

SUOMEN KIRKKOHISTORIAL- | FINSKA KYRKO HISTORISKA
LISEN SEURAN TOIMITUKSIA | SAMFUNDETS HANDLINGAR

51

SUOMEN SIVISTYNEISTÖ
USKONNOLLISEN VAPAAMIELISYYDEN
MURROKSESSA 1848–1869

Kirjoittanut

MIKKO JUVA

HELSINKI 1950

SUOMEN KIRKKOHISTORIALLINEN SEURA

SUOMEN SIVISTYNEISTÖ
USKONNOLLISEN VAPAAMIELISYYDEN
MURROKSESSA 1848—1869

SUOMEN SIVISTYNEISTÖ
USKONNOLLISEN VAPAAMIELISYYDEN
MURROKSESSA 1848–1869

Kirjoittanut

MIKKO JUVA

fil. kand.

HELSINKI 1950

ESIPUHE.

Ne tutkimusten tulokset, jotka seuraavilla sivuilla esitän tarkastettaviksi, saavat synnystään kiittää lähinnä kahdenlaisia virikkeitä. Toisaalta on Turun Yliopiston piirissä saamani perustava tieteellinen kasvatus johdattanut minut näkemään aatehistoriallisen tutkimustyön viehätyksen. Toisaalta osallistumiseni kristillisen ylioppilasliikkeen toimintaan on johdattanut minut pysyvästi askartelemaan sivistyneistömme uskonnollista asennoitumista määräävän problematiikan parissa. Nykyhetken tilanteen aatehistoriallisten juurien selvittely on siten johdattanut käsilläolevan tutkimuksen syntyyn.

Neuvotellessani kuvatulta perustalta tutkimuskohteeni yksityiskohtaisesta valinnasta tohtori Martti Ruudun kanssa hän suositteli minulle paneutumista 1860-luvun vapaamielisen liikkeen selvittelyyn. Työni edistyessä hän on lukuisten keskustelujen ja niissä harjoittamansa hedelmällisen kritiikin kautta avannut yhä uusia näköaloja käsiteltävään aiheeseen, mistä jään hänelle pysyvästi kiitolliseksi. Professoreille Jalmari Jaakkola ja Aarno Maliniemi, joista edellinen on lukenut teokseni käsikirjoituksen, ja molemmat useilla arvokkailla huomautuksilla auttaneet minua, pyydän myös lausua kunnioittavat kiitokseni. Kiitollisuuteni kohdistuu lisäksi piispa Ilmari Salomieheen, professoreihin Martti Ruuth, Lennart Pinomaa ja Yrjö Nurmio, joitten kanssa olen saanut keskustella työstäni. Professori Pinomaa on myös luovuttanut käytettäväkseni maamme uskonnonvapauskysymyksestä keräämänsä aineiston. Valtionarkistonhoitaja, professori Kaarlo

Blomstedtia, joka isällisellä suhtautumisellaan on suuresti minua rohkaissut, ei kiitokseni enää tavoita. Erityisesti tunnen tarvetta vielä kiittää innostavaa aatehistorialliseen ajatteluun johdattajaani, professori Kaarlo Jänterettä, joka keskeyttämättömällä harrastuksella on seurannut työtäni ja tukenut sitä neuvoillaan.

Tutkimusteni aikana olen joutunut vaivaamaan lukuisten kirjastojen ja arkistojen henkilökuntaa, joitten aulius ja ystävällisyys on jatkuvasti kiitollisessa muistissani. Samoin kiitän maisteri Kyllikki Helojärveä, joka kieliasun tarkastajana on avustanut teokseni korjausluvussa, sekä maisteri Eila Harjua, joka on suorittanut englanninkielisen yhteenvedon käännöstyön.

Esitän myös suuren kiitollisuuteni anopilleni, professorinrouva Asta Brofeldtille siitä harrastuksesta ja ymmärtämyksestä, jota hän on osoittanut työtäni kohtaan. Ilman sitä taloudellista tukea, jota perheeni ja minä olemme häneltä tutkimusteni aikana saaneet, minun olisi ollut mahdotonta saat-
taa työtäni päätökseen.

Suomen Kirkkohistoriallinen Seura on ottamalla tutkimukseni julkaisusarjaansa helpottanut sen painatuskustannusten suoritusta. Lausun tästä kiitokseni ja kiitän samalla Helsingin Yliopistoa saamastani apurahasta.

Lopuksi pyydän sydämestäni kiittää isääni, professori Einar W. Juva, jonka tuki sekä isänä että historianantutkijana on kuluneitten vuosien aikana merkinnyt minulle korvaamattoman paljon.

Helsingissä, joulukuun 17. päivänä 1949.

M i k k o J u v a.

I. JUURET.

1. RAKENNUSAINEET.

Uskonnollinen vapaamielisyys on varsin monivivahteinen ilmiö. Osoittautuisi ylivoimaiseksi tehtäväksi koota sen sisältämät ajatukset yhtenäiseksi uskonnolliseksi tai filosofiseksi järjestelmäksi. Selvästi määriteltyjen tulosten saavuttaminen ei koskaan ole kuulunut kyseisen liikkeen tunnusomaisiin piirteisiin. Päinvastoin sille on kaikissa muodoissaan ollut leimaa-antavana jatkuva etsiminen, eräänlainen keskeneräisyys, epäily pikemminkin kuin varmuus. Uskonnollisen vapaamielisyyden ydin ei näinollen ole löydettävissä niissä tuloksissa, joihin sen yksityiset edustajat ovat päätyneet, vaan siinä asennoitumisessa, minkä nämä ovat uskonnollisissa, kirkollisissa ja elämäntatsumuksellisissa kysymyksissä omaksuneet.¹

Mikäli uskonnollisesti vapaamielisen asennoitumisen haluaa luonnehtia yhdellä käsitteellä, on lähinnä oikein todeta se auktoriteettien hylkäämiseksi. Näin määriteltynä liikettä ei voida rajoittaa yksinomaan kristinuskon piiriin. WALTER NIGG, saksalaisella maaperällä esiintyvän uskonnollisen liberalismiin historiankirjoittaja, on aivan oikeassa huomauttaessaan uskonnollisen vapaamielisyyden luonteenomaisten pyrkimysten esiintyneen jo eräillä Kiinan suurilla ajattelijoin, Vanhan Testamentin juutalaisessa viisaukirjallisuudessa ja kreikkalaisen filosofian tiettyjen edustajien, kuten Sokrateen ja Stoaan totuuden etsinnässä.² Kaikille näille oli yhteistä perinnäisten uskonnollisten katsomusten oikeutuksen epäily.

¹ Vrt. Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, s. 17.

² Nigg, *m.t.*, s. 17.

Traditioon kohdistuva vastustus saattoi tietenkin olla luonteeltaan varsin erilaista, mutta tiettyjä yhteisiä piirteitä siitä on joka tapauksessa löydettävissä. Perinnäiset auktoriteetit edustivat aina uskoa ja yhteisöä. Niitten kieltäjät olivat siten ennaltamäärättyjä korostamaan tietoa ja yksilöä. Toisaalta juuri maailman ja elämän tarkastelu ja pyrkimys sen järjelliseen selittämiseen varsinaisesti synnyttivät epäilyn vallitsevien uskonnollisten katsomusten pätevyydestä. Uusi uskonnollinen asennoituminen joutui näin sisäisellä välttämättömyydellä puolustamaan järjen auktoriteettia tradition auktoriteettia vastaan. Toisaalta viimeksimainitulla myös aina oli yhteisön tuki puolellaan. Joukot pitivät kiinni vanhoista katsomuksista, ne oli peritty siltä, ja yhteiskunnan etu vaati niitten säilyttämistä. Kritiikin oli tällöin pakko korostaa yksilön oikeutta ja hänen henkistä riippumattomuuttaan. Näin rationalismi ja individualismi kuuluivat oleellisina aineksina uskonnolliseen, kuten yleensä kaikkeen muuhunkin vapaamielisyyteen.³

Sosiologinen analyysi ei kuitenkaan ole riittävä selvittämään uskonnollisen vapaamielisyyden luonnetta. Liike ei ollut yksinomaan suuntautunut perinteitten kumoamiseen, vaan se tähtäsi aina myös uusien katsomusten löytämiseen entisten vanhentuneitten sijaan. Se ei halunnut vain repiä, vaan myös rakentaa. Liikkeen positiivinen sanoma taas oli ratkaisevasti riippuvainen siitä historiallisesta maaperästä, miltä se kulloinkin nousi. Kristillisellä perustalla se siten sai aivan toisen luonteen kuin pakanallisella, uudella ajalla toisen kuin varhaisempina historiankausina. Sen sisällöllinen selvittäminen on siten mahdollinen yksinomaan tuntemalla sen esiintymiseen kulloinkin vaikuttavat historialliset olosuhteet. Tässä mielessä käy myös mahdolliseksi rajoittaa koko nimitys uskonnollinen vapaamielisyyys länsimaisen kristikunnan piiriin kuvaamaan sitä liikettä, joka saavutti selväpiirteiset muotonsa 19. vuosisadan yleisessä henkisessä kriisissä lähinnä protestanttisten kirkkokuntien sisällä.

³ Vrt. esim. RGG² III, p. 1618.

Uskonnollisen vapaamielisyyden rajoittaminen täten tiettyyn aatehistorialliseen virtaukseen ei suinkaan poista sen käsitteelliseen selvittelyyn liittyneitä vaikeuksia. On kuvaavaa, miten sekä WALTER NIGG että EDVARD RODHE pidättyvät kumpikin kyseistä liikettä koskevissa tutkimuksissaan esittämästä siitä mitään varsinaista määritelmää.⁴ Systemaattisen tarkastelun täten osoittautuessa erinomaisen vaikeaksi on jäljellä historiallisen esityksen kannalta katsoen kenties hedelmällisempikin mahdollisuus pyrkiä ymmärtämään tutkittavana oleva ilmiö geneettisesti, toisin sanoen selvittää, miten ja milloin sen luonteenomaisimmat käsitykset ovat syntyneet, miten ne ovat kehittyneet ja miten ne lopulta ovat muodostuneet siksi kokonaisuudeksi, jonka historiallinen tutkimus oikeutetusti on luonnehtinut nimellä uskonnollinen vapaamielisyys.

Liikkeen välittömät juuret ovat löydettävissä keski- ja uudenajan vaihteen suuresta murroksesta. Keskiajan olennaisesti auktoriteettiuskoon perustuvaa maailmankatsomusta vastaan renessanssi asetti ja toteutti yksilön sisäisen autonomian vaatimuksen.⁵ Nimenomaan uskonnon alalla tämä merkitsisi täydellistä muutosta. On kuitenkin väärin selittää, kuten JAKOB BURCKHARDTIN jälkeen yleensä on tehty, että renessanssi olisi luonteeltaan ollut voittopuolisesti epäuskonnollinen.⁶ Murros ei tähdännyt uskonnon hylkäämiseen, vaan sen uudistamiseen, ja tämä tapahtui suuntaan, joka teki kyseisestä liikkeestä erään uskonnollisen vapaamielisyyden merkittävimmistä edelläkävijöistä. Keskiajan tuonpuoleisuutta vastaan renessanssi asetti tämänpuoleisuuden. Varsinaisen sisältönsä uusi katsomus sai antiikin maailmaan saavutetusta kosketuksesta. Taaskaan ei ollut kysymys kristinuskon korvaamisesta antiikin katsomuksilla, vaan molempien yhdistämisestä ehjäksi kokonaisuudeksi. Väistämättömänä seurauksena oli suvaitsevainen asenne toisinajattelevia ja vierasuskoisia kohtaan, ensiksikin pakanallista

⁴ NIGG, m.t., s. 12; RODHE, Den religiösa liberalismen, s. 7.

⁵ TROELTSCH Gesammelte Schrifte IV, s. 276.

⁶ BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien II, ss. 180, s., 280 s. Vrt. NIGG, m.t., ss. 18 s.

antiikkia, sitten myös kulttuurinkannattajana huomattavaa islamia ja lopulta uskonpuhdistuksen tuloksena syntyneitä eri kristillisiä tunnustuksia kohtaan.⁷ Keskeiseksi uskonnolliseksi käsitteeksi tuli ihmisyyys. Erasmus periaate »ihmiset on parannettava ihmisyydellä», oli kuvaava koko renessanssin ja sen keskieurooppalaisen vastineen, humanismin, elämännäkemykselle.⁸

Siirryttäessä renessanssista uskonpuhdistukseen tuntuu kuin tultaisiin kokonaan toiseen maailmaan. Jos edellinen oli keskittynyt puhtaasti inhimillisen tavoitteluun ja yritti sovittaa antiikkia ja kristinuskoa yhdeksi katsomukseksi, jälkimmäinen liikkui eksklusiivisesti kristillisellä maaperällä ainoana intohimonaan armollisen Jumalan löytäminen. Taistelussa katolista kirkkoa vastaan uskonpuhdistus kuitenkin joutui lausumaan eräitä periaatteita, jotka sisälsivät voimakkaita liberaalin katsomustavan ituja. Merkittävin tässä katsannossa oli yleisen pappeuden vaatimus, joka asiallisesti sisälsi yksilön uskonnollisen itsenäisyysjulistuksen, joskin kesti vielä kauan, ennenkuin uskonpuhdistuksen perintöä vaalivat kirkot tajusivat sen koko kantavuuden. Tietty rationaalinen momentti ei myöskään kokonaan puuttunut suurten reformaattorien työstä. Tunnettuahan on, miten etenkin Zwingli ja Calvin olivat saaneet varsin syviä humanistisia vaikutteita, ja joka tapauksessa merkitsi kaikkien uskonpuhdistajien »katoliseen taikauskoon», pyhäinpalvontaan ja tiettyihin kirkon dogmeihin kohdistuva arvostelu järjen omaksumista ainakin tietyissä kysymyksissä uskonnollisiin katsomuksiin vaikuttavaksi tekijäksi.⁹

Sensijaan uskonpuhdistus ei, kuten toisinaan on väitetty, välittömästi ole synnyttänyt uskonnollista suvaitsevaisuutta. Luterilainen kirkko oli suhteissaan vierasuskoiisiin yhtä jyrkkä kuin katolinen, ja Calvin, kuten tunnettua, poltatti Servet'n. Mitä renessanssi ja humanismi tässä katsannossa olivat haaveilleet, sen toteuttivat radikaaliset, spiritualistiset uskonnolliset

⁷ Nigg, m.t., ss. 22, 28; BURCKHARDT, m.t. II., s. 218.

⁸ Nigg, m.t., s. 28; PFEIFFER, Humanitas Erasmiana, s. 6.

⁹ Nigg, m.t., s. 39.

liikkeet, jotka uskonpuhdistuksen jälkeisinä vuosisatoina olivat kaikkialla vainottuja, kunnes lopulta löysivät turvapaikan vallankumouksien jälkeisessä Englannissa ja valtameren takaisessa Uudessa Maailmassa. Cromwell'in vallankumouksessa toteutuivat hetkeksi radikaalien lahkojen liberaalit periaatteet kirkon ja valtion erosta, eri kirkkokuntien rinnakkaisen olemassaolon suvaitsemisesta, vapaaehtoisuudesta kirkollisena järjestelyperiaatteena ja ainakin suhteellisesta uskon- ja oman-tunnonvapaudesta. Vaikka Cromwell'in valtio kukistuikin, jäivät kuitenkin ajatukset elämään. Yksilön sisäinen, persoonallinen elämä, jonka alaan uskontokin kuuluu, ei saanut olla valtion määrättävissä.¹⁰

Muissakin kysymyksissä spiritualistiset liikkeet olivat uskonnollisen vapaamielisyyden edelläkävijöitä. Luther oli hyljätessään kirkon auktoriteetin asettanut uskon uudeksi perustaksi raamatun. Hänen asennoitumisensa pyhään kirjaan ei tosin ollut kirjaimellisen orjallinen, niinpä hän antoi eri kirjoille varsin erilaisen arvon, riippuen siitä, miten kukin niistä »ajoi Kristusta». Viime kädessä oli raamatun sana kuitenkin kristityn uskon asenteelle ratkaiseva. Kehitys vei lisäksi nopeasti hänen nimeään kantavassa kirkossa, kuten reformoidussakin, jäykän sanainspiraatio-opin omaksumiseen. Jo Lutherin alkuperäistä kantaa spiritualismi piti auttamattomana kompromissina. Mitä hyödytti kieltää Rooman paavin arvovalta, jos sen tilalle asetettiin vain uusi ihmishenkeä rajoittava »paperipaavi». Kristillisen uskon viimeisenä kriteeriona ei suinkaan saattanut olla raamatun kirjain, vaan uskovissa vaikuttava »sisäinen valo». Näin oli periaatteessa avattu mahdollisuus täydelliseenkin riippumattomuuteen kaikesta kristillisestä traditiosta.¹¹ Sisäinen valo voitiin käsittää joko mystillisesti tai rationalistisesti, mikä kummassakin tapauksessa antoi spiritualistiselle katsomukselle erilaisen luonteen.

¹⁰ TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus*, s. 63. VÖLKER, *Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation*, passim. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, s. 769.

¹¹ NIGG, m.t., ss. 51, 54, 62.

Jälkimmäinen käsitys johti suorinta tietä deismiin ja valistukseen.

Jos varsinainen spiritualismi siten kohdisti arvostelunsa uskonpuhdistuksen muodolliseen periaatteeseen, sosinianismi hyökkäsi uskonpuhdistajien opillisia katsomuksia vastaan. Syytös oli taas sama: reformaatio oli jäänyt puolitiehen. Luther oli väittänyt perustavansa oppinsa yksinomaan raamattuun, mutta tosiasiallisesti hän oli säilyttänyt paljon sellaista, millä ei ollut tukea Uudessa Testamentissa. Sosinianismi tunnusti siten ilmoituksen ratkaisevaksi auktoriteetiksi uskonasioissa, mutta se oli tulkittava järjen avulla. Järki ja ilmoitus eivät saata olla ristiriidassa keskenään, eikä siksi ole mitään syytä eikä edes oikeutta uskoa sellaista, mitä ei saata ymmärtää. Ennen muita oli kolminaisuusoppi järjelle käsittämätön, minkä vuoksi se hyljättiinkin. Tämän mukana menivät myös perinnäinen kristologia ja sovitussoppi. Sosianismin kirkolliseen dogmatiikkaan kohdistaman arvostelun perusteellisuutta osoittaa, että vielä D. F. Strauss saattoi käyttää hyväkseen miltei kaikkia sen argumentteja.¹²

Humanismin, spiritualismin ja sosinianismin perinteet olivat kaikki valistuksessa vaikuttavia tekijöitä. Valistuksen varsinainen taisteluasenne oli suunnattu oikeaoppisuuden ajan auktoriteettiuskoa vastaan. Se kieltäytyi hyväksymästä järjen ja ilmoituksen jyrkkää toisistaan erottamista ja korotti humanismin tavoin tämänpuoleisen ja rationaalisen elämäntarkkailun ja -käytännön voittopuolisesti tuonpuoleisiin suuntautuneen tilalle.¹³ Mikä aikaisemmin oli esiintynyt yksityisinä pyrkimyksinä ja vähemmistöryhmien vaatimuksina, tuli nyt kokonaisen aikakauden elämänskatsomuksen peruslinjaksi. Kristinuskonkriitikissään valistus asetti vastakohtan historiallinen uskonto—luonnollinen uskonto. Valistususkonnollisuuden ajallisessa alkukohdassa seisova englantilainen deismi selitti kaikki positiiviset uskonnot konfuusiolaisuudesta ja buddhalaisuudesta kristinuskoon asti luonnollisen uskonnon rappeu-

¹² HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, ss. 785, 793 s.; Nigg, m.t., ss. 43 s., 48.

¹³ TROELTSCH, *Gesammelte Schriften* IV, s. 339.

tumisilmiöiksi. Mikään historiallinen välttämättömyys ei suinkaan ollut ohjaamassa niitten syntyä, vaan pappien harkittu petos. Ainoa hyväksyttävä asennoituminen oli siten paluu luonnolliseen uskontoon, jonka sisällön määrittelyssä järjellä ihmisen omaamana sisäisenä valona oli ratkaiseva sana. Sen perustotuuksiksi hyväksyttiin Jumala, hyve ja sielun kuolemattomuus. Samalla kun kristinuskon ainutlaatuisuus näin menetti kaiken merkityksensä, deistinen näkemys johti sovittamattomaan taisteluun kirkollisia dogmeja vastaan, joissa ei saatettu nähdä muuta kuin taikauskoista rikkiviisautta ja metafyyssillistä saivartelua.¹⁴

Ranskalainen valistus kulki deismin vanavedessä ja kohdattaessaan sovittamatonta vastarintaa katolisen jesuitismin taholta päätyi Voltairen intohimoiseen vihaan kirkkoa vastaan: »Muserதாக tuo kurja!» Saksassa protestanttisen jumaluusopin vaikutus antoi valistukselle alunperin maltillisemmän suunnan. Kaavamaisesti puhuen voidaan kehityksen todeta täällä kulkeneen kolmessa vaiheessa, joskin kaikki kolme linjaa lopulta esiintyivät rinnakkain. Erityisen luonteen saksalaiselle valistusteologialle antoi sen apologeettisuus. Ensimmäinen puolustuslinja oli ortodoksinen dogmijärjestelmä. Sen vaikeudet koetettiin selittää ja todistaa eri tavoin, jolloin eri opeille pyrittiin antamaan rationaalinen perustelu. Toisessa vaiheessa oltiin jo valmiit kristinuskon perustotuuksien säilyttämiseksi uhraamaan eräitä yksityisiä dogmeja. Aluksi luovuttiin perisyntiopista, joka käsitettiin ihmisarvoon kohdistuvaksi loukkaukseksi. Pelagiuksen henki alkoi taas elää. Senjälkeen kukistui helvettioppi. Sensijaan että oikeaoppisuus oli uuden suunnan, neologian, mielestä käsittänyt kristinuskon opiksi Kristuksesta, oli nyt palattava uskon ytimeen, Kristuksen oppiin. Taistelussaan ortodoksiaa vastaan uudet jumaluusoppineet turvautuivat historialliseen kritiikkiin, joka kohdistui sekä dogmihistoriaan että kristinuskon alkuasiakirjoihin. Heidän työllään tuli olemaan perustava merkitys kaikelle myöhemmälle ilmoituksen sisältöä selvittävälle tieteelliselle tutkimukselle. Kol-

¹⁴ Nigg, m.t., ss. 83 s.; TROELTSCH, Gesammelte Schriften IV, s. 348.

mas ja viimeinen vaihe merkitsi kristinuskon ja luonnollisen järjenukannon samaistamista, mikä johti selvään rationalismiin. Asiallisesti rationalismi seiso i samalla pohjalla kuin deismi, mutta se oli vailla jälkimmäisen kristinuskonvas- taista luonnetta. Kristinusk o ei oikein ymmärrettynä edel- lisen käsityksen mukaan suinkaan ollut luonnollisen uskon- non rappeutumisilmiö, vaan sen aito ilmennys. Viime kädessä tämänkin jumaluusopin tarkoitus oli apologeettinen, mikä havainnollisesti käy ilmi rationalistisen eksegetiikan epätoivoi- sista ponnisteluista selittää »järjenmukaisesti» raamatun ih- meet, sensijaan että se olisi jättänyt kyseiset kertomukset sil- leen.¹⁵

Valistus toteutti myös käytännössä uskonnollisen suvaitse- vaisuuden. Viime kädessä kyseinen periaate kuitenkin oli luonteeltaan negatiivinen eikä positiivinen. Oli kysymys käy- tännöllisestä ratkaisusta, ei siitä, että jokainen uskonnollinen kanta olisi periaatteessa ollut samanarvoinen. Yksilöllä oli tosin oikeus asettua vanhoja, perinnäisiä käsityksiä vastaan, mutta ei oman mieskohtaisen vakaumuksensa, vaan yleisen ja yleispätevän järjen vaatimusten perusteella. Taistelussaan jär- jenvastaisina pitämiään katsomuksia vastaan valistusmiehet saattoivat olla aivan yhtä suvaitsemattomia kuin konsanaan katolisen tai protestanttisen oikeaoppisuuden edustajat. Ensy- klopedistien katoliseen kirkkoon kohdistama iva, Saksan ratio- nalistisen jumaluusopin pietistejä halveksiva asennoituminen ja Ranskan vallankumouksen uskonvainot ovat tästä riittä- vänä todisteena. Poliittisestikin valistus päät yi johdonmukai- sesti — ei demokratiaan, vaan valistuneeseen yksinvaltiuteen. Valtion tuli toteuttaa järjenmukaisuus, sellaisena se oli yksilön yläpuolella ja hänen valtiaansa. Valistus ei lopultakaan ollut johdonmukaisesti individualistinen liike. Näinollen siitä ei kai- kessa rationalismissaankaan tullut liberaalia.¹⁶

Viimeiset henkiset rakennusaineet 19. vuosisadan uskon-

¹⁵ TROELTSCH, *Gesammelte Schriften* IV, ss. 371, 538; SEEBERG, *Die Kirche Deutsch- lands*, s. 16; NIGG, m.t., ss. 87, 97, 99—102.

¹⁶ Vrt. SOHM, *Kirkkohistorian johtavat aatteet*, s. 219; SEEBERG, m.t., s. 155; TROELTSCH, *Gesammelte Schriften* IV, s. 344.

nolliselle vapaamielisyydelle antoi saksalainen idealismi. Kuten kaikki suuret historialliset liikkeet tämäkin merkitsi osittain edeltäjänsä eräitten kehityslinjojen täyttymystä, osittain reaktiota sitä vastaan. Kuten valistus, idealismikin hylkäsi kaiken ihmiseen kohdistuvan henkisen holhouksen. Sen keskeisiä ajatuksia oli juuri persoonallisuuden sisäisen autonomian vaatimus. Mutta tämä ei merkinnyt järjen korottamista yksipuolisesti ainoaksi henkisessä elämässä vaikuttavaksi tekijäksi. Valistuksen järjen yliarviointia vastaan idealismi asetti nimenomaan kaksi perustavaa näkemystä, jotka kummatkin on tavattavissa jo Immanuel Kantilla. Königsbergiläinen ajattelija mursi ensiksikin valistuksen naiivin käsityksen, että uskonnolliset totuudet olisivat tieteellisesti todistettavissa ja että usko siten oli perustettavissa järkeen. Kant itse jäi negatiiviseen kritiikkiin, mutta hänen jälkeiselleen saksalaiselle ajattelulle ratkaisi merkitsi uutta mahdollisuutta uskonnollisen elämän omalaatuisuuden ja sisäisen autonomian tunnustamiseen. Toinen henkinen löytö, jossa idealismi astui valistuksen rajoitusten yli, oli historiallisen kehityksen näkökohdan tajuaminen. Kantin mielestä ihmiskunnan vallitsevan siveellisen tilan tarkkailu johtaa toivottomuuteen, ellei edellytetä nykyistä tilaa vain väli-vaiheeksi, jonka kautta alkuperäinen raakalaisuus on kehittymässä kohti todellista siveellisyyttä. Lessing sovelsi kehitysjatatuksen kristinuskon tarkkailuun. Hän käänsi pääläelleen deistien väitteen, että ihmiskunnan historian alkukohdassa olisi vallinnut puhdas luonnollinen uskonto. Mikään ei ole täydellisenä alussaan, todellinen uskontokin on syntyvä vain ihmiskunnan sisäisen kehityksen tuloksena. Ei rappeutuminen, vaan Jumalan kaitselmus, joka johtaa uskonnot yhä korkeammille asteille, on niitten historian perusmotiivi.¹⁷ Kristinuskon tähänastisista korkein, muttei sekään merkitse mitään absoluuttista huippua, vaan on vain eräs vaihe kehityksen ketjussa.¹⁸ Historian tarkoitus oli viime kädessä yhä täydellisempi humani-

¹⁷ NIGG, m.t., s. 121; FITTBOGEN, Die Religion Lessings, ss. 207 s. HØFFDING, Den nyere filosofis historie VII, ss. 75 s.

¹⁸ Nigg, m.t., s. 113.

teetin toteutuminen. Historialliselle kehitysajatukselle Hegel antoi dialektisessa filosofiassaan systemaattisen asun.

Uusista perusteista lähtien saksalaisen idealismin — ja sen kaksoisolennon romantiikan — suhtautuminen kristinuskoon muodostui kokonaan toiseksi kuin valistuksen. Sen keskeiset kysymykset olivat toisaalta uskonnon omalaatuisuuden tunnus-taminen, toisaalta kristinuskon asema yleisen kulttuurielämän elimellisenä osana. Molemmissa tapauksissa sen ratkaisu tuli määräämään koko seuraavan ajan kysymyksenasettelun.

Missä Kant oli repinyt, siinä Friedrich Schleiermacher rakensi. Järjen perustalle rakennettu uskonto oli osoittautunut tieteellisesti pettäväksi. Vielä selvempi oli sen käytännöllinen arvottomuus. Rationalismin tarmokkaasta apologiasta oli ollut seurauksena vain nimenomaan sivistyneistön yhä suurempi vieraantuminen kristillisyydestä, jopa uskonnonhalveksunta. Tässä tilanteessa Schleiermacher piti vuonna 1799 kuuluisat puheensa: »Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern», joissa hän hyökkäsi kahdenlaista uskonnon väärinymmärtämistä vastaan. Se ei ollut oppia, oli tämä sitten ilmoitukseen perustuvaa tai järjenpäätelmillä saavutettua, eikä myöskään ensisijaisesti siveellisen toiminnan kannattaja ja väline. Uskonto ei ollut intellektuaalinen eikä moraalinen asia, vaan jotakin aivan muuta, välitöntä elämystä, ihmisen riippuvaisuuden tuntoa ikuisesta. Schleiermacherin esiintyminen merkitsi todellisuudessa uskonnon uutta itsenäisyydenjulistusta. Tämä avasi tien vanhan rationalismin ja ortodoksian vastakohdan voittamiseen. Usko ja järki olivat valistusajan maailmankatsomuksellisten edellytysten vallitessa turhaan etsineet itsenäisyydestään luopumatta paikkaa samassa maailmankuvassa. Toisen oli aina ollut väistytävä toisen tieltä. Nyt avautui mahdollisuus todelliseen synteesiin. Usko ei ollut tiedon vastakohta, vaan jotakin »ganz anderes».¹⁹

Jos Schleiermacher näin siirtämällä uskonnon järjen piiristä tunteen piiriin hankki sille taas itsenäisen aseman sivistyneen

¹⁹ HOFFDING, m.t. VIII, s. 202; KATTENBUSCH, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, s. 23; SEEGER, m.t., ss. 45.

ihmisen maailmankuvassa, Hegelin dialektinen systeemi tuli kokonaiselle miespolvelle merkitsemään luotettavaa synteesiä uskonnon ja filosofian välisessä jännityksessä. Schleiermacherin tavoin jälkimmäinenkin hylkäsi sekä ortodoksian kirjaimellisen uskon että valistuksen epäuskonnollisen järkeilyn. Ratkaisua etsiessään hän totesi kuitenkin Schleiermacherinkin tien epätydyttäväksi. Uskonnon sisältö oli yhtä vähän löydettävissä subjektiivisesta tunteesta kuin yksilöllisestä ajattelustakaan. Ranskan vallankumouksen kauhistama, Pyhään Allianssiin päättynyt aika vaati subjektiivisen mielivallan tilalle objektiivisia totuuksia. Objektiivisen hengen Hegel uskoi löytävänsä historiasta, ennen muuta kristinuskosta, jossa tämä oli ilmennyt historiallisessa asussa. Hän asetti näinollen uskonnon erinomaisen korkealle. Taiteen ja filosofian rinnalla se oli ihmishengen arvokkain toimiala ja samalla absoluuttisen hengen korkein aste. Totuus oli uskonnossa, mutta koska absoluuttinen henki ennen muuta oli järjellinen, seurasi tästä väisämättä, että uskonnonkin oli viime kädessä oltava tätä. Uskonto ja filosofia sisälsivät siten viime kädessä saman. Minkä edellinen ilmaisi mielikuvituksen asussa, sen jälkimmäinen puki selviin käsitteisiin. Näin oli uskon ja tiedon synteesi saavutettu. Totuutta etsiessään ihmiskunnan ei tarvinnut odottaa, kunnes se olisi ajattelun tietä päässyt selviin käsitteisiin. Uskonnon totuus oli jo varhain ollut välittömästi omaksuttavissa.²⁰

Monet uskoivat Hegelin löytäneen pysyvän ratkaisun. Kun hän vielä pystyi syvällisen spekulatiivisesti tulkitsemaan filosofian kielelle kirkon perusopit, ihmisen lankeemuksen ja sovituksen, jopa Jumalan kolminaisuudenkin, näytti filosofian ja kristinopin liitto erinomaisen turvatulta. Yhtynyt poliittinen ja kirkollinen restauraatio tajusi liiton arvon ja käytti sitä hyväkseen. Mutta ratkaisu ei ollut niin vakava, kuin miltä se näytti. Uskoviille piireille merkitsivät epämääräisyys Jumalan persoonallisuuden tulkinnassa, ylösnousemususkon syrjäyttä-

²⁰ HOFFDING, m.t. VIII, ss. 184; ZIEGLER, Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts, s. 170.

minen ja raamatun historiallisten kertomusten sivuuttaminen vakavampaa asiaa kuin pelkkää muodon tai sanontatavan eroavaisuutta. Juuri totuuden muodon ja sisällön erottamisessa piilikin hajaannuksen siemen. Mikä takasi, että totuuden sen filosofisessa muodossa omaksunut oli välttämättä tajuava sen sisällöltään samaksi, kuin minkä uskonnolliset dogmit sille antoivat? Näin Hegelin filosofia sisälsi jatkuvan radikalisoitumisen siemenen. Itse asiassa se oli lähempänä vanhaa »supranaturalistista» rationalismia kuin se tajusikaan. Uskonto oli sillekin asiallisesti eräänlaista tietämistä, tosin »absoluuttisen hengen itsetietoisuutta rajallisessa hengessä». Hegel ei viime kädessä Schleiermacherin tavoin opettanut uskonnon omalaatuisuutta, vaan rationalistista uskoa.²¹

²¹ ZIEGLER, m.t., s. 171.

