden voimistumista ei silti voi selittää yksinomaan ajan yleensä suuremman julkisuuden ja henkisen vapauden kasvun avulla. »Älkäämme myös unohtako, että aikamme tiede antaa kielteisyydelle kokonaan toiset aseet kuin esim. 18. vuosisadan naturalismi, joka ainakaan äärimmäisissä johtopäätöksissään ei koskaan liene saavuttanut maassamme kannatusta, ei ainakaan niin suurta, että se jonkinlaisin voitontoivein olisi saattanut nousta perinnäistä uskonnonkunnioitusta vastaan.» Nyt ovat asiat muuttuneet. »Meidän aikamme kielteisyys on olennaisesti positiivisempaa tai oikeammin lepää olennaisesti positiivisemmalla perustalla kuin edellisen, koska se ei nojaudu ainoastaan luonnontieteiden, vaan myös historian ja kielitieteen tuloksiin, ja saattaa siten tehdä johtopäätöksensä entistä paljon suuremmasta aineistosta, minkä takia sen vakuuttumiskyky on huomattavasti kasvanut. Maassamme on kenties ei niin aivan harvoja sivistyneitä, joille koko uskonnollinen kysymys on niin täydellisesti ratkaistu negatiiviseen suuntaan, että jokainen vähäinenkin protesti tältä taholta käsitetään obskurantismiksi tai parhaassa tapauksessa viattomaksi mystismiksi.»⁷

Sivistyneistön vaikeneminen merkitsi siten sisäistä luopumusta, jonka juuret on löydettävissä eurooppalaisesta aatekehityksestä. Kuten parissa seuraavassa luvussa tulemme lähemmin osoittamaan, tapahtuikin meillä ulkonaisesti rauhallisen pinnan alla seitsemänkymmentäluvun alkupuolella merkittävää maailmankatsomuksellista siirtymistä. Ilmeistä onkin, että Lagus osui arvioinnissaan asian ytimeen. Toisin kuin muualla Euroopassa uusien aatteitten kannattajat eivät kuitenkaan meillä hyvällä syyllä saattaneet panna kirkon omaa, lähinnä poliittista tai sosiaalista taantumuksellisuutta sivistyneistön vieraantumisen syyksi. Niinpä Laguskin pitää perusteettomina silloin tällöin kuulemiaan väitteitä, »ettei kirkko enää vastaa ajan tarpeita, että se kannattamalla edistyksen aikakaudella mautonta konservatiivisuutta on menettänyt sen oikeuden kunnioitukseen, mitä se ennen nautti. Vahinko vain», Lagus jatkaa, »että syytöksen lähempi muotoilu täysin peittää senkin osan totuutta, minkä syytös kenties sisältää. Sillä tällöin ilmenee, että

konservatiivisuudella tarkoitetaan paljon muun ohella ennen muuta niitä perustavia periaatteita, joilla koko oppi lepää, ja joita vailla tämä ei olisi muuta kuin spekulatiivisen hetkellisen kannan heijastus».

Lagus totesi näin Schaumanin ja muiden kirkon edustajain tavoin, ettei taistelussa ole kysymys vain »uudesta» tai »vanhasta» kristinuskontulkinnasta, vaan itse kristinuskon perusasioista. Viileänä tarkkailijana hän ei kuitenkaan itse ota paikkaa tässä taistelussa. Jatkaessaan tarkasteluaan hän antoi varsin edullisen kuvan Suomen papiston edistyksellisyydestä. »Papistomme ei ole osoittanut kannattavansa korostetun vanhoillisia katsomuksia poliittisissa tai yleisissä sivistyksellisissä kysymyksissä, ja kaikkein vähimmin voidaan sen viaksi asettaa, että se olisi uskonnon nimissä halunnut vastustaa edistystä. Papistomme esiintyminen sekä valtiopäivillä että pappeinkokouksissa osoittaa tämän riittävän selvästi, ja on sentähden järjetöntä ja omituista, mikäli joku haluaa esittää kirkolle vihamielisen asenteensa syyksi papiston suhtautumisen ajan yleisiin sivistyksellisiin aatteisiin. On turhaa vetää esille joitakin esimerkkejä suvaitsemattomuudesta ja vihamielisyydestä tieteellistä tietoa vastaan, sillä näillä yksityisillä on enemmän kuin riittävä vastapainonsa kiistämättömässä tosiasiasa, että useat aikakautemme parhaista aatteista omaavat papiston keskuudessa etevimmät esitaistelijansa.» Mutta vaikka näin tilanne ei Laguksen mielestä ole kirkon kannalta suinkaan toivoton, kehoittaa se kuitenkin ututteraan työhön, »ajanmukaisen saarnatyylin ja maamme tarpeisiin soveltuvan kirjallisuuden luomiseen», kristinopintaidon kehittämiseen ja siveellisen pinnallisuuden vastustamiseen. Tässä kirkolle on toivottava kaikkea menestystä, sillä uskonnollinen kysymys lienee sittenkin meidän maassamme tärkeämpi ja komplisoidumpi kuin monen muun kansan keskuudessa, Lagus toteaa ja viittaa lopuksi tosiasiaan, joka jo aikaisemmin ja nyt jatkuvasti tuli merkittävästi vaikuttamaan kirkon merkityksen arvostamiseen maassamme: »Älkäämme unohtako, että uskontomme ei ole Venäjän ja että meillä ei ole mitään muuta turvaa tulevaisuudessa kenties puhkeavaa käännätysintoa vastaan kuin vakaumus oppimme korkeammasta totuudesta. Ja älkäämme ihmetelkö, jos tulevaisuudessa

saattaa tapahtua, että osa kansaamme, jonka vakaumuksen on vähitellen horjuttanut monien sivistyneitten sitä kohtaan osoittama vähäinen harrastus, taipuu mahdollisesti tarjoutuviin houkutuksiin.»⁸

Olemme selostaneet verraten laajasti tohtori ja toimittaja Gabriel Laguksen jatkoartikkelia, koska hän käsittääksemme kuvasi ajan-kohtansa, alkavan 1870-luvun, uskonnollista tilannetta sivistyneistömme keskuudessa osuvammin kuin kukaan toinen huomioitsija. Sivistyneistö oli pikemminkin välinpitämätön kuin kielteinen, eikä sen välinpitämättömyys myöskään ollut eilispäivänä syntynyt, tunkeutui vain uusissa oloissa voimakkaammin esille. Toisaalta oli kuitenkin myös selvä kielteisyys, irtautuminen joskaan ei aina kristillisyyden nimestä, niin kuitenkin sen traditionaalisesta sisälöstä, kasvanut, ja uuden »positiivisen» kielteisyyden perustaksi tarjoutui uusia tieteellisen tutkimuksen kehittämiä argumentteja. Vastakohta uuden ja vanhan välillä oli maassamme maailmankatsomuksellinen eikä käytännöllis-poliittinen: kirkkoa ei — ainakaan 1870-luvun alussa — pätevin perustein voitu syyttää edistyksen vastustajaksi ja taantumuksen aisankannattajaksi. Päinvastoin kirkko ja sen miehet juuri käytännössä puolsivat eräitä yleisen vapaamielisyyden omaksumia perusarvoja, maan kansallista erityisasemaa ja sen kansalaisten perusoikeuksia.

Vapaamielinen uskonnollisuus

Edelläolevan pohjalta käy ymmärrettäväksi, että vain harvat tunsivat kutsumukseksen lähteä julkisuudessa julistamaan uutta, »vapaamielistä kristillisyyttä» tai kielteisyyden evankeliumia. Joku Wilhelm Bolin tosin otti tehtäväkseen itsensä Ludwig Feuerbachin kirjallisen jäämistön ja perinnön vaalimisen, mutta hänkin suoritti työnsä saksankielellä ja saksalaiselle lukevalle yleisölle. Joku A. F. Soldan taas saattoi kehitellä laajan ja perustellun uskonnon-filosofisen maailmankatsomuksen, mutta jätti työnsä tuloksen päiväkirjoihinsa tai toi ne esille — nimenomaan vuosikymmenen lopulta lähtien — yksityisissä keskusteluissa. 1870-luvun alkupuo-

liskolla uskonnollisesti vapaamielinen maailmankatsomus tunki maassamme julkisuuteen — voimme sanoa miltei yksinomaisesti — kahden johtavan liberalistisen päivälehtemme, Ernst Rönnbäckin ja K. J. Edelskiöldin toimittaman Åbo Underrättelserin ja Rolf Lagerborgin johtaman Helsingfors Dagbladın palstoilla.⁹

Huomionarvoinen on myös tapa, millä uskonnollisesti vapaamieliset ajatukset esitettiin lukijoille. Toimittajat eivät itse asetu niitä julistamaan pääkirjoituksissaan ja artikkeleissaan, vaan tuovat ne säännöllisesti esille ulkomaalaisista, ruotsalaisista tai saksalaisista lehdistä lainaamissaan kirjoituksissa tai sitten kirja-arvosteluissa, jolloin toimitus aina saattoi vetäytyä näennäisen puolueettomuuden turviin. Olihan kyseessä vain tietyn kannan esittely eikä sen omaksuminen ja puolustus. Niinpä esimerkiksi Åbo Underrättelser tarkastellessaan, missä määrin Turun pappeinkokouksessa 1871 käsiteltävät kysymykset todella puuttuvat vakavasti »edessä olevaan tai vieläpä jo alkaneeseen taisteluun 'modernin epäuskon' ja ortodoksian välillä», lainasi ruotsalaisen tohtori Carl v. Bergenin toimittamasta aikakauslehdestä »Framtiden» otteen osoittaakseen keskustelun välttämättömyyden: »Tärkeämpi, ehdottomampi kuin mikään ajallisten olosuhteittemme tarkoituksenmukaista järjestelyä koskeva kysymys on ongelma ihmisen ja ajallisen elämän oikeasta suhteesta ikuiseen. Voiko kristinuskosäilyä kulttuurin ja tieteen nykyisellä kehitystasolla vaikutukseltaan vähentymättömänä modernin sivistyksen rinnalla? Saattaakou s k o viihtyä t i e d o n seurassa?»¹⁰

»Ajan sivistyksen» saattaminen sopusointuun kristillisen uskon kanssa, uskonnollisen liberalismın perustava tavoite, oli kuitenkin niin eurooppalaisessa kuin kotimaisessakin keskustelussa käytännössä johtanut sellaisten kristillisten perusajatusten ja -arvojen kieltämiseen, ettei maan papisto ollut halukas tältä pohjalta keskusteluun lähtemään. Gabriel Laguksen äskenmainitsemamme arviointi, että liberalismın kristinuskon sisäiseksi asiaksi käsittämähenkilinen taistelu asiallisesti merkitsi koko sen perusluonteen asettamista kyseenalaiseksi, osui ilmeisesti oikeaan. Kysymys nähtiin niin erilaisena, ettei keskustelua päässyt syntymään. Kuten libe-

raalisella taholla sivuutettiin täysin tai miltei kokonaan kirkollisten apologeettain, Schaumanin ja Granfeltin, toiminta, samoin myös papisto yksinkertaisesti jätti käsittelemättä vapaamielisten piirien sille heittämät kysymykset. 1870-luvulla emme näin ollen juuri saata puhua maailmankatsomuksellisesta dialogista, vaan pikemminkin kahdesta erillisestä sarjasta yksinpuheluja, jotka molemmat itse asiassa heijastavat Euroopassa, lähinnä Saksassa ja Skandinaviassa, käytyjen keskustelujen kaikuja. Turkulainen toimittaja oli näin liberaaliilta kannalta täysin johdonmukainen todetessaan, ettei arkkihiippakunnan papisto ollut tajunnut »uskonnon alueella ajan tärkeintä kysymystä» muutoin kuin varsin vajavaisesti ja oikeastaan vain yhden rovastikunnan piirissä.

Kotimaisen kirkollisen »uneliaisuuden» vastapainoksi toimitukset nyt pyrkivät esittelemään ulkomaitten vapaamielisessä hengessä vireää uskonnollista elämää. Åbo Underrättelser lainasi heinäkuussa 1870 viiden vuoden takaista »Dansk Maanedsskriftiä» selostaakseen Ruotsin liberalistista uskonnollista liikettä: »Tätä suuntausta on nimitettävä r a t i o n a l i s t i s e k s i, sillä sen ortodoksiaan kohdistaman vastenmielisyyden takana on vakaumus ajatus- ja luonnonlakien järkkymättömyydestä: kaiken rationalismin pääkohtia. Mutta sitä ei ole lupa nimittää epäuskonnolliseksi, sillä sen puhe- miehet — tämä pätee ainakin ruotsalaisista — ovat ilmeisesti hurskaita, totuutta rakastavia miehiä, jotka omaten innostuneen vakaumuksen Jeesuksen jumalallisesta kutsumuksesta ja hänen oppinsa onnellistavasta voimasta pyrkivät vain puhdistamaan kristinuskon siitä, mikä heidän käsityksensä mukaan on inhimillistä lisää ja väärennystä.» Kuvattuaan näin vieraalla suulla uskonnollisen liberalismiin johtavat periaatteet lehti lopettaa retoriseen kysymykseen: »Jos tämä on ruotsalaisten 'uusrationalistien' ohjelma — kuka on oikeassa: he vai heidän vastustajansa?»¹¹

Erittäin mielellään toimitukset lainasivat Saksan uusprotestanttisuutta esitteleviä kirjoituksia, mikä liike jo kuusikymmentäluvulla oli vedetty maamme maailmankatsomukselliseen keskusteluun. Åbo Underrättelser selosti marraskuussa 1870 ruotsinmaalaisen »Nordisk Tidskriften» mukaan liiton presidentin J. K. Bluntschlin

muuatta julkilausumaa, jossa tämä protestoi »dogmivaltaa» ja »pappisvaltaa» vastaan ja vaati kristillisen mielenladun asettamista kaikkien kirkollisten oikeuksien ainoaksi perustaksi. Helsingfors Dagblad taas esitti seuraavana syksynä lukijoilleen yksityiskohtaisen selostuksen Darmstadtin protestanttikongressista perustellen referaattiaan sillä, että »maamme kirkollisilla oloilla saattaa olla paljon oppimista Saksan vastaavista». Fennomaaninen Uusi Suometarkin näki tarpeelliseksi puuttua Protestanttilyhdistyksen toimintaan, tosin vastustavassa hengessä.¹²

Melkoista huomiota liberaalit lehtemme omistivat berliiniläisen papin Karl Sydowin ympärillä käydylle ns. ensimmäiselle apostolikum-kiistalle. Asia oli lyhykäisyydessään seuraava. Sydow oli pitänyt talvella 1871—72 Berliinin unioniyhdistyksessä esitelmän »Jeesuksen syntymästä», jossa hän hylkäsi apostolisen uskontunnustuksen opin Jeesuksen ylikuonnollisesta sikiämisestä. Asia tuli Brandenburgin konsistorin käsiteltäväksi, joka erotti hänet virasta joulukuun 2. päivänä 1872. Tuomio ei kuitenkaan jäänyt pysyväksi, vaan Preussin ylikirkkoneuvosto lievensi sen ankariksi nuhteiksi.¹³

Heti Sydowin erottamisen tultua julkiseksi Åbo Underrättelser julkaisi asiasta pitkäkhön selostuksen ja lainasi kahdenkin saksalaisen vapaamielisen lehden kommentaarit. »National-Zeitung» näki konsistorin päätöksessä avoimen sodanjulistuksen tieteelle: »Eikö näissä korkeakirkollisissa piireissä tajuta, että traditio on hallitsevana periaatteena mielekäs ainoastaan sellaisessa kirkossa, joka omistaa erehtymättömyyden ja käsittää uskolla kuuliaisuutta kirkollisille määräyksille. Brandenburgin konsistorilla on täysi syy laatia 'Syllabus' ja julistaa siinä tieteelle, nimenomaan historialle ja sen aputieteille, sota elämästä ja kuolemasta. Nämä tieteet eivät nimittäin koskaan suostu taipumaan yli-ikäisen dogmatiikan apumiehiksi.» Tiede suhtautuu kuitenkin täysin rauhallisena moisiin toivottomiin yrityksiin, lehti toteaa ja lopettaa retoorisin kysymyksin: »Saattaako Brandenburgin konsistori muuten olla tietämätön siitä, miten suuressa määrin tällainen toiminta vieroittaa kaikkia sivistyneitä ihmisiä kirkosta? Eikö heitä kirkon elämästä erottava kuilu ole vielä riittävän laaja?» Samassa hengessä kirjoitti

toinenkin Rönnbäckin lainaama saksalainen lehti, ja toimittaja itse liitti katsaukseensa lyhyen, mutta kantansa selkeästi ilmaisevan loppukappaleen: »Samanlaista kieltä käytetään useissa muissa saksalaisissa lehdissä, mikä osoittanee, miten ne ovat vakuuttuneita siitä, että ne omaavat yleisen mielipiteen tuen. Ajan merkki!»¹⁴

Viikkoa myöhemmin lehti palasi pääkirjoituksessaan samaan asiaan selostaen laajalti Sydowin elämäkertaa, Protestanttilyhdistyksen viimeaikaista toimintaa ja Sydowin erottamisen Saksassa herättämää kohua, jossa toimitus on näkevinään peräti uuden kirkollisen murroksen saapumisen: »Kenties tästä on kehittyvä hajaannus Saksan protestanttisuudessa, samanlainen kuin mikä nykyään särkee katolisen kirkon. Siellä nouseaan paavillista erehtymättömyyttä vastaan, ja samoin kenties Sydowin erottaminen on antanut merkin protestanttisuuden piirissä nousulle dogmien erehtymätöntä paperipaavia vastaan, mikä nousu toivoaksemme on päätyvä ortodoksisen paikallaanpolkemisen, pimeän suvaitsemattomuuden tappioon. Ja silloin on myös varmaa, että meidänkään maamme luterilainen kirkko ei voi välttyä samojen kiistakysymysten syvemmältä tai lievemältä kosketukselta, joista Saksassa taistellaan.»¹⁵

Harvinaisen suoraan Åbo Underrättelser tässä ilmaisi kantansa. Helsingfors Dagblad tyytyi puolestaan suuremmitta kommentaareita selostamaan tapauksen, jolloin sen Sydowia kohtaan tunteesta myötätunnosta ei kuitenkaan saattanut olla mitään epäilystä. Rönnbäckin haaveilemaa suurta taistelua Sydowin tapaus kuitenkin ei synnyttänyt, ja asia unohtui nopeasti. Niinpä vain Åbo Underrättelser huomasi syksyllä Sydowin saaneen virkansa takaisin, Helsingfors Dagbladın sivuuttaessa koko asian.¹⁶

Saksalaisista lehdistä otetut lainaukset edustivat näin seitsemänkymmentäluvun alkupuoliskolla jyrkintä maassamme painettua uskonnollista kantaa. Näin vilahtaa Åbo Underrättelserissä keväällä 1874 ajatus, ettei Jeesus ole Jumala, vaan ainoastaan Jumalassa eläneen ihmisen ihanne. Finlands Allmänna Tidningin jatkokertomuksessa saattoi joku sen henkilöistä väittää dogmeja sovinnaisiksi taruiksi tai kaikkien uskontojen samantarvoisuutta yleisesti hyväksy-

tyksi totuudeksi. Helsingfors Dagblad vuorostaan julkaisi keväällä 1875 kolmiosaisena pääkirjoituksena professori Rudolf Virchowin artikkelin, jossa tämä mm. ehdottomasti kielsi ihmeitten mahdollisuuden. Ne eivät edes saata tulla tieteellisen tutkimuksen kohteiksi. »Koko meidän tapamme katsoa asioita kieltää meitä myöntämästä mahdolliseksi, että jotakin sellaista saattaa tapahtua, ja jos kuitenkin näennäisesti käy näin, emme voi tehdä muuta johtopäätöstä, kuin että asiassa on petosta tai taikauskoa mukana.» Vaasalaisen vapaamielisen ajattelijan J. Kr. Svanljungin Åbo Underrättelserissä esittämät ajatukset, että luterilaisuuden dogmit eivät ole yhtäpitäviä Raamatun kanssa ja että Vanha Testamentti ei ole kristilliseen lastenopetukseen sopivaa luettavaa, täydentävät 1870-luvun alkupuolella julkisessa sanassa esiintyneen uskonnollisen kritiikin maltillisuudesta saamaamme kuvaa.¹⁷

Saksan kulttuuritaistelusta lehdistö — muutkin kuin jyrkän vapaamieliset lehdet — sisälsi luonnollisesti jatkuvia uutisia, jolloin itsekukin selitti katolista kirkkoa vastustavan protestanttisen valtiovallan tarkoitukset omista näkökohdistaan käsin. Liberalististen katsomustensa tueksi lehdet esittelivät lisäksi Amerikan, Ranskan ja Englannin kirkollisia oloja, joskaan täältä ei saatu maailmankatsomuksellisia vastakohtia yhtä selväpiirteisesti valaisevaa ainesta kuin Saksasta.¹⁸ Kotimaasta varsinaisesti vain ruotsalaisen Fosterlandsstiftelsenin ja Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen toiminta tarjosi tilaisuuden tämänsuuntaiseen kirjoitteluun. J. Kr. Svanljung syytti kesäkuussa 1873 Åbo Underrättelserissä edellisen saarnaajia sivistymättömyydestä ja uskonnollisesta kiihkoilusta, mihin arvosteluun Helsingfors Dagblad paria kuukautta myöhemmin yhtyi. Seuraavana syksynä jälkimmäinen lehti taas lainasi Wiborgs Tidningissä olleen arvostelun, jossa Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen tunnustuksellisuus nähtiin periaatteessa turmiolliseksi. Hyväksyessään säännöt, joissa sitouduttiin ehdoitta kaikkiin luterilaisiin tunnuskirjoihin ja lisäksi kiellettiin millään edellytyksellä muuttamaan sääntöjen asianomaisia pykälä, yhdistys oli kieltänyt uskonnollisen elämän kehityksen ja näin tuominut itsensä kangistumaan ja kuolemaan.¹⁹

Materialismi torjutaan

Eri muodoissa julkisuudessa esiintyvä vapaamielinen maailmankatsomuksellinen arvostelu säilyi halki koko 1870-luvun maassamme selvästi uskonnollisen liberalismien rajapyykkien sisäpuolella. Kaikkinainen materialismi ja ateismi torjuttiin johdonmukaisesti ja jyrkästi. Selostaessaan esimerkiksi huhtikuussa 1870 tunnetun tanskalaisen luonnontutkijan Hans Christian Ørstedin juuri ruotsiksi käännettyä teosta »Anden i naturen» Helsingfors Dagbladın arvostelija lausui ilonsa siitä, että tällainen »aidon tutkijan elämäntutkimus» nyt oli maamme kirjakaupoissa saatavana »aikana, jolloin on vaivauduttu hankkimaan tänne niinkin epäaitoa teosta kuin Büchnerin¹ Voima ja aine.» Kolme vuotta myöhemmin Åbo Underrättelserin toimittaja suositteli lukijoilleen mitä lämpimimmän muuatta saksalaista, kriittisin selityksin varustettua raamatunlaitosta »teoksena, joka on laadittu täysin Protestanttilyhdistyksen hengessä, seisoo lujasti kristinuskon pohjalla, mutta on samalla suunnattu kukistamaan evankelisessa kirkossa kaikkivaltiaaksi noussut kirjainusko valtaistuimeltaan». Kun sitten helmikuussa 1878 ilmeisesti sama toimittaja, Ernst Rönnbäck, seisoi aatetoverinsa J. W. Lilljan haudalla, hän puhui siitä totuudesta, joka oli Jumalasta ja jonka varassa ihminen on kutsuttu taistelemaan kaikkea pimeyttä ja valonarkuutta vastaan. Mitä asianomaiset sitten sisällyttivätkin jumalakäsitteeseensä, julkisesti ei kuitenkaan kukaan halunnut tunnustautua ateistiksi tai materialistiksi.²⁰

4. PINNAN ALLA LIIKKUU

Maallikot jätetään yksin

Papiston valitus sivistyneistön yhä lisääntyvästä epäuskosta ja lehdistössä jatkuva tyytymättömyys vallitsevan kirkollisen tilanteen johdosta osoittivat selvästi, että näennäisesti rauhallisen pinnan alla vaikutti voimia, jotka eivät suinkaan luvanneet hyvää kirkon edustamalle elämäncatsomukselle. Valistuksen rationalismia ei koskaan oltu täysin sivuutettu. Tämän lisäksi jo viisikymmentäluvulta lähtien julkisuudessakin esiintyneet ja eurooppalaisen kirjallisuuden ja lehdistön välityksellä jatkuvasti vaikuttavat kriittilliset virtaukset olivat luoneet tilanteen, missä sivistyneen ihmisen oli vaikea ilman muuta omaksua perinnäinen kristillinen vakaumus, vaan missä hänet asetettiin valinnan eteen: toisaalta kansalliseen kulttuuriimme ankkuroitunut ja eettisellä jyrkevyydellään vetoava, mutta intellektuaalisesti jäykkä luterilaisuus, toisaalta henkisesti avara, tieteellisiin katsomuksiin nojautuva, mutta perinteitten arvovaltaa vailla oleva, eettisiltä seuraamuksiltaan tuntematon ja lukuisissa yksityiskohdissaan avoin kriittisyys.

Väistämätöntä oli, että sivistyneistömme valtaosa tunsi tässä tilanteessa itsensä epävarmaksi. Epäileminen oli helppoa, mutta oman positiivisen vakaumuksen luominen vaikeaa. Vielä edellisen vuosikymmenen puolella katseet olivat kääntyneet papistoon, jonka piiristä toivottiin suunnannäyttäjiä, ja jossakin määrin edelleenkin katseltiin, saattaisiko tältä taholta kenties ilmestyä edes vähäistä ohjausta.¹ Vaikka Schauman ja Granfelt, kirkollisen apologian ja kulttuurikeskustelun monessa katsannossa vapaamieliset

johtajat, sanoutuivatkin irti jäykästä tunnustuksellisuudesta, he yleiseurooppalaisessa rintamainmuodostuksessa kuitenkin selvästi asettuivat liberaalista teologiaa vastaan ja pitivät selvästi kiinni perinnäisen kristinuskon perustavista totuuksista: Kristuksen jumaluudesta ja Hänen ylösnousemuksestaan sekä Raamatun jumallaisesta inspiraatiosta. Väistämätöntä olikin, että kirkko näin kokonaisuudessaan joutui torjumaan suurimman osan »uuden uskon» nimissä käyvää kristinuskontulkinnasta »epäuskona», mikäli se yleensä halusi säilyttää luonteensa evankelisena ja ylösnousemususkolle rakentuvana kirkkona. Paljon tuli tässä tilanteessa kuitenkin riippumaan siitä tavasta, millä se asennoitui uuden ja vanhan välillä tietä etsiviin ja epäileviin ihmisiin.²

Lankesi luonnostaan, että yksinkertaiset kristityt ja papistomme enemmistö, joilta puuttui edellytyksiä arvostella uusien virtauksien vaikutteita ja sisäistä laatua, näkivät niissä yksinomaan sielunvihollisen työtä ja ihmisten oman syntisen sydämen juonia. »Uskovien keskuudessa vallitsee yleensä suvereeni halveksunta kaikkia niitä kohtaan, jotka eivät hyväksy Raamatun auktoriteettia», luonnontieteellisen maailmankatsomuksen omaksunut W. Fabritius kirjoitti syyskuussa 1872 opiskelutoverilleen J. A. Palménille. Näillä edellytyksillä keskustelu yli rajan kävi käytännössä erinomaisen vaikeaksi.³

Kohtalokkaaksi tuli nyt, että myös yleisissä kysymyksissä vapaa-mielisyyteen taipuvat kirkkomme johtajat eivät »uuden uskon» eli »epäuskon» vaikuttimissa yleensä pystyneet erottamaan tiettyä älyllisen rehellisyyden tarvetta, vaan näkivät ne kokonaisuudessaan siveellisesti epäilyttäviksi. A. F. Granfelt tosin muodostaa poikkeuksen, kun hän kirjoittaessaan helmikuussa 1874 Morgonbladetiin nekrologia D. F. Straussista ylisti tämän »vilpitöntä suoruutta», joka asetti hänet useimpien muiden kristinuskon vastustajien rinnalla erityisasemaan, koskapa tämä »ylipäänsä oli puhunut rehellistä kieltä eikä halunnut johtaa lukijoitaan harhaan». F. L. Schauman sensijaan ei voinut olla näkemättä kristinuskon hylkäämisen takana ennen muuta halua irtautua niistä siveellisistä pidäkkeistä, joilla usko oli estänyt ihmisiä vapaasti viettejään ja ha-

lujaan toteuttamasta. Samalle kannalle asettui Herman Råberghin: »Totuuden epäileminen johtuu syvimmältään siitä, että yksityinen on siveellisessä katsannossa joutunut ristiriitaan Jumalan tahdon kanssa. Käytännöllinen hairahdus on synnyttänyt epäuskon.»⁴

Vanhan kristillisen perinteen ja uusien maailmankatsomuksellisten virtausten välille synteisiä etsivät maallikot kohtasivat näin kirkon taholta syytöksen omain vaikuttamiensa epäpuhtaudesta. Vaikkakin tämä saattoi jossain määrin olla sekä teologisesti että psykologisesti oikeutettukin, se ei missään mielessä tarjonnut hedelmällistä lähtökohtaa todellisen keskustelun syntymiselle. Elämänkatsomusta etsivät maallikot tunsivat, ettei kirkko ymmärtänyt heidän ongelmiaan. Toisaalta koettiin myös kirkon julistuskin laajalti mahdottomain asiain vaatimisena. »Kaikki olisi hyvin, kunhan kansalla vain olisi u s k o a (ts. vakaumusta annettujen dogmien totuudesta), mutta tämä puuttuu, ja siitä johtuvat maailman pahuus ja vaarat», A. F. Soldan luonnehti syksyllä 1870 pääkaupungissa kohtaamansa sananjulistuksen. Maallikot jäivät näin — kaikesta kirkon taholta harjoitetusta filosofisesta apologiasta huolimatta — yleensä yksin vakaumustaan muovaamaan.⁵

Seuraukset tästä tilanteesta olivat kahtalaiset. Toisaalta kirkko jäi näin syrjään keskustelusta ja syntyvä uusi elämänkatsomus kehittyi radikaalisemmaksi, kuin sen olisi tarvinnut käydä, jos hedelmällinen kosketus vaikka vastustusasenteenakin olisi jatkunut. Tunnettiin, että kirkko hylkäsi epäilevän ihmisen omaan varaansa, ja kun ei voitu olla epäilemättä, kirkon ja sen sivistyneitten välille kasvoi yhä syvenevä kuilu.

Kirkolta puolestaan jäi keskustelun puutteessa huomaamatta, miten ja millaiseksi tilanne jatkuvasti kehittyi, ja sen luontainen taipumus vanhoillisuuteen sai rauhassa voimistua. Kristillinen usko edusti kuitenkin edelleen niin vaikutusvaltaista henkistä tekijää, ettei sen puhemiesten, kirkon papiston, torjuessa jyrkästi uudet käsitykset, varmuus näitten totuudesta sekään saattanut hevillä kasvaa kovin suureksi. Sivistyneistön asennetta jäi näin vuosikymmeneksi eteenpäin leimaamaan vieraantumisen ohella syvä epävarmuus: »Mutta toisaalta puuttuu maallikolta tavallisesti — voidaan

sanoa miltei aina — välttämättömät tiedot pystyäkseen järjestämään tietämyksensä ja muodostamaan vakaumuksensa omin päin. Hän tyytyy senvuoksi passiiviseen asennoitumiseen, välttää rehellisessä ja avoimessa keskustelussa 'avaamasta sydäntään' teologeille ja usein myös muille ihmisille, jotka vielä ovat vähemmässä määrin vihityt mysteerioihin . . . Tästä johtuu yhteiskunnan yleinen arkuus jokapäiväisessä elämässä, ts. aina muulloin paitsi uskonnollisten toimitusten silmänräpäyksenä, edes puolella sanallakaan k o s k e t e l l a uskonnollisia kysymyksiä, vielä vähemmän pyrkiä tunkeutumaan niissä siihen syvyyteen, jossa yksin voi toivoa löytävänsä uusia totuuksia.» Sanat ovat A. F. Soldanin.⁶

A. F. Soldan

Yleisen uskonnollisen epämääräisyyden ja välinpitämättömyyden keskellä eräät yksilöt siellä täällä kuitenkin kilvoittelivat itselleen johdonmukaisen vakaumuksen. Eräs tällainen oli vaasalainen oikeusneuvosmies J. Kr. Svanljung, joka jatkuvasti vaikkakin varovasti kirjoitti näkemyksistään Åbo Underrättelseriin, ja toinen äsenmainittu Suomen Pankin rahapajan johtaja A. F. Soldan.⁷

Neljän vuoden ajan 1870:n molemmin puolin uskonnolliset kysymykset hallitsivat ylivoimaisesti viimeksimainitun päiväkirjamuistiinpanoja. Seitsemänkymmentäluvulle tultaessa Soldan jo oli omaksunut varsin jyrkän asenteen maan kristillistä uskontoa kohtaan. Hän myönsi tosin — kesäkuussa 1870 — että kristinuskon siiveyskäskyt ovat muitten uskontojen vastaavia korkeammat, mutta totesi samalla, etteivät sen lupaukset taivaan autuudesta hunajoineen, maitoineen ja enkelimusiikkeineen mitenkään olenaisesti eroa muhammedilaisten houri-kuvitelmasta tai intialaisten nirvanasta, sekä kiisti kristillisyyden käytännöllisten hedelmien lainkaan vastaavan sen kaunista sanomaa: »Tarkasteltaessa t ä y d e l l ä t o d e l l a u s k o v i a, joitten sivistys pääasiassa rajoittuu heidän omaamaansa uskonnolliseen tietoon . . . täytyy olla sokea ellei näe tätä: varastelu, petollisuus, valheellisuus ovat täällä pysyviä piirteitä; täällä omaa paikkansa rikos lakeja ja siveyskäskyjä

vastaan jne. jne.» Kohtuullista ei tosin ole väittää kaikkea tätä kristillisyyden hedelmäksi, mutta joka tapauksessa kristillisyyys on Soldanin mielestä osoittautunut täysin kykenemättömäksi tätä raakuutta poistamaan.⁸

Asiallisesti ottaen kristinuskolla ei ollutkaan mitään olennaista etua muitten uskontojen rinnalla. »Jumala on itse asiassa ilmoittanut itsensä kaikille uskonnnonperustajille ja kaikissa uskonnonmuodoissa.»⁹ Ymmärrettävistä syistä kristinuskokin on se uskonto, jonka olemukseen Soldan jatkuvasti pyrki tunkeutumaan. Suuri osa perinnäistä kirkollista teologiaa näytti hänestä ilmeiseltä taikauskolta. Maailmankatsomuksensa kulmakiveksi hän asetti vakaumuksen ihmeitten mahdottomuudesta: »Ken kieltää tapahtumien lainalaisuuden, asettuu samalla tieteen rajojen ulkopuolelle.» Kerta kaikkiaan »usko ihmeisiin ja tieteellisyys eivät voi yhtyä samassa ihmisessä». Teologit ja yksinkertainen kansa eivät halua tätä hyväksyä, vaan luottavat sensijaan kirjoitettuun Raamatun sanaan. Todistelu liikkuu kuitenkin tässä täysin ympyrässä. »Otaksutaan ratkaistuksi asiaksi, että Raamatun auktoriteetti on järkähtymätön, ja päätetään siitä, että Raamattu on järkähtymätön auktoriteetti.» Raamatun auktoriteetin ja luonnon lainalaisuuden välinen vastakkaisuus on nyt Soldanin käsityksen mukaan käynnissä olevan maailmankatsomuksellisen taistelun ydinkohta. Tämän tajuavat myös massat vaatiessaan, »koskapa heidän sielunsa autuus on siitä riippuvainen, että yhteiskunnassa ylläpidetään erityistä ammattia, joka auttaa kehdestä alkaen syöttämään ja istuttamaan lapsiin samaa taikauskoa».¹⁰

Luonnon lainalaisuuden kieltäminen, ihmeusko, on »viime kädessä k a i k e n pahan juuri». Se estää ihmishengen vapautumisen, suojelee tietämättömyyttä ja ylläpitää henkistä orjuutta. Se juuri myös »johtaa ihmisten havainnot ja tutkimukset harhaan», niin että päädytään täysin erheellisiin tuloksiin. Erityisen vaarallista on lisäksi, että taikauskoinen asennoituminen yhdellä alalla johtaa helposti samanlaiseen toisellakin. Usko ihmeisiin synnyttää käsityksen papiston välittäjänasemasta, ja tämä taas johtaa hallitsijain jumallaisen aseman ja kutsumuksen tunnustamiseen. Tie on nyt auki

sodan sytyttämiseen ja barbariaan. Silmäys päivän tapahtumiin, paavin erehtymättömyysdogmin hyväksymiseen ja Euroopan sydänmailla riehuvaan sotaan, on näin Soldanin mielestä järkyttävä todiste ihmeuskon seuraamuksista.¹¹

Ihmeuskon rinnalla kuolemanjälkeisen elämän toivo tai, kuten Soldan sitä nimittää, sielunvaellusoppi nostattaa hänet jyrkkään vastarintaan. Kaikki inhimillinen kokemus, ts. tietomme sielun ja ruumiin toiminnasta, puhuvat yksiselitteisesti kuolemanjälkeisen elämän olemassaoloa vastaan. Uskon puolustelut ovat Soldanin mielestä varsin pinnallisia. »Se uskoo 'siveellisistä vaikuttimista', 'moraalineduksi', 'uskonnon nimissä' jne. Se ei kysy: mistä tämä usko on peräisin?, ei myöskään: onko se todella siveellisyyden edellytys? jne. Sillä mikäli nämä kysymykset todella tehdään, vastaukset tulevat olemaan varsin yllättäviä. »Käy nimittäin ilmi, että uskonnollinen traditio on puhtaan egoismin tuote, joka kasvaa aistisuuden maaperässä — ja ettei sen tarkoitus itse asiassa ole mikään muu kuin elämän aistitien jatkuminen — mitä kuperkeikkoja teologit sitten miettivätkään voidakseen menestyksellä kukistaa joka taholta nousevat epäilysten haamut (Kirkastettu ruumis! Kaasumainen ylösnousemus! Enkeleitä joilla on siivet selässä, muttei mitään, millä väsymyksen sattuessa levätä).»¹²

Soldan liittyy näin toisaalta Straussin spekulatiiviseen, toisaalta Büchnerin ja Häckelin luonnontieteellis-materialistiseen kristinuskonkritiikkiin. Suurin piirtein koko kristillinen dogmatiikka osoitetaan nyt tässä valossa erehdykseksi ja taikauskoksi. Vääriä ovat kaikki Jumalalle annetut inhimilliset määreet, kuvitelmat taivaassa asustavasta isästä, jonka turviin ihminen saattaa ahdistuksissaan heittäytyä, ja joka panee arvoa kirkollisille seremonioille. Saman tien menevät myös käsitykset ainosyntyisestä pojasta, verellä tapahtuvasta sovituksesta ja iankaikkisesta kadotuksesta, mikä viimeksimainittu saa nimityksen »hulluinhuoneajatus». Tällainen jumala ei todella ole muuta kuin ihmisen oma ihanne, jonka hän on sijoittanut pilvien taakse asumaan. Kristinuskoon pesiytyneen antropomorfisen ja perusteiltaan karkean aistisen teologian seurauksena on sitten syntynyt »aineellisen ja aistisen maailman teoreettinen

halveksiminen, mikä on niin luonteenomaista kristillisille dogmeille, että nimittäin Jumalan valtaistuimella taivaassa on niin korkea ja ihmisen maan päällä niin vähäinen, ettei ketään maallista kuningasta saata leveämpi juopa erottaa palvelijainsa katseilta ja lähestymiseltä». Ihmisen maanpäällinen elämä tulee näin merkityksettömäksi ja kaikki arvot sijoitetaan taivasten valtakuntaan: »Asianomainen ei löydä riittävän nöyriä ja imartelevia — täysin kiinalaisia — sanoja ja eleitä kieriskelläkseen henkisesti tomussa ja sanoutuu irti joka-ainoasta henkisen vapauden ja itsenäisyyden piirteestä, samanaikaisesti kuin kuitenkin ei olla sokeita sille hyvälle, joka pilkottaa ajallisen elämän takaa, ikuisen ihanuuden valtakunnassa. Näin tuli maailmasta murheenlaakso, ja materia, joka askeleella meitä ympäröivä Jumalan ihana kirja, tallataan jalkoihin. Tästä hirvittävästä pahasta kärsivät kristityt sivistyskansat vielä tänä päivänä, eikä sitä korjata nostamalla sensijaan raamattu ja sen taikauskoiset kertomukset korkealle taivaisiin.»¹³

Vaikka Soldan hylkääkin moraalisen suuttumuksen vallassa kristillisen dogmatiikan, hän ei silti pääse kokonaan irti tämän uskonnon lumoista. Uskonnollisen liberalismien tradition mukaan hän tekee eron toisaalta perinnäisen kristinuskon ja toisaalta Kristuksen persoonan ja hänen oman oppinsa välillä: »Sitten kristillis-uskonnollisen tradition nimellä käyneen uskonnon sisältö on kirja ja se oskäsityksiä, jotka muodostavat kokonaisuuden ainoastaan muutamien yleisen taikauskon turmelemien käsitysten (mitä nimitetään kristinuskoksi) keskeltä pelastettujen Jeesuksen omilta huulilta lähteneitten lauseitten sekä hänen persoonallisuutensa lempeän, puhtaan ja pyhän sävyn ansiosta — joka, vaikkakin ajan rajattoman taikauskon asiakirjoissa turmelemana, kuitenkin säteilee sydämилlemme kuten valaiseva ja lämmittävä aurinko.» Tässä oli Soldanin mielestä kristinuskon ydin, eikä näin ollen ollut mikään ihme, että Luther hakeutui keskiaikaisen kirkon pimeydestä takaisin alkulähteille, Raamattuun. Siinä kuitenkin Luther ja hänen aikansa erehtyivät, kun he omaksuivat koko Raamatun, sillä Raamattu ei suinkaan ollut sama kuin Kristuksen oppi, »vaan ainoastaan romukoppa, josta meidän on poimit-

tava esiin sinne upotetut a i d o t helmet, h a r v a t l u v u l t a a n, mutta ä ä r e t t ö m ä n a r v o k k a a t.»¹⁴

Perinnäisen kristillisen jumalakuvan raunioille Soldan halusi pysyttää toisen, omasta mielestään todemman ja jalomman. Uskonto-kin kuuluu kehittyviin asioihin; se on alkanut polyteismista, jalostunut sitten monoteismiksi, ja on nyt astumassa uuteen vaiheeseen. »Tämä vaihe on t i e t e e l l i s e n sivistyksen hedelmä ja esiintyy tarkasti ottaen vasta uusimpana aikana luonnontutkimuksen korkean tason välttämättömänä seurauksena. Tällä katsantokannalla häviävät uskonnollisuuden perinnäiset ulkonaiset tuntomerkit: kuten kaikenlainen askeesi, kaikki seremoniat, kaikki kirkollisuus, ainakin niin kauan kuin tätä katsantokantaa vastaavaa kirkkoa ei ole perustettu. Myös usko jumalalliseen on nyt omaksunut olennaisesti uusia muotoja; Jumala lakkaa olemasta ihmisenkaltainen olento, inhimillisine, vaikkakin superlatiivisine määreineen... Hän ei ole julma taikka lempeä inhimillisessä mielessä. Hän ei ole vihainen, ei kostonhaluinen, muttei myöskään rukouksin ja imarteluin taivutettavissa... Jumalan tahto on luonnon ja ihmisen absoluuttinen laki, järkkymätön ja poikkeukseton. Jumalan olemus on puhtaasti ideaalinen, ja hänen valtakuntansa on ikuisen, puhtaan, ehdottoman ja ideaalisen totuuden valtakunta. Jumala on ihmisjärjestä täysin riippumaton ideaalinen olento, joka on loppuun asti sopusointuisen maailmanjärjestyksen perusta. Jumala on inhimillisten pyrintöjen tutkimaton korkein päämaali, järjen ihanne, totuus, kauneus, hyvyys.»¹⁵

Vielä vuonna 1870 Soldan näki uuden jumalakäsitteensä siinä määrin perinnäisestä kristillisestä eroavaksi, että hän epäilee, tokko hän saattaa enää käyttää »tieteellisestä» ja »ideaalisesta» näkemyksestään lainkaan entisiä nimityksiä. Niinpä hän hetkittäin arvelee, ettei »totuuden hengestä, järjellisestä, j u m a l a l l i s e s t a» ole käytettävä nimitystä Jumala, »koskapa tällä sanalla tarkoitetaan kaikkialla jotakin m u u t a, kuin mitä me tarkoitamme, ja meidän tulee välttää väärinkäsityksiä». Soldanin »Totuus», hänen omain sanojensa mukaan samanaikaisesti »sekä o n e t t ä e i o l e Jumala». Kahta vuotta myöhemmin houkutus ateismiin on kuitenkin sivuutettu ja Soldan tunnustautuu selväpiirteisesti uskonnollisen libera-

lismin kannattajaksi. Hän hyväksyy »meidän päivinämme varsin yleisen käsityksen, että kristinuskosta itsestään on kasvava ajan myrskyjen saavuttamattomissa oleva 'tulevaisuuden uskonto', joka on sisältävä 'kristinuskon pysyvä aineksen', kun taas 'katolava' on menevä kaiken maailman tietä».¹⁶

Näinkin pitkälle menevä kristinuskon arvoitus perustuu olennaisesti siihen erittelyyn, joka Soldanille kevättalvella 1872 kuin välähdyksenomaisesti paljasti uskon todellisen luonteen. Syvimmältään se nimittäin jakautuu kahteen aivan eriluontoiseen alueeseen, jotka kumpikin saavat tieteen tuomioistuimen edessä täysin vastakkaisen tuomion, nimittäin »dogmaattiseen sisältöön, joka olennaisesti on valhetta, ja eettiseen, joka on totta». Todellisuudessa nämä kaksi ainesta säännöllisesti esiintyvät yhdessä, olletikin kun siveellisyys katsotaan välttämättömäksi perustaa oikeaan oppiin, mikä seikka oli aikaisemmin estänyt Soldania päätyvästä tähän analyysiin. Nyt asia näytti hänestä seuraavanlaiselta: »Kuta suurempi ja tärkeämpi osuus, suhteessa dogmeihin ja niitten merkitykseen, annetaan siveelliselle alueelle, sitä korkeampaa kantaa tämä kansan siveellisessä ja uskonnollisessa kehityksessä edustaa. . . Sillä noituus, ihmeet ja usko molempiin tekevät uskon dogmaattisen alueen valheen valtakunnaksi. Sensijaan kätkeytyy kristinuskon subliimi ja ikuisesti pysyvä aines sen eetokseen, joka senvuoksiedustaa uskon totuudellista puolta.» Tulevaisuuden lupaus kätkeytyy nyt tosiasiaan, että »dogmaattinen puoli on huomattavasti enemmän inhimillisen rikkiviisauden sotkema ja vaikeatajuinen, kun taas eettinen on yksinkertainen ja selvä, niin että, kuten sanat kuuluvat, lapsikin voi sen tajuta».¹⁷

Soldan ei kuitenkaan uskonnon eettisen aineksen korostuksessaan päädy rationalistiseen moralismiin. Jumala, joka oli hänelle »totuus, kauneus, hyvyys», jäi myös viime kädessä inhimilliselle analyysille saavuttamattomaksi mysteeriksi. Filosofiat ja uskonnot olivat yrittäneet luoda totuudellisen ja johdonmukaisen jumalakäsitteen, mutta turhaan. Uskonnoista etevinkin, kristinuskoko, oli vain eettisissä vaatimuksissaan kiistatta jalo ja jumalallinen, kun taas inhimillinen ajattelu puolestaan ei ollut päässyt yli »toisaalta sokeasti

vaikuttavan luonnonlain (mekanismien) ja toisaalta vaikutusten syvän tarkoituksenmukaisuuden välillä vallitsevan ilmeisen vastakohtaisuuden». Tieteellisen vapaasti ajattelevalta ihmiseltä ei ole vaadittava uskoa dogmeihin, jotka ovat hänestä mielettömiä, mutta toisaalta hän myös »inhimillisessä heikkouudessaan» tarvitsee uskonnon avun, nimittäin »uskon elämän vakavuuteen ja syvyyteen sekä Jumalaan elämän sisimpänä ytimenä». Ateismi paljastuu näin Soldanille lopulta mielettömyydeksi: »Usko voi kuulemma joskus ihmisen aivan epänormaalin yksipuolisen sivistyksen takia joutua hukkaan — vain löytyäkseen uudelleen ainakin muiden kuin hukkaajan toimesta.» Uskonnollisen kysymyksen erään avainsanan oli jo Bacon lausunut: Pinnallinen filosofia vie pois Jumalasta, syvällinen johtaa aina takaisin Jumalan luo.¹⁸

Soldanin mietiskelyssä — hän suunnitteli uskonnon olemusta käsittelevän kirjan julkaisemista, mistä kuitenkaan ei koskaan tullut valmista — näkyvät erinomaisen selvästi kaikki uskonnollisen liberalismien luonteenomaiset piirteet. Tieteellinen ajattelu asetettiin Raamatun auktoriteettia vastaan, ja rationaalisella kritiikillä syrjäytettiin kristinuskon perinnäiset opinkäsitykset. Kehityksen laki pitää paikkansa uskonnonkin alueella ja on johtava kristinuskossa paljon kuonan keskellä elävän pysyvän totuuden, sen inhimillisen ja eettisen sisällön puhdistumiseen ja kirkastumiseen. Tiede ja inhimillinen järki pysähtyivät kuitenkin olemassaolon viimeisten mysteerien edessä. Jossakin tutkivan analyysin saavuttamattomissa oli Jumala, joka tosin oli sidottu luonnonlakeihin, mutta joka samalla oli »elämän sisin ydin».¹⁹

Uskonnollinen liberalismi eri vivahteissaan vallitsikin 1870-luvun sivistyneistömme uskonnollista pohdintaa. Kristinuskosta ei haluttu luopua, mutta Raamatun auktoriteettiin, puhumattakaan kirkon vuosisatojen aikana kehittyneestä oppirakennelmasta, ei luotettu. Sensijaan haluttiin, Schaumanin luonnehdintaa käyttäaksemme, pitäytyä »kristinuskon olemukseen, jonka katsotaan sisältävän rakkauden ja Jumalan laupeuden evankeliumiin, hyvään siveelliseen vaellukseen ja korkeiden aatteiden, ihmisyyden, vapauden ja sivistyksen palvelemiseen.»²⁰

5. MAAILMANKATSOMUSTA ETSIMÄSSÄ

Radikaali nuoriso

Kuten aina henkisinä murrosaikoina, voimakkaimmin joutui uuden ja vanhan välisen jännityksen kokemaan juuri omavaraiseen elämään kypsyvässä oleva nuoriso. Läntisissä ja eteläisissä rannikkokaupungeissamme kasvavat sivistyskotien pojat kohtasivat lähimmässä piirissään aivan toisen suhtautumisen, kuin mikä vielä heidän vanhempiensa kodeissa oli vallinnut. Oli näin ollen selvää, että seitsemänkymmentäluvun nuoriso joutui lähtemään elämänkatsomukselliselle etsinnälleen toisenlaisin edellytyksin kuin heidän vain vuosikymmentä varhaisemmatkin edeltäjänsä. Eurooppalaisia vapaamielisiä ajatuksia ei nyt tarvinnut omaksua oppositiossa kotia tai ympäristöä vastaan. Nämäkin olivat useissa tapauksissa saman hengen hapattamia. »Uusi usko» oli laajalti muodostunut selviöksi, joka ei vaatinut mitään ajatusponnistelua eikä perusteluja. »Joutumatta leimatuksi nihelistiksi tai vapaa-ajattelijaksi uskon voivani väittää Raamatun oppien sisältävän monia absurdateetteja. Miten on esimerkiksi maailman luomista 7 päivässä käsittelevän Raamatun nerokkaan opin laita? Voiko kukaan järkevä ihminen uskoa siihen sokeasti?» Näin katkaisi keväällä 1868 nuori uusmaalainen ylioppilas Elis Furuhielm toverinsa aloittaman keskustelun Raamatun ja luonnontutkimuksen herättämistä ongelmista. Viipurilaisen osakunnan keskuudessa taas vallitsi sangen yleisenä käsitys, että jumaluusoppi »oli kerrassaan ulko- ja alapuoella valistuneen miehen harastuspiirin». Teoreettisten selvittelyjen väheksyminen johti täällä siveellisten käsitysten höltymiseen ja eräänlaiseen käytännölliseen materialismiin: Mies eikä mikään ei ollut se, ken ei osallistunut kaik-

kiin toveripiirin iloihin, kapakoissa ja bordelleissa käynnit mukaanluettuina. Uusmaalaista osakuntaa syytettiin siitä, että täällä asetettiin »ylioppilaan ensimmäiseksi velvollisuudeksi nauttia ja elää iloisesti iloisten toverien seurassa». Läntisessä sivistyskeskuksessa, Turussa, taas lukiolaisetkin suhtautuivat kevyen ivallisesti Raamatun heidän mielestään mielikuvituksellisiin ja tarunomaisiin kertomuksiin ja ylistivät käsinkirjoitetussa lehdessään aistinautintoja, missä rehentelyssä tietenkin poikamaisella liioittelulla oli tuntuva osuutensa. Sama asennoituminen kuvastuu joka tapauksessa myös Länsisuomalaisen osakunnan lehdistössä. Kevyt ja elämäniloinen, »suruton», suhtautuminen elämään ja sen syvällisiin ongelmiin löi näin laajalti leimansa vauraitten rannikkokaupunkiemme sivistyneeseen nuorisoon.¹

»Valvojan ryhmän» kypsyminen

Kaikki eivät kuitenkaan saattaneet sivuuttaa ongelmia näin kevyesti. Jatkuva kosketus eurooppalaiseen hengenelämään ja sen yhä jatkuvaan elämänkatsomukselliseen murrokseen vaativat täälläkin lukumäärältään kenties vähäisen, mutta panokseltaan sitä merkittävemmän ylioppilasryhmän huomiota. 1870-luvun alussa maailmankatsomuksellisessa kentässä tapahtuneet siirtymät, nimenomaan Darwinin teorian ratkaiseva muuttuminen luonnon-tieteellisestä filosofiseksi ohjelmaksi ja tähän liittyvä kehitysajatusten voittokulku Bucklen ja Spencerin sekä toisaalta Häckelin johdolla, saattoivat Suomessakin ajan tapahtumia seuraavan nuorison uudelleen arvioimaan kantansa myös edellisen polven maailmankatsomuksellisiin tuloksiin. Tarkastelu osoitti, etteivät ne enää muuttuneessa tilanteessa pitäneet, ja niin nuoret joutuivat vailla vanhempien tukea omin voimin lähtemään tutkimuksen henkisille löytöretkille. Pienet, henkisesti vireät toveripiirit tulivat nyt luovan keskustelun varsinaisiksi keskuksiksi. Mihin suuntaan kehitys näissä kulki, siitä antaa meille elävän kuvan erään sellaisen, ilmeisesti vireimpien joukkoon kuuluvan, yksityiskohtainen tarkastelu. Tämän ryhmän, jonka keskuudessa sittemmin lausuttiin

merkittävän suomalaisen kulttuuriaikakauslehden »Valvojan» syntysanat, muodosti joukko historiallis-kielitieteellisen osaston opiskelijoita.²