2. LIBERALISMI JA RADIKALISMI.

Uskonnollisen vapaamielisyyden juuret ovat löydettävissä uuden ajan alusta lähtien nimenomaan protestanttisessa kristikunnassa esiintyvistä yksilön henkistä riippumattomuutta perinnäisiä käsityksiä vastaan korostavista virtauksista. Liikkeen välittömänä taustana oli 19. vuosisadan alun restauraatio. Ranskan vallankumouksen ja Napoleonin sekä ulkonaisesti että sisäisesti järkyttämä Eurooppa oli etsimässä uutta järjestystä. Valistusfilosofia oli johtanut anarkiaan, siksi oli yhteiskunta turvattava hylkäämällä se ja palaamalla vanhojen arvojen kunnioittamiseen. Valtiollisen elämän kulmakiveksi pystytettiin taasen perinnöllinen monarkia ja keskitetty hallitusvalta. Tämä ei kuitenkaan tullut toimeen ilman siveellistä perustaa. Viimeksimainittu oli varmimmin löydettävissä kirkon suojasta. Valtaistuini ja alttari liittoutuivat. Restauraatiossa ei kuitenkaan ollut kysymys yksinomaan poliittisesta liitosta tai hallitusten valtapolitiikasta. Valistuksen rationalismia vastaan romantiikka oli asettanut tunteen ja persoonallisuuden oikeuden vaatimuksen. Viimeksimainittu oli alkanut persoonallisen vapauden rajattomana korostuksena, mutta päättyi mystillisen valtioabsolutismin ihailuun. Hegel tarjosi restauraatiolle filosofisen perustelun. Samanaikaisesti kävi voimakas uskonnollinen herätys yli mantereen. Virta näytti kääntyvän. Pyhä Allianssi oli myös henkinen valta.¹

Liberalismi muotoutui nyt taistelussa näin kiteytyynyttä restauraatiota vastaan. Erityisen kohtalokkaaksi sen asennoi-

¹ TROELTSCH, *Gesammelte Schriften* IV, s. 611; ZIEGLER, *m.t.*, s. 168.

tumiselle muodostui tosiasia, että kirkko nimenomaan poliittisena tekijänä oli antautunut valtiollisen taantumuksen palvelukseen. Poliittinenkin vapaamielisyys sai näinollen voimakkaaksi kirkonvastaisen luonteen. Kun teologinen reprimendaatio katsoi vallankumouksen ja epäuskon olevan vain saman asian kaksi eri ilmennystä, oli oppositionkin useimmiten mahdotonta tai varsin vaikeaa erottaa valtiollista byrokratiaa ja kirkkoa toisistaan.²

Saksassa, jonka vaikutus Pohjois-Euroopan kehitykseen oli ratkaiseva, poliittinen vapaamielisyys kiteytyi nimenomaan heinäkuun vallankumouksen jälkeen erityiseksi valtiolliseksi suunnaksi. Valtion määräämisvaltaa vastaan se asetti sekä yksilön että myös vapaan yhteisön oikeuden. Yksilön vapaus oli lainalaisen valtion puitteissa yhdistettävä eri elämänpiirien riippumattomuuteen poliittisesta keskushallinnosta. Liberalismi vaati parlamentarismia itsevaltiuden ja itsehallintoa byrokratian tilalle, lehdistön-, sanan- ja yhdistysvapautta.³ Viimeksi mainittu vaatimus oli erinomaisen tärkeä. Valtion asioihin ei kuulunut valvoa kansalaisten yksityisiä toimia. Se antoi oikeusturvan ja ylläpiti yleistä järjestystä. Kaikki muu oli paraiten toteutettavissa vapaan kansalaistoiminnan avulla. Oli »hallittava niin vähän kuin mahdollista». Negatiivisen iskusanan, emansipaation, rinnalle asetettiin positiivinen, assosiaatio. Tällaisena liike oli voimakkaasti optimistinen. Yhteiskunta meni eteenpäin vapaan kehityksen tietä. Mikäli yksilöille ja heidän vapaaehtoisille yhteenliittymilleen annettiin mahdollisimman suuri riippumattomuus, silloin myös tulokset olisivat parhaat.⁴

Kirkkopoliittisesti liberalismien periaatteilla tuli olemaan kaksi seuraamusta. Toisaalta yksilön vapauden vaatimus johti hänen riippumattomuuteensa kirkon holhouksesta. Erityisen ajankohtaiseksi teki kysymyksen kirkon ja valtion restauraatiossa toteutunut liitto. Yhtä vähän kuin valtio, kirkkokaan ei

² ZIEGLER, m.t., ss. 167—169; SEEBERG, m.t., s. 69.

³ SEEBERG, m.t., s. 156.

⁴ SOHM, m.t., s. 220; SYLWAN, Liberalismens tidsålder, s. 331; HOLMQVIST og NØRREGAARD, Kristendommens historie I, s. 87.

saanut puuttua kansalaisten yksityisasioihin. Toisaalta taas yhdistysvapauden periaate johti kirkon sisäisen, valtiosta riippumattoman itsenäisyyden tunnustamiseen. Kirkko saattoi täyttää tehtävänsä, minkä luonteiseksi tämä sitten arvioitiinkin, ainoastaan rakentamalla alhaaltapäin, vapaasti omia kehityslakejaan seuraten. Jälkimmäisessä kohdin vapaamielisyys erosi valistuksesta ja liittyi saksalaisen idealismin traditioon.⁵

Täsmällisimmän ilmaisunsa saksalaisen liberalismiin kirkkopoliittinen ohjelma saavutti helmikuun vallankumouksen yhteydessä, jolloin Frankfurtin parlamentti monien muitten päätöstensä ohella hyväksyi Saksan kansan perusoikeuksina m.m. seuraavat lauseet:

»Jokaisella saksalaisella on täysi uskon- ja omantunnonvapaus.»

»Uskonnollinen tunnustus ei ole edellytyksenä yhteiskunnallisten eikä valtiollisten kansalaisoikeuksien nauttimiselle eikä saata rajoittaa tätä. Se ei myös oikeuta mitään kansalaisvelvollisuuksista poikkeamia.»

»Jokainen uskonnollinen yhdyskunta järjestää ja hallitsee asiansa itsenäisesti, mutta on valtion yleisten lakien alainen. Valtio ei anna millekään uskontoyhteisölle etusijaa toisten rinnalla. Tästäälähin ei ole olemassa mitään valtiokirkkoa.»

»Uusia uskonnollisia yhdyskuntia on lupa muodostaa. Valtion hyväksymistä tunnustukselleen sellainen ei tarvitse.»⁶

Vallankumousvuoden vaatimukset eivät toteutuneet. Vapaamieliset periaatteet oli kuitenkin kiteytetty Frankfurtin päätöksissä täsmälliseksi ohjelmaksi.

Jos liberalismi poliittisella alalla syntyi valtaistuimen ja alttarin liittoon kohdistuvana reaktiona, sen lähtökohta uskonnollisella alalla oli taistelu pietismin ja ortodoksian omalaa-
tuista yhteensulautumista vastaan. Pietismi, joka valistuksen tavoin oli syntynyt vastavaikutuksena puhdasoppisuuden ajan ulkonaisten auktoriteettien korostamiselle, ja sitten halki koko 18. vuosisadan käynyt katkeraa taistelua valistuksen rationa-

⁵ Vrt. SEEBERG, m.t., s. 156; SOHM, m.t., s. 220; ZIEGLER, m.t., ss. 169, 256.

⁶ SEEBERG, m.t., s. 226; ZIEGLER, m.t., s. 243.

lismia vastaan, oli 19. vuosisadan alussa kokenut voimakkaan nousun. Vuoden 1820 molemmiin puolin kulki koko Saksan halki voimakas herätysten aalto. Voimistuva pietismi löysi nyt entisen vastustajansa ortodoksian yhteisen rationalismin kanssa käydyn taistelun merkeissä. Ortodoksia muuttui pietistiseksi, tämä taas vuorostaan kirkolliseksi. Liitosta hyötyi kumpikin osapuoli. Oikeaoppisuus sai uutta sisäistä voimaa, ja pietismi muuttui ahdistetusta vähemmistöryhmästä hallitsevaksi kirkolliseksi puolueeksi.⁷

Uudistunut kirkollisuus valloitti nopeasti edellisellä vuosisadalla rationalismille menettämänsä asemat. Saman tien pyrittiin palauttamaan myös 17. vuosisadan jumaluusoppi. Syntyi n.s. repristinaatioteologia, jonka päämäärä oli sama kuin restaurationin poliittisella alalla: palata rationalismin nousua edeltäneeseen aikaan. Ainoa turva viimeksimainittua vastaan oli löydettävissä vanhan klassillisen jumaluusopin uudistamisessa. Kaikki tämänjälkeinen kehitys oli ollut vain jatkuvaa harhaan ajautumista. Repristinaatiojumaluusoppi ei kieltänyt ainoastaan edellisen vuosisadan teologista ja filosofista työtä, vaan myöskin Schleiermacherin ja Hegelin. Tieteellinen teologia joutui sinänsä epäilyksenalaiseksi. Juuri sehän oli johtanut neologiaan ja rationalismiin ja luovuttanut viholliselle alttiiksi kristinuskon pyhimät arvot. Epäilyä ei ollut suinkaan voittanut jumaluusoppi, vaan usko ja herätys, siksi oli pitäydyttävä viimeksimainittuihin ja hylättävä edellinen. Luotettavan vastauksen uskonollisiin kysymyksiin antoi katkismus, tutkimus johti liian usein harhaan. Oikeutetussa pyrkimyksessään palata valistuksen monessa katsannossa pinnallisesta uskonnollisuudesta takaisin uskon alkulähteille, raamattuun ja uskonpuhdistuksen perintöön, repristinaatioteologia sortuikin liian usein menneiden aikakausien muotojen lainomaiseen ja epähistorialliseen toistamiseen. Erityisen kohtalokkaaksi tuli 1600-luvun jäykän sana-inspiraatio-opin palauttaminen, joka teki kyseisen jumaluusopin piirissä mahdottomaksi kaiken, kirkon jatkuvalla kehitykselle ensiarvoisen tärkeän, historiallisen raamatuntutkimuksen.⁸

⁷ Vrt. NIGG, m.t., ss. 142; SEEBERG, m.t., s. 23; ZIEGLER, m.t., s. 168.

⁸ Vrt. SEEBERG, m.t., ss. 129, 143—145; NIGG, m.t., ss. 143—145.

Kokonaisen vuosisadan henkisen perinnön kieltäminen oli kuitenkin mahdottomuus. Vaikka valistuksen maailmankatso-mus saksalaisella maaperällä sortuikin, sen aikakautena suori-tetty vakava tieteellinen työ jäi elämään. 18. vuosisadan juma-luusoppineet olivat nostattaneet eräitä kysymyksiä, joitten ohi mikään ennakkoluuloton teologia ei enää saattanut kulkea. Mitkään ivalliset huomautukset järjen kyvyttömyydestä uskon-nollisten asiain ratkaisijana eivät saattaneet tehdä olematto-maksi uskonelämän perusteita koskevaa ilmoituksen ja järjen keskinäisen suhteen probleemia. Varsin oikeutetustikin saa-tettiin edellistä aikakautta vastaan korostaa raamatun arvoval-taa, mutta valistuksen jumaluusoppineitten uskontomme perus-asiakirjoihin kohdistama kritiikki säilyi kuitenkin aktualisena tekijänä, jonka edessä jäykkä sanainspiraatioteoria oli osoittau-tuva mahdottomuudeksi. Viime kädessä ei ollut paluuta enti-seen muutoin kuin sulkemalla silmät tietyiltä tosiasioilta. Va-listus oli voitettu, mutta sen probleemit odottivat yhä vas-taustaan.⁹

19. vuosisadan jumaluusopin päälinja merkitsi yritystä kyseisten probleemien ratkaisemiseen positiivisessa hengessä. Ryhtymättä yksityiskohtaisesti kuvaamaan sen eri virtausten kamppailua ja vuorovaikutusta, voidaan todeta erään sen kes-keisimmistä pyrkimyksistä saaneen klassillisen ilmaisunsa Er-langenin J. Chr. Hofmannin tunnetussa sanassa »uudesta ta-vasta opettaa vanhaa totuutta». Tämän tunnustuksen alaisessa, sanan laajimmassa mielessä »välitysteologiassa» yhtyivät sekä kirkolliset että vapaamieliset tendenssit. Samalla kun toisaalta tunnustettiin ennakkoluulottoman tutkimuksen oikeutus, teolo-gian tehtävä nähtiin aitojen kristillisten arvojen ja totuuksien uskollisessa säilyttämisessä.¹⁰

Kaikki jumaluusoppi ei kuitenkaan seurannut »vanhaa to-tuutta». Toisaalta johti historiallis-kriittillisen raamatuntutki-muksen edelleen kehittäminen osittain täydellisestikin muut-tuneeseen näkemykseen uskontomme historian alkuaajoista, toi-

⁹ SEEBERG, m.t., s. 130.

¹⁰ SEEBERG, m.t., ss. 12, 291; Vrt. KATTENBUSCH, Die deutsche evangelische Theo-logie seit Schleiermacher, ss. 50 s.

saalta idealistinen filosofia, joka näennäisesti antoi mitä lujimman tuen järjen ja ilmoituksen synteille, sisälsi itsessään jyrkän radikalisoitumisen aiheen.

Edellisellä linjalla muodostui Ferd. Chr. Baurin pitkäaikainen eksegeettinen työ vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla urauurtavaksi. Baur tarttui kaikkiin valistuksen herättämiin eksegeettisiin kysymyksiin ja päätyi varsin radikaaliin käsityksiin erinäisten raamatun kirjojen alkuperästä ja aitoudesta sekä historiallisen kristinuskon ydinsanomasta, jonka hän näki lähinnä eettisellä linjalla. Valistuksesta hänet erotti kehitysnäkemyksen soveltaminen kirkon dogmikehitykseen: kirkollinen oppirakennelma ei ole mikään yksityisten »keksintöjen» tai harkittujen petosten yhteistulos, vaan tiettyjen, osittain kristinuskon sisäisten, osittain sen ulkopuolisten tendenssien kehityksen ilmaus. Baurin työtä jatkoivat hänen lukuisat oppilaansa, n.s. Tübingenin koulukunta, jotka mestarinsa tavoin kohdistivat pääasiallisen tarmonsaa raamatun kirjojen aitouden ja sanoman selvittämiseen. Tübingenin koulun eksegeesi varsinaisesti loi uskonnollisen vapaamielisyyden jumaluusopillisen perustan.¹¹

Ennenkuin Tübingenin jumaluusoppi kuitenkin ehti varsinaisesti kiteytyä yhtenäiseksi liberaaliksi teologiaksi, oli idealistisen filosofian piiristä noussut mies, joka miltei yhdellä iskulla mursi, tai ainakin asetti vakavasti kyseenalaiseksi, ilmoituksen ja järjen välille rakennetun synteetin. David Straussin vuonna 1835 ilmestynyt »Das Leben Jesu» merkitsi käännekohtaa 19. vuosisadan uskonnollisen ajattelun kehityksessä.

Strauss katsoi jatkavansa Hegelin työtä ja tarttui kohtaan, joka tämän järjestelmässä oli jäänyt avoimeksi, kristinuskon käsitteitten ja niiden sisältämän filosofisen totuuden keskinäiseen suhteeseen. Hänkin hyökkää voimakkaasti sekä ortodoksiaa että rationalismia vastaan. Raamatun katsomuksia arvioitaessa oltiin yleisesti tähän asti oltu sidottuja kyseisten suuntien asettamaan vaihtoehtoon: joko ne olivat kirjaimellisesti

¹¹ NIGG, m.t., s. 151; SEEBERG, m.t., ss. 149—151; KATTENBUSCH, m.t., s. 48.

totta tai tietoista valhetta. Strauss esittää nyt, osittain Bauriin liittyen, oman ratkaisunsa. Uuden Testamentin katsomukset olivat myyttejä, s.o. tiedottomasti runoiltuja kuvauksia, joitten motiiveina olivat osaksi ajassa liikkuvat aatteet, osaksi Jeesuksen persoonan hänen seuraajiinsa tekevä valtava vaikutus. Tällaisena niitten totuus ei ollut historiallinen, vaan aatteellinen. Ne sovelsivat yhteen ihmiseen, Jeesukseen, sellaiset määreet, mitkä asiallisesti kuuluivat ihmiskunnalle kokonaisuudessaan. Mitä kirkko kertoo Kristuksesta ikäänkuin historiallisena totuutena, pitää paikkansa ihmisyydestä aatteena. Viimeksimainitussa ovat yhtyneet jumaluus ja inhimillisyys. Ihmisyyks on myöskin aatteellisesti kuoleva, nouseva ylös ja astuva taivaaseen. Kieltäessään luonnonmukaisuuden ihmisyyks kehittyi kohti jumaluutta. Tässä on Straussin mukaan evankeliumien todellinen sisältö.¹²

Kantansa Strauss perusteli asettamalla yksityiskysymyksessä toisensa jälkeen vastakkain supranaturalistisen ja rationalistisen tulkinnan ja johdattamalla kummankin ad absurdum. »Myyttillinen» selitys osoittautui näin kulloinkin ainoaksi mahdollisuudeksi. Hänen metodinsa oli täten alusta loppuun dialektinen. Riippuvaisuus Hegelistä käy ilmi myös siinä asemassa, minkä Strauss antaa alkukristillisyydelle maailman uskontojen joukossa. Kehityksen lähtökohta ei saata koskaan olla sarjassaan suurin. Kristinuskon alku juontuu Jeesushahmoon, joka näinollen ei samalla kertaa saata merkitä sen huippukohtaa. Edistysusko oli tunkeutumassa uskonnollisen ajattelun aksiomiksi.¹³

Straussin kritiikki oli erinomaisen kärkevä ja sen vaikutus tavaton. Usko Hegelin rakentamaan tiedon ja uskon synteisiin horjui perustuksiaan myöten. Samanaikaisesti saivat kuoletavan iskun vanhan rationalismin viimeiset jäännökset ja Hegelin ylivalta kristillisen kirkon piirissä. Teoksen herättämästä huomiosta olivat parhaana todisteena lukuisat sen synnyttämät vastakirjoitukset. Useimmat kirkonmiehet ja ajatte-

¹² STRAUSS, *Das Leben Jesu* II, ss. 736 s.; Vrt. HÖFFDING, m.t. VIII, s. 261; SEEBERG, m.t., s. 140.

¹³ NIGG, m.t., s. 159; KATTENBUSCH, m.t., s. 46.

levat kristityt olivat syvästi järkyttyneitä. Ainoastaan Hengstenberg, reprimistinaatioteologian luonteenomainen edustaja ja kirkkopoliittisen konservatismiin johtaja, oli tyytyväinen. Nythän nähtiin, mihin perinnäisen ortodoksian hylkääminen ja spekulatiivisuuden tielle lähteminen vei.¹⁴

Straussin tarkoituksena oli perustaa vapaa, kriittinen teologia. Hänen radikaalisuutensa sulki häneltä kuitenkin kaikki akateemiset oppituolit. Zürichin yliopiston, johon hänet oli kutsuttu, oli pakko kansannousun vuoksi peruuttaa kutsunsa. Vailla mahdollisuuksia antautua haluamalleen akateemiselle opettajauralle Strauss vetäytyi katkerana syrjään riippumattomaksi tutkijaksi ja huomioitsijaksi. »Kristillisessä uskonopissaan», joka ilmestyi vuosina 1840—41, Strauss meni kristinuskon kieltämisessään entistäkin pitemmälle. Hän hylkäsi armotta Hegelin kannan, että teologian ja filosofian sisältö olisi identtinen. Kirkon oppien vika ei suinkaan ollut siinä, että ne oli puettu mielikuvien asuun, vaan se että ne puhtaasti mielikuvinaakin olivat vääriä. Osoittaessaan kristillisen dogmatiikan rappion hän ei kaihtanut hylätä kuolemattomuusajatusta ja väittää dogmeja »idioottisen tietoisuuden maailmankatsomukseksi». Straus repi paljon, mutta rakensi varsin vähän.¹⁵

Straussilaisen radikalismiin jatkuvaa jyrkentymistä ilmensi Bruno Bauerin työ. Kristinuskko merkitsi hänelle maailman suurinta onnettomuutta, ja hän julistautuikin siksi lopulta ateistiksi. Eksegeettisessä kritiikissään hän asetti Johanneksen synoptikkoja vastaan ja synoptikot Johannesta vastaan sekä selitti näin molemmat historiallisesti epäluotettaviksi. Niinikään hän epäili, toisin kuin Tübingenin koulukunta, kaikkien Paavalin kirjeitten aitoutta ja selitti kristinuskon syntyneen Roomassa ja Alexandriassa eikä suinkaan Palestiinassa.¹⁶

Bauerin kritiikkiä merkittävämpi oli Ludwig Feuerbachin perinnäistä kristillisyyttä vastaan tekemä hyökkäys. Hänen vuonna 1841 ilmestynyt pääteoksensa »Das Wesen des Christen-

¹⁴ SEEBERG, m.t., s. 140; ZIEGLER, m.t., s. 175.

¹⁵ STRAUSS, Die christliche Glaubenslehre II, s. 625; SEEBERG, m.t., s. 271; NIGG, m.t., s. 162.

¹⁶ NIGG, m.t., ss. 170—173.

thums» ei tosin nostattanut samanlaista myrskyä kuin Stratussin »Das Leben Jesu», mutta sisäisessä johdonmukaisuudessaan sen vaikutus tuli olemaan tätäkin suurempi. Feuerbach popularisoi uskonnollisen radikalismia ja saattoi sen uutena uskontunnustuksena kansan tietoon.¹⁷ Schleiermacher oli selittänyt uskonnon riippuvaisuuden tunteeksi, mutta oli jättänyt määrittelemättä, mistä kyseinen tunne sai kohteensa. Feuerbach koetti nyt osoittaa, että tunne luo itse kohteensa. Jumala ei suinkaan ole mitään ihmisen ulkopuolella olevaa, päinvastoin ihminen siirtää mielikuvituksessaan Jumalan ominaisuudeksi kaiken, mitä hän itse pitää arvokkaana ja jumalallisena.¹⁸ Näin ovat kaikki alkeelliset uskonnot syntyneet, eikä kristinusko, vaikkakin laadultaan korkeampana, tee tässä katsannossa poikkeusta. Kun sanotaan, että Jumala on persoonallinen, merkitsee tämä asiallisesti, että persoonallinen elämä on korkeinta. Että Jumala on rakkaus, tarkoittaa, ettei ole olemassa mitään rakastavaa sydäntä arvokkaampaa. Näin kautta linjan. Jumala ei ole luonut ihmistä omaksi kuvakseen, vaan ihminen Jumalan omien ihanteittensa mukaiseksi.¹⁹

Yhtä kriittisesti kuin Feuerbach suhtautui kristinuskon totuudellisuuteen, yhtä myönteisesti hän arvioi sen historiallista merkitystä. Ero edellisen vuosisadan vapaa-ajattelusta käy tässä ilmeiseksi. Feuerbachin antropologia oli teologisesti verrattomasti radikaalisempaa kuin Voltairen deismi, mutta häneltä puuttui silti kokonaan tämän hillitön viha kristinuskoa kohtaan. Pyrkinessään selittämään dogmit psykologisesti ja kehityshistoriallisesti hänellä oli aivan toiset edellytykset uskonnon ymmärtämiseen kuin jälkimmäisellä, joka pysähtyi pelkkään intellektuaaliseen arviointiin.²⁰ Feuerbachinkin myötätunto rajoittui kuitenkin ainoastaan kristinuskon alkukautteen. Klassillisena kautenaan se todella tarjosi kannattajilleen yhtenäisen näkemyksen ihmisen asemasta ja tehtävästä, mitä

¹⁷ NIGG, m.t., s. 173.

¹⁸ FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums*, s. 6; Vrt. AHLBERG, *Kristendomskritiken hos Ludvig Feuerbach*, s. 181.

¹⁹ FEUERBACH, m.t., ss. 30 s.; AHLBERG, m.t., ss. 186, 194, 198; HØFFDING, m.t. VIII, ss. 266—268.

²⁰ HØFFDING, *Ledende Tanker i det nittonde Aarhundrede*, s. 133.

mikään toinen tekijä ei olisi silloin kyennyt antamaan. Kristinuskon voimankausi oli kuitenkin peruuttamattomasti takana. Aika on joka suhteessa kulkenut kristinuskon dogmien edustamien elämänmuotojen ohi, ja siksi niistä kiinnipitäminen toisenlaisena aikana on yksinomaan epärehellistä. Eivät edes jumaluusoppineetkaan enää tiedä, mitä kristinuskko on. Epätoivoisessa yrityksessään tehdä tämä ajanmukaiseksi he ovat poistaneet siitä sen alkuperäisen maailmankielteisyyden ja mukautaneet kirkon tämän maailman elämään. Alkuperäiselle kristinuskolle tunnusomainen tämän- ja tuonpuoleisen vastakohta on poistettu, ja seurauksena on »nykyaikaisen maailman hajanainen, luonteeton, mukava, kaunokirjallinen, koketti, epikurolainen kristillisyyys», josta kaikki alkuperäinen uskonvoima on kadonnut. Tätä kohtaan Feuerbach ei tunne mitään sääliä.²¹

Tie oli nyt auki kaiken uskonnon hylkäämiseen. Feuerbachin ajattelu muodostui teoreettisen materialismin erääksi merkittävimmäksi perustaksi. Viimeksimainitun suunnan toinen edellytys oli vuosisadan toisella kolmanneksella jatkuva luonnontieteitten voimakas kehitys. Saksalainen lääkäri Robert Mayer lausui vuonna 1842 ensimmäisen kerran energian häviämättömyyden lain. Liittyneenä aineen häviämättömyyteen uusi laki oli omiaan antamaan maailmankuvalle voimakkaan deterministisen sävyn. Kemian alalla oli jo vuonna 1828 pystytty kokeellisesti muuttamaan epäorgaaninen aine orgaaniseksi, jolloin ero orgaanisen ja epäorgaanisen luonnon välillä näytti umpeutuvan. Geologian alalla Lyellin työ merkitsi luopumista alkukatastroofi- ja peräkkäisten luomisten teorioista ja maanpinnanmuodostuksen selittämistä yksinomaan nykyään maapallolla vaikuttavien fysikaalisten ja kemiallisten voimien avulla. Spekulatiiviset ja teologiset käsitteet näyttivät osoittautuvan tarpeettomiksi luonnontutkimukselle.²²

Teoreettinen materialismi oli näin nousemassa, mutta vasta helmikuun vallankumous antoi sille ilmaa siipien alle. Vuosi

²¹ HÖFFDING, *Den nyere Filosofis Historie* VIII, s. 268.

Vrt. FEUERBACH, m.t., ss. 302, 326.

²² HÖFFDING, *Ledende Tanker*, ss. 27, 37; ZIEGLER, m.t., s. 276.

1848 merkitsi aatteellisesti saksalaisen idealismin loppua. Historiallinen ja filosofinen ajattelu oli johtanut Saksan kansan vallankumoukseen. Tuloksena oli ollut paljon suuria suunnitelmia ja varsin vähän käytännöllisiä tuloksia.²³ Syntyneessä henkisessä tyhjiössä tarjoutui nyt luonnontieteille ensiarvoinen tilaisuus muodostua maailmankatsomusta luovaksi tekijäksi. Kysymys elämästä vaihtui filosofeilta fysiologien, kemistien ja lääkärien ratkaistavaksi. Samanaikaisesti siirtyi nousevan industrialismin ansiosta yhteiskunnallisen kysymyksen painopiste poliittiselta, s.o. henkiseltä alalta aineelliselle, taloudelliselle. Aika oli kypsä synnyttämään aineellisuuden uskonnon.²⁴

Uuden materialistisen ateismin johtavat miehet olivat Carl Vogt, Jacob Moleschott ja Ludwig Büchner. Ajattelijoina he olivat pintapuolisia ja vailla syvällistä filosofista koulutusta, mutta kansantajuistaessaan luonnontieteellisen tutkimuksen tulokset ja soveltaessaan ne maailmankatsomuksensa perustaksi he tekivät edeltäneen vuosisadan materialismin ajankohitaiseksi ja kehittivät sitä edelleen. Itse peruskysymyksessä, mikä oli hengen ja aineen suhde, heidän kantansa oli horjuva. Uutta ja vaikuttavaa olivat varsinaisesti ne lukuisat tieteelliset tosiasiat, joilla he tutkimuksen edistyttyä saattoivat tukea kantaansa. Moleschott ja Büchner selittivät vuosina 1852 ja 1855 ilmestyneissä teoksissaan maailmankaikkeuden yksinomaan aineen ja voiman avulla. Vogt hyökkäsi jo vuodesta 1846 lähtien kaikkea luonnon teleologista selittämistä vastaan. Maapallon samoin kuin ihmiskunnan iän hän geologisiin tutkimuksiin vedoten arvioi verrattomasti suuremmaksi kuin raamatusta lasketut 6000 vuotta. Orgaanisen luonnon synnyn selitykseksi hän oletti itsestään tapahtuneen alkusiitoksen ja julisti jo ennen Darwinia rohkeasti ihmissuvun polveutuneen apinoista.²⁵ Luonnontutkijoiden taholta materialismi kohtasi voimakasta vastustusta ja sen tieteellinen arvo asetettiin kyseenalaiseksi. Tämä ei

²³ LANGE, Geschichte des Materialismus, s. 283; ZIEGLER, m.t., s. 271.

²⁴ ZIEGLER, m.t., s. 278.

²⁵ LANGE, m.t., ss. 297, 371, 393, 422; ZIEGLER, m.t., s. 379; Vogt, Lehrbuch der Geologie und Petrefactenkunde II, s. 374.

kuitenkaan estänyt sitä kansanomaisessa muodossaan leviämistä yhteiskunnan kaikkiin kerroksiin. Aika oli suopea olivaisen aineelliselle selittämislle.²⁶

Materialismin varsinainen leviäminen kuuluu kuitenkin vuosisadan viimeiselle kolmannekselle. Straussin, Feuerbachin ja heidän hengenheimolaistensa edustama radikalismi pysyi kauan varsin suppean piirin omaisuutena. Sellaisenaankin sen ateismiin päättynyt kehitys merkitsi kaiken uskonnollisen vapaamielisyyden komprometointia. Konservatiivinen jumaluusoppi saattoi varsin johdonmukaisesti viitata mainittuihin miehiin pyrkiessään osoittamaan, mihin kriittinen raamatuntutkimus ja liberaalien uskonnollinen asennoituminen sisäisellä johdonmukaisuudella veivät. Arvostelu olikin sikäli asiallisesti oikeutettu, että Tübingenin koulun ja radikaalin jumaluusopin välinen ero ei ollut niitten harjoittaman kritiikin laadussa vaan määrässä. Samat motiivit olivat kummankin takana, edellinen vain ei ollut arvostelussaan niin häikäilemättömän yksipuolinen. Syntyneessä tilanteessa myöskin vapaamielinen jumaluusoppi kääntyi radikaaleja teologeja vastaan. Se vertasi viimeksi mainittuja uskonpuhdistusajan Tuomas Münzeriin ja uudestikastajiin, jotka »hulluksitulleella logiikallaan» olivat valmiit hävittämään väärrien muotojen rinnalla kaikki oikeatkin.²⁷

Ensimmäisinä taisteluvuosinaan uskonnollinen vapaamielisyys ei ollut suinkaan mikään pelkkä akateeminen asia, vaikkakin akateeminen ajattelu antoi sille sen varsinaiset rakennusainekset. Saksan aatehistoriassa varsin sekava 1840-luku johti liikkeen läpimurtoon myös kirkon elämässä. Merkittävää kyllä, tämä tapahtui rinnan protestanttisen ja katolisen kirkon piirissä. Edellisessä tapauksessa liikkeen takana olivat kirkollisen pietismin nopean voiton tyrmistyttämät »viimeiset rationalistit», jotka näkivät välttämättömäksi järjestäytyä puolustamaan asemaansa. Kriittinen eksegeesi ja radikaali teologia antoivat heille uudet aseet, ja kun Preussin hallitus Hengstenbergin vihjeestä ryhtyi estämään heidän kokouksiaan,

²⁶ ZIEGLER, m.t., ss. 281.

²⁷ Vrt. Nigg, m.t., ss. 157, 174.

liike päättyi vapaitten seurakuntien muodostamiseen. Protestantit »valonystävät» saivat pian luonnolliset liittolaisensa katolisella taholla; kun Trierin ihmeitätekevän ihokkaan herättämän arvostelun johdosta eräät papit johtivat joukkonsa irti Roomasta. »Saksalaiskatoliset» ja »valonystävät» löysivät toisensa, mutta samalla niitten heikkouskin kävi ilmeiseksi. Liike oli alusta alkaen ollut ainakin yhtä paljon poliittinen kuin uskonnollinen. Positiivista uskonnollista sanomaa ei sen piirissä löytynyt riittävässä määrin. Nimenomaan johtajat siirtyivät yhä selvemmin poliittisesti radikaalin liberalismiin linjoille, ja vuoden 1848 tapauksiin hukkui käytännöllisesti katsoen liikkeen uskonnollinen innostus sen voiman purkautuessa poliittisiin uomiin. Yhteisen kirkon hedelmöittävästä yhteydestä erotettuna uskonnollinen vapaamielisyys osoittautui olevan vailla itsenäistä kantovoimaa.²⁸

²⁸ Nigg, m.t., ss. 176, 179, 182, 189, 193; SEEBERG, m.t., s. 255; RGG² III, pp. 1634 s.

3. RUOTSIN VAPAAMIELISEN LIIKKEEN NOUSU.

Ruotsissa oli valistuksen yleissävy huomattavasti maltillisempi ja perinnäistä kirkollisuutta kohtaan sovinnoisempi kuin Saksassa, Ranskasta puhumattakaan. Sen yleiselle asenteelle voitaneen pitää normatiivisena Leopoldin kantaa, että uskonnollisen vapauden tuli ulottua vain Jumalan ja kuolemattomuuden kannattajiin ja että valtion oli annettava tukensa kristillisen kirkon opille.¹ Teologiakaan ei tyytynyt vain julistamaan »Jumalaa, hyvettä ja kuolemattomuutta», vaan liitti näihin kristinuskon perustotuiksina myös Jumalan ilmoituksen Kristuksessa ja Kristuksessa tapahtuneen ihmiskunnan sovituksen.² Ortodoksian ja rationalismin vastakohta ei näinollen kehittynyt samanlaiseksi katkeraksi taisteluksi kuin Saksassa, joskaan jännitystä ei täältäkään puuttunut.³

19. vuosisadan alun romanttinen reaktio ei näinollen myöskään merkinnyt täydellistä murrosta. Tosin se täälläkin julisti, että uusi on saavutettava taistelussa valistusta vastaan.⁴ Erittäin merkittävässä kirjoituksessaan »Om falsk och sann upplysning med afseende på religionen» vuodelta 1811 Geijer arvosteli ankarasti valituksen noudattamaa »tieteellistä» suvaitsemattomuutta. Samanaikaisesti kuin se itse vaati uskonnon vastaisille opeilleen julkista tunnustusta tai ainakin levittämisen vapautta, se tieteen nimissä julisti tuomion kaikelle uskonnolliselle ajattelulle, joka ei alistunut sen korkeassa vii-

¹ LIEDGREN, Neologien, romantiken, uppvaknandet, s. 25.

² M.t., s. 42.

³ M.t., s. 30; SEEGER, Die Kirche Deutschlands, s. 18.