Toveripiirin ytimenä oli kolme nuorukaista, E. G. Palmén, Valfrid Vasenius ja O. E. Tudeer, jotka kaikki tulivat ylioppilaiksi vuoden sisällä 1866—67. Kaksi ensiksimainittua kuului Uusmaalaiseen ja viimeksimainittu Viipurilaiseen osakuntaan. Toverusten maailmankatsomuksellisen pohdinnan lähtökohdan keväällä 1867 Vasenius luonnehti kirjeessään Palménille seuraavasti: »Sinä uskot arvattavasti Raamatun perusoppien olevan tosia, mutta mitä inhimillisen tutkimuksen tuomiovallan alaisiin asioihin tulee, on mielpiteesi, että tutkimuksen on oikaistava Raamattua.»³ Premissit ovat siten maltillisen vapaamieliset, mutta ensi aluksi nimenomaan Vaseniuksen kehitys kulki kohti uskonnollisen tradition yhä suurempaa arvostusta. Saman vuoden syksyllä hän joutui terveydellisistä syistä siirtymään koko lukuvuodeksi enonsa, kirkkoherra Clas Collanin luo Parikkalaan, missä maaseudun rauha ja pappilan aito uskonnollinen ilmapiiri johtivat hänet uudelleen ja entistä perusteellisemmin tutustumaan kristinuskon arvoitukseen. Osoitukseksi siitä tunnollisuudesta, millä hän paneutui tehtäväänsä, on hänen tutkimiansa auktorien luettelo, jossa perinnäisiä kristillisiä käsityksiä edustavat nimet kardinaali Wiseman, H. M. Melin, J. H. Kurtz ja A. Monod sekä kriittisiä Nils Ignell, Ernst Rénan, Thomas Huxley ja Darwin. Tutkimuksensa tulokset hän sitten selosti Palménille kirjeissään, joitten johdosta syntyi vilkas, useita kuukausia kestävä ajatustenvaihto.⁴

Aluksi ystäväysten kesken vallitsi melkoinen yksimielisyys. Kun Vasenius mainitsi parin lukemansa kirjan osoittaneen, »millaisiin mahdolltomuuksiin rationalistien, deistien ym. systeemit johtavat», saattoi Palmén jatkaa samaa teemaa kertomalla, miten hän juuri vast'ikään »oli hyökännyt hyperskeptillisyyttä vastaan, joka jätettynä vaille keskietä seuraavan järjen johdatusta todella saat-
taa tulla mitä eriskummallisimpiin tuloksiin».⁵ Vasenius seurasi kuitenkin apologeettisia auktoireitaan vielä pitemmälle. Ihmeet eivät sodi järkeä vastaan, ja näin ollen kaatuu eräs epäilijöitten

voimakkaimmista argumenteista. »Jos vain voitaisiin löytää täysin ennakkoluuloton yksilö (mikä kuitenkin lieene mahdotonta), olisi mielenkiintoista nähdä, kumpi puoli voisi vakuuttaa hänet. Jos esim. Rönnbäck aloittaisi» — Vasenius viittaa lehdistössä äskettäin käytyyn polemiikkiin — »järki sanoo minulle, että ihmeet ovat mahdottomia», niin saattaisi ennakkoluuloton sanoa h ä n e n järkensä vaikenevan kuin muurin, ja kristitty voisi kaikessa nöyryydessä pyytää Rönnbäckiä suuressa oppineisuudessaan selittämään ihmisen luomisen ilman ihmeitä». Raamatun ennustukset, joille epäilijät nauravat, ovat toteutuneet ja toteutuvat kirjaimellisesti. Tiede itse kumooa myös Darwinin teoriat: »Geologit sanovat, ettei maan viimeisestä revolutiosta ole kulunut 6000 vuotta kauempaa. Vähintään 3000 vuotta sitten oli jo ihmisiä olemassa. Jos apinat 3000 vuodessa saattoivat kehittyä ihmisiksi, pitäisi meidän kai tätä nykyä olla — enkeleitä. Ja kuitenkin tarvitsemme vielä ruokaa ja juomaa!» Maan luomisen on täytynyt tapahtua kuudessa päivässä, eikä ihminen ole saattanut kehittyä apinasta.⁶

Vaseniuksen biblisistinen yritys pakottaa tieteelliset teoriat kirjaimelliseen sopusointuun vanhatestamentillisen maailmankuvan kanssa nostattaa kuitenkin Palménin kritiikin: »Minusta on melkein liikaa pitää Moosesta sellaisena erinomaisena tekijänä luonnontieteitten alaan kuuluvissa asioissa. Raamattu ei ole tarkoitettu astro-nomiaksi, fysikaaliseksi maailmanselitykseksi tai metafysiikaksi, se on siveysoppia ja pelastusoppia.» Palmén liittyi näin maltillisen uskonnollisen liberalismiin ajatuslinjoihin, joita meillä 1860-luvun vaihteen keskusteluissa oli selvemmin edustanut Agathon Meurman.⁷ Tältä pohjalta hän torjui toisaalta Rénanin ja Straussin, »jotka ovat puhuneet uskomattoman paljon tyhmyyksiä», mutta piti samoin vääränä »vedota Moosekseen Darwinia ja muita vastaan, elleimme halua palata Kopernikuksen aikoihin». Raamattua ei sovi ottaa kirjaimellisesti, sillä se on kauttaaltaan itämaisten fantasiain sävyttämä. Siinä kerrotut ihmeetkin Palmén on taipuvainen selittämään luonnollisesti, vaikkakin hän myöntää, ettei hän ole kovin-kaan paljon ehtinyt syventyä kysymykseen. Vaseniuksen geologiset pohdiskelut hän sensijaan torjuu mitä päättävimmin: »Mitä

oikein puhut geologeista? että maa ei olisi 6000 vuotta vanhempi, sen viimeisestä mullistuksesta laskien. Tätä käsitystä ei kukaan enää kannata, meidän päiviemme geologit eivät säästä satojatuhansia vuosia, ja sellaisena aikana on paljon saattanut tapahtua. Joka tapauksessa on parasta olla suhtautumatta pilkallisesti uuteen tieteelliseen teoriaan, jolla tosin on paljon vastustajia, mutta joka myös on voittanut monia erinomaisia tutkijoita puolelleen.» Vaseniuksen ei pidä sortua humanistien tavalliseen virheeseen kuvitella pystyvänsä arvostelemaan luonnontieteellisiä asioita.⁸

Keskustelun jatkuessa ystäväysten kannat lähentyivät huomattavasti toisiaan. Palmén myönsi, että »ne äärimmäisen harvat ja yksityiset erehdykset, mitkä kenties Raamatussa esiintyvät, koskettelevat hengelliselle elämälle täysin merkityksettömiä asioita eikä niihin näin ollen saateta vedota sen pääoppeja arvosteltaessa», mutta toivoi puolestaan Vaseniuksen hyväksyvän, ettei kaikkea tarvitse Raamatussa ottaa kirjaimellisesti, mihin periaatteeseen tämä »tiettyyn määrään asti» yhtyikin, ja arveli »paljon olevan vapaasti tulkittavissa».⁹ Jälkimmäinen myönsi niinikään Palménin huomautuksen hänen luonnontieteellisestä epäpätevyydestään aiheelliseksi, mutta katsoi kuitenkin mahdolltomaksi hyväksyä Darwinin teorioita, niin kauan kuin ne hänestä näyttivät olevan ristiriidassa Raamatun kanssa. Tässäkin Palmén tuli puolitiehen toveriaan vastaan: Darwinin teorioita tullaan tuskin koskaan sellaisinaan hyväksymään, mikä kuitenkin ei estä, että merkittävä osa niistä on tosia. Maapallon nykyisen eläimistön synnyn hän lienee selittänyt kutakuinkin todenmukaisesti. »Mutta sitä en halua tunnustaa, että teoria laajennetaan aina ihmisen selittämiseen apinan korkeammaksi kehitysmuodoksi, sillä ymmärryksen ja sielun synty edellyttävät aivan välitöntä vaikutusta jumaluuden taholta.» Nyt Vaseniuksen onnistuu sovittamaan uskonnollisen ja tieteellisen maailmankuvansa. Darwinismi osoittautuukin sopivasti rajoittamalla erittäin nerokkaaksi, ja samalla käy ilmi, ettei se olekaan ristiriidassa Raamatun kanssa. Darwin selittää eläinkunnan synnyn pitkänä kehityssarjana, joka oli päättynyt sillä hetkellä, jolloin Jumala Raamatun mukaan loi ihmisen. Tästä alkaa Raamatun

varsinainen historia, ja siitä on kulunut 6000 vuotta. Vasenius luopuu nyt luomispäivien selittämisestä normaalivuorokausiksi ja samastaa nämä geologisten kausien kanssa. Näistä Raamattu ei puhu, sen enempää, yhtä vähän kuin sitäkään, millä tavalla Jumala loi eläimet, »antoiko Hän uusien muotojen syntyä jo olemassaolevista aineista vai ei». Jos kehitys on tapahtunut Darwinin opettamalla tavalla, tämä on omiaan vain tukemaan uskontoa, sillä juuri olemassaolon taistelussa tapahtunut kehitys tekee ohjaavan järjen, Kaitsemuksen, tunnustamisen suorastaan ajatusvälttämättömyydeksi.¹⁰

Yhteinen pohja oli näin löytynyt, olennaisimpana tuntomerkkinään ennakkoluulottomuus ja totuudellisuus. »Minä tunnustan jokaiselle oikeuden tutkia miten paljon tahansa Raamatun kanssa yhteydessä olevia oppeja, mutta koskaan en hyväksy, että tuomio langetetaan toista osapuolta kuulematta», Vasenius kirjoitti Palménille. »Olen kuunnellut molempia osapuolia — näet tulokset, joihin olen tullut. Olen siis kirjoittanut v a k a u m u k s e n i, eivätkä mitkään muut kuin s y t voi sitä horjuttaa.» Tältä pohjalta löytyi myös yhteinen ratkaisu: »Jos transmutatio käsitetään Kaitsemuksen välikappaleeksi, seuraa aivan ilmeisesti, että ihmisen r u u m i s saattoi olla syntynyt miten vain, kun taas s i e l u on hänelle erityisesti annettu. Sielua ei Darwin koskaan pysty selittämään, yhtä vähän kuin Vogt koskaan saa vastausta kysymykseen, missä sielu on.»¹¹

Näin löydetty ratkaisu ei kuitenkaan muodostunut pysyväksi. Jatkuvat opinnot ja tutustuminen uuteen kirjallisuuteen herättivät yhä uusia kysymyksiä, jotka pakottivat aikaisempien katso-
musten toistuvaan tarkistamiseen. Toverusten lähimmän ystäväpiiriin, johon O. E. Tudeerin lisäksi näinä vuosina kuului pohjalainen ylioppilas Georg Jurvelius, maailmankatsomuksellinen asennoituminen kehittyi asteittain yhä jyrkemmin radikaaliseen suuntaan. Palmén ja Tudeer kulkivat edellä »pitkin epäilyksen jyrkännettä», kun taas Vasenius pyrki tovereitaan kauemmin säilyttämään kosketuksen perittyyn kristilliseen uskoon. Jurvelius sensijaan ei koko aikana suhtautunut maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin sa-

malla vakavuudella kuin muut. Vuonna 1870 eivät vielä edes ensiksimainitutkaan olleet valmiita katkaisemaan suhdetta kristinuskoon. Tutustuminen eräisiin englantilaisiin sukulaisiin, jotka sivistyneisyydellään ja rakastettavuudellaan täysin valloittivat O. E. Tudeerin ja samalla tälle yllätykseksi osoittautuivat vakauksellisiksi kristityiksi, sai hetkessä hänen skeptillisyytensä horjumaan. »Nämä sukulaiseni», hän kirjoitti saman vuoden kesäkuussa E. G. Palménille, »ovat kristinuskon kauneimpien puolten läpitunkemine olemuksineen lisänneet lujan elämän- ja uskonperiaatteen kaipaustani, periaatteen, minkä todelliset kristityt omaavat, ja joka tuskin on skeptillisen maailmankatsomuksen korvattavissa.»¹²

Tutkimuksen löytöretkille lähtenyt ylioppilas tässä ikävöi turvallista satamaa. Koko maailma oli murroksessa, eikä vielä ollut mahdollista ennustaa, miten tämä oli päättyvä. Tudeer veti omalle ajalleen vertauskohdaksi myöhäisantiikin, jolloin skeptismin ja taikauskon valtaaman maailman pelasti uusi uskonto, kristinusko, ja esitti arvelun, onko kenties jotakin samantapaista nytkin odotettavissa. Kysymys jäi tosin avoimeksi, mutta se tulevaisuuden uskonto, johon uskon ja epäilyn keskellä kamppailevan opiskelijan katseet kohdistuivat, omasi selvästi uskonnollisen liberalismiin piirteet.¹³

Onkin näin ollen enemmän kuin ymmärrettävää, että toverukset suhtautuvat suurin odotuksin uskonnollisen liberalismiin hengessä tehtyihin yrityksiin ajanmukaisen uskonnollisuuden löytämiseksi. Tutustuminen Pohjoismaiden merkittävimpiin kuuluvaan kristilliseen ajattelijaan, Pontus Wikneriin, koitui kuitenkin pettymykseksi. E. G. Palmén oli kesäkuussa 1871 lukenut Wiknerin »Under-sökningar angående den materialistiska verldsåskådningen», jossa tämä hyökkäsi Büchnerin »Kraft und Stoff»-teosta vastaan. Hän antoi täyden tunnustuksensa ruotsalaisen kirjailijan tyylille, joka maailmanmiehen otteineen erosi edukseen Büchnerin kyynillisestä ja karkeasta kirjoitustavasta, mutta totesi sisällön varsin vähän vakuuttavaksi. Paikoitellen Wikner oli suorastaan ymmärtänyt vastapuolen ajatukset väärin. Näin heikoilla argumenteilla ei Palménin mielestä tieteellistä materialismia saatettu kumota.¹⁴

Vasenius pysyi elämänkatsomuksellisissa arvioinneissaan edelleen tovereitaan maltillisempana. Hän kertoo puolestaan lukeneensa mm. Johann Eduard Erdmannin »Vorlesungen über Akademisches Leben und Studium», Macaulay'a, Gervinusta, Laboulaye'ta ja Almqvistia. Näitten kirjojen ansiosta alkoi, kuten hän kirjoittaa, »yksi ja toinen kohta maailmankatsomuksessani kirkastua ja selvitä siitä kaaoksesta, missä se tähän asti on huojunut». Syvimmän vaikutuksen Vaseniukseen ovat tehneet juuri Erdmann, jonka »idealista maailmankatsomusta» hän lämpimästi kiittää ja jota hän innolla suosittelee Palménille, sekä Bernhard v. Beskowin pieni mietekirjanen »Om själens helsa». Ottaen huomioon, että Erdmann lukeutui hegeliläiseen oikeistoon ja Beskow taas edusti vuosisadan puolivälille luonteenomaista vapaamielisten näkemysten sävyttämää yhtenäiskulttuuria, on todettavissa, miten Vasenius vielä kesällä 1871 selvästi pysyi uskonnollisen liberalismiin rajapyykkien sisäpuolella.¹⁵ Kehitys hänen kohdallaan kulkikin tässä vaiheessa nopeimmin sosiaalisten ja poliittisten katsomusten alalla, mihin varsinaisesti on sijoitettavissa hänen viittaamansa maailmankatsomuksen kirkastuminen. Gervinuksen »Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts», joka kehitteli ajatusta hallitusmuotojen asteittaisesta kehityksestä ja ennusti tulevaisuuden kuuluvan demokratialle, sekä Laboulaye'n »Europa och Amerika», missä tekijä intoili Amerikan vapaitten olojen puolesta, ohjasivat Vaseniuksen yhteiskunnallista kantaa voimakkaasti vasemmalle. »Pyrin tajumaan uuden ajan demokraattista (tai kenties paremmin individualisoivaa) henkeä sen kaikissa vivahteissa, sen kaikilla aloilla, ja missä näen sen ilmenevän, olen antava sille lämpimimmän myötätuntoni ja tukeva sitä, mikäli sellainen osoittautuu mahdolliseksi», hän heinäkuussa 1871 kirjoitti E. G. Palménille.¹⁶

Parin seuraavan vuoden kuluessa toverusten maailmankatsomus joutui ratkaisevaan murrokseen. Uskollisen liberalismiin välittäjänäsenne ei ajanmittaan osoittautunut kestäväksi. Luonnontieteellisen ajattelun, materialistisen maailmanselityksen ja etenkin evolutionistisen teorian paine ajoi nuoret ylioppilaat etsinnässään yhä radikaalimmille linjoille. Vuoden 1872 kuluessa nimenomaan kaksi teosta

vaikutti tähän suuntaan, Bucklen »Englannin sivistyshistoria» ja verraten vähän tunnetun saksalaisen populäärifilosofin Radenhausenin kristinuskoa ja Raamattua erinomaisen, räikeästi arvosteleva teos. Jälkimmäisen oli O. E. Tudeer lähettänyt Palménille jo lokakuussa 1871, joskin tämä vasta seuraavana kesänä todella oli tutustunut siihen. Radenhausen ja Darwin tuntuivat nyt vastaan sanomattomilta. »Tekee hyvää mielelle saada todistus jokaiseen väitteeseen ja sellainen todistus, minkä järki pystyy tajumaan, etenkin kun on joutunut sulattamaan onneksi ei aivan valtavaa osaa Erdmann-Wiknerin lörpötystä, missä ajattomat olemukset ja olemuksettomat ajat, sanainväännökset ja muut senkaltaiset otetaan parempien liittolaisten puutteessa avuksi.» Idealistinen filosofia samoin kuin kristillinen platonismikaan eivät enää kestä Palménin kriittillistä arviointia. »Kiinnostavimpiin kysymyksiin antavat luonnontieteet parhaat ja varhimmat lisät.»¹⁷

Bucklen »Englannin sivistyshistoria» käännettiin ruotsiksi v. 1872 ja joutui välittömästi toverusten käsiin. Tudeer ja Palmén lukivat sitä vuorotellen ylioppilaskunnan kirjastossa ja omaksuivat sen ajatukset jakamattomalla ihastuksella. Buckle yritti muuttaa historiainkin eksaktiseksi tieteeksi, jonka tuli induktiivista tietä selvittää kansojen ja ihmiskunnan historiassa vaikuttavat lait. Luonnontieteellinen kehitysajatus, josta oli kasvamassa toverusten maailmankatsomuksen kulmakivi, sai näin kotipaikan myös hengen maailmassa, ja raja hengen ja aineen välillä alkoi kasvaa umpeen. Ei ihme, että G. Jurvelius luettuaan Bucklen kiihtyneenä kirjoitti Vaseniukselle niin rabulistisen kirjeen, että hän saatuaan aikaa ajatella itsekin arveli sen viranomaisten käsiin joutuneena tuottavan hänelle ylimääräisen vankilamatkan.¹⁸

Nyt Vaseniuskin täydellä todella tempautui mukaan kehityksen virtaan. »Olen huomannut itsessäni alun individualiteettiä, pyrki- mykseen palauttaa kaikki tiettyihin periaatteisiin, ja kun nämä periaatteet on otettu uuden ajan henkeen laadituista teoksista — — — en usko, kuten sanottu, jääväni ajan rynnätyssä eteenpäin jälkeen.» Paikoillaan on enää mahdoton pysyä, eteenpäin on kuljettava. Tämä tuo kuitenkin mukanaan myös vaikeuksia. Vanhan

ja uuden kannattajain välille syntyy epäilemättä ristiriitoja. »Eikö ole kiusallista joutua erimielisyyteen mitä tärkeimmissä kysymyksissä niiden kanssa, joitten ystävyydelle antaa suuren arvon? Voit olla varma siitä» — Vasenius kirjoittaa Palménille — »että miten suvaitsevainen yrittääkin olla meidän päivinämme, tuhat pientä pistosta ja epämiellyttävyyttä tulee muistuttamaan asianomaista siitä, ettei hän kuulu yleiseen lammasmaahan.» Vakaumuksestaan vaikeneminen olisi taas häpeällistä, ja ainoaksi mahdollisuudeksi jää näin ollen työskentely sen levittämiseksi. Ja kuitenkin — tässäkin tapauksessa ei ole mitään varmuutta siitä, että lopputulos on oleva myönteinen: »Monta kenties vahingoitetaan enemmän kuin hyödytetään.»¹⁹

Radikaalit luonnontieteelliset, saattaisi miltei sanoa materialistiset katsomukset lujittuivat nyt vuosien 1873—75 aikana selväpiirteisesti positiiviseksi vakaumukseksi. Georg Jurvelius mainitsee kesällä 1873 Bucklen, Darwinin ja Büchnerin »tienviitoittajikseen», mitkä profeetat koko muukin toveripiiri hyväksyy. Pian ilmestyy myös uusia. Seuraavana kesänä on Georg Brandesin kääntämä John Stuart Millin teos »Moral grundet paa Nytte- eller Lykkeprincipet» Vaseniuksen ja Palménin käsissä. Brandesin omaankin tuotantoon tutustutaan. Palmén lukee hänen aikakauskirjaansa, ja Tudeer toteaa hänen kritiikkinsä teoksessa »Hovedströmingen» suorastaan murhaavaksi. Vasenius hankki syksyllä 1874 itselleen Häckelin »Natürliche Schöpfungsgeschichte», jonka rohkeat Darwinin teorian sovellutukset vain vahvistavat toveripiirin jo kypsyneitä vakaumuksia. Pienemmistä profeetoista luettiin B. Corneria (Sittlichkeit und Darwinismus 1871), A. Schleicheria (Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft 1863) ja E. Böhmeriä (Christenthum und Socialismus). Saksassa ja Skandinaviassa ilmestyy varsin vähän merkittävää uuden suunnan kirjallisuutta, johon toverukset eivät tutustuisi.²⁰

Uuden vakaumuksen puki E. G. Palmén sanoiksi: »Me olemme realisteja ja pitäydymme realiteetteihin.» Keskustellessaan näkemyksistään osakunnissa ja muualla ylioppilastovereittensa kanssa ystävykset kuitenkin toteavat olevansa pakotettuja noudattamaan

tiettyä varovaisuutta. Niinpä kun O. E. Tudeer joutui keväällä 1874 Viipurilaisessa osakunnassa keskusteluun kristinuskosta ja ajan virtauksista, hän arveli parhaaksi luopua esittämästä täydellisiä todisteita »sen maailmankatsomuksen puolesta ja vastaan, joka näyttää nousevan tieteen nykyisestä katsantokannasta» ja tyytyi vain torjumaan harhakäsityksen, että teoreettinen materialismi ja utilitarismi merkitsisivät samaa kuin itsekkyyys ja karkea aineellisten etujen tavoittelu. Vaikka Tudeer nimenomaan kielsikin »tar koittaneensa tehdä mainosta materialismin puolesta», artikkeli osoitti kuitenkin selvästi, missä hänen sympatiansa olivat: »Materialisti pitää omaa minäänsä häviävänä. Hänen pyrintöjensä korkein päämäärä ei näin ollen saata olla hänen oma autuutensa . . . Materialismi ja utilitarismi näkevät korkeimman hyvän ihmiskunnan korkeimmassa mahdollisessa täydellisyydessä ja onnessa.» Näiden oppien kannattaja ei näin ollen odota »mitään palkintoa toiminnastaan toisessa maailmassa, jonka saavuttaminen olisi hänen kaikkien pyrintöjensä välttämätön päämäärä, vaan hän tyytyy tietoisuuteen, ettei hän ole elänyt turhaan, jos hän on vaikkapa vain vähäisellä teolla lisännyt sitä henkisen ja aineellisen omaisuuden aarretta, jonka yksi sukupolvi jättää toiselle perinnöksi. Ei egoismi, vaan uhrautuminen jaloimman päämäärän hyväksi on siten materialismin tendenssi.» Lausumatta suoraan teoreettista maailmankuvaansa julki Tudeer kuitenkin käytännössä tunnustautuu näin hahmottelemilleen linjoille: »R a k k a u s i h m i s y y t e e n , u s k o i h m i s k u n n a n k e h i t y s k y k y n j a t o i v o i h m i s k u n n a n e d i s t y k s e s t ä näyttävät meistä olevan ne peruseriaatteet, joille vakavasti kilvoitteleva meidän aikanamme, kuten kaikkina aikoina, voi rakentaa vakaumuksensa ja toimintansa.»²¹

Jyrkässä radikalismissaan nuoret humanistit löysivät nyt lähimmät hengenheimolaisensa luonnontieteilijäin parissa. Näistä oli toveruksia lähinnä E. G. Palménin veli Axel, jonka luona vuoden 1875 helmikuussa vietetystä illasta Tudeer kirjoitti ensiksimainitulle: »Valfridille ja minulle, jotka suuremman määrän omia opintotovereitamme ollessa koolla tavallisesti tunnemme itsemme salaisiksi kerettiläisiksi, oli todella virkistävää olla kerran valitussa luonnontutki-

jain seurassa, jotka miltei kaikki opintojensa kautta olivat päätyneet samaan maailmankatsomukseen, jota me kannatamme. Oli innostavaa meitä neljää vähäisen suuremmassa piirissä puhua avoimesti ja äänekkäästi Darwinin teoriasta, ihmiskunnan kehityksestä, kuolemasta ja kuolemattomuudesta tarvitsematta pelätä haavoittavansa kenenkään tunteita.» Huolimatta kaikesta filologiensaavuttamasta yleissivistyksestä Tudeer sittenkin näki luonnontieteilijäin olevan melkoisesti heitä pitemmällä. Ensiksimainitut näet »rakentavat käsityksensä ihmiskunnasta väärälle periaatteelle, ihmisen olemuksen, hänen suhteensa luontoon ja luonnonlakien täydelliselle väärinymmärtämiselle.»²²

Kielikysymyksen valta-asema osakunnissa

Vaikka ruotsinkielisistä säätyläiskodeista lähteneet ylioppilaat periaatteessa yleensä olivatkin liberaaleja, he eivät kuitenkaan muutoin kuin poikkeuksellisesti vielä 1870-luvun alkupuolella edenneet radikaalisuudessaan yhtä pitkälle kuin äsken selostettu toveripiiri. Länsisuomalaisten osakuntalehti sisälsi tosin vuosina 1871—72 eräitä Raamattua ja kristinuskoa pilkkaavia kaskuja ja Maria Magdaleenan, ilotytön, kääntymystä kevyessä hengessä ivaavan runon, mutta kun täällä vuonna 1873 vakavassa hengessä otettiin käsiteltäväksi ajan elämänskatsomuksellisia kysymyksiä Edvard v. Hartmannin ja Straussin ajatuksista lähtien, uudet katsomukset torjuttiin jyrkästi. Saksalaiset ajattelijat »ovat päätyneet yhtä sairaalloisiin ja kehnoihin mielipiteisiin kuin muinaiset roomalaiset Kristuksen aikana», nimimerkki »A» lausui ja päätyi toivomukseen, että kuten heidän oppinsa toistaiseksi ovat jääneet maassamme kannatusta vaille, ne jäisivät edelleenkin, ja »samoin jokainen filosofia, joka ei päädy muuhun kuin — tyhjyyteen».²³ Viipurilaisessa osakunnassa taas A. W. Streng totesi kansansivistyksen nousun edellytyksiä selvitellessään keväällä 1872, miten vapaudenrakkauuden täytyy jäädä vieraaksi kansalle, joka aineellisten tarpeittensa rinnalla tuntee ainoastaan yksinkertaisen, ajattelematta omaksutun uskonnollisuuden. Kun sitten täälläkin seuraavana vuonna otettiin

esille Raamatun ja luonnontieteitten rajakysymyksiä, artikkelin anonyymi kirjoittaja päätyi toteamukseen, että vaikka Raamattu näyttääkin sisältävän »maailman vanhimmista ja ihmissuvun ensi ajoista paljon, mikä ensi silmäyksellä ei näytä pitävän yhtä uuden ajan tutkimusten kanssa», lähemmin tutkittaessa »kaikki kuitenkin on voitu selittää».²⁴ Savo-karjalaisessakin osakunnassa alkaa — ilmeisesti lähinnä nuorten darvinistien ryhmään kuuluvan A. J. Melan vaikutuksesta — esiintyä kirkon- ja kristinuskonvastaista arvostelua. Mela itse piti vuosijuhlassa 1872 esitelmän darvinismista, ja samana keväänä sisälsi myös Savo-Karjalainen, osakunnan käsinkirjoitettu lehti, räikeän kirjoituksen, jossa ivattiin mm. pappien saarnoja. Kokonaisuutena arvioiden radikaalit mielenilmaisut kuitenkin olivat sormin lueteltavia poikkeuksia.²⁵

Huomiota herättää nimenomaan, miten hitaasti sama kirjallisuus, jota Palménin ja Vaseniuksen toveripiiri ahmi miltei heti sen ilmestyttyä, löysi tiensä opiskelijoitten lukupöydille ja keskusteluihin. Darwinin nimi tietysti tunnetaan, mutta esim. vielä 1873 kävi Viipurilaisessa osakunnassa mainiosti päinsä esitelmöitäessä ihmissuvun alkuperästä tunnustaa, että kyseiset teoriat yksityiskohdisaan ovat vielä tuntemattomat. Bucklen esitteli samassa osakunnassa ensimmäisen kerran O. E. Tudeer keväällä 1874, ja vasta seuraavana syksynä ilmestyi englantilaisen historioitsijan nimi myös Uusmaalaisen osakunnan asiakirjoihin, kun yhdeksi monista kilpakirjoitusten aiheista nimettiin, »missä määrin Bucklen voidaan katsoa tuoneen uuden periaatteen historiankirjoitukseen».²⁶

Syy maailmankatsomuksellisten kysymysten vähäiseen pohdintaan on ilmeisesti etsittävä kielitaistelusta. Ensiksimmäinnettujen ylioppilasmaailmassa herättämä mielenkiinto onkin kääntäen verrannollinen jälkimmäisen kiihkeyteen. 1870-luvun alkuvuodet olivat kielirintamalla erittäin aktiivista aikaa, ja nuorison pääasiallinen energia kuluikin tähän. Uusmaalaisien vanha kantajoukko ryhmittyi »Viking»-lehden ympärille, Pohjalaisessa ja Länsisuomalaisessa osakunnassa kieliryhmät iskivät kiivaasti yhteen ja savo-karjalaiset astuivat tinkimättömän suomenmielisyyden kannattajiksi. Vuosikymmenen puolivälin lyhyen hengäh-

dystauon jälkeen tilanne taas kiristyi. Suomalainen Nuija perustettiin keväällä 1875, ja kolme vuotta myöhemmin suomenmieliset saavuttivat enemmistön ylioppilaskunnassa, minkä seurauksena ruotsinmieliset perustivat syksyllä 1879 oman taistelujärjestönsä XYZ:n. Kielitaistelu veikin ylioppilasnuorison päähuomion aina »kahdeksankymmentäluvun» esiinmarssiin, vuosiin 1883—84 asti.²⁷

Suomalaiset ja ruotsalaiset ylioppilaspiirit

Maailmankatsomuksellisten kysymysten jatkuvaa, tosin latenttia painetta osoittaa kuitenkin, että ne kiivaimpien kielitaistelujen välisenä hengähdystaukona, vuosina 1874—78, puhkeavat esiin miltei kaikissa osakunnissa. Kysymyksenasettelu on tosin yleensä edelläkuvatun toveripiirin keskusteluja maltillisempi, mutta silti huomattavasti painetussa sanassa tavattavaa terävämpi. Pääkysymys on kaikkialla Raamatun ilmoituksen ja tieteellisen tutkimuksen välinen vastakohtaisuus. Keväällä 1874 hyökkäsi uusmaalaisten osakuntalehdessä Herman Vendell mannermaisia jumaluusopillisia suuntia vastaan, »jotka yrittivät pakottaa ihmiskunnan äärimmäiseen muodollisuuteen ja häikäilemättömyyteen dogmaattisuuteen ja jotka antaen tunnustuskirjoille täysin jumalallisen arvon selittävät kaikki toisinajattelevat harhaoppisiksi ja jumalankieltäjiksi». Nämä suunnat »asettavat kirjainuskon todellisen edelle», »vihaavat syvästi tieteellistä tutkimusta peläten sen johtavan epäilykseen» ja näin »julistavat terveen järjen pannaan». Turhaan kuitenkin taantumus yritti palauttaa ihmiskuntaa takaisin lapsuuteensa, »edistyksen ikuinen laki» takaa, että raskainta painetta on aina seuraava voimakkain nousu.²⁸

Mitään protestia Vendellin kirjoittelu ei uusmaalaisessa osakunnassa synnyttänyt. Ruotsinkieliset ylioppilaat olivat yleensä liberaaleja, kuten O. E. Tudeer totesi tammikuussa 1875, eikä teoreettisen materialismin hylkimisestä huolimatta ortodoksialla ollut kannatusta juuri muualla kuin »teologiien viattomien lampaitten» parissa. Viipurilaisessa osakunnassakin ainoa vastine Tudeerin edellisenä keväänä suorittamaan Darwinin ja Bucklen esittelyyn

lähti teologin kynästä. »Uudenaikaisen sivistyksen» nimissä käyvää virtausta Antero Gyllenbögel kuvasi tällöin seuraavasti: »Kristinoppiin ei ole luottamista, kaikki uskovaisten turvaawaisuus siihen ja hartaat rukoukset owat turhat, ja kun vielä päälle päätteeksi toteen näytetään ihmisen, järjellisen ihmisen olewan aikaa myöten muodostuneen eläimistä, niin eihän meillä ole muuta neuwona, kuin tehdä itsellemme niin hauska olo kuin mahdollista . . .» Torjuakseen syytöksen uskonnonvastaisten aatteitten johtamisesta siveellisesti ala-arvoiseen elämäntapaan Tudeer sitten laati edelläeslostetun teoreettisen materialismin puolustuksensa.²⁹

Jos ruotsinmielisisissä osakunnissa perinnäisten katsomusten ainoiksi puoltajiksi jäivät teologit, suomenmielisisissä liberaalit näkemykset sensijaan esiintyivät vain sporaadisesti. Pohjalaisessa osakunnassa ei näihin kysymyksiin lainkaan kokouksissa ja lehtikirjoituksissa puututtu. Osoituksena uusien näkemysten voimasta oli kuitenkin, että hitaat hämäläisetkin heräsivät ainakin ohimennen niitä käsittelemään. Kun historiallis-kielitieteellisen osaston ylioppilas Karl Lindroos syksyllä 1876 vaati, että ylioppilaiden kansantajuisten luentojen oli pysyttävä »uskonnollisella ja siveellisellä kannalla», asettui luonnontieteitten opiskelija David Lassila närkästyneenä tätä vastustamaan. Liian kauan on kansallemme jo tämän kaltaista hengenruokaa tyrkytetty. »Joka päivä astuvat silmiemme eteen ne vaikutukset, jotka uskonto yksinomaisena hengenravintona on kansaamme luonut. Kun viime aikoina verrannollisesti aivan hiukan vasta on koettu laventaa heidän käsitystään maailmasta, maailman suhteesta heihin ja heidän suhteestaan maailmaan, niin on siinä kohdattu vaikeuksia, jotka sille, joka hiukankin asiaa tuntee, näyttävät melkein naurettavilta.» Ylioppilaitten ei kuitenkaan ole katsottava, mikä on tälle rajoittuneelle katsantokannalle mieliksi, »vaan meidän pitää opettaman kansalle totuutta». Lassila esittääkin, etteivät ylioppilaat kansanvalistustyössään »pitäisi yhtään suorastaan uskontoa koskevia luentoja», sillä hän on vakuuttunut siitä, »että vihdoin käy ihan päin-vastoin, kuin me toivomme, jos me vaan joka tilaisuudessa, ja aina koska vain sopii, tyrkytämme kuulioillemme uskontoa», sillä jos sitä syötetään enem-

män kuin asianomainen voi sulattaa, »on siitä luonnollinen seuraus se, että lopuksi oksennetaan entinenkin ruoka ulos».³⁰

Uskonnon tilalle Lassila halusi asettaa luonnontieteet. »Näiden tieteitten laveus ja arvo vaatii mielestäni, että luennoita näistä aineista pidettäisi, jos vaan mahdollista olisi, noin 2/3 eli vähintään puolet.» Nuoren opiskelijan perustelut osoittavat hänen ratkaisevasti valinneen alansa tieteellisen tutkimuksen maailmankatsomuksensa kulmakiveksi: »Ei mikään ole mielestäni niin voimakas kuin Luonnon ja sen lakien tunteminen, sen ilmiöiden selittäminen, karikoittamaan meistä pois kaikki ennakkoluulot, yksipuolisuudet ja vähäpätöisyydet. Paitsi aineellista hyötyä, jonka ainoastaan näiden tiedetten kautta olemme saavuttaneet, tulemme me näitten kautta huomaamaan oman suhteemme maailmaan ja muun maailman suhteen meihin; me tulemme näkemään, mitä ja keitä me olemme, josta sitte selviää, mihinkä suuntaan meidän pitää työaseemme kääntämän. Ainoastaan näiden tiedetten kautta saamme me orjallisuudesta ja ennakko-luuloista vapaan, itsenäisen käsitystavan.»

Vaikka itse kallistumaisillaan naturalistiseen maailmanselitykseen, Lassila kuitenkin varoo visusti hyökkäämästä kristinuskoa vastaan. Luonnontieteellisiä luentoja voitaisiin hänen mukaansa päinvastoin »katsoen Suomen kansan nykyiseen sivistystilaan» käyttää suoranaisesti uskonnon puolustamiseenkin, kun sitä haluavilla olisi mahdollisuus »siitä tarkoituksenmukaisuudesta, jonka väitetään luonnossa löytyvän, yhtenään johdannollisesti kääntää kuulioloittensa huomiota Jumalaan ja sen ominaisuuksiin».³¹

Jyrkin suomenkielisten ylioppilaitten parissa käyty maailmankatsomuksellinen kiista suoritettiin kuitenkin Savo-karjalaisessa osakunnassa. Keväällä 1875 A. J. Mela toimitti osakunnan lehteen saksalaisesta kirkonvastasesta aikakauslehdestä käännetyyn kirjoituksen »Kirkko ja Raamatun opetus», jossa syytettiin Raamatun kertomuksia epäsiiveellisiksi, arveltiin, että »lasten mielikuvitus saapi terveellisempää ravintoa Tuhkimosta, Liposta ja muista kansan taruista, kuin näistä, mitä pimeimmällä hengellä kyhätyistä Raamatun taruista», ja vaadittiin ihmisiä heittämään taivas pois mielikuvituksestaan, jotta se sensijaan saattaisi toteutua maan

päällä. Seuraavana syksynä väiteltiin kiivaasti teologian opiskelijain henkisestä ja siveellisestä tasosta, jolloin vastapuoli syytti jumaluusopin turmelevan harjoittajainsa mielen ja rehellisyyden. Kolmen vuoden perästä taistelu taas puhkesi ilmiliekkiin. Alkunsa se sai tällä kertaa »Savo-Karjalaisessa» ilmestyneestä Raamattua parodioivasta runosta »Kainin historiaa». Kun syntyneessä keskustelussa nousi ääniä, jotka paheksuivat, että toimitus oli ottanut moisen herjaavan kirjoituksen palstoilleen, lehden toimittaja, lääketiedettä opiskeleva E. J. Warén asettui vapaamielisyyden periaatteisiin vedoten puolustamaan menettelyään. Arvostelun vapaus oli kaiken edistyksen perusedellytys. »Osakunnassamme löytyy lapsekasta konservatismiin henkeä, jota johdonmukaisesti seuramalla me voittaisimme yksin kiinalaisetkin ennallaan olossa ja tuhannenkin vuoden perästä ajattelisimme juuri samalla tavalla kaikista principikysymyksistä kuin nytkin.» Mistään pilkasta ei tässä tapauksessa saattanut olla puhetta, koskapa kyseisten Raamatun lukujen kirjaimellinen hyväksyminen veisi luonnonjärjestyksen vastaisiin mahdottomuuksiin. »Kaikkea tätä eivät Jumalan puolustajat kuitenkaan huoli ajatella, vaan he päinvastoin, luullen olevansa sen valtuutettuja asianajajia, ryhtyvät toimeen samalla arvelemattomalla urhoollisuudella, millä muinoin Manchan urhearitari Don Quixote puolusti vaeltavan ritariston ja jättiläistarujen alenevia osakkeita.»³²

Warén oli myös väittänyt, että vain kolmannes ihmisistä uskoi kertomusta Kainista jumalallisen auktoriteetin tuotteeksi. Vastineessaan muuan hänen tovereistaan kiisti tämän väitteen nimenomaan Savo-karjalaisen osakunnan kohdalta ja arveli sensijaan »suuren pluraliteetin raamatulle kokonaisuudessaan antavan raamatun arvon». Itse kiistakysymystä ei tietenkään saatu ratkaisuun. Keskustelut osoittivat kuitenkin, että suomenkielisissä ylioppilaspireissä radikaalit katsomukset toistaiseksi rajoittuivat varsinaisesti luonnontieteellisen koulutuksen saaneihin, kun taas ruotsinkielisistä säätyläispiireistä kotoisin oleva nuoriso, teologeja lukuunottamatta, valta-osaltaan oli omaksunut uskonnollisissa kysymyksissä vapaamielisen katsantotavan.³³

6. DARVINISMI

Jo varsin pian »Lajien synnyn» ilmestymisen jälkeen Darwinin opit olivat myös meidän maamme sivistyneen yleisön keskustelun-aiheina. Kuten tekijä itsekkin tässä pääteoksessaan katsoi tutkimuksensa tulosten olevan täysin sopusoinnussa kristillisen jumalauksen kanssa, niin myös hänen suomalaiset esittelijänsä kiistivät englantilaisen luonnontutkijan millään tavoin tähtäävän uskonnon perustotuuksien kieltämiseen. Polveutumisopin ja kristinuskon ristiriitaa korostivatkin yksinomaan darvinismia vastustavat piirit. Tällä kannalla oli eläintieteen vuonna 1867 nimitetty professori F. W. Mäklin, tällä kannalla useat papilliset kirjoittajat, ja näin näki asian F. L. Schaumankin. Kiistatonta lieneekin, että uusien luonnontieteellisten teoriain leviäminen sivistyneen säätyimme keskuuteen jatkuvasti horjutti sen luottamusta perinnäistä kirkon hyväksymää maailmankuvaa kohtaan. Kun Darwinin oppien tieteelliset edustajat, lähinnä joku professori Nils Nordenskiöld ja dosentti A. J. Malmgren, kieltäytyivät tekemästä luonnontieteelliseksi teoriaksi käsittämistään opeista maailmankatsomuksellisia johtopäätöksiä kristinuskon vahingoksi, ei mitään varsinaista rintamainmuodostusta tällä alalla kuitenkaan toistaiseksi päässyt muodostumaan.¹

Seitsemänkymmentäluvun vaihteessa tilanne muuttuu nopeasti. Aluksi se ilmeni tosin vain aivan suppeassa piirissä, mutta alkaa pian heijastua laajemmallakin. Muutoksen syy on löydettävissä eurooppalaisen maailmankatsomuksellisen keskustelun kehityksestä. Oltuaan aikaisemmin kaikkialla etupäässä akateemisen tieteellisen mielenkiinnon kohteina polveutumisoppi ja Darwinin teorialat tulevat nyt ratkaisevasti maailmankatsomusta luoviksi tekijöiksi. Suomessakin ollaan heti mukana tapahtuvassa muutoksessa.

Ludwig Büchnerin »Kraft und Stoff» on vuodesta 1869 ruotsinkielisenäkin suomalaisen lukijakunnan saatavissa. Darwinin »Lajien synty» käännetään tälle kielelle 1870, ja puhtaasti maailmankatso-muksellisesti vieläkin merkittävämpi »The Descent of Man» vain vuoden vanhaksi ehtineenä 1872. Häckelin »Natürliche Schöpfungsgeschichte» tosin käännettiin vasta 1882, mutta sen saksankielinen laitos tunnettiin sensijaan Suomessakin.²

Ensimmäiset darvinistimme

Maailmankatsomuksena »darwinistinen naturalismi» saavutti meillä hyvin ymmärrettävistä syistä kannattajia ensinnä luonnon-tieteitä opiskelevan nuoren akateemisen polven keskuudessa. Tie-teellisenä hypoteesina polveutumis- ja luonnollisen valinnan opit tietenkin olivat yleisesti tunnettuja ja nauttivat tässä ominaisuudessa myös melkoista kannatusta, vaikkakin tiedekuntaan kuului niitten vastustajiaakin, mutta maailmankatsomusta määrääväksi tekijäksi ne aluksi nousivat suhteellisen suppeassa piirissä. Jälkim-mäisessä katsannossa on ensimmäisinä darvinisteinamme pidettävä sitä vuosina 1864—65 opintonsa aloittaneitten luonnontieteitten ylioppilaitten ryhmää, jonka keskeisinä henkilöinä olivat J. A. Palmén ja A. J. Mela (Malmberg) ja johon näiden lisäksi kuului ainakin F. W. Fabritius. Jo ennen »Lajien synnyn» ruotsinkielisen laitoksen ilmestymistä ystävyksillä on teos — englannin- tai saksan-kielisenä — hallussaan, jota he sitten lainasivat toisilleen. Darwinin oppeja vastaan esitettyjä vastaväitteitä pohditaan heidän kirjeen-vaihdossaan. Niinpä Fabritius totesi toukokuussa 1870 erään koko teorian vakavimpia heikkouksia kätkeytyvän kysymykseen, miten tuhannet olemassaolon taistelusta johtuneet vähäiset muutokset ovat kaikki johtaneet samaan suuntaan ja synnyttäneet yhden uuden lajin eikä lukemattomia välimuotoja, jolloin koko lajikäsité häviäisi olemattomiin. Hän löysi mielenkiintoisen vertauskohdan inhimilli-sestä historiasta. Kielet vastaavat tällöin tavallaan yksityisiä lajeja, ne ovat kehittyneet toisistaan, mutta kuitenkin kehityskausien päätyttyä muodostuneet selviksi, individuaalisiksi erityiskieliksi.

Niinpä »kun miljoonat ihmiset murtivat latinaa, miksi ei syntynyt yhtä monta tämän kielen alalajia ja murretta? Miksi näemme tällä hetkellä joukon selväpiirteisiä kieliä ynnä tietyn luvun ylimenomuotoja, aivan kuten eläin- ja kasvimaailmassakin näemme joukon hyvin määriteltyjä lajeja ja joitakin välittäviä variatioita?» Tällä vastakysymyksellä Fabritius katsoi kumonneensa mainitsemansa vastaväitteen.³

Viimeistään vuoteen 1871 saavuttaessa toverukset ovat jo omaksuneet selväpiirteisen naturalistisen maailmankatsomuksen. Mela aloittaa muutaman kirjeensä Palménille »Broder i Büchner» ja Fabritius purkaa tälle laajemminkin sydäntään: »Sinä tiedät, että olen erilainen kuin Sinä siinä, että mielelläni väittelen ja ajattelen uskonnollisista kysymyksistä. Arvelen toimivani tässä oikein, ei niin että sydämen levottomuus ajaisi minua siihen, vaan koska katson velvollisuudekseni osaltani yrittää auttaa taikauskon hävittämiseksi.» Erityisesti Fabritiusta tällä kertaa loukkasi kertomus Betlehemin tähdestä sekä uskovien ihmisten tapa käsittää kaikenlaiset luonnolliset tapaukset erityisen kaitselmuksen aiheuttamiksi. Vuotta myöhemmin Fabritius ohimennen mainitsi muutamassa kirjeessään kuin itsestään selvänä asiana, ettei hän »usko kristinuskoon».⁴

Fabritiuksen tavoin Melakin tunki kutsumukseeseen levittää omaksumaansa maailmankatsomusta, poiketen tässä Palménista, jonka lähetysinnosta ensiksimainittu oli antanut negatiivisen todistuksen. Savo-karjalaisen osakunnan vuosijuhlissa helmikuussa 1872 Mela piti suomenkielisen esitelmän »ihmisen synnystä», jossa hän monin luonnontieteellisin perustein katsoi polveutumisopin ainoaksi mahdolliseksi biologisen luonnon synnyn selitykseksi. Jo esitelmän alkusanat ilmaisivat hänen ohjelmansa: »Johan te voitte arvata silloin kun pyysitte minua tätä esitelmää pitämään, mikä tämän lorun loppu tulisi olemaan: apinan heimolaisiahan me raukat olemme; en minä voi sitä auttaa, en totisestil Tämä on tietysti monen korvissa outoa ja kovaa puhetta. Se loukkaa kerrassaan sitä käsitystä, joka näihin päiviin saakka yleisellä kansalla on ollut ihmisen synnystä, joka vanhoilla kokeneilla luonnontutkijoilla on meidän

aikoihimme asti ollut elimellisen luonnon ilmiöistä ja luonteesta. Mutta se mies, joka näinä viimeisinä vuosina on niin suurella ja vastaan-seisomattomalla voimalla matkaan-saattanut perinpohjaisen kumouksen luonnontieteen alalla, mainio englantilainen luonnontutkija Charles Darwin, hän ei olekaan vähillä varustuksilla lähtenyt sotaan.»⁵

Vaikka Mela sitten seuraavassa todistelussaan liikkuikin puhtaasti luonnontieteellisellä pohjalla, esitelmän maailmankatsomuksellinen tendenssi silti oli ainakin useimmille kuulijoille ilmeinen. Jokin yksityinen maininta siitä, miten »nyt ei enää kukaan riitele siitä, mitä kieltä Aatami ja Eeva puhuivat paratiisissa», merkitsi tässä kenties vähemmän kuin itse kehitysuskon nostaminen keskeiseksi filosofiseksi perussäännöksi. Esitelmänsä Mela päätti palaamalla jos sen alussa ilmoittamaansa kantaan, »että me olemme apinain heimolaisia, kuinka hirvittävää tämä monen silmissä lieneekin». Ja hän jatkaa: »Minä puolestani en voi tällaisista syntyperää kammoksuua. Se että ihminen näin halvasta alusta on kohonnut nykyiselle korkealle kannalleen, voipi paremmin kuin mikään muu ihmiskunnalle vakuuttaa yhä loistavampaa elämää tulevilla ajoilla.»⁶

Tieteellistä uutispalvelua

Darvinismia kohtaan 1870-luvun alkuvuosina maassamme tunnettu kiinnostus ei rajoittunut vain tiettyyn luonnontutkijain suppeaan piiriin. Kehityso pillisen katsomuksen läpimurto ja alkava voittokulku Euroopan suurissa sivistysmaissa olivat ilmiöitä, joita yleensä eurooppalaisia virtauksia seuraavat piirit eivät saattaneet vaieten sivuuttaa. Kesä—heinäkuun vaihteessa 1871 Helsingfors Dagblad lainasi ruotsinmaalaisesta »Samtiden»-lehdestä laajan Darwinin teosten esittelyn. Lehden periaatteellinen kanta oli sama, mitä darvinismille suopeat kirjoittajat maassamme olivat edelliselläkin vuosikymmenellä edustaneet: »Onneksi on kokemus osoittanut, että näkyväisen maailman lakien tarkasteluun kohdistunut tutkimus suinkaan ei ole riistänyt ihmisiltä uskoa kaikkiviisaaseen ja kaikkiihyvään kaitselmukseen, vaan päinvastoin oikein käsitettynä

auttanut sen ylläpitämisessä ja vahvistamisessa.» Luonnontiede ei näin ollen suinkaan ole uskonnolle vaarallista ja kirkon sitä kohtaan tuntema epäluulo aiheeton. Tietyt Darwinin oppilaat olivat tosin »huonosti salatulla vahingonilolla» julistaneet, että »ihminen on suoraan alenevassa polvessa apinan jälkeläinen sensijaan, että hän saattaisi ylistää jumalallista alkuperäänsä ja näin olla kaitselmuksen erityisen huolenpidon kohteena». Tällaista vastakohtaa ei kuitenkaan ole mitään syytä asettaa. Darwin itse oli esittänyt ihmisen polveutumisen hypoteesina eikä dogmina, ja sitä on näin ollen arvosteltava kuten kaikkia tieteellisiä tosiasioita. »Vähitellen alkavat kuitenkin populäärit luennoitsijat ja kirjailijat harrastaa hänen teorioitaan», Samtiden selostaa Ruotsin oloja, »samoinkuin myös on havaittavissa tiettyä levottomuutta ankaran ortodoksian kannattajissa. Totuus ei kuitenkaan saa ottaa huomioon mitään muuta kuin itsensä ja se pääsee parhaiten täyttä vapautta nauttiessaan päämääräänsä. Ken tieteellisen tutkimuksen taholta epäilee vaaroja kirkomme perustotuksille, hänen täytyy olla aivan liian heikko uskossaan sen korkeamman varjeluksen vaikutukseen, joka kirkolle on luvattu.»⁷

Pari kuukautta myöhemmin lehdessä ilmestyi kotimaisen kirjoittajan kynästä uusi arvostelu, joka jo väläytti esiin niitä mahdollisuuksia, mitä nyt ruotsinkielisenä saatavissa olevan teoksen herättämä uudelleenarviointi saattoi maailmankatsomuksellisessa keskustelussa herättää. Selostaja suositteli tutustumista useimmille vielä tuntemattomaan teoriaan, »sillä jos on lupa esittää arviointinsa niiden liikkeiden perusteella, joita se jo on aiheuttanut kaukana varsinaisen luonnonhistorian ulkopuolisilla alueilla, se on määrätty vaikuttamaan mullistavasti koko katsantotapaamme». Peitetysti, mutta silti asioita tunteville riittävän selvästi, kirjoituksen laatija totesi teorian asettavan kaikkien perittyjen ja arvossapidettyjen elämäncatsomuksellisten käsitysten totuuden kyseenalaiseksi. »Jos voidaan osoittaa, että ihmiskunta on luonnollisen kehityksen tuote, lienee varsin lähellä oivallus, että myös ihmisten mielteet ja käsitteet ovat sitä.»⁸

Lähivuosina nopeasti kasvavassa julkisessa darvinismin synnyt-

tämässä keskustelussa nouseekin nyt kaksi kysymystä keskeisiksi, jotka tosin jatkuvasti pyritään nivomaan yhteen, mutta jotka kuitenkin asiallisesti ovat erillisiä. Toinen on kysymys Darwinin oppien totuudesta ja toinen, ovatko ja missä määrin nämä ristiriidassa kristinuskon kanssa. Jyrkin luonnontieteellinen maailmankatsomus, jonka edustajana tapasimme nuorten luonnontieteilijäin ryhmän ja joka asetti darvinismin ja kristinuskon toisensa poissulkeviksi vastakohdiksi hyväksyen edellisen, ei toistaiseksi esiintynyt julkisuudessa muuta kuin varsin peitetysti. Vapaamielinen lehdistömme omaksui kyllä myönteisen asenteen uuteen teoriaan, mutta piti jatkuvasti kiinni kannasta, etteivät Darwinin teoriat väistämättä johtaneet materialistisen filosofian hyväksymiseen. Arvostellessaan »The Descent of Man»-teoksen ruotsinnosta elokuussa 1872 Helsingfors Dagbladin selostaja painosti englantilaisen luonnontutkijan tieteellistä varovaisuutta, missä tämä edukseen erosi Büchneristä ja muista saksalaisista epigoneista, »jotka sadanneksella Darwinin argumenteista synnyttävät sata vertaa komeampia johtopäätöksiä». Kiistatonta on, että hänen näkemyksensä soveltaminen ihmishengen syntyyn oli tavattomasti kiihoittanut aikalaisten mieliä ja herättänyt sekä jyrkkää vastustusta että intoutunutta kannatusta. Molemmissa tapauksissa ammuttiin kuitenkin ohi maalin: »Oikeastaan ei voida väittää, että Darwin olisi todistanut mitään jumalalliseen Kaitselmukseen uskomista tai edes sielun kuolemattomuutta vastaan, vaikkakin hänen oppinsa kohdistuu kohtisuoraan Raamatun opille niin tärkeää käsitystä vastaan luomiseen liittyvästä lajien täydellisyydestä ja sen jälkeen tapahtuneesta huononemisesta. Saksalaiset materialistit saattoivat kuitenkin tehdä hänet mestarikseen, ja heidän toimestaan Darwin on saanut kaksimielisen, mutta meidän mielestämme ansiottoman kunnian olla aikamme materialismin kulmakivi. Siinä määrin kuin pystymme tajuamaan hänen oppiansa kantavuuden, ei se suinkaan ole, vaikkakin se voitaisiin kaikilta osiltaan todistaa, tehnyt jumalallista Kaitselmusta tarpeettomaksi, vaan on valloittanut tieteelle ainoastaan pienen osan elämän salaisuutta tai toisin sanoen saattanut päivänvaloon muutamia niistä salatuista teistä, joiden välityksellä Kaitselmus toteuttaa

kehitystä. Ja koskapa tämä salaisuus on ääretön, voivat uskonnon edustajat olla turvallisia: Darwinin oppi ei voi korvata uskontoa eikä pyrikään siihen.»⁹