⁴ LIEDGREN, m.t., ss. 156, 160.

saudessaan säätämiin kaavoihin. Tämä on väärää valistusta uskonnon alalla, Geijer korosti.⁵ Tegnér taasen syytti neologiaa siitä, että se intellektualisoi uskonnon ja muunsi sen sisältämät tunteen totuudet käsitteelliseksi. Tällä tavoin kristinusko ei suinkaan ollut pelastettavissa. Aitona romantikkona Tegnér sensijaan oli taipuvainen tulkitsemaan uskonnon esteettisesti — kuten toisaalta runouden uskonnollisesti. »Uskonto itse on tuskin muuta kuin käytännöllistä runoutta, oksa suuren runoudenrungon elämänpuussa», hän kirjoitti vuonna 1820.⁶

Nouseva ruotsalainen romantiikka löysi selostetulta kantaltaan yhteyden sekä samanaikaisesti syntyvien herätysliikkeitten positiiviseen, vanhaan oppiin pitäytyvään kristillisyyteen että maltilliseen ruotsalaiseen valistusteologiaan. Wallinin jumaluusopillinen kanta on lähinnä luonnehdittavissa eräänlaiseksi rationalistiseksi supranaturalismiksi. Tegnér taas sai uskonnollisia vaikutteita sekä kristinuskosta että platonismista.⁷ Järki ei Ruotsin romantikkojen mielestä ollut riittävä antamaan ihmisille tietoa Jumalasta, mutta se oli kuitenkin väline, jonka kautta ilmoitus saavutti heidät. Ero entisestä rationalismista ilmeni lähinnä painopisteen siirtymisenä. Nyt korostettiin enemmän raamatun välttämättömyyttä ja järjen riittämättömyyttä. Samanaikaisesti lähennyttiin vanhaa; kansanomaista hurskautta, joka nyt herätysliikkeissä nousi uuteen kukoistukseen. Mutta sivistyneitten oikeus tulkita uskonto »korkeammalla» tavalla, nyt lähinnä estetisoiden, säilyi, samoin taipumus esittää uskonnolliset ydintotuudet myös järjenmukaisina.⁸

Vallitsevan sovitteluvan hengen ensiarvoinen ilmaus oli Wallinin uusi virsikirja vuodelta 1819, jossa neologiset, romantiset, pietistiset ja ortodoksiset aiheet esiintyvät rinnan. Sama henki tuli vallitsevaksi sekä Ruotsin kirkossa että kulttuuri-

⁵ GEIJER, Om falsk och sann upplysning, eritt. ss. 62—66.

⁶ TEGNÉR, Samlade skrifter III, s. 438. Vrt. WÄRENDH, Tegnér och teologien, s. 95..

⁷ LIEDGREN, m.t., s. 218. WÄRENDH, m.t., ss. 122, 352.

⁸ LIEDGREN, m.t., s. 219.

elämässä, joitten kummankin johtoon romantiikan etevimmät edustajat, Wallin, Tegnér ja Geijer kuin itseoikeutettuina nousivat. Näin säilyi Ruotsin hengenelämän sisäinen yhtenäisyys pitkälle yli sen ajan, jolloin Saksassa vanhoillisten ja radikaalisten virtausten välinen jännitys johti avoimeen henkien taisteluun.⁹

Poliittisen vapaamielisyyden voimakas nousu Ruotsissa alkoi 1830-luvulla. Alusta alkaen sen historia kytkeytyi tiiviisti liberaalin lehdistön kehitykseen, jonka merkittävimmän edustajan, L. J. Hiertan v. 1830 perustama Aftonbladet samalla oli maan ensimmäinen todella nykyaikainen sanomalehti. »Aftonbladetin liberalismi» kävi taistelua perustuslaillisuuden ja kansanedustuslaitoksen, humanisen lainsäädännön, elinkeinovapauden ja vapaakaupan puolesta.¹⁰ Ensimmäisinä vuosinaan lehdellä ei ollut kirkollisista tai uskonnollisista kysymyksistä juuri mitään sanottavaa.¹¹ Hiertalle olivat kokonaan toiset näkökohdat määrääviä, uskontoon hän suhtautui varsin pienellä harrastuksella. Hänen asennoitumisensa uskonnollis-sakin kysymyksissä määräisivät kokonaan poliittiset näkökohdat.¹² Tällaisia olivat mm. valtiopäiväpapiston osuus vapaamielisten uudistusten jarruttajana ja herätysliikkeitten vaikutus kansan harrastuksen irrottamisessa poliittisista ja taloudellisista kysymyksistä.

Jälkimmäinen motiivi sai Aftonbladetin 1840:n kummankin puolen hyökkäämään metodistisaarnaaja Georg Scottia ja hänen Tukholman englantilaisessa kirkossa harjoittamaansa herätystoimintaa vastaan. Lehti syytti Scottia kirkollisen taantumuksen aseenkantajaksi, joka uskonnollisuuden varjolla yritti edistää korkeamman papiston hierarkkista valtaa.¹³ Saman-

⁹ Vrt. LIEBGREN, m.t., ss. 268, 334; BORGSTIERNAN, Om Kristi person och verk, s. 1.

¹⁰ SCHÜCK—WARBURG, Illustrerad svensk litteraturhistoria IV, s. 10.

¹¹ GÖRANSSON mainitsee tutkimuksessaan »Aftonbladet som politisk tidning 1830—1835» tämän alan kysymyksistä ainoastaan taistelun säätiedustuslaistosta vastaan, missä kokonaan toiset kuin kirkolliset tai kirkonvastaiset intressit olivat määräävinä. M.t., ss. 105—107.

¹² PETZÄLL, Straussdebatten i Sverige, s. 37.

¹³ WESTIN, George Scott och hans verksamhet i Sverige I, ss. 611—613, 637, 650.

lainen hyökkäys toistui vuosikymmenen lopulla, jolloin lehti yritti paljastaa Tukholmaan perustetun sisälähetysseuran taantumukselliseksi järjestöksi, jonka tarkoituksena oli voittaa työväenluokka hallituksen puolelle ja houkutella se terveelle järjelle ja arvostelukyvylle vaarallisiin mietiskelyihin.¹⁴

Pietismin vastustamisessa Hierta osoittautui mannermaisen valistuksen täysiveriseksi jälkeläiseksi. Julkisuudessa hän kyllä varoi tunnustautumasta edellisen vuosisadan rationalismiin tai ensyklopedismiin, mutta mitään epäilystä ei ole siitä, että hän on juuri täältä saanut ne argumentit, joitten varaan hän rakensi käsityksensä pietismin poliittisesta vahingollisuudesta. Miten voimakas Hiertan mieskohtainen vastenmielisyys kyseistä suuntaa kohtaan oli, näkyy selvästi siitä, että hän antoi taistelussaan eräitten vapaamielisten käsitystenkin väistyä; niinpä juuri Scottin tapauksessa Aftonbladet ilmeisesti loukasi uskonvapauden periaatetta. Vanhan rationalismin peruja olivat myös Aftonbladetin kirkonvastaiset iskusanat, papiston vallanhalu ja ahneus, jesuiittalaisuus jne. Ruotsalaisen varhaisliberalismin asennoituminen oli merkittävässä määrin valistushengen leimaama. Hiertan rinnalla esiintyi mainitun kielteisen suunnan merkittävimpana johtajana Örvar Odd-Sturzenbecker.¹⁵

Poliittinen näkökohta oli varsinaisesti vallitseva myös siinä kiistassa, joka syntyi Hiertan toimitettua vuonna 1841 Straussin »Jeesuksen elämän» mukailtuna ruotsinnoksena julkisuuteen. Horjuttamalla kirkon perustana olevaa oppirakennelmaa Hierta uskoi kaivavansa pohjaa myös sen yhteiskunnallisen ja valtiollisen vaikutusvallan alta. Ilmeisesti hänellä ei ollut mitään sitäkään vastaan, että kirkon oppi samalla muuttuisi ajan- ja järjenmukaisemmaksi. Mikään vannoutunut straussilainen Hierta ei kuitenkaan missään tapauksessa ollut. Straussin keskeisen ajatuksen, että historiallinen Jeesus olisi ollut myytti ja ihmisyyys kristusihanteen varsinainen toteuttaja, hän nimenomaan torjui.¹⁶

¹⁴ RODHE, Den religiösa liberalismen, s. 14.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ PETZÄLL, m.t., s. 78.

Teosta vastaan nostettiin heti painokanne, jonka senkin motiivit olivat varsinaisesti poliittiset. Kiusallisesta oppositiomiehestä haluttiin tällä tavoin päästä eroon. Oikeudenkäynnissä, jonka päätös muodostui vapauttavaksi, puolustus korosti pääasiassa kahta näkökohtaa, jotka sittemmin toistuivat eri yhteyksissä uskonnollisen liberalismien taisteluvuosina varsin usein. Kirja ei suinkaan ollut mikään hyökkäys »puhdasta evankelista oppia» vastaan, vaan tähtäsi päinvastoin sen jatkuvaan kirkastamiseen ja puhdistamiseen. Toiseksi se asettamalla raamatun ainoaksi auktoriteetiksi uskonasioissa ja tulkitsemalla sitä tavalla, jolla järki ja ilmoitus saatettiin keskenään sopusointuun, vain toteutti uskonpuhdistuksen pääperiaatetta ja siten asiallisesti jatkoi tämän työtä.¹⁷

Straussin ympärillä käyty taistelu kärjisti entisestäänkin Aftonbladetin kirkonvastaista asennetta. Olihan taas koettu uusi esimerkki kirkon ahdashenkisyydestä ja valonarkuudesta. Samanaikaisesti synnytti myös Almqvistin »Det går an» kiihkeän keskustelun, jossa Aftonbladet asettui ymmärtämään hänen vallitsevasta perhe- ja avioliittoetiikasta poikkeavia, erinomaisen vallankumouksellisia katsomuksiaan. Kaikki tämä sai papiston omaksumaan Aftonbladetiä vastaan varsin jyrkän kannan, joka ymmärrettävistä syistä heijastui takaisin.¹⁸ Lisäksi yleinen teologinen kehitys 1840-luvulla vei papiston keskuudessa tunnustuksellisten näkökohtien entistä suurempaan korostamiseen.¹⁹ Runoilijapiispojen rakentama synteesi alkoi rakoilla. Vastakohtat olivat kärjistymässä.

Erinomaisen merkittäväksi muodostui nyt Geijerin siirtyminen vapaamieliseen leiriin. Romanttiselle menneisyydelleen uskollisena hän aikaisemmin oli poliittisissa kysymyksissä ollut vanhoillinen, kunnes vuonna 1838 tunnustautui liberaaliksi. Vastoin Aftonbladetin edustamaa vapaamielisyyttä Geijer kuitenkin katsoi valtiollisiakin kysymyksiä jatkuvasti uskonnollisen perusratkaisunsa näkökulmasta, ja tämä oli kris-

¹⁷ M.t., ss. 77.

¹⁸ M.t., ss. 227 s.

¹⁹ BORGSTIERNAN, m.t., s. 13; NEWMAN, *Gemenskaps. och frihetssträvanden i svenskt fromhetsliv 1809—1855*, s. 56.

tillinen.²⁰ Persoonallisuusperiaate, vapaa yksilö, oli hänen ajattelunsa lähtökohta, ja tämän hän näki toteutuneen vain kristinuskon helmassa. Joka kerran kuului kansalaisena Jumalan valtakuntaan, hän oli riittävän arvokas nauttimaan myös kaikkia maallisia kansalaisoikeuksia. Toisaalta taas ainoastaan usko antoi yksilölle riittävän turvan yhteiskunnan taholta uhkaavaa vallan väärinkäyttöä vastaan. Vain tämä takasi, ettei individualismi muuttunut egoismiksi, kaikkien sodaksi kaikkia vastaan. Geijerin yhteiskunnallinen näkemys päätyi kristilliseen liberalismiin.²¹

Samat motiivit, vapaamielinen ja kristillinen, määräisivät myös Geijerin asennoitumisen kirkkoa kohtaan. Keskeisenä kysymyksenä oli, miten pitkälle tutkimukselle on myönnettävä oikeus selittää raamattua. Epähistoriallista sanainspiraatio-oppia hänen oli mahdoton hyväksyä. Kun tieteele näinollen oli annettava oikeus arvostella ilmoituksen muotoa, se väkisinkin joutui vaikuttamaan myös sen sisällön ymmärtämiseen. Geijer tajusi, että henkien taistelu oli nousemassa. Protestanttisen kirkon sisällä monet pelkäsivät sitä ja halusivat palaamalla vanhojen auktoriteettien tunnustamiseen syytää koko kysymyksen luotaan. Toiset tarttuivat raamatun kirjaimeen, toiset katolisten tavoin kirkon ehdottomaan arvovaltaan. Auktoriteetteihin tunnustautuminen ei kuitenkaan merkitse mitään todellista ratkaisua, joka on saavutettavissa yksinomaan mieskohtaisen sisäisen kilvoittelun kautta. Protestanttisuus merkitsi taistelua, ja taisteluun Geijer myös oli valmis käymään. Hänen ratkaisunsa merkitsi näin persoonallisuuden ratkaisua ja sellaisena samalla yksinäistä ratkaisua. Geijer jäi uskonnolliseksi individualistiksi: »En ole kirkkokristitty enkä edes raamattukristitty, mutta silti sen verran kristitty, että voin saada rakennusta sekä raamatusta että kirkosta. Lyhyesti sanoen, olen kristitty omin päin».²²

²⁰ RODHE, Geijer och samhället, s. 360.

²¹ RODHE, m t., ss. 461, 487.

²² RODHE, Den religiösa liberalismen, s. 9. Sama, Geijer och samhället, ss. 494—496. Vrt. Geijerin painiskelua Feuerbachin esittämän ratkaisun kanssa, jonka hän torjui. NORBERG, Geijers väg från romantik till realism, s. 463.

»Kristitty omin päin», tätä tunnustusta ei vapaamielisen yleisön ollut vaikea ymmärtää. Irtisanoutuminen raamattukristillisyydestä merkitsi asiallisesti tunnustusta, että historia ja luonnontieteet olivat nostattaneet uusia raamatun asemaan vaikuttavia kysymyksiä, joitten vastaamiseen vanhat teoriat olivat riittämättömiä. Kieltäessään olevansa kirkkokristitty Geijer hylkäsi perinnäisen kirkollisen oikeaoppisuuden. Vanhat totuudet oli nyt puettava uusien käsitteiden pukuun. Geijer halusi olla kristitty, mutta vapaamielinen kristitty.²³

Aftonbladetin ensyklopedismi yhtävähän kuin Geijerin kristillinen liberalismi eivät kuitenkaan kumpikaan yksin lyöneet leimaansa Ruotsin uskonnollisen vapaamielisyyden seuraavaan kehitykseen. 1840-luku oli herättänyt kaksi kysymystä, jotka eivät jättäneet yleistä mielipidettä rauhaan, ennenkuin niihin oli löytynyt vapaamielinen ratkaisu. Eriluonteiset hengelliset liikkeet, jotka osittain seurasivat luterilaisia, vanhapietistisiä perinteitä, mutta varsin suuressa määrin saivat vaikutteita myös aglosaksisesta, lähinnä metodistissävyysestä kristillisyydestä²⁴, eivät suinkaan aina saaneet osakseen ymmärrystä valtiokirkon taholta, vaan joutuivat monesti kokemaan niin hengellisen kuin maallisen virkavallan ankaruutta.²⁵ Vuoden 1726:n konventikkeliplakaatti oli yhä voimassa, samoin kirkkolain määräys, jonka mukaan luopuminen »puhtaasta evankelisesta opista» oli rangaistava maanpaolla. Viimeksimainittu säädös oli jäänyt pitkiksi ajoiksi unohduksiin, mutta nyt sen perusteella oli kymmenen vuoden sisään kolme henkilöä, eräs katolinen, eräs baptisti ja eräs »vapaa-ajattelija» ajettu maanpakoon. Tuomioistuinten päätökset herättivät yleisen mieliteen tajuamaan voimassaolevien lakien vanhanaikaisuuden. Uskonnonvapauden pikainen laajentaminen tajuttiin välttämättömyydeksi.²⁶

Uskonnonvapauskysymykseen liittyi oppikysymys. Edellinen oli tosin aina 1850-luvun puoliväliin asti yleisessä tietoi-

²³ RODHE, Den religiösa liberalismen, s. 10.

³⁴ NEWMAN, m.t., ss. 23, 28.

²⁵ NEWMAN, m.t., ss. 300—306, 373; RODHE, Den religiösa liberalismen, s. 14.

²⁶ NEWMAN, m.t., s. 128.

suudessa vallitsevana, mutta vähitellen tunki jälkimmäinenkin esiin. Uskoa raamatuin kirjaimelliseen arvovaltaan ja nimenomaan luterilaisten tunnustuskirjojen kirjaimelliseen sitovaisuuteen oli vakavasti horjutettu. Toisaalta ei myöskään haluttu palata valistusajan rationalistiseen kielteisyyteen. Kristillinen usko oli säilytettävä, mutta se oli puettava uuteen, ajankumaiseen pukuun. Kysymys oli nyt siitä, millainen tämä puku tulisi olemaan.²⁷

Täten etsivälle osalle sivistyneistöä astui tietä näyttämään Nils Ignell. Alkuaan Schleiermacherin herättämänä hän aloitti välittömästi Straussin ympärillä käydyin kiistan vaikutuksesta vuonna 1842 jumaluusopillisen kirjailijatoimintansa, jota hän tasaisesti jatkoi kuolemaansa asti vuoteen 1864. Läpi koko hänen tuotantonsa käy punaisena lankana syvä huoli nykytilanteesta. Siveellinen turmelus kaikissa kansankerroksissa oli ehtinyt pelottavan pitkälle, itsekkyyks, nautinnonhalu ja sosiaaliset vastakohdat tuhosivat yhteiskunnan perusteita. Pelastus kaikesta tästä oli löydettävissä ainoastaan palautumalla kristilliseen elämään ja kristilliseen mielenlaatuun. Tämä ei Ignellin vakaumuksen mukaan ollut mahdollista vallitsevan kirkonopin pohjalla, joka, sensijaan että se lujittaisi ihmisten siveellistä vaellusta, käänsinkin heidän harrastuksensa tuonpuoleisiin, mikäli ei teoreettisessa hiuksenhalkomisessaan kokonaan vieroittanut ajattelevia yksilöitä itsestään.²⁸

Kirkon transcendenttisen opin tilalle Ignell halusi asettaa oman immanenttisen näkemyksensä. Kristinuskon perusajatus oli Jumalan valtakunnan aate. Tämä merkitsi jumalallisen rakkauden voimaa ihmissydamissä, ja sen toi Kristus maailmaan. Jumalallisuus ja inhimillisuus sulautuvat hänen persoonassaan yhteen siten, että edellinen kuvaa hänen ihmisyytensä korkeinta kvaliteettia ja jälkimmäinen taas täydellisyytensä saavuttanutta ihmiselämää, johon jumalayhteys kuuluu olennaisena osana. Kristuksen työ merkitsee siten sen

²⁷ RODHE, Den religiösa liberalismen, s. 38.

²⁸ IGNELL, Grunddragen af den Christliga Sedelären I, ss. VI, XI; RODHE, m t., ss. 20—24.

jumalallisen aineksen vapauttamista ja kehittämistä, joka jo alunperin erottamattomana osana kuuluu ihmisluontoon.²⁹

Ignell itse uskoi palauttavansa harhaan kehittyneen kirkonopin Jeesuksen alkuperäisten käsitysten kannalle. Kirkko vaati ehdotonta kuuliaisuutta ja auktoriteettiuskoa, mutta todellinen usko viihtyy vain siellä, missä vallitsee vapaus. Näin kristitty ei saata olla sidottu mihinkään auktoriteettiin, ei raamattuun, ei orjallisesti edes Kristukseen, vaan totuus on tekevä hänet vapaaksi. Ignellin individualismi johti hänet alistamaan ilmoitetun sanan totuuden viime kädessä inhimillisen järjen arvosteltavaksi.³⁰ Tämä ei kuitenkaan vienyt häntä Straussin linjalle, jonka hän torjui jyrkästi uutena pakanuutena.³¹ Järki on itsessään jotakin jumalallista, ja näin sillä ja Jumalan ilmoituksella on sisäinen vastaavaisuutensa, joka saa edellisen ilolla, vapaasti, omaksumaan jälkimmäisen sanoman.³² Asiallisesti Ignell liittyi deismiin ja spiritualismiin.

Dogmi, jota vastaan Ignell ennen muita hyökkäsi, oli ortodoksian anselmilainen sovitusoppi. Tämä oli tuonut kristinuskoon sille vieraan aineksen, juriidisen rangaistusajatuksen, rakentanut ihmisen jumalasuhteen oikeusopilliselle perustalle ja siten taittanut kärjen kristinuskon käytännölliseltä sanomalta, aktiivisen rakkauden julistukselta. Tämä keskuksenaan kirkollinen oppijärjestelmä oli kivittänyt kristinuskon ja tehnyt sen voimattomaksi synnyttämään yhteiskunnan kipeästi kaipaamaa kristillistä uudistusta.³³

Vapaamielisessä jumaluusopissaan Ignell jäi pitkäksi aikaa yksin. Hänen kirjansa olivat vaikeatajuisia, eikä niitä paljoa luettu. Vapaamielinen lehdistö, *Aftonbladet* ja *Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning* etunenässä, antoivat hänelle periaatteellisen kannatuksensa ja vähitellen 1850-luvun loppua

²⁹ IGNELL, *Granskning*, ss. 70 s.; RODHE, m.t., s. 22; BORGENSTIERNA, m.t., s. 30.

³⁰ IGNELL, *Granskning*, ss. 27 s.; BORGENSTIERNA, m.t., s. 38

³¹ IGNELL, *Grunddragen af den Christliga Sedeläran* I, ss. VI s.: RODHE, *Den religiösa liberalismen*, s. 20.

³² IGNELL, *Granskning*, ss. 123 s.; BORGENSTIERNA, m.t., s. 38.

³³ IGNELL, *Granskning*, ss. 36 s. 219; RODHE, m.t., s. 24.

lähestyttäessä tekivät hänen ajatuksensa tunnetuiksi laajemmallekin yleisölle.³⁴

Aftonbladet oli tällävälän läpikäynyt merkittävän muodonvaihdon. Lars Hierta oli myynyt lehden erälle upsalalaisille maistereille, jotka C. F. Bergstedt etunensä ottivat vastaan lehden toimituksen vuonna 1852. Nämä olivat Geijerin oppilaita ja toivat nyt lehteen hänen kristinuskolle myöte-mielisen asennoitumisensa.³⁵ Eräs heistä, August Sohlman, kirjoitti vuonna 1851 Hiertan radikaalia vapaamielisyyttä tarkoittaen: »Me kuulumme nuorempaan vapaamieliseen koulukuntaan, joka ei nojaudu ranskalaiseen ensyklopedismiin, vaan pitää kansallisuutta ja uskonnollisuutta yhteiskunnallisen kehityksen kahtena tärkeänä tekijänä.» Uusi »maisterin Aftonbladet» hylkäsi tietoisesti edeltäjänsä uskonnollisen kielteisyyden. Kannan muutos ilmenee erinomaisen kuvaavana polemiikissa, jota lehti Göteborgin Handelstidningenin tuke-mana kävi Sturzenbeckerin Öresundpostissa edustamaa vanhaa voltairelaisuutta vastaan.³⁶ Rationalismin aika oli ohi, malttilinen vapaamielisyys astui sijaan.

Liberaalin lehdistön suunnan vaihdos saattoi sen varsin merkittävästi muuttamaan asennettaan eri puolilla maata esiintyviin herätysliikkeisiin. Pietismi ja liberalismi olivat molemmat individualistisia, ja kun jälkimmäinen luopui uskonnonvastaisesta asenteestaan, oli kosketuskohta löydetävissä. Tämä tapahtui laajennetun uskonnonvapauden vaatimusten merkeissä, jolloin molemmat ryhmät yhdessä taistelivat kirkollisen byrokratian ja nimenomaan Lundin teologisen tiedekunnan edustamaa korkeakirkollisuutta vastaan.³⁷ Samanaikaisesti kuin herätysliikkeet näin kirkkopoliittisessa taistelussaan liittoutuivat vapaamielisen lehdistön kanssa, ne kuitenkin uskonnollisesti näkivät jyrkimmän vihamiehensä Ignellin edustamassa teologisessa vapaamielisyydessä.³⁸ Rintamat eivät siten suinkaan olleet yksilinjaiset.

³⁴ RODHE, m t., ss. 43, 112.

³⁵ NEWMAN, m.t., s. 115; SYLWAN, Liberalismens tidsålder s. 350.

³⁶ RODHE, Den religiösa liberalismen, s. 105.

³⁷ RODHE, m.t., s. 29; NEWMAN, m.t., s. 116.

³⁸ RODHE, m.t., s. 27.

4. SUOMALAINEN YHTENÄISKULTTUURI.

Suomen erotessa Ruotsista maan henkinen kulttuuri oli entisen emämaan tavoin monella muotoa valistushengen leimaama. Samalla kun valistuksen yleiset periaatteet olivat lyöneet leimansa itäisenkin valtakunnanpuoliskon hengenelämään, täällä säilyi uskonnollisissa kysymyksissä verraten mallillinen asennoituminen. Perinnäiset, oikeaoppiset katsomukset jatkoivat häiriintymätöntä vaikutustaan varsinaisen kansan, mutta laajalti myös papiston keskuudessa. Sielläkin, missä valistuksen kritiikki oli sävyttänyt uskonnollista asennoitumista, tietty kunnioitus perittyjä muotoja kohtaan oli yleensä säilytetty, joskin pilkkaajiakin oli olemassa.¹ Johtava sivistyneistö, jonka piiriin myöskin maan korkeampi papisto, Turun piispat ja yliopiston teologian professorit etunenässä, kuului, oli omaksunut uskonnollisesti vapaan, kustavilaisen asenteen. Jumaluusoppi oli kauttaaltaan neologian leimamaa ja pyrki siten valistusteologialle luonteenomaisin apologettisoin keinoin pelastamaan kristinuskosta mitä siitä sivistyneelle ihmiselle suinkin oli mahdollista pelastaa. Puhdas rationalismi torjuttiin. Suomalaisen jumaluusopin yleissuuntaus oli supranaturalistinen, ja se jakautui kolmeen siipeen, rationaaliseen, tunnustukselliseen ja latitudinääriiseen, joka viimeksi mainittu pyrki mahdollisimman avaramielisesti sovittamaan yhteen erilaisia tieteellisiä ja kirkollisia virtauksia.²

¹ Vrt. KROOK, *Väckelserörelserna i Österbottens svenska församlingar* I, s. 111; HELANDER, *Piirteitä neologian vaikutuksesta*, s. 110; GUMMERUS, *Myöhemmän herännäisyyden alkuvaiheet*, s. 498.

² Jaoittelu on RÄBERGHIN. Ks. *Teologins historia vid Åbo universitet*, s. 177; KROOK, *m.t.* I, s. 74.

Viimeksimainittuun ryhmään kuului etevimpänä professori, sittemmin piispa ja arkkipiispa Jaakko Tengström. Professorikautenaan hän tosin varoi julkisesti loukkaamasta saarnoissaan luterilaisesta traditiosta kiinnipitäviä kuulijoitaan sekä katsoi velvollisuudekseen pitäytyä akateemisessa opettaja- ja kirjailijatoiminnassaan kirkon tunnustamiin oppeihin. Tämä ei kuitenkaan estänyt häntä yksityisesti eikä esimerkiksi virkatehtäviinsä kuulumattomassa sanomalehtimiestoiminnassaan verraten jyrkästikin arvostelemasta perinnäistä kristillisyyttä ja luterilaisen kirkon erityisoppeja, kuten esimerkiksi sakramenttioppia. Saattoipa hän mennä niinkin pitkälle, että suositteli koko uskonnon muuttamista »teeskentelemättömäksi kristilliseksi ja järjelliseksi siveysopiksi». Usko ja tieto oli saatettava sopusointuun, ja tämä tapahtui helpoimmin siirtämällä koko kysymys etiikan alalle.³

Vanhemmiten Tengströmin kanta kehittyi huomattavasti positiivisemmaksi, muttei hän, yhtävähän kuin hänen seuraajansaakaan arkkipiispanistuinella, Erik Gabriel Melartin, koskaan täysin päässyt irti tietyistä järkeisuskoisuudesta.⁴ Samaa kantaa edustavat maltillisessa muodossaan jumaluusopin professoreista mm. Jaakko Bonsdorff ja A. J. Lagus, jyrkemmässä, ns. rationaalisen supranaturalismin asussa taasen J. H. Fattenborg ja Juhana Bonsdorff. Jälkimmäinen meni niin pitkälle, että hän selitti kaikki raamatussa kerrotut ihmetapahtumat luonnollisiksi ilmiöiksi tai moralisoiviksi saduiksi. Ajan teologian peruspyrkimyksen lausui A. J. Lagus eräässä väitöskirjassaan: »Uskonnon ei tarvitse olla ristiriidassa terveen ihmisjärjen kanssa». Kristinuskosta pyrittiin hyväksymään niin paljon kuin mahdollista, mutta tämän hyväksymisen suoritti viime kädessä ihmisjärki.⁵

Romantiikan merkeissä syntyi Suomessakin vastavaikutus näin pitkälle menevää järjen ihannointia vastaan. Lähinnä

³ NIKANDER, Jacob Tengström, s. 39; HEIKEL, Helsingin yliopisto 1640—1940, ss. 272 s.

⁴ TAKOLANDER, Erik Gabriel Melartin, ss. 147—149, 153.

⁵ HEIKEL, m. t., ss. 357—361, 368; RUUTH, 1850. ja 1860-lukujen merkityksestä Suomen Kirkkohistoriassa, s. 145; KROOK, m. t. I, s. 74.

ruotsalaisten esikuvien innoittamana romanttinen maailmankatsomus levisi vuosisadan toisella vuosikymmenellä Turun akatemian nuoren polven keskuuteen, jossa se pian saavutti sekä lahjakkaita että intoutuneita kannattajia. Edeltävää valistuskautta arvostellessaan Turun romantikot seurasivat kiinteästi ruotsalaisten hengenheimolaistensa viitoittamia linjoja. Valistus oli heidän mielestään kiinnittänyt elämän pääpainon aineellisten ja ulkonaisten arvojen tavoitteluun ja siten hävittänyt uskon pyhään ja yliaistilliseen. Uskonnosta oli tehty järjen ja moraalin asia, sensijaan että se varsinaisesti kuului tunteen alaan.⁶ Väärästä perusarvioinnista oli ollut seurauksena sivistyneistön tietoisuudessa tapahtunut uskonnon arvon lasku.⁷ Nimenomaan tässä asiassa romantikot halusivat saada korjauksen aikaan. Uskonto ei saanut olla pelkkä kehällinen asia, joka kenties oli tarpeen siveellisyuden vaalijana tai yhteiskunnallisen rauhan ylläpitäjänä, vaan se oli palautettava oikeaan asemaansa, elämän keskeisimmäksi arvoksi.⁸

Romantikkojen näin korostama uskonto ei kuitenkaan sellaisenaan ollut rinnastettavissa perinnäiseen kristinuskoon. Monissa tapauksissa heidän positiivinen uskonnollisuutensa rajoittui vain eräänlaiseen kohtaloukseen ja kuolemattomuususkoon. Rajat kristinuskon ja pakanallisten uskontojen välillä olivat heidän katsomuksissaan niinkään usein varsin epämääräiset ja väljät. Uskonto pyrittiin ymmärtämään mahdollisimman laajalti. Siihen katsottiin kuuluvan kaiken, mikä vain jotenkin sivusi ihmisen mystillisesti tajuttua yhteyttä jumaluuteen, korkeimpaan olentoon eli absoluuttiseen henkeen. Oli näinollen ymmärrettävää, etteivät romantikot käyneet taisteluun minkään erityisen opin puolesta, mutta sensijaan uskonnottomuutta vastaan.⁹

Tältä pohjalta romantikot myös uskoivat löytävänsä ratkaisun uskon ja järjen ristiriitaan. Filosofisen spekulaa-

⁶ KUULIALA, Turun romantikkojen suhtautuminen uskonnollisiin kysymyksiin, ss. 71 s.

⁷ M.t., s. 78.

⁸ M.t., s. 73.

⁹ M.t., ss. 77, 81.

avulla olivat kaikki kristinuskon totuudet osoitettavissa järjenmukaisiksi jopa välttämättömiksi. Synteesiä ei rakennettu valistusteologian tavoin tinkimällä vanhoista oikeaoppisista kaa-voista ja käsitteistä, vaan koko kysymys siirrettiin korkeampaan hengen maailmaan, missä vastakohtat kylmän järjen kritiikin yläpuolella olivat löytävät sovituksensa.¹⁰

Huolimatta siitä, että varsinainen Turun romantiikka kesti yhtenäisenä hengenliikkeenä vain vuosikymmenen verran, jonka jälkeen sen kannattajat hajaantuivat, romanttinen perusvire ehti syöpyä suomalaiseen kulttuurielämään, jossa se jatkuvasti kasvoi ja voimistui. Erittäin merkittäväksi koitui sivistyneistön uskonnollisessa asennoitumisessa tapahtunut muutos. Nytemmin maltilliseksi kirkonjohtajaksi kehittynyt vanha valistusmies Jaakko Tengström totesi vuonna 1825 kehityksessä tapahtuneen kääntein: »Ne ajat ovat olleet, ja säädyn vanhemmat jäsenet muistavat ne vielä, jolloin vieläpä protestantisessakin kirkossa hävettiin Kristuksen evankeliumia — — —. Mutta ilmoituksen jumalalliset opit, sellaisina kuin ne luterilaisen seurakunnan tunnuskirjoissa esitetään, ovat kuitenkin, Jumalan kiitos, vähitellen ottaneet takaisin kyseenalaiseksi tehdyn oikeutensa ihmisten kunnioitukseen ja uskoon, ja sen opettajat tunnustavat nyttemmin kuuluvalla ja yksimielisellä äänellä Isän Jumalan kunniaksi, että Kristus on Herra».¹¹

On kuitenkin erheellistä ajatella, että romantiikan läpimurto olisi merkinnyt valistuksen täydellistä tuhoa. Ajan virtauksista välittämättä vaikutti vielä kauan siellä täällä monia »kääntymättömiä» rationalisteja.¹² Mutta myös siellä, missä romantiikan lausuma uskonnon itsenäisyysjulistus vei tämän elämänpiirin uudelleenarvointiin, säilytettiin samanaikaisesti paljon aikaisemmasta valistusperinnöstä. Kriisi ei muodostunut niin syväksi, kuin miksi monet romantikot sen

¹⁰ M.t., s. 83.

¹¹ Handlingar i anledning af prestmötet i Åbo 1825, s. 79. Vrt. KUULIALA, m.t., s. 184.

¹² Vrt. KUULIALA, m.t., s. 149; HELANDER, m.t., s. 109; VASENIUS, Zacharias Topelius II, s. 404.

kuvittelivat. Uusi romanttinen uskonnonymmärrys oli kaikesta uskon keskeisyyden korostuksesta huolimatta sisällöltään erinomaisen väljä, ja sen spekulatiivinen asenne perinnäistä kirkonoppia kohtaan tapasi monessa kohdin kosketuskohdan maltillisen neologian kritiikissä.¹³ Muutos oli pikemminkin korostuksen siirtymisessä kuin täydellisessä käänöksessä. Valistuskulttuurikin oli yhtenäiskulttuuria, uskonto kuului tieteen, taiteen, siveellisyyden ja talouselämän keralla inhimilliseen sivistykseen sen välttämättömänä osana, ja tämä uskonto oli käytännössä kristinuskko, uskonnonkehityksen huippu. Sama yhtenäisyys säilyi nyt, mutta uskonto siirtyi vaatimattoman sivutekijän asemasta sivistyksen keskustekijäksi. Näin periaatteessa, käytännössä sen keskeinen asema oli monesti vain näennäinen. Romantiikka ei särkenyt, vaan päinvastoin lujitti yhtenäiskulttuuria, ja tällöin joutui uskontokin sovittelemaan. Osittain se käsitettiin estetisoivasti, osittain se spekulatiivisen filosofian vaikutuksen alaisena teki järjen kritiikille huomattavia myönnytyksiä, osittain se vielä valistuksen periaatteiden mukaisesti antautui yhteiskunnallisen siveellisyyden palvelukseen.