Myönteisessä hengessä laadittu, tosin maailmankatsomukselliset kysymykset sivuuttava, oli niinikään ruotsinmaalaisesta lehdestä lainattu Helsingfors Dagbladin selostus Darwinin seuraavasta teoksesta »The expression of the Emotions in Man and Animals», mikä artikkeli ilmestyi elokuussa 1873. Saman vuoden marras—joulukuussa Borgåbladet julkaisi saksalaisen professori A. Braunin esitelmän, jossa tämä asettui kannattamaan yleistä polveutumisoppia ja kiisti väitteen, että alemmista eläimistä kehittyminen jotenkin olisi ihmisluonnolle alentavaa, mutta asettui arvostelevalle kannalle Darwinin valintaopin suhteen, jolloin arvostelun kärki suuntautui Häckeliä vastaan.¹⁰

Vastustus nousee

Jos Darwinilla oli puolustajia, hänellä oli vastustajiansakin. Ilmeisesti eräänlaiseksi vastaukseksi Melan vuosijuhlaesitelmään oli tarkoitettu maisteri Antti Almbergin muutamaa kuukautta myöhemmin Helsingin suomalaisessa seurassa pitämä esitelmä darwinismista, joka sitten painettiin Kirjalliseen Kuukauslehteen. Almberg liikkui esitelmässään pääasiassa niissä vastaväitteissä, joita luonnontieteelliseltä taholta oli Darwinia vastaan esitetty. Niinpä tietyt eläinlajit ovat koko historiallisen ajan pysyneet täysin samalaisina, lisäksi eräät alkeellisimmat lajit elävät edelleen, ja maapallon arvioitu ikä, 20 miljoonaa vuotta, on aivan liian lyhyt aika koko polveutumiskehityksen tapahtumiseen. Ihmistä ei myös voi yhdistää monista yhtäläisyyksistä huolimatta muuhun luomakuntaan. Ihminen on nimittäin ainoa olento, joka osaa puhua, ts. osaa käsitteellisesti ajatella. Näin »tuota Darwin'in teoriasta lähtevää väitöstä, että ihminen on muodostunut apinoista, kohtaa voittamaton vastustus siinä ihmeellisessä ilmiössä, jota sanomme kieleksi». Näin perustellen Almberg toivoo rauhoittaneensa kaikki, »jotka ovat pelänneet kutsua gorilloja ja orang-utangeja orpanoikseen»,

ja lopettaa muutaman kielentutkijan sanoin: »Kieli on meidän Rubikonimme, ja yksikään eläin ei ikinä uskalla astua sen ylitse.»¹¹

Perusteellisin ja jyrkin vastustus lähti kuitenkin kirkon taholta. Sen edustajina kohtaamme taas samat miehet, jotka yleensäkin seitsemänkymmenluvun alkupuoliskolla esiintyvät kirkon puhe-
torvena sivistyksellisissä ja yhteiskunnallisissa kysymyksissä, nimittäin F. L. Schaumanin ja A. F. Granfeltin. Papiston enemmistö liittyi tässä johtajiinsa, mikäli se ei tyystin torjunut koko asiaa »epäuskon» tai »maailmallisen viisauden» piiriin kuuluvana. Jälkimmäisen asenteen yleisyyttä osoittaa, että esim. jumaluusopillisen ylioppilastiedekunnan kokouksissa koko kysymys esiintyy vain ohimennen kerran kumpanakin vuonna 1871 ja 1873 sekä kahdesti 1875 hävitäkseen sieltä vuosikymmenen loppupuolella kokonaan. Maailmankatsomuksellinen darvinismi rajoittuikin vuosikymmenen puolivälissä vielä verraten suppeaan luonnontutkijain piiriin, ja vaikka se tieteellisenä teoriana olikin ainakin kuulopuheelta tunnettu, eivät edes yliopistolla liikkuvat teologit useinkaan joutuneet todellisiin yhteenottoihin darvinistien kanssa. Humanistitkin, historiallis-kielitieteellisen osaston opiskelijat, suhtautuivat niin materialismiin kuin darvinismiin vielä täysin torjuvasti. Niinpä kun ylioppilas V. Krogerus alustaessaan jumaluusopillisessa ylioppilastiedekunnassa vuonna 1873 keskustelukysymyksen lahkosta arveli luonnontieteiden olevan osittaisena syynä lahkosten syntyyn ja »nimenomaan Darwinin teoriain houkutelleen laumojä kristillisen kirkon helmasta», hän ilmeisesti oli ottanut argumenttinsa aikakauslehtien välityksellä meillä tunnetusta Saksan tilanteesta eikä kotimaisista olosuhteista.¹²

Saksalaisesta keskustelusta johtavat jumaluusoppineetkin lainasivat ne aseet, joilla he yrittivät nujertaa darvinismin. Heidän pääasiallisena lähteenään oli Otto Zöcklerin toimittama apologeettinen aikakauskirja »Beweis des Glaubens». Zöckler yhdisti melkoiseen teologiseen ja filosofiseen oppineisuuteen elävän luonnontieteellisen harrastuksen, mikä teki hänet Darwinin aikakaudella »synnynnäiseksi apologeetiksi».¹³

Loppuvuodesta 1873 sekä Schauman että Granfelt julkaisivat

darwinismia käsittelevät artikkelinsa. Edellinen tyytyi tällä kertaa opin luonnontieteellisistä heikkouksista mainitessaan vain viittaamaan neljä vuotta aikaisemmin laatimaansa, niinikään varsin ylimalkaiseen artikkeliin, jossa hän oli todennut sekä biologian että geologian asettuvan Darwinin teorioita vastaan ja kohdisti päähuomionsa niiden siveellisyydelle aiheuttamiin vaaroihin. Schauman myönsi tosin, ettei Darwin itse eivätkä kaikki hänen kannattajansa ole tehneet hänen teorioistaan siveellisyyttä horjuttavia johtopäätöksiä, ja mainitsi vielä sen, että eräät hänen puolustajansa ovat asiasta käydyissä kiistoissa kannattaneet perin oikeita siveellisiä käsityksiä. »Tämä on kuitenkin voinut tapahtua vain mitä suurimmalla epäjohdonmukaisuudella ja rikkomalla logiikan yksinkertaisia lakeja», Schauman toteaa. Johdonmukaisia ovat sensijaan Häckel, joka puolustaa muinaisten spartalaiden tapaa jättää heikot lapsensa heitteille, sekä Büchner, joka kannattaa tietyissä tapauksissa keinotekoisia aborttia. Kun ihminen käsitetään vain biologiseksi olennoiksi, jonka menestys ja kehitys on olemassaolon taistelusta riippuvainen, on väistämättömänä seuraamuksena oikeus sortaa muita ja tuhota ne, jotka seisovat ihmisen onnen ja menestyksen tiellä.¹⁴

Kun Schauman näin kohdisti päähuomionsa biologisen ihmiskäsityksen siveellisyydelle tuottamiin vaaroihin, Granfelt pyrki torjumaan Darwinin hänen omalla, luonnontieteellisellä, alueellaan. Filosofisesti Granfelt seisoo esikantilaisella ja teologisesti hegeliläisen spekulatiivisen jumaluusopin pohjalla. Hän kohdisti näistä lähtökohdistaan käsin kritiikkinsä aikansa luonnontutkijoita vastaan, jotka toisin kuin esim. Bacon ja Linné tyystin sivuuttivat tutkimuksissaan luonnon takana olevan Luojan. »Todetaan pikemminkin heidän välttävän huolellisesti ja tarkoituksella Jumalan nimen lausumistakin: he eivät tunnu haluavan olla tekemisissä minkään muun ja korkeamman kanssa, kuin mitä he ulkoisilla, fyysillisillä aisteillaan voivat käsittää.» Sulkiessaan näin Jumalan luonnontieteellisen tutkimuksen ulkopuolelle kyseiset tiedemiehet ovat kuitenkin tehneet maailmankatsomuksellisen valinnan: he edellyttävät luonnon suljetuksi kokonaisuudeksi, johon sen ulkopuolinen Ju-

mala ei vaikuta, eikä saata vaikuttaa. He voivat näin Granfeltin mielestä hyväksyä joko deistisen, panteistisen tai materialistisen vakaumuksen, muttei suinkaan kristillistä uskoa persoonalliseen Jumalaan. Juuri tämä kuitenkin on tiettyjen filosofisten syitten nojalla muita mahdollisia katsomuksia ylivoimaisesti etevämpi.¹⁵

Granfelt esittää nyt Jumalan olemassaolon puolesta kosmologisen, historiallisen ja moraalisen todistuksen. Olemassaolevan epätäydellisyydestä hän tekee johtopäätöksen, että sen takana täytyy olla »ääretön alkuvoima, joka omasta täyteydestään saattaa tasoittaa myös kaikki nämä luodun maailman virheet, puutokset ja vajavaisuudet. Ja tämän korkeimman, välttämättömän, kaikkivoivan, itsenäisen ja täydellisen olennon täytyy lopuksi, omatakseen kaikki nämä ominaisuudet, myös pystyä tajuamaan itseään ja vapaasti päättämään itsestään, ts. oltava p e r s o o n a l l i n e n, persoonallinen Jumala». Historia ei tunne kansakuntaa, joka ei tunnustaisi itsensä yläpuolella olevien jumalallisten voimien olemassaoloa. Ja lopuksi jokaisen ihmisen omatunto tajuaa yliaistillisen maailman ikuisia totuuksia ja viittaa näin välittömästi Jumalaan. Johdonmukaisina maailmanselityksinä ja samalla ehdottomina vastakohdina seisovat lopuksi materialismi ja kristillinen teismi toisiaan vastassa. Materialismi merkitsee kuitenkin sellaisten elämänarvojen kuin kauniin, hyvän ja pyhän uhraamista ja näin sisäistä ristiriitaa: miten voi sellainen maailmanselitys olla tosi, joka asettaa totuuden ja hyvyyden keskenään ristiriitaan. Filosofinen tarkastelu johtaa näin Granfeltin mielestä persoonallisen Jumalan olemassaolon tunnustamiseen.¹⁶

Spekulatiivisen jumaluusopin luonteen mukaisesti Granfelt näin vaati teologisille ja filosofisille tutkimustuloksille pätevyyttä myös luonnontieteen alueella. Teologialla ja luonnontieteillä on eräs yhteinen alue, jota ne molemmat tutkivat ja jossa ne voivat joutua ristiriitaan. Kuten hän itse on teologina valmis ottamaan vastaan ja arvioimaan luonnontieteitten tuloksia, tulisi näidenkin tieteitten edustajain kuunnella teologeja ja hyväksyä, mitä nämä onnistuvat varmoina tuloksina esittämään. Näin saataisiin aikaan synteesi, yhtenäinen maailmankatsomus, kokonaisnäkemys, jossa usko ja tieto

taas viihtyisivät täydessä sovussa keskenään. Pyrkimys on selvästi idealistisen filosofian ja Hegelin. Vuosisadan alkupuolen suomalainen yhtenäiskulttuuri tunkee näin kulttuurikeskusteluamme.

Omaksumastaan näkökulmasta Granfeltilla on lähinnä kolme huomiota esitettävänä Darwinin teorioista. Kokonaisuutena arvioiden järjestelmässä on paljon viehättävää ja puoleensavetävää. »Se suosittautuu peruskäsityksensä kirkkaalla yksinkertaisuudella, joka kuin yhdellä iskulla tuntuu kohottavan meidät yli kaikkien niitten vaikeuksien ja vastakohtien, joihin muuten maailman luomista ja olioitten alkuperää pohdiskellessaan niin helposti joutuu. Se suosittautuu mainitsemallamme, koko sen esittämisessä ja kehittyessä ilmenevällä kiitettävällä johdonmukaisuudella, sitäkin suuremmassa määrin, kun siihen sisältyy deististen tai panteististen premissien ainoa johdonmukainen kehittäminen.» Lisäksi on ilmeistä, että Darwin perustaa teorian sa tiettyihin »perustosiasioihin, jotka kaikkien luonnontutkijain on pakko hyväksyä ja jotka siksi tulevat pysymään voimassa aivan riipumatta hänen tavastaan selittää niitä». Todetessaan tämän Granfelt pitää varsin hämmästyttävänä, etteivät Darwinin teoriat ole saavuttaneet vieläkin laajempaa luonnontutkijain hyväksymistä.¹⁷

Granfeltin mukaan on nimittäin niin, ettei kriittinen luonnontutkimus ole vahvistanut Darwinin oppeja, vaan päinvastoin keksinyt niissä yhä uusia heikkouksia. Tarttuen Huxleyn esittämään Tenysonin säkeeseen:

»Det är den lilla spricka uti lutan
som småningom förstumma skall musiken»

suomalainen teologi lähtee nyt etsimään »luutun halkeamia» ja hän löytää niitä paljon. Vastaväitteet ovat ajan keskusteluista tunnetut — Granfelthan kyntää saksalaisen jumaluusopin ja sen auktoriteetin, luonnontutkijain anti-darvinilaisen ryhmän vasikalla. Lajien stabiliteetti, välimuotojen puuttuminen, bastardien hedelmättömyys, fossiilien antama kuva orgaanisen luonnon lajien vaihtelusta ovat kaikki niin painavia todisteita, ettei Darwinin hypoteesia voida Granfeltin mielestä enää pitää edes todennäköisenä.¹⁸

Kun luonnontieteellinen tarkastelu näin kääntyy Darwinia vastaan, tämä on Granfeltille vain vahvistus hänen jo aikaisemmin filosofista tietä löytämäänsä kielteiseen tulokseen. »Darwinin suuri tieteellinen ansio tässä on, että juuri hänen laatimansa teoria maailman kehityskulusta on a i n o a j o h d o n m u k a i n e n kaikille niille, jotka eivät halua tietää maailmankaikkeuden tuolla puolen olevasta persoonallisesta Jumalasta.» Pelkkiä luonnontieteellisiä argumentteja tutkiessaan Granfelt sittenkin johtuu eräässä mielessä darvinismin yksinkertaisen kauneuden lumoihin: »Näiden rivien kirjoittaja myöntää avoimesti, että mikäli hän vain voisi hyväksyä tämän perustuvan prinssiin, millä koko Darwinin teoria lepää, hän myös saattaisi epäilyksittä omaksua viimeksimainitun sekä monen muun darvinilaisen tavoin itsepintaisesti pitää siitä kiinni, huolimatta kaikista raskauttavista väitteistä, joita sitä vastaan voidaan ja täytyy tehdä.»

Maailmankatsomukselliset syyt aiheuttivat näin viime kädessä uuden hypoteesin hylkäämisen. Granfelt oli kannassaan hyvin rehellinen ja johdonmukainen. Idealistisen filosofian pohjalta lankesi seuraava johtopäätös itsestään: »Ideaaliselta kannalta tarkasteltaessa järjestelmän arvo perustuu sen maailmankatsomuksen arvoon, missä sillä on juurensa. Jos maailmankatsomus on epätosi, on sitä myös sille rakentuva teoria. Uskomme tarvitsevamme vain vedotta edelläolevaan tai edelliseen artikkeliimme voidaksemme sanoa, että koko se materialistinen maailmankatsomus, jonka vangiksi Darwin deduktioissaan osoittautuu, ei ole teoreettisesti eikä käytännöllisesti puolustettavissa. Mutta mikäli näin on ja mikäli idealismi ja realismi, mitä järjellinen ajatus edellyttää ja todellisuus osoittaa — saman maailmankäsittävän kokonaisuuden eri puolina — vastaavat pohjaltaan toisiaan, olemme jo etukäteen oikeutetut päättelämään, että luonnon lähempi puolueeton tutkiminen on ennemmin tai myöhemmin osoittautuva todistavaksi Darwinia vastaan eikä hänen puolestaan.» Totuus on jakamaton, eivätkä siksi luonnon ja uskon totuudet voi lopulta koskaan joutua ristiriitaan keskenään.¹⁹

Selkeästi ja perustellusti oli näin meidänkin maamme julkisessa

sanassa asennoiduttu Darwinin puolelle ja häntä vastaan. Keskustelun edellytykset olivat näin olemassa, mutta luonnontieteellisen maailmankatsomuksen kannattajien vielä toistaiseksi melkoinen haluttomuus katsomuksensa paljastamiseen esti heitä lähtemästä Schaumanin tai Granfeltin kanssa julkiseen keskusteluun. Mieluummin tyydyttiin vain varovassa sävyssä esittelemään Darwinin oppeja — kernaimmin vielä ulkomaisten oppineitten suulla — kuin esitettiin omakohtainen tunnustus.

Tiedettä vai maailmankatsomus

Parin vuoden kuluttua puhkesi kuitenkin ensimmäinen yleinen lehtipolemikki darvinismista. Alkunsa se sai pastori K. I. Nordlundin Porvoon pappeinkokouksessa sivistyneistön luopumuksesta puhuessaan esittämästä huomautuksesta, »että Helsingin tyttökoulussa saarnattiin avoimesti darvinismia», minkä itse kokouksen pöytäkirjoista poisjätetyn maininnan Helsingfors Dagbladin reportteri selosti lehdessään. Asiaan tarttui nyt lehden avustajiin kuuluva nimimerkki Ralph, alias Valfrid Vasenius. Nordlund vastasi, ja keskustelu jatkui sitten muissakin lehdissä.²⁰

»Tieteelliseen kysymykseen voi vain tiede antaa vastauksen», Vasenius totesi ensi kerran asiaan puuttuessaan ja ilmoitti mielenkiinnolla jäävänsä odottamaan niitä luonnontieteellisiä yksityiskohtia, joilla Nordlund tulee perustelemaan ylimalkaisen hylkäystuomionsa. Jälkimmäinen vastasi tähän ilmoittamalla, ettei hän ole ahdistanut Darwinia luonnontutkijana, vaan nimenomaan hänen maailmankatsomustaan. Myös vaatimus, että jokaista kannanottoa tulisi seurata yksityiskohtainen tieteellinen perustelu, on kohutuuton, etenkin tässä tapauksessa, jolloin tieteelliseltä taholta on varsin äskettäin meidänkin maassamme lausuttu hylkäystuomio Darwinin materialismista. Nordlund viittasi Granfeltiin ja Schaumaniin ja jatkoi: »Tietääkseni eivät nämä kirjoitukset ole kohdanneet mitään julkista vastustusta. Vaatia näin ollen yksityiskohtaista selostusta ja julkista puolustusta lausunnosta, joka liittyy yllämainittuihin, hyvin perusteltuihin ja vastaamattomiin artikkeleihin,

näyttää johtuvan halusta välttää ylivoimaisia vastustajia ja etsiä toinen, jonka kanssa uskotaan voitavan pilailla.»²¹

Nordlund pakotti näin Ralphin määrittelemään kantansa koko aikaisempaan kirkolliseen Darwinin-arvosteluun. Tämän Ralph tekeekin. Hän kiistää kaksi asiaa, joille mainittu arvostelu ratkaisevasti oli perustunut, nimittäin maailmankatsomuksellisten näkököh-tien oikeutuksen luonnontieteellisiä kysymyksiä ratkaistaessa ja kristinuskon ja darvinismin ristiriidan sovittamattomuuden. Nordlund oli hyökännyt darvinismia vastaan kirkollisin perustein, mutta näin tehdessään hän oli kieltänyt tieteen vapauden. Materialismia vastaan kirkko taistelkoon, mutta älköön ryhtykö lausumaan tuomiota tieteellisessä kysymyksessä, jota tutkimus itse parhaillaan yrittää selvittää. Teologialla ei ole mitään tekemistä luonnontieteitten alueella ja spekulatiion yritykset rakentaa kompromissi niiden välille ovat periaatteessa tuomittavia.²²

Jos mahdollista vieläkin jyrkemmin esitti luonnontieteellisen tutkimuksen ehdottoman itsenäisyyden vaatimuksen toinen kirjoittaja, nimimerkki Xenos, paria viikkoa myöhemmin. Selvästi polemisoiden Granfeltia vastaan luonnontieteilijöitten joukkoon lukeutuva kirjoittaja vaati, että tutkijan on pystyttävä irtautumaan kaikista aprioristisista, esim. filosofisista ja teologisista edellytyksistä. Tieteellinen tutkimus ja uskonnollisuus ovat samassa ihmisessä eri asioita, joita ei saa sekoittaa yhteen. »Luonnontutkijaa on usein syytetty uskonnottomuudesta. Mutta uskonnolla ja ilmoituksella ei ole hänen työnsä kanssa mitään tekemistä . . . Hänen uskonnollisella persoonallisuudellaan ja hänen tieteellisillä tuloksillaan ei ole eikä saa olla mitään kosketuskohtaa, jos hän nimittäin haluaa olla ankarasti ottaen tiedemies. Uskonnollinen ilmoitus on yhtä vähän luonnontutkimusta kuin luonnontutkimus uskontoa.» Mutta eivät moraalisetkaan ennakkokäsitykset saa vaikuttaa tiedemiehen tutkimustyöhön: »Vaatia luonnontutkijaa esiintymään teoriansa puolustukseksi sen takia, että siitä on yritetty vetää epäsiiveellisiä ja epämoraalisia johtopäätöksiä, kuten meillä viimeksi on tehty Darwinin tapauksessa, merkitsee sellaisten vaatimusten asettamista, jotka eivät häntä koske. Luonnontutkijan asiana on vastata vain niihin

hyökkäyksiin, joita voidaan tehdä hänen teoriansa oikeellisuutta vastaan.»²³

Spekulatiivisen teologian kompetenssi osallistua keskusteluun luonnontieteellisistä kysymyksistä kielletään siten kategorisesti. Vallitseva suomalainen dogmatiikka haluttiin näin sysätä tieteellisen keskustelun ulkopuolelle.

Toinen periaatteellinen erimielisyys koski darvinismin ja kristinuskon sopusoinnun mahdollisuutta. Kun Nordlund teologisiin oppi-isiinsä liittyen leimasi »Darwinin ja Raamatun oppien yhteensoveltamisyritykset» vähintäinkin »hankaliksi» ja katsoi kristillisen maailmankatsomuksen ja darvinilaisen filosofian yhdistämisen jo »täysin mahdottomaksi», Vasenius puolestaan kiisti tämän väitteen. »Luojan kaikkivalta ei totisesti näytä vähenevän hiuskarvan vertaa, jos sanotaan hänen antaneen luomisen tapahtua jatkuvana ketjuna — mikä juuri on Darwinin oppi — vieläpä vaikka hän ensimmäiseen embryoon olisi puhaltanut ihmisruumiissa asuvan elävän hengen ensi siemenen, sensijaan että hän olisi puhaltanut sen maan tomusta jälkeensä muodostetun ihmisen nenään. Joka haluaa kieltää luojansa ja epäillä hengen kuolemattomuutta, voi sen kyllä tehdä ilman Darwiniakin.» Jos näin kirkonmiesten hyökkäys Darwinia vastaan Vaseniuksen mielestä oli täysin perusteeton, se saattoi päinvastoin koitua turmiolliseksi juuri sille asialle, jota he pyrkivät puolustamaan. Oli nimittäin täysi syy epäillä, »onko sellainen vihollisuus tieteen pyrkimyksiä kohtaan ratkaista luonnon arvoituksia edistävä 'kristillisen elämän' nostamista 'sivistyneen' yleisön keskuudessa. Päinvastoin saattanevat moiset epäoikeutetut hyökkäykset tuskin olla synnyttämättä sitä karsautta, jota ne pyrkivät vastustamaan, eikä tällainen tunne liene oikea maaperä uskonnon siemenen kylvölle.» Vasenius varoitti kirkkoa, mikä varoitus tällä kertaa oli sen esittäjä, nuorta maisteria merkittävämpi. Asiallisesti se ei nimittäin kohdistunut vain joihinkin papillisiin intoilijoihin, vaan koko siihen teologiseen katsomukseen, joka hallitsi kirkkoa aina sen johtaville paikoille saakka. Tilanne ennusti selvästi myrskyä.²⁴

Dagbladissa alkanut keskustelu levisi muihinkin lehtiin. Åbo Underrättelser ja Wiborgs Tidning asettuivat Dagbladin kannalle,

kun taas Hufvudstadsbladet omaksui välittävän asenteen.²⁵ Merkittävin käytetyistä puheenvuoroista oli vaasalaisen J. Kr. Svanljungin Åbo Underrättelseriin lähettämä kirjoitus, joka sisälsi perusteellisen selvittelyn Schaumanin, Granfeltin ja Nordlundin edustaman kirkollisen suunnan kanssa. Luonnontieteistä puhuttaessa teologia vaietkoon. Jumaluusoppineet tekevät itsensä tieteen edistystä vastustaessaan vain naurettaviksi ja vihattaviksi. Asenne oli täysin sama kuin helsinkiläisten luonnontutkijain (Xenos) ja liberaalien (Vasenius). Vajaat neljä vuotta sen jälkeen kuin arvostelukykyiseltä vapaamieliseltä taholta julkisessa sanassa oli papistollemme annettu tunnustus, ettei se suinkaan ollut uskonnon nimissä vastustanut edistystä, syytös tieteen vastustamisesta singotaan papistoamme vastaan voimakkaasti ja monelta taholta. Aatteellinen tilanne ja sivistyneistön ajattelutapa oli muuttunut ja jatkuvasti muuttumassa. Mutta toisaalta myös papistomme oli keskellä erittäin merkityksellistä metamorfoosia.²⁶

7. PAPISTON MUODONVAIHDOS

Pappissivistyksen lasku

»Miten onkaan yleinen sivistys noussut näiden neljänkymmenen vuoden aikana, miten onkaan tiede mennyt eteenpäin. Se ei ole hiljaa; levotta ja keskeytyksettä kokoaa se aarteitaan, veljellisesti ojentavat eri tieteenhaarat kättä toisilleen, ja pian seisoo uuden maailmankatsomuksen temppeli lujasti ja varmasti muurattuna tieteen perustalle. Jos nyt kirkon palvelijat ovat työn kestäessä nukkuneet, on vähän luultavaa, että he saavat olla mukana sisustaa koristamassa; heille käy kuten tyhmille neitsyille, joista Matteus puhuu 25. luvussan. Heidän lampuissaan ei ole öljyä, ja silloin on enää liian myöhäistä mennä lainaamaan ja ostamaan.» Sanat ovat Helsingfors Dagbladin, ja lehti kysyy Porvoon pappeinkokouksen kynnyksellä 1875 kirkolle osoittamassaan pääkirjoituksessa edelleen: »Mitä on Suomen kirkosta tuleva, jos sen paimenten sivistystaso laskee yhä enemmän, samalla aikaa kun yleinen sivistys nousee jatkuvasti?»¹

Välittömän lähtökohdan kirjoitukselleen lehti oli saanut pari viikkoa aikaisemmin julkaisemastaan »kunnioitetun pappismiehen», Säckijärven kirkkoherran, filosofiantohtori Otto Mauritz Nordströmin artikkelista, jossa tämä entinen koulumies oli valittanut nuorten pappien vähäistä halua tieteellisiin ja humanistisiin opintoihin. Todettuaan, miten useimmat teologian opiskelijat tyytyivät vain hät'hätää suorittamaan jumaluusopillisen erotutkintonsa, Nordström kysyy, onko yleensä mahdollista, että moisin eväin sisämaahan lähtenyt nuori pappi voi kehittyä muuksi kuin kaikelle henkisellem elämälle turtuneeksi tai sitten yksipuoliseksi fanaatikoksi. »Saattaako papisto näin murheellisissa olosuhteissa edelleen tule-

vaisuudessa vaatia käyvänsä maan oppineimmasta säädystä ja säilyttää tähän asti nauttimansa arvonannon?» Korkeasti oppinut kirkkoherra ei enää tunne nuoria pappisalokkaita omikseen ja vaatii huolestuneena pappissivistyksen tarmokasta tehostamista.²

Käsitys vallitsevan pappissivistyksen riittämättömyydestä ja sen parantamisen välttämättömyydestä oli ilmassa. Jo seitsemänkymmentäluvun alussa saattoi joku A. F. Soldan todeta päiväkirjassaan, miten »pappien tulisi lukiossa hankkia itselleen reaalisivistystä» pystyäkseen tyydyttämään sivistyneitten kuulijainsa tarpeita, tai että »teologit ovat harvoin edes jossakin suhteessa tieteellisesti sivistyneitä», sillä etevimmätkin heistä »omaavat tieteellisyystä vain rutiinin ja kaavan..., eivät henkeä ja ydintä». Yleinen ja julkinen mainittu arvostelu ei kuitenkaan vielä ollut. Samoihin aikoihin, syksyllä 1871, Gabriel Lagus päinvastoin torjui Wiborgs Tidningissä jyrkästi epäilykset papiston sivistyksellisestä vanhoillisuudesta, totesipa vielä »useiden aikakautemme parhaista aatteista omaavan papiston keskuudessa etevimmät esitaistelijansa».³ Vuosikymmenen puoliväliä lähestyttäessä valistus kuitenkin nopeasti tulee yleiseksi, aluksi yliopisto- ja ylioppilaspiireissä, sitten laajemmaltikin. Ilmoittaessaan helmikuussa 1873 jumaluusopillisten tutkintovaatimusten kiristämisestä dekaani A. F. Granfelt katsoi toimenpiteen välttämättömäksi, »jotta Suomen papisto pelastetaisiin arvonannon laskulta, olletikin koska jumaluusopilliseen tiedekuntaan kirjoittautuu nyttemmin erittäin harvoja filosofianmaistereita». Vuotta myöhemmin jumaluusopillisessa ylioppilastiedekunnassa keskusteltiin kysymyksestä, »onko pappien usein tyydyttämätön sivistys jumaluus-opin ulkopuolella olevissa opinhaaroissa esim. ja etenkin Historiassa ja Filosofiassa antanut syytä siihen päätelmään, että uskonto on vaan lapsia ja sivistymättömiä varten». Ja syksyllä 1875 totesi muuan »Kyyhkyisen» — tiedekunnan lehden — kirjoittaja yksinkertaisesti: »Näinä aikoina kuuluu yleinen valitus pappien alkeellisista tiedoista, jumaluusopin ylioppilaiden epätieteellisestä hengestä ja haluttomuudesta perusteellisiin opintoihin ym.»⁴

Puolessa vuosikymmenessä käsitys papiston sivistystason riit-

tämättömyydestä on tullut yleiseksi. Se tunnustettiin oikeaksi niin kirkon piirissä kuin sivistyneen säädyn keskuudessa. Morgonbladet totesi keväällä 1874 jo jotakin tehdyn epäkohdan korjaamiseksi, mutta katsoi vielä paljon olevan suorittamatta. Porvoon pappein-kokous vastasi seuraavana kesänä piispa Schaumanin esityksestä »päättävän kieltävästi» (med ett bestämt nej) kysymykseen, »voi-daanko nykyisin yliopistossa tuleville papeille annettavan sivistyk-sen katsoa vastaavan ajan vaatimuksia», sekä päätti anoa hallitusta asettamaan komitean tekemään ehdotuksen pappissivistyksen ko-hottamiseksi. Edellä olemme jo selostaneet Helsingfors Dagbladın asenteen. Syytös pappien typeryydestä ja sivistymättömyydestä, jonka kuusikymmenluvun kirkonmiesten korkeatasoinen ja valistu-nut toiminta oli torjunut alkuunsa, leviää nyt yleiseen tietoisuuteen⁵.

Papiston sosiaalinen rakenne muuttuu

Papiston vähenevän arvonannon syynä oli pohjimmaltaan sen rakenteessa tapahtuva syvällinen sosiaalinen muutos. Granfeltin lausunto maistereitten harvalukuisuudesta jumaluusopillisessa tie-dekunnassa viittasi erääseen muutoksen piirteeseen. Toiseen kiin-nitti huomionsa uusmaalaisten osakuntalehdessä keväällä 1875 kiihkoruotsinmielinen ylioppilas Herman Vendell. Todistaakseen oikeaksi väitteensä, että useimpien opiskelijain päätavoitteena on yksinomaan halu päästä leipään kiinni mahdollisimman vähällä vai-valla, hän veti esille jumaluusopillisen tiedekunnan rekrytoinnin. »Miksi lukeutuu juuri pohjoisiin (osakuntiin), Pohjalaiseen, Hämäläi-seen ja Savo-karjalaiseen niin monia teologeja? Varmasti aivan suu-rimmalta osalta pelkästään siksi, että nämät, köyhissä kodeissa kasvaneina arvelevat tällä uralla nopeimmin pääsevänsä omaan lei-pään käsiksi. Osittain vaikuttanee asiaan myös se, että vähälah-jaiset ja heikkotahtoiset uudet ylioppilaat mieluummin valitsevat sen opintouran, missä vähin työmäärä kohtaa heitä.» Kulttuuri-vaara ei kätkeydy näin vain pappissivistyksen heikkouteen, vaan ilmenee jo tiedekunnan opiskelijain tason laskussa. »Tämänvuoksi pappissääty on meidän päivinämmä kadottanut paljon muinaisesta

pyhydestään ja on varmasti menettävä lopunkin, elleivät siihen pyrkivät valitse parempaa valmennustapaa kuin tähän asti.»⁶

Vendell oli huomauttanut jumaluusopin ylioppilaitten enemmistön »pohjoisesta» syntyperästä, heidän varattomuudestaan ja lahjattomuudestaan. Jättämällä vaikeasti selvitettävissä oleva viimeksimainittu kohta tuonnemmaksi, voidaan molempain edellisten väitteitten todeta pitävän paikkansa. Kuusikymmentäluvun yleinen vapaamielisyys sekä silloin alkanut henkinen ja aineellinen ekspansio olivat vetäneet ylioppilaat muille urille kuin papin, mistä johtuen teologian ylioppilaitten lukumäärä oli romahdusmaisesti laskenut ja kirkko joutunut pappispulaan. Järjestämällä yliopistoon kirjoittautuneet uudet teologian ylioppilaat seitsenvuotiskausittain saamme seuraavan asetelman:⁷

T a u l u k k o 1.

Yliopistoon kirjoittautuneet jumaluusopin ylioppilaat vuosina 1853—73

vuosina	1853—59	1860—66	1867—73
kirjoittautui	174	77	242

Kuusikymmenluvun lopulta lähtien kirkolla oli taas pappiskokeilaita, mutta heidän sosiaalinen lähtöasemansa oli suurelta osaltaan toinen kuin aikaisemmin. Seuraava taulukko esittää yliopistoon kirjoittautuneet jumaluusopin ylioppilaat vuosina 1842—48 ja 1853—1880 isän ammatin mukaan ryhmiteltyinä. Vertailun helpottamiseksi on absoluuttisten lukujen sijasta käytetty prosenttilukuja.

T a u l u k k o 2.

Jumaluusopin ylioppilaiden sosiaalinen syntyperä vuosina 1842—80

Sosiaal. syntyperä	1842—48	1853—59	1860—66	1867—70	1871—75	1876—80
	%	%	%	%	%	%
Säätyläiset	20	13	13	11	7	8
Papisto	36	40	47	42	32	25
Toimenhaltijat ..	13	9	8	6	11	6
Talouselämä	16	24	13	17	19	22
Talonpojat ja työl.	15	13	19	22	31	35
Tuntematon	—	1	—	2	—	5
	100	100	100	100	100	100

Vastaavan periaatteen mukaan järjestettynä saamme koko ylioppilaskunnasta seuraavan taulukon. Käytettävissämme olevan aineiston vuoksi taulukkojen vuosiryhmät ennen vuotta 1867 eivät täysin vastaa toisiaan.⁸

T a u l u k k o 3.

Ylioppilaskunnan sosiaalinen rakenne vuosina 1828—80.

Helsingin Yliopistoon kirjoittautuneet ylioppilaat isän ammatin mukaan ryhmiteltyinä prosenteissa.

Sosiaalinen syntyperä	1828—52 %	1853—67 %	1867—70 %	1871—75 %	1876—80 %
Säätyläiset.....	44	37	35	34	32
Papisto	19	28	26	23	19
Toimenhaltijat	6	5	6	5	5
Talouselämä	21	20	24	25	23
Talonpojat ja työläiset	8	9	7	12	17
Tuntematon	2	1	2	1	4
	100	100	100	100	100

Edelläolevat taulukot paljastavat useita merkittäviä ilmiöitä. Toimenhaltijain ja pikkuvirkailijain ryhmässä lukkarinpojat nosivat jumaluusopin ylioppilaiden lukumäärän suuremmaksi, kuin mitä sen suhteellinen osuus muuten olisi edellyttänyt. Teollisuuden, kaupan ja merenkulun (talouselämän) palveluksessa olevissa kodeissa ei pappisuraa myöskään erityisemmin kaihdettu, lukuunottamatta liberalistista 60-lukua, jolloin vieroksunta oli yhteistä kaikille yhteiskuntaluokille (Vrt. myös taulukkoa 4.). Tärkein huomio on säätyläiskotien jatkuvasti vähenevä ja talonpoikais- ja työläiskotien jatkuvasti lisääntyvä osuus tulevan papiston luovuttajana. Pappis- sekä talonpoikais- ja työläiskotien osalta antaa asiaan lisävalaisua seuraava taulukko, mikä osoittaa, miten suuri osuus kirkkoherrojen, alemman papiston ja kansan opintielle lähteneistä pojista valitsi pappisuran.

Kuusikymmentäluvulla havaitsimme pappiloitten kasvateissa saman papinuraa kaihtavan pyrkimyksen kuin kaikkialla muuallakin, mutta muuten kuva osoittaa yllättävää säännöllisyyttä. Kirkkoherrojen pojista hakeutuu läpi koko tutkittavana olevan ajan

T a u l u k k o 4.

Jumaluusopin ylioppilaiden osuus pappis- sekä talonpoikais- ja työläiskotien opintielle lähteneistä pojista vuosina 1842—80

Sosiaalinen syntyperä	1842—48 %	1853—59 %	1860—66 %	1867—70 %	1871—75 %	1876—80 %
Kirkkoherrat ja vast.	28	25	13	33	24	28
Kappalaiset ja apulaiset	44	39	22	36	34	38
Talonpojat ja työläiset.	70	47	38	49	60	64

isänsä ammattiin hivenen yli neljännes, apupappien taas runsas kolmannes. Papinpoikien osuuden suhteellinen väheneminen seitsemänkymmentäluvun alusta lähtien johtuukin yksinomaan muiden yhteiskuntaluokkien voimakkaasti lisääntyvästä lastensa kouluttamisesta.

Varsinaisiksi muuttujiksi jäävätkin näin säätyläiskotien (pappeja lukuunottamatta) osuuden jyrkkä lasku ja talonpoikais- ja työläiskotien yhtä jyrkkä nousu. Edellisellä alueella kehitys oli lähtenyt liikkeelle jo 1850-luvun alussa, toisin sanoen helmikuun vallankumouksen ja heräävän liberalistisen ajattelutavan tunnelmissa, temmannut sitten 1860-luvulla mukaansa talonpoikaisopiskelijoita myöden kaikkien yhteiskuntapiirien ylioppilaat ja pysähtynyt näin saavuttamaansa alimpaan arvoon, kun pappisura taas alkoi vuosikymmenen lopulla houkutella muitten piirien akateemista nuorisoa. Kuusikymmentäluvun pappispulaa ennakoiva jumaluusopin opiskelijain kokonaisluvun jyrkkä lasku ja pappiskotien osuuden suhteellinen kasvu aiheuttivat kuitenkin sen, ettei jumaluusopin ylioppilaitten sosiaalisessa ryhmityksessä vielä tällä vuosikymmenellä ole tavattavissa mitään selvää muutosta. Akateemisesti sivistyneistä kodeista (säätyläiset + papisto) oli vuosina 1842—48 kotoisin 56 % jumaluusopin ylioppilaista, vuosina 1867—70 vastaavasti 53 %.^{8a}

Seuraava viisivuotiskausi tuo sitten mukanaan jyrkän murroksen. Sivistyskotien osuus jää nyt 39 %:iin laskeakseen seitsemänkymmentäluvun jälkipuoliskolla 33:een. Kolme viidesosaa ja sitten

kaksi kolmasosaa pappiskokelaista tulee näin olemaan ensi polven akateemisia kansalaisia. Edellytyksenä tälle on juuri seitsemänkymmentäluvun alusta voimakkaasti lisääntyvä talonpoikais- ja työläiskotien poikien saapuminen yliopistoon. Kun kyseisestä ryhmästä peräisin olevat ylioppilaat muodostivat vuosina 1853—67 vain 9 % kaikista kirjoittautuneista, luku on 1871—75 vastaavasti 12 ja 1876—80 kokonaista 17. Kansan lasten koulunkäynnin lisääntyessä suhteellisesti suurempi osa heidän joukostaan lisäksi pyrkii pappisuralle. Yliopistoa väylänään käyttävä voimistuva säätykierto pelasti Suomen kirkon pappispulasta, mutta muutti samalla perin pohjin papiston sosiaalisen rakenteen.⁹

Teologian opiskelijain maantieteellinen lähtökohta, johon Vendell Uusmaalaisessa osakunnassa viittasi, on ilmeisessä riippuvuussuhteessa sosiaaliseen. Seuraavassa taulukossa yliopistossa läsnäolevat jumaluusopin ylioppilaat on ryhmitetty osakunnittain (v:een 1867 kotipaikkansa mukaan osakunta-alueittain). Luvut ilmaisevat prosentteja tiedekunnan opiskelijain kokonaismäärästä, jonka absoluuttinen keskiarvo ilmenee alimmalla rivillä. Vertailun vuoksi on otettu mukaan vuosina 1842 yliopistoon kirjoittautuneet teologit.¹⁰

T a u l u k k o 5.

Jumaluusopin ylioppilaiden kotipaikka (osakunta) vuosina 1842—80

Yliopistoon kirjoittautuneet (1842—48) ja läsnäolevat (1857—80) teologit kotipaikkansa (1857—67) tai osakuntansa (1842—48 ja 1868—80) mukaan ryhmiteltyinä

Kotiseutu	1842—	1857—	1861—	1865—	1868—	1871—	1876—
	48 %	60 %	64 %	67 %	70 %	75 %	80 %
Uusmaalaiset	11	15	11	7	8	7	9
Viipurilaiset	9	10	12	8	7	6	3
Länsisuomalaiset	29	24	28	22	29	24	26
Hämäläiset	18	19	22	23	13	19	17
Savo-karjalaiset	14	13	7	13	8	20	22
Pohjalaiset	19	18	17	25	35	24	23
Muut		1	3	2			
Läsnäolevia	100	100	100	100	100	100	100
keskimäärin yht.....		48	38	38	91	116	120

Vendellin mainitseman kolmen »teologi-osakunnan» rinnalle voidaan näin asettaa neljäs, Länsisuomalainen, vieläpä jatkuvuutensa ansiosta kaikkein voimakkaimpana. Kirkkomme pääkaupungin, Turun, ja sen keskusmaakunnan perinteet olivat jatkuvasti eläviä aikana, jolloin Helsingin ympärillä elävä Uusimaa ja Viipurin Kaakkois-Suomi olivat tuntuvasti rajoittaneet pappisalalle lähettämiensä nuorukaisten lukumäärää. Merkittävää kyllä, maantieteellinen jakautuminen oli alkanut aikaisemmin kuin syntyperän mukainen. Jo Nikolai I:n aikana oli uusmaalaisien ja viipurilaisten pappiskokelaitten luku harvinaisen vähäinen.

Teologien osuus osakunnan koko jäsenmäärästä ilmenee seuraavasta taulukosta, joka vahvistaa jo edellä tekemämme huomion jumaluusopin ylioppilaitten vähäisestä merkityksestä uusmaalaisessa ja viipurilaisessa ylioppilaspiirissä. Kun muissa osakunnissa seitsemänkymmentäluvulla joka neljäs tai viides ylioppilas luki papiksi, ensiksi mainituissa suhde oli yksi kymmenestä tai kahdestakymmenestä. Taulukon luvut ovat prosentteja korporation koko läsnäolevasta jäsenmäärästä.

T a u l u k k o 6.

Jumaluusopin ylioppilaiden osuus läsnäolevien kokonaismäärästä vuosina 1857—80.

Kotiseutu	1857 %	1861 %	1865 %	1868—70 %	1871—75 %	1876—80 %
Uusmaalaiset	11	6	2	9	5	6
Viipurilaiset	11	5	13	15	13	8
Länsisuomalaiset	20	11	18	20	20	23
Hämäläiset	28	23	19	21	31	29
Savo-karjalaiset	18	2	15	19	22	25
Pohjalaiset	13	9	8	21	20	25
Koko ylioppilaskunta ..	17	9	11	16	17	18

Toisaalta jumaluusopillisen tiedekunnan, toisaalta eteläisen rantaseudun osakuntien muuttunut sosiaalinen rakenne aiheutti nyt sen, etteivät niitten edustamat toveripiirit enää kohdanneet toisiaan ja olleet keskenään vuorovaikutuksessa. Viipurilaisten keskuudessa jumaluusoppi yksinkertaisesti tajuttiin sivistyneen ihmisen harrastuksiin sopimattomaksi ja ala-arvoiseksi. Uusmaa-

laiset löivät ylpeinä rintoihinsa, etteivät he olleet niinkuin nuo pohjoiset, takamaitten osakunnat, jotka syytävät vähälahjaisia ja vähävaraisia talonpoikia pappisuralle. Jumaluusopillinen ylioppilastiedekunta taas valitti omalla tahollaan sitä, että maan sivistynyt nuoriso käänsi selkänsä uskonnolle ja hylkäsi pintapuolisen materialismin vuoksi kristinuskon kalliin aarteeseen.

Ratkaisevaa oli nyt, että vaikka kumpikin puoli ponnisteli elämänkatsomuksensa rakentamisessa, hedelmällisen keskustelun edellytykset olivat varsin vähäiset. Eräänlaiseksi foorumiksi tarjoutui tosin 1873 perustettu Filosofinen yhdistys, missä seuraavien kymmenen vuoden aikana useastikin keskusteltiin kristinuskon ja filosofian rajakysymyksistä. Tämän jäsenmäärä oli kuitenkin varsin vähäinen, ja lisäksi sen perustajan ja johtajan, professori Thiodolf Reinin, suomenmielisyys ja filosofinen idealismi karkottivat täältä enimmäkseen pois juuri ne, joitten radikalismi oli pisimmällä, ruotsinmieliset ja luonnontieteilijät. Juuri keskustelun puute onkin selityksenä seitsemänkymmentäluvun hiljaisuudelle ja näennäiselle tasapainolle, joka on merkillisen vastakkainen kuusikymmentäluvun kiihkeälle taistelulle. Pohjoisten maakuntien talonpoikainen pappiskokelas ja Suomenlahden rantaseutujen sivistyskodin ylioppilas eivät yksinkertaisesti kohdanneet toisiaan, huolimatta siitä, että he kulkivat saman Keisarillisen Aleksanterin Yliopiston ovista sisälle ja ulos. Kummankin elämä ja ajattelu oli toiselle osapuolelle niin vieras, ettei mitään haastetta tapahtunut. Kuvaavaa onkin, että ainoat todelliset keskustelut käytiin Savo-karjalaisessa osakunnassa, missä vallitseva kansanomainen suomenmielisyys loi leveää henkistä kosketuspintaa yli sosiaalisen syntyperän rajojen siten ehkäisten sosiaalisten erojen muodostumista ilman muuta maailmankatsomukselliseksi vedenjakajaksi. Tältä pohjalta selittyy ainakin eräältä osaltaan myös toistuva syytös teologien vähälahjaisuudesta: pappiskokelaitten haluttomuus ja kyvyttömyys osallistua perinnäisen kristillisen argumentoinnin sivuuttavaan, uusimpiin tieteellisiin ja filosofisiin käsityksiin perustuvaan ja voimakkaasti älylliseen kritiikkiin tajuttiin maailmankatsomuksellisen rajan tuolla puolen suoranaiseksi tyhmyydeksi.¹¹

Seitsemänkymmentäluvun teologian opiskelijain sosiaalinen ja henkinen lähtöasema oli näin keskimäärin olennaisesti heikompi kuin heidän muissa tiedekunnissa opiskelevain tovereittensa enemistön. Ratkaisevinta ei ilmeisesti kuitenkaan ollut teologien luontainen tyhmyys tai heidän varattomuutensa, vaan se henkinen eristyneisyys, johon sekä kielellisellä pohjalla syntyvä repeämä että uskontoa väheksyvä maailmankatsomuksellinen kehitys heidät saattoivat. Opiskeluaikana luodut tai puuttuvat suhteet eivät myöskään saattaneet olla merkittävästi vaikuttamatta siihen asemaan, minkä he myöhemmin seurakunnissaan tulisivat saavuttamaan.

Kirkon ja koulun ero

Rinnan jumaluusopillisessa tiedekunnassa tapahtuvan epäedullisen kehityksen kanssa kirkkomme papisto joutui kokemaan toisenkin kokoonpanoonsa haitallisesti vaikuttavan muutoksen. Seitsemänkymmentäluvun alusta oli nimittäin alkanut tyrehtyä koulun piiristä kirkon palvelukseen muuttavien hengenmiesten virta, joka siihen asti oli jatkuvasti antanut kirkolle eräitä sen kaikkein etevimpiä, nimenomaan humanistisesti sivistyneitä johtajia. Vanhojen koulumiesten poisjääminen riisti kirkolta juuri sen humanistisen verenlisän, jota se olisi kipeästi tarvinnut uhkaamassa olevan maailmankatsomuksellisen taistelun puhjetessa. Varsin piankysymys tuli julkisuudessakin keskustelun alaiseksi. Tarkastellessaan syksyllä 1875 papiston sivistystasoa Helsingfors Dagblad kiinnitti huomiota tosiasiaan, että säädyn 82 maisterista kokonaista 57, »ts. yli kaksi kolmasosaa on tullut kirkon palvelukseen toimittuaan aikaisemmin yliopistossa tai koulussa». Koulutien tultua nyttemmin suljetuksi lehti pelkäsi maisterien tulevan kirkossa yhä harvinaisemmiksi, mikä papiston sivistystason lasku asetti vakavasti kyseenalaiseksi sen mahdollisuudet enää lainkaan palvella maan sivistyneitä yhteiskuntaluokkia. Yhtä huolestuneita oltiin asiasta myös kirkon piirissä. »Uuden kirkkolain aiheuttama kirkon ja koulun ero on epäilyksittä vaikuttanut ja tulee kaikiksi ajoiksi vaikut-

tamaan näihin näköaloihin», Herman Råbergh kirjoitti uunnavuonna 1879 pohtiessaan papiston humanistisen oppineisuuden arveluttavaa vähenemistä. »Ei voida nimittäin kieltää», hän jatkoi, »että niin kauan kuin kirkko oli yhteydessä kouluun, se sai tämän opettajista merkittäviä voimia, jotka tekivät sille mahdolliseksi edustaa etevällä tavalla tieteellistä oppia. Menneen ajan historia osoittaa tämän vastustamattomasti todeksi; se osoittaa, miten merkittävä määrä kirkon johtajia ja sen etevimpiä työntekijöitä on tullut koulun palveluksesta, missä nämä ovat saavuttaneet sen kokemuksen ja opin, jonka he sitten kypsyneellä iällä ovat antaneet koitua seurakunnan hyväksi.»¹²

Papiston sosiaalisessa rakenteessa tapahtui näin merkittäviä muutoksia. Alkanut kehitys heijastui välittömästi sen asennoitumisessa ajan keskeisiin kysymyksiin ja jyrkensi ennestään sitä vastakohtaisuutta, joka muutoinkin oli kasvamassa kirkon ja sivistyneistön välille. Nimenomaan kolmen kysymyksen alueella jyrkentyminen on selvästi todettavissa. Nämä ovat kielikysymys, suhde maalliseen kulttuuriin ja uskonnonvapausasia. Kukin näistä ansaitsee oman tarkastelunsa.

8. KIRKKO JA FENNOMANIA

Kielikysymys ylioppilastiedekunnassa

Vapaamielisen kuusikymmentäluvun kuluessa kielikysymys oli suuressa määrin jäänyt muiden ratkaisuaan odottavien poliittisten ja yhteiskunnallisten kysymysten varjoon. Kirkollista keskustelua hallitsivat kirkkolakitaistelu ja uhkaava pappispula. Teologisessa tiedekunnassakin käytännölliset mukavuussyyt aiheuttivat sen, että ruotsinkieli pysyi vuosikymmenen loppuun asti ehdottomana pääkielenä. A. W. Ingmanin vuonna 1864 aloittamat suomenkieliset luennot eivät suurestikaan pystyneet muuttamaan yleiskuvaa. Vapaamielisen länsisuomalaisen osakunnan kasvatti, ylioppilastiedekunnan kuraattori Herman Råbergh sai vuonna 1866 aikaan jopa suomenkielisen pöytäkirjan pidon lopettamisen sillä perusteella, että kaksinkertainen muistiinmerkintä kysyi vain ylimääräistä vaivaa eikä »keskusteluja koskaan suoritettu suomeksi». Vapaamielisyyden luonnollisen kehityksen periaate, jonka mukaan kielikysymys oli vain toisen luokan asia, hallitsi näin kuusikymmentäluvun tiedekuntaa.¹

Liberalistisen kielipolitiikan voitto ei kuitenkaan jäänyt pitkäaikaiseksi. Lopulla vuotta 1870 suomenmielisten ylioppilaitten asenne jyrkkeni eräitten ylioppilaskunnassa kärsittyjen tappioitten johdosta tuntuvasti, mikä jäykistyminen heijastui välittömästi jumaluusopillisessa tiedekunnassakin. Fennojen voimistunut itsetunto ja lisääntyvä katkeruus kuvastuvat selvästi »Kyyhkyisen» palstoille maaliskuussa 1871 lähetetyssä kirjoituksessa »Kielikysymys Jumaluusopillisen tiedekunnan kokouksissa»: »Maassamme kilpailee ja taistelee tätä nykyä kaksi kieltä. Toinen niistä on tuo

ennen muinoin vaan Suomen synkillä saloilla ja talonpoikain tuvissa päivänsä viettänyt maamme kieli, toinen taas tuo vieras Pohjanlahden ylitse tänne tullut Ruotsin kieli, joka maan omalta kieleltä on ylemmän arvosian anastanut. Nyky aikoina on kuitenkin tuo ennen unhotuksen pilkossa pimeässä asunut Suomen kieli uskaltanut jättää entisen piilopaikkansa ja ihmisten ilmoihin tulla.» Kirjoittaja viittaa sitten suomenkielen viljelyn alalla tapahtuneeseen nousuun ja sen sivistyneistönkin keskuudessa saavuttamaan arvontoon sekä esittää nöyrän ironisen kysymyksen, »alentuisikohan tuon mainion, sivistyneen, mutta kuitenkin Suomen kieleltä valtiikan anastaneen Ruotsin kielen ylevä ja korkia arvo, jos se vähäisen jättää Suomenki kielelle sijaa täällä meidän kokouksissamme. Uskon varmaan tämän maamme kielen jo niin vaurastuneen, että sillä kielellä voimme mietteemme ja ajatuksemme toisillemme ilmaista.» Kirjoittaja päättyy lopuksi ehdotukseen, »että ruvettaisiin suomeksikin puhelemaan ja keskustelemaan täällä meidän kokouksissamme».²

Artikkelin jyrkkyys herätti ihmettelyä, mutta sen ajatukset yleistä vastakaikua. V.t. dekaani, professori A. F. Granfelt arveli koko kirjoituksen perustuvan väärinymmärrykseen, koskapa »jokaisen tiedekunnan jäsenen vallassa oli käyttää sitä kieltä, mitä hän parhaiten hallitsi». Muutkin puhujat torjuivat ajatuksen, että suomenkieli olisi periaatteessa ollut syrjitty, mutta ihmettelivät samalla, että sitä tosiaan ei sen enempää kuultu kokouksissa, olle-
tikin »kun suurin osa tiedekunnan jäsenistä tuntenee suomen kieltä paremmin kuin ruotsia».³

Hyvin nopeasti suomenkieli nyt valtasikin jumaluusopin ylioppi-laitten keskuudessa ensimmäisen kielen aseman. Niinpä kun tiedekunnan lehti kevätlukukaudella 1868 — viimeinen tältä vuosikymmeneltä säilynyt puolivuosikerta — sisälsi yhdessätoista numerosaan vain kaksi suomenkielistä kirjoitusta, se alettuaan vuoden 1871 alusta uudelleen ilmestyä oli heti selvästi suomenvoittainen. Vuonna 1871 Kyyhkyinen sisälsi 14 suomenkielistä ja 4 ruotsinkielistä kirjoitusta, ja sama enemmistö säilyy seuraavinakin vuosina. Ylioppilastiedekunnan virallinen suomalaistuminen edistyy

nyt nopeassa tahdissa. Ruotsi säilyy tosin pöytäkirjakielenä vielä pari lukuvuotta, mutta marraskuussa 1873 »päätettiin, että kokousten pöytäkirjat täst'edes kirjoitettaisiin suomeksi, mutta että ne tarkastettaessa tulkittaisiin ruotsiksi». Suullinen ruotsintaminen suoritettiin sitten tunnollisesti edelleen kahden vuoden ajan eli niin kauan kuin professori Granfelt toimi tiedekunnan dekaanina. Hänen viimeisenä lukukautenaan, keväällä 1875, kuitenkin ilmeni, ettei kehitys kohti suomalaisuutta vielä ollut pysähtynyt. Tällöin nimittäin hylättiin erään ylioppilaan anomus, että tiedekunnan lainarahaston säännöistä laadittaisiin myös ruotsinkielinen käännös, sillä perusteella, että »tiedekunnan viralliseksi kieleksi jo vuonna 1873 suomenkieli oli määrätty». Neljässä vuodessa ylioppilastiedekunnan kielitilanne oli kääntynyt päinvastaisekseen. Kun 1871 suomenkielelle oli vaadittu sijaa kokouksissa, saa jo vuonna 1875 ruotsinkieli eräissä tapauksissa turhaan anoa puhevaltaa.⁴

A. W. Ingmanin astuttua syksystä 1875 dekaanin tehtäviin suomalaistaminen saatettiin nopeasti päätökseen. Heti ensimmäisessä kokouksessaan syyskuun 22. päivänä tiedekunta päättikin lakkauttaa pöytäkirjojensa virallisen ruotsintamisen, joka näihin asti oli »Dekanoa varten» suoritettu, mutta velvoitti kirjurin kuitenkin vaadittaessa suullisesti selostamaan halukkaille pöytäkirjain sisälön ruotsiksikin, »jos joku ei ymmärrä suomen kieltä». Tähänkään vaatimattomaan ruotsinkielien tunnustamiseen ylioppilastiedekunnan tinkimättömän suomenmielinen enemmistö ei pitkäksi aikaa suostunut. Kun seuraavan lukukauden alussa oli valittava uusi kirjuri, ilmoitti ehdokas Uno von Schrowe suostuvansa ottamaan tehtävän vastaan vain sillä ehdolla, »ettei hänen tarvitsisi tehdä ruotsinnoksia pöytäkirjoista». Tähän vaatimukseen suostuttiinkin, sillä, kuten tiedekunta asian perusteluissaan lausui: »Jokaisen tiedekuntalaisen velvollisuus on osata ja ymmärtää Suomenkin kieltä». Ruotsia sai kyllä edelleen käyttää tiedekunnan kokouksissa, mutta ainoa virallinen kieli oli suomi. Jumaluusopin ylioppilaat olivat selvästi omaksuneet jyrkän suomenmielisyyden tunnukset.⁵

Ylioppilaiden keskuudessa vallitsevaan sivistykselliseen ja elämäntavalliseen vastakohtaisuuteen liittyi näin vielä kieli-

poliittinen. Seitsemänkymmentäluvun ylioppilaselämässä suomalaisuusliike muodosti ainoan merkittävän väylän, jonka avulla talonpoikaiskodista lähtöisin oleva teologi saattoi löytää henkisen yhteyden muuhun ylioppilasnuorisoon, ja tämä väylä avasi hänelle tien niin pitkälle, kuin suomalaisuusliikkeen henkinen vaikutus ulottui. Ei ihme näin ollen, että teologit niin jyrkästi liittyivät fennojen riveihin. Kehitys kasvatti kuitenkin samalla yhä suurempaa kuilua ruotsinkielisten sivistyskotien kasvattien ja kirkon palvelukseen antautuvan nuoren papiston välille. Näköalat Eurooppaan, jotka merkitsivät edellisille ratkaisevia sivistysvaikutteita, olivat jälkimmäisiltä suljetut. Teologeissa ei edellisten taholta nähty yksinomaan sivistykselle vihamielisen ortodoksian, vaan myös samoin sivistykselle vaarallisen fennomanian edustajia. Vaatiessaan syksyllä 1875 pappiskasvatuksen parantamista Helsingfors Dagblad liitti huolestuneeseen kirjoitukseensa seuraavat rivit: »Ja kun nyt tiedetään, että fanaattisuus etsii mielellään liittolaisia mistä tahansa ja siten uskonnollinen kysymys voidaan helposti sotkea muihin puoluetisteluihin, joihin se ei lainkaan kuulu, on täysi syy levottomuudella odottaa tulossa olevaa aikaa.» Merkit ajan molempain suurten aatteellisten vastakohtien, maailmankatsomuksellisen ja kansallis-poliittisen, synnyttämän rintamalinjain lähenemisestä alkavat jo tarkkaavalle huomioitsijalle paljastua.⁶

Papiston poliittinen suomenmielisyys

Hitaammin ja arvokkaammin kuin nuoret teologit, mutta ajan kuluessa yhtä selväpiirteisesti, vanhempikin papisto asettui tukemaan suomalaisuusliikettä. Ruotsi säilyi tosin vielä kauan sen keskustelujen ja pöytäkirjain kielenä. Niinpä tehtiin vuonna 1871 Turun pappeinkokouksessa ehdotus, että kaikki puhujat velvoitettaisiin käyttämään yksinomaan ruotsinkieltä, mikä tosin torjuttiin. Seuraavana vuonna valtiopäivien pappissääty päätti, että suomenkieliset lausunnot oli käännettävä ruotsiksi, ilman että ruotsinkielisistä tehtiin mitään vastavuoroista päätöstä. Puhtaasti käytännölliset syyt ratkaisivat tällöin säädyn enemmistön kannan. Kieli-

poliittisissa kysymyksissä, kuten esim. ruotsinkielisen professuurin perustamisasiassa, normaalikoulun pysyttämisessä Helsinkiin sekä suomenkielisen oppikoulun perustamisessa Turkuun, sääty joko yksimielisesti tai turvallisella enemmistöllä (23—12 ja 23—11) omaksui suomenmielisen kannan.⁷

Vuoden 1872 valtiopäivillä omaksuttu linja — periaatteessa suomenmielinen, käytännössä ruotsinkielinen — säilyi kaikessa olennaisessa muuttumatta 1880-luvulle asti. Vuoden 1876 kirkolliskokous omaksui molemmat kielet tasaveroisiksi keskustelu- ja pöytäkirjakieliksi, missä talonpoikaisedustajain oikeutettujen vaatimusten huomioonottaminen tietenkin määräsi ratkaisun. Seuraavilla valtiopäivillä 1877—78 ruotsi säilyi edelleen pappissäädyn pöytäkirjakielenä, mutta suomenkielisiä lausuntoja ei enää virallisesti käännetty ruotsiksi, vaan liitettiin sellaisinaan pöytäkirjaan. Keskeisissä koulukysymyksissä sääty omaksui jyrkän suomenmielisen linjan. Tämä ilmeni mm. keskusteltaessa oppikoulujen opetuskielstä. Yleinen valitusvaliokunta oli suositellut, että »alkeisopistojen opetuskieli, koulutointa järjestettäessä, vast'edes määrättäisiin sekä ilmaantuvan sivistystarpeen että sen kielen mukaan, jota puhuu ympäristön väestö». Vastoin valiokunnan suositusta sääty päätti poistaa maininnan sivistystarpeesta, mikä maininta ruotsinmieliselä taholla nähtiin ainoaksi turvaksi puhtaan numerollisen suhteellisuusperiaatteen toteuttamista vastaan. Äänet lankesivat tässä asiassa 21—10, kun taas yksityisten suomenkielisten koulujen perustamiskysymyksessä, jopa Mikkelin lukion muuttamisessa suomenkieliseksi, sääty oli muutamaa edustajaa lukuunottamatta yksimielinen. Suomenkielen taitamattomuutta osoitti samanaikaisesti kuitenkin esim. se tosiasia, että Turun pappeinkokouksen käsitellessä vuonna 1880 (maassamme järjestyksessä toista) suomenkielistä synodaalikirjoitusta monet puhujista esiintyivät ruotsiksi, koskapa eivät »tuntenee täysin olevansa perillä suomalaisesta teitteellisestä terminologiasta» tai katsoivat »monilta kokouksen osanottajilta puuttuvan kyvyn täysin hallita suomen kieltä». Ruotsinkieli hallitsi vielä pappiloissa, mutta sen valta lähestyi loppuaan.⁸

Suomalaisen puolueen kirkollisuus

Kuten papiston enemmistö näin asettui suomenmielisten tunnusten taakse, niin myös suomalainen puolue ja lehdistö suhtautui myönteisesti kirkollisiin näkökohtiin. Niinpä Suometar arvosteli ankarasti Saksan protestanttiyhdistystä, selosti myönteisessä hengessä pappeinkokousten ja kirkolliskokouksen keskusteluja ja suosittelee kirkollisen lastenopetuksen kehittämistä, vain muutamia esimerkkejä mainitaksemme. Kun Agathon Meurman tammikuussa 1879 luonnehti puolueolojamme, hän totesi »fennomaanien» ja »sivistysharrastajain» eroavan toisistaan myös uskontokysymyksessä. »Sitä tietysti ei voi sanoa, että fennomaani aina on elävä kristitty tahi sivistys-harrastaja uskonnon kieltäjä. Me otaksumme tavallista, ettei kumpikaan ole asiasta aivan selvillä. Eivätkä sittenkään ole yksimieliset.» Sillä kun edellinen luottaa kirkolliseen traditioon, mikäli hän ei omakohtaisen kilvoituksen johdosta ole päätenyt toisenlaiseen vakaumukseen, jälkimmäinen julistaa rohkeasti: »Asiasta ollaan jo aivan selvillä. Pappiskavaluus on jo tarpeeksi ilmitullut. Traditsioni ei ole mistään arvosta.» Kielikysymyksessä lähinnä ruotsinmielinen Herman Råberghkin joutui tunnustamaan, että kansallinen puolue pitää kirkkoa ja kristinuskoa kansakunnan edistyksen ja tulevaisuuden välttämättömänä tukena. Poliittinen suomenmielisyys oli näin säännöllisesti yhtynyt kirkolliseen konservatismiin.⁹

Agathon Meurmanin mieskohtainen kristillinen elämänselitys oli yleisesti tunnettu. Myös Yrjö-Koskinen suhtautui varsin myönteisesti kirkkoon ja kristinuskoon. Suomalaisen puolueen kirkollisuus ei kuitenkaan perustunut vain sen eräiden johtajien mieskohtaiseen vakaumukseen. Puolueen takana oleva maalaisväestö oli käytännöllisesti katsoen kokonaisuudessaan kansankirkon takana, mistä niin valtiopäivillä kuin kirkolliskokouksessakin saatiin lukuisia selviä todisteita. Merkittävän osan puolueen tukijoukkoa, nimenomaan valtiopäivätyössä, muodosti myös papisto, jonka merkitys tietenkin oli varsin tuntuva.

Pelkät käytännölliset tai opportunistiset syyt eivät kuitenkaan

olleet edes ensisijaisesti määräämässä puolueen kantaa. Itse asiassa voimakkaat aatteelliset-teoreettiset perusteet ajoivat suomalaisen kansallisuusliikkeen omaksumaan kirkolle myönteisen asenteen. Snellmanilainen filosofia, jolla puolueen teoreettinen ohjelma lepäsi, rakentui Hegelin järjestelmän pohjalle, ja tämä oli tietoisesti halunnut luoda synteessin perinnäisen kristinuskon ja filosofisen ajattelun välille. Sama pyrkimys synteesiin oli periytynyt myös seitsemänkymmentäluvun fennomaaneille. Kristinuskon yksityisiä oppeja saatettiin selittää ja tulkita melko vapaastikin, ainakin yksityisesti, mutta sen ideaalista totuutta ei asetettu kyseenalaiseksi. Fennomaanisen älymystön hegeliläisyys ilmeni varsin selvästi esimerkiksi Filosofisen yhdistyksen keskusteluissa, missä uskon ja tiedon ongelmia selviteltäessä juuri hegeliläinen ja kristillinen oikeaoppinen näkemys säännöllisesti iskivät vastakkain. J. V. Snellmanin poika, maisteri J. L. Snellman esimerkiksi puolusti täällä vuonna 1874 Hegeliin liittyen varsin panteistisesti väritettyä sielun kuolemattomuusoppia, jolloin itse Th. Rein katsoi myös individuaalisen kuolemattomuuden hyvin olevan filosofisesti puolustettavissa. Samana vuonna yhdistys Jumalan olemuksesta keskustellessaan päätyi yksimieliseen toteamukseen, että Hän on absoluuttinen persoonallisuus. Paria vuotta myöhemmin Rein tosin arveli lähinnä Rydbergiin liittyen kolminaisuusoppia Raamatun vastaiseksi ja suositteli kristinuskoa kehitettäväksi idealistiseen suuntaan, mutta kielsi samalla luonnontieteiltä kaiken mahdollisuuden vaikuttaa »tulevaisuuden uskonnon» luonteeseen. Fennomanian filosofisena pohjana oli usko hengen ylivaltaan: »Ainoastaan henki on todellinen, ei ole mitään muuta todellista», Rein julisti vuonna 1883. Kun hegeliläiseen idealismiin vielä lisätään kansallisen liikkeen kunnioittava suhtautuminen menneisyyteen ja perinteesiin, suomalaisen puolueen kirkollis-konservatiivinen linja osoittautuu vain sen perusajatusten johdonmukaiseksi seuraamukseksi.¹⁰

Suomenmielisyyden ja kirkollisuuden läheneminen tajuttiin myös ruotsinmielis-vapaamielisellä taholla. Jo vuonna 1875 lausuivat niin Helsingfors Dagblad kuin Åbo Underrättelser epäilynsä siitä, että kristillis-siveellisiä tarkoituksia ajamaan perustettu Kansanvalis-

tusseura tosiasiallisesti toimikin fennomaanien asialla. Seuraavan vuosikymmenen alussa alkavat sitten syytökset siitä, että papisto käyttää vaikutusvaltaansa tietoisesti suomalaistamistyön palvelukseen. Niinpä Wasa Tidning esitti syksyllä 1881 baptismin leviämisen syyksi ruotsalaisella Etelä-Pohjanmaalla seurakuntien suomenmielisten pappien välinpitämättömyyden ruotsinkielisen kansan uskonnollisista tarpeista. Lehti mainitsee esimerkkeinä tapauksia, jolloin kirkkoherra oli kehoittanut seurakuntalaisiaan oppimaan suomea ja tulemaan sitten suomenkielisiin jumalanpalveluksiin, ja eräs toinen oli rippikoulussa hylännyt tytön, joka osasi katekismuksen ulkoa vain ruotsiksi eikä suomeksi. Lehden väitteet herättivät polemiikkia sekä maakunnan papiston että helsinkiläisen Morgonbladetin taholta, mutta sen esittämä syytös jäi peruuttamatta: »Kielikysymys on lähempänä papistomme sydäntä kuin kirkon kallemmat ja syvimmat intressit». ¹¹

9. KRISTINUSKO JA MAAILMA

Pietistinen kirkko

Kielikysymys oli suomenmielisille varsinaisesti sosiaalinen ja oikeuskysymys, heidän vastustajilleen taas kulttuurikysymys. Aatepoliittisia vastakohtia kärjisti nyt se, että sama papisto, joka kielikysymyksessä torjui ruotsinkielien vaatimukset saada olla länsimaisen sivistyksen varsinainen kannattaja maassamme, monissa muissakin kulttuurikysymyksissä omaksui »sivistyksenharrastajien» mielestä taantumuksellisen kannan. Jo vapaamielisyyden ensi vyöryn tunkeutuessa valloittavana sivistyselämäämme 1860-luvun vaihteessa se oli kohdannut kirkon, jonka leimaa-antavana piirteenä oli voimakkaasti pietismin värittämä asennoituminen. Herännäisyyden edustama uskonihanne oli tullut määräämään kristillisyydennäkemystä sielläkin, missä itse herännäisyyteen ja sen johtajiin suhtauduttiin vieroksuvasti. Todellinen uskonnollisuus nähtiin pietismin hengessä vakavaksi, sisäiseksi, ihmisen koko elämäntyylin muutosta vaativaksi asiaksi. Kirkko, joka aikaisemmin oli pitänyt pääasiallisena tehtävänään »tämän maailman», so. suomalaisen yhteiskunnan henkistä hallitsemista, olikin muuttunut maailmaa vierovaksi. Tähän kehitystendenssiin toi voimakasta vahvistusta seitsemänkymmentäluvulla alkava talonpoikaispappien virta samoin kuin samanaikaisesti tapahtunut koulumiesten kirkon palvelukseen siirtymisen lakkaaminen.¹

Niinpä olikin kysymys kristinuskon suhteesta maailmaan vuosikymmenen alusta lähtien jumaluusopillisen ylioppilastiedekunnan kokouksissa jatkuvasti ajankohtainen. Keväällä 1871 asia oli esillä useassa peräkkäisessä kokouksessa. Alustaja, civis Albert Wialén, asettui tosin vastustamaan mainittujen kahden tekijän väärää

erottamista toisistaan ja vaati niitten välille »läheisempää yhteyttä ja sisäisempää sovitusta». Huolimatta siitä, että itse dekaani A. F. Granfelt periaatteessa asettui alustajan kannalle, keskustelun päälinja kuitenkin kääntyi häntä vastaan. Maisteri Sundwall korosti puheessaan kristityn velvoitusta passiivisuuteen: »Pahaa ja kieroaa on, tosin jyrkästi sitä paheksuen, väistettävä ja paettava. Uskovan kristityn on työnnettävä se pois, pysyttävä etäällä, sillä on uhkarohkeaa heittäytyä vaaraan, koska se niin helposti vahingoittaa. Näin yleensä, näin myös runouden ja teatterin ollessa kyseessä. Uskova ei saa harrastaa runoutta, ellei se ole kristillistä, ei katsoa teatterikappaletta, muutoin kuin arvostellakseen.» Teatterin hylkäsivät myös tiedekunnan opettajista Herman Råbergh ja A. W. Ingman. Edellinen torjui ajatuksen mahdollisuudesta muuttaa teatteri kristilliseksi, »koskapa kristitty ei hapattavine voimineen saata tunkeutua maailmanhengen ilmiöitten piiriin». Ingman taas hyväksyi runoudesta yksinomaan »kansan- ja luonnonrunouden», josta hän kansallisen herätyksen miehenä tietenkin mainitsi esi-merkkinä Kalevalan, mutta hylkäsi dramatiikan.²

Niin kauan kuin A. F. Granfelt dekaanina johti ylioppilastiedekunnan keskusteluja, pietistinen asennoituminen ei vielä purkautunut kovin jyrkkänä. Keväällä 1872 jakautuivat taas mielipiteet tanssista, teatterista ja kuvaamataiteista keskusteltaessa, ja kun syyslukukaudella 1874 pohdittiin kysymystä, »josko tanssiminen pappiloissa ja erinomattain maaseurakuntien pappiloissa on sopivaista tai ei», tiedekunta päätyi varsin laimeaan ponteen, »että mitä totisempi kristillisyyden henki papissa on, sitä harvemmin käytetään tanssimista hänen asunnoissansa, ja kun hän siten välttää pahennuksen matkaan saattamista seurakunnan asukkaissa, niin olisi toivottava, ett'ei tanssia ollenkaan harjoitettaisi pappiloissa». Granfeltin siirryttyä eläkkeelle pietistien ja anti-pietistien taistelu jatkui edelleen, mutta edellisillä oli nyt selvä yliote. Syksyllä 1875 syytettiin Thalian temppeliä suorastaan epäjumalanpalvelukseen johdattamisesta, mikä tosin synnytti Kyyhkyyseen purevan vastineen, mutta keskustelun jatkuessa syyttäjät saivat uusia kannattajia. Kahta vuotta myöhemmin uusi dekaani Herman Råbergh hylkäsi

adiafora-asioista keskusteltaessa jyrkästi kristityille sopimattomina niin teatterin kuin tanssinkin. »Ajan eli maailman henki on sen (teatterin) siinä määrin saastuttanut, että se on maailman temp-peli. Yleinen mielipide tosi kristityillä on tämä. Ja sen tähden pappi joka käy teatterissa ja sitä suosii, kadottaa, notkistamalla polvensa maailman hengen alttarille, niiden luottamuksen, joiden luottamus hänelle on tarpeellinen ollaksensa palvelia Herran viina-mäessä.» Samoin on muussakin seuraelämässä välttämätöntä varoa osallistumasta lähimmäisten synteihin. »Hyppy ja sen kanssa yh-distetyt huvit (ovat) sopimattomia papille.»³

Tarve vetää raja Jumalan valtakunnan ja maailman välille kävi ilmi myös syksyllä 1879 pidetystä keskustelusta, jossa pohdittiin kansanjuhlien oikeutusta. Alustaja, civis A. Auvinen, lähti siitä, että ne toki ovat tanssia ja teatteria puhtaammat, sekä pyrki löytämään keskitien pietistisen käsityksen, joka näki niissä pahan hengen vehkeitä, ja ortodoksisen, joka piti niitä kiitettävänä ja Jumalalle otollisina, välillä. Toisissa puheenvuoroissa korostettiin juhlien vieroittavan ihmisiä Jumalan sanasta, toisissa taas huomautetaan siitä vaarasta, mikä koituisi, jos kaikki kristityt kart-taisivat niitä ja ne jätettäisiin »vastenkristillisen hengen» valtaan. Råberghkaan ei katsonut voivansa lausua asiassa mitään ehdotonta neuvoa. Kysymyksen jääminen auki ei kuitenkaan jätä epäselväksi henkeä, mikä tiedekunnassa vallitsi: Kaikkeen, mikä ei ollut sel-västi kristillistä, oli parasta suhtautua äärimmäisellä varovai-suudella.⁴

Teologit eivät suinkaan salanneet pietististä vakaumustaan tove-reiltaan. Sellaisiakin oli, jotka kulkivat tansseissa ja ylioppilas-naamiaisissa, jopa niitäkin, jotka etsiytyivät kapakoihin takaoven kautta, ns. »teologitietä», mikä oli osakunnissa yleisen ivan aiheena.⁵ Samanaikaisesti näissä jouduttiin kuitenkin myös torjumaan juma-luusopin ylioppilaitten tovereittensa suruttomaan elämäntapaan kohdistama arvostelu. Niinpä viipurilainen Mathias Alexander Corander totesi »Kaukomielessä» syksyllä 1874 osakunnassa löyty-vän teologeja, jotka olivat »vimmastuneet tanssiin, nimittäen sitä syntiseksi ajanvietteeksi», minkä johdosta hän laati lehteen laajan

tanssin apologian. Kahta vuotta myöhemmin hämäläinen David Lassila kirjoitti Hälläpyörään, miten »useat papit, ääretön joukko pietistejä eli niinkuin niitä Suomeksi nimittäisin nurkkapyhiksi, kolportöörit ja kaikennäköisten uskonlahkojen perustajat ja ehkäpä vielä muutamat herrat ylioppilaatkin ovat niin ahdasmielisiä, että selittelevät kansalle, kuinka Antikristus tuppaa esiin theate-reissa, maallisissa sanomalehdissä ym.» Kuvaavaa on, että mainitut keskustelut, samoin kuin »Savo-Karjalaisessa» vuonna 1875 ollut pitkälinen polemiikki jumaluusopin ylioppilaitten siveellisestä tasoista, käytiin kaikki suomenkielellä. Ruotsinkielisissä ylioppilapiireissä pietismi ei seitsemänkymmentäluvulla ollut mikään ongelma, vaan kuriositeetti.⁶

Kansakoulu arvostelun alaisena

Tietty kriittinen varovaisuus,ellemme halua käyttää voimakkaampaa sanontaa, löi leimansa myös toimessaolevan papiston suhtautumiseen aikansa kulttuuriin ja sen ilmiöihin. Paljon puhuvan esimerkin tarjoaa ensi askeliaan ottavan kansakoululaitoksen osakseen saama kohtelu. Asian ajankohtaisuutta osoittaa, että se oli esillä miltei kaikissa pappeinkokouksissa, joissa kerran toisensa jälkeen torjuttiin epäilykset siitä, että kansakoulu olisi asettunut tai pyrkisi asettumaan kirkkoa ja kristinuskoa vastaan. Ei savua ilman tulta, ja puolustelujen tarpeellisuus osoittaakin, miten epäluuloja jatkuvasti oli olemassa.⁷ Julkisuudessa kukaan ei sentään halunnut esiintyä kansansivistyksen vastustajana, ja niinpä maininnat papiston uuteen koulumuotoon kohdistamasta vastustuksesta onkin etsittävä kansakoulun puolustajien kirjoituksista. Helsingfors Dagblad tiesi vuonna 1872 kertoa muutamasta papismiehestä, joka oli asettunut kansakoulua vastaan poikkite-loin, samoin hämäläisosakunnan lehti useastakin neljää vuotta myöhemmin. Vakuuttaessaan vuonna 1879 Uudessa Suomettaressa, »että Suomen kansakoulu on Suomen papistolle ylimalkaan rakas lapsi», kirkkoherra V. Petterssonkin joutui myöntämään, »että papistossakin löytyy niitä, jotka vielä ovat liika hartaassa yhtey-

dessä vanhan traditionin kanssa eivätkä anna kyllin arvoa kansakoululle». ⁸

Jyrkimpänä ja estottomimpana kansakoulun arvostelu luonnollisesti purkautui yksityisissä keskusteluissa ja seuroissa. Tuoreimpana seitsemänkymmentäluvun kirkollinen kritiikki tässä asiassa on säilynyt teologisen ylioppilastiedekunnan asiakirjoissa, joissa esiintyvät käsitykset epäilemättä heijastavat laajempiakin mielipiteitä. Pääasialliset syytökset koskivat kansakoulun kristillisyyden heikkoutta ja sen opettajien liiallista itsetuntoa ja omahyväisyyttä. Vuosikymmenen ensimmäisessä perusteellisessa yhteenotossa Nurmeksesta kotoisin oleva ylioppilas Heikki Pellikka esitti varsinaisesti jo kaiken olennaisen, mitä kansakoulun syyksi yleensä asetettiin: »Kansakoulunopettajat ovat elämässään osoittaneet puolikristillisyyttä ja puuttuvaa siveellistä vakavuutta, niin että maaseudulla tavataan jo sellaisia ajatuksia heistä, että arvellaan Jyväskylän seminaarista valmistuvien kansakoulunopettajien saaneen huonon kasvatuksen ja olevan pöyhkeitä ja ylpeitä.» Pellikka ei tosin jäänyt vastausta vaille, yhtä vähän kuin samantapaisia epäilyjä vuonna 1876 esittänyt maisteri Henrik Wegeliuskaan, mutta teologien yleisen kannan osoittaa kuitenkin jälkimmäisen keskustelun lopputuloksena hyväksytty ponsi: »Vastahakoisuuden poistamiseksi on saatava kansakoulut, joko kiertävät tai kiintonaiset, jotka ovat uskonnolliselle kannalle perustetut ja joissa opetusta jakaa kaikissa suhteissa kansalliset ja siivot opettajat.» ⁹

Keskusteluissa tuotiin esille myös se seikka, että epäilykset kansakoulun tarpeellisuudesta ja sopivaisuudesta olivat monin paikoin syvälle juurtuneet talonpoikaiseen kansaan. Samasta ilmiöstä valitettiin Porvoon pappeinkokouksissa vuosina 1871 ja 1875. Jälkimmäisellä kerralla nimenomaan huomautettiin, miten pitäjäin entiset »kulttuurihenkilöt», lukkari ja väkkäri, monesti olivat vastustuksen kärjessä. Uusi Suometar taas luonnehti keväällä 1879 »ukkojen mielipiteen» tarkemmin: »... ei meilläkään ollut kansakouluja lapsuudessamme, ei meidän lapsetkaan niitä tarvitse». Ilmeistä onkin, että huomattavan teologijoukon talonpoikainen alkuperä, mikä yleensäkin lähensi pappissäätyä maaseudun väestöön, vahvisti

sen piirissä konservatiivisia käsityksiä ja nimenomaan myös kansakoulua kohtaan tunnettuja epäluuloja.¹⁰

Seitsemänkymmentäluvun lopulla eräät kansakoulun piirissä todettavat ilmiöt, toisaalta lukukinkerien ja kansakoulunopetuksen välinen jännitys, mutta etenkin uuden piiritarkastaja-järjestelmän suunnittelu, kärjistivät taas kirkon ja kansakoulun välejä. Julkisuudessa esiintyi epäilyksiä siitä, että ajan kielteiset aatteet, liberalismi ja rationalismi, ovat jo levinneet kansakoulunopettajien keskuuteen. Niinpä äskenmainittu kirkkoherra V. Pettersson totesi, miten »se kiukku, joka yhdessä ja toisessa ilmoittaiske papistoa vastaan, on jo jonkimoinen liberalismin oire». Suomettarella tosin useat kirjoittajat, mm. Agathon Meurman, korostivat pappien ja kansakoulunopettajien yhteistyön välttämättömyyttä, mutta samanaikaisesti kuului kirkon johtopaikoiltakin ääniä, jotka näkivät mahdollisuudet jo menetetyiksi ja kansakoulun siirtyneen tai olevan siirtymässä vihollisen leiriin: »Tosin on kansakoulu vielä useimmissa tapauksissa yksityisten kirkon palvelijain valvonnan alainen», teologisen tiedekunnan dekaani Herman Råbergh kirjoitti vuonna 1880, »samoin kuin myös hiippakuntahallinnolla ja papistolla on oikeus ja velvollisuus valvoa sen uskonnonopetusta; mutta jo läheisessä tulevaisuudessa saattaa tapahtua, että kansakoulukin tulee sen rikkiviisaan ja omahyväisen puolisivistyksen ahjoksi, joka myöntää uskonnonle kansansivistyksessä vain vähäisen merkityksen ja pyrkii istuttamaan kansan lapsiin maailmankatsomuksen, joka suuremmassa määrin perustuu tieteen saavutuksiin kuin Jumalan ilmoitettuun sanaan.» Kansakoulun arvostelussa astuu näin »talonpoikauskappalaisten» vanhoillisuuden rinnalle myös kirkkomme johtavissa piireissä vallitseva pietistissävyinen jumaluusoppi.¹¹

Maailman valloitus vai maailmasta pakeneminen?

Miten kysymyksessä todella oli periaatteellinen epäluulo ei ainoastaan jotakin yksityistä kehitysilmiotä, vaan koko vallitsevaa kulttuuria vastaan, käy selvästi ilmi kirkon tulevien johtajien Gustaf Johanssonin ja Herman Råberghin kristinuskon ja maallisen elämän

suhteista vuosikymmenen lopulla Agathon Meurmania vastaan käymästä polemiikista. Keskustelun aloitti Johansson Tidskrift för Teologi och Kyrkassa keväällä 1879 ilmestyneellä artikkelillaan »Aikamme peruspuute». Kirjoittaja piirtää vallitsevasta tilanteesta erinomaisen synkän kuvan. Aika luottaa tieteeseen, jonka sen korkeitten tavoitteitten johdosta odottaisi johtavan palvelijansa syvempään totuuden tajuamiseen, mutta tulokset ovatkin päinvastaisia. »Käsitteiden sekaannus kasvaa arveluttavassa määrin, nimenomaan ihmisen kallisarvoisimmilla ja pyhimmillä alueilla, nimittäin siveellisyyden ja uskonnon... On vieläpä monia korkeita, pyhiä totuuksia, jotka ovat kestäneet tuhatvuotisia, ankaria koettelemuksia elämän taisteluissa ja joita ihmiskunnan on kiittäminen suurimmista siunauksistaan, mitkä aikamme tieteenharjoittajien enemmistölle ovat kylmän ja harkitsevan ajattelun tuloksena tulleet kyseenalaisiksi, vieläpä tarunomaisiksi ja vihattaviksi.» Tieteitten rinnalla kukoistavat ajassamme myös taiteet, mutta niittenkin hedelmät ovat siveelliseltä luonteeltaan varsin epäilyttäviä. Kasvatuksen alueella tieto tunkee syrjään todellisen luonteenkasvatuksen. »On yhä harvinaisempaa löytää nuorisossa jumalanpelkoa, joka kuitenkin on viisauden alku, ja kuuliaisuus isää ja äitiä kohtaan, jonka kuitenkin tulisi olla pedagogiikan ensi hedelmä, häviää levottomuutta herättävässä määrin.» Poliittisella alalla kansojen vapaus on johtanut turmiollisiin puoluetaiteluihin ja teollisella yhä lisääntyvään sosiaaliseen hätään.¹²

Kaikkien epäkohtien takana Johansson näki saman perusvian, »hengen uskonnollis-siveellisen viljelyn laiminlyömisien». Tiede ja taide, kasvatus, politiikka ja teollisuus, sanalla sanoen koko inhimillinen kulttuuri, joka sivuuttaa uskon elävän, persoonallisen yhteyden Jumalaan, johtaa väistämättä hajaannukseen ja tuhoon. Perusta on laskettava ensin, sitten vasta voidaan jatkaa edelleen. »Siveellis-uskonnollisen viljelyn suorittamalle persoonallisuuden todelliselle jalostamiselle on taiteellinen ja tieteellinen rakennus pysytettävä, jos sen on mieli täyttää tehtävänsä», ja sama vaatimus pätee kaikilla elämänaloilla.¹³

Johansson sivuuttaa kuitenkin tyystin kysymyksen, *miten* kult-

tuuri olisi palautettavissa takaisin uskonnolliselle perustalleen. Hänellä ei ole halua esittää taisteluohjelmaa kristityille, vaan hän tyytyy sensijaan piirtämään synkän tulevaisuudenkuvan kulttuurioptimisteille varoitukseksi. »Ei kulttuurityökään kestä iankaikkisesti. Maa horjuu jalkojemme alla. Maapallo vanhenee. Sen tuotantovoima heikkenee. Se ei ole enää aina kykenevä kasvillisuudella peittämään päälakensa, kun se on hävitetty. Sen tuotantokyky vähenee. Ja ihmiskunta itsekäin herpautumistaan herpautuu . . . Moderni sivistyksemme taistelee, osittain tiedottomasti, peruspyrkimyksissään titaanista taistelua Jumalan ja Hänen ikuisten lakiansa kanssa.» Kun varsinainen taistelu näin käydään Johanssonin mielestä kosmisella tasolla, on ymmärrettävää, ettei hän etsi apua ihmisiltä, kristittyjen ponnistuksista tai kulttuurityöstä. Vain tuonpuoleisesta maailmasta apu onkin löydettävissä: »Mekin toivomme, niin pessimistinen kuin käsityksemme saattaakin näyttää olevan, me toivomme paljon, mutta meidän toivomme perustuu viime kädessä Jumalaan. Me odotamme ylhäältä sitä uskonpuhdistusta, joka tuo meille valon.»¹⁴

Meurman tarttuu Kirjallisessa Kuukausilehdessä Johanssonin kirjoitukseen ja hänen kritiikkinsä on musertava. Dogmatiikan professorin tilanteenarviointi ei löydä armoa hänen silmissään. Aikamme peruspuute on syvemmällä kuin vain maailman pahuudessa, se »on uskon ja toiminnan ristiriitaisuus, kuten kaikkien sairaitten aikakausien. Oireet ovat kaikkialla: siveellinen mädännys, olevaisten olojen hajoominen, epä-usko enimmäistössä, kiihkeä kääntyminen vanhoihin muotoihin vähemmistössä, uskovaisten ja uskottomien yhä kauemmaksi toisistansa eroaminen. Se on luostari-elämän aikakausi, josko luostari on kivimuuri tahi oppi, joka vaatii eroamista maailmasta.» Tätä puutetta ei myöskään paranneta valittamalla oman ajan mataluutta ja ylistämällä menneiden aikojen sivistystä, siveellisyyttä ja uskoa. Kun kristittyjen toiminta Johanssonin tavoin rajoitetaan pelkästään uskonnollis-siveelliselle alueelle, ollaan epäilemättä kulkemassa kohti uutta farisealaisuutta ja munkkilaisuutta. »Tätä kenties ei myönnytä hra G. J. Mutta asia on mielestämme tämä. Aineellinen kehitys on tätä nykyä vireämpi kuin kos-

kaan. Koneet ratisevat ja rautatiet suhisevat joka haaralla. Ihmisen ijankaikkiselle elämälle nämät kaikki ovat ihan tarpeettomia ja kuitenkin täytyy lukemattomien joukkojen käyttää koko henkensä neron näiden keksintöön ja toimessa pitämiseen. Jos nyt saarnaaja opettaa: Tämä on kaikki turhuuden turhuutta, joka voipi olla, mutta ainoastaan *voipi*: pää-asia on, että pelolla ja vapistuksella toimittamme, että autuaaksi pääsemme, niin aika hylkää tällaista saarnaa 'ylenkatseellisella olkapäiden tempauksella', menee menojojansa, vieraantuu todellakin kaikesta Jumalan-tunnosta. Mitä auttaa, jos sen ohessa synnyttämme jonkun pienen 'jumalisten' nurkkakunnan, joka toimittaa itsellensä ijankaikkista autuutta, parjaten suuren maailman syntistä menoa? Näin yhä vain laajennetaan tuota surkeeta juopaa ajan uskon ja toiminnan välillä, ja kartutetaan ajan mädännyttä aineellisuutta. 'Ajan henki ylpeilee suurista keksinnöistään', valitetaan sitten. Mutta meidän mielestämme pitäisi todellisen kristitynkin, joll'ei ylpeillä, niin kuitenkin iloita suurista armolahjoista, joita Jumala näilläkin aloilla on ihmisille suonut. Ei kelpaa parjata sitä, mikä todellakin on hyvää, vaan se pitää ottaa palvelukseensa. Tämä se on, jota mielestämme aika kipeimmin vaatii.»¹⁵

Kristityn ei siten ole valittaan vetäydyttävä syrjään pahasta maailmasta, vaan antauduttava työhön sen piirissä. Meurman näkee suoranaisen vaaran ajan pahuuden valittelussa. Pappien saarnalla teiteitä, taiteita ja seuraelämää vastaan on usein aivan päinvastainen vaikutus, kuin mihin niillä pyritään: »Ihmiset huomaavat, että niissä on jotakin oikeutettua ja nauttivat siis niistä. Jos nyt opettajat saattavat heitä sitä tekemään omantuntonsa loukkauksella, niin totutetaan ihmisiä yhä enemmän varsinaisissa paheissakin pakoittamaan omantunnon ääntä vaikenemaan, ja koko siveellis-uskonnollinen perustus raukee.» Paheksumisen asemesta kristittyjen on otettava kaikki ajan oikeutetut inhimilliset pyrinnot palvelukseensa ja jalostettava ne Kristuksen hengellä. »Vai niin!», Meurman itse huudahtaa, »kristillisiksi saattaa tanssia, rautateitä, koneita? Juuri se. Joll'ei kristillisyyttä voi, on se mennyttä kalua.» Johanssonin maailmasta vetäytyvää kristillisyydennäkemystä vastaan Meurman

asetti näin toisen, maailman valloitukseen pyrkivän. »Askeesi on aina taistellut raitista, toimekasta, iloista ja mahtavaa kristillistä henkeä vastaan. Ihmisessä on luonnostaan liiaksi sitä itsekkäisyyttä, joka ensimmäisen vaikeuden kohdatessa tahtoo vetäytyä pois omaa pyhyyttä, omaa autuutta etsimään, jättäen surkean maailman perkeleen haltuun. Että tämä on selvintä egoismia, ei sopine kieltää ja siitähän ovat syntyneet nuo hengelliset hairaukset fariseuksista, erakkoihin, munkkeihin, jopa meidän jumalisiin saakka.»¹⁶

»Ulos taisteluun, se on käsky kristitylle, mutta ei sellaiseen taisteluun, joka vaan torjuu omaa itseänsä. Kristityn taistelu on maailman valloittaminen. Tätä puolta, mielestämme, ei esitä hra J. selvästi; emme tiedä, hyväksyneekö hän edes sitä. Mutta tässä kuitenkin, meidän mielestämme on ajan peruspuute. Maailma jätettynä itseksensä tietysti vajoo kurjaan tautiin, sitä enemmän, mitä suurempi sen aineellinen kehitys on. Kun siis näemme maailman yhä turmeltuvan; sanomme: perusvika on sen ajan kristillisyydessä, sen ajan kristityissä olevat siveellis-uskonnolliset periaatteet eivät tyydytä ajan tarvetta, uskonto on sairas. Suola on menettänyt suolaisuutensa tahi ei tartu lihan kimppuun. Uskonnon muodot ovat piintyneet, kuivettuneet, vanhentuneet. Kristityt vetäytyvät tähän kuoreen, itsekkäisyys heissä on ylimpänä vaikuttamassa... Farisealaisuus on sääntönä. Mutta farisealaisuus vähemmistössä on epäusko, ja uskottomuus vallitsee enemmistössä. Tämä on aikakautemme henkinen tauti, ja kaikkien aikakausien.»¹⁷

Meurman oli kaikella mahdollisella selvyydellä asettanut vastakkain pietistisen ja maailmaavierovan sekä toisaalta kulttuurinmyönteisen kristillisyyden ja jyrkästi tuominnut edellisen. Pietistisen linjan edustajat eivät saattaneet vaieta. Tuleen astuu nyt Råbergh. Hän myöntää kummallakin piirteellä, sekä sisäänpäinkääntyvällä että ulospäinsuuntautuvalla, olevan sijansa kristillisyyden piirissä, mutta antaa edelliselle ratkaisevan etusijan. Valloittavan kristillisyyden ohjelma kuulostaa tosin kauniilta: »Kristinuskon on läpäistävä, hallittava, voitettava maailma. Kristittyjen on lähdettävä liikkeelle taistellakseen tämän suuren tehtävän puolesta.» Kult-

tuurin eri muodot on pyhitettävä. Råbergh kuvaa tätä pyhitystä varsin iroonisesti: »Tanssi on tuleva kristilliseksi, jumalanpalvelukseksi; teatteri Herran temppeliksi; juomaseurat pelkiksi rakkauden-aterioiksi; kortti ja noppapelit tulevat Jumalan Hengen pyhittämänä korkeimman hyvän ilmauksiksi.» Yritys rajoittaa kristinuskon jalostava tehtävä oikeutettuihin inhimillisiin pyrintöihin kohtaa voittamattomia vaikeuksia itse käsitteitten epämääräisyyden takia. Ainoa selvä normi on Jumalan Sana, joka opettaakin toista. »Näennäisesti suurenmoinen teoria kristinuskon suorittamasta maailman voittamisesta ei johda näitä mielipiteitä käytännössä toteuttaessa kristinuskon voittoon maailmasta, vaan kristittyjen sulautumiseen maailmaan, yksilön siveellis-uskonnolliseen velttouteen ja kristillisin muodoin tapahtuvan hienostuneen maailmannautinnon orjuuteen, joka tekee hänet kykenemättömäksi itse toteuttamaan tarkoitustaan ja kelvottomaksi todellisuudessa vastustamaan maailmaa ja työskentelemään Jumalan valtakunnan tulemiseksi.» Ei, kristityn tie on toinen, pelastua pois tästä maailmasta, varjella itsensä sen saastutukselta ja johdattaa lähimmäisensäkin Jumalan valtakuntaan, ja vasta tämän jälkeen yksityiselämässään ja julkisessa toiminnassaan toimia maailman suolana.¹⁸

Meurman vastasi vielä kerran, kimpaantuneena Råberghin maailmaa valloittavalle kristillisyydelle antamasta tulkinnasta. Lainattuaan Råberghin sanat tanssista ja korttipelistä Meurman jatkaa: »Vai niin. Sekö minun kantani on! Mutta, hra R., maailman synnit eivät sillä ole loppuun luetellut. Miksi ette lisänneet esim.: varkaus on oleva kristillisen omaisuus-yhteisyyden korkein muoto, porttolat kristillisen veli-rakkauden jaloin kaava? Hävettikö Teitä tietääkään näistä synneistä vai saaneeko otaksua, että Teitä hävetti siihen määrään väärentäminen. Ainakaan en käsitä minä, miksi juuri korttipeliin pysähdyitte. Oliko kenties aikomus mennä vaan niin pitkälle kuin luulitte 'hurskaiden naisten' Teitä uskovan.» Ja Meurman jatkaa: »Kummallinen umpihenkisyys, joka eläen huohtamatta hyörivällä aikakaudella ei näe muuta 'toimivaa elämää' siinä kuin tanssit, korttipelin, juomingit ja teaterin, eikä voi käsittää, että vaatimus kristillisyyden asettamisesta sopusointuun toimivan elämän kanssa

voi tarkoittaa muuta kuin näitä ilmiöitä. Eikö voi sanoa, että tämä umpihenkisyys on luostarista kotoisin?» Käsiteltyään sitten perusteellisesti, mitä hän tarkoittaa vaatimuksillaan, että kristinuskon olisi hapatettava kansallisuusaate, valtio, perhe, tiede ja taide, Meurman lopettaa kirjoituksensa: »Totta kai keti Kristus ei suuresti eronnut ulkonaisessa käytöksessä syntisistä, koska häntä voitiin syömäriksi, juomariksi, syntisten ystäväksi soimata. Eikä tämä estänyt häntä valloittamasta maailmaa. Mutta gnosis on kaikkina aikoina, kuten näytimme, vaatinut täydellisempää kristillisyyttä kuin Kristuksen.»¹⁹

Kaksi erilaista kristillisyydennäkemystä oli näin törmännyt vastakkain. Papiston enemmistö seurasi Johanssonia ja Råberghia. Vanha, yhtenäiskulttuurin varjossa kasvanut pappispolvi oli väistymässä, ja vapaamielisyyden murroksen jälkeen tiedekunnasta kirkon palvelukseen lähteneet nuorukaiset olivat valtaosaltaan omaksuneet epäluuloisen ja varovaisen suhtautumisen maailmaan, sen iloihin ja kulttuuriin. Kristillisen siveysopin kurssikirjana luettiin tosin A. F. Granfeltin vähän ennen eläkkeelle siirtymistään julkaisemaa oppikirjaa, jota filosofian professori Th. Rein kiitti sen vuonna 1873 ilmestyessä siitä, että se johdonmukaisesti vastusti maailmasta pakenemista ja päinvastoin vaati kristittyä taisteluun maailman voittamiseksi kristinuskon hengelle. Rein käytti samalla tilaisuutta hyväkseen polemisoidakseen »pietististä harha-suuntaa vastaan, joka tässä katsannossa on meidänkin maassamme saanut kannatusta». Råbergh ja Johansson astuivat kuitenkin nuorten pappien johtajina Granfeltin sijaan. Kirkolle myönteinen sivistyneistö jäi näin valittaen toteamaan, miten maan papisto, eräitä vanhoja koulumiehiä ja yhtenäiskulttuurin ajan kasvatteja samoin kuin muutamia itsenäisiä nuoria teologeja lukuunottamatta, yliopiston professoreista talonpoikaiskappalaisiin saakka kohdisti pääasiallisen tarmonsä epäuskon uhkaaman kirkon linnoituksen vahvistamiseen, ja jätti sen ulkopuolisen kulttuurielämän niin periaatteessa kuin käytännössäkin oman onnensa nojaan. Totta on, että voimatkin olivat vähäiset, papisto ei enää yleiseltä sivistystasoltaan kestänyt vertailua sen sivistyneistön kanssa, joka uusien

aatteitten vaikutuksesta oli luisumassa yhä kauemmaksi isiensä kirkosta. Mutta puutteesta oli tehty hyve, maailman saastutusta pelättiin enemmän kuin sen täydellistä luopumusta, ja niin keskustelukin, todellinen henkinen kohtaaminen eikä vain molemminpuolinen paheksunta, lakkasi. Tässä lieneekin löydettävissä ratkaiseva ero 1860- ja 1870-lukujen välillä. Kuusikymmentäluvulla tietyt yhteiset sivistysihanteet loivat myös yhteisen pohjan, jolla kirkolliset ja liberaalit saattoivat kohdata toisensa, seitsemänkymmentäluvulla ei tätä pohjaa enää ollut. Mutta niinpä seitsemänkymmentälukua seurasikin väistämättä kahdeksankymmentäluku.²⁰

10. ERIUSKOLAISLAKI AJAUTUU KARILLE

Rajoitettu vai rajaton uskonnonvapaus

Vuoden 1872 valtiopäivillä suuriruhtinaanmaan säädty olivat yksimielisesti anoneet Keisarillista Majesteettia valmistuttamaan seuraaville valtiopäiville armolliset esitykset »a) eriuskolais-laista, joka soveltuisi todellisen uskonnonvapauden periaatteisiin ja jossa löytyisi sekä säännöksiä niistä ehdoista, joilla vieraille uskonnon-tunnustajille suotaisiin oikeus perustaa eri uskonnonyhteyksiä maahan, että myös määräyksiä siitä tavasta, jolla evankelis-lutherilaisesta uskontunnustuksesta saapi vieraaseen semmoiseen mennä ja päinvastoin; b) laista Moseksen ja muitten kristinuskon-tunnustamattomien lahkolaisten oikeudesta maahan perustaa uskonnollisen yhteyden, ynnä tähän kuuluvista säännöksistä toisesta tunnustuksesta toiseen menemisestä, sekä c) laista, joka koskee edesvastausta käännnytyskiihkosta». Mikäli täyden vastavuoroisuuden myöntäminen kirkkokunnasta toiseen siirryttäessä osoittautuisi mahdottomaksi, säädty samalla alamaisesti anoivat, ettei tämä estäisi esitysten antamista, vaan kreikkalaiskatoliset jätettäisiin siinä tapauksessa yksinkertaisesti lain ulkopuolelle entisten säädösten varaan.¹

Asiaa valmisteleva komitea laatikin ehdotuksen, joka sitten senaatin tarkistamana ja Keisarillisen Majesteetin nimissä jätettiin uuden kirkkolain säädösten mukaisesti kesäkuussa 1876 kokoontuvan ensimmäisen kirkolliskokouksen käsiteltäväksi. Monella taholla nähtiinkin juuri tässä kirkolliskokouksen tärkeimpiä tehtäviä. Morgonbladetissa esitti jo joulukuussa 1873 Espoon kappalainen ja

varapastori K. F. Öller, Schaumanin hengenheimolaisia 1860-luvun vaihteen taisteluvuosilta, toivomuksen, että tuleva kirkolliskokous saattaisi asian kirkon osalta myönteiseen ratkaisuun. Tammikuussa 1876 puuttui kysymykseen Agathon Meurman. Uuteen Suometta-reen lähettämässään artikkelissa hän totesi kirkkolain myöntämän oikeuden erota luterilaisesta kirkosta »tyhjäksi puustaviksi», ellei eriuskolaislakia saataisi aikaan. Uudelle laille oli kuitenkin säädet-tävä selvät rajat: »Jokainen ymmärtää helposti, että ihmisen sisäl-linen, hengellinen elämä on semmoinen ala, johon ei valtion eikä min-kään maallisen vallan käsi ulotu. Se on rauhoitettu ala, jossa hallit-see yksistään kaikkivaltias Jumala ja ihmisen oma henki . . . Muttia uskolla on myöskin ulkonainen puoli. Se ilmestyy myös ulkonaisessa elämässä, toiminnassa.» Ensiksimmäinillä alueella vallitkoon yksi-lön vapaus, mutta jälkimmäisellä on valtiolla tietty valvonta-oikeus. Valtion tulee vieläpä suojella kansalaistensa uskonnollista elämää, mutta tässä suojelussa on kuitenkin eräs merkittävä rajoitus. »Val-tio ei voi sallia, että mikään uskonto ottaa saarnataksensa semmoi-sia oppia, jotka sotivat siveellisyyden perusteita vastaan.» Mitä eri-tyisesti Suomen oloihin tulee, täällä on edettävä rauhallisesti ja harkiten. Yksilölle kuuluu omantunnon vapaus, häntä ei voi pakot-taa uskomaan vastoin vakaumustaan, ja sakramenttien käyttö on tehtävä kastetta myöten jokaiselle vapaaehtoiseksi. Mutta vallitse-vaa yhteiskunnallista järjestystä, kirkon ja valtion läheistä yhteyttä ei ole hävitettävä, sillä se merkitsisi sivistyksemme perusteitten sär-kemistä.²

Meurman oli näin määritellyt konservatiivisen uudistuslinjan oh-jelman. Eriuskolaislaki oli saatava, mutta rajoitettu. Vapaamielinen lehdistö tyytyi pääasiassa selostamaan kirkolliskokouksen käsitel-täväksi jätetyn ehdotuksen sisällön, toteamaan asian ensiarvoisen tärkeyden ja valittamaan, ettei siitä maan papiston keskuudessa syntynyt minkäänlaista keskustelua.³ Kirkolliskokousta arvioides-saan liberaali mielipide itse asiassa oli joutunut omalaatuiseen väli-käteen, mikä osaltaan hillitsi lehdistön kommentaareja ja kirjoitte-lunhalua. Toisaalta kirkon itsehallinnon ja laajan maallikkoedus-tuksen pohjalle perustuva kirkolliskokous rakentui nimenomaisesti

vapaamielisille periaatteille, jolloin liberalismien doktriinien mukaan oli odotettavissa, että kirkon saavuttama ulkonainen vapaus johtaisi sen myös suurempaan sisäiseen vapauteen ja edistykselliseen, liberalistiseen uskonnollisuuteen. Realistinen arviointi ei kuitenkaan voinut sulkea silmiään tosiasialta, että uusi kirkolliskokouskokoonpanoltaan pappis- ja talonpoikaisvaltaisena kaiken todennäköisyyden mukaan seuraisi valtiopäivien toisen ja neljännen säädyn yleensä vanhoillista linjaa. Anomus, eriuskolaislain saamiseksi oli kuitenkin pappissäädystä lähtöisin, ja sen aloitteentekijän F. L. Schaumanin toivottiin pystyvän arvovallallaan ajamaan asiansa kirkolliskokouksessa onnelliseen päätökseen. Liberalistisen suunnan poliittiselle realismille on kuvaava, että Helsingfors Dagblad jätti Schaumanin tehtäväksi esitellä lukijoilleen — peräti seitsemässä pitkässä kirjoituksessa — kirkolliskokouksen tehtävät ja merkityksen huolimatta siitä, että toimitus ja piispa olivat neljää vuotta aikaisemmin periaatteessa iskeneet jyrkästi yhteen uskonnonvapauden oikeista rajoista. Vallitsevassa tilanteessa Schaumanin linja kuitenkin merkitsi reaalisten mahdollisuuksien äärimmäistä rajaa, minkä vuoksi Dagblad viisaasti vaikenä omasta radikaalimmasta kannastaan.⁴

Kirkolliskokous kokoontui Turussa kesäkuun 1 päivänä ja asetti eriuskolaislaki-valiokunnan 3 päivänä, mutta pääsi täysistuntonsa vasta 28 päivänä eli kolme päivää ennen hajoamistaan käsittelemään armollista esitystä. Jo valiokunnan mietintö osoitti, mihin suuntaan käsittely tulisi kulkemaan. Pääosa perusteluista uhrattiin kreikkalaiskatolisen kirkon erityisaseman selvittämiseen, joka nyt osoittautui pahimmaksi kannoksi kaskessa. Ellei nimittäin täyttä vastavuoroisuutta toiseen kirkkoon siirtymisessä molempien tunnustusten välillä saataisi aikaan, olisi valiokunnan mielestä ainoa ratkaisu pysyttää vallitseva molemminpuolinen kääntymiskielto. Nykyisessä tilanteessa kielto ei suinkaan merkitsisi luopumista uskonnonvapauden periaatteesta ja uskonnonpakon voimaansaattamista: »Sillä tämä uskon-pakko, jota nyt on ehdotettu seurakuntamme ulkonaiseksi suojaksi, ei olekaan mitään pakkoa, koska näet tarkoittaa ainoastaan oman häviönsä poistamista ja omantunnon

vapauden varjelemista omillemme, sekä itsellemme että jälkeläisillemme, vapauden saada palata takaisin, jos tunnon herättyä luopumustansa katuva t.» Kreikkalaiskatolisen käännytystyön saavutukset ja seuraukset Baltiassa, joihin tosin ymmärrettävistä syistä ei suora naisesti viitattu, pelottivat avaamasta ovia ortodoksiseen kirkkoon siirtymiselle, ellei myös paluutie samalla jäisi avoimeksi. Kansallispoliittinen varovaisuus jyrkensi näin luterilaisen kirkon itsepuolustusta.⁵

Valiokunta ehdotti eriuskolaislakiin useita muitakin rajoituksia. Niinpä vieraitten uskontokuntien oikeutta omistaa maassa kiinteätä omaisuutta olisi supistettava, jesuiitat kiellettävä kokonaan, ja alimmaksi kirkostaeroamisiäksi määrättävä 21 vuotta, minkä lisäksi jokaisen kirkosta eroavan tulisi »kirkkoherran edessä siinä seurakunnassa, johon hän kuuluu, tyydyttävästi tehdä tili sekä evankelislutherilaisen kirkon opista, että sen uskontokunnan opinhaaroista, johon aikoo ruveta; kuin myös että, jos tässä tutkin nassa havaitaan käsityksensä puutteelliseksi, hänelle kaikki luopuminen on kielletty, kuitenkin annettakoon hänelle lupa kirkkoherran päätöksestä etsiä muutosta asianomaisessa tuomiokapitulissa.» Eriuskolaisten oikeus valtionvir koihin ehdotettiin niinikään tästä laista poistettavaksi ja hoidettavaksi erillisen lainsäädännön avulla.⁶

Valiokunnan seitsemästä jäsenestä kaksi, professori Robert Montgomery ja vapaaherra Henrik Wrede, katsoivat vastalauseessaan valiokunnan käytännössä luopuneen teoreettisesti hyväksymästään uskonnonvapauden periaatteesta, ja suosittelivat kaikkien muutos ehdotusten hylkäämistä. Siinäkin tapauksessa, ettei kreikkalaiskatolisille myönnettäisi oikeutta siirtyä luterilaiseen kirkkoon, jälkimmäisen kirkon tulisi uskaltaa antaa omilleen täysi vapaus. Kolme valiokunnan jäsentä, professori O. E. Hjelt, rovasti V. L. Helander ja talollinen Paavo Savonen, halusivat puolestaan vieläkin supistaa lakiehdotusta vaatimalla luterilaiselta osapuolelta kirkollista vihkimystä siinäkin tapauksessa, että hän solmi avioliiton vieraaseen kirkkoon kuuluvan kanssa, ja kieltämällä kokonaan kristittyjen ja ei-kristittyjen keskeiset avioliitot. Pisimmälle vanhoillisuudessa meni talollinen Paavo Savonen Saarijärveltä, joka halusi kokonaan

kumottavaksi armollisen esityksen ei-luterilaisille myöntämän oikeuden valtion virkoihin ja tässä kohdin hylkäsi valiokunnan lausunnon, »koska senkaltainen lausunto antais mahdollisen tilaisuuden jollakulla muodolla poiketa pois maallemme vahvistetusta perustuslaista, josta seuraus olis, että se tuottais kamottavan kauhistuksen Lutherin-opin tunnustaville maassamme, kuin esimerkiksi tuomariksi tulis pääsemään sen kaltainen persoona, joka Lutherin-opin mukaan ei tunnustaisi kolmeyerhteisen Jumalan olemusta, ja että tuomari istuessaan tuomio-istuimella on Jumalan sijainen, tekemässä oikeutta Jumalan kansalle; samassa suhteessa tulis olemaan laita muittenkin virkamiesten kanssa. Tämähän tosiaan on kauhistus Evankelis-lutherin opin tunnustajille».⁷

Jos valtiokunta sentään periaatteessa oli hyväksynyt uskonnonvapauden, kiistettiin tämäkin eräissä täysistunnon puheenvuoroissa. Selkeimmin toi vastustavan näkemyksen esille evankelisen suunnan johtomiehiin kuuluva Euran rovasti E. M. Rosengren, joka katsoi voivansa kristinuskon eksklusiivisuudesta vetää johtopäätöksenä velvoituksen suvaitsemattomuuteen: »... ei kaikilla uskonnoilla ole yhtä suurta oikeutta, ainoasti totuudella on oikeus, ei valheella eikä eksymisellä ole mitään oikeutta.»^{7a} Evankelinen pappi suositeli tässä katolisen kirkon vanhaa maksiimia luterilaisen kirkon normatiiviseksi ohjeeksi.