Maamme kirkolliselle ja sivistyselämälle 1830- ja 1840-luvuilla erinomaisen tunnusmerkillistä yhtenäiskulttuuria voitaten luonnehtia romantiikan, valistuksen ja ortodoksian synteesiksi.¹⁴ Tämä oli mahdollista vain siten, että kaikki kolme virtausta jossakin kohden luopuivat erityislaadustaan ja esiintyivät itsekukin maassamme miedonnetussa muodossaan. Synteesin laatuun ja lujuuteen vaikuttivat lisäksi eräät nimenomaan Suomen oloille tunnusomaiset tekijät.

Valtiomahdin siirtyminen Tukholmasta Pietariin merkitsi Suomen sivistyneistön asennoitumiselle varsin määrävää tilanteen muutosta. Keisarin sanan varassa erityislaatunsa säilyttänyt suuriruhtinaskunta oli nyt liittynyt osana henkisesti täysin erilaiseen, kaiken lisäksi Euroopan mahtavimpaan suurvaltaan. Hallitsijan luottamuksen säilyttäminen oli siten maan

¹³ Vrt. KROOK, *Väckelserörelserna i Österbottens svenska församlingar I*, s. 122.

¹⁴ RUUTH esittää p.o. vuosikymmenien merkinneen kirkon elämässä ortodoksian ja valistuksen liittoa. M.t., s. 146.

tulevalle kehitykselle ratkaiseva asia. Niin kauan kuin keisarin ja hänen suomalaisten alamaistensa suhteet säilyivät hyvinä, niin kauan itäisen jättiläisen eriluonteisen kulttuurin paine ei päässyt muodostumaan vaaralliseksi. Horjumaton lojaliteetti tuli siten maamme johtavan sivistyneistön tunnukseksi.¹⁵

Mainittua kannanottoa oli Venäjän nimenomaan poliittisesti vaikutusvaltaisimmissa kulttuuripiireissä omaksuttu asennoituminen omiaan voimakkaasti tukemaan. Aleksanteri I ja hänen jälkeensä Nikolai I olivat Pyhän Allianssin voimakkaimmat tuet vapaamielisten virtausten tartuttamassa Euroopassa. Venäjän ja Euroopan välillä nähtiin syvä vastakohta, jälkimmäinen oli turmeltunut ja kaaosmaisessa tilassa, edellisessä taas vanhat hyveet, ennen muita uskollisuus Jumalaa ja ruhtinasta kohtaan, olivat vielä valtakunnan perustavia voimia. Hallitsijan valtaistuin ja hänen auktoriteettiinsa alistuminen nähtiin siten maan onnellisen tulevaisuuden perustaviksi edellytyksiksi. Tältä pohjalta nousi myös virallinen keisarillinen kulttuuripolitiikka, jonka tunnuksiksi muotoutuivat: ortodoksia, autokratia ja kansallisuus.¹⁶

Maamme erityisoloista ja tietyistä valtiollisista suhdanteista johtuen viimeksimainittu tunnus ei päässyt toistaiseksi lyömään leimaansa Suomessa noudatettuun politiikkaan, mutta sitä merkittävämmiksi muodostuivat kaksi ensinmainittua. Voimassaolevan kirkon tehtävän yhteiskunnallisen rauhan ylläpitäjänä Venäjän keisarit näkivät ensiarvoisen tärkeäksi. Kirkko ylläpiti kansan siveellistä kuntoa ja myös sen kuuliaisuutta laillista esivaltaa kohtaan. Näin se oli vallankumouksellisen hengen leviämisen tehokkain este. Valtaistuimen ja alttarin liitto oli Nikolai I:n aikana toteutettu Suomessa miltei samanlaisella täydellisyydellä kuin Venäjällä. Kuvatun käsityksen kirkon tehtävästä jakoivat niin maalliset kuin hengelliset viranomaiset, ja heidän mukanaan sen omaksui myös sivistyneistön yleinen

¹⁵ OSMONSALO, Fabian Langenskiöld I, ss. 68—70, CASTRÉN, Robert Tengström, s. 78.

¹⁶ OSMONSALO, Fabian Langenskiöld I, ss. 108 s.; STÄHLIN, Russland und Europa, s. 203.

mielipide.¹⁷ Vallitsevia mielialoja kuvaa sattuvasti Eurajoen rovastin Henrik Tallqvistin vuoden 1845:n kirkkolakiehdotuksen arvostelun yhteydessä esittämä lausunto: »Onhan pappi aivan yhtä suuressa määrin valtion kuin seurakunnan palvelija».¹⁸

Pappisviran käsittäminen ensi sijassa hallinnolliseksi toimeksi merkitsi asiallisesti valistuksen katsomusten jatkuvaa säilymistä. Turhaan olivat romantikot jyrisseet tätä käsitystä ja siihen perustuvaa käytäntöä vastaan. »Ei minkään luulisi olevan selvempää kuin sen, että papin ei tule olla talousintendentti eikä poliisipäällikkö eikä, kuten nimismies tai vouti, läänin käskynhaltijan kätyri, eikä, Jumala paratkoon, välskäri ja lääkäri. Kuitenkin tahdotaan, että hänen tulee olla kaikkea tätä ja senlisäksi — pappi; ikäänkuin hän olisi joku liallinen henkilö yhteiskunnassa, jos hän olisi vain sitä, mitä hänen tulisi olla». Näin kirjoitti J. G. Linsén Mnemosynessä vuonna 1821.¹⁹ Muutamaa vuosikymmentä myöhemmin herännäispapit joutuivat toistamaan täsmälleen samat syytökset ja parannusvaatimukset. Vielä vapaamielisen ajatustavan noustessa kohdistui kirkon olojen arvostelu maassamme samoihin epäkohtiin.²⁰

Varsin monin tavoin kirkko olikin valtion käskyläisenä joutunut hoitamaan puhtaasti maallisia ja yhteiskunnallisia tehtäviä. Vuosisadan ensi puoliskolla yleinen hallinnollinen suuntaus johti vielä näitten lisäämiseen. Seurakunnan kirkkoherran velvollisuuksiin kuului vanhastaan johtaa puhetta pitäjänkokouksissa. Tässä ominaisuudessaan hän oli suoranaisesti paitsi tuomiokapitulinsa myös läänin kuvernöörin käskynalainen. Maalaisyhteiskunnan aineellisen ja henkisen sivistyksen kehityessä olivat pitäjänkokousten tehtävät tulleet yhä moninaisemmiksi. Näihin kuuluivat puheenaolevana aikana m.m. huolehtiminen teiden ja siltojen kunnossapidosta, pitäjän viljamaksiinista, rokotuksen edistäminen ja kättilöjen ottaminen

¹⁷ Vrt. OSMONSALO, Hallituksen politiikka herännäisliikkeitä kohtaan, ss. 11, 28; RUUTH, m.t., s. 145.

¹⁸ PALMÉN, 1869 vuoden kirkkolain vanhemmista esitöistä, s. 162.

¹⁹ Mnemosyne 1821, s. 310. Vrt. KUULIALA, m.t., s. 138.

²⁰ Vrt. esm. CEDERBERG, E. G. v. Essens pastoraltheser, TA 1905, ss. 241—44.

toimiinsa, tiettyjen etupäässä taloudellisten kertomusten laatiminen, tilitysten tarkastus jne.. Läänin kuvernööri saattoi lisäksi määrätä papiston pitämään pitäjänkokouksen erityisten kysymysten käsittelemiseksi, milloin hän näki sellaisen tarpeelliseksi. Väestökirjanpito ja lukuisat siihen liittyvät tilastolliset tehtävät olivat papiston yksinomaisesti hoidettavissa. Niinikään se joutui suorittamaan erinäisiä poliisitoimen alaan kuuluvia tehtäviä, kuten valvomaan tarttuvien tautien leviämistä, tekemään maallisille viranomaisille asianmukaiset ilmoitukset irtolaisväestöstä, huolehtimaan rokotusmääräysten noudattamisesta sekä valvomaan ja vastaamaan kansanopetuksesta pitäjänsä alueella. Kaikissa virkatoimissaan papisto oli tarvittaessa oikeutettu turvautumaan maallisten viranomaisten apuun.²¹ Seurakunnan jumalanpalveluskin oli eräältä kohdin alistettu palvelemaan yleisiä tarkoituksia. Paitsi sitä, että kuulutusten yhteydessä luettiin kaikki hallituksen ja eriasteisten viranomaisten julistukset ja tiedoitukset, seurakuntalaisilla oli oikeus jättää saarnastuolista luettaviksi kaikenlaiset yksityiset tiedonannot, jotka esimerkiksi Helsingissä 1820-luvulla koskivat »löydettyjä ja kadotettuja tavaroita, talteenotettuja lampaista, hanhia, ankkoja, kalosseja ja nenäliinoja» jne.²²

Kirkon asemaan vaikutti merkittävästi myös sen ja koulun välillä vallitseva kiinteä yhteys. Asiallisesti papisto ja koulunopettajat muodostivat yhden ja saman säädyn. Säädös, jonka mukaan koulunopettajat saivat papillisella virkauralla laskea opettaja-ajastaan kaksinkertaiset virkavuodet, vaikutti suuresti oppineen säädyn kehitykseen ja nimenomaan sen korkeimpien paikkojen täyttämiseen. Koulut olivat tosin tuomiokapitulien alaisia, mutta tuomiokapituleissa muodostivat jäsenien enemmistön kymnaasien lehtorit.²³ Täten pääsi koulujen opettajakunnalle luonnostaan ominainen humanistinen katsantokanta varsin huomattavasti vaikuttamaan koko kirkon hal-

²¹ Vrt. [F. L. SCHAUMAN], *Tidskrift för Finska Kyrkan*, 1857–58, ss. 266–269.

²² RUUTH, *Seurakuntaolot* (Käsikirjoitus Helsingin kaupungin historiaa esittävästä kokoomateoksesta).

²³ ROSENQVIST, *Skolans skiljande från kyrkan*, s. 205.

lintoon. Omalla tavallaan mainittu tosiseikka vaikutti kirkon ja kulttuurielämän mahdollisia vastakohtia tasoittavasti ja siten tulkitsemamme kulttuurisynteesin eduksi.

Jos valtion ja kirkon läheinen yhteys näin säilytti jälkimmäisen piirissä tiettyjen valistusperinteiden jatkuvuuden, se toisaalta myös vahvisti ortodoksian asemaa. Kun kirkko oli yhteiskunnallisen ja siveellisen rauhan voimakkain tuki, oli sen edustamat arvot myös kaikin tavoin pidettävä kunniaissa. Pyhän Allianssin periaatteiden mukaisesti perinnäinen kirkollinen oppi nähtiin Suomessakin ensiarvoisen tärkeäksi suojaksi kaikkea vallankumouksellisuutta vastaan. Vuoden 1829:n sensuuriasetus kielsi julkaisemasta, maahan tuomasta ja levittämästä sellaisia kirjallisia, tieteellisiä tai taiteellisia teoksia, joissa esiintyi käsityksiä, »jotka sotivat puhtaasti evankelisen opin totuutta ja oikeaa uskontunnustusta vastaan tai ylipäänsä kieltävät ja pilkkaavat kristinuskon pääperusteita, totuuksia tai dogmeja sekä johtavat ateismiin, materialismiin, ja niin edelleen». Ajan valtiollisille katsomuksille kuvaavaa on, että valtiokirkon uskontunnustuksen loukkaaminen rinnastettiin keisaria, maan hallitusta ja perustuslakeja, hyviä tapoja ja lähimmäisen kunniaa vastaan tähdättyyn kirjoitteluun, joista saman pykälän muissa momenteissa annettiin erityiset säädökset.²⁴

Oikea oppi käsitettiin täten ennen muuta kansalaishyveeksi. Niin valistus kuin romantiikka olivat kumpikin horjuttaneet uskoa sen kirjaimelliseen totuuteen. Samaan suuntaan vaikutti maan poliittinen yhteys kreikkalaiskatolisen Venäjän kanssa ja uskonnolliseksi velvoitukseksi käsitetty kuuliaisuussuhde toisuskoiseen keisariin. Sivistyneistön asennoitumista luterilaiseen tunnustukseen kuvaa kenties parhaiten Helsingin yliopiston vuoden 1845:n kirkkolakiesitykseen kohdistama arvostelu. Ehdotuksen laatija, J. J. Nordström, oli rajoittanut Suomen kirkon tunnustuskirjain luvun paitsi yleiskirkollisia tunnustuksia Augustanaan ja Upsalan kokouksen päätökseen. Tähän huomautti yliopiston asettama tarkastuskomitea, ettei

²⁴ Finlands allmänna författning, V, 1825—29, s. 509.

kirkko kylläkään asiallisesti kärsisi millään lailla, vaikkakin eräät sisällöltään vaikeatajuiset ja vasta ankarien oppiriitojen tuloksina tunnustuskirjoihin hyväksytyt teokset jätettäisiinkin nyt luvusta pois. Mutta koska maan perustuslait nimenomaan säätivät koko Liber Concordiae'n sitovaksi valtakunnan kaikille asukkaille, ei kirkkolain puitteissa ollut mitään mahdollisuutta omaksua asiassa toista kantaa. Viimeksimainittua ei voitu säätää ristiriitaiseksi perustuslain kanssa.²⁵ Samalla kun yliopiston lausunto kuvasti yleisen mielipiteen nousevaa perustuslaillisuutta ja uskonnollisella alalla viittasi yleiskristillisen voittoon erityisluterilaisesta²⁶, se myös osoitti, mihin viime kädessä perustui sivistyneistön uskonnonkunnioitus. Kirkko ja kristinoppi olivat auktoriteetteja, joita vailla yhteiskunta ei saattanut pysyä pystyssä. Tunnollisen kansalaisen oli senvuoksi alistuttava niittenkin määräämisvaltaan, jättäen yksityiset epäilynsä syrjään, sillä maan edun ja oikeuden tieltä oli yksityisten oikeuksien väistyttävä.

Kunnioituksen auktoriteetteja kohtaan näin määrätessä sivistyneistön myönteisen asennoitumisen kirkkoa kohtaan kulttuurielämän yleinen sävy vaikutti myös ratkaisevasti samaan suuntaan. Elettiin nousevan kansallisen romantiikan kautta, jonka etevimmät edustajat kukin omalla tavallaan työskentelivät hahmottelemamme kulttuurisynteesin eduksi. Runeberg rakensi maailmankatsomuksensa uskolleen »hartauden, kauneuden ja totuuden kolmiyhteyteen».²⁷ Snellman luotti aitona hegeliläisenä siihen, että kristinuskon puutteellisen kuoren alta sittenkin oli löydettävissä ikuinen totuus.²⁸ Lönnrot pysyi koko elämänsä ajan perinnäisten kirkollisten tapojen ja käsitysten nöyränä ja uskollisena kannattajana.²⁹ Hartaassa ja romanttisessa hurskaudessaan Topelius monesti lähestyi, jopa tavoitti, aidon evankelisia näkemyksiä.³⁰ Filosofian alalla

²⁵ PALMÉN, m.t., ss. 67, 90.

²⁶ Vrt. BROTHERUS, Valtio ja kirkko, s. 99.

²⁷ VILJANEN, Vanhan puutarhurin kirjeistä kuningas Fjalariin, s. 35.

²⁸ GUMMERUS, Juhana Vilhelm Snellman. Hänen ajatuksiansa uskonnosta ja kirkosta s. 221.

²⁹ ANTILA, Elias Lönnrot I, ss. 328–333.

³⁰ VASENIUS, m.t. II, s. 411.

vallitsi 30-luvun puolivälistä pari vuosikymmentä eteenpäin Hegel, jonka opit uskon ja tiedon korkeammasta synteisistä ja valtion absoluuttisuudesta olivat kuin luodut Suomessa vallitsevia oloja ja tarpeita silmälläpitäen.³¹ Myöskin kirkollisesta tavasta kuvastui varsin selväpiirteisesti vaikuttavan kulttuurin yhtenäinen luonne. Sivistyneistönkin keskuudessa kirkonkäynti oli yleinen, eikä ehtoollista juuri laiminlyöty. Milloin näin pakoitellen tapahtui, sen katsottiin ansaitsevan erityisen huomautuksen.³² Mutta esimerkiksi Helsingissä, maan sivistyselämän keskuksessa, ei vuosisadan puoliväliin mennessä voi havaita minkäänlaista eroa kirkonkäynnissä oppineitten ja oppimattomien säätyjen välillä. Rippikirjat osoittavat niinkään, miten kaupungin johtavat perheet osallistuivat säännöllisesti myös Herran ehtoollisen viettoon.³³ Osittain kyseinen tosiasia saanee selityksensä siitä, että kaikkien virkamiesten oli vallitsevien lakien mukaan oltava ehtoollisella käypiä, mutta se osoittaa samalla, etteivät mitkään intellektuaaliset tai uskonnolliset epäilyt estäneet viranomaisia tässäkin kohden suorittamasta velvollisuuttaan. Viime kädessä tapa vaikutti voimakkaammin kuin lain säädös, mikä ilmenee siitä, että jo toistakymmentä vuotta ennen kirkkolain muutosta, Krimin sodan aikoihin, helsinkiläisen sivistyneistön ehtoollisellakäynti alkoi voimakkaasti vähentyä.³⁴

Kesti verraten kauan, ennenkuin jumaluusoppi löysi paikansa kehittyvässä yhtenäiskulttuurissa. Vielä 1820-luvulla oli valistuksen kysymyksenasettelu täysin vallitseva sen piirissä. Seuraavalla vuosikymmenellä filosofia, nimenomaan Hegelin järjestelmä, työnsi jumaluusopin syrjään maailmankatsomuksellisten kysymysten ratkaisijana. Useimmat teologian professoritkin olivat varsinaisesti filosofeja. Valistusajan

³¹ HEIKEL, m.t., 449 s.; SALOMAA, *Filosofia*. Helsingin yliopiston alkua ajoilta, ss. 134—139.

³² Vrt. WALLINHEIMO, *Kuvauksia muutamain Keski-Hämeen seurakuntain uskonnollisiveellisistä oloista II*, s. 150.

³³ RUUTH, *Seurakuntaolot* (Käsikirjoitus Helsingin kaupungin historiaa esittävstä kokoomateoksesta).

³⁴ *Ibidem*; MARTTI RUUTH allekirjoittaneelle suullisesti, mitkä tiedot perustuvat Helsingin seurakunnan rippikirjasta tehtyihin havaintoihin.

elättämään tiedon ja uskon väliseen ristiriitaan väsyneelle sukupolvelle Hegelin järjestelmä näyttikin tarjoavan syvällisen synteisin vanhojen vastakohtien sovittamiseksi. Spekulaatiolle rakentunut jumaluusoppi ei kuitenkaan osoittautunut kestäväksi. Viime kädessä se jäi vieraaksi kristillisen seurakunnan uskonelämälle ja sen historiallisille perusteille.³⁵ Tutustuminen Schleiermacheriin avasi tällöin suomalaiselle jumaluusopille uuden tien. A. A. Laurell ja F. L. Schauman osoittivat kumpikin 1830-luvun lopulla julkaisemillaan teoksilla, miten teologian itsenäisyys oli saavutettavissa vain taistelussa Hegeliä vastaan. Nimenomaan viimeksimainitun tutkimus *De fundamento fidei* (Uskon perusteista) suoritti tässä katsannossa voimakasta rajankäyntiä. Kristinusko ei ole vain tunnepitoista mystiikkaa tai yhteiskunnallista moraalia tai älyllistä spekulaatiota, vaan historiallisen ilmoituksen varassa lepäävä kokonaisuus, jonka kulmakivenä on jumal-ihminen Jeesus Kristus ja häneessä toteutunut, uskolla omistettava sovitus. Jumaluusoppi oli tajunnut omalaatuisen positiivisen sanomansa.³⁶

Itsensä löytänyt jumaluusoppi määritteli nyt kantansa ajan kulttuurikysymyksiin. Schleiermacher joutui tällöinkin viittaamaan suuntaa suomalaisille jumaluusoppineille. Samalla kun he voimakkaasti korostivat kristinuskon omalaatuisuutta, he myös pyrkivät osoittamaan sen ja yleisen sivistyselämän välillä vallitsevan sopusoinnun. Puheenaoleva teologinen suuntaus sai joiksikin vuosiksi (1839–45) äänenkannattajansa romantikkopappi Engelbrekt Ranckenin toimittamasta kirkollisesta aikakauskirjasta *Ecclesiastiskt Intelligensblad*, toisesta vuosikerasta alkaen *Ecclesiastiskt Litteraturblad*, jonka avustajiin sekä A. A. Laurell että F. L. Schauman kuuluivat.³⁷ Lehti tunnustautui julkisesti saksalaisen välitysteologian kannattajaksi, teologian, jolla sen käsityksen mukaan oli »riittävästi rohkeutta ja luottamusta sekä myös jaloa itsekieltäymystä uskaltaakseen herättää ja mahdollisimman suuressa määrin myös toteuttaa

³⁵ RUUTH, *Teologia*. Helsingin yliopiston alkuajoilta, ss. 158, 161–164.

³⁶ M.t. ss. 165–169; HEIKEL, m.t., s. 474.

³⁷ F. L. Schauman Engelbrekt Ranckenille 23. 1. 1843; 15. 9. 1843, 10. 11. 1843; TAKALA, Suomen evankelisen liikkeen historia II: 1, s. 14.

todella suurisuuntaisen aatteen, ei ainoastaan kukistaa viholinen vapaassa ja avoimessa taistelussa, vaan myös korkeammalla välittävällä tavalla ottaa itseensä, yhdistää ja sovitaa vastakohdat.» Vastustajat, jotka sen oli sovitusta rakentaessaan voitettava, olivat toisaalta vanha rationalismi ja toisaalta äärimmäisissä uskonnollisissa suunnissa ilmenevä itse-rakas suvaitsemattomuus ja tieteellisen ajattelun kieltäminen.³⁸ Synteesin ainekset taas olivat »spekulatiivinen teologia ja tunnettu ja tunnustettu puhtaan koristelemattoman kristinuskon tarve», mitkä kumpikin olivat eletävän ajan myönteisimmät piirteet, »sitä lupaavammat, kuin enemmän ne molemminpuolin tunnustavat toisensa, kuin vähemmän edellinen loitotonee korkeasta, ikuisesta sisällöstä ja kuin vähemmän jälkimäinen pitäytyy yksioomaan tunteeseen ja uskon välittömään omistamiseen».³⁹

Lähtien Augustinuksen sanasta: »in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas», lehti selvittelee, mitkä ovat saavutettavan synteesin uskonnolliset vähimmäisvaatimukset. Näihin kuuluu ensiksikin uskonpuhdistuksen muodollinen periaate, raamatun arvovalta, mutta sekin tietyin varauksin. »Kritiikillä saattaa vielä olla monia vaikeuksia voitettavanaan, eräitten kirjojen aitous saattaa vielä olla ratkaisematon, vieläpä hylkäystuomio toisten osalta jo lausuttu, mutta tästä ei mikään olennainen ole riippuvainen.» Kokonaisuutena ottaen raamattu, nimenomaan Uusi Testamentti on luotettava sekä uskonnon että historian lähdekirja ja sellaisena kaiken epäilyn yläpuolella. Toisena periaatteenaan lehti korostaa uskonpuhdistuksen materiaaliprinsiippiä — niinkuin se sen tulkitsee — Kristuksen suorittamaa lunastustyötä ja tähän perustuvaa ihmiskunnan sovitusta.⁴⁰ Näissä on kirkon perusta, jolle kaikki todelliset kristityt rakentavat, ja mikäli muissa vähemmän tärkeissä asioissa heidän keskinsä vallitsee eroavaisuutta, se ei saa perustavaa yhteyttä hämmentää. Yhteys ei ole yhdenmukaisuutta, lehti nimenomaan korostaa ja kieltää pakottamasta

³⁸ Ecclesiastiskt Litteraturblad 1841, ss. 50's ; 1842, s. 51.

³⁹ Ibidem 1842, s. 51.

⁴⁰ Ibidem 1840, ss. 3 s.

yksilöllisiä ajatuksen, tunteen ja esityksen muotoja muitten noudatettaviksi yleisiksi normeiksi.⁴¹

Seisoon näin äärimmäisyyksien välillä lehti tuntee olevansa taisteluasenteessa niin oikealle kuin vasemmalle. Se näkee uskonnon tunteen ja tiedon yhteytenä ja tulkitsee tässä valossa uskonelämän alalla vallitsevat kummatkin äärimmäisyys-suunnat, pietismin ja rationalismin.⁴² Edellinen korostaa tuntea, se on mystillinen ja tässä ominaisuudessaan hävittää uskonelämän terveen tasapainon. On väärin pietistien tavoin asettaa maailma ja uskonelämä toistensa vastakohtiksi. Jumala ilmoittaa itsensä sekä uskonnollisissa arvoissa että myös ihmisjärjessä. »Kaikki tosi taiteen, yhteiskunnan sivistyksen ja tieteen tuotteet ja laitokset sisältävät suuremmassa tai pienemässä määrin jotain jumalallista, ovat Jumalan ihmiseen kohdistuvan tahdon selvempiä tai hämärämpiä ilmauksia». Taistellessaan uskonnon nimessä sivistystä vastaan pietismi erottaa toisistaan yhteenkuuluvat asiat.⁴³

Toiselta taholta uhkaa saavutettua kulttuurisynteesiä rationalismi. Tosin se on vulgäärissä muodossaan jo kuolemassa⁴⁴, mutta nostaa nyt Hegelin filosofian perillisenä Straussin ja Feuerbachin aatteissa verrattomasti vaarallisemmassa muodossa päätään. Filosofia ei sinänsä suinkaan ole kristinuskon vihollinen, päinvastoin teologien tutkimus on suorastaan mahdollonta, »ellei filosofia tarjoa apuaan ainakin orgaanisena ja järjestelmäluovana aputieteenä».⁴⁵ Mutta kehittyessään väärään suuntaan se on tullut vaaralliseksi uskonnolle. A. A. Laurell, jonka käsialaa viimeksimainitut artikkelit pääasiassa olivat, selostaa varsin yksityiskohtaisesti, mihin Straussin ja Feuerbachin johtama filosofia on vienyt sekä toteaa heidän tulostensa sovitamattoman kristinuskonvastaisuuden ja päättää lausumalla: »Ellei filosofia saata antaa meille mitään muuta, voidaan hyvin Shakespearen tavoin huudahtaa: 'hirt-

⁴¹ Ibidem 1840, s. 20.

⁴² Ibidem 1843, s. 65. Kirjoittaja on A. A. Laurell, Vrt. TAKALA, m.t. II: 1, s. 14.

⁴³ Ibidem 1843, s. 101. Kirjoittaja on A. A. Laurell.

⁴⁴ Ibidem 1840, s. 50.

⁴⁵ Ibidem 1843, s. 113.

täkää filosofia!» Samoilla linjoilla liikkui myös F. L. Schaumanin pietismin ja rationalismin arvostelu.⁴⁶

Suomalainen välitysteologia pitäytyi siten äärimmäisyyksien välillä uskon ja tiedon synteesiin.⁴⁷ Näinollen sekin omalta taholtaan vaikutti merkittävästi vallitsevaan uskonnollisen ja muun sivistyselämän yhtenäisyyteen. Eräässä tärkeässä kohdin kyseinen jumaluusoppi kuitenkin poikkesi maan valtiollisen ja kirkollisen johdon edustamasta yhtenäisyysohjelmasta. Viimeksimainittujen korostaessa arvovaltanäkökohtia ja uskonnon alalla auktoriteettiuskoa, suomalaiset välitysteologit asettivat tunnukseseen saksalaisen idealismin nostaman mieskohtaisen vakaumuksen vaatimuksen periaatteen. Jo oppositiossa Hegelin järjen absolutismia vastaan ilmenee kyseinen pyrkimys. Uuden jumaluusopillisen suuntauksen etevimmän edustajan, F. L. Schaumanin, Nordströmin kirkkolakiehdotukseen kohdistama arvostelu on kauttaaltaan tämän periaatteen leimaama. Schauman pitää tiukasti kiinni siitä, että kirkkolakiin on sisällytettävä kaikki luterilaiset tunnustuskirjat, mutta ei sen takia, että näitten jokainen kirjain olisi vannottava oikeaksi, vaan koska ne kukin joltakin olennaiselta puolen määrittelevät, mitä oikea evankelinen usko on. Hän myöntää kyseisten teosten »sisältävän tarpeettomia kiistakohtia ja käytävän todistelussaan yksityisten raamatunkohtien vähemmän oikeita tulkintoja sekä yksityisiä lausuntoja, joita ei saateta hyväksyä, ja jotka sitäpaitsi ovat ristiriidassa niissä kokonaisuudessaan lausutun opin kanssa». Niinpä hän pitääkin tunnustuskirjojen revisiota varsin oikeutettuna vaatimuksena, tietenkin sillä edellytyksellä, etteivät muutokset ole ristiriidassa kirjojen perusmääräysten kanssa.⁴⁸

Koska vallitseva aika henkisesti hajanaisena ei kuitenkaan ole sovelias tunnustuskirjojen uudelleenkirjoittamiseen, Schauman ei näe muuta mahdollisuutta kuin että kirkko toistaiseksi

⁴⁶ Ibidem 1843, ss. 114—117; F. L. Schauman Engelbrekt Ranckenille 21. 3. 1843.

⁴⁷ Ecclesiastiskt Litteraturblad 1843, s. 117.

⁴⁸ F. L. Schaumanin Helsingin yliopiston 1845:n kirkkolakiehdotusta tarkastavan komitean mietintöön liittyvä vastalause.

säilyttää vanhat tunnustuksensa sellaisenaan. Jottei näitä kuitenkaan käsitettäisi kirkon opettajia ja jäseniä kirjaimellisesti sitoviksi niiltä kohdin, missä ne ilmeisesti ovat erehtyneet, olisi pappisvalan vallitseva muoto, joka merkitsisi ehdotonta sitoutumista koko tunnustuskirjoihin, muutettava siten, että pappiskokelas tunnustautuisi erityisesti mainittuihin opilisiin peruskohtiin. Näitä olisivat »tunnustuskirjoissa esitetty oppi ihmisen vanhurskauttamisesta uskon kautta Jeesukseen Kristukseen, Jumalan Poikaan, sekä hänen kauttaan tapahtuneeseen sovitukseen» ynnä muut tähän liittyvät opinkohdat. Lisäksi kokelas lupautuisi olemaan seurakunnan opettajana levittämästä »mitään niistä opeista, joita vastaan kirkkomme tunnustuskirjain erityiset artikkelit ovat suunnatut».⁴⁹ Schauman vaati siten, korostaessaan vastoin vallitsevaa mekanistista käsitystä tunnustuskirjain yhtenäistä luonnetta, yksityisen ihmisen omantunnon huomattavasti suurempaa vapautta, kuin minkä virallinen kirkollisuus oli valmis myöntämään. Asiallisestihan laajat sivistyneistön piirit jo suhtautuivat kyseisiin kirjoihin tietyllä vapaudella. Ne olivat näiden mielestä verrattavissa lakikirjaan, joka ei enää jokaisessa kohdin vastannut kansan oikeustajuntaa. Erottaessaan luterilaisen kirkon luovuttamattomat perusteet vähemmän tärkeistä kiistakysymyksistä Schauman viittasi merkittävästi kirkolle tietä eteenpäin kohti aikaa, jolloin merkittävä osa sivistyneistöämme ei enää saattanut kirjaimellisesti tunnustaa perittyä oppirakennelmaa, josta se sisäisesti oli luopunut.

Kuvattu kehityskulku koskee kuitenkin ainoastaan »uutta» Suomea, s.o. niitä maakuntia, jotka Haminan rauhantekoon asti olivat kuuluneet Ruotsin kruunun alaisuuteen. Viipurin läänin eli Vanhan Suomen sivistyksellinen asema oli monessa katsannossa edellisistä huomattavastikin poikkeava. Läheinen kosketus Ruotsiin, joka muualla oli määrännyt henkisen kehityksen kulun, puuttui täältä. Viipuri oli vuosisadan alussa ja

⁴⁹ Ibidem. F. L. Schaumanin vastalauseeseen yhtyivät myös J. A. Gadolin ja J. Ph. Palmén.

vielä pitkälle sen jälkeenkin todella kosmopoliittinen kaupunki. Siellä asui rinnan neljää eri kansallisuutta, suomalaisia, saksalaisia, venäläisiä ja ruotsalaisia.⁵⁰ Johtava sivistyskieli oli saksa, olivathan kaikki Vanhan Suomen oppikoulut saksankielisiä aina vuoteen 1843 asti.⁵¹ Koululaitoksen vaatima opettajavoima, joka voimakkaimmin välitti tänne sivistysvaikutteita, oli parhaasta päästä kotoisin Saksasta tai Itämerenmaakunnista, mikä tietenkin merkittävästi vaikutti kaupunkien henkiseen suuntaukseen.⁵² Eräs Viipurin kautta kulkenut varsin havaintokykyinen matkailija toteaa vielä niin myöhään kuin v. 1846, että kaupungin saksalainen väestö tunsii »jokaisen tapauksen Pohjois-Saksassa paljoa paremmin kuin Suomessa».⁵³ Kuvaavaa on niinkään, että vuoteen 1832 asti Viipurin ainoa sanomalehti oli saksankielinen. Vasta vuosisadan puolivälin jälkeen nouseva ruotsalais-suomalainen sivistys alkaa vapautua saksalaisen holhouksesta.⁵⁴

Vanhan Suomen koululaitos erosi muun Suomen opetusjärjestelmästä muutenkin kuin kieleltään. Katariina II:n koulureformin yhteydessä se oli erotettu hengellisten viranomaisten valvonnasta ja rakennettu valistuksen periaatteiden pohjalle. Opetussuunnitelma ja myös opetuksen henki oli toinen kuin Ruotsin puoleisissa, tuomiokapitulien valvomissa kouluissa.⁵⁵ Viipurin kymnaasi, Venäjän Suomen johtava oppilaitos, oli vuosisadan alussa rationalismissaan verrattomasti jyrkempi kuin Turun Akatemia.⁵⁶ Tämä henki jäi vallitsemaan vielä valtiollisen liitoksenkin jälkeen. Itä-Suomen koululaitos, jonka alistaminen Porvoon tuomiokapitulin alaiseksi oli tällöin vakavasti harkittavana, onnistui lähinnä E. G. Melartinin ansiosta säilyttämään erityisasemansa. Että hänen »kult-

⁵⁰ Vrt. Wiborgs Tidning 29. 11.—6. 12. 1865. »Om Wiborgs fyra nationaliteter».

⁵¹ NORDENSTRENG, Fredrikshamnns stads historia III, s. 743; RAJAINEN, Vanhan Suomen koulut I, s. 95.