Toiset puhujat taas vastustivat ehdotusta sillä perusteella, että se oli ennenaikainen ja tarpeeton. Niinpä Maarian rovasti F. W. G. Hjelt arveli, että »semmoisia uskon-lahkoja, joille nyt tahdotaan lakia laatia, ei vielä ole meillä olemassa», ja halusi palauttaa koko esityksen takaisin valiokuntaan. Kuopion ja Ahvenanmaan maallikkoedustajat, henkikirjuri Malmberg ja rehtori Candolin, yhtyivät Hjeltiin ja paheksuivat esityksen 1 §:ää, jossa heidän mielestään pyrittiin säätämään lakia tilannetta varten, jota ei vielä ole olemassa. Vaasan ylisen rovastikunnan edustaja, maanviljelijä Sevón katsoi puolestaan parhaaksi jättää koko asian raukeamaan, mikäli keisari ei, kuten näytti todennäköiseltä, tulisi myöntämään kreikkalaiskatolisille samaa eroamisoikeutta, jonka luterilainen kirkko

näin omilleen antaisi. Vanhoillisimman siiven voima oli näin etupäässä sen maallikoissa.⁸

Armollista esitystä puolustivat lähinnä eräät johtavat prelaatit, kuten piispa Schauman, Helsingin kirkkoherra A. J. Hornborg ja Kuopion tuomiorovasti A. G. Borg, sekä sosiaaliseen yläluokkaan kuuluvat maallikot, mm. senaattori Th. von Hellens ja professori A. E. Ahlqvist. Puolustajat jäivät kuitenkin kautta linjan tappiolle. Valiokunnan mietintöön saatiin ainoa varsinainen lievennys aikaan siinä, että kirkostaeroavalta vaadittava dogmaattinen kuulustelu poistettiin (äänimäärin 41—20), mutta sensijaan asetettiin eroamisen edellytykseksi saavutettu ehtoollisellakäyntioikeus. Jälkimmäisen äänestyksen numerot 63—13 kuvastavat hyvin kokouksen voimasuhteita. Piispa Schaumanin hartaasta pyynnöstä kokous kuitenkin hyväksyi kreikkalaiskatolisten erityisasemaa koskevan pykälän; keisarille oli vain esitettävä toivomus vastavuoroisuuden saamisesta. Valiokunnankin ehdotukseen tehtiin vielä eräitä jyrkennyksiä, joista merkittävimmät olivat määräys, että luterilaisen ollessa seka-avioliitossa toisena osapuolena, vihkimys oli aina suoritettava kirkollisesti, sekä ei-kristittyjä koskevan lakiehdotuksen hylkääminen kokonaisuudessaan.⁹

Demokratia vahvistaa vanhoillisuutta

Muissakin kysymyksissä Suomen ensimmäinen kirkolliskokous osoittautui varsin vanhoilliseksi. Uusi käsikirjaehdotus hylättiin, samoin katekismusehdotukset, joita käsiteltäessä talollinen Savonen lausui mm. pyytävänsä »kirkkokokousta, jos kuinka monta muutosta tehdäänkin, ett'ei vaan kuuna päivänä muutettaisi Lutheruksen ja Svebiliuksen katekismusta siitä muodosta, missä se nyt on». Kun talonpojat pääsivät pappien ja herrojen kanssa säättämään lakia Suomen kirkolle, he halusivat tiukasti pitäytyä vallitsevaan, vakiintuneeseen ja perinteitten pyhittämään tapaan. Demokratian toteutuminen kirkossamme ei merkinnytkään, kuten monet sen esitaistelijat olivat toivoneet, pidäkkeiden murtumista vapaamie-

lisen kehityksen tieltä, vaan päinvastoin se vahvasti voimakkaasti vanhoillisen ajattelutavan asemaa.¹⁰

Edistysystävällisille piireille niin kirkon ystävään kuin sen arvostelijainkin joukossa kirkolliskokous osoittautui näin pettymykseksi. Pettymys kuvastui selvästi vapaamielisen lehdistön referaateista, jotka yleensä tyytyivät vain selostamaan keskustelun kulun ja siinä yhteydessä alleviivaamaan eräitä vapaamielisiä puheenvuoroja ja tehtyjen päätösten vanhoillisuutta. F. L. Schaumankaan, jolle Helsingfors Dagblad jätti kirkolliskokouksen tulosten arvioinnin, ei salannut pettymystään. »Monien omaamat epäluulot, että kirkolliskokoukset tuottaisivat suuria muutoksia kirkon vallitsevassa järjestyksessä, osoittautuivat tässä kokouksessa täysin perusteettomiksi», Porvoon piispa kirjoitti. »Kokous oli pikemminkin liian kuin liian vähän vanhoillinen.» Sen tulokset eivät myöskään olleet suuria, ja Schauman valitti erittäin sitä, että eriuskolaislakia muutettiin monessa kohdin tarpeettoman vanhoilliseksi sekä että laki ei-kristittyjen uskonnonharjoituksesta hylättiin kokonaan.¹¹

Keskusteluun puututtiin nyt myös eriuskolaisten taholta. Baptismiin kääntynyt Viktor Heikel julkaisi lokakuussa Helsingfors Dagbladissa laajan neliosaisen artikkelin, jossa hän toi esille vapaa-kirkollisen näkemyksen eriuskolaislakiehdotuksesta. Heikelin ihanteena olivat pienet, tosiuskovien seurakunnat, joitten jäsenyys oli periaatteessa suljettu ja edellytti tiettyä uskonnollista kvalifikatiota. Täksi ei kuitenkaan kelvannut mikään erityinen oppi, päinvastoin voivat vapaaseurakunnan jäsenet omata hyvinkin erilaisia uskonopillisia käsityksiä, vaan ihmisen jumalasuhde, hänen sisäinen hartautensa. »Yhteiset tunteet ja pyrinnot eivätkä yhteiset mielipiteet luovat ja ylläpitävät vapaat uskonnolliset seurakunnat.» Heikelin pääsyytös valtiokirkkoa vastaan olikin se, että tämä perusti jäsenyytensä »puhtaaseen oppiin» ja laiminlöi täysin kirkkokurin, mistä johtuen ei edes sen pappien, puhumattakaan sen jäsenistä, tarvinnut olla mieskohtaisesti uskovia ja jumalaapelkääviä. Hän valitti myös sitä, että Turussa vastustettiin siviiliavioliiton voimaansaattamista, ja totesi, että koskapa lakiehdotus koski vain »vieraan uskonopin tunnustajia», luterilaiset valtiokirkkoon tyytymättömät

jäisivät edelleen vaille oikeutta omaan seurakuntaansa perustamiin. Sekä senaatin, mutta vieläkin enemmän kirkolliskokouksen ehdottamassa muodossa Heikel pitikin eriuskolaislakia siinä määrin epätyydyttävänä, että hän arveli pienille vapaaseurakunnille todennäköisesti edullisemmaksi jäädä kirkkoon, »viettää jumalanpalveluksiaan kuten tähänkin asti ja välttää kaikkea valtion hyväksymien seurakunnanesimiesten aiheuttamaa vaivaa», jonka uusi laki toisi mukanaan. Nimenomaan jos eriuskolaisilta kiellettäisiin oikeus opettaa pyhäkouluissaan luterilaisia lapsia, lukuisat heistä vain tämän takia jäisivät valtiokirkkoon saadakseen jatkaa työtään yhteiskunnan varjopuolella elävän, kaikesta korkeammasta osatoman nuorison keskuudessa.¹²

Eriuskolaislaki on tarpeen, mutta sen tulee todella myös antaa uskonnonvapaus, Heikel jatkoi. Vastoin kirkolliskokouksessa esitettyjä arvioita, joissa maan baptistien lukumäärä oli vaihdellut paristakymmenestä useihin satoihin, hän ilmoitti heillä olevan 10 seurakunnassa kaikkiaan 350 jäsentä, lapsineen yhteensä noin 1000. Edelleen maassa oli metodisteja, »hihhuleita», pietistejä ja hedbergiläisiä, joitten kaikkien Heikel arveli olevan kiinnostuneita uskonnonvapauden laajentamisesta. Sivistyneistössä taas oli lukuisasti unitaareja. Kipein tilanne kuitenkin oli Pohjanmaan baptistien kohdalla. »Näissä perheissä on nyt jo ja kasvaa yhä useampia naimaikäisiä henkilöitä, joita ei ole konfirmoitu ja jotka siis eivät voi solmia avioliittoa ainoalla näihin asti laillisella tavalla. Mikäli siviiliavioliitto ei tule lailliseksi, tulevat he solmimaan laittomia, joskin siveellisiä ja purkamattomia avioliittoja, kuten Ruotsin esimerkki osoittaa, missä vuosittain solmitaan lukuisia tällaisia avioliittoja.»¹³

Useat puhujat olivat kirkolliskokouksessa käyttäneet perusteluina eriuskolaislakia vastaan, ettei maassa vielä ollut nimeksikään henkilöitä, jotka olisivat olleet sen tarpeessa. Vastakohdan todistaminen tuli nyt liberaalin propagandan erääksi tavoitteeksi. Sopivaksi aineistoksi tarjoutuivat eräät Pohjanmaan baptisteja koskevat oikeusjutut, joille vapaamielinen lehdistö antoi laajalti julkisuutta. Talollinen Heikki Pikkarainen Rantsilasta oli, sen jälkeen kun

kirkkoneuvosto ja Kuopion tuomiokapituli olivat hänen asiansa käsitelleet ja antaneet hänelle ankarat varoitukset, joista Pikkarainen ei ottanut ojentuakseen, Vaasan hovioikeudessa tuomittu lokakuun 9. päivänä 1876 192 markan sakkoon evankelista oppia vastaan sotivien opinkäsitysten levittämisestä. Asiasta oli uutinen mm. Helsingfors Dagbladissa ja Åbo Underrättelserissä. Schauman kirjoitti masentuneena Dagbladiin: »Onko taas, ajattelin, maamme kirkkohistoriassa koittava aika, jolloin muinoin niin surullisen kuuluisat kerettiläisöikeudenkäynnit heräävät jälleen eloon, oliko uskonnonvapauden tulevaisuus maassamme, jota monet viime aikojen kristillisimmät ja senvuoksi myös vapaamielisimmät laisäädäntötoimet saattoivat meidät toivomaan, ainoastaan valoisa kangastus?» Porvoon piispa yritti osoittaa, ettei asiassa väistämättä olisi tarvinnut päätyä langetettuun tuomioon, ja että nimenomaan tuomiokapitulin päätös lähettää asia hovioikeuteen oli tulkinnanvarainen. Joka tapauksessa oikeusjuttu voimakkaasti korosti eriuskolaislain kiireellisyyttä.¹⁴

Tuskin oli Pikkaraisen jutun kaiku lehdistöstä vaiennut, kun taas Vaasasta käsin tuli tieto uudesta samanlaisesta tapauksesta. Luotolainen (Lasrmo) talonpoika Anders Kackur oli vastoin kirkkoheransa kieltoa haudannut kastamattoman lapsensa kirkkomaahan, mistä tämä nosti oikeusjutun. Kackurin asiamieheksi ryhtyi itse J. Kr. Svanljung, joka huolehti myös siitä, että asia sai tarpeeksi julkisuutta. Tuomio oli tällä kertaa vapauttava. Referaattien loppupontena oli nytkin: Tapaus osoittaa selvääkin selvemmin eriuskolaislain välttämättömyyden. Kirkkoherra L. W. Schalin yritti puolustaa menettelyään, mutta sai vastaansa sekä Åbo Underrättelserin ja Helsingfors Dagbladin toimitukset että Viktor Heikelin.¹⁵

Kirkolliskokous oli ainoastaan antanut lausuntonsa eriuskolaislakiesityksestä; laki oli säädettävä tammikuussa 1877 kokoontuvilla valtiopäivillä. Hallituksen esitys säädöille oli jättänyt huomiotta useimmat kirkolliskokouksen tekemät muutokset. Jesuiitat tosin kiellettiin ja eriuskolaisseurakuntien oikeus omistaa kiinteätä omaisuutta supistettiin vähimpään mahdolliseen, mutta seurakunnasta eroamisiäksi ehdotettiin 18 vuotta, eikä eroavalta vaadittu ehtool-

liselläkäyntikelpoisuutta. Siviilivihkimys ehdotettiin edelleen seka-avioliitoissa mahdolliseksi myös luterilaisille, ja eriuskolaisten oikeudet valtionvirkoihin eräin poikkeuksin ynnä ei-kristittyjen uskonharjoitusoikeus pysytettiin.¹⁶

Julkisuudessa käyty keskustelu ei kuitenkaan luvannut hyvää senaatin ehdotukselle. Kreikkalaiskatolisten etuoikeutettu asema synnytti epäilyksiä nimenomaan suomenmielisellä taholla, jonka kanta ilmeisesti tulisi määräämään lakiehdotuksen kohtalon valtiopäivillä. Kirkon piirissä voimistui reaktio Schaumanin vapaamielistä idealismia vastaan ja sai tulkikseen nuoren akateemisen teologipolven johtavan nimen, Herman Råberghin. Hän oli vuonna 1877 ryhtynyt julkaisemaan lehteä *Tidskrift för teologi och kyrka*, joka otti jatkaakseen *Sanningsvittnetin* lakattua 1873 katkennutta kirkollista aikakauslehtiperinnettä. Eriuskolaislakia käsittelevän kirjoituksensa motoksi hän oli valinnut vuoden 1845 kirkkolakiehdotuksen perustelujen loppusanat: »Elämän kehitys ei tee hyppäyksiä. Menneisyyden tuntemus ja nykyisyyden kokemus antavat laeille varman pohjan tulevaisuutta varten, sillä lakien ei tule olla uskalaita kokeita yhteiskuntaruumiissa, niiden on vain järjestettävä ja yleistettävä kokemuksen opit.» Tässä valossa näyttäytyi, etteivät uuden kirkkolain periaatteet, »niin jaloja kuin ne ovatkin, ole täysin käytännöllisiä, koskapa ne perustuvat edellytyksiin, mitkä itse asiassa ovat epätodellisia». Epäkäytännöllisen liberalismiin väistämättömänä vastavaikutuksena onkin ollut itsepäinen konservatismi, joka kieltäytyy muuttamasta pienintäkään kirjainta, mistä Råbergh näki puhuvan esimerkin äsken päättäneen kirkolliskokouksen kannanotoissa.¹⁷

Arpa on kuitenkin heitetty, eikä paluuta enää ole. Kirkkolaki edellyttää täydennyksekseen eriuskolaislakia sekä kristittyjä toisuskoisia että juutalaisia ja moderneja pakanoita varten. »Tosin meistä näyttää kansamme tulevaisuudelle uhkaavalta merkiltä», Råbergh kirjoittaa, »että tällainen laki on hyväksyttävä, mutta uudella kirkkolailla on askel jo otettu, eikä auta yrittää pakkokeinoin tukahuttaa liikkeitä, joitten herättäminen on katsottu kuuluvan asiaan ja jotka jo ovat olemassa».¹⁸

Kun laki säädetään, sen on kuitenkin elimellisesti liityttävä tähänastiseen kehitykseen ja vallitsevaan olotilaan. Senaatin ehdotuksen periaatteellisenä heikkoutena Råbergh piti sitä, että se antoi yksilölle kaikki oikeudet, muttei mitenkään turvannut kirkon oikeuksia. Niinpä yksilöllä oli kyllä oikeus erota kirkosta, mutta tällä ei ollut oikeutta erottaa kelvotonta jäsentään; edelleen ehdotus pakottaisi luterilaisen kirkon vastoin periaatteitaan hyväksymään siviiliavioliiton ja toisaalta kuuluttamaan jäsentensä ja ei-kristittyjen avioliitot. Nyt osoittaa historia, että kansan ja kirkon suuruudenajat aina lankeavat yhteen ja että näin ollen valtio väistämättä tarvitsee uskontoa. Eriuskolaislainsäädäntö onkin järjestettävä siten, että se ei tarpeettomasti heikennä valtiokirkon asemaa. Tällöin on kirkolle ensinnäkin myönnettävä oikeus valvoa omain periaatteittensa mukaisesti jäsentensä vaellusta ja harjoittaa riittävää kirkkokuria. Oikea uskonnonvapaus edellyttää, että kirkko saa päättää jäsenyydestään, erottaa kelvottomat ja määrätä esim. sen, ketkä se vihkii avioliittoon, ketkä ei. Kansamme henkisen kehittymättömyyden vuoksi on lisäksi säädettävä lujat määräykset kaiken sopimattoman käännystoimen estämiseksi. Uskonnonpakkoa ei tosin ole mahdollista tai toivottavaakaan palauttaa, mutta »uskonnollisesta yhdyskunnasta toiseen tapahtuvan siirtymisen ehdot on järjestettävä niin, että uskonnolliselle mielivallalle ei, mikäli mahdollista, jätetä vapaata liikkumatilaa». Uskonnonvapaus ei saa merkitä vapautta uskonnosta, ja niin on jokaisen kansalaisen kuuluttava johonkin uskonnolliseen yhdyskuntaan.¹⁹

Mahdollisuuksiin järjestää kreikkalaiskatolisten asema Råbergh suhtautuu pessimistisesti. Ei voida olettaa, että keisari-suuriruhinas suostuisi myöntämään suomalaisille ortodoksisille alamaisten oikeutta siirtyä luterilaiseen kirkkoon. Sensijaan kirkolliskouksen ehdottama kompromissi, että evankelisluterilaisesta kirkosta siirtyneitten käännynnäisten jälkeläisille myönnettäisiin tämä oikeus, saattoi omata joitakin toteutumisen mahdollisuuksia. Ellei tätäkään kuitenkaan hyväksytä, »näyttää meistä», Råbergh kirjoittaa, »Suomen valtion velvollisuus olevan kansalaisiaan suojatakseen jättää kirkkomme suhde kreikkalaiseen ennalleen». Ei

ole esim. mikään salaisuus, että sama ortodoksinen kirkko, joka Suomessa on esiintynyt varsin rauhallisesti ja lojaalisti, on Baltian maissa harjoittanut määrätietoista käännystoimintaa, jonka uhriksi joutunut rahvas sittemmin on lapsineen mitä surkeimmassa asemassa, kun sen paluutie on ehdottomasti katkaistu.^{19a}

F. L. Schauman taisteli loppuun asti lakiehdotuksensa puolesta. Vielä huhtikuussa 1877 hän puolusti eriuskolaislain eräitä pykäläiä Östra Finlandin ja Tidskrift för Teologi och Kyrkan huomautuksia vastaan. Råberghin artikkelin hän totesi Helsingfors Dagbladissa hengeltään »ultrakonservatiiviseksi» ja kirjoitti tälle varsin jyrkän kirjeen, jossa hän moitti tämän »reaktionääristä kantaa». Viimeisinä kuukausinaan Schauman sai näin murheekseen todeta nuoren teologipolven ratkaisevasti luopuvan hänen kauan ja menestyksellä puolustamistaan vapaamielisistä ihanteista. Ennenkuin lakiesitys ehti valtiopäiväkäsittelyyn, Schauman kuoli kesäkuun 28. päivänä 1877. Hänessä meni pois kirkkomme elämässä eräs aika-kausi, johon oli lyönyt leimansa voimakas uudistusinto, valoisa luottamus uskonnollisen elämän vapauteen ja idealistinen pyrkimys liittoutua kaikkien ajan myönteisesti edistyksellisten virtausten kanssa. Schaumanille oli aito vapaamielisyys merkinnyt myös tosikristillistä, Råbergh taas julistautui tietoisesti konservatiiviksi. Vuoden 1876 kirkolliskokous osoitti uusien virtausten asettuneen kirkon johtoon; seuraavan vuoden alusta ilmestyvä Tidskrift för Teologi och Kyrka näytti, miten nämä hallitsivat yliopistoteologiaakin. Kirkkopoliittisen vapaamielisyyden aika oli päättynyt, konservatiivisen jarrutuksen aika alkoi.²⁰

Varsin selkeästi papiston jäykistyminen ilmeni jo vuosien 1877—78 valtiopäivillä. Useat puhujat vastustivat koko eriuskolaislain hyväksymistä tai pitivät ajankohtaa sopimattomana. Eräät ilmoittivat suoraan muuttaneensa kantansa sitten edellisten valtiopäivien ja äänestävänsä nyt lakia vastaan. Vastustuksesta huolimatta ensimmäinen lakiehdotus kuitenkin hyväksyttiin, tosin eräin konservatiivisessa hengessä tehdyin muutoksin, yksityiskohtaisessa käsittelyssä aina 18 pykälään asti. Väittely keskittyi lopuksi kreikkalaiskatolisia käsittelevään 19 §:ään, jossa useat kunnian-

arvoisan säädyn jäsenet näkivät koko uskonnonvapauskysymyksen ytimen. Jos kreikkalaiskatoliset jätetään lain ulkopuolelle, rovasti J. Grönberg lausui, »voidaan luopua koko eriuskolaislaista, sillä juuri tämän uskon tunnustajien vuoksi eriuskolaislaki olisi tarpeen». Ortodoksien jäädessä pois »ei jäljelle jää mitään muita dissenterejä kuin enimmäkseen sellaisia, joita ei ole olemassa». Grönberg toisti näin jo kirkolliskokouksessa useaankin otteeseen esitetyn väitteen. Kreikkalaiskatolisten eroamisoikeus on tärkeämpi kuin kaikkien muiden eriuskolaisten uskonnonvapaus, arveli kirkkoherra K. E. Stenbäck'kin, eikä siksi heitä missään tapauksessa saanut jättää lain ulkopuolelle. Liberaalisista perusteista lähtien päätyi samaan lopputulokseen varapastori K. F. Öller, joka katsoi uskonnon- ja omantunnonvapauden periaatteiden ehdottomasti vaativan 19 pykälän poistamista ehdotuksesta. Turhaan kehoitti kirkkoherra F. M. Fredriksson säätyä malttamaan mielensä ja tyytymään tällä kertaa vähempään kuin täyteen vastavuoroisuuteen, turhaan varoitti tuomiorovasti A. J. Hornborg säätyä tekemästä tyhjäksi mahdollisuutta yleensä saada aikaan eriuskolaislaki. Esityksen kreikkalaiskatolisia koskeva pykälä hylättiin äänin 23—7, ja kun nyt koko lakiehdotus korjatussa asussaan esitettiin säädylle, tämäkin hylättiin, tosin vain yhden äänen enemmistöllä (16—15). Tämän jälkeen hylättiin keskustelutta muut eriuskolaisasiaan liittyvät lakiehdotukset, laki kristittyjen toisuskoisten oikeudesta valtionvirkoihin, laki ei-kristittyjen uskonnonharjoituksesta ja laki luvattomasta käännystoiminnasta.²¹

Talonpoikaissäädystä reformi kaatui jo ensimmäisen lain ensi pykälään. Tornion tuomiokunnan edusmies, talollinen Jaakko Pahkamaa arveli, että jos uskonnon harjoittamisen tavat kovin laajennetaan ja tehdään vapaaehtoisiksi, unohdetaan Kristuksen sanat ristinkantamisesta ja Mestarin seuraamisesta: »Sillä jos uskon asiassa sallitaan semmoista vapautta, joka puheena olevassa pykälässä annetaan, niin moni kyllästyen ristin kantamiseen kääntyy seuraamaan väärää oppia, joiden saarnaajia ollaan kylliksi herkätkuulemaan, ja voipi helposti käydä niin, että lutherilainen kirkko tulee pois sysätyksi Suomenmaasta, ja sijaan ilmestyy mahometti-

laisia, mormooneja yms.» Pahkamaan hylkäävään kantaan yhtyi mm. Jyväskylän tuomiokunnan edusmies Juhana Riihimäki, jonka käsityksen mukaan »kysymyksessä olevan lain hyväksyminen voisi reväistä suuren aukon valtiokirkkomme seinään». Agathon Meurman puhui lakiehdotuksen puolesta, mutta hänenkään arvovaltansa ei pystynyt pykälää pelastamaan. Se hylättiin äänimäärin 32—25. Asia oli nyt käytännössä ratkaistu, ja loput pykälät ja lakiehdotukset hylättiin keskusteluitta tai parin puheenvuoron jälkeen.²²

Aatelis- ja porvarissädyt hyväksyivät lakiehdotukset pääasiassa senaatin esityksen mukaisina, kuitenkin siten, että porvarissäätö hylkäsi liberalistisin perustein kreikkalaiskatolisten erityisaseman turvaavan 19 pykälän. Kaksi säätyä oli nyt kahta vastaan, ja asia näytti menneen lopullisesti nurin. Vapaamielisen sivistyneistön suuttumuksen tulkitsi Åbo Underrättelser, joka laati asiasta pääkirjoituksen joulukuun 10. päiväksi, eli jo kolme päivää viimeisen säädyn tekemän päätöksen jälkeen. Edistyksen ja uskonnonvapauden asia oli lyöty maahan, lehti toteaa, »sillä eriuskolaislain hylkäämistä ei voitane pitää muuna kuin itse uskonnonvapauden periaatteen kieltämisenä, koskapa ei ole tyydytty mainitsemaan, missä kohdin tätä ei pidetty tyydyttävänä, vaan päinvastoin päätettiin hylätä laki kokonaisuudessaan». Viitattuaan Pohjanmaan lahkoliikkeitten todistavan paikkansapitämättömiksi talonpoikais-säädyn enemmistön perustelut lain ennenaikaisuudesta ja tarpeettomuudesta, Underrättelser kohdisti sanansa pappissäätyyn, jonka kielteisen päätöksen se totesi antavan varsin synkän kuvan maan papistosta ja sen uskon laadusta: »Sillä kun pappiemme ilmeisen parhaimmiston keskuudessa on enemmistö, joka ei pysty tajuamaan uskonnonvapauden merkitystä uskonnollisen elämän totuudellisuudelle ja aitoudelle, mitä onkaan ajateltava suuresta enemmistöstä, joka on hajallaan eri puolilla? Mitä on ajateltava heidän omasta luottamuksestaan sen uskonnon voimaan, jonka julistajia he ovat, elleivät he usko sillä olevan suurempaa elinvoimaa, kuin että se luhistuu, mikäli portit avataan omantunnonvapauden raikkaille, uskonnollista elämää puhdistaville tuulille?» On näin

ollen varsin ymmärrettävää, jos yleisöstä alkaa näyttää siltä, että papisto itsekin epäilee julistamiaan oppeja.²³

Vaikka Åbo Underrättelserin valitus olikin hieman ennenaikainen, lehden ei asiallisesti tarvinnut siitä paljoakaan peruuttaa. Pappissääty luopui tosin (taas yhden äänen enemmistöllä) aatelin kutsusta aikaisemmasta kokonaisuudessaan hylkäävästä päätöksestään, mutta piti edelleen kiinni lain jyrkentämistä koskevista vaatimuksistaan, jotka sitten miltei kaikki tulivat mukaan myös lopulta monien sovittelujen kautta syntyneeseen säätypäätökseen. Niinpä säätyjen asetusehdotuksessa eriuskolaisseurakuntain pappien ja opettajien oli hankittava toimiinsa senaatin vahvistus, rippikoulun suorittaminen ja kahdenkymmenen yhden vuoden ikä pantiin kirkostaeroamisen ehdoksi, ja luterilaiset velvoitettiin seka-avioliittoissakin solmimaan liittonsa kirkollisesti. Ehdotus »asetukseen kristinuskoa tunnustamattomista uskolaisista Suomenmaassa ja heille suodusta uskonnonvapaudesta» hylättiin kokonaan. Asiallisesti tosin vapaamielisten doktriinien mukainen, mutta samalla koko uudistuksen toteutumisen vaarantava oli kreikkalaiskatolisia koskevan poikkeuspykälän hylkääminen. Aateli ja porvaristo olivat tässä asiassa lopuksi papistoa ja talonpoikia vastaan, ja jälkimmäinen kanta voitti.^{23a}

Huolimatta siitä, että talonpoikaissääty kautta linjan ajoi huomattavasti vanhoillisempaa politiikkaa kuin papisto, jonka mielteisiin ilmeisesti vaikutti heidän maataviljeleväin seurakuntalaisensa kielteinen kanta, vapaamielinen katkeruus kohdistui olennaisesti juuri pappissäätyyn: »Kaksinkertaisella surulla on ajateltava sen miehen poismenoa», Leo Mechelin lausui aatelissäädystä Schaudmaniin viitaten, »joka esitti vuonna 1872 anomusehdotuksen eriuskolaislaista, kun nyt on todettava hänen ylevän ja voimakkaan henkensä vaikutuksen puuttuminen niissä, jotka ovat tarkastaneet itse lakiehdotuksen ja katsoneet sen ensi käsittelyssä voivansa polkea uskonnonvapauden jalkoihinsa.» Verratessaan nykyistä ja edellisten valtiopäivien pappissäätyä Mechelin ei voinut välttyä »tajuamasta murheella tässä senlaatuista poliittista suuntausta, jota nimitetään synkällä nimellä — reaktio». Schaudmanin kuolemaa

valitti myös August Wrede, joka katsoi pappissäädyn menettelylään pettäneen luterilaisen uskonpuhdistuksen hengen. Ratkaisevissa kohdin papisto oli siten ajanut käsityksensä läpi. Kysyä sopii, kenen voitoksi näin oli tapahtunut.²⁴

Kreikkalaiskatolisia koskevan pykälän poisjääminen aiheutti sen, ettei Keisari-Suuriruhtinas hyväksynyt säätyjen asetusehdotuksia ja koko asia raukesi. Suomalaisen puolueen ja kirkon piirissä asiaa ei valitettu. Torjuessaan puoli vuotta valtiopäivien päättymisen jälkeen täällä esitettyjä syytöksiä papiston ja talonpoikain ahdamielisyydestä Agathon Meurman luonnehti eriuskolaislain olevan »liiaksi teoretillinen teos, jossa ei millään muotoa ole otettu olevaisia oloja ja kansallista asemaamme lukuun, jossa hyvin vähän on tehty eroa vapauden ja mielivallan välillä ja jossa vihdoin on melkeen lapsellisesti matkittu ulkomaan säännöksiä, joihin ei ole mitään aihetta meillä, tahi oloihin perustettuja syitä niiden olemiseen täällä». Lainsäädäntö on rakennettava elimellisesti historiallisen kehityksen ja olevien olojen eikä joidenkin teoreettisten periaatteiden pohjalle. Meurman ja hänen mukanaan Uusi Suometar asetti näin tietoisesti konservatismiin liberalismia vastaan, mikä jälkimmäinen leimattiin arveluttavaksi haihatteluksi ja »löyhämielisyysdeksi».²⁵

Kirkollinen aikakauslehtikin omaksui saman kannan. Eriuskolaislain kaatumista on pidettävä onnellisena tapauksena, Herman Råbergh kirjoitti uudenvuodenkirjoituksessaan 1879 ja sanoi näkevänsä siinä »mahtavan todistuksen siitä, että Jumalan käsi on levännyt ja yhä lepää kansamme elämän ja kehityksen johdossa». Eriuskolaislaki on tosin tarpeellinen, mutta säätyjen hyväksymässä muodossaankin esitys rakentui väärille perusteille, »koskapa niillä ei ollut juurta kansamme edeltäneessä kehityksessä ja sen tästä johtuvassa uskonnollis-siveellisessä tilassa».²⁶

Eriuskolaislaki ajautuu umpikujaan

Konservatiivinen ja liberaalinen rintama olivat nyt selvästi toisiaan vastassa. Jälkimmäinen kanta hallitsi maan sivistyneistöä,

edellinen taas papistoa ja talonpoikia. Entistäkin selvempinä tulivat vastakohdat esille seuraavilla, vuoden 1882 valtiopäivillä, joiden käsiteltäväksi eriuskolaiskysymys tuli pappis- ja porvarissäädyissä vapaamieliseltä taholta tehtyjen anomusehdotusten pohjalla. Ensimmäinen ja kolmas sääty hyväksyivät anomuksen saada edellisille valtiopäiville tehdyn mukainen eriuskolaisesitys, talonpoikaissääty katsoi parhaaksi antaa asian raueta, mutta papisto omaksui kannan, jonka mukaan laki olisi ulotettava ainoastaan »apostolisen uskontunnustuksen ja Jumalan sanan pohjalla» seisoviin protestanttisiin eriuskolaisiin. Monet kunnianarvoisan säädyn jäsenet arvioivat edelleen maassa asuvien eriuskolaisten aseman niin vähäiseksi, etteivät nämä tarvinneet mitään erityistä lainsäädäntöä. Apostolikumin ehdottaja, tuomiorovasti T. T. Renvall, perusteli kantaansa lähinnä välttämättömyydellä järjestää Pohjanmaan baptistien oikeudelliset olot. Keskustelun aikana tuli esille myös lain rajoittamista puoltavana seikkana, että Renvallin ehdottama muotoilu antaisi vapauden »todellisille dissentereille», mutta jättäisi »rationalistiset lahkot» sen ulkopuolelle. Laajemmalle pohjalle rakentuvan eriuskolaislakianomuksen hyväksymisellä ei säädyssä ollut mitään mahdollisuuksia; siitä ei edes äänestettykään.²⁷

Kun säätyjen vastakkaisia päätöksiä yhteensovitettaessa pappissäädyn ehdotus otettiin sovittelun pohjaksi, liberaalinen rintama hajosi. Porvarissääty halusi hyväksymällä sovitteluehdotuksen pelastaa, mitä pelastettavissa oli, mutta aatelisto yhtyi August Wredeen, joka katsoi, »ettei nyt ehdotetun luonteinen anomus koidu uskonnonvapauden hyödyksi, vaan viivyttää täydellisemmän eriuskolaislain saamista epämääräiseksi ajaksi», ja hylkäsi sen yksimielisesti. Kun myös talonpoikaissääty pysyi entisellä kannallaan, tarpeellista enemmistöä ei saatu syntymään, ja säätyanomus raukesi. Eriuskolaislakikysymys oli ajautunut täydelliseen umpikujaan.²⁸

Sivistyneistön yleinen mielipide näki tapahtuneen raskaaksi onnettomuudeksi, josta se ensisijaisesti asetti maan papiston vastuuseen. Toistuvasti lausuttiin taas julki valittelu F. L. Schaumanin poismenosta, tämä kun tarjoutui lähinnä olevaksi selitykseksi

pappissäädyn asenteen ilmeiseen muuttumiseen. Helsingfors Dagblad kirjoitti närkästyneenä kesäkuussa 1882, miten sensijaan että papisto olisi »hoitanut tämän maamme ja Suomen kirkon jalon pojan tässä asiassa jälkeenjättämää perintöä, sen suurin osa näyttää yhä enemmän suuntautuvan kirkollisen taantumuksen ja suvaitsemattomuuden ahtaille poluille». Samaan suuntaan kirjoitti Dagbladiin myös J. W. Runeberg, minkä lisäksi Rabbe Axel Wrede totesi papiston käytöksen vain »uudeksi todisteeksi muita kristittyjä kohtaan osoitetusta suvaitsemattomuudesta, joka nyt vallitsee tämän säädyn suuressa osassa ja varsin huonosti käy yksiin protestanttisuuden perusaatteen kanssa».²⁹

Apostolisen uskontunnustuksen asettamisen uskonnonvapauden edellytykseksi tuntui monista arvostelijoista erityisen loukkaavalta. J. W. Runeberg piti kyseistä vaatimusta täysin absurdina, kun taas eräät toiset tulkitsivat sen suoraviivaiseksi yritykseksi tehdä koko lain merkitys mitättömäksi. Olihan Leo Mechelin jo vuoden 1872 valtiopäivillä huomauttanut, miten uskonnonvapautta tarvitsevien joukossa kirkon kolminaisuusopin kieltäjät muodostivat oman huomattavan ryhmänsä, jota ei kohtuudella saattanut lukea kristittyjen eriuskolaisten piiriin. Kymmenen vuoden kuluessa maailmankatsomuksellinen jännitys kirkon ja vapaamielisen sivistyneistön välillä oli vielä — kuten seuraavassa luvussa erittäin todetaan — olennaisesti kasvanut, eikä viimeksimainittu näin ollen saattanut olla tuntematta apostolikumin vaatimusta mahdottomaksi hyväksyä. »Nyt ovat», J. Kr. Svanljung kirjoitti heinäkuussa Åbo Underrättelseriin, »kuten jokainen tietää, useimmat sivistyneet protestantit unitaareja, jotka eivät hyväksy apostolista uskontunnustusta, eivät edes kuullessaan Channingin koulukuntaan, vielä vähemmän kannattaessaan Parkerin puhtaaseen teismiin kallistuvia mielipiteitä. Monien muitten eriuskolaisyhdyksuntien joukossa nämä nyt jäisivät vaille eriuskolaislain tarjoamia etuja.» Jos jo on ilmeistä, että varsinaisen kansan keskuuteen levinneet baptistiset ja metodistiset virtaukset jo olivat riittävänä syynä eriuskolaislain säätämiseen, kipeimpänä sen tarpeen Svanljungin mielestä kuitenkin tunsivat maan sivistyneet piirit. »Nimenomaan sivisty-

n e e t kristityt tuntevat yhteydenpidon ja ajatustenvaihdon välttämättömyyden, vaikkakin he saattavat tulla toimeen ilman seremoniallisia jumalanpalveluksia.»³⁰

Vapaamielinen opinioni tunsikin kirkon ratkaisevasti pettäneen eräät sille elimellisesti kuuluvat ihanteet. Kirkko oli astunut taantumuksen leiriin, se oli antautunut edistyksen viholliseksi. Mutta niinpä sitä kohtaan ei myöskään enää tarvinnut tuntea kunnioitusta tai sääliä. Kuusikymmentäluvun liittolaissuhde vapaamielisyyden ja kirkon välillä oli ensin muuttunut epäluuloksi ja nyt suoranaisesti vihollisuudeksi. Avoin taistelu oli tulossa. Sen puhkeamisen nopeuteen ja rajuuteen vaikutti lisäksi kahdeksankymmentäluvun taitteessa kärjistyvä maailmankatsomuksellisten rintamalinjain jyrkkeneminen.

11. VUOSIKYMMEN VAIHTUU

Useat eri tekijät, kirkon konservatiivisuus, sen papiston muuttuva sosiaalinen rakenne, kielipoliittisen ja elämänkatsomuksellisen rintamalinjan läheneminen sekä eriuskolaislakikysymyksen yhteydessä paljastunut uskonnonvapauden erilainen tulkinta, kasvattivat seitsemänkymmentäluvulla kirkon ja sivistyneistön välille juopaa, joka vuosikymmenen puolivälistä lähtien tulee yhä selvemmin tietoiseksi. Monissa käytännöllisissä kysymyksissä koettu vastakohtaisuus synnytti hankauskohdissa jatkuvaa ärtymystä, joka osaltaan oli omiaan vähentämään sitä muodollista arvonantoa, mitä sivistyneistön taholla sittenkin vielä tunnettiin perinteellistä kristillistä vakaumusta kohtaan. Vaikka vapaamielinen asennoituminen kirkon oppeihin oli vuosikymmenen alkupuolellakin jo laajalle levinnyt, tarvittiin sekä eurooppalaisen radikalismiin jatkuvaa innoitusta että uutta vakaumusta kotimaisen kirkon taantumuksellisuudesta ja tästä nousevaa moraalista närkästystä, ennenkuin julkinen kristinuskon kritiikki meillä pääsee vauhtiin. Suomen seitsemänkymmentäluvun alku- ja loppupuolen eräs olennainen ero onkin juuri siinä, että jälkimmäisellä lausutaan julkisesti painetussa sanassa se, mikä edellisellä vielä jätettiin henkilökohtaiseen kirjeenvaihtoon.

Maailmankatsomuksellisen keskustelun johtavaksi foorumiksi tuli nyt maamme ensimmäinen moderni kulttuuriaikakauskirja, C. G. Estlanderin vuonna 1876 perustama Finsk Tidskrift. Ohjelmassaan lehti ei tosin ottanut mitään määrättyä kantaa uskonnollisiin tai filosofisiin kysymyksiin, ja sen avustajiin lukeutui alkuaikoina myös eräitä kirkonmiehiä, kuten Herman Råbergh ja Zacharias Schalin, joitten kirja-arvosteluissa kuvastui selvästi heidän teolo-

gisesti konservatiivinen linjansa. Aikakauskirjan asema ruotsinkielisen sivistyneistömme äänenkannattajana ja sen käytännöllisesti katsoen koko maamme vapaamielisen älymystön käsittävä avustajakunta vetivät kuitenkin väistämättä lehden palstoille myös näissä piireissä kytevän maailmankatsomuksellisen kritiikin. Nimenomaan lehden ensi vuosina kritiikki lähinnä purkautui skandinaavisen tai keskieurooppalaisen radikaalin kirjallisuuden arvosteluissa, jolloin selostajan kiitos tai moite usein hyvinkin selkeästi ilmaisi myös hänen oman kantansa. Suomalaisen lukijakunnan huomio kiinnitettiin näin uuden maailmankatsomuksen ja perinnäisen kristillisen ajattelun välillä käynnissä olevan taistelun molempiin päälinjoihin, nimittäin historialliseen raamatunkritiikkiin ja luonnontieteellisen ajattelun pohjalle rakentuvaan filosofiaan.¹

Uusi raamattunäkemyks

Kuvatessaan muistelmissaan kahdeksankymmentäluvun alussa sosiaalisessa ympäristössään tapahtuvaa elämäntutkimuksen kehitystä Edvard Westermarck toteaa irtautumisen perinnäisestä uskonnosta tapahtuneen vaiheittain: »Nyt, kuten deismin aikanakin, ensimmäinen askel oli ehdoton usko Raamattuun ilmoitetun totuuden ilmauksena ja sen oppien 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.»²

Aikana jolloin Estlander oli Finsk Tidskriftin yksinomainen julkaisija, lehden avustajakunta oli yleensä jo sivuuttanut ensimmäisen vaiheen, omaksumatta silti vielä johdonmukaisesti toista. Rydbergin uskonnollinen liberalismi, joka vielä periaatteessa halusi nojautua koko Raamattuun, on jätetty taakse, ja esikuvana nähdään lähinnä ruotsalainen »uusprotestanttisuus», jonka äänenkannattaja, vuoden 1877 alusta ilmestyvä Sanningssökaren herättää tässä piirissä melkoista vastakaikua. Vapaakirkollisuuden meikäläinen puolustaja ja poleemikko Viktor Heikel laati heti ensi vuosikerran ilmestyttyä

Finsk Tidskriftiin laajahkon katsauksen ruotsinmaalaisen lehden tavoitteisiin, jotka hän varauksetta tunnusti omikseen. Sanningssökaren oli ryhtynyt taisteluun toisaalta materialismia ja toisaalta ortodoksiaa vastaan, mitkä olivat »ne kaksi mahtavaa ajatuksen- ja elämänsuuntaa, jotka ovat meidän aikanamme lämpimän ja toimivan elämänsuunnan pahimpia vihollisia, molemmat yhtä omiaan levittämään skeptillisyyttä ja välinpitämättömyyttä nimenomaan sivistyneistön keskuuteen». Paluu Kristuksen oppiin oli välttämätön, ja tämä merkitsi koko sen »dogmaattisen pakkojärjestelmän» hylkäämistä, jonka katkerasti toisiaan vastaan taistelevat teologit ja hovijuonittelujen vaikutuksen alaiset kirkolliskokoukset olivat säästäneet. Nyt oli »aikamme suuri keksintö raamatuntutkimuksen alueella, ettei kirkon eikä apostolienkaan oppi pidä yhtä Kristuksen oman opin kanssa». Raamattukaan ei siten kelvannut enää sellaisenaan ohjeeksi, vaan sen monissa kohdin hämärän ja nimenomaan Paavalin pilaaman uskonnollisuuden seasta on uudelleen kaivettava esiin »yksinkertainen ja lapsellinen jumalausko, sellaisena kuin se ilmenee kolmen vanhimman evankeliumin tallettamissa Jeesuksen sanoissa».³

Myös Finsk Tidskriftin julkaisija, C. G. Estlander, lausuu Ruotsin uusprotestanttisuudesta lämpimän, lähes varauksettoman ihastuksensa. Selostaessaan Sanningssökaren-lehden päätoimittajan, K. P. Arnoldssonin, kirjaa »Verkligheten, en lifsåsigt» Estlander toteaa heti alkuun tekijän todella antavan, mitä hän lupaa ». . . hän ei esitä vain ajatuksen tuotetta, vaan lämpimän ja jalon sydämen innoittaman elämänkatsomuksen.» Tässä ei tosin ole mitään sijaa enkeleille ja hengille yhtä vähän kuin inkarnaatiolle tai Jumalalle kaikkeuden Luojana, mutta sensijaan uskolle persoonalliseen Jumalaan ja sielun kuolemattomuuteen. »Muuta kuin hyvää ei liene odotettavissa näin valoisasta, jalosta ja sovinnollisesta opista», kuuluu Estlanderin loppuarviointi.⁴

Kysymykseen Raamatun luotettavuudesta Estlander palasi parissa myöhemmässä kirja-arvostelussaan. Niinpä hän selostaessaan brittiläisen avarakirkollisen teologin F. W. Farrarin ruotsiksi käännettyä teosta »Ikuisuuden toivo» hyökkäsi voimakkaasti kirkollista

helvettikäsitystä vastaan, jonka hän katsoi kuuluvan »niihin pimeisiin oppeihin, jotka ovat kauan kylläkin sisältyneet kristinuskoon, vaikkakin ne ovat ilmeisessä ristiriidassa tämän perustajan opin hengen kanssa ja suurelta osalta vähentävät hänen lunastustyönsä voimaa». Kun Vanhan Testamentin kertomuksia tarkastellaan luonnontieteellisen tutkimuksen valossa, monet niistä osoittautuvat ilmeisesti mahdottomiksi. Estlander selostaa laajasti muuatta englannista käännettyä kirjasta, joka on ottanut vedenpaisumuksen ja Nooakin arkin mainitunlaisen tarkastelun kohteeksi ja laskenut tässä yhteydessä mm., montako eläintä kunkin arkin matkustajan olisi ollut hoidettava, miten monta kuutiometriä nykyään tunnetut 1,5 miljoonaa eläintä olisivat vaatineet ym., johtaen siten koko kertomuksen ad absurdum, ja yhtyy varauksetta kirjoittajan loppuponteen: »Tietoja saadaksemme meidän on käännäyttävä luonnon, kaikkien meidän äitimme puoleen, joka hyväntahtoisesti ojentaa jokaiselle väärentämättömän raamattunsa ja saarnaa ikuista evankeliumiaan kaikilla kielillä ja kaikille kansoille.»⁵

Uusi Testamenttikan ei sellaisenaan kelpaa Estlanderin auktoriteetiksi. Esitellessään tanskalaisen pseudonyymien Theodoruksen »Vapaa-ajattelijan uskontunnustusta» Finsk Tidskriftn julkaisija viipyy varsin laajalti kirjoittajan evankeliumitraditiota kohtaan harjoittamassa kritiikissä. Koskapa evankeliumien kirjoittajia ei voida pitää virheettöminä, he ovat yksityiskohdissa saattaneet erehtyä. Näin selittyykin luontevasti synoptisen ja johannekselaisen tradition eroavuus. Kolme aikaisempaa evankelistaa kuvaa Jeesusta ihmisen poikana, Johannes taas Jumalan poikana, ja koskapa näitä käsityksiä ei väkivaltaa tekemättä voida sovittaa yhteen, lukija joutuu valitsemaan jommankumman. Theodorus valitsi edellisen, ja vaikkei Estlander mieskohtaista kantaansa ilmaisekaan, hän kuitenkin varauksitta hyväksyy itse kysymyksenasettelun ja sen edellytyksen, Uuden Testamentin kirjojen asettamisen johdonmukaisen historiallisen kritiikin alaiseksi.⁶

Heikel ja Estlander eivät suinkaan ole ainoita, jotka näin julkiesti lausuvat myötätuntonsa liberaalista raamatunkritiikkiä ja rationalistista kristinuskontulkintaa kohtaan. Lääketieteen kandi-

daatti Robert Tigerstedt arveli Finsk Tidskriftissä vuonna 1878 Raamatussa eittämättä olevan lukuisia kohtia, joita suinkaan ei voida pitää ikuisina totuuksina, vaan juutalaisten luonnonkäsityksen ja siveellisten katsomusten ilmauksina. Åbo Underrättelserin toimituksen sympatioja, joskaan kenties ei sen ehdotonta kantaa, kuvastanee ote Sanningssökaren-lehdestä lainatusta artikkelista: »Historiallinen tutkimus sijoittaa suuren osan Raamatun kertomuksista runon ja sadun alueelle ja väittää lisäksi, etteivät useat raamatunkohdat sovi yhteen siveellisen elämän ja ajattelutavan kanssa.» Saman lehden palstoilla J. Kr. Svanljung antoi Björnsonille erityisen tunnustuksen siitä, että tämä oli luopunut Kristuksen jumaluudesta ja suositteli toisessa yhteydessä vuorisaarnan alleviivaamista Raamatussa. Vapaamieliseen raamatunkritiikkiin perustuva rationalismi ei myöskään rajoittunut vain akateemisen sivistyneistön piiriin. Finsk Tidskrift julkaisi vuonna 1879 konttoristi Henrik Backlundin ranskalaisen L. Carranin mukaan laatiman kirjoituksen, missä tämä mm. katsoi tieteen osoittaneen Genesiksen alkukertomukset puhtaiksi fantasioiksi. Backlundin kanta paljastui lähinnä deistiseksi: vaikka tiede kukistaakin taikauskon, todellinen uskonnollisuus ei kärsi mitään vaaraa. »Usko tulevaan elämään ja korkeimpaan oikeuteen ei sen edessä ole kalvennut.»⁷

Jos kaikki edellämainitut mielipiteenilmaisut vielä pysyivät uskonnollisen liberalismien rajojen sisäpuolella, ts. halusivat periaatteessa säilyttää kristillisen nimen ja kristillisen jumalauskon, samaa ei enää voi sanoa keväällä 1882 Finsk Tidskriftissä ilmestyneestä, »Usko ja tieto» otsikoidusta kirjoituksesta. Sen laatija oli ylikirjastonhoitaja Wilhelm Bolin, joka tutustuttuaan jo nuorena opiskelijana 1850-luvun lopulla Ludwig Feuerbachiin oli tullut tämän ateistisen filosofian vakaumukselliseksi kannattajaksi.⁸

»Ei ole enää mikään salaisuus, että kirkollinen dogmatiikka on omaksunut vihamielisen asenteen nykyaikaista tutkimusta kohtaan», Bolin aloittaa artikkelinsa, joka on puettu parin Ruotsissa ilmestyneen uskontokriittillisen teoksen arvostelun muotoon. »Joka päivä tulee uskon ja tiedon ero yhä selväpiirteisemmäksi.» Bolin hylkää molemmat yritykset, jotka uskon taholta on tehty kristillisen va-

kaumuksen pelastamiseksi: »Yhtä turhaa kuin olisi yrittää panna-satein tai lainsäädöksin niitä seuraavine pakkotoimenpiteineen palauttaa dogmatiikalle se arvonanto, mikä sillä on vuosisatoja ollut, kun kaikki muu sivistystyö oli sen palveluksessa, yhtä hyödyttömiä ovat olleet kaikki myöhempien aikojen ponnistukset sovittamalla usko ja tieto saattaa ne keskenään sopusointuun. Suunniteltu hyöty ei ole koitunut kummankaan osapuolen eduksi: tiedon myönnytykset osoittautuivat kestäättömiksi, samassa määrin kuin uskolle tehdyt modifikaatiot todettiin sotiviksi sen perusajatusta vastaan.» Tieteen ja kristinuskon välinen kompromissi sortuu omaan mahdottomuuteensa. »Usko ja tieto, mikäli edellisen perustana on perinnäinen dogmatiikka ja jälkimmäinen nojautuu tätä vastaan taistelevaan tutkimukseen, ovat yhteensovittamattomia.»