⁵² NORDENSTRENG, m.t., II, s. 591; TAKOLANDER, Erik Gabriel Melartin I, s. 75.

⁵³ Herman Kellgren Robert Tengströmille 11. 3. 1846. Vrt. CASTRÉN, Herman Kellgren, s. 182.

⁵⁴ J. W. RUUTH, Wiipurin kaupungin historia II, ss. 793, 920.

⁵⁵ RAJAINEN, Vanhan Suomen koulut I, ss. 7, 9—11.

⁵⁶ TAKOLANDER, m.t. I, ss. 36, 67. Niemeyer, jota Viipurissa luettiin, oli Turun jumaluusoppia huomattavasti radikaalimpi.

tuuritaistelussaan» oli merkittävältä osaltaan kysymys valistushengen taistelusta tuomiokapitulin edustamaa vanhoillista kirkollisuutta vastaan, siitä ovat sekä viipurilaisten yleinen asennoituminen että Porvoon piispan Mauno Alopaeuksen jyrkkäsanainen esiintyminen selvänä todisteena.⁵⁷

Vanhan Suomen kirkollisessa hallinnossa vallitseva rationalistinen virtaus ilmenee varsin selvänä myös vuoden 1806 neologisessa käsikirjassa, jonka Haminan konsistori pakotti alaistensa seurakuntien omaksuttavaksi. Näiden siirrettyä Porvoon hiippakunnan hallintaan, luovuttiin kuitenkin mainitusta käsikirjasta maan muissa luterilaisissa seurakunnissa käytetyn oikeaoppisen hyväksi.⁵⁸

Rationalismi oli idässä voimakkaampi ja siellä se myös säilyi kauemmin. Romantiikka, joka läntisessä Suomessa välitti ortodoksian ja valistuksen synteisiin, ei mainittavammin tunnut idässä.⁵⁹ Samanaikaisesti kuin Turussa vanha valistus-teologi Jaakko Tengström arkkipiispanistuimeltaan toteaa positiivisena ilmiönä uskonnollisten asioiden arvioinnissa lähinnä romantiikan ansiosta tapahtuneen käänteeseen, viipurilainen Jaakko Juteini esiintyy täysverisenä valistusfilosofina luottamuksessaan inhimillisen järjen rajattomiin mahdollisuuksiin. Mietekirjassaan »Anteckningar af Tankar uti Warianta Ämnens», hän tässä hengessä esittää kirkon opista siinä määrin poikkeavia ajatuksia, että teoksen koko painos tuomioistuimen päätöksellä takavarikoitiin ja poltettiin julkisesti Viipurissa vuonna 1829.⁶⁰ Juteinissa ilmenevä romanttinen piirre on Porthanin uushumanismin ja fennofiilisyyden perua eikä merkitse hänen rationalismilleen minkäänlaista rajoitusta.

Vanhan Suomen kohdalla ei siten saateta samassa määrin kuin muuta Suomea tarkoittaen puhua ennen hahmotellusta

⁵⁷ TAKOLANDER, m.t. I, ss. 42, 48.

⁵⁸ HELANDER, Piirteitä neologian vaikutuksesta, ss. 73, 76 s.

⁵⁹ TAKOLANDER (m.t. I, s. 38) puhuu tosin vuosisadan alussa Viipurissa ilmenevästä »romantiikan ja rationalismin vihmosta». Tällöin on kuitenkin kysymys uushumanismin hengessä tapahtuvasta kansallisesta harrastuksesta, ei varsinaisesta romantiikasta.

⁶⁰ TARKIAINEN, Suomalaisen kirjallisuuden historia, ss. 108 s.; Kansallinen Elämäkerrasto III, s. 49.

kulttuurisynteesistä. Täällä eli päinvastoin pietismin ja rationalismin välinen »esiromanttinen» vastakohtaisuus, nimenomaan saksalaisen väestön keskuudessa. Haminan olot ovat tässä katsannossa varsin kuvaavia. Rationalismia edusti pastori, vuodesta 1833 kaupungin kirkkoherra Carl Johan Qvist. Hän oli opiskellut Porvoossa, Turussa ja Tallinnassa ja tullut vuonna 1804 Haminaan koulunopettajaksi.⁶¹ Hänen toimintansa pääpaino näyttää olleen varsin kaukana hengellisen elämän alalta. Monien taloudellisten harrastustensa takia hän oli kaupunkien porvarien erityisesti arvostama ja hoiti useita kunnallisia ja muita luottamustoimia. Erityisen ansiokas oli hänen toimintansa käsityöläisoppilaille vuonna 1843 perustetun sunnuntaikoulun johtokunnan puheenjohtajana. Koulun tarkoituksena oli ennen muuta kansalaistietojen antaminen. Uskontokin tosin kuului sen opetusohjelmaan, mutta valtaosan opetussuunnitelmasta muodostivat käytännölliset aineet, lukeminen, laskento, isänmaan historia ja maantieto, kirjanpidon alkeet sekä liike-elämässä esiintyvien asiakirjojen laatiminen. Kaiken kaikkiaan Qvist jätti jälkeensä täysiverisen »hyödyn aikakauden» kirkonmiehen muiston.⁶²

Toisenluonteisen kuvan tarjoaa Qvistin langon, Elias Holmsteinin, toiminta. Vuodesta 1812 hän palveli Haminan seurakuntaa, aluksi piirikoulunopettajana, sitten pappina, kunnes vuonna 1837 muutti Ristiinan kirkkoherraksi. Hän saarnasi herätystä, minkä vaikutus tuntui nimenomaan kaupungin saksalaisen, vähemmässä määrin myös ruotsalaisen väestön keskuudessa.⁶³ Langosten vastakkaisuus kuvastaa Itä-Suomen sivistyneistön piirissä vallitsevaa uskonnollista tilannetta, jolle lähin vertauskohta on löydettävissä saksalaisesta kulttuuripiiristä, romantiikan läpimurtoa edeltäneeltä ajalta.⁶⁴ Kuten

⁶¹ NORDENSTRENG, m.t. II, s. 590. AKIANDER, Herdaminne I. s. 131.

⁶² NORDENSTRENG, m.t. III, ss. 732, 735, 764 s. Qvist kuoli v. 1853.

⁶³ NORDENSTRENG esittää Holmsteinin C. J. Qvistin vävyksi, mikä kuitenkin on mahdotonta, koska hänen vaimonsa Anna Margareta kuoli ennen C. J. Qvistin vanhimman pojan syntymää. Anna Margaretan täytyy siten olla Elias Qvistin tytär ja C. J. Qvistin sisar. M.t. III, ss. 735–38. Vrt AKIANDER, m.t. I, ss. 131, 412.

⁶⁴ SEEBERG, Die Kirche Deutschlands, ss. 18, 23.

valistusaatteet ja rationalismi, herännäisyyskin omalla puolel-
laan sai voimakasta tukea Pietarin läheisyydestä, missä etu-
päässä saksalaisten vaikutteitten synnyttämä pietistinen liike
eli 1820-luvulla Joh. Gossnerin johtamana voimansa aikaa.⁶⁵
Keisarikunnan pääkaupungin henkiset virtaukset heijastuivat
sitén merkittävällä tavalla Vanhan Suomen sivistyneistön asen-
noitumisessa.

⁶⁵ GUMMERUS, John Patersonin vaikutus Suomessa, ss. 176—179.

5. MURROS LÄHESTYY.

Kohdistaessaan varoittavat sanansa pietismin heikkouksia vastaan Ecclesiastikt Litteraturblad kävi käsiksi 1840-luvun vaihteessa erinomaisen ajankohtaiseen kysymykseen. Myöhempi herännäisyys, joka nimenomaan 1830-luvulla oli valtavana uskonnollisena kansanliikkeenä levinnyt pitäjistä pitäjään ja maakunnasta maakuntaan, oli ulottanut vaikutuksensa myös sivistyneistön piiriin. Aluksi olivat siihen liittyneet eräät nuoret papit, joitten uskonnollista tarvetta ei hämärissä etäisyyksissä leijaileva romantiikka ollut pystynyt tyydyttämään. Sivistyneenkin ihmisen oli tehtävä parannus, luovuttava »maailmasta», s.o. kaikesta turhasta ja syntisestä elämästä, ja rakastettava Jumalaa kaikesta sydäimestään ja kaikesta mielestään. Voiman tähän antoi särjetylle sydämelle kuuluva evankeliumi Kristuksen rakkaudesta ja syntien anteeksiannosta. Tätä saarnasivat Jonas Lagus, Niilo Kustaa Malmberg, Lauri Achren ja monet muut. Tämä saarna myös kuultiin. Pohjanmaalla, Hämeen sydämessä ja Helsingissä, kaikkialla saivat myöskin sivistyneen säädyn jäsenet piston tuntoonsa ja alkoivat kysellä: mitä meidän on tekeminen, että pelastuisimme? ¹ Ja vastaus oli aina sama: luopukaa maailmasta ja sen turhuudesta. Täydellä todella tämä ohje myös pantiin käytäntöön.

¹ Herännäisyyden leviämisestä sivistyneistön keskuuteen ks. esm. ROSENDAHL, Herännäisyyden historia I, ss. 362 s.; KUULIALA, m.t., ss. 189 s.; HELANEN, Pohjalainen Osakunta I, ss. 301 s.; WALLINHEIMO, Kuvauksia muutamien Keski-Hämeen seurakuntain uskonnollis-siveellisistä oloista II, s. 177; VASENTIUS, m.t. II, ss. 395 s.

Oli selvää, että näin yksilinjaisena esiintyvän herännäisyyden täytyi joutua ristiriitaan vallitsevan romanttis-idealisen yhtenäiskulttuurin kanssa. Se kohdisti hyökkäyksensä kieltämättä tämän arkaan kohtaan. Tämä oli ehdottomasti halunnut olla uskonnollinen, mutta juuri sen uskonto asetettiin nyt kyseenalaiseksi. Vallitseva uskonnollisuus oli pyrkinyt tyydyttämään miltei kaikkia ihmishengen tarpeita, antamaan siveellistä selkärankaa, älyllistä selvyyttä ja esteettistä kohoutumista ja nautintoa, mutta se oli lyönyt laimin varsinaisen keskeisen tehtävänsä. Se ei ollut hoitanut ihmisten sieluja. Tämän herännäisyys kuitenkin julisti elämän tärkeimmäksi asiaksi, ja sen takia oli kaikki muu pidettävä roskana ja, jos niin piti tapahtua, säälimättä hyljättävä.

Herännäisyyden hyökkäys horjutti maan sivistyneistön omaksuman yhtenäiskulttuurin perusteita. Oli näinollen selvä, että siihen oli pakko asennoitua tavalla tai toisella. Edellä olemme jo koskettelleet Ecclesiastikt Litteraturbladin reaktiota. Kulttuurielämämme johtohenkilöstä sekä Lönnrot että Topelius omaksuvat herännäisyyteen torjuvan kannan. Edellinen näkee liikkeessä kuitenkin vain kansan piirissä vaikuttavan lahkovillityksen, kun jälkimmäinen joutuu todella persoonallisesti ratkaisemaan kantansa hänen läheisimpään tuttavapiiriinsä tunkeutuneeseen herätykseen. Hän myöntyy herännäisyyden uskonnollisiin vaatimuksiin varsin pitkälle, mutta kun hänen on valittava tämän tai rakastamiensa kulttuuriarvojen ja noudattamansa elämäntyylin välillä, hän peräytyy. »Ei, pietistejä emme ole», hän nuorena sulhasmiehenä kirjoittaa morsiamelleen rauhoittavasti vuonna 1842.²

Aatteellisesti merkittävimmän ilmennyksensä sivistyneistön vastavaikutus sai J. L. Runebergin »Vanhan puutarhurin kirjeissä», jotka nekin olivat syntyneet varsin persoonallisen tilityksen tarpeesta. Herännäisyyden perusvika oli Runebergin mielestä siinä, että se erotti toisistaan erottamattomat, taivaan ja maan, jumalallisen ja inhimillisen, ja pyrki inhimillisen

² VASENIUS, m.t. II, s. 411; ANTILA, m.t. I, ss. 326—328; ROSENDAHL, Suomen herännäisyyden historia I, ss. 311—316.

elämän ehtojen alaisena puhtaaksiviljelemään vain edellistä.³ Jaon täytyi välttämättä johtaa yksipuolisuuteen ja turmioon. Herännäisyyden uskonnollinen ydin jäi epäilemättä Runebergille vieraaksi, eivätkä hänen »kirjeensä» ole edes humanistis-vapaamielisen maailmankatsomuksen kannalta arvostellen vastaansanomattoman vakuuttavia.⁴ Mutta aatehistoriallisesti ne ovat selvääkin selvempänä osoituksena siitä kriisistä, johon herännäisyyden läpimurto saattoi maamme sivistyneistön. Herännäisyys oli tekijä, joka vakavasti horjutti vakiintunutta yhtenäistä kulttuurinäkemystä.

Yhtenäiskulttuuri ei kuitenkaan joutunut vaaraan vain oikealta vaan myös vasemmalta tulevan hyökkäyksen takia. Torjuessaan pietismin A. A. Laurell hyökkäsi samanaikaisesti vieläkin kiivaammin Straussin ja Feuerbachin johdolla nousevaa uutta radikaalista ajattelua vastaan. Mainittujen auktorien Saksassa ja osittain myös Ruotsissa synnyttämä taistelu ei kuitenkaan välittömästi tuntunut Suomessa edes heikkoina maininkeina. Kiinnostus koko kysymykseen oli pitkän aikaa puhtaasti akateeminen ja rajoittui etupäässä teologisiin piireihin, jotka yksimielisen jyrkästi torjuivat uuden suunnan. Niinpä Yliopiston 300-vuotisjuhlallisuuksien yhteydessä pidettyjen jumaluusopillisten promootioiden yhteydessä tohtorikysymys käsitteli David Friedrich Straussia, joka näin oli muodostumassa kuin ilmestymiskirjan pedoksi.⁵

Syy Suomessa vallitsevaan rauhallisuuteen oli tärkeältä osaltaan löydettävissä viranomaisten ankarasta valvonnasta. Vuoden 1829:n sensuuriasetushan oli kieltänyt kaiken radikaalin teologisen kirjallisuuden. Aina valpas sensuuri piti huolen siitä, että kieltä myös noudatettiin. Pietarin sensuuriylihallitus, jonka alaisina Suomenkin kyseisen alan virkamiehet toimivat, oli luetteloissaan kieltänyt mm. Straussin Jeesuksen elämän, useita Feuerbachin teoksia, Nils Ignellin »Grunddragen af den Christliga Sedeläran» jne.⁶ Kotimainen komitea täy-

³ VILJANEN, m.t., ss. 34—37, 203, missä myös on yksityiskohtainen bibliografia.

⁴ ROSENDAHL, m.t. II, s. 44; VILJANEN, m.t., 37.

⁵ ROSENQVIST, Frans Ludvig Schauman I, s. 63.

⁶ Alfabetisk Catalog öfver den Utländska Litteraturens Förbudna alster från år 1830 till år 1853.

densi vielä luetteloa monilla teoksilla, jotka pääasiassa Ruotsissa painettuina tarjoutuivat Suomen kirjamarkkinoille ennenkuin niitten sopivaisuutta oli Pietarissa käsitelty. Niinpä kiellettiin Straussin pääteoksen ruotsalainen käännös, »koskapa tässä teoksessa esitetyt mielipiteet tähtäsivät horjuttamaan kristillisen kirkon perusoppeja».⁷ Mutta ei edes näiden oppien puolustukseen ollut aina sallittua. Viimeksimainittua kirjaa vastaan laadittu kiistakirjoitus »Strauss och Evangelierna — af en Lekman» kiellettiin niinikään. Kumouksellisia käsityksiä ei tässä tapauksessa saanut referoida edes sitä varten, että ne sitten saatettaisiin osoittaa paikkansa pitämättömiksi.⁸ Valtion ja kirkon rauha vaati, ettei uusista opeista saanut mitään tietää.

Viranomaisten valvonta ei kuitenkaan yksin riittä selittämään maassamme uskonnolliseen radikalismiin nähden vallitsevaa välinpitämättömyyttä. Sensuuriviranomaisten toiminta ei suinkaan aina ollut täysin johdonmukaista eikä heidän epäilyttävään kirjallisuuteen kohdistamansa kielto vailla aukkoja. Niinkin merkittävä teos kuin Feuerbachin »Das Wesen des Christenthums» oli sen ulkopuolella ja ilmeisesti myös ainakin yliopistopiirien saatavissa.⁹ J. V. Snellman, joka valppaasti seurasi ajan virtauksia, sai joulukuksi 1843 kyseisen kirjan Kuopioon opettajaltaan ja ystävältään J. J. Tengströmiltä.¹⁰ Uudet aatteet olivat siten 1840-luvun alussa maassamme tunnettuja ainakin tietyissä piireissä ja jossakin määrin, mutta varsinaista kannatusta ne eivät vielä tällöin saavuttaneet. Vastustavat perinteet olivat niin voimakkaat, ettei radikaaleille ajatuksille löytynyt riittävästi kaikupohjaa. Kesti aina vuosikymmenen loppuun, ennenkuin muuttuneet olosuhteet loivat edellytykset niitten ymmärtämiseen ja vastaanottamiseen.

Vaikka suomalainen yhteiskunta täten säilyikin käytännöllisesti katsoen koskemattomana, se ei silti merkinnyt, että yksityisiltäkin suomalaisilta olisi puuttunut mahdollisuus saada

⁷ Sensuurikomitean ptk. 23. 7. 1844.

⁸ Sama 25. 1. 1842 ja 18. 2. 1842.

⁹ Alfabetisk Catalog öfver den Utländska Litteraturens Förbudna alster.

¹⁰ J. J. T. J. V. Sille 11. 12. 1843. Julkaistu SCHYBERGSON, Bref växlade mellan Johan Jacob Tengström och Johan Vilhelm Snellman, s. 121.

uusien aatteitten tartuntaa. Kuvaavaa kyllä näin kävi ensimmäisenä miehille, jotka ulkomaisilla opintomatoillaan olivat päässeet edes hetkeksi irtautumaan kotimaan vanhoillisesta ja perinteitten kyllästämästä ilmapiiristä. Saksa oli tähän aikaan useimpien ulkomailla jatko-opintoja harjoittavien nuorten tiedemiehemme määräämä. Oli varsin selvää, ettei siellä vallitseva vireä uskonnollis-filosofinen harrastus jäänyt näiltä miehiltä huomaamatta ja ollut heihin vaikuttamatta.

Merkittävin näistä 1840-luvun vaihteen tutkimusmatkailijoista oli Johan Vilhelm Snellman. Saksanmatkallaan vuonna 1840 hän vartavasten poikkesi Stuttgartiin tavatakseen David Friedrich Straussin, jonka »Jeesuksen elämä»-teokseen hän jo aikaisemmin oli tutustunut. Muista johtavista radikaaleista hän tapasi ainakin Arnold Rugen, josta hän kirjoitti päiväkirjaansa varsin myönteisen maininnan.¹¹ Saksassa oleskellessaan hän vieläpä osallistui tähän aikaan varsin kiihkeänä käytyyn hegeliläisen oikeiston ja vasemmiston väliseen taisteluun, asettumatta kuitenkaan varauksitta kummankaan puolelle. Filosofisessa pääteoksessaan »Versuch einer spekulativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit», joka ilmestyi vuonna 1841, hän kohdisti kritiikkinsä niin oikeiston edustamaa teismii kuin vasemmiston panteismiakin vastaan.¹²

Täsmällisimmin Snellman ilmaisi uskonnollisen kantansa keskustelussa, johon hän vielä samana syksynä joutui Tukholmassa vasta ruotsiksi ilmestyneen Straussin »Jeesuksen elämän» johdosta. Sanoma- ja aikakauslehdissä syntyneessä kiivaassa väittelyssä Snellman asettui — tosin kotimaan viranomaisen pelosta anonyyminä — puolustamaan kirjan julkaisijaa. Hänelle ei asiassa ollut tärkeintä, mitä Strauss opetti, vaan että hän ylipäänsä sai vapaasti opettaa ja että hänen käsityksiään sai Ruotsissa levittää. Snellman myönsi itse nimenomaan, ettei hän tärkeimmissä kohdin saattanut yhtyä Straussin kantaan. Sensijaan hän puolusti jyrkästi periaatetta, että kristinuskon dogmit oli oikeus alistaa tieteellisen kritiikin alaisiksi. Protestanttisen kirkon suuri kysymys sillä hetkellä

¹¹ REIN, Juhana Vilhelm Snellmanin elämä I, ss. 265, 293.

¹² M.t. I, s. 278; SALOMAA, J. V. Snellman, ss. 98 s.

oli hänen mielestään, soivatko »sen hyväksymät dogmit, sen tunnustuskirjat todella vakaumukselle ajan edistyneen sivistyksen vaatiman vapauden», vai oliko jo päättynyt se aikakausi, jonka yleinen katsomus kuvastui uskollisesti kyseisissä dogmeissa.¹³ Straussin kirjan vastustajat toimivat ahdasmielisyydessään uskonpuhdistuksen todellisia periaatteita vastaan. Snellman päätyikin kirjoituksissaan suvaitsevaisuuden ja uskonnonvapauden tunnuksiin. Valistunut aika vaatii omantunnon ja vakaumuksen vapautta, mikä taas on mahdollinen vain siellä, missä suvaitaan useita eri tunnuksia rinnakkain. »Jokaista kristittyä kirkkoa tulee yhteiskunnan suvaita, ei yksin muodollisesti, vaan jokaisen semmoisen kirkon jäsenen tulee nauttia samanlaisia valtiollisia oikeuksia.» Kirkon ainakin suhteelliseen vapauteen valtion määräämisvallasta liittyi vielä yksilön vapaus kirkon holhouksesta. »Jokaisessa kirkossa oppikaavan pitää myöntää sen jäsenten vakaumukselle mahdollisimman suuri vapaus.»¹⁴ Snellmanin pääasiallinen arvostelu kohdistui täten vallitsevaan valtiokirkkojärjestelmään, minkä hän katsoi kahlehtivan yksilön vakaumuksen vapaata muodostumista ja ilmaisua. Puhtaasti teologisesti hän ei esittänyt mitään omaa ohjelmaa, vaan päättyi periaatteellisen latitudinaarisuuden vaatimukseen.

Snellmanin osallistuminen Strauss-kiistaan jäi pitkiksi ajoiksi ainoaksi Suomen miehen julkiseksi esiintymiseksi uskonnollisesti vapaamielisten periaatteiden puolesta. Nikolai I:n hallituskautena sellainen ei ollut maan rajojen sisäpuolella mahdollistakaan. Yksilöllähän ei saanut olla muuta vakaukusta, kuin minkä valtio ja kirkko näkivät hyväksi. Herännäisjohtajat Henrik Renqvist ja Fredrik Gabriel Hedberg karkoitettiin vankilansaarnaajiksi, ja Jaakko Juteinin rationalistinen mietekirja poltettiin julkisesti. Syystä saattoikin muuan 1850-luvun radikaalejamme puhua kaipauksella Snellmania tarkoittaen tästä ainoasta uskonnollisen vapaamielisyyden esiteltelijasta, »jonka eräissä tilanteissa tapahtunut esiintyminen

¹³ REIN, m.t. I, ss. 304 s.

¹⁴ M.t. I, s. 305; Nyaste Freja 72, 14. 9. 1841; PETZÄLL, Straussdebatten i Sverige, ss. 117 s.

mainitulla alalla herätti vain arvotonta vastustusta, muttei mitään seuraamista.»¹⁵ Sensuuriviranomaiset pitivät tarkkaa huolta siitä, ettei minkäänlainen seuraaminen saattanut tulla kysymykseenkään. Yrittäessään tehdä Straussin suomalaisel-lekin yleisölle tunnetuksi Snellman oli laatinut hänestä artikkelin *Spanska Fluganiin*, mutta Porvoon tuomiokapituli, jolle sensuurikomitea alisti kysymyksen, kielsi sen painatuksen.¹⁶ Vaikka viranomaiset sallivatkin niitten *Freja*-lehden numeroitten tuonnin Suomeen, joissa Snellmanin nimettömät artikkelit olivat ilmestyneet, lienee se piiri, joka tunsikin hänen osallistumisensa Strauss-kiistaan, tuskin ulettunut hänen akateemisia tuttaviaan kauemmaksi. Näistä J. J. Nervander asettui periaatteessa hänen kannalleen. »Mitä Strauss sanoo», hän kirjoitti Snellmanille heinäkuun 6 päivänä 1842, »tunnustaa kolmeneljäsosaa sivistyneestä maailmasta kahden kesken». Nykyisten olojen vallitessa on kuitenkin tyhmyyttä asettua julkisesti kannattamaan häntä. Nimenomaan Suomessa tämä ei käy. Nervanderin lausunto Straussin saavuttamasta kannatuksesta koski ilmeisesti saksalaisia oloja, joihin hän tutustui ulkomaanmatkallaan tämän kirjan synnyttämän kohun ollessa kiivaimmillaan. Eräät muutkin Snellmanin tuttavat asettuivat arvos-telemaan hänen esiintymistään.¹⁷ Mutta, kuten sanottu, Suomessa vain harvat edes tiesivät, mistä oli kysymys.

Ajan mittaan ei jatkuva eristäytyminen mannermaisista aatevirtauksista kuitenkaan ollut mahdollista. Uusien Saksan-kävijöitten mukana välittyi Suomeen uusia vaikutteita. 1840-luvun nuorelle suomalaiselle sivistyneistölle on Robert Tengströmin kehityskulku, joskaan ei tyypillinen, kuitenkin erinomaisten kuvaava. J. J. Tengströmin ainoana poikana ja J. V. Snellmanin läheisenä nuorempana ystävänä hän tutustui jo varhain varsin perusteellisesti koko kotimaiseen hegeliläiseen traditioon.¹⁸ Uskonnollisessa katsannossa tämä ei ollut lainkaan horjuttanut hänen vilpitöntä luottamustaan yhteiskunnal-

¹⁵ C. I. Qvist »Wiborg»-lehdessä 7. 3. 1856.

¹⁶ Sensuurikomitean ptk. 15. 4. 1840 ja 6. 6. 1840.

¹⁷ SALOMAA, m.t., ss. 120 s.

¹⁸ CASTRÉN, Robert Tengström, s. 26.

lisesti hyväksytyn oikeaoppisuuden pätevyYTEEN. Hegeliläisyyden romanttinen aines sensijaan puhutteli voimakkaasti nuorta Tengströmiä. Samaan suuntaan vaikuttivat vielä hänen J. L. Runebergiä kohtaan osoittamansa palvonta ja ajan nuorison muotikirjailijaa C. J. L. Almqvistia kohtaan tuntemansa ihailu. Hänen romanttis-uskonnolliselle näkemykselleen oli kuvaavaa hänen arvostelunsa viimeksimainitun kirjailijan tuotannosta, missä hän näki »huokauksen kristinuskon ja romantiikan syvyyksistä.»¹⁹

Vuonna 1843 tapahtunut Saksan matka merkitsi 20-vuotiaalle Robertille vakavaa uskonnollista murrosta. Hän joutui täällä tekemisiin kysymysten kanssa, jotka eivät Suomessa olleet vielä lainkaan heränneet. Kuunneltuaan Berliinissä Michelet'n luentoja hän kirjoitti kiihtyneenä päiväkirjaansa: »En ole saattanut uneksiakaan sen kuilun laajuudesta, joka yhä enemmän levittäytyy oikeaoppisen uskonnon, lapsuutemme uskon, johon niin varmoina ja luottamuksellisina olemme tarrautuneet koko sielullamme ja koko sydämellämme, ja filosofisen spekulatiion välille». Matkailija tuntee »eron nuoruuden ihanasta temppeleistä» muodostuvan vaikeaksi ja aavistaa taistelusta uuden löytämiseksi koituvan katkeran. Mutta se on kuitenkin suoritettava, sillä totuuden on joka tapauksessa päästävä esiin, eikä hän omasta puolestaan katsonut voivansa tyytyä mihinkään vähempään kuin totuuteen. Kuin pelästyen ajatustensa radikaalisuutta hän kuitenkin lisää: »Jos olisin ollut Helsingissä, en kenties olisi uskaltanut ajatella näin».²⁰

Eikä Helsingissä vielä vähään aikaan ajateltu näin. 1840-luvun alkupuolen ylioppilasnuorisoa innoittavat aatteet olivat toiset. Lähinnä Runebergiltä ja Almqvistiltä sekä toisaalta Kalevalasta herätteensä ammentanut edellisen polven romanttinen harrastus sai Robert Tengströmin kotiinpaluun aikoihin uuden, määrätietoisesti kansallisen suunnan. Snellmanin Saimassa aloittama suomalaishkansallinen herätystoiminta syytti

¹⁹ CASTRÉN, Robert Tengström, s. 29; A. SCHAUUMAN, Från sex årtionden I, s. 80; WARIS, Savo-karjalaisen osakunnan historia I, s. 128. HT 30, 19. 4. 1843.

²⁰ R. Tengströms dagbok 14. 7. 1843. Vrt. CASTRÉN, Robert Tengström, s. 36.

kokonaisen ylioppilaspolven innostuksen liekkiin.²¹ Kaikki tahtoivat olla fennomaaneja, ja ylioppilasnuorison johtajat olivat yksimielisiä pyrinnoissään suomalaisen kansallisuuden ja suomen kielen kohottamiseksi. Eräitä merkittävimpiä oli Robert Tengströmin, joka jakoi täysin tovereittensa innostuksen. Saksanmatkan vaikutteet jäivät toistaiseksi taka-alalle. Samanaikaisesti hallitsi oikeaoppinen hegeliläisyys täydellisesti ylioppilasnuorison teoreettista ajattelua. Usko Hegelin järjestelmän erehtymättömyyteen oli yleinen, jopa siinä määrin, että sen epäilijää pidettiin aivan harhaoppisena, ellei suorastaan vajaaälyisenä.²² Hegelin ajattelun ja kristinuskon välille luoma synteesi ei vielä ollut yleisessä keskustelussa alttiina epäilylle ja arvostelulle.

Vuosikymmenen puolivälin yhtenäinen kansallinen rintama alkoi kuitenkin pian rakoilla. Kansallisten harrastusten johto oli solunut maakunnista, lähinnä Savosta kotoisin oleville nuorukaisille, jotka hallitsivat suomen kieltä ja saattoivat näin käytännössä omistautua ihanteittensa toteuttamiseen. Pääkaupunkilais- ja ylempien luokkien kotien poikien ei ollut yhtä helppoa seurata heidän esimerkkiään. Toisaalta edelliset taas olivat yleiseltä sivistystasoltaan lähinnä kotikasvatuksensa ansiosta huomattavasti vimeksimainittuja edellä. Maalaispoikien isänmaallinen innostus sai muotoja, jotka tuntuivat ensinmainituista sivistymättömiltä. Robert Tengström kirjoittikin maaliskuussa 1846 Herman Kellgrenille: »Olen suorastaan säikähtänyt, minne kaikki tämän isänmaallinen lörpötys lopultakin vie, ellei se saa mitään laajempaa pohjaa nojautuakseen», mihin tämä vastasi: »Puheeseen isänmaasta jne. olen lopen kyllästynyt ja oppositiohenki on herännyt minussa joka kerran kun kuulen tätä sanaa halvennettavan».²³ Savo-karjalaisessa osakunnassa, jolla tähän aikaan oli ylioppilasmaailmassa eräänlainen johtoasema, aristokraattisten kotien poikain vastustus

²¹ WARIS, Savo-karjalaisen osakunnan historia I, ss. 98, 105, 118, 135; A. SCHAUMAN, Från sex årtionden I, s. 157; CASTRÉN, Herman Kellgren, ss. 151 s.

²² A. SCHAUMAN, m.t. I, s. 158.

²³ Robert Tengström Herman Kellgrenille 20. 3. 1846. H. K. R.T:lle 1. 4. 1846. CASTRÉN, Herman Kellgren, ss. 153 s.

kiteytyi vuonna 1847 selväpiirteiseksi oppositioksi.²⁴ Kansallisia ihanteita ei suinkaan haluttu jättää. Mutta samanaikaisesti nähtiin niitten menestyksellisen toteuttamisen vaativan todellista syventymistä eurooppalaiseen sivistykseen.²⁵

Syventyminen ei suinkaan ollut vaaraton vallitsevalle kantsantokannalle. Robert Tengström, jonka osana oli toimia ylioppilaspolvensa henkisenä edelläkävijänä, joutui toisella ulkomaanmatkallaan vuosina 1846—47 kokemaan henkisessä elämässään vieläkin syvemmän murroksen kuin ensimmäisellä. Saksasta isälleen kirjoittamassaan kirjeessä hän tunnustaa »olleensa Helsingissä vielä liikaa (Hegelin) systeemin lumoissa voidakseen oikein harrastaa käytännöllisiä kysymyksiä».²⁶ Vanhat katsomukset ja auktoriteetit kaatuvat. »Luonnontiede ei saata enää uskoa veden muuttumiseen viiniksi eikä, että raamatun aasi saattoi puhua; historiallinen ja psykologinen kriitikki ei voi enää pitää raamatun kirjainta pyhänä ja koskemattomana», Robert Tengström toteaa matkapäiväkirjassaan.²⁷ Hän näkee nyt koko 18. vuosisadan henkisen kehityksen vapautumisena kristinuskon dogmaattisista kahleista, minkä työn ranskalaiset valistusfilosofit olivat aloittaneet ja saksalainen idealismi saattoi päätökseen. Hegelin tulkinnassa hän asettuu ratkaisevasti äärimmäisen vasemmiston rinnalle, jonka hän katsoo vain vetäneen suorat johtopäätökset mestarin asettamista premisseistä, mestarin, joka oli itse ollut liian arka vastustuksen pelossa ne esittämään. »Strauss osoitti, että evankeliumit olivat myyttejä, ensimmäisten kristillisten seurakuntien hengentuotteita, niitten runollisesti luovan mielikuvituksen ilmauksia, jotka eivät lainkaan kohdistu historialliseen tosiasiaan vaan uskonnolliseen ja runolliseen sisältöön.»²⁸ Straussin työtä jatkoivat Bruno Bauer ja Feuerbach. Viimeksimainittu teki kertakaikkiaan lopun yli-inhimillisestä maail-

²⁴ WARIS, m.t. I, s. 164.

²⁵ Vrt. esm. Robert Tengströmin kirjetä Herman Kellgrenille 20. 3. 1846. CASTRÉN, Herman Kellgren, s. 153.

²⁶ Robert Tengström J. J. Tengströmille 6. 7. 1847. Vrt. CASTRÉN, Robert Tengström, s. 78.

²⁷ TENGSTRÖM: Rese-Journal, s. 33. (Kellgrenin kokoelma)

²⁸ Ibidem, ss. 35 s., 38.

masta ja muutti teologian antropologiaksi. Hänen teoksensa olikin Tengströmin mielestä merkittävin filosofinen julkaisu sitten Hegelin päivien.²⁹ Feuerbach oli saattanut loppuun uskonpuhdistuksen aloittaman työn. »Jumala ei ole enää olemassa ihmisten takia, vaan on ihminen itse ja henki on kirjoittanut tradition ikeen. Kirkko on menettänyt senkin näennäisen olemassaolon, minkä uskonpuhdistus sille valtiokirkkona jätti, ja on hajaantunut opetuslaitoksiksi ja kouluiksi. — — — Kristinuskko on muuttunut humanismiksi» (harv. Tengströmin). Koko perinnäinen uskonnollisuus on näin hävinnyt olemattomiin. Tengström toteaa ilolla »valonystävien» nousun ja näkee siinäkin enteen pian koittavasta ajasta, jolloin viimeisetkin vanhan kirkollisuuden jäännökset ovat hävinneet. Päämäärä on selvä: »Tieteestä on tullut uskonto ja kirkosta täytyy tulla koulu.»³⁰ Voimakkaammin ei radikaalista kristinuskonvastaista tunnustusta olisi saattanut lausua. Suomalainen tutkimusmatkailija tunnustautui kokonaan Straussin ja Feuerbachin oppilaaksi.

Robert Tengström ei kuitenkaan koskaan palannut ulkomaanmatkaltaan kotiin levittämään uusia opinkäsityksiään. Varhainen kuolema korjasi hänet Pariisissa marraskuussa 1847. Laajan kirjeenvaihtonsa kautta hän kuitenkin jo matkansa aikana ehti tehdä ajatuksensa tunnetuiksi omaisilleen ja ystävilleen, joista hänen isänsä oli hänelle lähin. Tämä myönsi oikeiksi monet Robertin saksalaiseen filosofiaan kohdistamat kriittilliset huomautukset, mutta torjui samanaikaisesti tämän uusien opettajien, Feuerbachin, Rugen ym. ajattelun liian radikaalina, jopa epäsiiveellistä lähentelevänä. Eniten isä pelkäsi sitä, että poika taipuisi poliittiseen vallankumouksellisuuteen, ja kehoitti tätä senvuoksi pitämään mielessään »kotoiset vaakaat päämäärät ja olosuhteet» sekä säilyttämään »suomalaisen, alamaisen, kiitollisen ajattelutavan».³¹ Pyrkimys yhteiskunnallisen rauhan säilyttämiseen ja esivallan kunnioittaminen mää-

²⁹ TENGSTRÖM, Rese-Journal, ss. 39 s., 60. Vrt. CASTRÉN, Robert Tengström, ss. 70, 73.

³⁰ TENGSTRÖM, Rese-Journal, ss. 40, 51.

³¹ J. J. T. R. Tille 12. 6. 1847. Vrt. CASTRÉN, Robert Tengström, s. 78.

räsivät siten isän anti-liberaalin suhtautumisen, jolle vanhat koetut arvot merkitsivät enemmän kuin uudet, abstraktit teorialat.

Sama pelko yhteiskunnan peruspylväitten sortumisesta, mikäli uudet aatteet kumoaisivat kristinuskon auktoriteetin, kuvastui myös Robert Tengströmin ikätoverien reaktioista. Nuori pastori Klemens Sirelius, joka vielä näihin aikoihin oli vakaumuksellinen hegeliläinen, piti Tengströmin radikaalia uskonnonfilosofista ohjelmaa mahdottomana toteuttaa käytännössä. Tämän kirjeessään lausumaan kirkon kuolemantuomioon hän kieltäytyy uskomasta. Päinvastoin, kun tieteellinen tutkimus ja ihmissydämen siveellinen vaatimus joutuvat ristiriitaan, uskonto on ainoa, joka voi saattaa ne taas keskenään sopusointuun. Kirkon ja uskonnon oikeutus perustuvat viime kädessä niitten ehdottomaan välttämättömyyteen siveellisen yhteiskuntajärjestyksen ylläpitäjinä. »Sillä sano joukolle, niin, sano maamme ennen muita sivistyneelle luokalle, ettei ole ole-massa mitään yksilöllistä elämää tämän perästä ja että Jumala on sitä, mitä hän tietää, niin saat nähdä, eikö tämä tieto osoit-taudu hyppäykseksi, joka asettaa hänet paikalle, missä kaikki säikeet, millä laki, tapa ja siveellisyys pysyvät yhteydessä historiaan, ovat katkenneet». ³² Toinen kirjeenvaihtotoveri, Karl Kiljander, joka saattoi tosin myöntää »yksityisen vakaumuksensa olevan täysin vastakkainen kristinuskolle sen nykyisessä muodossaan», ei hänkään nähnyt uusien aatteitten julistamiseen olevan minkäänlaisia mahdollisuuksia. Käytännöllisessä pappistyössä hän oli todennut ainoaksi keinokseen vaikuttaa kansaan saarnata »pietismiä», s.o. ankaraa sanaa parannuksen tarpeellisuudesta ja uhkaavasta tuomiosta. Vain täten oli hänen kokemuksensa mukaan mahdollista järkyttää kansan uneliaisuutta ja herättää siinä minkäänlaista henkistä elämää — mikä taas oli sen kansallisen nousun ensimmäinen edellytys, josta Kiljander uneksi muitten ylioppilaspolvensa nuorten kanssa. ³³

³² Klemens Sirelius R. Tille ja Herman Kellgrenille 22. 7. 1847. CASTRÉN, Herman Kellgren, s. 119.

³³ Karl Kiljander R. Tille ja Herman Kellgrenille 10. 4. 1847. CASTRÉN, Herman Kellgren, s. 121.

Vallankumouksen aattovuoteen tultaessa olivat Saksan uskonnollisesta radikalismista Suomeen saapuneet viestit vielä harvat ja hajanaiset. Senverran niitä kuitenkin oli saapunut, että maan jumaluusoppineet katsoivat tarpeelliseksi jatkuvasti varoittaa »eurooppalaisen sivistyksen turmiollisista kasvannaisista», kuten A. A. Laurell vuonna 1847 esitti asian julkaisemassaan kirkollisessa aikakauslehdessä »Wäktaren».³⁴ Hän oli perustanut sen korvaamaan paria vuotta aikaisemmin sammunutta Ecclesiastikt Litteraturbladia, jonka apologeettinen toiminta sai näin seuraajan. Laurell itse kiinnitti suurta huomiota uskonnon yhteiskunnalliseen tarpeellisuuteen, korostaen siten samaa periaatetta kuin J. J. Tengström. »Kukaan ei voi meidän päivinämme pitää arvossa virkaa, oli sitten kyseessä hallitus- tai opetusvirka, ellei hän tunnusta jotain uskontoa tai myönnä sitä todeksi», hän kirjoitti aikakauslehtensä ensi numerossa.³⁵ Laurell hyökkäsi kiivaasti Feuerbachia vastaan, samanaikaisesti kuin F. L. Schauman pyrki osoittamaan vääräksi Straussin ja Baurin käsitykset Uuden Testamentin kirjain synnystä. B. O. Lille taas kuvasi Saksan vapaamielisiä uskonnollisia liikkeitä, pyrkien väheksymään »valonystävien» merkitystä ja kannatusta.

Keisarillisen Aleksanterin-Yliopiston jumaluusoppineitten kristinuskon puolustus merkitsi asiallisesti yritystä osallistua Saksan teologisiin kiistoihin. Suomen oloissa ei heidän hyökkäyksillään ollut vielä selvää kohdetta. Tämän totesi erityisesti J. V. Snellman, joka julkaisi Litteraturbladetissa pitkän arvostelun uudesta aikakauskirjasta. Vain Schauman sai häneltä tunnustuksen tieteellisestä tasapuolisuudestaan ja vapaamielisestä asennoitumisestaan.³⁶ Muitten intoon Snellman suhtautuu lievällä ironialla: »Arvoisat tekijät väittelevät lukuisia lausuntoja vastaan, jotka ovat ilmeisessä ristiriidassa monien luterilaisen kirkon dogmien kanssa, mutta joista meidän maassamme ei tietenkään ole vielä nähty jälkeäkään.» Koko puolustus on näinollen tarpeeton, ainakin niin kauan kuin luteri-

³⁴ Wäktaren 1847, I s. 81.

³⁵ Wäktaren 1847, I, s. 68.

³⁶ Litteraturbladet 1847, s. 344.

laisella kirkolla on maassamme valtiokirkon asema.³⁷ Snellman toistaa näin, tosin verraten varovassa ja peitettyssä muodossa, vuosikymmenen alussa Frejassa esittämänsä uskonnonvapauden puutteen kritiikin. Hän kiistää myös väitteen, että skeptisismi, jota vastaan Laurell hyökkäsi, olisi Suomessa saavuttanut minkäänlaista kannatusta.³⁸ Samoin on Feuerbachia koskenut keskustelu ollut täysin turhaa. Snellman toteaaakin, että »tämän nihilistiset opit» ovat ainoastaan palvelleet tekijän tarkoituksia »osoittaa intoaan niitten kumoamisessa». Meidän oloissamme tällainen on ollut ilmaan huiutomista. »Suomessa nimenomaan harvat tuntenevat Feuerbachin edes nimeltä ja nämäkin tietävät varsin vähän, mitä hän opettaa.»³⁹

Kaiken kaikkiaan maan henkinen tila oli 1840-luvun loppua lähestyessä verraten vakaa ja rauhallinen. 1820- ja 30-luvuilla kiteytyneen yhtenäiskulttuurin valta oli murtumaton ja joskaan perinnäiset oikeaoppiset käsitykset eivät herättäneet erityisen välitöntä vastakaikua, kunnioitus kristillistä uskoa ja kirkkoa kohtaan oli yleinen. Nimenomaan yhteiskunnallisen siveellisyyden ylläpitäjänä kristinusko nähtiin korvaamattomaksi. Samanaikaisesti kuitenkin herännäisyys omalla tahollaan horjutti vallitsevan yhtenäiskulttuurin perusteita ja toisaalta myös radikaali ajattelu oli tunkeutumassa suomalaisenkin sivistyneistön tietoisuuteen. Yleiset harrastukset ja nuorison ihanteellisuus olivat kuitenkin toistaiseksi melkoisessa määrin suuntautuneet toisaalle. Tyytymättömyyttä oli, nimenomaan nuoren polven keskuudessa, mikä suuntautui varsin voimakkaana vallitsevaa poliittista järjestelmää ja sen poliisitoimenpiteitä vastaan. Silloin tuli »hullu vuosi» 1848.

³⁷ Ibidem, s. 330.

³⁸ Ibidem, s. 331.

³⁹ Ibidem, s. 339. Vrt. SALOMAA, J. V. Snellman, s. 185.

II IRTI ENTISESTÄ.

6. YLIOPPILASNUORISO LIIKEHTII.

Tieto helmikuun vallankumouksesta saapui Suomeen maaliskuun 10. päivänä. Osakuntien kuraattoreita ja eräitä muita vanhempia akateemisia kansalaisia kokoontui samana iltana Clopattin kahvilaan saadakseen pietarilaisista lehdistä tarkempia tietoja tapahtuneesta. August Schauman kuvaa muistelmissaan elävästi sen illan tunnelmia. »Aluksi olimme hämmästyksestä sanattomia. Kuin itsestään tuli esille pullo sampaanjaa. Tyhjensimme lasit ääneti». Oli vaikea tajuta, mitä oikeastaan oli tapahtunut. Mutta »vähitellen puhe vapautui; vaihdettiin ajatuksia ja ideoita uudesta poliittisesta hahmosta, jonka Eurooppa nyt oli omaksumassa; ja kun lopetimme yhdessäolomme, jota en koskaan ole saattanut unohtaa, hymyili uusi päivä vastaamme.»¹

Uusi päivä siitä todella näyttikin tulevan. Sitä mukaa kuin tietoja tapausten jatkuvasta kehityksestä saapui Suomeen, ne otettiin vastaan erinomaisen suurella innostuksella. Niitäkin tietenkä oli, joille vallankumouksen leviäminen jo periaatteesta oli kauhistus. Useat vanhemman ja keskipolven miehet pelästyivät sitä väkivaltaisuutta, jolla uudet aatteet pyrittiin toteuttamaan. Tälle varovalle kannalle asettuivat myös eräät maltilliset ylioppilasjohtajat, joita huolestutti nimenomaan oman maamme ja yliopistomme kohtalo, jos kumousliikkeet pääsisivät täälläkin irti. Lehdessään »Helsingfors Tidningar» Z. Topelius asettui näiden mielipiteiden tulkiksi. »Samoin kuin olemme varmasti vakuuttuneita siitä, ettei Suomelle ja

¹ A. SCHAUMAN, Från sex årtiöden I, s. 268. Vrt. WARIS, Savo-karjalaisen osakunnan historia I, ss. 233 s.; CASTRÉN, Herman Kellgren, ss. 300 s.

sen pääkaupungille ole olemassa mitään sen välttämättömämpää, mitään sen edullisempaa kuin rauha, niin toivomme myös yhtä lujasti, ettei näitä yhteiskunnan peruspylväitä ainakaan meillä horjuteta.»² Ettei pelättyyn horjuttamiseen ollut suuriakaan mahdollisuuksia, oli kyllä jokaiselle selvää. Yliopiston piirissä valvoi rauhaa ja järjestystä mahtava sijaiskansleri J. M. Nordenstam, jonka kurinpidollinen ote kumousvuonna oli voimakkaasti kiristymässä. Ylioppilasnuoriso tajusi itsekkin, että sen osuus eurooppalaisessa draamassa oli sivustakatsojan eikä näyttelijän. »Tällä hetkellä on kuitenkin kaitselmus ja asiain kehitys saattanut meidät tilanteeseen, jossa saatamme vain seisoa ja katsoa ja ottaa vastaan», kirjoitti F. Berndtson huhtikuussa vallankumouksen itse Pariisissa kokeneelle ja siitä huumautuneelle Herman Kellgrenille.³

Katsomolla oli kuitenkin oikeus taputtaa käsiään. F. Berndtson kertoi mainitussa kirjeessään, miten vallankumoussanoman saavuttua ilmakin tuntui kevyemmältä hengittää, ja lausui julki vakaumuksensa, että tapausten vaikutus maamme kansalliseen ja sivistykselliseen kehitykseen on oleva siunauksellinen. Samaa uskoa puolusti C. G. Ehrström Pohjalaisessa osakunnassa seuraavana vuonna pidetyssä keskustelutilaisuudessa.⁴ Monesta tuntui suurelta rikkaudelta saada elää tällaisena aikana. A. Schauman kirjoitti päiväkirjaansa »Joka on palavin nuorukaissydämin saanut elää vuoden 1848, — painu koon hän maahan ja kiittäköön Jumalaa.» Tajuttiin eletävän maailmanhistoriallista murrosta ja iloittiin uuden, paremman ajan koitosta. Näissä tunnelmissa eli ylioppilasnuorison enemmistö vallankumousvuoden 1848.⁵

Nuorten intoa ei herättänyt niinkään poliittisten tapausten vyöry sinänsä, kuin ne aatteet, joiden he näkivät tämän kautta toteutuvan. Saatuaan tiedon helmikuun kumouksesta

² REIN, Muistelmia I, s. 52; HT 1. 4. 1848; F. Berndtson Herman Kellgrenille 28. 4. 1848; vrt. CASTRÉN, Herman Kellgren, s. 303.

³ F. Berndtson Herman Kellgrenille 28. 4. 1848; Vrt. CASTRÉN, m.t., s. 303.

⁴ Pohjal. osakunnan ptk. 6. 3. 1849. Vrt. WARIS, Savokarjalaisen osakunnan historia I, s. 240.

⁵ A. SCHAUUMAN, Från sex årtiöden I, s. 234. CASTRÉN, Herman Kellgren, s. 306. VIRKKUNEN, Agathon Meurman I, s. 229.

kirjoitti ylioppilas v. Qvanten: »Aikaamme elähdyttää pääasiassa kaksi suurta aatetta, nimittäin sivistyksen ehdoton mahti ja kansallisuuden oikeus.» Välittömänä seurauksena kummas-takin hän näki nykyisten hallitusjärjestelmän kaatumisen. Samoja ajatuksia puolusti Pohjalaisessa osakunnassa Ehrström: »Yhdenvertaisuus on päivän tunnus. Mutta tosi yhdenvertaisuus vaatii vapautta, s.o. jokaiselle kansalaiselle samaa oikeutta lain turvaan, samaa oikeutta lain huolenpitoon, sanalla sanoen: työn oikeutta, sivistyksen oikeutta. — — — Ja näihin pyrki-myksiin liittyy välttämättömänä lisänä vastavirinnyt ja jatkuva kansallisuustaistelu. Todellista siveellisyyttä ja vapautta ei voi olla ilman sivistystä. Eikä taas sivistys voi tunkeutua suuriin kansanjoukkoihin, ellei sitä omaksuta niiden omalla kielellä.»⁶ Liberalismi ja nationalismi olivat näitten ylioppi-laitten vakaumuksessa sulautuneet yhdeksi.

Yhteydessä piili kuitenkin jo sinänsä hajaannuksen siemen. Monille, nimenomaan vanhemman polven edustajille, kansal-liset aatteet olivat ylivoimaisesti tärkeimmät. Nuorille taas liberalismin tunnukset, ajanmukainen sivistys ja kansalais-vapaus, muodostuivat taikasanoiksi, joitten toteuttamisen us-kottiin merkitsevän kaikkien vaikeuksien ratkaisuna. Monissa osakunnissa tapahtui näissä merkeissä todellinen puolue-muodostus.

Kiivaimmat välienselvittelyt tapahtuivat Viipurilaisessa ja Pohjalaisessa osakunnassa. Jälkimmäisessä syntyi jopa salai-nen vapaamielinen seura, johtajinaan Theodor Clasén ja Wil-helm Nylander, joka kokoontui etukäteen pohtimaan kokouk-sissa käsiteltäviä asioita ja sopimaan niissä harjoitettavasta poli-tiikasta. Ryhmän päämääränä oli osakunnan elämän saatta-minen »perustuslailliselle» pohjalle. Osakunnan jäsenten ja johdon oikeudet ja velvollisuudet oli tarkoin lakipykälän mää-riteltävä ja sen koko toiminta näin pakotettava lakien mää-räämiin puitteisiin. Turhaan koetti kuraattori Fredrik Cyg-naeus innostaa näitä vapaamielistä kohottamista tarkoittavaan toimintaan. Ensin oli ajan tunnukset toteutettava omassa pii-

⁶ Emil v. Qvanten B. O. Schaumanille 11. 5. 1848; Pohjal. osakunnan ptk. 6. 3. 1849. Vrt. SUOLAHTI, Nuori Yrjö. Koskinen, s. 86.

rissä, he vaativat ja katsoivat vasta tämän jälkeen oikeaksi pyrkiä niitä laajemmalle levittämään. Oppositioryhmä saikin v. 1849 lyhyeksi ajaksi vallan, Cygnaeus erosi ja jyrkkä perustuslaillisuus pantiin toimeen.⁷

Vieläkin jyrkemmäksi muodostui hajaannus viipurilaisten keskuudessa. Täällä oli ennen muita Carl Immanuel Qvist lietsunut tovereihinsa uskoa vallankumouksellisiin aatteisiin.⁸ Qvist, josta kehittyi 50-luvun merkittävin vapaamielinen tien näyttäjä maassamme, oli syntynyt kirkkoherran poikana Haminaassa syyskuun 23 p:nä 1827. Koti oli eräs ajan valistushenkisiä pappiloita. Isä, rovasti Carl Johan Qvist, oli tunnettu tarmokkaasta osallistumisestaan kotikaupunkinsa taloudellisiin harrastuksiin. Carl Immanuel Qvist tuli ylioppilaaksi Porvoon lukioista v. 1844, joten hän vallankumousvuoden puhjetessa kuului jo varttuneisiin ylioppilasvuosiluokkiin.⁹ Osakunnassa hän nyt keräsi ympärilleen joukon ajan tapausten innoittamia nuorukaisia. Merkittävimmät näistä olivat Johannes Alfthan, tukkukauppiaan poika Viipurista, papinpojat Edvard Meinander Savitaipaleelta ja Victor Löfberg Käkisalimesta sekä nuori Nils Adolf Nordenskiöld.¹⁰

Kevätlukukaudella 1849 puhkesi osakunnassa kytevä erimielisyys julkiseksi riidaksi. Oppositiomiehet eivät enää tyytyneet kuraattorin Henrik Wilhelm Zilliacuksen tapaan hoitaa asioita. Keskusteltaessa ja päätöksiä tehtäessä hän ei ollut kiinnittänyt suurtakaan huomiota nuorempien osakuntalaisten mielipiteisiin. Kuraattori hoiti osakuntaa kutakuinkin itsenäisesti vanhojen hyviksi näkemiensä suuntaviivojen mukaan. »Mutta» — annamme sananvuoron opposition sanomalehdelle — »viime aikoina oli herännyt toisia mielipiteitä, kenties aivan toisia periaatteita osakunnan elämästä. Emme enää olleet tyytyväisiä veljellis-patriarkalliseen elämään, joka siihen asti oli

⁷ SUOLAHTI, Nuori Yrjö-Koskinen, ss. 149, 151 s.

⁸ Ks. esm. REIN, Muistelmia I, s. 53.

⁹ CARPELAN, Helsingfors Universitets studentmatrikel 1828—52, s. 124. Kansallinen elämäkerrasto IV, s. 413.

¹⁰ Tidskrift för Wiborgska Afdelningen, N:o 9, 11. 10. 1849. Viipuril. osakunnan ptk. 29. 3. 1849; S. G. ELMGRENin muistiinpanot, ss. 54 s.; CARPELAN, Helsingfors Universitets studentmatrikel 1828—52, ss. 134, 143, 149.

ollut osakunnassa havaittavissa. Me vaadimme siltä enemmän, kuin että se vain olisi kansallismielisten yhdysside. Me vaadimme, että siitä tulisi taistelukenttä aatteitten kamppailulle aatteita vastaan. Me vaadimme, että osakuntamme saattaisi sivistää meitä. Tämä oli liian paljon vaadittu, tämä oli poistumista vanhan alueelta — se ei käynyt päinsä. Silloin alkoi taistelu.»¹¹ Pelkkä kansallisten aatteitten ajaminen oli näillekin liberaaleille liian vähän. Kyllä sekin oli oikein, itse asiassa se kuului olennaisena osana ajan vaatimuksiin. Sitä masentavampaa oli siksi, että niin monet tyytyivät vain tähän, jättivät ohjelman puolitiehen ja unohtivat, että vain sivistyksen ja vapauden rinnakkainen toteuttaminen luo kaikelle kansallisellekin nousulle sen perusedellytykset. Carl Qvist lausui Unkarin vallankumousta kuvatessaan seuraavat mietteet: »Nimenomaan maanosamme itäisellä puoliskolla vallankumouksellinen liike on saanut tällaisen juoksun. Kaikkialla se on täällä alkanut kansallisin pyrkimyksin, kansallisuus on ollut demokratian ensimmäinen ilmaus, vielä kehittymätön muoto, missä se alussa esiintyi. Muutamilla tahoilla ollaan vielä tällä kannalla, kannatetaan kansallisia aatteita tulematta selvään tietoisuuteen siitä, että ne ovat vain jonkin muun, merkittävämmän edelläkävijöitä. Että näin on laita myös meillä, ei tarvitse mainita. Sillä meillä ei edes kansallishenkikään ole tullut tietoisuuteen itsestään, vielä vähemmän ovat demokraattiset aatteet saattaneet kehittyä.»¹²

Liberaalien ja konservatiivien välinen riita kärjistyi syksyn mennessä erittäin katkeraksi. Aluksi kiisteltiin asioista, mutta lopulta henkilökohtaiset hyökkäykset olivat hävittää kaiken asiallisen keskustelun. Zilliacuksen erottua osoittautui mahdottomaksi saada uutta kuraattoria, ja niin hänet oli pakko suostuttaa vielä toistaiseksi jäämään paikoilleen.¹³ Syksyllä 1849 olivat »rabulistit» Carl Qvist, Johannes Alfthan ja Fredrik Meron syytettyinä metelöimisestä huonomaineisessa ravintola

¹¹ Tidskrift för Wiborgska Afdelningen N:o 10, 18. 10. 1849. (Kirjoittaja oli J. Alfthan.)

¹² Tidskrift för Wiborska Afdelningen N:o 6, 10. 5. 1849.

¹³ Viipuril. osakunnan ptk. 27. 9. 1849 ja 30. 9. 1849. Tidskrift för Wiborska Afdelningen N:o 10, 18. 10. 1849.

Porosalmessa. Tuomiosta, jonka osakunta äänestyksen jälkeen langetti, tuli ilmeinen puoluepäättös. Qvist ja Alfthan relegoitiin yliopistosta määrääjäksi, edellinen toisin vain seuraavan lukuvuoden alkuun. Keväällä hän taas olikin johtamassa osakuntansa vapaamielisiä.¹⁴

Muissakin osakunnissa liikehditettiin, kuten Savokarjalaisessa ja Uusmaalaisessa, vaikkei niitten säilyneissä asiakirjoissa ole yhtä yksityiskohtaisia tietoja kuin edellisten.¹⁵ Merkittävä tiedonanto on Länsisuomalaisen osakunnan pöytäkirjoissa 14. 11. 1848 oleva maininta tri O. Hjeltin esitelmästä »mikä on kelvotonta aikamme sivistyksessä» (det skeva i tidens bildning), joka ilmoitetaan pidetyn »kristilliseltä kannalta».¹⁶ Ajan uusia aatteita vastaan nousi kansallisen elämänkäsityksen rinnalla myös kristillinen.

Vapaamielinen katsomus ei rajoittunutkaan yksinomaan poliittisen elämän alalle. Sen päävaatimuksiksi luonnehdittiin länsisuomalaisten osakuntalehdessä vuonna 1852 »uuden uskonnon tarve ja uuden yhteiskuntajärjestyksen tarve». Vain näitten molempien toteuttaminen saattoi kirjoittajan käsityksen mukaan tyyntyttää ajan vallankumoksellisen levottomuuden.¹⁷ Kuten kirkkoa ja uskontoa pidettiin vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen voimakkaimpana tukena, siten ei myös mikään pysyvä uudistus ollut mahdollinen ilman näitten syvälleikäypää reformointia. Toisaalta ajan sivistyksen todellinen omaksuminen johti liberaalien käsityksen mukaan perinnäisen oppijärjestelmän huomattavaan modifioimiseen, ellei kokonaan sen hylkäämiseen. Näin vallankumousvuoden johtavat aatteet, poliittisen vapauden ja ajanmukaisen sivistyksen vaatimus, johtivat monet vapaamieliset ylioppilaat väistämättä myös uskonnolliseen radikalismiin.

50-luvun alun ylioppilasradikalismi on siten luonnehdittavissa poliittisesti liberaaliksi, yleiseltä asennoitumiseltaan kosmopoliittiseksi ja uskonnollisesti vallankumoukselliseksi. Vas-

¹⁴ Viipuril. osakunnan ptk. 28. 10. 1849 ja 1. 11. 1849.

¹⁵ WARIS, Savo-karjalaisen osakunnan historia I, ss. 240 s, ja Uusmaal. osakunnan ptk. 27. 3. 1849 ja 13. 11. 1849.

¹⁶ Länsisuomal. osakunnan ptk. 14. 11. 1848.

¹⁷ Kaukomieli N:o 16, 1852. Kirjoittaja oli K. J. Edelskiöld.

tustavalta kannalta kirjoitettu, mutta silti arvostelussaan erinomaisten sattuva, on S. G. Elmgrenin alkuvuodesta 1853 päiväkirjaansa merkitsemä kuvaus liikkeen aseenkantajista.¹⁸ »Viime vuosina on ylioppilaitten, varsinkin viipurilaisten ja uusmaalaisten, kesken muodostunut kosmopoliittinen ja ateistinen ryhmä, ns. maailmanparantajat. Heidän puoluepäällikkönään on pidetty maisteri Qvistiä, jolla on perusteelliset tiedot Hegelin filosofiassa, mutta joka on varsin taipuvainen kärkeään materialismiin ja on uskonnollisesti Feuerbachin kannattaja. - - Nämä maailmankansalaiset harrastavat etupäässä luonnontieteitä, joissa heillä myös on jonkinverran tietoja, mutta materialistiset mielipiteet, vastustavat innokkaasti suomalaisuusharrastuksia, jotka mukamas ovat liian ahdasrajaista, samoin kaikkea, mikä vivahtaa uskontoon, sillä uskonnollisuus on heistä ahdasmielisyyttä. Uskonto, isänmaa, idealistinen filosofia, historiallinen traditio on heille kauhistus. Ylimalkainen, säännötön ja hillitön vapaus sekä aineellisuuteen perustuva ennakkoluulottomuus ovat heidän pääasiallisimpina tarkoituksiperinään ja ihanteinaan, sanalla sanoen: he ovat Voltairen ja Heinen koulukuntaa.»

Elmgrenin arvostelu osoittaa varsin selvästi ne lähteet, joihin »maailmanparantajat» perustivat uskonnollisen kritiikkinsä. Toisaalta filosofinen ajattelu, nimenomaan Straussin ja Feuerbachin hegeliläisen vasemmiston kehitykselle antama suunta, oli irroittanut heidät perinnäisistä uskonnollisista käsityksistä. Mutta nimenomaan uutta oli se osuus, mikä maailmankatsomukselliseksi tekijäksi pyrkivillä luonnontieteillä oli heidän asennoitumisensa määrääjänä. Tämänkin esikuvat on etsittävä Saksasta, missä luonnontieteellinen materialismi juuri näinä vuosina kiteytyi filosofiseksi oppisuunnaksi.¹⁹

Kuten mannermaalla, nuori polvi joutui Suomessakin käymään varsin jyrkkää tilintekoa edeltäneen ajan filosofisen epäjumalan, Hegelin kanssa. Hegeliä se tosin ei vielä kukistanut,

¹⁸ S. G. ELMGRENIN muistiinpanot s. 54. Kohtaa ovat siteeranneet mm. Suo-LAHTI, Nuori Yrjö-Koskinen, s. 227; TIGERSTEDT, Topelius-Studier, s. 26; CASTRÉN, Herman Kellgren, s. 348.

¹⁹ Vrt. ZIEGLER, Die geistigen und socialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, s. 349.

vaan tämä pysyi vielä kauan aikaa yliopistomme tunnustetuna filosofina. Hyökkäys ei myöskään kohdistunut hänen ajattelunsa muodolliseen puoleen, dialektiseen metodiin. Carl Qvist osoittautui vielä useita vuosia myöhemmin sanomalehtityössään mainitun metodin varsin eteväksi tuntijaksi ja käyttäjäksi.²⁰ Hegelin ajattelun lopputulokset, absoluuttisen maailmanhengen aatteen ja spekulatiivisen ja kristinuskon synteessin, nuoret radikaalit sensijaan kielsivät jyrkästi. Länsisuomalaisen osakuntalehdessä käydyssä keskustelussa K. J. Edelskiöld tunnusti omaavansa »kauheat epäilyt» seuraavista seikoista: »ensiksi voimakkaan epäilyn 'maailmanhengen' olemassaolosta, toiseksi voimakkaan epäilyn hegeliläisyyden ja kristinuskon identiteetistä».²¹ Koko Hegeliin perustuva kulttuurisynteesi oli särkynyt. Selvää oli kuitenkin, ettei tämänluonteinen radikalismi saattanut vallitsevissa oloissa esiintyä julkisesti keisarillisessa Aleksanterin-yliopistossa. Niinpä Carl Qvistin vuonna 1853 julkaisema tohtorinväitöskirja »De philosophia juris Hegelianæ» (Hegelin oikeusfilosofiasta) rajoittuikin varsin lievään ja maltilliseen mestarin filosofian kritiikkiin. Tämän pääonnettomuuden hän näki siinä, että ajattelu oli erotettu kokemuksesta, ja nämä kaksi, joitten pitäisi ajaa samaa asiaa, olivatkin siten tulleet vastakkaisiksi. Hegelin vallitsemassa yliopistossa tämä oli voimakkainta, mikä saattoi tulla sanotuksi.²²

Nuoren polven oppimestareiksi tulivat nyt radikaalit saksalaiset ajattelijat. Teokset, jotka mannermaisesta kuuluisuudesta huolimatta olivat jopa toistakin vuosikymmentä pysyneet suomalaiselle sivistyneistölle kutakuinkin tuntemattomina, ilmestyivät nyt lyhyessä ajassa jokaisen ylioppilaan saataville. Henkinen ilmapiiri oli muuttunut, nyt näitten kirjojen sanoma ymmärrettiin ja nyt ne myös hankittiin. Vallankumousvuoden jälkeen ne parin vuoden sisään löysivät tiensä jokaisen osakunnan kirjastoon. Varhaisin niitten tilaamista koskeva osakuntapäätös on tehty länsisuomalaisten kokouksessa 29. 5. 1847, jolloin päätettiin ostaa mm. Straussin »Die Christliche

²⁰ Vrt. esim. Wiborg 64, 18. 8. 1857.

²¹ Kaukomieli N:o 27, 1852.

²² Vrt. TIGERSTEDT, Topelius-studier, s. 41.

Glaubenslehre» ja Feuerbachin »Das Wesen des Christenthums». Edellinen saapui osakunnan kirjastoon vielä saman vuoden syksyllä ja jälkimmäinen vuonna 1849.²³ Länsisuomalaisten vapaamieliseen jumaluusoppiin kohdistama varhainen harrastus tuo lisävalaistusta tietoihimme, että jo vuoden 1848 aikana heidän piirissään katsottiin aiheelliseksi julkisesti puolustaa perinnäistä kristinuskoa ajan sivistysvirtauksia vastaan.²⁴

Muuten näkyy radikaalin kirjallisuuden hankinta tapahtuneen vasta vallankumousvuoden jälkeen.²⁵ Viipurilaisessa osakunnassa oli kirjastonhoitajana 25. 5. 1848—27. 9. 1849 itse C. I. Qvist, joka kartutti sen varastoja varsin runsaalla tämänhenkisen kirjallisuuden valikoimalla. Paitsi Feuerbachin teosta »Das Wesen des Christenthums», joka täällä oli v. 1848:n painoksena, sinne oli samanaikaisesti hankittu Rugen kootut teokset ja Baurin evankeliumikritiikit.²⁶ Samoja kirjoja oli muittenkin osakuntien hallussa. Eikä niitten hankinnassa rajoitettu yksinomaan sensuuriviranomaisten hyväksymiin tuotteisiin. Kielletyistä kirjoista oli ainakin pohjalaisten ja uusmaalaisien kokoelmissa Straussin »Das Leben Jesu» ja savo-karjalaisilla Feuerbachin »Die Religion der Zukunft».²⁷

Saksalaisten radikaalisten ajattelijain rinnalla oli oma vaikutuksensa mielipiteitten jyrkentymiseen myös erällä muilla kirjailijoilla. Heinrich Heinen kriittinen ja repivä runous, joka aikaisemmin oli ollut maassamme miltei tuntematon, saavutti vuosikymmenen puolivälistä lähtien nimenomaan akateemisen nuorison keskuudessa yhä laajenevan lukijakunnan.²⁸

²³ Länsisuom. osakunnan ptk. 29. 5. 1847; Inventarii Katalog för West-Finska Afdelningens Bibliothek.

²⁴ Ks. ed. s. 81.

²⁵ Näin ainakin kirjastojen luettelumeroinnin perusteella Viipurilaisessa ja Savo-karjalaisessa osakunnassa. Katalog öfver Wiborgska Afdelningens Bibliothek enligt vetenskaplig ordning; Katalog öfver Savolax-Karelska afdelningens Boksamling.