Mikä asema sitten jää uskolle? Onhan kiistatonta, että kaikilla kansoilla on jokin uskonto, ja joskin sivistyksen kohoaminen on johtanut ristiriitaan perinnäisen uskonnon kanssa, on syytä kysyä, eikö näissä tapauksissa usko ole ylittänyt oikeutettua aluettaan, jonka puitteissa sillä saattaa olla ainakin eräänlainen pätevyys. Luonnon-tiede on sulkenut dogmatiikan maailmankaikkeutta tutkimasta ja uskontotiede on kumonnut kristinuskon vaatimuksen olla ainoa oikea uskonto. Raamattu ei ole muuta kuin kirja toisten kirjojen joukossa. Jäljelle jää näin ollen vain kristinuskon siveellinen arvo ja sen historiallinen jatkuvuus, joihin vapaamielinen teologinen virtaus Keski-Euroopassa ja Englannissa nykyään perustaa katso-muksensa.

Esimerkkinä mainitusta virtauksesta Bolin sitten selostaa verratien laajalti ruotsalaisen sanomalehtimiehen ja poliitikon C. F. Bergstedtin ajatuksia, jotka monessa kohdin lähenevät hänen omaa, feuerbachilaista vakaumustaan. Uskonto on olemukseltaan siveellisen ja pyhän tunnustamista, se on »ihmisen luja luottamus siveelliseen, ts. rakkaudelliseen maailmanjärjestykseen, hänen rehellinen pyrkimyksensä etsiä kaikessa tekemisessään Jumalan valtakuntaa ja voimiensa mukaan pyrkiä kohti täydellisyyttä», Bolin siteeraa Bergstedtiä. Jumalan nimi mainitaan näin tosin, mutta kommentaareissaan ylikirjastonhoitaja selkeästi paljastaa todellisen käsityk-

sensä. »Kun tiede laajentaa joka päivä luonnollisesti tunnettua aluetta, kulkee myös jumalakäsitys tieteen jäljessä: jumaluutta ei karkoiteta maailman ylä- tai ulkopuolelle, vaan se saa asumuksensa korkeimmalla alueella, minkä kokemus on opettanut meidät tuntemaan, nimittäin ihmissydessä. . . . Evankeliumien omaa lausumaa, että Jumala on henki, ei voida ottaa johdonmukaisemmin, sillä henkisestä — ainakin ainoassa sivistyneelle tajunnallemme pätevässä merkityksessä — meillä ei ole mitään muuta tuntemusta kuin oman sisimpämme kautta.» Jumala on ihmissyden ja vain ihmissyden asukas. Selvemmin tuskin voidaan Feuerbachin jumalakäsitys lausua.⁹

Kun uskon kohde näin vedetään immanenttiseksi, on vain johdonmukaista, että ajatus Jumalan persoonallisuudesta on ainoastaan ihmisen »oman kuvansa mukaan» luoma mielikuva. Usko on näin ollen vaistomaista ajattelua, joka pätee vain niin kauan, kuin se ei joudu ristiriitaan tiedon kanssa. Konfliktin sattuessa se paljastuu aina taikauskoksi. Ihmeet ovat mahdottomia, eikä rukouksella ole mitään tekemistä ulkonaisten asioiden kanssa. Raamattu ei ole inspiroitu, ja useat Jeesuksen sanatkin ovat epäaitoja. Bergstedtiin liittyen ja vielä kärjistäen Bolin näin esittää johdonmukaisen naturalistisen kristinuskontulkinnan.¹⁰

Darvinismi maailmankatsomuksena

Bolin oli artikkelissaan itse asiassa yhdistänyt sekä hengen- että luonnontieteellisen kristinuskonkritiikin. Jälkimmäisellä alueella julkinen kirjoittelu vielä kahdeksankymmentäluvun taitteessa yleensä pyrki osoittamaan, miten tieteen ja kristinuskon välillä ei väistämättä tarvinnut olla ristiriitaa. Arvostellessaan vuonna 1877 Finsk Tidskriftissä A. F. Granfeltin essee-kokoelmaa »I tidens frågor» M. G. Schybergsson kiisti tämän väitteen, että polveutumisoppi olisi sovittamattomassa ristiriidassa idealistisen maailmanselityksen kanssa. Samalla periaatteellisella kannalla oli vuotta myöhemmin samaan lehden kirjoittamassaan artikkelissa lääketieteen kandiaatti Robert Tigerstedt: »Raamattu ei vastusta aidon luonnontieteen pe-

rustotuuksia. Vain Raamatun väärä tulkinta on niitä vastaan. Ja juuri tämä väärä raamatuntulkinta on aiheuttanut kristillisyyden häpeäksi ja vahingoksi täällä maailmassa niin paljon turmiota.» Tigerstedt toteaa kyllä Darwinin teoriain, joilla on jo nyt takanaan eläintieteilijäin selvä enemmistö, vaikuttaneen siinä määrin mullistavasti luonnontuntemukseemme, että sen täytyy heijastua myös yleisessä maailmankatsomukseemme, mutta hän torjuu selvin sanoin Häckelin siitä tekemät materialistiset johtopäätökset.¹¹

Häckelin materialismin torjuu myös vastanimitetty eläintieteen professori Odo Morannal Reuter Darwinin kuoleman johdosta Finsk Tidskriftiin vuonna 1882 kirjoittamassaan moniosaisessa jatkoartikkelissa. Saksalainen tutkija ylittää hänen käsityksensä mukaan luonnontutkimuksen rajat. »Darwinille on hänen mukaansa nimetty oppi vielä tiedettä. Häckelille se on uskontoa.» Tieteellisenä teoriana darvinismi seisoo omalla pohjallaan tarvitsematta perusteluksien jälkimmäisen kehitlemää filosofista materialismia. Reuter ei myöskään näe mitään syytä, joka pakottaisi sen omaksuneen tutkijan kieltämään Luojan tai Kaitsemuksen. »Darvinismi ei kumoa idealistista käsitystapaa, uskoa vieläpä persoonalliseen Jumalaan», hän vakuuttaa. Liittyen ruotsalaisen L. H. Åbergin kehitysoopin ja uskonnon suhteista kirjoittamaan kirjaseen Reuter pyrki osoittamaan, miten eri yksityiskysymyksissä, kuten luomiskertomuksen, apinasta polveutumisen ja synnittömän alkutilan herättämissä ongelmissa, ristiriidat ovat vain näennäisiä. Luonnontieteellisenä teoriana darvinismi ei saata tulla kristinuskolle vaaralliseksi.¹²

Sopuointu ei kuitenkaan tälläkään rintamalla ollut niin täydellinen, kuin pinnalta katsoen saattoi näyttää. Kirkollisessa leirissä ei vielä näkynyt minkäänlaista merkkiä vastustuksen vähenemisestä. Darvinismin hylkääminen sai tukea tieteelliseltäkin taholta, kun eläintieteen professorin W. Mäklinin lisäksi myös geologian ja mineralogian oppituolin haltija F. W. Wiik asettui siihen nähden kielteiselle kannalle. Toisaalta se »kristinuskon», jonka nuoret darvinistit olivat valmiit hyväksymään, oli varsin kaukana kirkon johtohenkilöiden edustamasta kannasta. Ristiriitojen sattuessakin kristinuskon oli ehdottomasti taivuttava luonnontieteitten tuloksiin, vaativat

niin Tigerstedt kuin Reuterkin. Jälkimmäinen nimitti Darwinia vastustavaa protestanttista puhdasoppisuutta »sokeaksi tietämättömyydeksi» tai »soaistuksi obskurantismiksi» ja totesi Raamatun luomiskertomuksen sisältävän erehdyksiä, joita tiede ei mitenkään voi hyväksyä.¹³

Tigerstedt vei tieteellisen maailmankatsomuksen rakentamisen vieläkin pitemmälle. Liittyen läheisesti Du Bois-Reymondiin Tigerstedt korosti sitä, että kaiken luonnontutkimuksen täytyy lähteä luonnon lainalaisuuden olettamuksesta. Tutkija ei näin ollen saa ottaa huomioon mitään luonnon ulkopuolella olevaa olentoa — sanat on suoraan tähdätty A. F. Granfeltin spekulatiivista idealismia vastaan. »Luonnontutkija voi omasta puolestaan olla kuinka suuressa määrin tahansa uskonnollisen uskonsa läpitunkema, hänellä voi olla mitä ajatuksia tahansa jumaluuden puuttumisesta maailmankehitykseen. Kun hän tutkii luontoa nostaakseen sen sisintä olemusta peittävän hunnun liepeitä, hänellä ei saa olla mitään muuta ajatusta kuin se, ettei luonto tunne mitään sattumia, poikkeuksia tai millä nimellä haluamme niitä nimittää, vaan että se seuraa ikuisia muuttumattomia lakeja.» Näin määriteltynä luonnontiede omaa tietenkin määrätty rajansa, joiksi Tigerstedt toteaa — edelleen Du Bois-Reymondiin liittyen — ajattelun eli hengen ongelman, aineen olemuksen ja kokemuseräisen maailman todellisuuden.¹⁴

Luonnontutkijan ajatus ei kuitenkaan pysähdy samaan, mihin hänen tieteensä. Hänellä on oikeus ja velvollisuuskin rakentaa katkelmallisista tiedon murusistaan maailmankatsomus, joka pyrkii luomaan kokonaiskuvan hänen maailmastaan. Vain luonnontiede antaa Tigerstedtin mielestä oikean perspektiivin, se paljastaa »maailmanhistorian» mitättömyyden ja kirkolliskokousten naurettavuuden. Ihmiskunnan historian monin tavoin masentavan kuvan keskeltä nouseekin »lohdutukseksi» niille, joita oma ääretön pienuutemme houkuttelee epätoivoon, korkeana ja puhtaana *tiede*.» Syy siihen, että ihmiskunta on siveellisesti mennyt eteenpäin, ei ole suinkaan sen siveellisen tiedon lisääntyminen, sillä tällä alalla ei tuhanteen vuoteen ole tapahtunut kirjoakaan edistystä, vaan yksinomaan ihmisten älyllinen kehitys. »Viime kädessä sentähden myös tiede

on se perusta, jolle tulevaisuus on rakentava todellisen, ihmisten keskeisen vapauden, tasa-arvon ja veljeyden.»¹⁵

Tieteen primaatti hengen maailmassa ei itse asiassa Tigerstedtin esittämässä muodossa jättänyt uskonnolle juuri muuta vapautta kuin oikeuden olla olematta ristiriidassa niin ajattelua kuin elämää hallitsevan tieteen kanssa. Eikä Tigerstedt vielä edustanut jyrkintä naturalistista katsomusta maassamme. J. A. Palmén vältti Valvojan vuonna 1882 kirjoittamassaan artikkelissa visusti puuttumasta tulenarkoihin kysymyksiin. A. J. Mela vaikenä kokonaan. Nuoremasta polvesta kuului Finsk Tidskriftin avustajiin vielä Fredrik Elfving. Tämä oli Saksan-matkallaan vuonna 1878 tutustunut mm. Ernst Häckeliin, jonka nerokkuutta hän kiitti Palménille lähettämässään kirjeessä, vaikka hän samalla myönsi, ettei Häckel tiedemiehenä tehnyt »jakamattoman hyvää vaikutusta». Elfving asettui selvästi Bolinin linjoille. Uskonnon ja tieteen yhteensovittaminen on mahdottomuus; ristiä on siksi rehellisesti tunnustettava. Keiväällä 1883 hän ilmaisi tämän kantansa Helsingin Yliopiston juhlasalissa Darwinin kuoleman johdosta pitämässään esitelmässä, joka sitten painettiin mm. Helsingfors Dagbladiin. Mutta tätä ennen oli jo julkinen taistelu kirkon ja kahdeksankymmentäluvun radikalismien välillä maassamme alkanut.¹⁶

Valvojan perustaminen

Kun kirkon ja sivistyneistön välinen jännitys ruotsinmielisellä ja -kielisellä taholla kärjistyi jatkuvasti, kielipoliittisen ja maailmankatsomuksellisen rintamalinjan läheneminen vaikutti suomenmielisellä taholla toistaiseksi pikemminkin vastakohtia tasoitavasti. Erittäin merkittäväksi osoittautui nimenomaan E. G. Palménin ympärille ryhmittyneen piirin kehitys.

Seitsemänkymmentäluvun puolivälissä toverusten, E. G. Palménin, Valfrid Vaseniuksen ja O. E. Tudeerin, kehitys oli johtanut heidät varsin omalaatuiseen asemaan vallitsevien puolueitten väliin. Kielipoliittisesti he olivat, nimenomaan Palmén, suomenmielisiä, kulttuuripoliittisesti taas liberaaleja. Tässä tilanteessa he löy-

sivät toiminta-alansa kummallakin puolen vallitsevaa rintamalinjaa. Vasenius kirjoitteli, kuten jo edellä olemme todenneet, Helsingfors Dagbladiin, Palmén taas Morgonbladetiin ja Kirjalliseen Kuukausilehteen. Päämäärä oli kuitenkin molemmissa tapauksissa sama, modernin sivistyksen tekeminen kansalliseksi ja kansallisen moderniksi. »Joskin vapaan tutkimuksen halun ja vapaamielisyyden synnyttäminen suomenmielisten keskuudessa yleensä on tärkeämpi työ kuin kansallisen hengen herättäminen ruotsinmielisen vähemmistön parissa, on viimeksimainittukin varsin tärkeä», O. E. Tudeer kirjoitti keväällä 1875 Palménille.¹⁷

Ystävyyksistä ei kuitenkaan muodostunut mitään kielipuoluiden väliin jäävää kulttuuripoliittista juttua. Seuraavien vuosien aikana kansallisten kysymysten ympärillä käydyt kiistat ajoivat heidät varsin selväpiirteisesti suomenmielisten leiriin. Erittäin merkittäväksi muodostui vuosien 1877—78 valtiopäivien vaikutus. Vaseniusta loukkasi nimenomaan ruotsinmielisten yritys tehdä Oulun ja Mikkelin lyseot täysin ruotsinkielisiksi: »Tällaista viheliäisyyttä tarkastellessa tulee mieli tosiaan suopeammaksi jopa fennojakin kohtaan, vaikkakin heidän keskuudessaan saattaa löytyä taantumuksellisia pyrkimyksiä», Vasenius kirjoitti Palménille maaliskuun alussa 1877. Suomenmielisten konservatiivisuus ei näin ollen lopultakaan ole ratkaisevan vaarallista. Vasenius asettaa näin kansalaisuuskysymyksen maailmankatsomuksellisen edelle ja päätyy tulokseen, että tie siihen suomalaisen sivistyksen nousuun, joka on väikkynyt hänen mielessään, käy yksinomaan suomenkielisten oppikoulujen kehittämisen kautta. Ruotsinmielisten teoria sensijaan »pyrkii eittämättä kastilaitokseen. Ja kun *tämä* kerran kirkastui minulle, ymmärrät helposti, että asia oli minulle muuten selvä. Silä minussa asustaa selväpiirteinen ja häviämätön demokraatti.»¹⁸

E. G. Palmén oli yleisen valitusvaliokunnan sihteerinä ja aatelis-säädyn jäsenenä joutunut vieläkin lähempää seuraamaan valtiopäivien työskentelyä. Nimenomaan tutustuminen suomalaisiin talonpoikaisedustajiin teki häneen erinomaisen syvän vaikutuksen. Verratessaan toisiinsa Helsingin seurapiirejä, »vaativaista, itsekästä, pääkaupungille luonteenomaista yleisöä» ja valtiopäivätyössä koh-

taamiaa suomalaisen maaseudun edustajia Palmén ei saata olla lausumatta julki syvää kunnioitustaan jälkimmäisiä kohtaan. »Ajattele ryhmää vakavia miehiä», Palmén kirjoitti Vaseniukselle ja Tudeerille, »kasvoillaan lähes raskasmielinen ilme, jotka ovat saaneet ankarasti kamppailla elämän kovan vakavuuden kanssa, jotka eivät ole tottuneet kuittaamaan neljännesvuosittain palkkojaan kuluttaakseen ne sitten pääkaupungin mukavuudessa, vaan jotka vuosisatojen ajan, isästä poikaan, ovat maksaneet verojaan — — —. Nyt he pyytävät anomuksissaan, jotka juuri tämän kirjoittamista edeltävinä päivinä olen saanut lukea läpi, vain valistusta, kouluja, sivistystä.» Suomalaisten talonpoikaistedustajien korkea eettisyys ja jalo sivistystahto taivuttivat sivistyskodin pojan ehdottomaan kunnioitukseen.¹⁹

Demokraattiset ja sivistysihanteet olivat näin ajaneet toverukset yhä lähemmäksi fennomaaneja. Vaikein kompastuskivi oli tähän asti ollut suomalaisen puolueen vanhoillinen kirkollisuus, joka oli täysin vastakkainen toverusten omaksumalle elämäntavomukselle. Valtiopäivien talonpoikaissäädyn jyrkät uskonnollisuus oli nyt ajanut Palménin tarkistamaan uudelleen näkemyksensä. Hän tosin pysyi edelleen liberaalina, mutta varovaisella, maltillisella tavalla: »Kaikki doktriinit, jotka K. V. F (orsman) ja muut keittävät kokoon, häiritsevät minua yhtä vähän, kuin Büchnerin ja Vogtin teennäiset typeryydet estävät minua olemasta vapaa-ajattelija.» Niin kansallisissa kuin uskonnollisissa kysymyksissä Palmén näin sanoutui irti kaikesta dogmatismista. Nimenomaan yritykset horjuttaa toisten uskonnollista vakaumusta tuntuivat hänestä vähintään kyseenalaisilta: »Olen ylipäänsä tullut araksi puhumaan siitä (nim. uskonnollisesta kysymyksestä), koska olen joutunut toteamaan, ettei meillä ole samaa perustaa ja samoja edellytyksiä kuin Saksassa. Jos me olemme omin avuin pystyneet työskentelemään itsemme nykyiselle kannallemme, miksei tulevakin nuoriso voi tehdä samaa, jos se johonkin kelpaa. Ja ne, jotka eivät ole riittävän monipuolisia kyttäkseen ammentamaan vapaamielisyyttä saksalaisista lähteistä, ovat käännynnäisinä vähän arvoisia.»²⁰

Rabulismi on haihtunut, varovaisuus on astunut sijaan. Samaan

on päätynyt Vaseniuskin. Ei hyödytä väitellä uskonasioista, ei myös lähteä taistelemaan kirkkoa ja papistoa vastaan. Tärkeämpiäkin kysymyksiä on odottamassa ratkaisuaan. Tehtävän painopiste on selvästi siirtynyt maailmankatsomuksellisilta kansallispoliittisille linjoille.²¹

Tässä hengessä myös toverukset toteuttivat kauan hautomansa suunnitelman, oman äänenkannattajan perustamisen. Kirjallisen Kuukausilehden lakattua ilmestymästä vuoden 1880 lopusta sen jatkoksi herätettiin välittömästi uusi lehti, Valvoja, maamme ensimmäinen suomenkielinen kulttuuriaikakauslehti. Palménin, Tuodeerin ja Vaseniuksen rinnalla toimitukseen kuuluivat J. R. Danielson ja Volmari Porkka. Jo ensi vuosikerrassaan Valvoja sisälsi toimituksen maltillisen vapaamielistä uskonnollista kantaa esittävän artikkelin. Sen oli laatinut Th. Rein, ja se käsitteli Viktor Rydbergiä, josta kirjoittaja antoi varsin myönteisen kuvan. Jaettuaan ensin sivistyselämässä esiintyvän vapaamielisyyden kahteen vastakkaiseen linjaan, naturalistiseen ja idealistiseen, tekijä hylkäsi jyrkästi edellisen lähinnä eettisistä syistä. »Tämä kanta onkin luonnollisille himoille paljon edullisempi, se suopi 'lihalle' enemmän vapautta.» Naturalismi hylkää niinikään kaiken uskonnon ja yleensä-kin henkisen todellisuuden. Idealistinen liberalismi on luonteeltaan täysin toisenlaista. Se »pyrkii sen turmiollisen eripuraisuuden poistamiseen, joka uudempina aikoina on syntynyt uskonnon ja tieteen välillä. Se on siis tosiprotestanttinen, jos protestanttisuuden pääomaisuutena pidetään kaiken hengellisen orjuuden vastustamista uskonnon asioissa.»²²

Idealistisen liberalismien eräänä huomattavimpana esitaistelijana Rydberg asettui monessa kohdin arvostelemaan kirkon oppeja. Rein myönsi tosin, ettei hän yksityiskohdissaan saata arvioida ruotsalaisen kirjailijan raamatuntulkinnan pätevyyttä, mutta oli silti taipuvainen hyväksymään sen pääkohdissaan. »Niin paljon kuin tunemme hänen vastustajiensa kirjoitukset, ei meistä kuitenkaan näytä, kuin kenenkään heistä olisi tähän asti onnistunut sanottavassa määrässä kumota hänen väitteitänään.» Rydbergin perustava pyrkimys on joka tapauksessa oikea, ja Rein lopettaa kuvauksensa ver-

taamalla kristinuskoa kallisarvoiseen timanttiin, joka on kiinnitetty vanhentuneeseen, kuluneeseen ja ajan pilaamaan kehykseen: »Mitä sille nyt tehdään? Muutamat sanovat: koska ympärys ei enää ole meidän aistimme mukainen, niin heittäkäämme koko kivi rikkaläjälle. Toiset taas sanovat: koska jalokivi aina pitää arvonsa, niin täytyy säilyttää se siinä muodossa, joka sillä nyt on. Mutta kolmas puolue sanoo: timantti itse ja sen ympärys eivät ole erottamattomia. Säilyttäkäämme siis huolellisesti itse kiveä, mutta koettakaamme myös varovalla kädellä parantaa sitä itsessään vähemmän-arvoista ulkokuorta, joka nyt himmentää, jopa monen silmältä kokonaan peittää sen loiston, jotta se taas saisi alkuperäisessä kauneudessaan maailmalle ilmestyä. Meidän mielestämme viimeinen näistä mielipiteistä on viisain.»²³

Naturalismin ja puhdasoppisen kirkollisuuden välistä Valvoja näin suosittelee kolmatta tietä, uskonnollista liberalismia, vieläpä siinä maltillisessa, kristillisen idealismin asussa, jota Rydberg edusti. Raamattua ei haluta ahdistaa, vain sen tulkinnasta on kysymys. Päämääränä on kristinuskon kirkastaminen, ei suinkaan sen ytimen muuntaminen.

Nuoriso hakeutuu Eurooppaan

Seitsemänkymmentäluvun päättyessä kielikysymys vallitsi ylivoimaisesti julkista kulttuurikeskustelua. Vuosien 1877—78 valtiopäivien koulukeskustelut ja niistä seurannut suomenkielisten oppikoulujen perustaminen oli kiihdyttänyt mieliä. Kielikysymyksen ylivaltaa osoitti myös maltilliselta ruotsalaiselta taholta esitetyn vapaamielisen puolueen ohjelman saama kylmä vastaanotto ja kyseisen ryhmän murskautuminen kielipuolueitten puristukseen. Myös ylioppilasmaailmassa olivat vastakohdat erittäin kärjistyneet. Juuri 1880-luvun vaihteessa suomenmieliset ensi kerran olivat saavuttaneet enemmistön ylioppilaskunnassa. Tämän ajan ruotsinkielinen ylioppilaspolvi tuli näin ollen olemaan ensimmäinen, joka tunsii olevansa asemastaan, jopa elämisen oikeudestaankin taisteleva uhanalainen vähemmistö. Oli näin ollen luonnollista, että ruotsin-

kieliselläkin taholla maailmankatsomuskysymykset jäivät äidin-kielen säilyttämiseksi käytävän puolustustaistelun varjoon.²⁴

Kielikysymys oli kuitenkin liian suppea asia voidakseen ajanmitaan tyydyttää nimenomaan henkisesti lahjakkaimman ja itsenäisimmän nuorison toiminantarvetta. Ratkaisevaksi muodostui nyt, että eurooppalainen realistinen kirjallisuus juuri kahdeksankymmentäluvun kynnyksellä tavoitti voimakkaana virtauksena Suomen lukevan yleisön. Flaubert, Balzac ja Zola sekä nimenomaan norjalaiset Ibsen ja Björnson astuvat korvaamaan vanhan idealistisen, »topeliaanisen», kirjallisuuden, ennen muuta esteettisesti suuntautuneen nuorison parissa. »Sokealla ymmärtämättömyydellä ivattu 'kosmopoliittisuus' murtautui näin läpi monine aatteineen ja antoi, puoluepukarien hämmästykseksi ja kauhuksi, nuorisolle muuta ajateltavaa kuin pelkät kieliriidat.» Näin kuvaa kahdeksankymmentäluvun vaihteen nuorison asennoitumista Werner Söderhjelm, joka itse kuului mainittuun »realistiseen» nuorisopolveen. Hän jatkaa: »Kaikessa luonnollisessa välttämättömyydessään ja korvaamattomassa hyödyssään nämä (kieliriidat) olivat seitsemänkymmentäluvun lopulla niin nielleet kaiken harrastuksen, että ne uhkasivat tukahuttaa suuren osan henkisistä harrastuksista, jopa suorastaan ottaa hengiltä toiset, ja ennen muuta pakottivat nuoret harjoittamaan agitaatiota, mikä kulutti heidän parasta elinvoimaansa eikä antanut rauhaa positiiviseen työhön. Ei näin ollen ihme, että heidän keskuudessaan alettiin vaatia rikkaampaa henkistä ravintoa, monipuolisempaa keskustelua, vapaampaa ilmaa hengittää.»²⁵

Selvimpänä nuorison pyrkimys »eurooppalaisuuteen» aluksi ymmärrettävistä syistä ilmeni ruotsinkielisellä taholla. Uusmaalaisessa osakunnassa vaadittiin vuonna 1879 järeälle rajatonta oikeutta ratkaista uskonnollisten dogmien totuus ja kahta vuotta myöhemmin suositeltiin humaniteettiajatuksen nostamista osakunnan johtoaatteenksi vastakohtana aina fanaattisuuteen taipuville uskonnollisuudelle ja kansallisuusaattele. Kansallis-ruotsinmielisen ryhmän rinnalle syntyikin täällä toinen toveripiiri, joka oli pääasiassa kirjallisesti ja filosofisesti suuntautunut. Sen keskeisiä nimiä olivat Hjalmar Neiglick, Werner Söderhjelm ja polyteknillisessä opistossa

opiskeleva Karl Tavaststjerna. Vuonna 1883 syntynyt ylioppilas-yhdistys Verdandi, jossa äskenmainituista tosin vain Tavaststjerna toimi aktiivisesti, edusti samantapaisia pyrkimyksiä.²⁶

Ero Neiglickin ja kymmentä vuotta aikaisemman Palménin piirien välillä on melkoinen. Kahdeksankymmentäluvun nuorison lähtökohta oli toinen kuin seitsemänkymmentäluvun. »Valvojan miehet» olivat nuorina ylioppilaina olleet idealisteja, Neiglick ja Tavaststjerna taas päätyivät varhain skeptisismiin. Realistisen kirjallisuuden illuusioita paljastava tendenssi oli tähän ilmeisesti eräs syy, toinen lienee löydettävissä julkisen keskustelun ja yksityisen vakauksen välisestä suuresta kuilusta kahdeksankymmentäluvun taitteessa. Virallisesti oltiin kristittyjä, yksityisesti kaikkea muuta. Turhaan ei Tavaststjerna kahdeksankymmentäluvun ensi vuosina kirjoittanut:

»Jag hatat den hycklande fromhet,
En fallen mänsklighet bär
Med frälsarens kors på ett yttre,
Hvars kärna förruttnad är.»²⁷

(Olen vihannut teeskentelevää hurskautta,
mitä langennut ihmissuku kantaa,
joka pitää vapahtajan ristiä pinnalla,
minkä ydin on mädäntynyt.)

Nuori Tavaststjerna tajusi Eurooppaa vavahduttavien uusien aatteiden vaativan häntäkin työhönsä, muttei vielä tunne saaneensa lujaa pohjaa jalkojensa alle. »Nyt olen skeptikko, saa nahdä, tuleeko minusta muuta», hän kirjoitti vuonna 1881. Samojen ongelmien keskellä kamppailee myös Hjalmar Neiglick: »Oli vielä suhteellisen onnellista aikaa se, jolloin tunsin koko joukon asioita, jotka olivat riittävän tosia ja suuria ollakseen pyrkimysteni arvollisia päämääriä. Sillä silloin oli aina toivoa siitä, että taistelu suuren puolesta vapauttaisi minut pienen orjuudesta. Mutta nyt! Vähitellen alkoi onneton filosofia, tai ehkä oikeammin filosofian epäily, lyödä

maahan vanhat ihanteet toisen toisensa jälkeen. Kaikki, mikä on asettanut jaloimmat sielut liikkeeseen, kaikki, mitä ihmiset ovat pitäneet kaikkena, on tullut tyhjäksi kuoreksi, ja kun ajatus törmää näihin kuoriin, se alkaa harhailla ympäri ja tulla epäselväksi ja väsyneeksi.» Uusi filosofia on kukistanut vanhan idealismin, mutta mitään vastaavaa se ei ole pannut sijaan. Varmaa on vain tietoisuus, ettei entiseen ole paluuta, ja suunta, mihin on mentävä: »Kiinteä piste on etsittävä itsestämme.» Normit ja auktoriteetit ovat sortuneet, jäljelle jää vain pyrkimys »olla luonne, voimakas ja jalo».²⁸

Reaktiota kielikysymyksen yksinvaltaa vastaan ilmenee myös suomenmielisellä puolella. Joku innokas puolemieskin saattaa hetkeksi ryhtyä epäilemään radikaalisen suomalaisuuslinjan oikeutusta: »Eikö se ole kokonaan hengetön laitos (KPT, jyrkkien fennojen yhdistys). Siinä ei ole *vapautta*, *vapautta*, hengitysilmaa.» Ratkaiseva tekijä on täälläkin tutustuminen uuteen realistiseen kirjallisuuteen. Ibsenin »Nukkekodin» esitys Suomalaisessa Teatterissa syksyllä 1880 vaikutti kirjallisia kysymyksiä harrastavien fennomaaniylioppilaitten parissa ilmestyksen tavoin. Ibsenin rinnalle nousivat nuorison ihanteiksi Björnson ja Zola. Yhteiskunnan valhe, naisen sorrettu asema ja yleinen henkinen pimeys tajuttiin nyt ruotsinkielen ylivallan rinnalla asioiksi, joita vastaan nuorten velvollisuus oli nousta taisteluun.²⁹

Kuten ruotsinkielisellä, niin suomenkieliselläkin puolella erottuu epämääräisestä uusien aatteitten enemmän tai vähemmän tartuttamasta joukosta kärkiryhmä, toveripiiri, joka tietoisemmin kuin muut omaksuu kirjallisen realismin taistelutunnukseksi. Sen muodostivat lähinnä Brofeldtin (Ahon) ja Järnefeltin veljekset, kaksi kulttuurihistoriassamme sitten niin mainehikasta veljessarjaa. Arvid Järnefeltin tavoin turhaan kyselyään; »mutta missä on meidän todellinen realistinen kirjallisuutemme, missä tosi runollisuus, jossa nykyisten sukupolvien sydämmen taistelot, surut, ilot, toivot, epätoivot, onnet ja onnettomuudet kävisivät ilmi», tämän toveripiirin jäsenet päättivät itse ryhtyä täyttämään toteamaansa kirjallista tyhjiötä. Tällöin he joutuivat välittömästi vastakkain vanhan suomalaisen puolueen johtomiesten kanssa, jotka idealistisesta,

joko kristillisestä tai hegeliläisestä, perusnäkemyksestään käsin lausuivat hylkäystuomionsa uudenaikaisesta todellisuuskuvauksesta ja sen nimeltä mainituista johtavista ranskalaisista ja norjalaisista edustajista. »Valvojan» sukupolven »liberaali suomikiikkisuus» oli vielä löytänyt yhteisen pohjan vanhan konservatiivisen fennomanian kanssa, kahdeksankymmentäluvun alussa yliopistoon saapuva uusi »Nuoren Suomen» ryhmä ei enää tyytynyt mihinkään kompromissiratkaisuihin. »Me puhuimme ylenkatseellisesti suomenmielisten ahtaista näköpiireistä, me nimitimme hänet 'pikku sie-luksi', joka ei ymmärtänyt Ibseniä eikä ollut kuullut puhuttavankaan Emile Zolasta tai Paul Bourget'ista», Juhani Aho kirjoitti tilannetta muistellessaan kymmenkunnan vuotta myöhemmin.³⁰

Nuorten »realistien» kapinallisuus ulottui voimakkaana myös uskonnon alalle. Uutta ei ollut se, että Juhani Aho vuonna 1880 kirjoitti toverilleen Walter Lampénille miltei mielenosoituksellisesti käyneensä kirkolla, muttei kirkossa. Vähän erikoisempi oli jo Arvid Järnefeltin yritys samoihin aikoihin kieltäytyä rippikoulusta ja konfirmaatiosta. Vastustus perinnäistä jumaluusoppia ja sen harrastajia kohtaan oli seitsemänkymmentäluvun kuluessa jatkuvasti kasvanut, myös suomenmielisen ylioppilasnuorison parissa. »Viime aikoina on viha kirkon palvelijoita kohtaan saanut yhä suurempaa jalansijaa etenkin n. k. sivistyneitten luokkien keskuudessa», jumaluusopin ylioppilaitten lehti Kyyhkyinen totesi marraskuussa 1881. Seuraavana vuonna ensimmäisen vuoden teologi Pekka Aho kertoi veljelleen Kallelle tavanneensa opiskelutovereittensa keskuudessa monta naurettavaa ilmiötä ja runsaasti »ulkokultaista hengellisyttä».³¹

Olenaisesti uutta oli sensijaan, ettei vallitsevan jumaluusopin arvostelu jäänyt vain kristinuskon kieltämisen steriiliin negatiivisuuteen, vaan lähti alunperin oman positiivisen ohjelman pohjalta. Paljon oli tosin vielä epäselvää, mutta nuorten sydämet täytti usko siihen, että realistisen kirjallisuuden profeetat todella pystyivät johtamaan ihmiskunnan parempaan tulevaisuuteen. Ibsenin sanat: »Totuuden ja vapauden henki — ne ovat yhteiskunnan pylväät», ilmaisevat kenties selvimmin nuorten ohjelman sisällön. Kirjalli-

sesti ja aatteellisesti he halusivat olla realisteja ja idealistien vastakohdana, mutta heidän realisminsa oli samalla korkeassa määrin ihanteellista. Temppele ja profeetat oli heilläkin: Kirkon sijaan astui vain teatteri, Raamatun, Hegelin ja Snellmanin sijaan Ibsen, Brandes ja Zola. »Ibsen muuttuu heidän taisteluvoimakseen, yhteiskunnan uudistaminen ja parantaminen heidän toimintaohjeekseen, yksilöiden henkinen herätys- ja kasvatustyö heidän päämääräkseen, jotta 'suuresta todellisuuden huminasta ulkona maailmassa — näkisi täällä yhä enenevät ja meidän olojemme mukaiset vaikutukset'».»³²

Virallisesti suomalainen yhteiskunta oli kahdeksankymmentäluvun taitteessa vielä johdonmukaisesti luterilainen. Kirkkoon kuulumisen oli syntymäoikeus, siitä eroaminen käytännöllinen mahdollisuus, sen sakramenttien nauttiminen kansalaisvelvollisuuksien edellytys. Kirkkoa tosin arvosteltiin, mutta julkisesti ei vielä sanouduttu kokonaan irti uskonnosta. Jännitystä oli, mutta pinta oli rauhallinen.

Rajuilmaa ennustavat pilvet olivat kuitenkin jo kokoontumassa. Luonnontieteellisen tutkimuksen koskettamissa piireissä levisi darvinistinen maailmanselitys ja avartui monen kohdalla suoranaisesti maailmankatsomukseksi. Historiallinen raamatuntulkinta kaivoi pohjaa vallitsevan jumaluusopin suosiman inspiraatioajatuksen ja ortodoksisen dogmatiikan alta. Realistinen kirjallisuus loi uusia ihanteita, jotka monessa katsannossa olivat perinnäisten kansallis-idealisticisten ja kirkollisten vastaisia. Kirkon suomenmielisyys kasvatti juopaa sen ja ruotsinmielisen sivistyneistön välille. Tätä juopaa syvensi edelleen kirkon piirissä tapahtunut kehitys yhä konservatiivisempaan suuntaan, mistä näkyvänä merkinä oli eriuskolaislain kaatuminen. Alkava vapaakirkollinen herätys osoitti kirkon kykenemättömäksi puhtaasti uskonnollisellakaan alalla tyydyttämään sivistyneitten jäsentensä tarpeita. Ukkospilvet olivat kokoontuneet. Vuonna 1883 puhkesi rajuilma.

12. RAJUILMA PUHKEAA

Sivistyneistön vai kansan palvelija

Nya Pressenin ja Åbo Tidningin liittyminen sanomalehdistöömme vuoden 1883 alusta oli selvä merkki kulttuuripoliittisen tilanteen kärjistymisestä. Tosin kummankin ohjelmassa varsinaisesti kielipoliittiset tekijät, jyrkkä fennomanian vastustus ja liberaalin välittäjänäseman hylkääminen, näyttelivät pääosaa, mutta pian kävi ilmi, että toimitusten ruotsinmieliseen radikalismiin liittyi myös maailmankatsomuksellinen. Pressen ja ÅT merkitsivät samalla uuden sukupolven astumista julkisen keskustelun eturiviin, ruotsinmielisellä taholla jotakin Valvojan ryhmän esiintymistä vastaavaa. Helsingiläisen lehden vastaava toimittaja Axel Lille oli vanhoja uusmaalaisen osakunnan viikinkejä ja tullut ylioppilaaksi 1866, turkulaisen toimitussihteeri Gustaf Cygnaeus taas länsisuomalainen ylioppilas vuodelta 1873.¹

Murrosvuoden 1883 kirkollisen keskustelun alkufanfaari ei vielä kuulostanut erityisen radikaalilta. Yliopiston rehtori J. J. V. Lagus otti kevätlukukauden avajaisissa puheensa aiheeksi pappissivistyksen heikon tason. Samaan aikaan kuin opinnot muissa tiedekunnissa osoittivat edistystä, jumaluusopillisessa ne olivat kaikkea muuta kuin tyydyttäviä. Vuoden 1876 kirkolliskokouksen asettama komitea oli tosin jo saanut valmiiksi ehdotuksensa uusista tutkinto-vaatimuksista, joten oli olemassa toivo asiantilan paranemisesta, mutta toistaiseksi mitään ei vielä oltu tehty.²

Pappissivistyksen alhaisuuteen oli rehtorin mukaan etsitty syitä lähinnä kolmelta taholta: ajan materialistisesta hengestä, kirkon ja koulun erosta ja jumaluusopin ylioppilaiden heikoista pohjatie-

doista sekä suoranaisestä vähälahjaisuudesta. Mitään uusia näkökohtia hänelläkään ei ollut lisättävänä edellisen vuosikymmenen keskusteluun. Uusia olivat sensijaan tilastot, joilla hän saattoi perustella väitteensä. Sijoittamalla rinnakkain viimeisten kymmenen vuoden aikana yliopistoon kirjoittautuneet teologit ja muut ylioppilaat ja järjestämällä ne ylioppilastutkinnon arvosanojen mukaan rehtori sai seuraavan asetelman:

T a u l u k k o 8.

Teologien ja muiden ylioppilaiden ylioppilastutkinnon arvosanat prosenteissa vuosina 1873—1882.

	alin	keski	ylin	yhteensä
teologit	54	36	10	100
muut	33	43	24	100

Viimeisellä viisivuotiskaudella jumaluusopin ylioppilaitten pohjatiedot olivat tosin jonkin verran parantuneet, mutta ero muihin ei ollut kaventunut. Jatko-opinnoissakin teologit osoittautuivat rehtorin mielestä olennaisesti opiskelutovereitaan heikommiksi. Kun nimittäin yliopiston kaikkiaan 1393 opiskelijasta oli maistereita 22 %, oli jumaluusopillisessa tiedekunnassa vastaava luku noin 4 %. Ottaen huomioon auditorion hyvin tuntemat seikat, että filosofisessa tiedekunnassa kandidaattitutkinto oli lukujen päämäärä ja että lääketieteellisessä se oli opintojen edellytys, rehtori vielä mainitsi teologeihin lähinnä rinnastettavassa lainopillisessa tiedekunnassa maisterien luvun nousevan 9 %:iin. Mitä kirkon papistoon tulee, täälläkin vain 7 %:lla oli oppiarvo ja nämäkin lisäksi suurelta osaltaan olivat aikoinaan koulusta kirkon palvelukseen siirtyneitä vanhempia miehiä. Pappissivistys oli aallonpohjassa, siitä ei rehtorin mielestä saattanut olla mitään epäilystä.

Rehtori Lagus saattoi puheessaan liittyä varsin yleiseen käsitykseen, joka viimeksi oli saanut ilmaisunsa aivan edellisen vuoden lopulla Finsk Tidskriftissä ilmestyneessä kriittillisessä artikkelissa. Sen kirjoittaja, nuori kasvitieteen dosentti Fredrik Elfving, joka vuonna 1883 astui yhdessä Wilhelm Bolinin kanssa Finsk Tidskriftin toimitukseen, oli omaksunut johdonmukaisen luonnontie-

teellisen maailmankatsomuksen. Asian ytimen Elfving näki papis-
ton sosiaalisen rakenteen muutoksessa. Sivistyneet luokat eivät
enää lähettäneet poikiaan papinuralle, jonne sensijaan tulvi yhä
lisääntyvä suomalaisten talonpoikaisylioppilaitten virta. Varsinaista
jumaluusopillista koulutusta Elfving ei katsonut olevan syytä moit-
tia, olivathan erotutkinnossa saavutetut arvosanat olennaisesti nous-
seet sitten edellisen vuosikymmenen alun. Humanistista ja yleensä
tieteellistä sivistystä pitäisi sensijaan kohottaa, mutta on kyseen-
alaista, missä määrin uusi preliminääritutkintokaan voi saada
parannusta aikaan. Ellei opiskelijoilla yliopistoon tullessaan ole
tieteellistä kipinää, vähän todennäköistä on, että he sen täälläkään
saavuttavat. Ja näin siksi, »etteivät mitkään määräykset, tutkinnot
ja stipendit pysty luomaan intelligenttejä ihmisiä harrastusta vailla
olevista henkilöistä, jotka omaavat olemattomat tai keskinkertaiset
lahjat».³

Kirkon pelastus olisi, että lahjakkaat nuoret miehet antautuisi-
vat pappisuralle. Tätä on kuitenkin turha toivoa, niin kauan kuin
nykyinen vanhoillinen järjestelmä jatkuu. »Valtiokirkko, joka ei
tahdo tietää mitään muista uskonopeista kuin niistä, jotka mahtu-
vat sen kolmesataa vuotta sitten vahvistettuihin puitteisiin, ei voi
meidän päivinämme asettaa toivoansa lahjakkaaseen nuorisoon.»
Elfving ei kuitenkaan kohdistanut reformivaatimuksensa kärkeä
kirkkoon, jonka uudistumiskykyyn hän ilmeisesti ei paljoakaan
luota, vaan sivistyneistöön: »Yhtä varmaa on, että meillä aina tulee
olemaan valtiokirkko, niin kauan kuin siihen ja sen palvelijoihin
tyytymättömät maksavat veroa ja tyytyvät tällä ostamaan itsel-
leen oikeuden halveksia ja pilkata niitä molempia. Niin kauan kuin
sanalla sanoen sivistyneet luokkamme eivät tunne todellista ja
yleistä tarvetta saada sivistyneitä pappeja, niin kauan sellaisista
on oleva puute.»⁴

Lagus ja Elfving eivät jääneet vastausta vaille. Keskustelu liik-
kui pääasiassa suomenmielisessä lehdistössä, jonka lukijakuntaa
syytökset pahimmin loukkasivat. Poikkeuksena oli vain kirkko-
herra E. von Hertzenin Finsk Tidskriftiin kirjoittama vastine,
missä hän yhtyi periaatteessa Elfvingin vaatimukseen pappissivis-

tyksen kohottamisen tarpeellisuudesta, mutta kiisti väitteen, että uskonopin vanhentuneisuus olisi syynä papinuran karttamiseen. Suomenkielisistä kirjoittajista pääosa oli niinkään pappeja, jotka tunsivat arvovaltaiselta taholta esitetyt väitteet koko pappissäätyyn kohdistuneeksi loukkaukseksi.⁵

Erityisen kohtuuttomalta papillisista kirjoittajista tuntui muitten tieteitten vaatimus asettua jumaluusopin tieteellisyyden tuomariksi. »Jokainen eläinkunnan tutkija on nyt sivistynyt tiedemies, joka liikkuu omalla pohjallaan, määrittelee ja tuomitsee sivistystä omalta kannaltaan, tarvitsematta huolia vähääkään edes muista tieteen haaroista luonnon muulla alalla, puhumattakaan niistä tekijöistä, mitkä ennen ovat sivistystä määränneet. Kuka nyt, meidän aikana, on tieteellisesti sivistynyt mies? Eläinkunnan tutkija väittää olevansa sellainen — — — mutta samalla kun hän itsellensä tämän arvon omalla pohjallaan omistaa, täytyy hänen aivan johdonmukaisesti kieltää sen jumaluus-oppineelta, eihän jumaluus-oppinut tiedä mistä aineista härän sarvi on kokoonpantu, eli miksi hyödyksi sitä mahdollisesti voitaisiin käyttää.» Näin kirjoitti Jyväskylän seminaarin lehtori Juuso Hedberg. Sulaksi hulluudeksi nimittää myös nimimerkki -kk- vaatimusta, että oppiarvon saavuttaminen jumaluusopillisessa tiedekunnassa edellyttää filosofian kandidaattitutkinnon suorittamista, ja ilmoitti edelleen, ettei hän omasta puolestaan »voi muuta kuin halveksia mokomata tiedekuntaa, joka vaieten antaa julkisesti morkata omia tekojansa». Myös ensimmäiseksi keskusteluun puuttunut pappismies, Emil Murén, kiisti jyrkästi väitteet, että pappien yleissivistys muka olisi muitten tiedekuntien kasvattien tasoa huonompi.⁶

Toinen pääkohta pappien reaktiossa koski tieteellisten opintojen tarpeellisuutta pappiskasvatuksessa. »Papin-toimien' kuntoa on kysyttävä, ja heidän uskonnollista hartauttaan enemmän kuin humanillista, kaikissa suhteissa aivan vaillinaista tieteellisyyttä», Murén vaati. Vieläkin selvemmin asetti elävän uskon kuolleen tiedon vastakohdaksi toinen kirjoittaja, K.G.S., mahdollisesti sota-rovasti K. G. Sirelius. Kirkon tehtävä ei ole sivistyksen jakaminen, vaan ihmisten kasvattaminen iankaikkista elämää varten. Tätä

tarkoitustaan kirkko ei ole saavuttanut suurilla tiedoilla, Sirelius jatkaa ja viittaa apostoli Paavaliin, joka ei tullut korkeilla sanoilla eikä syvällä viisaudella tuomaan korinttolaisille todistusta Kristuksesta. Tältä pohjalta on nykyisenkin papiston sivistystasoa arvosteltava: »Se joka ylenkatsoo pappissäätyä sentähden, ettei se seiso sivistyksen korkeimmilla asteilla, osoittaa sillä vain tyhmyytensä ja kykenemättömyytensä arvostelemaan papiston tehtävää yhteiskunnassa.» Papistolta ei voida vaatia, »että heidän välttämättömästi pitää omaaman korkeampi sivistysmäärä yhteiskunnassa; siinä on kyllä, että heillä on tuollainen kohtuullinen sivistys, joka tekee heidät kykeneviksi yhdistämään yhteiskunnan ylhäiset ja alhaiset toisiinsa». Täyttääkseen oikein keskeisesti uskonnollisen ja sen ohella sosiaalisesti yhdistävän tehtävänsä papin on tunnettava Raamattunsa ja kirkkonsa perintö. Filosofian Sirelius katsoo tarpeettomaksi: »Sillä ei epäuskoa voiteta millään filosofiallisella väittelyllä. Jos pappi vain on hyvin perehtynyt raamattuunsa ja itse uskoo Jumalan sanan, niin osaa hän sanoa sanan aikansa filosofillekin, joka kyllä sen suun tukkee, jos se muuten tukittavissa on.»⁷

Vaatiessaan papistoa toimimaan välittäjänä sivistyneistön ja rahvaan välillä Sirelius kosketteli kysymystä, joka kahdeksankymmentäluvulla oli erinomaisen ajankohtainen. Kielelliset ja sivistykselliset seikat erottivat jyrkästi toisistaan suomenkielisen kansan ja ruotsinkielisen yläluokan. Koko se problematiikka, joka vieroitti jälkimmäisen kirkosta, oli edelliselle vielä täysin tuntematon, eikä papisto kansaa palvellakseen tosiaankaan tarvinnut juuri mitään *siitä* sivistyksestä, jota akateeminen yleisö siltä vaati. Ei ihme näin ollen, että etenkin suomalaisilla seuduilla toimivat papit näkivät kansansivistystyön paljon tärkeämmäksi kuin papiston luonnontieteellisen ja filosofisen koulutuksen. »Sillä aikaa kuin suurin osa meidän tieteellisyydestä, vieraantuneena siitä, mikä kansalle on rakasta ja tärkeintä, jää uinailemaan . . ., ponnistelee kansa henkensä ydin-voimia myöten saavuttaakseen elämänsä ehtoja», Juuso Hedberg kirjoitti lievä katkeruus mielessään. Jos kansasta vieraantunut yläluokka kulki kirkonkin ohi, tämä tietenkin oli valitettavaa, mutta tärkeintä oli paimenille etsiä lähelle ominta laumaansa,

palvella suomalaista kansaa sen jumaluussuhteen hoidossa ja sivistyksenkaipuussa.⁸

Keskusteluun osallistuneitten pappismiesten asettaessa näin kansan kasvattamisen sivistyneistön hoitoa tärkeämmäksi jäi jälkimmäisen tehtävän korostaminen eräitten akateemisten maallikoitten niskoille. Uudessa Suomettaressa tarttui asiaan tohtori A. A. Granfelt: »Sivistyneet kuuluvat nekin seurakuntaan ja ovat nekin papillisen huolenpidon tarpeessa.» Mikäli näistä ei ajoissa huoleh dita, on tarjolla vaara, että epäuskon henki vähitellen leviää ylhäältäpäin kansaankin, sitä myöten kuin se voimistuvan koululaitoksen välityksellä pääsee osalliseksi sivistyksen siunauksista. Juuri kristillisen sivistyksen ylläpitämisessä Granfelt näkikin papiston päätehtävän: »Ylipäänsä, mitä pappien oppiin tulee, tuskin saisi olla tieteiden piirissä sitä alaa, josta uskottomuus takoo aseitaan, joka olisi papille aivan vieras. — — — Ainoastaan papisto, joka on aikansa sivistyksen korkeimmalla kannalla, voi uskottomissakin arvoa nauttia. Uskonnollista hartautta voi löytyä ja löytyy myöskin maallikoissa, mutta uskonnollinen oppi ja tieto, missä sitä olisi etsittävä, jos ei sitä papistossa olisi, ja toiselta puolen, mistä kansa, mistä maallikot oppisivat tietämään, että kristillinen tiede on minkään arvoinen, että tiede ja Jumalan sana sopivat yhteen, jos eivät papistossa opi tuntemaan miehiä, joilla on myös oppi kaikilla tieteen aloilla — — —.» Papit pettävät kutsumuksensa, elleivät he tiedoiltaan ole niin korkealla tasolla, että he kelpaavat myös »tiedemiehille johtajiksi».⁹

Samalla linjalla esiintyi myös professori Th. Rein Valvojassa: »Juuri se seikka, että maamme säätyläisten riveissä uskottomuus yhä enemmän leviää, velvoittaa kirkkoa tekemään mitä vaan voi palvelijoidensa teoreettisen ja käytännöllisen kunnan korottamiseksi. Sillä harhaluuloa olisi, että kirkko voisi jättää ns. 'sivistyneen' luokan kokonaan syrjälle kääntyäksensä ainoastaan 'kansaan', johon uskottomuus ei vielä ole ehtinyt tunkeutua.» Kirkolla on nimitäin velvollisuuksia *kaikkia* jäseniään kohtaan, ja Rein esittää kirkon tutkisteltavaksi aivan saman tulevaisuudennäköalan kuin Granfeltkin: »Kuinka kauan kestänee, ennenkuin uskottomuus

leviää kansankin riveihin, jos 'sivistyneet' jäävät kirkon ulkopuolelle?»¹⁰

Kirkon dilemma ei ollut helppo. »Kansa» oli ylivoimaisesti lukuisampi, sen henkiset ja sosiaaliset tarpeet polttavammat, sen uskonnollisuus voimakasta. »Sivistyneistö» oli etääntynyt henkisille löytöretkille, johon papiston oli vaikeata seurata perässä, se oli laajalti vieraantunut kansallisista ihanteista ja avoimesti kirkonvastaista. Mutta sivistyneistö edusti joka tapauksessa henkisen elämämme huippua. Teoreettiset harkinnat eivät liene paljoakaan asiaan vaikuttaneet. Käytännöllinen välttämättömyys vei papiston liittoon »kansan» kanssa »sivistyneistöä» vastaan.¹¹

Vaatiiko kirkko teeskentelyä?

Ennenkuin pappissivistyksestä käyty keskustelu oli sivuuttanut lehdistössämme huippukohtansa, alkoi toinen, joka olennaisesti jyrkemmin suuntautui itse kirkollisen kristillisyyden perusteita vastaan. Helmikuun lopulla Åbo Tidning julkaisi toimitussihteerinsä Gustaf Cygnaeuksen laatiman kirjoituksen, missä tämä uskonnonvapauden nimissä päätyi vaatimaan koulujen uskonnonopetuksen lakkauttamista. Vaatimushan ei ollut uusi, sen oli esittänyt Helsingfors Dagblad puolitoista vuosikymmentä aikaisemmin, mutta uutta oli sensijaan Cygnaeuksen jyrkkyys ja hänen perustelujensa häikäilemättömyys.^{11a}

Cygnaeuksen artikkelin pääsisältö oli seuraava: Oppikoulun uskonnonopettaja on työssään velvoitettu ehdottomasti pitäytymään kirkon oikeaksi hyväksymään dogmatiikkaan. Tämä taas sisältää erään kolmesataaviisikymmentä vuotta sitten kodifioidun tuloksen silloisen ajan uskonnollisen kehitystason saavutuksista. On selvää, ettei nykyajan ihmisten enää ole tarvis sellaisenaan hyväksyä menneiden polvien käsityksiä, eivätkä he sitä teekään. Seurauksena asiaintilasta maa omistaa nyt asiallisesti kaksi erikokoista uskontoa, toisen virallisen, jota kirkko julistaa, ja jota opetetaan kouluissa, ja toisen yksityisen, jonka yleinen mielipide hyväksyy ja joka niin muodoin myös vallitsee niissä kodeissa, joista nuorisoa koulutielle

on lähtenyt. Joutuessaan koulun antaman virallisen uskonnonopetuksen kanssa kosketuksiin oppilas saattaa reagoida kolmella tavalla. Mikäli hän sattuu olemaan luonteeltaan epäitsenäinen, »hän ottaa kiitollisena vastaan jokaisen hänelle annettavan tiedon ja pitää sitä uskontotuutena, tuntui se hänestä miten pimeältä tahansa». Väistämättömänä lopputuloksena tästä asennoitumisesta on nuoren mielen täydellinen alistuminen sokean auktoriteettiuskon orjuuteen. Jos oppilas taas on kotoaan tai tuttaviltaan omaksunut virallisen kirkon kannasta poikkeavia käsityksiä, hän joutuu koulukurin pakottamana uskontotunnilla käsittelemään riidattoman tosina sellaisia opinkappaleita, joita hän sydämessään epäilee. »Koulu kylvää näin hänen nuoreen mieleensä teeskentelyn siemenen, mikä on sitäkin kuohuttavampaa, kun se tapahtuu alueella, missä vain sydämen eikä lainkaan suun tunnustuksella on merkitystä.» Kolmas mahdollisuus on ylivoimaisissa ristiriidoissa kasvanut täydellinen välinpitämättömyys. Väitteittensä tueksi kirjoittaja vetosi oppikouluopetuksen antamiin eittämättömiin kokemuksiin.