²⁶ Viipuril. osakunnan ptk. 25. 5. 1848 ja 27. 9. 1849; Katalog öfver Wib. Afd. Bibliothek, ss. 11 s.; Vrt. TIGERSTEDT, Topelius-studier, ss. 51 s.

²⁷ Alfabetisk Catalog öfver den Utländska Litteraturens Förbudna alster från år 1830 till år 1853; Katalog öfver Savolax-Karelska Afdelningens Boksamling; E. N. Tigerstedt: Topelius-studier, s. 52.

²⁸ MALINIEMI, Heinrich Heine Suomessa, ss. 41, 56.

Pohjoismaisista ajattelijoina alkoi Sören Kierkegaard herättää huomiota, tiettävästi ainakin Länsisuomalaisen osakunnan piirissä. Hänen sanomastaan tajuttiin kuitenkin vain valtiokirkon ja vallitsevan uskonnollisuuden murskaava arvostelu, kun toisaalta hänen myönteinen uskonnollinen julistuksensa ilmeisesti on jäänyt vaille ymmärtämystä ja näinollen myös vaille vastakaikua.²⁹

Osakuntien hankkimaa radikaalia kirjallisuutta luettiin myös ahkerasti. Lyhyt katsaus kirjastojen lainausluetteloihin osoittaa, miten suosittuja kyseiset teokset olivat. Qvist luki Feuerbachia, Baueria ja Rugea, Nordenskiöld Michelet'tä, August Ahlqvist Straussia ja Feuerbachia, Karl Collan Rugea. Feuerbachiiin tutustuivat lisäksi mm. veljekset Oskar ja Bernhard Paldani, F. M. Saukko ja A. F. Nordqvist. Vuosikymmenvaihteen ylioppilaspolvi oli siten epäilemättä perehtynyt varsin hyvin aikansa radikaaliin saksalaiseen uskonnolliseen ajatteluun, minkä ei tietenkään tarvitse merkitä sitä, että edes sen enemmistö olisi jakamattomasti kannattanut tätä.³⁰ Oma suuri vaikutuksensa tutustumisella kuitenkin oli. Thiodolf Rein mainitsee muistelmissaan, miten hän ennen keväällä 1854 tapahtunutta ensimmäistä ehtoollisellakäyntiään oli osittain toveripiirissä käymiensä keskustelujen vaikutuksesta, osittain lukemansa kirjallisuuden johdosta, alkanut epäillä erinäisiä perinnäisiä kristillisiä opinkappaleita. Hän mainitsee nimenomaan tutustuneensa Straussiin ja tämän »Jeesuksen elämä»-teoksessaan esittämiin ajatuksiin, »että Uuden Testamentin kertomuksia oli melkoisessa määrin pidettävä myytteinä».³¹ Tietomme radikaalin kirjallisuuden herättämisestä reaktioista ovat kuitenkin varsin niukat, mikä on ajan taantumuksellisen luonteen huomioonottaen enemmän kuin ymmärrettävää. Uskonnollisia epäilyksiä ei saattanut painomusteen välityksellä levittää julkisuuteen, niistä ei sopinut joka paikassa puhua-kaan, korkeintaan keskustella luottamuksellisesti toveripiirissä

²⁹ Vrt. Kaukomieli 1852, N:o 17.

³⁰ Förteckning öfver utlånta böcker ur Wiborgska afdelningens Bibliothek. Kladd för utlåning ur Savolax-Karelska afdelningens bibliothek 1846—1853. Vrt. TIGERSTEDT, Topelius-studier, s. 52.

³¹ REIN, Muistelmia I, s. 108.

— tai uskoa rippikouluopettajalle, joka, mikäli hän sattui olemaan erityisen valistunut, antoi nuoren epäilijän luettavaksi Martensenin dogmatiikan.³² Varmaa on joka tapauksessa, että radikaaliin filosofiaan ja teologiaan tutustuminen jo 1850-luvun alkuvuosina horjutti vakavasti monen uskonnollisen totunnaisuuden ja välinpitämättömyyden keskellä kasvaneen sivistyskodin pojan luottamusta kirkkoon ja perinnäiseen kristillisyyteen.

Samaan suuntaan vaikutti myös perehtyminen luonnontieteellisen tutkimuksen viimeisiin tuloksiin. Raamattua oli tähän asti totuttu tietyssä määrin pitämään auktoriteettina myös luonnontieteellisissä kysymyksissä. Nimenomaan viimeisissä kysymyksissä, jotka koskivat maailman syntyä ja sen kehityshistoriaa, katsottiin sitä tutkimalla saatujen tulosten olevan ratkaisevia ja lopullisia. Helsingin yliopiston jumaluusopilliselta oppituolilta lausuttiin vuonna 1850 olevan riittämätöntä myöntää raamatulle ainoastaan uskonnollisissa kysymyksissä ratkaisuvallta ja alistaa sen ulkonaista luontoa koskevat lausumat tieteellisen tutkimuksen arvosteltavaksi. Sillä »missä maailma ja luonto itse tulevat uskonkäsityksen kohteiksi, missä niiden historia ja merkitys ovat niin sisäisessä yhteydessä pyhään historiaan, kuin on laita Raamatussa, siellä ei voida mainituin huomautuksin, tunnustamalla Raamatun uskonnollinen arvo, poistaa välttämättömyyttä sen luontoa koskevan opin ja luonnontieteitten tulosten yhtäpitävyydestä.»³³ Siitä, että ristiriitaa näitten kahden välillä ei ollut olemassa, olivat mieskohtaisesti uskovat vakuuttuneita. Toisin ei voinut olla, sillä olivathan molemmat, niin raamattu kuin luonto saman Jumalan sanaa. Missä eroavaisuutta näytti olevan, siellä täytyi vian olla tutkijain virheellisissä tuloksissa: joko luonnontutkijat tai teologit olivat väärin tulkinneet Jumalan puhetta.³⁴

Juuri vähää aikaisemmin mannermainen luonnontiede oli tehnyt eräitä merkittäviä edistysaskeleita, jotka tietyt tutkijat

³² TIGERSTEDT, m.t., s. 27; REIN, m.t. I, s. 108.

³³ F. L. SCHAUMAN: Förhållandet mellan naturvetenskapernas nyare resultater och Bibelns lära om naturen, s. 144.

³⁴ M.t., s. 143.

tulkitsivat materialistisen maailmanselityksen eduksi. Teoreettinen materialismi nousi Saksassa helmikuun vallankumouksen aattovuosina ja välittömästi sen siivittämänä sen jälkeen. Miltei samanaikaisesti kuin emämaassaan »aineellisuuden evankeliumin» julistajain teokset tulivat tunnetuiksi myös Suomessa, jossa ne ilmestyivät osakuntien kirjastoihin rinnan radikaalin teologisen kirjallisuuden kanssa. Carl Vogt tuntuu olleen ylioppilaitten keskuudessa erityisessä suosiossa, koskapa hänen teoksiaan oli useita kappaleita ainakin parin osakunnan kirjastossa. Tämänkinlaatuisen kirjallisuuden hankinnassa olivat viipurilaiset johdossa. Paitsi Vogt'in »Physiologische Briefe», »Zoologische Briefe» sekä »Lehrbuch der Geologie und Petrefactenkunde», oli heidän kirjastossaan lisäksi ainakin Herman Burmeisterin »Geschichte der Schöpfung».³⁵

Geologia oli luonnontieteistä voimakkaimmin alkanut horjuttaa perinnäisiä teologisia katsomuksia. Maan synty ja kehitys joutuivat sen tulosten kautta uuteen valoon, joka varsin huomattavasti poikkesi raamatun alkukertomusten perusteella muodostetuista käsityksistä. Vogt väitti nyt mahdottomaksi »löytää pienintäkään yhteyttä tämän myytin ja planeettamme kehityshistorian välillä.»³⁶ Mooseksen esittämä kertomus oli näinollen alusta loppuun mielikuvituksen tuotetta ja sellaiseen arvoton. Kautta koko Genesiksen se oli ristiriidassa luonnontutkimuksen ilmeisten saavutusten kanssa. Oli esimerkiksi mahdotonta ajatella, että aurinko luotiin vasta kolmantena kautena (päivänä), kun valo jo kuitenkin oli ollut olemassa alusta asti. Luomisjärjestyskin osoitti ilmeisiä hyppäyksiä. Paleontologiset löydöt eivät suinkaan Vogtin mielestä antaneet tukea käsitykselle, että kaikki kasvullisuus oli syntynyt kokonaista luomisperiodia aikaisemmin kuin eläinkunnan ensimmäiset lajit.³⁷ Hän kiisti niinkään ihmisen periytymisen yhdestä kantaparista. »Ihmissuvun eri lajien levinneisyys maan pinnalla, noitten levinneisyysalueitten yhtäpitäväisyys eläin-

³⁵ Katalog öfver Wiborgska afdelningens bibliothek enligt vetenskaplig ordning, ss. 87, 91.; Katalog öfver Savolax-Karelska afdelningens Bibliothek. Förteckning öfver utlanta böcker ur Wiborgska afdelningens Bibliothek.

³⁶ Vogt, Lehrbuch der Geologie und Petrefactenkunde II, s. 371.

³⁷ M.t. II, s. 372.

ten levinneisyysalueitten kanssa, viittaa oikeammin siihen, että yksityiset ihmislajit ovat autoktoneja, eivät ole periytyneet yhdestä ainoasta kantaparista, vaan ilmestyneet eri paikoin ryhmittäin (gesellig) ja levinneet sitten vähitellen.» Varsin ankaran kritiikin saivat raamatullisten sukuuettelujen perusteella suoritettut maan ikää koskevat laskut, joilla tämä oli määrätty 6.000 vuodeksi. Yksityistenkin geologisten aikakausien ikä oli Vogtin mielestä arvioitava pikemminkin miljooniksi kuin sadoiksituhansiksi vuosiksi.³⁸

Saksalaisen materialistisen koulukunnan ja erityisesti juuri Vogtin mielipiteet heijastuivat niissä esitelmissä ja teeseissä, joissa vapaamieliset ylioppilaat tekivät tovereilleen tunnetuiksi luonnontieteitten uusimpia tuloksia. Elmgren mainitsee viipurilaisen A. E. Löfbergin keväällä 1853 akateemisessa lukuyhdistyksessä pitämässään esitelmässä puolustaneen ateistisia ja materialistisia käsityksiä.³⁹ Ymmärrettävästi juuri geologia olikin nuorten »maailmanparantajien» suosiossa. Uusmaalaisessa osakunnassa ylioppilas Carl Adolf Neovius piti syksyllä 1849 »esitelmän geologisesta tieteestä ja sen nykyisestä tilasta, jolloin hän ensin esitti pimeitten taivaankappaleitten synnyn niinkutsutuista nebuloosista ja erittäin maan synnyn usvista, joitten alussa on täytynyt ympäröidä aurinkoa, sekä kuvasi siten erityisten maakerrostumien muodostusvaiheet ja luetteli kullekin luonteenomaiset eläin- ja kasvilajit.»⁴⁰ Luonnontieteet alkoivat vähitellen kehittyä maailmankatsomusta muo-
vaavaksi tekijäksi.

Ylioppilasradikalismi alkoi pian herättää laajempaakin huomiota. Edellisen aikakauden ylioppilasjohtajat, nyt vanhempaan akateemiseen polveen kuuluen, asettuivat jyrkästi torjuvalle kannalle. S. G. Elmgren kirjoitti »maailmanparantajista» purevan arvostelun päiväkirjaansa.⁴¹ E. N. TIGERSTEDT on osoittanut, miten Z. Topeliuksen runo vuoden 1853 promoven-

³⁸ M.t. II, s. 374.

³⁹ S. G. ELMGRENIN muistiinpanot, s. 54.

⁴⁰ Uusmaal. osakunnan ptk. 13. 11. 1849.

⁴¹ S. G. ELMGRENIN muistiinpanot, ss. 54 s.,

deille »Onko tieteellä isänmaata?» liikkui kokonaan ateistisen ja kosmopoliittisen ylioppilasryhmän synnyttämän problematiikan piirissä.⁴² Nimenomaan sen materialismiin taipuvaa luonnontieteen tulkintaa vastaan oli tähdätty Frans Ludvig Schaumanin keväällä 1850 pääkaupungin kirjallisissa illoissa pitämä esitelmä luonnontieteitten uusien saavutusten ja raamatun luonnonopin suhteesta. Kristillinen apologia heräsi melkein samassa kuin sille ilmestyi aihe. Maailmankatsomuksellista tilannetta valaisevaa on todeta ne asemat, joista puolustus suoritettiin.

Schauman tunnusti oikeutetuksi tieteen pyrkimykset selvittää luonnon salaisuuksia. Tiede saattoi viihtyä vain vapaudessa, sillä vain vapaudessa saattaa totuus elää. Mutta totuutta etsiessään tiede oli toisinaan mennyt harhateille, väittänyt selaista, mihin se ei ollut oikeutettu ja asettunut uskoa vastaan. Tässä se oli ylittänyt mahdollisuutensa. Sillä totuus ei voinut olla ristiriidassa totuuden kanssa. Näinollen oli löydettävä sovitus luonnontieteitten nykyisten tulosten ja raamatun totuuk-sien välille.⁴³

Tämä sovitus on olemassa. Schauman selostaa laajasti eri tutkijain käsityksiä, vertailee niitä toisiinsa ja osoittaa, miten raamattua vastaan tehdyillä huomautuksilla ei suinkaan ole heidän yksimielistä kannatustaan. Täten hän lausuu mm. luonnontutkijain enemmistön kannattavan käsitystä, että ihmis-kunta on polveutunut yhdestä parista.⁴⁴ Kokonaisuudessaan vahvasti geologisen tieteen silloinen taso hänen mielestään raamatun luomiskertomuksen pätevyyden. Schauman ottaa yksityiskohtaisesti käsiteltäväkseen tätä vastaan esitetyt väitteet. Maan ikää koskevan kiistan hän selittää siten, että olettaa erityisen alkuluomisen, jolloin maailmankaikkeus sai alkunsa. »Alussa loi Jumala taivaan ja maan». Vasta tämän jälkeen alkaa kuvaus meidän aurinkokuntamme luomisesta, joka tapahtui kuuden luomispäivän kuluessa. Raamattua eivät näinollen horjuta

⁴² TIGERSTEDT, Topelius-studier, ss. 5 ss.

⁴³ F. L. SCHAUMAN, Förhållandet mellan naturvetenskapernas nyare resultater och Bibelns lära om naturen, ss. 143, 168.

⁴⁴ M.t., s. 157.

lainkaan ne tulokset, joihin astronomia on tullut laskeessaan aikoja, jotka ovat kuluneet, ennenkuin kaukaisempien kiintotähtien valo on ehtinyt maahan, »sillä kiintotähtien luomisajasta Raamattu ei mainitse mitään. Sen sijaan maapallolle, sellaisena kuin se oli valmis ihmisen asuttavaksi, Raamattu antaa noin 6.000 vuoden iän. Että maalla nykyisessä tilassaan taikka ihmisuvulla olisi korkeampi ikä, sitä tiede ei voi todistaa.» Viime kädessä Schauman tulkitsi siis Genesiksen kirjaimellisesti. Maapallon ikä oli hänelle uskonnollinen totuus.⁴⁵

Samalla tavoin hän sovittelee muita kriittisiä kysymyksiä. Luomispäivä merkitsee yleensä ajanjaksoa sillä ovathan »Herralta tuhannen vuotta kuin yksi päivä». Auringon myöhäisen ilmestymisen hän selittää siten, että luomisen alussa ilmakehän kaasut estivät sen näkymisen, joten se ilmestyi vasta tällöin tulipallona maan taivaalle.⁴⁶ Mitä raamattu sanoi nimenomaan ja ilmeisesti, sen täytyi olla totta. Toisaalta myös epäselvissä tapauksissa luonnontieteitten saavutukset saattoivat luoda raamatun sanaan uutta valoa. Schauman pyrki yhdenmukaistamaan molempien katsomuksia niin pitkälle kuin suinkin, vakuuttuneena siitä, että epäselvissä ja näennäisesti ristiriitaisissa yksityiskohdissa myöhempi ja perusteellisempi tutkimus oli löytävä kenties tällä hetkellä vielä salattuna olevan synteesin. Lopullinen totuus on oleva harmoninen, siitä Schauman oli varma.

Ylioppilaitten liikehtimisestä on tehtävä vielä eräs varsin merkittävä huomio. Kielteiset uskonnolliset aatteet saapuivat maahamme vallankumouksen siipien kannattamina suoraan Euroopan sydäimestä, Saksasta. Mutta tärkeätä on todeta tie, jota ne tulivat, ja maaperä, johon ne täällä nopeimmin ja perusteellisimmin juurtuivat. Elmgren mainitsee aikaisemmin siteeraamassamme kohdassa, että »maailmanparantajien» pääosa oli viipurilaisia ja uusmaalaisia. On ymmärrettävää, että pääkaupunki oli ennen muuta maata herkkä omaksumaan ulkomaisia vaikutteita. Mutta vallankumouksellisen liikehtimisen

⁴⁵ M.t., ss. 161 s. Vrt. ROSENQVIST, Frans Ludvig Schauman I, s. 113.

⁴⁶ F. L. SCHAUUMAN, m.t., ss. 163 s.

johto oli alusta pitäen varsin selvästi viipurilaisten hallussa.⁴⁷ Heidän joukossaan olivat useat sen merkittävimmät edustajat. Nimenomaan uskonnollisissa kysymyksissä he myös vetivät jyrkimmät ja rohkeimmat johtopäätökset. Uudet aatteet tapasivat heidän keskuudessaan ilmeisesti suotuisimman maaperän.

Syyt tähän on varsin suuressa määrin löydettävissä Viipurin ja sitä ympäröivän maakunnan erikoislaatuista henkisestä ilmapiiristä. Vanhat valistusperiaatteet elivät täällä kokonaan toisella tavalla yleisessä tietoisuudessa kuin muussa Suomessa. Ortodoksian ja romantiikan ylläpitämät uskonnolliset traditiot eivät täällä merkinneet lainkaan samaa kuin läntisen ja keski-Suomen sivistyneistön keskuudessa. Viipurilaiseen osakuntaan verrattuna olikin muitten osakuntien ylioppilasvapaa-mielisyys nimenomaan uskonnollisissa kysymyksissä luonteeltaan melkoisesti maltillisempaa. Pohjalaiset, joissa vallankumous synnytti miltei viipurilaisiin verrattavan innostuksen, rajoittuivat joitakin poikkeuksia lukuunottamatta poliittiseen radikalismiin.⁴⁸ Selväpiirteisimmän vertailukohdan tarjoaa Länsisuomalainen osakunta. Ilmeisesti Ruotsin läheisyyden vaikutuksesta heräsi vapaamielinen uskonnollinen harrastus täällä ennen muita osakuntia, jopa ennen vallankumoustakin.⁴⁹ Maltillista vapaamielisyyttä pitemmälle se ei kuitenkaan koko aikana mennyt. Kun viipurilaiset hyökkäilivät luonnontieteen ase-in kristinuskoa vastaan tai vannoutuivat Feuerbachin oppien kannattajiksi, tyytyi länsisuomalainen vapaamielisyys vaatimaan suvaitsevaisuutta ja uskonvapautta. Ohjelmakirjoituksessaan v. 1852 K. J. Edelskiöld nimenomaan torjuu käsityksen, että hänen edustamansa vapaamielisyys olisi uskonnonvastaista. Päinvastoin hän haluaa elvyttää uudelleen vallitsevissa oloissa lamaautuneen uskonnollisen elämän ja päättyy tämän vuoksi uudistusvaatimukseen. Uskonto ei ole suinkaan tuhottava, vaan se on reformoitava. »Mitä siksi esitän eräänä aikamme tarpeena», Edelskiöld kirjoittaa, »on uskonnonvapaus,

⁴⁷ Vrt. S. G. ELMGRENIN muistiinpanot s. 54. TIGERSTEDT, Topelius-studier, s. 51.

⁴⁸ Th. Clasén oli »sekä valtiollisessa että uskonnollisessa suhteessa perin vapaamielinen. REIN, Muistelmia, s. 103.

⁴⁹ Ks. ed. s. 81.

s.o. kirkon riippumattomuus valtiosta. Vapaa oli kristillinen kirkko syntyessään, vapaa se on oleva loppuessaan maan päällä. Miksi sekoittaa yhteen, mikä ei yhteen kuulu? Miksi sotkea valtio, joka on ihmisten kansallinen ja oikeudellinen yhtymä, kirkkoon, joka on yksinomaan uskonnollinen? Voittaako siinä valtio, voittaako siinä kirkko? Varmasti eivät: molemmat menettävät, sillä ne viihtyvät parhaiten, kun niillä kummallakin on oma alueensa». ⁵⁰

Vuoteen 1852 mennessä uskonnollinen vapaamielisyys oli siten jakautunut kahteen siipeen, maltilliseen ja jyrkkään, liberaaliin ja radikaaliin, länsisuomalaiseen ja viipurilaiseen. Edellisen suunnan riippuvaisuus Ruotsista on ilmeinen. Täälähän oli vuosikymmenenvaihteen tienoissa tapahtunut merkittävä käänne vapaamielisessä leirissä, jolloin Hiertan johtama »ensyklopedistinen» liberalismi joutui väistymään maltillisemmän, Ignellilta ja Geijeriltä vaikutteita saaneen, suuntauksen tieltä. Mistään jyrkistä suuntaeroista ei kuitenkaan saatettane Suomen oloissa puhua. Toistaiseksi oli kysymys pikemminkin erivivahteisista tendensseistä, joiden kummankin oli pakko hiljaisuudessa odottaa vapaampia aikoja päästäkseen todella taistelemaan yleisestä mielipiteestä. Ei kestänyt kauan, ennenkuin hallitsijanvaihdon seuraukset lyhyessä ajassa muuttivat maassa vallitsevan poliittisen tilanteen. »Valtioyö» päättyi, julkinen vapaamielisyys kävi mahdolliseksi.

⁵⁰ Kaukomieli N:o 17, 1852.

7. UUSI AIKA TEKEE TULOAA.

Itämaisen sodan parhaillaan riehuessa tapahtunut hallitsijanvaihdos merkitsi myöskin hallitussuunnan vaihdosta. Uusi, vapaampi elämä näytti virkoavan joka taholla. Nimenomaan Venäjällä, missä taantumus oli ollut monin verroin jyrkempää kuin Suomessa, byrokraattisen järjestelmän henkiselle elämälle asettamat sulut murtuivat aivan silminnähtävän lyhyessä ajassa. Erityisen selvästi tapahtunut muutos näkyi yliopistoissa, joitten ympärille oli keskittynyt maan länsimaisesta kulttuurista osalliseksi päässyt sivistyneistö. Vapaamielisyys tuli nyt yhdellä iskulla yliopistollisen elämän korkeimmaksi tunnukseksi. Mitä muutamaa vuotta aikaisemmin tuskin oli uskallettu kuiskata suljetuissa piireissä, sitä julistettiin nyt kateedereista avoimesti. Käytännöllisesti katsoen koko Venäjän akateeminen maailma osallistui liikkeeseen. Sen johtavana äänenkannattajana oli Aleksanteri Herzenin Lontoosta käsin toimittama »Kolokol», joka laski säännöllisten lukijainsa joukkoon itsensä keisarinakin. Varsin pureva oli se vapaamielisessä hengessä suoritettu arvostelu, jonka emigranttitoimittaja kohdisti kotimaansa valtiollisiin, yhteiskunnallisiin, taloudellisiin ja kirkollisiin oloihin.¹

Hallitsijan vapaamielistä asennoitumista osoitti, että kaikki tämä saattoi tapahtua. Lisäksi lievennettiin ulkomaanmatkoista annettuja ankaria määräyksiä, palautettiin ylioppilaille heidän vanha opintovapautensa ja myönnettiin oikeus luku-

¹ LUTHER, Geschichte der russischen Litteratur, ss. 216, 252; Russland vor und nach dem Kriege, ss. 242 s.; RUUTU, Savo-karjalaisen osakunnan historia II, ss. 7 s.

yhdistysten perustamiseen, joissa opiskelijat saattoivat perehtyä ulkomaiseen lehdistöön ja vapaasti keskustella päivän poliittisista ja yhteiskunnallisista kysymyksistä. Saavutettu vapaus johti Venäjällä kuitenkin nopeasti toiseen äärimmäisyyteen, mahdollisimman jyrkkään valtiolliseen, suorastaan kumoukselliseen ajatteluun. Saksalaiset idealistiset filosofit, Hegel ja Schelling, jotka vielä vuosikymmentä ja kahta aikaisemmin olivat venäläisille liberaaleille merkinneet oppi-isiä ja johdattajia, olivat nyt liian vanhanaikaisia ja porvarillisia. Materialismin apostolit, Feuerbach, Carl Vogt, Moleschott ja ennen muita Ludwig Büchner, jonka kirja »Kraft und Stoff» tuli monien nuorten radikaalien raamatuksi, tulivat heidän tilalleen. Luonnontieteet astuivat henkítieteitten edelle maailmankatsomuksen määrääjinä. Kumoukselliset ylioppilaat uskoivat näin löytämänsä uuteen aineellisuuden evankeliumiin yhtä lujasti, kuin heidän isoisänsä olivat aikoinaan uskoneet kreikkalaiskatolisen kirkon opinkappaleihin, ja ahdistivat ja ivasivat toisinuskovia yhtä fanaattisesti kuin nämä konsanaan olivat tehneet. Käsi kädessä materialismin kanssa kävivät sosialismi ja poliittinen radikalismi. Ylioppilasnuorison liikehtiminen johti jo 1860-luvun vaihteessa ylioppilasmellakoihin niin Moskovaan kuin Pietariin. Seurauksena tästä hallitus katsoi, että sen oli pakko kiristää ohjaksia. Uuden hallituksen vapaamielisestä kaudesta tuli Venäjällä varsin lyhytaikainen, joskaan toisaalta ei myöskään enää palattu Nikolai I:n taantumusjärjestelmään.²

Suomessa hallitussuunnan muutos ei tapahtunut yhtä jyrkästi kuin Venäjällä. Alusta alkaen maassa kuitenkin suhtauduttiin uuteen monarkkiin varsin suurin toivein. Maltilliset kansalliset ja vapaamieliset piirit odottivat keisarin itsensä astuvan uudistusten johtoon ja vanhan yksinvaltaisen ja byrokraattisen järjestelmän siten häviävän hallinnollisten toimenpiteitten välityksellä.³ Jyrkemmät suhtautuivat kuitenkin

² LUTHER, m.t., s. 252; Russland vor und nach dem Kriege, ss. 244 s.; RUUTU, m.t. II, s. 8.

³ KRUSTIUS—AHRENBERG, Der Durchbruch des Nationalismus und Liberalismus, s. 71.

epäillen hänen vapaamielisyyteensä. Yksityiset reformit saattoivat kyllä olla kiitettäviä, mutta ne auttoivat sittenkin varsin vähän, ellei koko järjestelmää muutettu. »Kansan onni ei riipu siitä, että sillä tilapäisesti on lempeä hallitsija, sillä silloin tilanne aina on arka», J. J. Chydenius kirjoitti kesällä 1856.⁴ Senvuoksi oli nyt auennutta mahdollisuutta tarmokkaasti käytettävä hyväksi itse yhteiskuntajärjestyksen kehittämiseen vapaamieliseen suuntaan. Tärkeimpiä asioita, ellei suorastaan tärkein, oli tällöin, että maalle palautettaisiin sille perustuslakien mukaan kuuluva oikeus osallistua valtiopäivien välityksellä omien asiointensa hoitoon. Vallankumousvuonna kypsynyt poliittinen vakaumus, jota välivuosien taantumus oli vain syventänyt ja lujittanut, tunkeutui nyt julkisuuteen. Helsingin yliopiston syyskuun 20 päivänä 1856 viettämässä kruunausjuhlassa Frans Ludvig Schauman asettui tämän vakauksen tulkiksi. Kansa toivoi hallitsijaltaan valtiopäivien koollekutsumista.⁵

Huolimatta siitä, että yliopisto sai puheen johdosta viralliset nuhteet korkeimmalta taholta ja ettei valtiopäivistä moniin vuosiin hallituksen puolelta puhuttu mitään, Schaumanin puhe kuitenkin oli selvä ilmaus vallitsevan henkisen ja poliittisen ilmapiirin muutoksesta. Nyt oli mahdollista lausua julki se, mitä vuosikausia oli haudottu salassa.⁶ Ensimmäiset rauhanvuodet olivat monessa mielessä kriisiaikaa, jolloin uusi oli murtautumassa esiin vanhan silti vielä kokonaan väistymättä. Erityisen selvänä ajan murroksellinen luonne kuvastui sanomalehdistön taistelussa sensuuria vastaan. Sensorit eivät enää tunteneet istuvansa satulassa yhtä lujasti kuin aikaisemmin. Jatkuvasti he tosin saattoivat yksityisissä tapauksissa menettellä erinomaisen mielivaltaisesti, mutta toisinaan sattui niinkin, että heidän oli pakko peräytyä. Niinpä kun syksyllä 1856

⁴ J. J. Chydenius Edv. Berghille 13. 9. 1856.

⁵ Vrt. esim. ROSENQVIST, Frans Ludvig Schauman I, ss. 148—151. Gabriel Rein lausui saman toiveen julki varovaisessa muodossa jo kutsussa kruunausjuhlaan.

⁶ ESTLANDER, Elva årtionden ur Finlands historia I, s. 263; ROSENQVIST, m.t. I, ss. 152—157.

Oulun Viikko-Sanomia kiellettiin julkaisemasta ulkomaanuutisia ja lehti tämän johdosta uhkasi lakata ilmestymästä, koko kielto peruutettiin kiireimmiten. Varsin huomionarvoista oli, että toimitukset onnistuivat aina silloin tällöin mahdollittamaan lehtiinsä sensuurinvastaisia lausuntoja sekä viittauksia »en nalta-arvaamattomiin» painoesteisiin, joitten laadun ymmärtäväinen lukijakunta tajusi selittämättäkin. Aikaisemmin kyseinen vihjailu oli ollut täysin anteeksiantamatonta, sillä olihan kaikenlainen viranomaisiin kohdistuva arvostelu ankarasti kielletty. Julkinen sana todella tempoi kahleitaan.⁷

Poliittisen liberalismiin rinnalla, joskin osittain siitä riippumattomana, myös taloudellinen vapaamielisyys murtautui itämaisen sodan jälkeen esiin. Useissa maamme johtavissa talousmiehissä oli vähitellen kypsynyt vakaumus elinkeinoelämää kahlitsevien taloudellisten säännösten ehdottomasta turmiollisuudesta. Vanhalla holhousjärjestelmällä oli tosin vielä kannattajansa, mutta kaikkialla Euroopassa valtaan pääsevä vapaamielinen talouspoliittinen ajattelu saattoi heidän asemansa varsin heikoksi ja harvensi nopeasti heidän rivejään.⁸ Välittömän aiheen uuden taloudellisen suuntauksen läpimurtoon Suomessa antoi Keisari Aleksanteri II:n käynti maassamme maaliskuussa 1856, jolloin hän saneli senaatin pöytäkirjoihin tunnetut päätöksensä maan hyväksi suoritettavista toimenpiteistä. Hänen lausuntonsa toiseen kohtaan sisältyi toivomus, että hallitus ryhtyisi edistämään maan teollisuutta. Tehtävää tutkimaan asetetut komiteat saivat työnsä valmiiksi saman vuoden syksyllä. Niitten ehdottamat uudistukset tähtäsivät kaikki vapaamieliseen suuntaan. Tässä hengessä pantiinkin kohta alulle vireä reformitoiminta, joka välittömästi tuntui maan teollisuuden ja koko elinkeinoelämän nousussa. Elinkeinovapautta laajennettiin, puutavarateollisuuden tiellä olleita esteitä poistettiin, maalle järjestettiin vekselilainsäädäntö ja ennen pitkää perustettiin ensimmäinen liikepankki. Vireä

⁷ MÖRNE, Studier i Finlands press 1854—56, ss. 179 s.

⁸ KOVERO, Suurteollisuuden synty ja kehitys. Suomen kulttuurisistoria IV, ss. 121—123.

yritteliäisyyden henki löi nopeasti leimansa vanhasta holhousjärjestelmästä vapautuvaan talouselämään.⁹

Kaikilla elämäنالوilla esiintunevan vapaamielisen ajattelutavan ensimmäiseksi selväpiirteiseksi tulkiksi muodostui vuoden 1855 alusta Viipurissa ilmestynvä sanomalehti »Wiborg, tidning för litteratur, handel och ekonomi». Lehden julistuksen takana oli sama viipurilainen ryhmä, joka vuosikymmenen vaihteessa oli esiintynyt osakunnassaan radikaalisten aatteitten esitaistelijana. Ensimmäinen toimittaja oli Johannes Alfthan, mutta jo ensimmäisen ilmestymisvuoden lopulla Carl Qvist liittyi toimitukseen, ja yhdessä kumppanukset sitten hoitivat lehteä vuosikymmenen loppuun asti. Määräävän sävyn antoi lehdelle jälkimmäinen, jonka nimimerkillä Q. varustetut artikkelit terävyytensä ja ajankohtaisuutensa ansiosta herättivät varsin suurta huomiota. Qvistin toimittaja-ajan Wiborg olikin korkean journalistisen tasonsa ansiosta huomattavasti edellä maan muuta lehdistöä.¹⁰

Viipurin kosmopoliittinen luonne, sen sivistyneistön muusta Suomesta poikkeava henkinen asennoituminen, kaupungin voimakkaat taloudelliset intressit ynnä keisarikunnassa, nimenomaan Pietarissa, esiintyvien aatevirtausten läheisyys muodostivat täällä ensimmäiseksi vapaamielisen ohjelman julkisessa sanassa esittämiseen tarvittavan kaikupohjan. Taloudellisten etujen määräävää asemaa osoitti, että toimituksen vapaamielinen asenne ensinnä ja voimakkaimmin ilmeni juuri tällä alalla. Johannes Alfthan esiintyi jo maaliskuussa 1855 niitä käsityksiä vastaan, jotka näkivät aineellisissa, taloudellisissa harrastuksissa jotain henkisten rinnalla alemman arvoista. »Ihmisen henkinen olemus ei ole hänen fyysilliselle luonnolleen vastakkainen, vaan molemmat yhdessä muodostavat harmonisen kokonaisuuden. Mikä hyödyttää ja edistää toista, ei toisellekaan saata olla vahingollista, ja mikä tekee ruumiille hyvää, sen täytyy yhtä suuressa määrin virkistää myös henkisiä voimia. Samoin auttaa jokainen lisäys kokonaisen yhteis-

⁹ KOVERO, m.t., ss. 127 s.; WARIS, Kaupungit ja muut asutuskeskukset. Suomen kulttuurihistoria IV, s. 242.