Näin perustellen Cygnaeus päätyi vaatimaan ensisijassa oppikoulun, mutta samalla myös kansakoulun uskonnonopetuksen lakkauttamista. »Ortodoksian usko ei enää ole suuren yleisön uskon kanssa yhtäpitävä. Kodin ja koulun uskon välisessä taistelussa tulee mielestämme koulun antaa periksi.» Kodin huostaan jätettynä uskonnonopetus tosin saattaisi sisältää melkoisiakin teologisia aukkoja, mutta niistä kirjoittaja ei arvele olevan minkäänlaista haittaa. Liiasta systemaattisesta painolastista vapautettuina kristinuskon pääajatuksukset tulisivat vain sitä kirkkaammin esille.¹²

Cygnaeuksen artikkelin sisältö on keskitettävissä kahteen väitteeseen: Kirkon uskonto ja sivistyneitten uskonto ovat peruuttamattomasti eronneet toisistaan. Kirkollisten muotojen noudattaminen merkitsee vallitsevassa tilanteessa teeskentelyä ja valheellisuutta. Artikkelin välitön tausta oli edellisenä vuonna käyty keskustelu eriuskolaislain tarpeellisuudesta. Kirkolliselta taholta oli tällöin väitetty, ettei mitään syytä uskonnonvapauden laajentamiseen ollut olemassa, koskapa miltei koko kansa oli täysin tyyty-

väinen luterilaiseen kirkkoonsa. Nyt Cygnaeus väitti: sivistyneistön näennäinen tyytyväisyys on puhdasta teeskentelyä.¹³

Turkulainen toimitussihteeri tiesi hyvin »pistävänsä päänsä ampiäispesään» ja ilmoitti jo ensi kirjoituksessaan palaavansa odottamiensa vastaväitteitten ilmestyttyä uudelleen asiaan. Keskustelun jatkuessa kävikin yhä ilmeisemmäksi, ettei Cygnaeuksen hyökkäys ollut mikään tilapäinen tyytymättömyyden ilmaus, vaan harkittu, periaatteellinen hyökkäys vallitsevaa kristillistä uskontoa vastaan. Kirkon oppi on auttamatta vanhentunut, ja se tekee väärin tai ainakin epäviisaasti yrittäessään pakottaa sivistyneitä jäseniään omaksumaan dogminsa, lehti arveli. Kun toimitus pantiin tiukalle ja siltä kysyttiin, mitä rippikoulussa sitten oli opetettava, luterilaista uskonoppia vai lehden suosittelemaa »yleistä uskonnollista katsomusta», se tosin myönsi kirkon olevan omassa koulussaan oikeutetun opettamaan oman tunnustuksensa mukaan, mutta lisäsi varottavasti: »Varmaa on, että rippikoulu samoin kuin koulujen uskonnonopetuskin johtaa monet uskomaan yhtä ja tunnustamaan toista.» Suurena onnettomuutena onkin pidettävä sitä, että ainoastaan valtionkirkon oppien tunnustajilla on mahdollisuus kansalaisoikeuksien saavuttamiseen omaatuntoaan loukkaamatta.¹⁴

Vaikka kirkko näin kenties saattoikin säilyttää vuosisatoja vanhoja käsityksiä, niitten hyväksyminen oli sivistyneelle ihmiselle joka tapauksessa mahdotonta. Todetessaan lehden kieltävän sivistyneen nimen jokaiselta, joka hyväksyi luterilaisen kirkon opit, professori A. F. Granfelt tulkitsi Cygnaeuksen artikkelit aivan oikein.¹⁵ Miten varovasti toimitus yrittikin sovittaa sanansa, sen kanta ilmeni kuitenkin riittävän selvästi. »Olemme kuitenkin sitä mieltä», Cygnaeus kirjoitti keskustelun vielä jatkuessa toukokuun lopulla, »että 'sivistynyt', ts. se, jolla on ollut etuoikeus perehtyä aikakauden tunnollisen tutkimustyön saavuttamaan tietomäärään ja joka on oppinut antamaan arvoa ihmisen järjessään ylhäältä saaman lahjan merkitykselle, ... ei saa kieltää tältä järjeltään uskonnollisista asioista puheenollen kaikkea sananvaltaa». Järki saattaa tosin helposti erehtyäkin, mutta sen kykyihin kuuluu toisaalta myös paljastaa menneitten miespolvien rakentamien kirkol-

listen oppien erehdyksiä ja virheitä. »Kuten kaikki tiedämme, on kirkon oppi aikain kuluessa muuttunut, ja tämän aiheuttajana on useimmiten ollut tärkeissä kysymyksissä tapahtunut käsityskannan vaihdos, jonka edellytyksenä ovat olleet tieteen päivänvaloon tuomat uudet totuudet. Kaikille on tunnettua, että aikamme kirkon-oppi omaa monissa asioissa täysin profaanitieteen tulosten vastaisen kannan. Voisimme täysin käsittää sen pieteetin, joka pitää kiinni menneitten aikojen uskosta, mikä on tuhansille ihmisille ollut kallis ja tyydyttänyt heidän hengelliset tarpeensa, mutta emme saata tajuta, miksi on käsitettävä pyhänriistoksi sellaisia opinkappaleita vastaan esitetyt huomautukset, mitkä itse aikoinaan ovat syntyneet reformaattorien toimesta ja kumonnet puolestaan aikaisemmat, yhtä monille tuhansille rauhan ja tyydytyksen tarjonneet uskon-opit. Haluamatta ketään loukata tai haavoittaa meidän on sentähden pidettävä kiinni siitä, ettemme saata ymmärtää, miten aikamme 'sivistyneet', ts. ne, jotka antavat järkensä puhua, saattavat tyytyä hyväksymään oikeaksi kirkkonopin, joka sotii sellaisia, tosin profaaneja, totuuksia vastaan, joitten paikkansapitävyyttä heillä ei ole mitään halua kieltää.»¹⁶

Suomalaisen yhteiskunnan jäsen on joko sivistynyt tai tunnustava luterilainen, molempia hän ei sanojen täydessä merkityksessä saata olla samalla kertaa. Mitä lukuisat kristillisyydestä vieraantuneet ajattelivat yksityisesti, sen lausui Cygnaeus nyt julkisesti.

Varsin läheisesti Åbo Tidningin hyökkäykseen liittyi saman vuoden syyspuolella pormestari Th. Lindhin Finsk Tidskriftissä julkaissama artikkeli: »Onko Suomen valtiokirkko luterilainen kirkko?», missä tämä pyrki osoittamaan, että kirkkomme pappisvaltaisuu-
dessaan ja tunnuskirjain jumaloimisessaan on tyystin hylännyt uskonpuhdistuksen periaatteet. Porvoon filosofinen pormestari kauhistui samaa kangistumista historiallisiin kaavoihin kuin turkulainen toimittajakin: Maamme kirkollinen kehitys haluttiin ikuisiksi ajoiksi pysäyttää kuudennentoista vuosisadan katsantokannalle!¹⁷

Cygnaeuksen ja Lindhin kirjoittelu tiesi tavaksi tulleen sovinnaisuuden murtamista ja leimasi kirjoittajansa yleisessä tietoisuudessa kirkon vastustajaksi ja jumalattomuuden asianajajaksi par prefé-

rence. Yleisön reaktio oli sen mukainen. Johtavan sivistysteistön keskuudessa oli jo totuttu vapaaseen uskonnolliseen asennoitumiseen, mutta keskiluokan piirissä epäilijät olivat vielä yleensä yksinäisiä ympäristössään, ja heihin nimenomaan Cygnaeuksen esiintyminen vaikutti erittäin voimakkaasti. Nyt lausuttiin julki, mitä aikaisemmin oli vain kuiskailtu. Helsinkiläinen kansakoulunopettaja Petter Solstrand lähetti Cygnaeukselle erityisen lukijan kiitoksen tavasta, millä Åbo Tidning oli uskaltanut esiintyä ajan kysymyksissä: »Sanon erityisesti tarkoittaen: *uskaltanut*, koskapa muut suuremmista lehdistämme ilmeisesti näyttävät pelkäävän — anteeksi ilmaisu — kosketella eräitä elämänskysymyksiä, jotka kuitenkin jo meilläkin liikkuvat ajattelevan yleisön aatemaailmassa.» Toimituksen saamasta vastakaiusta olivat niinikään osoituksena useat sen kantaa puolustavat kirjoitukset, jotka se saattoi palstoillaan esittää.¹⁸

Toisaalta myös vastustus oli voimakasta. Koskettihan kirjoittelu sekä suomalaiseen yhteiskuntaan lujasti juurtunutta sosiaalista institutiota että lukemattomien kristittyjen syvimpiä persoonallisia vakaumuksia. Ei ihme, että Cygnaeuksen, Lindhin ja heidän aate-tovereittensa esiintyminen järkytti sydänjuuriaan myöten monia hartaita ja vilpittömiä uskovia. Vastalauseita tulikin suullisesti ja kirjeellisesti, saarnatuoleista ja rukoushuoneista. Persoonallisen ja samalla lämpimän ilmaisun uskovien sydämen ahdistus sai Cygnaeuksen virkaveljen, Turun lukion rehtorin E. T. Reuterin puolison Alinen hänelle yksityisesti kirjoittamassa kirjeessä (huhtikuussa 1883): »Sinä olet ottanut itsellesi suuren vastuun, kun olet singonnut maailmaan hyökkäyksen Jumalan ikivanhaa, pyhää, *ikuista* totuudensanaa vastaan. Rukoile Jumalalta armoa voida peruuttaa ja hyvittää tämä! Toivon melkein, että Sinuun pätee vielä esirukous: 'Isä, anna heille anteeksi, sillä he eivät *tiedä, mitä* tekevät.» Cygnaeuksen koulu- ja opiskelutoverin O. M. Reuterin äiti vetosi omantunnon ääneen ja välittömään uskonnolliseen kokemukseen: »Kun Ylösnoussut tulee meille elävimmäksi todellisuudeksi, silloin ei enää loukkaannuta muutamiin Raamatun ihmeisiin, koska uskotaan elävään Jumalaan, joka on ylevässä viisau-

saan järjestänyt ja vahvistanut vieläkin korkeampia lakeja kuin *ne* luonnonlait, jotka rajallinen järkemme on oppinut tuntemaan, — — — jumalallisen vapauden lait, joiden mukaan Hän käsksee, ja niin tapahtuu, eikä mikään ole Hänelle mahdotonta. — — — Ratkaisun hetki on käsillä. Pysähdy toki ja harkitse, ennenkuin ratkaiset Raamattua ja sen suurinta Ihmettä, Häntä, Kristusta vastaan, jonka nimi on Ihmeellinen.» Ahdistunut äidillinen ystävä lopetti viittaamalla muutaman ruotsinmaalaisen professorin sanoihin: »Voi olla mahdollista elää ilman Jumalaa, kuolla ilman Häntä on mahdotonta.»¹⁹

Aline Reuterin lailla tunsivat lukuisat kristityt, eikä hän myöskin ollut ainoa, joka purki tuntonsa kirjeeseen. Uskville asia ei ollut intellektuaalinen, vaan uskonnollinen. Kyseessä ei ollut maailmanselitys vaan usko. »Oikea omantunnonrauha sydämeen on löydettävissä yksinomaan uskossa Vapahtajaan», kirjoitti vuoden 1884 alussa Cygnaeukselle toinen vanhus, A. Heurlin, joka lisäksi vetosi tämän vastuuseen nuorison kasvattajana. Th. Lindh puolestaan mainitsi kirjeessään W. Bolinille tiettyä ylpeyttä tuntien, miten hurskaat naiset pitivät häntä toivottomana tapauksena ja »helvetin sytykkeenä». Julkinen hyökkäys kristinuskoa vastaan asetti suorittajansa erityisasemaan, ampumalinjalle, jossa ei myöskin puuttunut ahdistusta. Helpointa oli kestää lehdistön julkinen polemiikki, olihan hyökkääjällä käytettävissään koko nousevan eurooppalaisen radikalismien intellektuaalinen asevarasto. Todellinen haaste oli eettinen, niiden tuttavien ja sukulaisten yksinkertainen usko, joitten vaellusta luonnehtivat turvallinen luottamus Vapahtajaan ja hyvä omatunto.²⁰

Onko tiede kumonnut uskonnon?

Pyrkiessään osoittamaan, miten uudenaikaisen sivistyksen ja perinnäisen uskon välille oli syntynyt ristiriita, Cygnaeus oli vedonnut tieteellisen, lähinnä luonnontieteellisen tutkimuksen saavutuksiin. Vieläkin selvemmin ilmaisivat vastakohdan eräät toiset Åbo Tidningin kirjoittajat. Kirkkonummelainen kansakoulunopettaja

I. E. Wik, joka nyt astuu »tieteen» ja »uskonnon» välisen taistelun eturiviin maassamme, kuvasi maaliskuussa 1883 raamatunopettamisessa syntyviä vaikeuksia: »Vanha Testamentti ei tunne mitään järkkymättömiä luonnonlakeja; sen täytyy siten joutua meidän päiviemme luonnontieteen kanssa ilmeiseen ristiriitaan. Miten opettajan on meneteltävä, kun hänen on toisella tunnilla kerrottava raamatunhistorian mukaan, miten Sodomaan ja Gomorraan satoi tulta ja tulikiveä, ja toisella tehtävä luonnonopin oppikirjan mukaan selkoa tulivuorenpurkauksista, joista mainittujen kaupunkien tuho on esimerkkinä?» Lueteltuaan useita muita tapauksia, joissa Vanhan Testamentin kertomukset ovat ristiriidassa luonnontutkimuksen kanssa, hän kysyy: »Kummalla on oleva ratkaisuvälä, Raamattulla vai luonnontieteillä?»²¹

Ruotsinkielinen kansakoulunopettaja ei vielä tässä kirjoituksessaan tehnyt kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä, mutta oli kuitenkin varoittavana muistutuksena siitä, että luonnontieteellisellä ajattelulla jo oli tinkimättömiä kannattajia akateemisten piirien ulkopuolellakin. Samanaikaisesti loppui myös varsinaisten luonnontutkijain keskuudessa näihin asti vallinnut linnarauha tieteen ja uskonnon välillä. Pitäessään Helsingin Yliopiston juhlasalissa huhtikuun alussa 1883 esitelmän kansainvälisen Darwinin-patsaske-räyksen hyväksi Fredrik Elfving hylkäsi ehdoitta siihen asti julkisessa keskustelussa vallinneen käsityksen darwinismin ja kristinuskon sopusoinnusta.²² Kosketeltuaan aluksi Darwinin teoriain syntyä ja sisältöä nuori kasvitieteen dosentti siirtyi puhumaan niitten vaikutuksesta ja merkityksestä. »Darvinismi on tosin lähinnä luonnonhistoriallinen teoria, joka on esitetty vastauksena puhtaasti tieteellisiin kysymyksiin, mutta se on samalla ajan koko yleisen ajatussuunnan tuote ja on määräävä myös tulevaisuuden ajatussuunnan.» Se on näin ollen asiallisesti eräs vaihe renessanssiajan suurten tähtitieteellisten keksintöjen aloittamassa, hitaasti edistyvässä vallankumouksessa keskiaikaista maailmankäsitystä vastaan. Kuten Kopernikus aikoinaan oli syössyt maan valtaistuimeltaan, syöksi Darwin nyt ihmisen. Uuden teorian aiheuttamaa järkytystä kuvatessaan Elfving tulee hienon ivalliseksi: »Voidaanko kuvitella

suurempaa iskua sille, joka äsken katsoi yksinoikeudekseen olla Jumalan kuva, yht'äkkiä joutuakin apinan serkuksi.»²³

Säälittä ja sovitteluita tämä isku kuitenkin on annettava. Jos aikaisemmat käsitykset ovat uuden oivalluksen kanssa ristiriidassa, sen pahempi niille. Uskonnon ytimen, joka Elfvingille merkitsee ainoastaan ihmisen riippuvuutta hänen ulkopuolellaan olevista voimista, hän tosin vakuuttaa säilyvän, mutta vallitsevasta teologiasta ei ole jäävä mitään jäljelle. Ironiansa koko purevuudella nuori dosentti nyt kääntyy niitä virkaveljiään vastaan, jotka ovat yrittäneet sovittaa uskontoa ja luonnontieteitä keskenään: »Usein ja innokkaasti on koitettu todistaa, että varsin mainiosti voidaan samanaikaisesti uskoa darvinismiin ja polveutumisoppiin sekä kirkon kaikkiin dogmeihin. Itse asiassa onkin sellaisia monipuolisia luonteita olemassa. Varmasti kuitenkin osoittaa tavallista suurempaa ajatuksen epävakaisuutta hyväksyä luonnossa tiettyihin lakeihin perustuva asteittainen kehitys ja samanaikaisesti uskoa kirkon dogmiin, että ihminen alussa luotiin täydelliseksi — ja kaikkiin tämän kanssa yhteydessä oleviin oppeihin.»²⁴

Henki ei enää ollut Darwinin, vaan Häckelin, jolta myös monet argumentit oli lainattu. Suomalaiset luonnontutkijat olivat tosin jo toista vuosikymmentä tunteneet saksalaisen tutkijan ajatukset, mutta tähän asti niistä oli omaksuttu yksinomaan luonnontieteelliset teoriat ja seulottu pois filosofiset perustelut sekä johtopäätökset.²⁵ Elfving ei enää tehnyt tätä jaoittelua. Uskon ja tieteen välisen synteessin yritys revittää tietoisesti rikki. Uskonnonliberalismin, jonka puitteissa sovitteluyritykset oli koitettu toteuttaa, mahdollisuudet olivat tältä osalta loppuunkulutetut. Sen antaman muodollisen kristillisyyden pintasilaus oli käynyt yhä ohuemmaksi, kunnes tämä lopulta karisi kokonaan pois. Ratkaiseva askel naturalismiin oli otettu, muttei Elfving sitä säiky: Saattoihan hän nyt ainakin olla ehdottoman johdonmukainen.

Samaa henkeä ilmeni laajemmallakin. Nimimerkki »X-Y-Z» — ruotsinmielisten vanha tunnus ylioppilasosakunnista — totesi Åbo Tidningissä käydyn väittelyn yhteydessä, miten tieteellinen tutkimus väistämättä tuhoaa uskon. Tieteeseen perehtymätön maallikko

voi vielä uskoa monenlaisia asioita, mutta tiedemiehelle se on mahdotonta. Kuta laajemmalle tiedot uusien tutkimusten tuloksista leviävät, sitä suppeammaksi käy niitten piiri, jotka vielä voivat säilyttää tieteen ohittaman uskonnollisen kannan. Kun tieteellinen epäily kerran on syntynyt, se ei enää salli paluuta uskoon, paitsi mikäli sen perustelut vastatodistein kumotaan. »Ellei näitä todisteita voida esittää, usko on menetetty.»²⁶ Elfvingin esitelmälle annettua merkitystä osoittaa, että Helsingfors Dagblad julkaisi sen kolmessa numerossaan miltei täydellisenä. Kuvaavaa kyllä myös Åbo Tidning riensi hankkimaan esitelmän käsikirjoituksen, minkä loppuosan se julkaisi in extenso puheenvuorona parhaillaan käymässään keskustelussa. Esitelmän edustama naturalismi jyrkensi välittömästi toimituksen kantaa. Cygnaeuksen teesissä luterilaisen oikeaoppisuuden ja ajanmukaisen sivistyksen yhteensoveltumattomuudesta heijastuivat ilmeisesti Elfvingin runsasta kuukautta aikaisemmin lausumat ajatukset.²⁷

Luonnontiede ei enää suostu tekemään uskonnon kanssa mitään kompromisseja. Juuri vast'ikään, vuonna 1882, ruotsiksi käännetyn Häckelin »Luonnollisen luomishistorian» leviäminen kotimaisen lukijakunnan käsiin merkitsi nyt vain jo tapahtuneen läpimurron syventämistä ja varmistamista.

Kirkon »non possumus».

Murrosvuoden hyökkäykset eivät yllättäneet ainoastaan yksityisiä vilpittömiä kristittyjä, vaan itse asiassa koko Suomen kirkon. Huolimatta siitä, että jo runsaan vuosikymmenen ajan johtavissa kirkollisissa piireissä oli huolestuneina seurattu ajan merkkejä ja todettu sivistyneistön jatkuva vieraantuminen kristillisyydestä, taistelun puhjetessa siihen oltiin suurin piirtein valmistumattomia. Niinpä Åbo Tidningin kirjoittelun herättämissä vastineissa paljastuu verraten epäselvä käsitys alkavan hyökkäyksen varsinaisista vaikuttimista. Cygnaeuksen luterilaista kristinuskoa vastaan asettamassa »yleisessä uskonnollisessa katsomuksessa» ei nähty sen voimakkaan ajankohtaisia piirteitä, vaan se tulkittiin jo kaksituhatta

vuotta totista kristillisyyttä ahdistelleen maailman hengen viimeisimmäksi ilmennykseksi. Tieteellisen tutkimuksen perinnäisille kristillisille käsityksille aiheuttamia vaikeuksia ei ymmärretty, vaan uusissa ajatuksissa nähtiin yksinomaan ranskalaisen ateismin kevytmielistä seuraamista, jotta tälläkin alalla osoittauduttaisiin Pariisin muotien hienostuneiksi noudattajiksi.²⁸ Turhaan vihjailtiin kirkolle myötämieliseltä maallikkotalolta, miten »rehellisellä mielellä ja rehellisellä vakuutuksella ovat luopuneet uskonnosta (ne), jotka epäilivät, pysyäkensä tieteessä, jossa tiesivät totuuden löytyvän», ja toivottiin kirkon suhtautuvan uusiin ajatuksiin ymmärtämyksellä. »Tieteen» talolta ei haluttu sovitteluja, niin ei myös kirkon.²⁹

Taistelu oli syttynyt, ja taistelu oli myös käytävä. Nimimerkkiä »Framstegman» käyttävä pappismies asetti tavoitteeksi: »Sivistyneistössä vallitsevan katsomuksen on väistyttävä, tai oikeammin, sen ei tule väistyä, se on tuhottava ja juurineen temmattava irti.» Kirkolla on takanaan kaksi säätyä valtiopäivillä, ja mikä vieläkin tärkeämpää, varsinainen kansa kokonaisuudessaan. Kirkko ajakoon näin tahtonsa läpi. Koulut on uudistettava päinvastaiseen suuntaan, kuin mitä Cygnaeus suositteli: uskonnotunteja on lisättävä ja Raamatun alkukielet on palautettava lukion ohjelmaan. Myös nimimerkki »Lutheran» näki kirkon velvollisuudeksi lausua jyrkän »non possumus» uusille aatteille, kuten sen aikaisemminkin oli ollut sanouduttava irti monista muistakin, tieteen nimissä kristinuskon totuuksia kieltävistä virtauksista. Täten »kirkko ei esimerkiksi saata hyväksyä luonnontieteen todennäköisenä otaksumana esittämää arvelua ihmissuvun polveutumisesta apinasta, koskapa se sotii kristinuskon oppia vastaan, että ihmissuku on yhden kantaparin jälkeläinen. Mikäli luonnontieteet menevät vieläkin pitemmälle ja tämän tai muiden kuviteltujen keksintöjen perusteella selittävät koko kirkon omaksuman, Raamatun mukaisen, uskonnon arvottomaksi, elleivät luonnontieteet ole saaneet varmentaa sitä, kirkko vieläkin vähemmän saattaa antaa tälle hyväksymisensä.»³⁰

»Lutheranin» jyrkkyys ei vallitsevissa oloissa ollut lainkaan ihmeteltävä. Toisin kuin luonnontieteilijät, jumaluusoppineet olivat halki koko seitsemänkymmentäluvun sitkeästi korostaneet darvi-

nismin ja kristinuskon ehdotonta ristiriitaa. Maan korkein teologinen tietämys, piispa F. L. Schauman ja professori A. F. Granfelt etunenässä, oli näyttänyt suuntaa. Vastakohtaan hedelmät kypsyivät nyt. Kun voimakkaimmin aikaansa seuraava osa maan sivistyneistöä omaksui kehitysofin maailmankatsomuksensa perustaksi, ei ankara taistelu sitä vastustavia kirkollisia piirejä vastaan ollut vältettävissä. Nyt alkaneessa ensimmäisessä yhteenotossa rintamuodostus on jo täysin yksiviivainen. Cygnaeus totesi »Lutheranin» itseään erehtymättömänä pitävän ortodoksian luonteenomaiseksi edustajaksi, joka »kieltää kiistämättömät tosiasiat ja selittää näin *valheelliseksi* sen, minkä tiede vastaan sanomattomasti on osoittanut *todeksi*». ³¹ Kun kirkollisella taholla vastakohta tajuttiin alunperin myös eettisenä, epäuskoisen ihmismielen itsensäkorottavana ryntäyksenä Jumalan sanan arvovaltaa vastaan, liukuu painopiste nyt vapaamieliselläkin puolella maailmankatsomuksellisilta eettisille linjoille. Kirkkoa kohtaan, joka julkisesti ja peittelemättä puolustaa valhetta, ei enää saateta tuntea sääliä. Vastakohta muodostuu myös eettisesti molemmiin puoliin sovittamattomaksi.

Varsinaiseen kulttuurikeskusteluun uuden maailmankatsomuksen perusteista samalla tasolla sen edustajien kanssa kirkon puolustajat eivät yleensä ryhtyneet. Kun toisinajattelevat oli osoitettu kristinuskosta luopuneiksi, keskustelu yleensä katsottiin loppuunsuoritetuksi. Näin vieläpä käytännöllisen jumaluusopin täysinpalvellut professori C. G. von Essen tyytyi Morgonbladetiin laatimassaan katsauksessa vain vetämään ilmoitetun kristinuskon rajat, joitten ulkopuolelle Åbo Tidningin kanta auttamatta jäi. ³² Tämän lisäksi saatettiin vielä viitata naturalistisen ajattelutavan yhteiskunnallisesti vaarallisiin seuraamuksiin. »Kun otamme huomioon juuri sen vaikutuksen, jonka tuollaiset opit tekevät ajattelemattomaan ja arvosteluun kykenemättömään lukijaan, emme voi olla lausumatta ankarinta moitetta niitten julkaisemisesta. Me puolestamme soisimme, että tuollaiset opit mitä kauimmin pysyttelisivät ulkopuolella isänmaan rajoja. Olemme näet vakuutetut, että ne myös kantavat hedelmänsä, jos ne yleisemmästi pääsevät valtaan. Minkälainen tämä hedelmä on, sen osoittaa meille historian kulku ja etenkin oma

aikamme.» Sanat ovat turkulaisen Aura-lehden, joka näin sai sopivan tilaisuuden kasata lisää rikoksia ruotsinkielisen kollegansa ennestäänkin raskaaseen syntikuormaan.³³

Ainoa kirkonmies, joka todella pyrki periaatteelliseen maailmankatsomukselliseen keskusteluun, oli hänkin täysinpalvellut jumaluusopin professori, A. F. Granfelt. Åbo Tidningiin lähettämässään laajoissa poleemisissa katsauksissa hän pyrki osoittamaan, etteivät tiede ja uskonto suinkaan väistämättä olleet ristiriidassa keskenään, että turkulainen lehti oli luopunut kristinuskon historiallisesti alkuperäisestä muodosta ja että kristillinen usko rakentui tieteellisesti kestäville filosofisille perusteille. Viimeksimainittuun kysymykseen keskustelu kuitenkin kaatui. Granfeltin pyrkiessä spekulatiivisen jumaluusopin perinteitten mukaisesti liittämään filosofian avulla jumaluusopin ja profaanitieteet samaan tieteyden järjestelmään, luonnontieteellisen maailmankatsomuksen edustajat kieltäytyivät lainkaan keskustelemasta teologisista kysymyksistä. Tieteellinen dogmatiikka oli Cygnaeuksen mielestä absurdeetti, koskapa kaikki dogmatiikka perustui uskoon. Jumaluusopin kanssa ei näin ollen yksinkertaisesti ollut mahdollista lähteäkään keskusteluun.³⁴

Spekulatiivisista lähtökohdistaan käsin, jotka viime kädessä perustuivat idealistisen filosofian perusolettamukseen, että henki hallitsee ainetta ja luontoa, Granfelt jatkoi tarmolla apologiaansa, mistä vastapuolen hylättyä hänen premissinsä kuitenkin tuli vain perusteellinen monologi. Uuden luonnontieteellisen filosofian hurmaamat mielet eivät halunneet ymmärtää, että muu kuin jesuiittamainen oveluus tai täydellinen typerys saattoi vielä puolustaa kirkollista dogmatiikkaa. Julkisessa sanassa vielä jollain tavoin yritettiin ylläpitää tiettyä muodollista kohteliaisuutta, vaikka rivien välistä täältäkin oli luettavissa varsin pitkälle menevää halveksuntaa. Yksityisessä kirjeenvaihdossa todelliset ajatukset sensijaan pääsivät purkautumaan täysin vapaasti. Kuvaavaa kyllä, juuri Granfelt, ainoa kirkonmies, joka oli uskaltanut maailmankatsomuksellisella tasolla taisteluun, sai osakseen ylivoimaisesti pahimman ryöpyn. Hänen »hillitön laverruksensa» on epäloogista, valittaa Cygnaeukselle Vilhelm Holmberg Paraisilta. Samassa hengessä käy Granfeltin

kimppuun myös helsinkiläinen kansakoulunopettaja P. Solstrand. Th. Lindh katsoi kirjeessään W. Bolinille suoranaiseksi häpeäksi, että moista »oppinutta idioottia» pidettiin täällä tieteellisenä kykynä. Granfelt ei ole vain aasi, vaan hänessä on selviä jesuitismin piirteitä, Lindh totesi edelleen ja väitti eräässä myöhemmässä kirjeessään, että oppinut professori olisi »vapaampien olosuhteitten vallitessa» jäänyt armotta »talonpoikaiskappalaiseksi». ³⁵

Uusi maailmankatsomus ei enää ymmärtänyt vanhaan filosofiaan nojautuvaa teologiaa, eikä Suomen kirkko ollut vielä herännyt kyselemään, miten jumaluusoppi oli mukautettavissa entisestä tasapainostaan järkytettyyn tieteyden järjestelmään. Vanhan koulun viimeinen merkittävä teologi A. F. Granfelt yritti turhaan torjua kokonaisen aikakauden läpimurtoa. Kirkko omaksui idealistisen filosofian asiain omakseen ja ryhtyi näin taisteluun paitsi uskosta nimenomaan myös maailmanselityksestä.

Repeämä

Monilla eri tahoilla oli näin vuoden 1883 kuluessa puhjennut avoin taistelu kirkollisen ja »modernin» maailmankatsomuksen välille. Laajassa kiistakirjoituksessaan: »De första offentligt af finske män mot kristendom och kyrkolära rigtade angreppen» (Ensimmäiset Suomen miesten julkisesti kristinuskoa ja kirkonoppia vastaan kohdistamat hyökkäykset), joka ilmestyi keväällä 1884, A. F. Granfelt liitti edellämäinnittuihin vielä Carl Sederholmin ruotsiksi julkaiseman uskonnonfilosofisen tutkielman: »Hengen eli puhtaan järjen uskonto.» Niin lukuisia ja jyrkkiä kuin tehdyt hyökkäykset olivatkin olleet, ne olivat kuitenkin toistaiseksi jääneet yksityisiksi mielenilmauksiksi. Mitään joukkoesiintymisiä kirkollisia näkemyksiä vastaan ei vielä ollut tapahtunut, eikä uuden maailmankatsomuksen kannatuksen laajuudesta kummassakaan leirissä omattu mitään selvää käsitystä. Syystä totesi Nya Pressenin julkaisija Axel Lille vielä keväällä 1884, miten »päivälehdelle lienee poliittisesti epäviisasta osallistua kiistaan dogmaattisista kysymyksistä». Yhteiskunnan virallinen kirkollisuus esti terävän tilanteenarvioinnin. ³⁶

Taistelussa kirkkoa vastaan saavutettua alkumenestystä oli kuitenkin käytettävä hyväksi. Katseet kääntyivät nyt Ruotsiin, missä kirkonvastainen julkinen kritiikki oli kehittynyt pitemmälle kuin meillä. Ulkomainen esitelmöitsijä oli myös vapaampi lausumaan ajatuksensa julki, kun häntä eivät sitoneet poliittiset tarkoituksenmukaisuussyyt eikä sosiaalinen arkuus. Tällaiset näkökohdat olivat ratkaisevia, kun ruotsalainen tohtori Carl v. Bergen kutsuttiin keväällä 1884 Helsinkiin esitelmöimään »tulevaisuuden kristinuskosta». Muuan kutsujista, äskenmainittu Axel Lille, totesikin nimenomaan, että »suoraan poleemisten esitelmien perusteelliset selostukset ovat paras tapa kylvää vapaampaa elämäntähtäystä», ja mainitsi tämän syyn vuoksi liittyneensä kutsujiin.³⁷

Lillen lisäksi olivat kutsun takana Yliopiston voimistelun yliopettaja Viktor Heikel, ruotsinkielisten kulttuuripiirimme johtohenkilöihin kuuluva professori C. G. Estlander sekä pari muuta henkilöä, joista toinen oli myös Yliopiston professoreita. Tarkoituksena oli alunperin pitää esitelmät Yliopiston juhlasalissa, mutta rehtori kieltäytyi teologisen tiedekunnan neuvosta luovuttamasta salia tähän tarkoitukseen. Kun lisäksi sensuuri kielsi levittämästä v. Bergenin kirjaa »Päivänkysymyksiä», saivat hänelle myötemieliset lehdet aiheen puhua uusien aatteiden vainoamisesta, mikä luonnollisesti lisäsi jo etukäteen mielenkiintoa asiaan. Seurahuoneen sali olikin varsin täynnä ruotsalaisen vieraan aloittaessa luentonsa huhtikuun 19 päivänä.³⁸

v. Bergenin esitelmän pääajatuksot olivat seuraavat. »Tulevaisuuden kristinuskolla» on kaksi varsinaista vihollista: naturalistinen materialismi ja kirkollinen puhdasoppisuus. On näin ollen väärin syyttää tätä uskonnottomuudesta tai vihollisuudesta kristinuskoa kohtaan. Päinvastoin puhuja korosti sitä, että juuri kristinusko on se perusta, mille kansojen henkinen ja uskonnollinen uudistus on rakennettava. Tällöin ei kuitenkaan ole kyseessä sellainen kristillisuus, joka pitää tiettyjen dogmien totenapitämistä uskonnon päämääränä, sillä tämä on aina johtanut vain vihaan, taisteluihin ja vainoihin. Kristuksen alkuperäinen oppi sensijaan on toinen ja johtaa rauhaan, suvaitsevaisuuteen ja rakkauteen. Tämän ytimen v. Ber-

gen näki kolmessa ajatuksessa: 1. Jumala on koko ihmiskunnan rakastava Taivaallinen Isä. 2. Ihmisten on pyrittävä Hänen kaltaisikseen Hänen lapsinaan. 3. Tämän pyrinnön päämäärä on maanpäällinen Jumalan valtakunta, missä rauha ja rakkaus vallitsevat.³⁹

Väitettyään tämän kristinuskon tulkinnan olevan sopusoinnussa ajan luonnontieteellisen tutkimuksen tulosten kanssa v. Bergen siirtyi arvostelemaan kirkollista kristinoppia, jolle hän sitten omisti lopun — ja pääosan — esitelmistään. Ortodoksia on käytännössä johtanut uskonvainoihin ja -sotiin. Teoreettisesti se on kestämaton. Kolminaisuusoppi on vastoin järkeä ja vastoin Raamattua. Luomisajatus sotii Jumalan iankaikkisuutta ja antropomorfinen persoonallisuus Hänen äärettömyyttään vastaan. Perisyntioppi, sovitusoppi ja iankaikkinen kadotus ovat ristiriidassa tieteen ja siveellisyyden kanssa. Puhuja puolusti sensijaan sielun kuolemattomuutta ja kaikkien ihmisten lopullista pelastusta.⁴⁰

Tulevaisuuden kristinuskoa käsitelleen kahdeksan esitelmän lisäksi v. Bergen piti vielä kolme Raamatun tulkinnasta ja pari, joissa hän vastasi häneen kohdistettuihin hyökkäyksiin.

v. Bergenin esitelmät eivät itse asiassa sisältäneet mitään yllättävää. Hänen väitteensä ja argumenttinsa olivat uskonnollisen vapaamielisyyden vanhat ja tavanomaiset, jotka Suomessakin oli kuultu jo vuosikymmeniä sitten. Uutta olivat sensijaan v. Bergenin luentojen poleeminen kiivaus, hänen ajatustensa avoin julkisuus ja niiden saavuttama yleinen vastakaiku. Pääkaupungin ruotsinkielinen lehdistö asettui Morgonbladetia lukuunottamatta varauksetta v. Bergenin kannalle. Helsingfors Dagbladin, Nya Pressenin ja Hufvudstadsbladetin selostukset ja kommentaarit olivat ihailevan myönteisiä, ja kun vastustavia mielipiteitä alkoi esiintyä, niitä ei aina edes päästetty lehtien palstoille. Pääkaupungin vapaamielistä lehdistöä säestivät vielä Turun, Vaasan ja Viipurin ruotsinkieliset lehdet. Laajat pääkaupungin sivistyneen yleisön piirit tempautuivat mukaan yleiseen innostukseen. Granfelt nimitti kiistakirjoituksessaan v. Bergeninä »meteoriksi, joka on herättänyt tavattoman sensaation kautta koko maamme ja tullut joksikin aikaa kaiken muun syrjäyttäväksi puheenaiheeksi lähellä ja kaukana, ylhäisten ja al-

haisten keskuudessa». Hän kokosi ilta illalta täydet salit yleisöä, joka osoitti voimakkaasti suosiotaan »sille rohkeudelle, millä puhuja esitti murhaavan kritiikkinsä kirkonopin päädogmeista», kuten Helsingfors Dagbladin selostaja Viktor Heikel tilannetta kuvasi.⁴¹

Esitelmien saavuttama menestys oli kaikille yllätys, vieläpä v. Bergenille itselleenkin. Radikaalit piirit olivat ihastuksissaan: »Pitkiin aikoihin ei ole ilmennyt otollisempaa tilaisuutta kohdistaa isku mustatakkeja ja koko sitä humpuukia vastaan», Lille kirjoitti esitelmien vielä jatkuessa Gustaf Cygnaeukselle.⁴²

v. Bergenin esiintyminen synnytti luonnollisesti myös kiivasta vastustusta. Kirkollisen jumaluusopin taholta esiintyivät nyt paitsi A. F. Granfeltia myös nuoret teologian professorit Herman Råbergh ja Gustaf Johansson. Edellinen pyrki lähinnä osoittamaan, miten »tulevaisuuden kristinuskon» oli luopunut Raamatun opista, jopa Jeesuksen omista sanoista, mutta eksyi siinä sivussa etsimään kolminaisuusopille perusteita myös Vanhasta Testamentista, mikä antoi v. Bergenille otollisen tilaisuuden tältä osin tyrmätä vastustajansa. Johansson tyytyi niinikään todistamaan Bergenin poikkeamisen kristillisestä uskosta. Kaiken kaikkiaan, taistelllessaan omalla alueellaan, suomalaiset professorit pitivät varsin hyvin puolensa. Mikäli oli kysymys kristinuskon olemuksesta, asia ei ollut niin yksinkertainen, kuin miksi v. Bergen oli halunnut sen esittää.⁴³

Teologien rinnalla esiintyivät perinnäisen kristinuskon kannalla myös useat maallikot, joista ennen muita mainittakoon Zachris Topelius. Myös nouseva vapaakirkollinen liike asettui kiistassa kirkon rinnalle. Sen nimissä hylkäsi v. Bergenin »tulevaisuuden kristillisyyden» kirjailija F. W. Lönnbeck »jumalankielteisyytenä, joka on pukeutunut epäitsekkyden valhekaapuun».⁴⁴

Merkittävää oli nyt, että v. Bergenin esiintyminen hajotti myös uskonnollisen liberalismien rintaman. Samalla kun monet seurasivat innostuneina ruotsinmaalaista esitelmäitsijää, jonka avoimesti lausumissa väitteissä he löysivät omat epäilyksensä, kauhistuivat toiset sitä kiivautta, jolla vanhat käsitykset hylättiin, ja niitä naturalismia läheneviä johtopäätöksiä, joita nimenomaan nuoriso oli taipuvainen esitelmästä tekemään. Maltillisen uskonnollisen libera-

lismin puhemiehinä esiintyikin useita yliopistomiehiä, jotka pyrkivät osoittamaan, ettei v. Bergenin väitetty »tieteellisyys» ollut aivan niin vastaansanomaton, kuin hän itse oli yrittänyt esittää.⁴⁵

Niinpä Thiodolf Rein totesi Valvojassa, ettei kenenkään pidä ihmetellä, vaikkei kirkko haluakaan vaihtaa vuosituhantisia oppejaan v. Bergenin suositteliin, monessakin mielessä varsin tulkinanvaraisiin käsityksiin. Kolme luonnontieteilijää, professorit E. Hjelt, E. R. Neovius ja O. M. Reuter, sekä kirjallisuushistorian dosentti Valfrid Vasenius julkaisivat kirjasen: »Vetenskapen och Herr Carl von Bergen», missä he kiistivät viimeksimainitun tieteellisen asiantuntemuksen. Itse asiassa niin Rein kuin kirjasen laatijat olivat kuitenkin periaatteessa varsin lähellä polemisoimiaan käsityksiä. Rein myönsi suoraan, että pyrkimys kehittää kirkon oppi sopuisointuun ajan sivistyksen kanssa oli täysin oikeutettu. Ja kirjasen laatijat hyväksyivät kehityso pillisen maailmanselityksen aivan yhtä hyvin kuin v. Bergenin, jonka viaksi jäi lähinnä loukkaava esitystapa ja erinäiset yksityiskohdissa tapahtuneet kömmähdykset.⁴⁶

Kun vapaamielinen keskipolvi näin kauhistui ruotsalaisen esitelmöitsijän häikäilemättömyyttä, tunsi vapaamielinen nuoriso vuorostaan pettyneensä siinä, ettei v. Bergen lopultakaan uskaltanut irti vanhasta idealismin hapatuksesta. »Omalta osaltani tuottivat esitelmät minulle pettymyksen», silloinen ylioppilas Edward Westermarck kirjoittaa myöhemmin omaelämäkerrassaan. »Ne tuntuivat minusta epämääräisiltä ja sisällyksettömiltä. Muistan, miten lausuin ennen neljättä järjestyksessä eräälle tovereistani toivomuksen, että esitelmöitsijä lopultakin tuli pääasiaan, mutta minusta tuntui, ettei hän oikeastaan koskaan tehnyt sitä.» Useat muutkin nuoret, A. O. Aschan Åbo Tidningissä ja Fredrik Elfving Finsk Tidskriftissä esimerkiksi, lausuvat toteamuksenaan, ettei v. Bergen suinkaan ollut täysin vakuuttava. Naturalismin tartuttama nuoriso ei arvostanutkaan ruotsinmaalaista tohtoria lähinnä senvuoksi, mitä hän sanoi, vaan että hän sanoi — ääneen sen, mitä muut olivat jo kauan hiljaisuudessa hautoneet.⁴⁷

Nuorten kannan toi selkeästi esiin Finsk Tidskriftissä Fredrik Elfving: »On suuressa määrin ilahuttava ilmiö, että, kuten viime

aikoina on muutamia kertoja tapahtunut, valtiokirkon käsityksistä poikkeavia oppeja esitetään avoimesti maassamme. On julkinen salaisuus, että kyseisiä oppeja esiintyy keskuudessamme ja että nimenomaan varsin huomattava osa sivistyneistöä ei kannata evankelis-luterilaisen valtiokirkon käsityksiä.» Papisto on aivan hyvin tuntenut asiain todellisen laidan, mutta katsellut kirkon jäsenten epäuskoa läpi sormiensa, kunhan vain mitään julkista pahennusta ei esiintynyt. Nyt tämä valheellinen ja kestämaton tilanne on päätynyt, ja tämä on von Bergenin ansio.⁴⁸

Nuorten taholta annettiin vastaus myös v. Bergenä vastaan esiintyneille yliopistomiehille. Aluksi Nya Pressenissä ja sitten erillisenä kirjasena julkaisi vanhan kerettiläisnimen, Ariuksen, taakse kätkeytyvä ylioppilas Hjalmar Neiglick murhaavan arvostelun: »Vetenskapen och professorerne Hjelt, Neovius och Reuter samt Docenten Vasenius», missä hän kohta kohdalta vastasi näiden syytöksiin: »Tohtori Carl von Bergenin esitelmät ovat tehneet vapaalle ajatukselle palveluksen, joka ainakin kaikkien niiden on tajuttava ja arvosteltava, jotka tässä maassa tietävät, mitä vapaa ajatus merkitsee.» Professorit ovat tarttuneet vain yksityiskysymyksiin ja jättäneet pääasian koskematta. Neiglick syytti lopuksi vastustajiaan teeskentelystä: vaikka he itse ovat vailla uskoa, ovat he toisarvoisista vaikuttimista lähteneet puolustamaan uskontoa ja »liittoutuneet tietämättömän, valonaran joukon kanssa ajatuksenvapauden asiaa vastaan». Heidän esiintymisensä oli karkeinta humpuukia, mitä tieteellä kenties koskaan oli maassamme harjoitettu.⁴⁹

Kuten yliopistomiesten kirjanen von Bergenistä myös Neiglickin arvostelu näistä oli ilmeisen yksipuolinen. Nuoren polven silmissä Arius kuitenkin oli tuottanut »professoreille» melkoisen tappion, eikä hänen kritiikkiään koskaan asiallisesti kumottu. Pääsyy lienee ollut se, että yliopistonopettajat eivät arvostelussaan olleet objektiivisia, vaan antoivat väittelyn nostattamain intohimojen sokeista arvostelukykyään. Neiglick oli myös oikeassa todetessaan, miten v. Bergenin vastustajat itse asiassa yhtyivät monessa kohdin tämän peruskatsomuksiin. Pelkän sävyn ja kiihkeyden nojalla oli vaikea rakentaa maailmankatsomuksellista raja-aitaa.⁵⁰

von Bergenin esiintyminen avasi »kahdeksankymmenluvun» ovet selkosenselälleen. Radikaalit totesivat, että heitä oli paljon, mikä lisäsi heidän rohkeuttaan. Vapaamielinen ajattelu hallitsi ruotsinkielistä julkista sanaa ja suurinta osaa sivistyneistöä. Nyt kysyi sensijaan rohkeutta esiintyä uskovaisena ja siitä huolimatta yrittää käydä sivistyneestä. Ilmapiirin muutoksen keskellä kasvoi uusi sukupolvi, joka oli tyystin katkaissut siteensä kristilliseen uskoon. Aika, jolloin hienotunteisuus- tai varovaisuussyistä vältettiin lähtemästä uskonnollisen vapaamielisyyden nimissä julkiseen keskusteluun, oli ohi. Hienotunteisuuden sijaan oli tullut avoin taistelu, suvaitsevuuden sijaan kompromissiton aatteellisuus, uskonnollisen vapaamielisyyden sijaan luonnontieteellinen maailmankatsomus.

Mitään kirkon »tuhoamistaistelua» kahdeksankymmenluvun murreksesta ei kuitenkaan kehittynyt, kuten sen innokkaimmat vastustajat kuvittelivat. Kirkko oli tosin menettänyt otteensa suureen osaan niin ruotsin- kuin nousevaa suomenkielistäkin sivistyneistöämme, mutta koko sivistyselämä ei kuitenkaan tullut kristinuskolle vieraaksi. Varsin nopeasti, vajaassa kymmenessä vuodessa, kirkko taas palautti järkkyneen tasapainon, tosin olennaisesti muuttuneelle tasolle. Tämä ei tapahtunut lieventämällä keskeisiä uskonnollisia vaatimuksia, kuten vastustajien taholta oli vaadittu, vaan myöntämällä kirkon erehdykset ja uskaltautumalla parannuksiin niin kirkon sisäisessä elämässä kuin sen ulkonaisessa järjestytyksessäänkin. Uskonnonvapauden vaatimus omaksuttiin näin kirkon omalla taholla, maallikkojen vastuuta seurakuntatyössä lisättiin ja pantiin alulle laaja yhdistystoiminta. Rinnan kirkon sisäisen reformitoiminnan kanssa myös eräät poliittiset ja aatteelliset seikat, venäläistytämispoliitiikan uhka, yleiseurooppalainen romanttinen kulttuurivirtaus ja realismin omat sisäiset ongelmat tasaannuttivat yhdeksänkymmentäluvulle tullessa edellisen vuosikymmenen henkisen taistelun.

Sivistyselämämme maallistuminen oli kuitenkin peruuttamattomasti pantu kahdeksankymmenluvulla alulle. Miten pitkälle tämä tuli kehittymään, ei enää kuulu tämän tutkimuksen puitteisiin.

LÄHDEVIITTEITÄ

1. KRISTIKUNNAN KRIISI

- ¹ Carlton J. H. Hayes, A Generation of Materialism, s. 123. H. G. Wood, Belief and Unbelief since 1850, s. 5.
- ² Hayes, m.t. s. 123. Juva, Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyiden murroksessa, s. 30. Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus, s. 157, 174, 214 s.
- ³ Büchner, Die Stellung des Menschen in der Natur, s. 335. Hayes, m.t. s. 124.
- ⁴ Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts, s. 354. Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte III, s. 205.
- ⁵ Hermelink, m.t. III, s. 205 s. Darwin, On the origin of species³, s. 524 s. Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte², s. 6. A. D. White, A history of the warfare of science with theology I (1898), s. 66 s.
- ⁶ Hermelink, m.t. III, s. 207. Strauss, Der alte und der neue Glaube⁶, s. 109.
- ⁷ Häckel, m.t. s. 16 s.
- ⁸ Häckel, m.t. s. 20 s. (harvennus Häckelin).
- ⁹ Häckel, m.t. s. 32, 301, 652.
- ¹⁰ Häckel, m.t. s. 8, 628.
- ¹¹ Häckel, m.t. s. XVIII (ensi painoksen esipuhe), 658.
- ¹² Büchner, m.t. s. 330, 333, 338. Strauss, m.t. s. 94. Hayes, m.t. s. 126. Seeberg, Die Kirche Deutschlands², s. 271.
- ¹³ Hermelink, m.t. III, s. 209, 471 s. Otto Zöckler, Geschichte der Apologie des Christenthums (1907), s. 605 s.
- ¹⁴ Höffding, Den nyere Filosofis Historie IX—X (1922), s. 159, 161 s. Hermelink, m.t. III, s. 250.
- ¹⁵ Vrt. Höffding, m.t. IX—X, s. 166.
- ¹⁶ Egon Friedell, Uuden ajan kulttuurihistoria² III, s. 256 s. Höffding, m.t. IX—X, s. 38—42.
- ¹⁷ Hayes, m.t. s. 151.
- ¹⁸ Friedell, m.t. III, s. 428. Hayes, m.t. s. 152 s, 158. Armas Nieminen, Taistelu sukupuolimoraalista I, s. 21.
- ¹⁹ Vrt. esim. Hermelink, m.t. III, s. 425—428.
- ²⁰ Salomaa, Filosofian historia II, s. 236. Hayes, m.t. s. 129 s.
- ²¹ Wood, m.t. s. 18. Hayes, m.t. s. 130. Nieminen, m.t. I s. 119 s.
- ²² Nieminen, m.t. s. 121, 124—127. Friedell, m.t. III, s. 260. Häckel, m.t. s. 11 Hayes, m.t. s. 130. Hermelink, m.t. III, s. 418.
- ²³ Hayes, m.t. s. 132 s.
- ²⁴ Hayes, m.t. s. 134. Hermelink, m.t. III, s. 264.
- ²⁵ Hayes, m.t. s. 134 s.
- ²⁶ Hayes, m.t. s. 137.
- ²⁷ Seeberg, Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert², s. 262, 265 s. Hermelink, m.t. III, s. 245, 248.
- ²⁸ Hayes, m.t. s. 137 s.

²⁹ Seeberg, m.t. s. 296, 307, 315—319. *Hermelink*, m.t. III, s. 217 s, 220, 241 s. *Nigg*, m.t. s. 248.

³⁰ Hayes, m.t. s. 139. *Wood*, m.t. s. 70 s. *Hermelink*, m.t. III, s. 459—462. *Nigg*, m.t. s. 221 s.

³¹ *Schück—Warburg*, Illustrerad svensk litteraturhistoria VII (*Gunnar Castrén*), s. 156 s.

³² *Edvard Rodhe*, Den religiösa liberalismen, s. 227, 402, 408. *Schück—Warburg*, m.t. VII, s. 158 s. *Ulf Wittrock*, Ellen Keys väg från kristendom till livstro, s. 20 s, 146, 236—240.

³³ *Juva*, Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa, s. 339. *Kyyhkyinen* 3, 19. 2. 80 HYK. (Nimimerkki AH ei ylioppilasluettelon mukaan voi olla muu kuin yksi viidestä savo-karjalaisesta, joihin alkukirjaimet sopivat. Keisariallinen Suomen Aleksanterin Yliopisto. Luettelo kevät-lukukaudella 1880, s. 26, 28 s.)

2. USKONNONVAPAAUS VAI VAPAAUS USKONNOSTA

¹ *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 261, 329—330.

² *Mäntylä*, Eriuskolaiskysymys Suomessa I, s. 198. Sanningsvittnet 1869 ss. 284, 308. HD 23, 29. 1. 70.

³ US 25, 28. 3. 70. Vrt. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 330.

⁴ ÅU 99, 30. 6. 70.

⁵ *Mäntylä*, Eriuskolaiskysymys Suomessa I, s. 198—200. Sanningsvittnet 1870, s. 242.

⁶ HD 36, 7. 2. 71. Vrt. *Juva*, m.t. s. 323 s.

⁷ *Mäntylä*, m.t. I, s. 200 s. Turun tuomiokapit. kiertok. 591, 21. 3. 1871, Liite. Prestmötet i Borgå 1871, s. 76. Kuopion tuomiokapit. kiertok. V: 160, 26. 1. 1872, s. 4.

⁸ ÅU 70, 6. 5. 71, En lekman's tankar. Kyrkligt Weckoblad 1867, s. 107. Teol. ylioppilastiedek. ptk. 27. 9. 69.

⁹ Turun Tuomiokapit. kiertok. 591, 21. 3. 1871, Liite, kysymykset N:o 18, 51. Teologisk Tidskrift 1868.

¹⁰ ÅU 82. 30. 5. 71.

¹¹ ÅU 82, 30. 5. 71; 83, 1. 6. 71.

¹² ÅU 83, 1. 6. 71.

¹³ ÅU 83, 1. 6. 71; 85, 5. 6. 71. HD 101, 17. 4. 71. Vastoin lähettäjä, joka luki siviiliavioliiton eriuskolaislain alaan, toimitus katsoi sen yleiseen lakiin kuuluvaksi, t.s. muillekin kuin kirkosta eronneille mahdolliseksi. Lutherin avioliittoetiikasta vrt. *Olavi Lähteenmäki*, Sexus und Ehe bei Luther, s. 105 s.

¹⁴ Prestmötet i Åbo 1871, s. 112—115.

¹⁵ ÅU 87, 8. 6. 71.

¹⁶ Prestmötet i Borgå 1871, s. 76. Kuopion tuomiokapit. kiertok. V: 160, 26. 1. 1872, s. 4.

¹⁷ Synodalafhandling . . . i Åbo . . . 1871, s. 14, 22, 37, 40. Realencyklopedie für protestantische Theologie und Kirche 8, s. 451 s. *K. R. Brothorus*, Valtio ja kirkko, s. 214, 335. *Kansanaho*, Suomen evankelisluterilaisen kirkon itsehallinto, s. 160 s. Kansanaho mainitsee erehdyksessä synodaaliväitöskirjan laatijaksi professori A. F. Granfeltin.

¹⁸ Prestmötet i Åbo 1871, s. 27, 30, 41.

¹⁹ ÅU 84, 3. 6. 71. HD 149, 5. 6. 71; 160, 16. 6. 71. Vrt. *Juva*, m.t., s. 131.

²⁰ Turun tuomiokap. kiertok. 591, 21. 3. 71, Liite, kysymys N:o 24. Prest-

mötet i Åbo 1871, s. 80—88. Vrt. *Ernst Newman*, Edvard Björkenheim, s. 228—230. Kirkkoherra Helander oli samanaikaisesti jättänyt tuomiokapituliin kirjelmän, jossa hän pyysi tuomiokapitulin toimenpiteitä, koska Pietarsaaren baptistit olivat ryhtyneet suunnittelemaan kappelirakennusta, mikä tosin ei kapitulin puolelta aiheuttanut minkäänlaisia toimenpiteitä (Tuomiokapit. ptk. 20. 6. 1871. Vrt. *Newman*, m.t. s. 223). Kun Alopaeus oli selittänyt, että neiti Heikel pitäytyi opetuksessaan raamattuun tekemättä mitään erityistä propagandaa baptisttien käsitystensä puolesta ja jätti vielä hänelle tilaisuuden tarkastusmatkallaan täydentää lasten saamaa uskonnonopetusta nimenomaan sakramenttien osalta, Helander näki tässä vain kaksinaismoraalia. Joko baptisti opettaa omaa uskontoaan, jolloin hän on soveltumaton luterilaiseen kouluihin, tai hän ei tee sitä, jolloin hän on keltoton uskonnonopettajaksi, koska hän ei noudata vakaumustaan. Rosengrenin kanta oli varsin johdonmukainen: »Jos luterilaisena lähetän lapseni opettajan luo, toivon, että lapsi, etenkin jos siltä puuttuu kuulo ja puhekyky ja näin saattaa vain rajoitetussa määrässä omaksua opetusta, kasvatetaan siihen uskoon, mitä itse tunnustan. Mutta jos opettajan uskonnollinen vakaumus on toinen kuin omani, silloinhan minä ja lapseni olemme oikeudettomia suhteessamme opettajaan, joka istuttaa lapseen omastani poikkeavan vakaumuksen. On päivänselvää, että luterilaisten lasten opettajan tulee olla luterilainen» (Prestmötet i Åbo 1871, s. 89 s. Vrt. *Newman*, m.t. s. 229.)

²¹ ÅU 86, 6. 6. 71. HD 153, 9. 6. 71. ÅU:n selostus kierteli sitten muissakin lehdissä. FAT 130—131, 8—9. 6. 71. US 69, 14. 6. 71. Sanningsvittnet 1871, s. 242.

²² Sanningsvittnet 1871, s. 243 s, 247. *Newman*, m.t. s. 232.

²³ ÅU 108, 17. 7. 71.

²⁴ ÅU 150, 28. 9. 71. HD 269, 4. 10. 71; 7, 9. 1. 72. Sanningsvittnet 1871, s. 400 s; 1872, s. 37. *Newman*, m.t. s. 232.

²⁵ *Alopaeus*, Lutheranism och Baptism, skärskådade i Läran om Sakramenten och Församlingen, s. 5, 8. *Newman*, m.t. s. 136—138, 233. *Juva*, m.t. s. 330.

²⁶ HD 242, 7. 9. 71 (V. L. H.); 270, 5. 10. 71 (E. M. R.); 290—291, 25—26. 10. 71 (V. L. H.); 293, 28. 10. 71; 2, 3. 1. 72; 7, 9. 1. 72 (Schauman). ÅU 168, 30. 10. 71 (E. M. R.); 169, 31. 10. 71; 174, 9. 11. 71 (Svanljung). Alopaeusta kiitetään ÅU 4, 9. 1. 72. US 109, 15. 9. 71. Mbl. 54, 5. 3. 72.

²⁷ HD 170, 27. 6. 71.

²⁸ Kiistanalainen kysymys oli esim. Helsingin (ruotsinkielisen) teatterin valtionapu, joka oli herättänyt arvostelua osittain kielellisillä perusteilla, osittain sen takia, että kun katovuosien aikana »lähetystö tuli maamme pohjoisseuduista pyytämään ajan pitkitystä kruununverojen maksamiseen ja sille vastattiin että se joka ei tule toimeen omassa maassa siirtyköön pois maasta esimerkiksi Amurin maahan, samana viikkona annettiin ruotsinkieliselle teatterille niin suuri summa valtionrahoista, että hätä monessa seurakunnassa olisi tullut autetuksi.» (Edusmies Heikkilä Talonpoikaissäädystä. Tal.sääd.ptk. 1872 I, s. 270 s.). Vrt. HD 19. 11. 1867 (Småprat). *Kansan Lehti* 48, 28. 11. 1868.

²⁹ HD 324, 28. 11. 71. Harvennus HD:n.

³⁰ Sanningsvittnet 1871, s. 396—98. HD 300—301, 4—5. 11. 71; 312, 16. 11. 71; 315, 19. 11. 71; 324, 28. 11. 71; 328, 2. 12. 71; 336, 10. 12. 71; 343, 17. 12. 71; 347, 21. 12. 71; 350, 24. 12. 71.

³¹ HD 312, 16. 11. 71; 324, 28. 11. 71; 350, 24. 12. 71. Mbl 0, 5. 12. 71. *Kauppinen*, Taisteleva sanomalehti, s. 21 s, 39, 44. Vrt. *Kansanaho*, m.t. s. 107—109.

³² HD 4, 5. 1. 72; 17, 19. 1. 72. Mbl. 7, 10. 1. 72 (F. L. S.); 11, 15. 1. 72; 12. 16. 1. 72.

³³ Aatelin ptk. 1872 II, s. 60. Papiston ptk. s. 920. Porvarissäädyn ptk. s. 935. Talonpoikaissäädyn ptk. s. 443. Asiakirjat Waltiopäiwiltä Helsingissä 1872, s. 241, 247.

3. KRISTINUSKO JA MODERNI SIVISTYS

- ¹ *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 337—339. Sanningsvittnet 1870, s. 11.
- ² Prestmötet i Åbo 1871, s. 22, 93, 109. Turun tuomiokapit. kiertokirje 591, 21. 3. 71, Liite. Sanningsvittnet 1870, s. 185; 1871, s. 417. A. F. Soldanin pvk. 19, 2. 9. 1870. VA. *Aho*, Aatteitten mies, s. 308. *Newman*, m.t. s. 99.
- ³ Prestmötet i Åbo 1871, s. 93, 110 s. Vrt. ÅU 67, 1. 5. 71. Sanningsvittnet 1871, s. 418. *Granfelt*, I tidens frågor I—II.
- ⁴ Sanningsvittnet 1870, s. 186. HD 179, 6. 7. 71.
- ⁵ Wib.T. 94, 2. 12. 1871. *Juva*, m.t. s. 270. Artikkelin kirjoittajan henkilöllisyydestä vrt. Wib.T. 48, 24. 4. 1873.
- ⁶ Wib.T. 95, 6. 12. 71.
- ⁷ Wib.T. 95, 6. 12; 96, 9. 12. 71.
- ⁸ Wib.T. 95, 6. 12; 96, 9. 12. 71.
- ⁹ *Juva*, Wilhelm Bolin ja Ludwig Feuerbach. H Aik. 1950, s. 332. Åbo Underrättelser 1824—1924, s. 110—116. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 230. Soldanista ks. seur. lukua. *Werner Söderhjelm*, Hjalmar Neiglick. *Neiglick*, Valda uppsatser, s. 11. Wald Ruin, Två tänkare från vår brytningstid. Från brytningstider II, s. 176.
- ¹⁰ ÅU 67, 1. 5. 71.
- ¹¹ ÅU 107, 14. 7. 70.
- ¹² ÅU 179, 17. 11. 70. HD 278, 3. 10. 71. US 104, 4. 9. 72; 106, 9. 9. 72. Vrt. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 337.
- ¹³ *Hermelink*, Das Christenthum in der Menschheitsgeschichte III, s. 553 s.
- ¹⁴ ÅU 13, 25. 1. 73.
- ¹⁵ ÅU 18, 3. 2. 73.
- ¹⁶ HD 49, 20. 2. 73. ÅU 164, 25. 10. 73.
- ¹⁷ ÅU 174, 9. 11. 71; 36, 13. 2. 74; 219, 23. 9. 75. FAT 299, 24. 12. 73. HD 52. 2. 75.
- ¹⁸ Amerikan oloista: ÅU 150, 28. 9. 71; 182, 25. 11. 72. HD 19, 21. 1. 71; 86, 30. 3. 73; 124, 9. 5. 73. Ranskan: HD 171, 26. 6. 72; 193, 19. 7. 73; 314, 17. 11. 73. ÅU 189, 8. 12. 73; 71, 27. 3. 76. Englannin: HD 199, 25. 7. 73. ÅU 14, 19. 1. 76.
- ¹⁹ ÅU 86, 9. 6. 73. HD 263, 27. 9. 73; 284,¹ 18. 10. 74; 287, 21. 10. 74. Wib. T. 117, 6. 10. 74.
- ²⁰ HD 96, 28. 4. 70. ÅU 18, 3. 2. 73; 55, 26. 2. 78.

4. PINNAN ALLA LIIKKUU

- ¹ Vrt. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 264. HD 179, 6. 7. 71.
- ² Sanningsvittnet 1870, s. 44, 188, 191—193; 1871, s. 41, 64, 131. A. F. *Granfelt*, I tidens frågor (1871), s. 16 s, 25, 251 s.
- ³ W. Fabritius J. A. Palménille 10. 9. 72. HYK.
- ⁴ Mbl 38, 16. 2. 74. *Granfelt*, I tidens frågor (1876), s. 343 s. Sanningsvittnet 1871, s. 417 s. TTK 1877, s. 258. Vert ed. s. 58.
- ⁵ A. F. Soldanin pvk. 19, 3. 9. 1870. VA.
- ⁶ Sama.

- ⁷ J. Kr. Svanljungista esim. ÄU 174, 9. 11. 72; 86, 9. 6. 73; 79, 8. 4. 75; 219, 23. 9. 75.
- ⁸ Pvk. 16, 3. 6. 70.
- ⁹ Pvk. 18, 23. 8. 70. Harvennus tässä ja myöhemmin Soldanin.
- ¹⁰ Pvk. 16, 3. 6. 70; 18, 2. 8. 70; 26, 14. 2. 72. Vrt. *Aho*, Aatteiden mies, s. 345.
- ¹¹ Pvk. 18, 2. 8. 70.
- ¹² Pvk. 17, 25. 6. 70. Vrt. *Aho*, m. t. s. 344 s.
- ¹³ Pvk. 17, 25. 6. 70; 26, 8. 2. 72; 26, 14. 2. 72.
- ¹⁴ Pvk. 23, 20. 10. 71. Vrt. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 149, 275—280.
- ¹⁵ Pvk. 26, 7. 2. 72.
- ¹⁶ Pvk. 18, 3. 8. 70; 32, 1. 9. 72.
- ¹⁷ Pvk. 27, 26. 2. 72.
- ¹⁸ Pvk. 32, 9. 9. 72; 14. 9. 72.
- ¹⁹ *Aho*, m. t. s. 318 s. Pvk. 32, 9. 9. 72.
- ²⁰ Sanningsvittnet 1870, s. 185—94.

5. MAAILMANKATSOMUSTA ETSIMÄSSÄ

- ¹ E. Furuhjelm VV:lle 21. 4. 1868. HYK. *O. E. Tudeer*, Piirteitä epävirallisen Viipurilaisen osakunnan elämästä. Kaukomieli V, s. 53, 78. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 319. *Sama*, Uskonnonvastaisen naturalismin tunkeutumisesta. SKHS Vsk 1949—50, s. 148. Bytingen 5. 9. 70; 3. 12. 70; 28. 10. 71; 11. 11. 71. Veritas et Jocus 19. 10. 71; 31. 10. 72. HYK.
- ² *Juva*, Valvojan ryhmän syntyhistoria THA XI, s. 190 s. Lähteinä käytetty kirjeenvaihto on deponoitu HYK:oon.
- ³ VV EGP:lle 6. 3. 1868. HYK.
- ⁴ VV EGP:lle 7. 1., 15. 2., 6. 3. 1868. H. M. Melin (1805—77) oli Lundin yliopiston teologian professori ja huomattava apologeettinen kirjailija, Kurtz saksalainen biblistinen teologi ja Monod ranskalainen vapaakirkollinen evankelinen saarnaaja.
- ⁵ VV EGP:lle 7. 1. 1868; EGP VV:lle 25. 1. 1868.
- ⁶ VV EGP:lle 15. 2. 1868. Vrt. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 285—89. *Sama*, Valvojan ryhmän syntyhistoria, s. 200.
- ⁷ EGP VV:lle 28. 2. 1868. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 115, 300. Sanningsvittnet 1869, s. 264 s. 459—461.
- ⁸ EGP VV:lle 28. 2. 1868.
- ⁹ EGP VV:lle 23. 3. 1868; VV EGP:lle 7. 4. 1868.
- ¹⁰ VV EGP:lle 7. 4., 14. 7. 1868. EGP VV:lle 30. 4. 1868.
- ¹¹ VV EGP:lle 6. 3., 14. 7. 1868. *Juva*, Valvojan ryhmän syntyhistoria, s. 200.
- ¹² OET EGP:lle 11. 5. 1870. HYK. Seuraava esitys ks. *Juva*, Valvojan ryhmän syntyhistoria, s. 201—207.
- ¹³ OET EGP:lle 21. 6. 1870.
- ¹⁴ EGP VV:lle 14. 7. 1871. Wiknerin p. o. teos ilmestyi 1870. Schauman oli arvostellut Wikneriä varsin ylistävästi Sanningsvittnetissä 1872, s. 196—198. *Rodhe*, Den religiösa Liberalismen, s. 315—321.
- ¹⁵ VV EGP:lle 18. 7. 1871. Erdmannin p.o. teos ilm. 1858. v. Beskowin kantaa kuvaa seuraava lainaus: »För oss och vår tid är grunden till själens lycksalighet och helse ej att söka i abstrakta systemer eller moraliska regler utan i den renaste uppfattning af kristendomen, som innehåller på en gång den högsta Tros-, Vishets- och Dygdelära. Kristendomen är den sanna källan för själens helse.» M.t. 2. painos 1867, s. 32.

¹⁶ Gervinuksen p.o. teos ilm. v. 1853 ja Laboulaye'n v. 1863 (ruotsiksi 1864). VV EGP:lle 18. 7. 1871.

¹⁷ OET EGP:lle 19. 10. 1871; EGP VV:lle 1. 7. 1872. Vrt. *O. E. Tudeer*, Valvojan esihistoriaa, Valvoja 1906, s. 2 s. Anonymminä julkaistu Radenhauzenin »Isis. Der Mensch und die Welt» ilm. v. 1863.

¹⁸ G. Jurvelius VV:lle 31. 7. 1872; OET EGP:lle 12. 12. 1874; OET VV:lle 21. 6. 1875; *O. E. Tudeer*, m. kirj. s. 2.

¹⁹ VV EGP:lle 8. 7. 1872.

²⁰ G. Jurvelius VV:lle 9. 7. 1873; VV EGP:lle 1. 9. 1874; 12. 10. 1874; OET EGP:lle 21. 3. 1874; 23. 1. 1875; OET VV:lle 4. 8. 1874; EGP VV:lle 2. 10. 1874; *O. E. Tudeer*, m. kirj. s. 2. Millin p.o. teos ilmestyi tanskankielisenä v. 1872.

²¹ VV EGP:lle 1. 9. 1874. Kaukomieli 10, 25, 4. 74. HYK. Harvennus Tudeerin

²² OET EGP:lle 23. 1. 1875; 1. 3. 1875.

²³ Veritas et Jocus 19.10. 71; 7. 12. 71; 31. 10. 72; 22. 4. 73.

²⁴ Kaukomieli 3, 24. 2. 72; 4. 8. 3. 73.

²⁵ *Ruutu*, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 267, 269. Savo-Karjalainen 2, 20, 4. 72.

²⁶ Kaukomieli 4, 8. 3. 73; 6, 21. 3. 74. Uusmaal. osak. ptk. 9. 12. 74.

²⁷ *Ruutu*, m.t. II, s. 119, 133, 188, 194 s, 199, 272. *Lille*, Den svenska nationalitetens i Finland samlingsrörelse, s. 96, 114 s, 123 s, 149 s, 198—200. *Juva*, Valvojan ryhmän syntyhistoria, s. 194, 198 s, 215.

²⁸ Nylands Dragon 4, 25, 2, 74; 5, 4. 3. 74.

²⁹ OET EGP:lle 23. 1. 1875. Kaukomieli 3, 14. 2. 74; 6, 21. 3. 74; 8, 11. 4. 74; 10, 25. 4. 74.

³⁰ Hälläpyörä 3, 6. 11. 76.

³¹ Hälläpyörä 4, 6. 11. 76.

³² *Ruutu*, m.t. II, s. 269—71. Savo-Karjalainen 17, 13. 3. 75; 18, 10. 4. 75; 13. 11. 75; päiväämätön 1875; 3, 26. 2. 76; 2, 5. 10. 78; 3, 19. 10. 78; 5, 2. 11. 78.

³³ *Ruutu*, m.t. II, s. 271. Savo-Karjalainen 6, 9. 11. 78.

6. DARVINISMI

¹ Vrt. *Juva*, Suomen sivistysteistö, s. 293—295, 299 s.

² *Hermelink*, Das Christenthum in der Menschheitsgeschichte III, s. 205—208. *Juva*, Uskonnonvastaisen naturalismin tunkeutumisesta, s. 155. HD 173, 30. 6. 70.

³ W. Fabritius J. A. Palménille 12. 5. 70. A. J. Malmberg JAP:lle 15. 1. 70. HYK. *H(ällstr)öm*, Polveutumisopin meikäläisiä vaihteita. Luonnon Ystävä 1909, s. 15.

⁴ A. J. Malmberg JAP:lle 1. 7. 71. W. Fabritius JAP:lle 7. 1. 71; 9. 12. 72. HYK

⁵ Koitar II, s. 178. *Ruutu*, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 267.

⁶ Koitar II, s. 179, 199. *Ruutu*, m.t. s. 267 s.

⁷ HD 173, 30. 6. 71; 174, 1. 7. 71 (sitaatti); 176, 3. 7. 71; 178, 5. 7. 71.

⁸ HD 249, 14. 9. 71.

⁹ HD 221, 15. 8. 72.

¹⁰ HD 209, 4. 8. 73. Bbl. 48, 29. 11. 73; 49, 6. 12. 73. *H(ällstr)öm*, m. kirj. s. 13.

¹¹ Kirjallinen kuukauslehti 1873, s. 162—165. *Ruutu*, m.t. II, s. 268.

¹² Teol. ylioppilastiedek. ptk. 23. 10. 7.; 12. 3. 73; 3. 3. 75. Kyyhkyinen 6. 10. 75. Darwinismin yleisestä kannatuksesta ylioppilasmaailmassa vrt. esim. *Juva*, Valvojan ryhmän syntyhistoria, s. 207.

¹³ *Hermelink*, m. t. s. 209, 245. Sanningsvittnet 1869, s. 260; 1873, s. 311, 315. *Granfelt*, I tidens frågor (1876), s. 60, 91 s. Mbl. 292, 16. 12; 296, 20. 12. 73.

¹⁴ Sanningsvittnet 1873, s. 214—16. »Beweis des Glaubens» -lehteen liittyen Schauman hylkää myös itävaltalaisen B. Cornerin teoksen »Sittlichkeit und Darwinismus», josta m. m. E. G. Palménin ympärille kerääntynyt ylioppilasryhmä ammensi hengenravintoa.

¹⁵ I tidens frågor (1876), s. 3 s, 16—20. Tämä ja Granfeltin seuraava artikkeli ilmestyivät alunperin Morgonbladetissa 22—26. 7. 73 ja 11—23. 12. 73.

¹⁶ I tidens frågor (1876), s. 11 s, 21—23.

¹⁷ I tidens frågor (1876), s. 43 s.

¹⁸ Sama, s. 48, 53—55, 64—65. Tennysonin säe Guinevere'ssä:

It is the little rift within the lute,
that by and by shall make the music mute.

¹⁹ I tidens frågor (1876), s. 46 s, 103. Mbl. 291, 15. 12; 298. 31. 12. 73.

²⁰ Luonnon Ystävä 1909, s. 14 s. *Juva*, Valvojan ryhmän syntyhistoria, s. 209. HD 261, 25. 9. 75. Ralphin henkilöllisyydestä vrt. Valfrid Vaseniuksen kirje O. E. Tudeerille 6. 5. 1877. HYK. Sekä muodolliset (Ralph — Walfrid) että sisällölliset perusteet viittaavat yhtäpitävästi siihen, että Vasenius on juuri Ralph, eikä Xenos.

²¹ HD 265, 29. 9; 268, 2. 10. 75.

²² HD 268, 2. 10. 75.

²³ HD 287, 21. 10. 75. Vrt. myös HD 291, 25. 10 ja 293, 27. 10. 75.

²⁴ HD 268, 2. 10; 272, 6. 10; 277, 11. 10. 75.

²⁵ ÅU 273, 24. 11. 75. Wib. T 128, 2. 11.; 131, 9. 11. 75. Hbl 247, 24. 10. 75. Luonnon Ystävä 1909, s. 15.

²⁶ ÅU 241, 18. 10. 75. Wib. T. 95, 6. 12. 71. Vrt. ed. s. 63.

7. PAPISTON MUODONVAIHDOS

¹ HD 250, 14. 9. 75.

² HD 239 A, 3. 9. 1875. Nimimerkin henkilöllisyydestä vrt. Porvoon pappein-kok. ptk. 1875, s. 2. HD:ssä nimimerkki esiintyy virheellisenä C. M. N., mikä oi-kaistaan HD 250, 14. 9. 75.

³ A. F. Soldanin pvk. 16, 13. 4. 70; 18, 14. 7. 70. VA. Wib. T. 95, 6. 12. 71.

⁴ Teol. ylioppilastiedek. ptk. 5. 2. 73; 4. 3. 74. Kyyhkyinen 2, 20. 10. 75.

⁵ Mbl. 54, 6. 3. 74. Prestmötet i Borgå 1875, s. 132, 136.

⁶ Nylands Dragon 7, 10. 3. 75.

⁷ *Björklund*, Suomen papisto 1800-luvulla, s. 34, 137 s., Tämän ja seuraavain taulukoiden lähteinä: Helsingin Yliopiston nimikirja. HYA. *Carpelan*, Helsingfors universitets studentmatrikel 1828—1852.

⁸ *Heikki Waris*, Yliopisto sosiaalisen kohoamisen väylänä. HA 47, 5. s. 260—262, mistä myös saatu käytetty yhteiskunnallinen ryhmittely, s. 214—215. Vuosilta 1867—80 olen saanut käytettäväkseni prof. Wariksen julkaisemattomat laskelmat.

⁹ Vrt. *Björklund*, m. t. s. 32—36. Björklundin kymmenvuotiskausittain laaditut taulukot antavat kehityksen yleissuunnasta hyvin havainnollisen kuvan.

⁹ Vrt. *Ruutu*, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 54—59. Ruudun huomiot saavat yleensä ylläolevasta vahvistuksen tässä käsiteltävän ajanjakson osalta, paitsi pappiskotien poikia koskevat, missä murros on tapahtunut vasta 1880-luvulla ja oli p. o. osakunnassa erityisen jyrkkä. Ks. myös *Björklund*, m. t. s. 32, 34.

¹⁰ Helsingin Yliopiston painetut luettelot. Vrt. *Björklund*, m. t. s. 45, 47, 50.

¹¹ Vrt. O. E. Tudeer, Piirteitä epävirallisen viipurilaisen osakunnan elämästä. Kaukomieli V, s. 53. Nylands Dragon 7, 10. 3. 1875. Teol. ylioppilastiedek. ptk. 25. 2. 74. Ruutu, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 269—71. Filos. yhdist. ptk. 31. 10. 74; 27. 11. 74; 12. 2. 75; 29. 9. 76; 21. 12. 79; 21. 10. 81.

¹² HD 250, 14. 9. 75. TTK 1879, s. 5. Rosenqvist, Finlands kyrka i det senaste halvseklets brytningstider, s. 72, 259. Jokipii, Sivistyneet ja kirkko, s. 131. Juva, Uskonnonvastaisen naturalismin tunkeutumisesta, s. 160.

8. KIRKKO JA FENNOMANIA

¹ Teol. yliopp. tiedek. ptk. 7. 3. 64; 5. 2. 66; 12. 2. 66. Vrt. Juva, Suomen sivistyneistö, s. 197 s.

² Ruutu, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 133, 143. Kyyhkyinen 5, 27. 3. 71.

³ Teol. yliopp. tiedek. ptk. 27. 3. 71.

⁴ Kyyhkyinen 1871. Teol. yliopp. tiedek. ptk. 5. 11. 1873; 28. 4. 1875.

⁵ Teol. yliopp. tiedek. ptk. 22. 9. 75; 21. 6. 76.

⁶ HD 250, 14. 9. 75.

⁷ Turun pappeinkok. ptk. 1871, s. 44. Pappissäädyn ptk. 1872 I, s. 80—82; II, s. 1104. Österbladh, Pappissäätö I, s. 304—9.

⁸ Protokoll vid . . . Kyrkomötet (1876), s. 203. Pappissäädyn ptk. 1877—78 I, s. 433 s; IV, s. 1848, 1892, 1895 s. Asiakirjat Valtiopäiviltä Helsingissä 1877—78 V, s. 73. Turun pappienkokouksen ptk. 1880, s. 26, 28.

⁹ US 106, 9. 9. 72; 115, 1. 10. 75; 79, 5. 7. 76; 118, 4. 10. 76. 13, 31. 1. 79. TTK 1880, s. 357.

¹⁰ Filos. yhdist. ptk. 27. 2. 74; 27. 11. 74; 13. 10. 76; 16. 2. 83. Juva, Herännäisyys, kansallisuusliike ja vapaamielisyys suomalaisen yhteiskunnan uudistajina. Valvoja 1950, s. 125. Yrjö Koskinen, Johtavat aatteet, s. 361 s.

¹¹ Wasa Tidning 132, 11. 11. 81; 134, 15. 11. 81; 136, 20. 11. 81; 146, 13. 12. 81; 151, 27. 12. 81; 29, 11. 4. 82; 35, 2. 5. 82. HD 104, 19. 4. 75. ÄU 90, 21. 4. 75. Mbl 270, 22. 11. 81; 274, 26. 11. 81.

9. KRISTINUSKO JA MAAILMA

¹ Juva, Suomen sivistyneistö, s. 134, 161 s. Martti Ruuth, 1850- ja 1860-lukujen merkityksestä Suomen kirkkohistoriassa. SHKS Vsk 1932, s. 148—151.

² Teol. ylioppilastiedek. ptk. 20. 3. 71; 27. 3. 71; 3. 4. 71.

³ Teol. ylioppilastiedek. ptk. 10. 4. 72; 30. 9. 74; 8. 11. 77; 15. 11. 77. Kyyhkyinen 6, 10. 75; 20. 10. 75; 1. 12. 75.

⁴ Teol. ylioppilastiedek. ptk. 20. 11. 79; 27. 11. 79.

⁵ Sigfrid Sirenus, Elis Bergroth, s. 42 s. Veritas et Jocus 3. 10. 72; Nylands Dragon 10. 3. 75; Savo-Karjalainen (päiväämätön) 1875; Wiborgska Kringlan 30. 11. 78; Kyyhkyinen 29. 3. 76; 2. 10. 79; 23. 10. 79.

⁶ Kaukomieli 10. 10. 74; Hälläpyörä 6. 11. 76.

⁷ Turun pappeinkok. 1871, s. 103; Sama 1875, s. 131, 142. Halilan maininta, että kansakoulua puolustava kanta hyväksyttiin »vain pienellä enemmistöllä», ei saa tukea pöytäkirjoista. (Suomen kansakoululaitoksen historia II, s. 18.) Porvoon pappeinkok. 1871, s. 52; Sama 1875, s. 87; Sama 1880, s. 11, 88.

⁸ HD 213, 7. 8. 72. Hälläpyörä 6. 11. 76. US 50, 28. 4. 79.

⁹ Teol. ylioppilastiedek. ptk. 29. 10. 73; 29. 3. 76. Vrt. Kyyhkyinen 1. 12. 75; 18. 10. 77.

- ¹⁰ Teol. ylioppilastiedek. ptk. 29. 3. 76. Porvoon pappeinkok. ptk. 1871, s. 52; Sama 1875, s. 87. US 50, 28. 4. 79.
- ¹¹ *Halila*, m.t. II, s. 19 s. US 50, 28. 4. 79; 53, 5. 5. 79; 62, 26. 5. 79; 74, 23. 6. 79. TTK 1879, s. 74; 1880, s. 79.
- ¹² TTK 1879, s. 65—67. Vrt. *Paavo Virkkunen*, Agathon Meurman II, s. 544.
- ¹³ TTK 1879, s. 71, 74. *Virkkunen*, m.t. II, s. 675.
- ¹⁴ TTK 1879, s. 75. *Virkkunen*, m.t. II, s. 675.
- ¹⁵ Kirjallinen Kuukauslehti 1879, s. 125, 127. *Virkkunen*, m.t. II, s. 546, 548 s.
- ¹⁶ Kirjallinen Kuukauslehti 1879, s. 128 s.
- ¹⁷ Sama 1879, s. 129 s.
- ¹⁸ TTK 1879, s. 292—294.
- ¹⁹ Kirjallinen Kuukauslehti 1880, s. 26, 28, 34—36. *Virkkunen*, m.t. II, s. 551, 675.
- ²⁰ *Virkkunen*, m.t. II, s. 551. Mbl 163, 18. 7. 1873. A. F. *Granfelt*, Den kristliga Sedeläran. *Juva*, Suomen sivistysteistö, s. 331, 339.

10. ERIUSKOLAISLAKI AJAUTUU KARILLE

- ¹ Asiakirjat valtiopäiviltä Helsingissä 1877—78. K.M. arm. esitys N:o 44, s. 1 s.
- ² Mbl 287, 10. 12. 73. US 6, 14. 1. 76; 8, 19. 1. 76.
- ³ HD 117, 1. 5. 76; 141, 26. 5. 76. ÄU 118, 23. 5. 76; 122, 29. 5. 76; 125, 1. 76.
- ⁴ HD 99—125, 11. 4; 13. 4; 19. 4; 23. 4; 26. 4; 3. 5; 9. 5. 76. Vrt. ed. s. 52 s.
- ⁵ Kirkolliskokouksen (1876) ptk. s. 1, 36, 589, 597—600.
- ⁶ Sama, s. 606—609.
- ⁷ Sama, s. 611, 613—616.
- ^{7a} Sama, s. 633 s.
- ⁸ Sama, s. 634—643 s.
- ⁹ Sama, s. 638, 645 s, 654, 682, 686, 690—692, 712, 741, 745.
- ¹⁰ Sama, s. 453, 504 s, 521, 541.
- ¹¹ HD 185, 11. 7; 189, 15. 7; 192, 18. 7; 193, 19. 7; 195, 21. 7; 198, 24. 7; 199, 25. 7; 206, 1. 8; 211, 6. 8; 213, 8. 8. 1876. ÄU 147, 29. 6; 148, 30. 6. 1876.
- ¹² HD 291, 25. 10; 293, 27. 10; 299, 2. 11. 1876.
- ¹³ HD 302, 5. 11. 1876. Vrt. Kirkolliskok. ptk. 1876, s. 643, 645. Heikelin kirjoitus aiheutti A. F. *Granfeltin* vastineen. TTK 1877, s. 65 s.
- ¹⁴ ÄU 258, 6. 11; 279, 30. 11; 280, 1. 12. 1876. HD 312, 15. 11. 1876.
- ¹⁵ ÄU 56, 27. 2; 112, 27. 4; 113, 28. 4; 168, 25. 6; 240, 5. 9; 305, 9. 11. 1877. HD 134 B, 19. 5; 140, 26. 5; 179, 5. 7. 1877.
- ¹⁶ Valtiopäiväasiakirjat 1877—78, K.M.arm. esitys N:o 44, s. 3—6, 10—11.
- ¹⁷ US 41, 4. 4. 77. TTK 1877, s. 11 s.
- ¹⁸ TTK 1877, s. 7—9.
- ¹⁹ Sama, s. 14—18, 21, 29.
- ^{19a} Sama, s. 23—25.
- ²⁰ HD 103, 18. 4. 77. Herman Råbergh F. L. Schaumanille 8. 5. 1877. Svenska Litteratursällskapet'in kokoelmat.
- ²¹ Pappissäädyn ptk 1877—87 V, s. 2433 s, 2437, 2439 s, 2585—89, 2593 s.
- ²² Talonpoikaissäädyn ptk 1877—78 III, s. 1730—34, 1736—37.
- ²³ Aatelin ptk 1877—78 V, s. 1078, 1087, 1099. Porvarissäädyn ptk 1877—78 IV, s. 1889, 1895, 1902, 1911—1920. ÄU 336, 10. 12. 77. Vrt. *Juva*, Uskonnonvastaisen naturalismin tunkeutumisesta, s. 145, jossa esittämäni käsitys, ettei

hengellinen sääty suuren yleisön silmissä vielä suinkaan esiintynyt uskonnon-vapauden periaatteellisena vastustajana, ilmeisesti kaippaa tarkistusta. Selvä reaktio on jo näitten valtiopäivien jälkeen nousemassa.

²³_a Valtiopäiväasiakirjat 1877—78, Säätyjen vastaus esitykseen N:o 44. Pappissäädyn ptk 1877—78 V, s. 2808.

²⁴ Valtiopäiväasiakirjat, Säätyjen vastaus esitykseen N:o 44; Toinen liite Lakivaliok. mietintöön N:o 14, s. 2. Aatelin ptk IV, s. 1694, 1696.

²⁵ US 66, 3. 6. 78. Vrt. Aatelin ptk 1882 III, s. 1245.

²⁶ TTK 1879, s. 2.

²⁷ Valtiopäiväasiakirjat 1882, Anomusmietintö N:o 26, s. 1, 13 s. Pappissäädyn ptk III, s. 1707 s, 1710 s. *Juva*, m. kirj. s. 145.

²⁸ Porvarissäädyn ptk 1882 III, s. 1827. Aatelin ptk III, s. 1469. Valtiopäiväasiakirjat, Anomusmietintö N:o 26, Liite.

²⁹ HD 167, 23. 6; 184, 11. 7; 207, 3. 8. 1882. *Juva*, m. kirj. s. 145 s.

³⁰ *Juva*, m. kirj. s. 146 s. HD 207, 3. 8. 1882. Porvarissäädyn ptk 1872 II, s. 930 s. ÅU 180, 7. 7; 216, 12. 8. 1882.

11. VUOSIKYMMEN VAIHTUU

¹ FT 1 (1876), s. 53; 8 (1880), s. 230. Generalregister till Årg 1876—1880, s. 85—93.

² *Westermarck*, Minnen ur mitt liv, s. 34.

³ FT 4 (1878), s. 62.

⁴ FT 6 (1879), s. 340 s, 344.

⁵ FT 12 (1882), s. 69—72.

⁶ FT 13 (1882), s. 149—152.

⁷ FT 5 (1878), s. 6; 6 (1879), s. 232 s, 246. ÅU 14, 16. 1. 1879; 335, 9. 12. 1879; 128, 13. 5. 1881.

⁸ FT 12 (1882), s. 367 s. *Juva*, Wilhelm Bolin ja Ludwig Feurbach, H Aik 1950, s. 326 s.

⁹ FT 12 (1882), s. 370. *Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, s. 6. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 27, 310.

¹⁰ FT 12 (1882), s. 370—373.

¹¹ FT 3 (1877), s. 127; 5 (1878), s. 4, 7, 14 s. Vrt. *Juva*, Uskonnonvastaisen naturalismin tunkeutumisesta . . . SKHS Vsk 1949—50, s. 152.

¹² FT 12 (1882), s. 412; 13 (1882), s. 101—104. *Juva*, m. kirj., s. 152 s.

¹³ Luonnon Ystävä 1909, s. 16 s. FT 3 (1877), s. 14—16; 12 (1882), s. 407, 417.

¹⁴ FT 5 (1878), s. 14—16.

¹⁵ FT 5 (1878), s. 18—20.

¹⁶ Valvoja 1882, s. 247 s., 411 s. F. Elfving J. A. Palménille 21. 11. 1878. HYK. HD 85, 30. 3. 83. *Juva*, m. kirj., s. 153.

¹⁷ OET EGP:lle 16. 4. 1875. HYK *Juva*, Valvojan ryhmän syntyhistoria, s. 212 s.

¹⁸ VV EGP:lle 1—2. 3. 1877. HYK *Juva*, m. kirj. s. 217.

¹⁹ EGP VV:lle ja OET:lle 2. 4. 1877. *Juva*, m. kirj. s. 219. s.

²⁰ EGP VV:lle 3. 9. 1877. HYK. *Juva*, m. kirj. s. 225 s.

²¹ VV EGP:lle 16. 9. 1877. HYK. *Juva*, m. kirj. s. 226.

²² Valvoja 1881, s. 181 s. *Juva* m. kirj. s. 227.

²³ Valvoja 1881, s. 284, 286.

²⁴ *Ruutu*, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, s. 201 s. *E. Kihlman*, Från en litterär brytningstid. Nya Argus 1924 s. 254.

²⁵ *Söderhjelm*, Karl August Tavaststjerna, s. 18, 38—40. *Tigerstedt*, Det religiösa problemet, s. 72. *Rytkönen*, Päivälehdhen historia I, s. 72 s. *Hj. Neiglick*, Valda uppsatser, s. 9.

²⁶ *Söderhjelm*, m. t. s. 40. *Neiglick*, m. t. s. 26.

²⁷ *Söderhjelm*, m. t. s. 21, 25.

²⁸ *Hj. Neiglick* K. A. Tavaststjernalle 29. 10. 1881. HYK.

²⁹ *Rytkönen*, Päivälehdhen historia I, s. 72, 78, 256, muist. 4. Kyyhkyinen 9, 23. 4. 1880. *Juhani Aho* Walter Lampénille 26. 10. 1880. SKS.

³⁰ *Rytkönen*, m. t. I, s. 28, 74 s. *Söderhjelm*, m. t. s. 38. *Juhani Aho*, Nuori Sielu. Nuori Suomi 1894, s. 3. Valvoja 1881, s. 178, 180.

³¹ *J. Aho* W. Lampénille 4. 8. 1880. SKS. *Häkli*, Arvid Järnefelt, s. 99 s. Kyyhkyinen 7, 17. 3. 1881. *P. Aho* K. Aholle 16. 10. 1882. Liisa Brofeldtin hallussa.

³² *Rytkönen*, M. t. I, s. 84 s. Vrt. K. Aho J. Aholle 22. 4. 1882: Minna Canth on sanonut, »että hän voisi olla paljon lähempänä Jumalaa teaterissa kuin kirkossa». (Liisa Brofeldtin hallussa.)

12. RAJUILMA PUHKEAA

¹ N Pr 30. 11. 1882. *A. Lille*, Den svenska nationalitetens i Finland samlingsrörelse, s. 418, 441—443. *Juva*, Uskonnonvastaisen naturalismin tunkeutumisesta. SKHS Vsk. 1949—50, s. 141. ÅT 9. 12. 1882.

² US 14, 18. 1. 1883. *Jokipii*, Sivistyneet ja kirkko, s. 132.

³ FT 13 (1882), s. 398, 407—409. *Jokipii*, m. t. s. 130 s.

⁴ FT 13 (1882), s. 410 s. *Jokipii*, m. t. s. 131.

⁵ FT 14 (1883), s. 137, 140.

⁶ US 20, 25. 1. 1883 (Emil M-n); 32, 8. 2. 1883 (J. M.); 106, 10. 5. 1883.

⁷ US 20, 25. 1. 1883; 50, 2. 3. 1883. — V. J. Kallio erehtyy ilmeisesti tulkitessaan nimimerkki K. G. S:n K. G. S. Suomalaiseksi. Fennica-kirjallisuuden salanimiä ja nimimerkkejä vuoteen 1885, s. 294. Sisällöllisten seikkojen perusteella on varmaa, että kirjoittaja on jyrkän tunnustuksellinen pappismies. Vrt. Mbl 42, 20. 2. 1883.

⁸ US 32, 8. 2. 1883. Vrt. myös US 106, 10. 5. 1883.

⁹ US 37, 14. 2. 1883, nimimerkki Kuusi.

¹⁰ Valvoja 1883, s. 273. Vrt. *Jokipii*, m. t. s. 138 s.

¹¹ Yliopistoteologiamme voimakas konservatiivisuus, Råberghin pietismi ja Johanssonin biblismi antoivat tosin ajan sivistyksen vastustukselle teoreettiset perustelut. Mainitun jumaluusopin nopea voitto meillä lienee kuitenkin olenaisesti riippuvainen samanaikaisesta sosiaalisesta ja sivistyksellisessä kentässä tapahtuneesta kehityksestä.

¹² *Juva*, Uskonnonvastaisen naturalismin tunkeutumisesta, s. 143. *Juva*, Suomen sivistyneistö, s. 322 s. ÅU 54, 25. 2. 1883.

¹³ *Juva*, Uskonnonvast. naturalismin tunkeutumisesta, s. 142 s.

¹⁴ Sama, s. 143, 147.

¹⁵ ÅT 66, 9. 3. 1883; 68 A, 11. 3. 1883. *Juva*, m. kirj. s. 143, 149.

¹⁶ ÅT 85, 31. 3. 1883. *Juva*, m. kirj. s. 149.

¹⁷ ÅT 137, 24. 5. 1883. *Juva*, m. kirj. s. 150.

¹⁸ FT 15 (1883), s. 320, 335. *Tigerstedt*, m. t. s. 63.

¹⁹ P. Solstrand G. Cygnaeukselle 2. 3. 1882 (päiväys erheellinen, pitää olla 1883) ÅAK. *Juva*, m. kirj. s. 141.

²⁰ Aline Reuter G. Cygnaeukselle 24. 4. 1883. ÅAK. *Bergholm*, Sukukirja II, s. 1087. ÅT 137, 24. 5. 1883.

²⁰ A. Heurlin G. Cygnaeukselle 7. 1. 1884. ÅAK. Th. Lindh. W. Bolinille 24. 4. 1884; 15. 12. 1884. HYK.

²¹ ÅT 61, 4. 3. 1883. *Juva*, Uskonnonvastaisen naturalismin tunkeutumisesta, s. 151.

²² HD 85, 30. 3. 1883. Luonnon Ystävä 1909, s. 18.

²³ ÅT 94, 9. 4. 1883. HD 96, 10. 4; 98, 12. 4. 1883. *Juva*, m. kirj. s. 154.

²⁴ ÅT 94, 9. 4. 1883. *Juva*, m. kirj. s. 154.

²⁵ Luonnon Ystävä 1909, s. 15.

²⁶ ÅT 104, 19. 4. 1883. *Juva*, m. kirj. s. 155.

²⁷ HD 95—98, 9—12. 4. 1883. ÅT 94, 9. 4. 1883.

²⁸ ÅT 64, 7. 3. 1883 nimimerkki Lutheran. *Juva*, m. kirj. s. 156.

²⁹ US 37, 14. 2. 1883. Kuusi = A. A. Granfelt.

³⁰ ÅT 96, 11. 4. 1883 (Lutheran); 115, 30. 4. 1883 (Franstegman). *Juva*, m. kirj. s. 156—158.

³¹ ÅT 96, 11. 4. 1883. Vrt. ed. s. 105—109.

³² Mbl 103, 7. 5; 104, 8. 5. 1883. ÅT 150, 6. 6. 1883. ÅT:n toimitus vastaa 137, 24. 5 ja 150, 6. 6. 1883. *Juva*, m. kirj. s. 158 s.

³³ Aura 32, 17. 3. 1883. Vrt. myös ÅT 77, 20. 3. 1883. *Juva*, m. kirj. s. 158, 161. *Jokipii*, m.t. s. 40.

³⁴ ÅT 85, 31. 3; 86, 1. 4.; 103, 18. 4. 1883. Granfelt kokosi artikkelinsa teoksen: De första offentligt af finske män emot kristendom och kyrkolära rigtade angreppen. ÅT 87, 2. 4. 1883. *Juva*, m. kirj. s. 158.

³⁵ ÅT 366, 10. 12. 1883 (I. E. Wiik). V. Holmberg G. Cygnaeukselle 3. 5. 1883, 5. 6. 1883. P. Solstrand G. Cygnaeukselle 16. 4. 1883. ÅAK. Th. Lindh W. Bolinille 12. 10. 1884; 15. 12. 1884; 2. 3. 1885. HYK.

³⁶ Granfelt, m.t. s. Vs. *Tigerstedt*, m.t. s. 63 s. A. Lille G. Cygnaeukselle 27. 4. 1884. ÅUK.

³⁷ Eric Henricson, Striden kring Carl von Bergens föredrag i Helsingfors. SKHS Vsk 1938, s. 44. A. Lille G. Cygnaeukselle 27. 4. 1884.

³⁸ Henricson, m. kirj. s. 48 s.

³⁹ Henricson, m. kirj. s. 49, missä myös on yksityiskohtainen luettelo v. Bergenin esitelmän käsittelystä lehdistössä. *Jokipii*, m.t. s. 53.

⁴⁰ Henricson, m. kirj. s. 50—53.

⁴¹ Henricson, m. kirj. s. 49, 60. WT 56—57, 11—13. 5. 1884. ÅT 107, 21. 4; 112—114, 26—28. 4. 1884. Granfelt, Herr D:r Carl v. Bergens i Helsingfors hållna föreläsningar i »Framtidens Kristendom», s. III. HD 114, 28. 4. 1883. *Tigerstedt*, m.t. s. 64 s.

⁴² C. v. Bergen G. Cygnaeukselle 22. 4. 1884. Axel Lille G. Cygnaeukselle 27. 4. 1884. ÅAK.

⁴³ Henricson, m. kirj. s. 55—59.

⁴⁴ Sama, s. 59 s. Lekmannen 9/1884.

⁴⁵ *Tigerstedt*, m.t. s. 66.

⁴⁶ Valvoja 1884, s. 333 s, 385 s, 390—392. Henricson, m. kirj., s. 63 s, 66.

⁴⁷ Westermarck, Minnen ur mitt liv, s. 33. Henricson, m. kirj., s. 67. *Tigerstedt*, m.t. s. 67. ÅT 140, 25. 5. 1884. FT 16 (1884), s. 402—404.

⁴⁸ FT 16 (1884), s. 401. *Tigerstedt*, m.t. s. 67.

⁴⁹ Neiglick, Vetenskapen . . ., s. 39 s. *Tigerstedt*, m.t. s. 67 s. Henricson, m. kirj. 64 s.

⁵⁰ Henricson, m. kirj. s. 65.

HENKILÖHAKEMISTO

- | | |
|---|---|
| <p>Ahlqvist, A. E. 151
 Aho, (Brofeldt), J. 182
 Aho, K. 182
 Aho, P. 182
 Almberg, A. 104
 Almqvist, C. J. L. 88
 Alopaeus, C. H. 44, 46, 48
 Armfelt, A. 36
 Arnoldsson, K. P. 167
 Aschan, A. O. 206
 Auvinen, A. 135</p> | <p>Calvin, J. 21
 Candolin, K. M. 150
 Carran, L. 169
 Castrén, G. 29
 Channing, W. E. 163
 Chesterton, G. K. 19
 Comte, A. 18
 Corander, M. A. 135
 Corneri, B. 90, 216
 Cygnaeus, G. 184, 190—95, 198—202, 205</p> |
| <p>Backlund, H. 169
 Bacon, F. 80, 106
 Balzac, H. 179
 Beck, J. T. 26
 v. Bergen, C. 29, 65, 203—208
 Bergstedt, C. F. 170, 171
 v. Beskow, B. 88
 Björnson, B. 19, 21, 179, 181
 Bluntschli, J. K. 54, 66
 Bolin, W. 64, 169—71, 174, 185, 195, 202
 Borg, A. G. 151
 Boström, Ch. J. 30
 Bourget, P. 182
 Brandes, G. 29, 90, 183
 Braun, A. 104
 Buckle, H. Th. 18, 82, 89, 90,
 Büchner, L. 10, 13, 16, 76, 87, 90, 100, 106, 176
 Böhmer, E. 90</p> | <p>Danielson, J. R. 177
 Darwin, Ch. 11—18, 26, 82—86, 89—94, 98—112, 172—174, 196, 197
 Dickens, Ch. 19, 20
 Dostojevski, F. 19
 Du Bois-Reymond, E. 19, 173</p> <p>Edelskiöld, K. J. 65
 Elfving, Fr. 174, 185, 186, 196—98, 207
 Erdmann, J. E. 88, 89
 v. Essen, C. G. 37, 200
 Estlander, C. G. 165—68, 203</p> <p>Fabritius, F. W. 72, 99
 Farrar, F. W. 167
 Feuerbach, L. 64, 169, 171
 Flaubert, G. 22, 179
 Forsman, K. V. 176
 France, A. 19, 22</p> |

- Frank, F. H. R. 27
 Fredrik suuri 15
 Fredriksson, F. M. 158
 Friedell, E. 18
 Furuhjelm, E. 81

 Gervinus, G. G. 88
 Gladstone, W. E. 26
 Granfelt, A. A. 189
 Granfelt, A. E. 41, 42
 Granfelt, A. F. 37, 58, 59, 66, 71, 72,
 105—116, 126, 127, 134, 144, 171,
 173, 192, 200—205
 Grönberg, J. 42
 Gyllenbögél, A. 95

 Hardy, Th. 19
 v. Harnack, A. 28
 v. Hartmann, E. 92
 Hedberg, J. 187, 188
 Hegel, G. W. F. 108, 131, 183
 Heikel, A. 44, 47, 48
 Heikel, V. 152—54, 166, 168, 203, 205
 Helander, K. J. 43
 Helander, V. L. 45—49, 149
 v. Hellens, Th. 151
 v. Herten, E. 186
 Heurlin, A. 195
 Hirvinen, S. 43
 Hjelt, E. 206, 207
 Hjelt, F. W. G. 150
 Hjelt, O. E. 149
 v. Hofmann, J. Ch. K. 27
 Holmberg, V. 202
 Hornborg, A. J. 151, 158
 Hugo, V. 20
 Hundeshagen, K. B. 43
 Huxley, Th. H. 10, 13, 16, 83, 108
 Häckel, E. 13—16, 21, 22, 76, 82, 90,
 98, 106, 172, 174, 197

 Ibsen, H. 20, 21, 29, 179, 181—83
 Ignell, N. 83
 Ingman, W. 125, 127, 134

 Johansson, G. 138—140
 Jurvelius, G. 86, 89, 90
 Järnefelt, A. 181

 Kackur, A. 154
 Key, E. 29
 Kopernicus, N. 15, 84, 196
 Krogerus, V. 105
 Kurtz, J. H. 83

 Laboulaye, E. 88
 Lagerborg, R. 65
 Lagus, J. J. V. 184—186
 Lagus, W. G. 59—65, 115
 Lamarck, J. B. 12, 14
 Lampén, W. 182
 Lassila, D. 95, 96, 136
 Leinberg, K. G. 36
 Liebig, J. 11
 Lille, A. 184, 202, 203, 205
 Lillja, J. W. 70
 Lindh, Th. 193—95, 202
 Lindroos, K. 95
 v. Linné, C. 106
 Luther, M. 77
 Lyell, Ch. 12
 Lönnbäck, F. W. 205

 Malmberg, K. A. 150
 Malmgren, A. J. 98
 Mechelin, L. 51, 160, 163
 Mela (Malmgren), A. J. 93, 96, 99—
 101, 174
 Meurman, A. 84, 130, 138—44, 147,
 159, 161
 Montgomery, R. 149
 Monod, A. 83

- Murén, E. 187
 Mäklin, Fr. W. 98, 172

 Neiglick, Hj. 179, 180, 207, 208
 Neovius, E. R. 206
 Nietzsche, Fr. 22, 23
 Nikolai I, 121
 Nordenskiöld, N. 98
 Nordlund, K. I. 110—113
 Nordström, O. M. 114
 Nyström, A. 29

 Overbeck, F. 28

 Pahkamaa, J. 158, 159
 Palmén, E. G. 83—91, 93, 174—77
 Palmén, J. A. 72, 91, 99, 100, 174
 Parker, Th. 57, 163
 Pellikka, H. 137
 Pettersson, E. V. 34, 35, 48, 130, 138
 Pikkariainen, H. 153, 154
 Porkka, V. 177

 Radenhausen, C. 89
 Rancken, J. O. I. 48
 Rein, Th. 122, 131, 144, 177, 189, 206
 Rénan, E. 57, 83, 84
 Renvall, T. T. 41, 162
 Reuter, A. 194, 195
 Reuter, E. T. 194
 Reuter, O. M. 172, 173, 194, 206, 207
 Riihimäki, J. 159
 Ritschl, A. 27
 Rosengren, E. M. 45, 49, 150
 Rudelbach, A. G. 40
 Runeberg, J. W. 163
 Rydberg, V. 30, 57, 131, 166, 177, 178
 Råbergh, H. 48, 73, 125, 130, 134, 135,
 138, 142—44, 155—57, 161, 165, 205
 Rönnbäck, E. 35, 68, 70, 84

 Savonen, P. 149, 151
 Schalin, L. W. 154
 Schalin, Z. 165
 Schauman, F. L. 32—36, 42, 45—48,
 52—59, 63, 66, 71, 72, 80, 98, 105,
 106, 110—113, 116, 147, 148, 151—
 155, 157, 160, 162, 200
 Schleicher, A. 90
 v. Schrowe, U. 127
 Schybergsson, M. G. 171
 Sederholm, C. 202
 Sirelius, K. G. 187, 188
 Snellman, J. L. 131
 Snellman, J. V. 131, 183
 Sohlberg, H. F. 41
 Soldan, A. F. 57, 64, 73—80, 115
 Solstrand, P. 194, 202
 Spencer, H. 17, 82
 Stenbäck, K. E. 158
 Strauss, D. F. 13, 16, 26, 28, 72, 84, 92
 Streng, A. W. 92
 Sundwall, G. E. 134
 Svanljung, J. Kr. 37, 48, 69, 74, 154,
 163, 169
 Sydow, K. 67, 68
 Söderhjelm, W. 179

 Taine, H. 18, 19
 Tavaststierna, K. 180
 Tennyson, A. 108
 Tigerstedt, R. 169, 171, 173, 174
 Topelius, Z. 205
 Tudeer, O. E. 83, 86—92, 94, 174—77

 Undset, S. 19

 Warén, E. J. 97
 Vasenius, V. 83—91, 93, 110—113,
 174—77, 206, 207
 Wegelius, H. 137
 Vendell, H. 94, 116, 117, 121

Westermarck, E. 166, 206	Wrede, R. A. 163
Wialén, A. 133	Yrjö-Koskinen, Y. S. 130
Wiik, F. W. 172	
Wik, I. E. 196	Zola, E. 19, 20, 179, 181—83
Wikner, P. 87, 89	Zöckler, O. 26, 105
Virchow, R. 16, 69	
Wiseman, N. 83	Åberg, L. H. 172
Vogt, K. 86, 176	
Wrede, A. 161, 162	Öller, K. F. 147, 158
Wrede, H. 149	Örsted, H. C. 70

LYHENNYKSIÄ

Bbl	Borgåbladet
FAT	Finlands Allmänna Tidning
FT	Finsk Tidskrift
HA	Historiallinen Arkisto
H Aik	Historiallinen Aikakauskirja
HD	Helsingfors Dagblad
HYA	Helsingin Yliopiston Arkisto
HYK	Helsingin Yliopiston Kirjasto
Mbl	Morgonbladet
N Pr	Nya Pressen
Ptk	pöytäkirja
Pvk	päiväkirja
SKHS	Suomen Kirkkohistoriallinen Seura
SKS	Suomalaisen Kirjallisuuden Seura
TTK	Tidskrift för Teologi och Kyrka
US	Uusi Suometar
VA	Valtionarkisto
Wbl	Wasabladet
Wib. T	Wiborgs Tidning
Vsk	Vuosikirja
WT	Wasa Tidning
ÅAK	Åbo Akademin Kirjasto
ÅT	Åbo Tidning
ÅU	Åbo Underrättelser