¹⁰ MÖRNE, Studier i Finlands press, ss. 186—188.

kunnan aineellisissa arvoissa samalla sen jäsenten siveellistä ja intellektuaalista nousua, eikä mikään keksintö, mikään parannus teollisella alalla jää vastaavaa edistystä vaille hengen maailmassa.»¹¹ Taloudellinen nousu on näinollen kaiken henkisen edistyksen perusedellytys. Erityisen voimakkaasti lehti korosti teollisuuden merkitystä. Kaikki aineellinen työ ei suinkaan ole samanarvoista, Carl Qvist kirjoitti 20. 6. 1856 ja viittasi siihen läheiseen suhteeseen, mikä aina on vallinnut kansakunnan aineellisen ja henkisen kulttuurin välillä. Kauppa ja teollisuus ovat luoneet kokonaan toisenlaiset henkisen nousun edellytykset kuin maanviljelys ja karjanhoito, hän väitti.¹²

Lehden vapaamielinen ohjelma ei kuitenkaan rajoittunut puhtaasti taloudellisten kysymysten käsittelyyn. Todellisen kulttuurikehityksen edellytykset olivat kuitenkin vielä syvemällä. »Niin puhtaasti teoreettinen pyrkimys kohottaa kansan sivistystä, lisätä sen tietoa ja edistää sen yleistä valistusta kuin käytännöllinen pyrkimys onnellistaa se pelkällä aineellisella hyvinvoinnilla ovat voimattomia, ellei ole oikeata perustaa, jolle kaikki tämä on rakennettava, tai jolle pikemminkin koko rakennus itsestään nousee.» Tämä perusta on vapaus.¹³ Aitona liberaalina Qvist pitää kaikkea ohjausta ja säännöstelyä turmiollisena. Taloudellisessa elämässä ovat sen omat intressit ja niitten häiriintymätön toteuttaminen paras tae kaikenlaista kurittomuutta ja vapauden väärinkäyttöä vastaan, luovatpa ne vielä parhaat edellytykset yhteiskunnallisen ja poliittisen vapauden toteuttamiselle.¹⁴ Näin eri elämänalat nivoutuvat keskinäisessä riippuvaisuudessaan toisiinsa, saman yhteisen periaatteen ohjatessa niitten toivottua kehitystä.

Yksilön vapauden periaatteeseen lehti lisää vielä vapaamielisen yhteiskunnallisen ajattelun toisen perustavan ajatuksen, assosiaatioperiaatteen: Pääkirjoituksessaan 9. 5. 1856 Wiborg toteaa: »Aikamme sivistys on entistä enemmän korostanut yksilöllisten voimien vapaata kehitystä yhteiskunnan puit-

¹¹ Wiborg 26, 30. 3. 1855.

¹² Wiborg 47, 20. 6. 1856. Artikkeliksi signeerattu Q.

¹³ Wiborg 29, 18. 4. 1856. Signeerattu Q.

¹⁴ Wiborg 3, 11. 1. 1856 ja 47, 20. 6. 1856.

teissa ja antanut näitten yhtymiselle merkityksen, joka vasta näitten voimien tarkoituksenmukaisessa kehityksessä näkee kansakunnan kehityksen toteutuneen.»¹⁵ Yhteiskunnan etu toteutuu parhaiten silloin, kun yksilöt liittyvät vapaaehtoisesti yhteen ajamaan keskinäisiä etujaan. Valtion holhousvallan kieltäminen ei päätynyt rajattomaan individualismiin, vaan kansalaisten omatoimisen yhteistyön ylistämiseen.

Wiborgin toimitus jakoi myös aikansa vapaamielisen liikkeen luottamuksen uusien aatteitten vastustamattomaan läpimurtoon. Tämä ei tosin saattanut tapahtua ilman ankaraa työtä, sillä ilman sitä oli kaikki niin aineellinen kuin henkinenkin edistys mahdoton.¹⁶ Viime kädessä myönteinen kehitys kuitenkin perustui asiain omaan sisäiseen välttämättömyyteen, jota mitkään esteet eivät saattaneet tehdä tyhjäksi. Qvist uskoi vapauden toteutuessa myös henkisen ja aineellisen hyvinvoinnin väistämättä puhkeavan kukkaansa.¹⁷ Ja Alfthan vakuutti, ettei sivistyksen kehityksellä ollut mitään rajoja, »sillä luonnon ja hengen ihmisessä yhtyneet voimat käyvät jatkuvan vuorovaikutuksen alaisina alituisen eteenpäin ja johtavat sukumme yhä korkeampaan sekä fyysilliseen että siveelliseen täydellisyyteen.»¹⁸ Toimituksen edistysoptimismilla ei tosiaan näyttänyt olevan mitään pidäkkeitä.

Sitä katkerammalta täytyi tietenkin tuntua toteamus, miten monilla aloilla kaikki kehitys näytti tyystin olevan pysähdyksissä. Taloudellisesti maamme oli takapajulla. Sen nousua vaikeutti tavattomasti rahvaan välinpitämättömyys, rahvaan, joka oli tottunut odottamaan kaikkea ylhäältä, taivaan lahjana.¹⁹ Suomen kansan henkisen velttouden toteaminen johti Qvistin lausumaan arvostelunsa myös sen uskonnollisesta tilasta. Vastoin yleistä käsitystä, joka maamme hengellisissä liikkeissä oli ollut näkevinään kansan sivistyselämän merkittävimmän valopilkun, Qvist arvioi näittenkin vaikutuksen turmiolliseksi. Lähempi tarkastelu osoitti hänen mielestään vain, miten kansamme

¹⁵ Wiborg 35, 9. 5. 1856.

¹⁶ Wiborg 40, 27. 5. 1856. Signeerattu Q.

¹⁷ Vrt. esm. Wiborg 3, 1. 11. 1856.

¹⁸ Wiborg 26, 30. 3. 1855.

¹⁹ Wiborg 40, 27. 5. 1856.

tässäkin oli tavattomasti jäänyt ajastaan jälkeen. Vapaamielinen uskonnollinen liike, »joka jo noin kaksi vuosikymmentä on jatkunut germaanisessa sivistysmaailmassa ja siellä käyttänyt suurimpia ja jaloimpia voimia hyväkseen, ei meillä ole vielä näyttänyt jälkeäkään olemassaolostaan, ellemmme ota huomioon sitä vastakaikua, jonka huhu siitä on siellä täällä jossakin yksityisessä herättänyt.» Carl Qvist muistelee opiskeluaikansa keskusteluja ja toteaa, miten liike on Saksassa toisaalta pyrkinyt uskonnollisiin reformeihin ja toisaalta eräissä muodoissaan päätenyt vallitsevan kirkon ja sen opin täydelliseen kieltämiseen. Kummastakaan hän ei näe maamme julkisessa elämässä minkäänlaisia merkkejä. Tämä tosiasia todistaa selvimmin hänen mielestään vääräksi alituisen toistetun väitteen, että Suomen kansa juuri uskonnollisessa elämässään olisi päässyt kaikkein syvimmälle.²⁰

Herännäisliikkeen merkittävä levinneisyys ei Qvistin käsityksen mukaan riitä vastatodisteeksi. Sen tappiotilille hän lukee ensiksikin sen iän. Onhan liike jo sadanviidenkymmenen vuoden ikäinen, ja »tämän sekä vielä enemmän koko olemuksensa, perusteittensa laadun ja maailmankatsomuksensa takia sitä on pikemminkin pidettävä uskonnollisen taantumuksen kuin edistyksen todisteena.» Qvist yhdistää näin suomalaisen herännäisyyden ilman muuta saksalaiseen pietismiin ja näkee tässä yhteydessä sen toisen heikkouden. Se on saapunut meille lainana meren takaa, eikä sitä näinollen saateta pitää suomalaisen uskonnollisuuden omaperäisenä ilmauksena.²¹

Qvistin arvostelua ei suinkaan voida pitää puolueettomana. Uusin tutkimus on päinvastoin osoittanut, miten juuri herännäisliikkeessä suomalainen kansanluonne on löytänyt aito-peräisen uskonnollisen ilmaisunsa.²² Lieneekin varsin kyseenalaista, missä määrin Qvist on henkilökohtaisesti tuntenut kyseistä liikettä. Varhaisemmassa nuoruudessaan hän on saatanut saada vaikutteita sukulaiseltaan Elias Holmsteinilta, joka

²⁰ Wiborg 19, 7. 3. 1856. Signeeraamaton, mutta varmasti Qvistin käsialaa.

²¹ Ibidem.

²² Vrt. esm. TULLÄ, Suomalainen kristillisyyt Wilhelmi Malmivaaran edustamana, ss. 5 s.

poismuuttoonsa asti v. 1837 vaikutti pietistisessä hengessä etenkin Haminan saksalaisten parissa. Samansuuntaisen hengellisen liikehtimisen kanssa hän myöhemminkin joutui tekemisiin niin Haminassa kuin Viipurissa.²³ Qvistin kirjoitelmissaan hamottelema ja arvostelema pietismi olikin luonteeltaan pikemminkin saksalaista kuin suomalaista.

Maassamme näin vallitsevaan hengelliseen uneliaisuuteen Qvist toivoo pikaista korjausta. Keväällä 1856 hän vielä arvelee tämän saattavan tapahtua kutakuinkin kivuttomasti. »Meidän aikanamme ei enää siinä määrin vallitse uskonnollisten kysymysten sisäinen taistelu, aikaisemmat kaudet ovat jo voittaneet vaikeimmat tähän kuuluvat kriisit», eikä siksi liene enää esteitä olemassa uudistusten merkeissä tapahtuvalle varovaiselle ja harkitulle keskustelulle. Kansa sinänsä ei tosin ole tähän vielä kypsä, mutta kirjoittaja kääntyykin sivistyneistön puolueen, niitten, »jotka yhteiskunnallisen asemansa, opintojensa tai muitten olosuhteitten puolesta ennen muita saattavat pitää itseään kutsuttuina esiintymään ja kritisoimaan avoimesti ja ennakkoluulottomasti kyseisellä alalla vallitsevia olosuhteita ja käsityksiä.» Qvist toivoo asiaan tartuttavan vakavasti ja päättää kirjoituksensa vetoavaan huudahdukseen: »Miten kauan nämä yksityiset ovat pitämättä rikoksena kansaa kohtaan, johon he kuuluvat, ja itse sivistystä kohtaan, jonka ovat onnistuneet hankkimaan, pysymistä jatkuvasti hitaudessaan ja välinpitämättömyydessään?»²⁴

Toistaiseksi Qvistin vetoamus maan sivistyneistöön kaikui kuuroille korville. Uskonnollinen vapaamielisyys, jonka hän odotti murtautuvan esiin, oli vasta tekemässä tuloaan Suomeen. Uskonnollisen elämän »hitauden ja välinpitämättömyyden» rikkoi vasta Wiborgin itsensä tarttuminen asiaan. Qvistin murrosvuosina kehrittelemä maailmankatsomus sisälsi myös radikaalin uskonnollisen ohjelman. Kun valtiollinen tilanne jatkuvasti teki mahdottomaksi kaiken radikaalin poliittisen toimin-

²³ NORDENSTRENG, Fredrikshamns stads historia III, s. 735; J. W. RUUTH, Wiipurin kaupungin historia II, ss. 796, 871—73.

²⁴ Wiborg 19, 7. 3. 1856.

nan, oli sitäkin ymmärrettävämpää, että Qvistin julistajan-tarve purkautui uskonnollisten kysymysten selvittelyyn. Varsin pieni oli hänen esiintymisensä välitön aihe, mutta sitä merkittävämmäksi muodostui syntynyt keskustelu ja sitä syvem-miksi sen paljastamat vastakohdat.

8. TAISTELU TIETEESTÄ JA RAAMATUSTA.

Lokakuussa 1856 Wiborg julkaisi seuraavan saksalaisesta Perthesin maantieteellisestä aikakauslehdestä lainaamansa uutisen maan iästä:¹⁾

»Oletetaan hiilikauden kasvien, joitten jätteistä kivihiili on muodostunut, vaatineen 22° R lämpötilaa. Nykyään maan keskilämpö on 14° alempi. Laavojen ja sulan basaltin jäähtymisolosuhteita tutkimalla on selvitetty, että on täytynyt kulua 9 miljoonaa vuotta, ennenkuin maa on saattanut menettää lämpöä 14° R vastaavan määrän. Toiset laskevat ajan kivihiilen muodostumiseen 5 miljoonaksi vuodeksi. Mutta mikäli lasemme siitä ajasta, jolloin koko maa oli juoksevassa, sulassa tilassa, saamme tulokseksi nykyiseen geologiseen kauteen tultaessa suunnattoman sarjan 350 miljoonaa vuotta. Mihin joutuvat näitten lukujen edessä vanhat 6000 vuotta ja niihin liittyvät maanluomisteoriat??»

Luonnontieteellisesti sivistynyt Qvist toi tällä kysymyksellään opiskeluaikansa polemiikin julkisen sanan palstoille. Sinänsä vähämerkitykselliseen uutiseen kätkeytyi koko nousevan luonnontieteellisen maailmankatsomuksen raamatun perinnäiseen arvovaltaan kohdistuva arvostelu. Sellaiseksi se myös käsitettiin. Kysymys herätti keskustelun, josta kehittyi uskonnollisen ja tieteellisen elämännäkemyksen perusteellinen välienselvittely, ensimmäinen laatuaan meidän oloissamme. Vanhoillisimmasta oikeaoppisuudesta jyrkimpään kielteisyyteen asti siinä heijastuivat kaikki maamme sivistyneistön keskuudessa vallitsevat uskonnolliset mielipidesuunnat.

¹ Wiborg 77, 7. 10. 1856.

Ensimmäisen puheenvuoron käytti syntyneessä keskustelussa Borgå Tidning. Lehti oli jo syyskuun lopulla kiinnittänyt vakavan huomionsa Wiborgin yleiseen suuntaukseen, jota se syytti antikristilliseksi. »Moderni filosofia, jota myös Wiborg edustaa, ei ole totuuden filosofiaa eikä edusta oikeaa elämäntähtäystä. Se on humaniteetin verhon alla esiintyvä itsekkyyden asianajaja, Jumalan ja hänen totuutensa vastustaja yrittäessään nostaa langenneen ihmishengen Jumalan valtaistumelle.» Sanat on todennäköisesti kirjoittanut Johan Baeckman, joka seuraavan vuoden alusta otti vastaan lehden toimittajan tehtävät. Qvistin ja Alfthanin osakuntatoverina hän oli varmasti osallistunut moniin kiivaisiin ylioppilasväittelyihin valankumousvuonna ja sen jälkeen. Nytkin hän yhdisti artikkeleissaan Wiborgin julistuksen vuoden 1848 aatteisiin, jotka hänen käsityksensä mukaan oli Saksassa jo voitettu, kun ne meillä »egoismin oppeina ja materialistisena maailmankatsomuksena» vielä nostivat päätään.²

Borgå Tidningin vastaus Qvistin geologisiin väitteisiin seuraa Frans Ludvig Schaumanin viitoittamaa suuntaa. Raamattu ei puhu mitään sen ajan pituudesta, joka kului ennen ihmisen luomista. Ihmiskunnan ikä sensijaan on 6.000 vuotta, eikä sitä voi mikään geologia, astronomia yhtävähän kuin kielentutkimuskaan horjuttaa.³

Huomattavasti jyrkempi oli toinen, itse Wiborgissa ilmestynyt vastine. Nastolan kappalainen Johannes Hymander oli lähettänyt Sanan-Lennättimeen varsin voimakassanaisen kirjoituksen, jonka Wiborgin toimitus sitten kuukauden pidätelyjen jälkeen julkaisi omassa lehdessään »lukijoilleen huviksi» ja kirjoittajalle itselleen mieliksi.⁴ Miksikään huvikirjoitukseksi Hymanderin vastine ei kuitenkaan ollut tarkoitettu. Wiborgin tiedonannossa hän näki yhä silmittömämmäksi käyvän epäuskon ilmauksen, joka nyt tunki esiin meidänkin maassamme pukeutuneena »korkeastikiitetyn valistuksen loistavaan

² BT 39, 27. 9. 1856; Vrt. CARPELAN, Helsingfors universitets studentmatrikel 1828—1852, s. 121.

³ BT 43, 25. 10. 1856.

⁴ Wiborg 88, 14. 11. 1856. BT 50, 13. 12. 1856.

asuun». Näin se asiallisesti merkitsi uutta hyökkäystä totuuden ja valheen välisessä ikuisessa taistelussa, jonka kirjoittaja näki jo lähestyvän hirvittävää, eskatologista loppuaan. Valheen puolella Wiborg ei suinkaan seisonut yksinänsä, vaan sillä oli meidänkin maassamme lukuisia puoluelaisia, jotka odottivat vain, että julkisuudessa esiintyisi henkilö, »mieluummin sellainen, jota pidetään kynttilänä maassa, murtaisi kertakaikkiaan vanhan raamatun arvovallan, ja vastaisi, että se, aluksi vaikkapa vain ajanlaskussaan, sisältää pelkkää petosta ja valhetta.»

Epäuskon kannattajien toivo on kuitenkin turha, Hymander lausuu. Ikuisena totuutena pätee Jumalan sana: »Taivas ja maa katoavat, mutta minun sanani eivät katoa». Hän kehittää sitten aste asteelta kantaansa raamatun erehtymättömyydestä. Tuskin voitaneen kieltää, että joku korkeampi voima, »joka kutsuu itseään Jumalaksi», on luonut maailman. Sillä ei kai se ole saattanut itsestään syntyä, hän kysyy. Mikä sitten saattaisi estää tällaista Jumalaa ilmoittamasta itseään ihmisille kirjoitetun sanan kautta? Toista kirjaa taas ei ole olemassa, josta Jumalasta olisi saatavissa syvempää ja arvokkaampaa tietoa kuin raamatusta. Jos nyt joku kohta siinä on väärä tai valheellinen, silloin joko Jumala ei ole pystynyt paremmin valitsemaan kirjoittajaa tai Hän on ehdoin tahdoin johtanut tämän harhaan. Edelleen, elleivät Mooseksen ja profeettain kirjoitukset ole tosia, mitä takeita meillä on Uuden Testamentin luotettavuudesta? Raamatun sanan epäileminen johtaa täten mielettömyyteen. Ajattelevan ihmisen on mahdotonta myöntää, että on olemassa Jumala, jonka opimme parhaiten tuntemaan juuri raamatun välityksellä, ja samanaikaisesti epäillä Pyhän Kirjan totuutta. Kun kerran pitää paikkansa, että Jumalamme on sellainen, miksi raamattu hänet opettaa, ja tämä taas on Hänen omaa puhettaan, silloin ei ole enää mitään vaikeuksia uskoa »raamatun oppiin vanhoista 6.000 vuodesta ja siihen liittyvistä maailmanluomisteorioista». Tiedemiehet voivat väittää mitä tahtovat, Jumalalle, jolle tuhat vuotta on kuin yksi päivä, ei ole mitään vaikeutta suorittaa hetkessä se, mihin luonnontieteilijäin kokeet edellyttävät miljoonien vuosien ajanjakson.

Hylander kääntyy vielä erityisesti niitä vastaan, jotka tosin myöntävät Jumalan luoneen maailman, mutta kieltävät sen mitä Luoja itse on töistään ihmisille ilmoittanut. »Jokainen joka nyt kiistää jälkimmäisen totuuden, hän kiistää ja kieltää samalla Jumalan olemassaolon ja kuuluu siihen joukkoon, joka sanoo sydämessään 'ei ole Jumalaa'. Voi näitä Kristikunnan häpeäpilkkuja! Elleivät he tarkoituksella haluaisi olla vääriä ja tekopyhiä, niin heidän oma omatuntonsa pakottaisi heidät luopumaan koko kristityn nimestä.» Tähän Hylander heitä kehoittaa ja neuvoa samalla muuttamaan pakanamaille, missä he saisivat elää ilman Jumalaa ja Hänen heille sietämätöntä seuraansa »sekä pitää jumalanaan yksin paholaista, jota he niin suuresti rakastavat ja niin uskollisesti haluavat palvella.»

Hylander ei tosiaan säästellyt sanoja. Oli selvää, että Wiborgin toimitus ei saattanut jättää hänen tulta ja tulikiveä suitsuavaa kirjoitustaan vastausta vaille. Viikkoa myöhemmin lehti julkaisi Carl Qvistin laatiman pääkirjoituksen, jonka se oli otsikoinut »Ajan epäusko».⁵

Hylanderin tavoin asettaa Qvistkin alkavan keskustelun laajoihin yhteyksiin. Vastakohta, jonka edellinen näki uskon ja epäuskon taisteluna, merkitsi hänelle henkisen orjuuden ja ajatuksenvapauden vastakkaisuutta. Ristiriidan hän näkee yhtä jyrkkänä kuin tämäkin. »Taasen on kosketeltu tätä syväleikäypää kysymystä, tätä sovittamatonta eroa», hän kirjoittaa. On ilahduttavaa, että asia nyt tulee julkisen keskustelun alaiseksi, sillä on vaikea löytää mitään ihmisen koko olemukselle merkittävämpää kysymystä kuin juuri tämä: onko sisäinen vakaumuksemme oleva orjuutettu vai vapaa. Murheellisena Qvist toteaa, miten suuren yleisön kannan on tähän asti määrännyt rajoittuneisuuden, ennakkoluulojen ja epävapauden henki. Hän panee kuitenkin toivonsa siihen, ettei tässä yleensä ole kysymys perustellusta vakaumuksesta vaan pelkästä tottuumuksen voimasta, joka on saattanut tuomitsemaan »jokaisen katsomuksen, jota leimaavat vapaus ja riippumattomuus.»

Selvitellessään tuloksia, joihin ajatuksenvapauden tulisi

⁵ Wiborg 90, 21. 11. 1856.

johtaa, Qvist sovittelee sanansa vielä varsin varovasti, mutta kuitenkin niin, että niistä selvästi voi havaita hänen jo tehneen tilinsä kirkon ja sen oppien kanssa. »Totisen uskonnollisuuden ainoa ilmaisu ei ole se määrätty muoto, johon uskonnollinen katsomus ja uskonnollinen elämä on pukeutunut ker-
ran vahvistettuine ja nyt pätevine dogmaattisine ja kirkollisine muotoineen, eikä uskonnollinen aines ylipäänsä ole yleisen totuuden ainoa tai edes korkein ilmaus». Ohjelma on sama, minkä hän aiemmin oli kuvannut Saksan vapaamielisen uskonnollisuuden omaksuneen: toisaalta kirkollisten muotojen ja oppien reformaatio, toisaalta täydellinen astuminen historiallisen kristinuskon ulkopuolelle.

Tässä valossa paljastuvat uskonnollisuuden nimessä ajatus-
senvapautta vastaan tehdyt hyökkäykset taantumuksen asialla liikkuviksi. Se aika on jo lopullisesti ohi, jolloin uskonnollinen into ja fanatismi merkitsivät edistystä ihmiskunnan historiassa. Qvist seuraa Feuerbachin Hegelin koulukunnan historianfilosofialle antamaa tulkintaa, jonka mukaan uskonnon aikakausi merkitsi inhimillisen kulttuurikehityksen alhaisinta astetta.⁶ Nykyisissä oloissa pitäisi hänen käsityksensä mukaan valistuneille ja ennakkoluulottomille ihmisille käydä selväksi, »ettei ajan epäusko ole se kauhea kummitus, jona se on heille kuvattu, vaan ainoastaan luonnollisempi, vapaampi ja korkeampi muoto inhimillistä tietoisuutta korkeimmasta totuudesta.»

Itse pääkysymyksessä, millainen arvo on raamatulle luonnontieteellisen tutkimuksen edessä annettava, Qvist vaikenii tällä kertaa. Hynderin edustamaa jyrkkää sanainspiraatio-oppia hän ei ilmeisesti pidä sen arvoisena, että sitä kannattaisi lähteä vastaperusteluihin kumoamaan. Jatkuva polemiikki, jota nyt jonkin aikaa käytiin Wiborgissa ja Borgå Tidningissä, joista jälkimmäiseen Hynderkin siirtyi, muuttui pian epäasialliseksi eikä tuonut keskusteluun enää mitään olennaista uutta lisää.⁷ Kiista herätti sensijaan nopeasti laajem-

⁶ Vrt. HÖFFDING, Den nyere filosofis historie VIII, s. 269.

⁷ Vrt. BT 29. 11., 13. 12., 20. 12., 28. 12. 1856, 10. 1., 28. 3. 1857; Wiborg 16. 12. 1856, 13. 1., 27. 2. 1857.

paakin huomiota. Niinpä Sortavalan rovastikunnan pappeinkokouksessa Ruskealassa joulukuun 10 päivänä 1856 keskusteltiin muitten kysymysten rinnalla myöskin aiheesta, »onko papiston hiljaa vaiettava sellaisissa kristinuskoa koskevista kysymyksistä käydyissä taisteluissa kuin esimerkiksi viimeisessä Borgå Tidningin ja Wiborgin välisessä?» Vastauksesta tuli ymmärrettävästi kielteinen. »Ajan epäuskoa» vastaan katsottiin juuri papiston velvollisuudeksi ennen muuta nousta taisteluun.⁸

Hynderin ja Borgå Tidningin edustamalla jäykällä oikeaoppisuudella oli melkoinen kannatus maan papiston keskuudessa. Nimenomaan evankelisen liikkeen piirissä nähtiin voimakkaimmaksi turvaksi epäuskoisia virtauksia vastaan kirjaimellinen pitäytyminen raamattuun ja tunnustuskirjoihin. Hynder itse oli varsin lähellä mainittua suuntaa. Olipa hän Hedbergin kanssa kirjeenvaihdossakin juuri Wiborgin kanssa käymänsä polemiikin johdosta.⁹ Keskustelun synnyttämä kristillinen apologia ei kuitenkaan rajoittunut ainoastaan juuri selostetuille linjoille. Talven ja kevään kuluessa ilmestyi maan lehdistössä kaksi merkittävää artikkelia, jotka palauttaessaan keskustelun lähtökohtaansa, kysymykseen raamatun arvovalasta, samanaikaisesti hahmottelivat uutta ratkaisua tieteen ja uskon välille nousevan probleemin selvittämiseksi. Välittömänä pyrkimyksenä kummankin kirjoittajalla oli sovittaa keskenään Qvistin ja Hynderin katsomuksia, mutta syvimmältään he pyrkivät rakentamaan uudelleen Qvistin särkemän uskon ja tiedon synteisiin. Yhteisistä pyrkimyksistään huolimatta kirjoittajat päätyivät varsin erilaisiin tuloksiin. Carl Gustaf v. Essen, joka nuoruudessaan oli kuulunut Pohjanmaan herännäisyyden eturivin papistoon ja nyt liittynyt lähinnä Alfred Kihlmanin Suomeen tuomaan Johan Tobias Beckin niin sanottuun »raamatulliseen jumaluusoppiin», toi keskusteluun saksalaisen oppi-isänsä ajatukset. Agathon Meurman taas, joka kuului vallankumousvuoden nuorison ikäpolveen, tajusi paremmin

⁸ BT 1., 3. 1. 1857 ja 7., 27. 1. 1858.

⁹ Johannes Hynder F. G. Hedbergille 9. 12. 1856. Vrt. TAKALA, Suomen evankelisen liikkeen historia III, s. 400.

kuin muut keskustelijat tiettyjen vapaamielisten vaatimusten oikeutuksen ja meni näin sovittelussaan pitemmälle kuin kukaan väittelyyn osallistuneista papeista.¹⁰ v. Essenin ja Meurmanin panokset osoittavat, millä linjoilla uudistusmielinen kirkollinen ajattelu yritti voittaa Qvistin toiminnan välityksellä Suomessa esiinpurkautuneen kielteisyyden.

v. Essenin pitkäkö artikkeli ilmestyi Finlands Allmänna Tidningissä vuoden viimeisissä numeroissa 1856.¹¹ Sovitteleva tendenssi on ilmeinen. Hän koettaa selittää niin Qvistin kuin Hymanderinkin esiintymisen sinänsä oikeista motiiveista joutuvaaksi ja tulkitsee mahdolliset erehdykset taitamattomuudeksi. Hän katsoo olevansa oikeutettu asettamaan vakavasti kyseenalaiseksi, tokko »niin valistunut lehti kuin Wiborg» tosiaan oli tarkoittanut horjuttaa raamatun arvovaltaa. Toiselta puolen Hymanderin kirjoitus, niin hyvää tarkoittava ja vilpittömän kristillisen uskon synnyttämä kuin se olikin, ampui juuri liiallisessa innossaan yli maalin. Vaikkei näiden välillä siten syvimmältään liene olemassa voittamatonta ristiriitaa, v. Essen arvelee, niin koska »niitäkään ei puutu, jotka mielellään näkevät vanhan raamatun joutuvan tieteen tuomioistuimen edessä tappiolle, ja koska yleensäkin usko raamatun ja tieteen, etenkin geologian, vastakkaisuuteen on laajalle levinnyt», hän katsoo tarpeelliseksi selvittää, missä määrin ne todella ovat tai saattavat tulla keskenään ristiriitaan.

Selvittelyssään v. Essenkin liikkuu varsin pitkälle Schaudermanin esitelmässään viitoittamilla linjoilla. Tieteelle kuuluu luovuttamattomana vapaan tutkimuksen oikeus. »Se ei voi luopua tehtävästään, eikä se saa» (kursivointi v. Essenin). Tällaisena sen on kuljettava omaa tietään, mikä kuitenkin ei saata johtaa sitä Jumalan sanasta poikkeaviin tuloksiin. Sillä »saman Jumalan erityiset ilmoitukset, toinen raamatussa ja toinen luonnossa, eivät saata olla ristiriidassa keskenään. Tämä on, voitaneen sanoa, jumalallinen mahdottomuus.» Historia on tosin täynnä esimerkkejä siitä, miten tieteen tulokset ensi

¹⁰ ASPELIN—HAAPKYLÄ, Alfred Kihlman I, ss. 271—278. Vrt. Kansallinen Elämä. kerrasto I, s. 594 ja III, s. 154; VIRKKUNEN, Agathon Meurman I, s. 229.

¹¹ FAT 299—302, 22—27. 12. 1856.

silmäyksellä ovat näyttäneet tekevän uskon kokonaan mahdottomaksi. Tähtitiede, fysiikka, geologia, arkeologia, kansatiede ovat kukin vuorollaan horjuttaneet raamatun arvovaltaa. Näin syntyneistä kiistoista Pyhä Kirja on kuitenkin aina selvinnyt voittajana. »Sama tiede, joka synnytti epäilyt, on myös ratkaissut ne», v. Essen toteaa. Tieteen kehitys on kussakin erityistapauksessa osoittanut ristiriidan näennäiseksi.

Erimielisyyksien ilmetessä ei kuitenkaan ole lupaa ilman muuta edellyttää tieteen olevan väärässä. Kokemusperäisiä tosiasioita ei voida kieltää, eikä kristinuskon asiaa suinkaan edistetä hylkäämällä tieteen varmuudella todistamat tulokset. Tiede ja raamattu liikkuvat eri aloilla. »Raamattu ei halua olla inhimillisten tieteitten ensyklopedia. Yhtä vähän kuin siitä on lupa etsiä yleistä kronologista tai kansatieteellistä järjestelmää, yhtä vähän on lupa pitää sitä geologian tai tähtitieteen oppikirjana.»

Sen lisäksi, että v. Essen rajoittaa raamatun arvovallan uskonnollisiin kysymyksiin — mikä merkitsee periaatteellista muutosta Schaumanin vuonna 1850 esittämään kantaan —, hän tekee toisenkin selittävän huomautuksen. Vallitseva raamatuntulkinta ei suinkaan sinänsä ole yhtäpitävä raamatun todellisen kannan kanssa. Edellinen saattaa erehtyä, jälkimmäinen ei. Tieteen ja raamatun välisiin ristiriitoihin on syy usein löydettävissä juuri virheellisessä raamatunselityksessä. v. Essen muotoilee nyt ratkaisevan kysymyksen seuraavasti: Voidaanko »todistaa, ettei mikään luonnontutkimuksen todellinen tulos ole ristiriidassa minkään nimenomaisena oppina lausutun raamatun tiedonannon kanssa?» Hankittuaan näin niin luonnontieteille kuin jumaluusopillekin tietyn liikkumisvapauden, hän vastaa kysymykseensä varman myöntävästi.

Maapallon ikää määritellessään v. Essen seuraa Schaumania ja Baeckmania. Siitä raamattu ei puhu mitään, ja tieteele jää näinollen vapaat kädet. Mutta ihmiskunnan elämästä maan päällä pätevät patriarkkojen historiasta lasketut 6.000 vuotta. Tätä ajanlaskua tutkimus ei ole pystynyt horjuttamaan.

v. Essenin kanta on parhaiten luonnehdittavissa »raamatulliseksi realismiksi», jonka johdonmukaisin edustaja tänä aikana

oli juuri hänen oppi-isänsä Johan Tobias Beck. Raamatun sana on otettava sellaisenaan totena, mutta kaiken mitä siinä ei välittömästi ole sanottu, saa selittää tieteen tarjoamin apuneuvoin. Hän pyrkii täten johdonmukaiseen kokonaisnäemykseen, yhteen jakamattomaan totuuteen, joka on ilmoitettu luonnossa ja raamatussa ja jonka eri puolia luonnontiede ja teologia tutkivat. Näin hän katsoo välttyvänsä sisäisesti arvottomana pitämästään asenteesta »pitää uskonnollista vakaukseen niin sanoakseen yhdellä hyllyllä ja tieteellistä toisella, vailla keskinäistä sovutusta.»¹²

v. Essenin biblistinen sovitteluyritys ei suinkaan ollut vailla heikkouksia. Niihin viittasi Agathon Meurman huhti—toukokuun vaihteessa Åbo Tidningariin lähettämässään kirjoituksessa.¹³ Hän antaa tosin tunnustuksensa kirjoittajan vilpittömälle pyrkimykselle, mutta asettaa kyseenalaiseksi, tokko tätä tietä on saavutettavissa nykyaikaista ajattelevaa ihmistä tyydyttävä synteesi. »Siinä totisessa pulassa, johon geologiset tutkimukset ovat saattaneet Mooseksen luomiskertomuksen», Meurman toteaa, »on tekijän erehtymättömyyden pelastamiseksi osoitettu suurta terävänäköisyyttä ja lopulta päästy yksimielisyyteen siitä, että kuusi luomispäivää ovat kuusi määräämättömän pituista ajanjaksoa, että valomateria on ollut olemassa ennen valon keskittymistä valaiseviksi kappaleiksi jne. Emme näe tästä voitavan lausua muuta kuin: varsin mahdollista, muttei mitenkään varmaa». Eivätkä luomiskertomuksen herättämät vaikeudet rajoitu vain näihin. Kun sitten kaikki nämä on selvitetty, tokko luonnontieteet sopeutuvat kertomuksiin patriarkkain iästä tai Nooan arkista tai Baabelin tornista? »Me emme tiedä sitä, emmekä myös toistaiseksi usko siihen», Meurman lausuu. Jos näinollen ristiriita raamatun ja tieteen välille jää olemaan, mistä sitten ratkaisu?

Meurman kieltää jyrkästi kaiken »tieteellisen» todistelun arvon raamatun puolustuksessa. Olisi mieleetöntä, jos ihmisten olisi elettävä alituisessa epävarmuudessa sen kirjan totuudesta, jolle he koko elämänsä rakentavat. Jokin maastakaivettu luu-

¹² Vrt. TILLÄ, Uuden elämän etiikka, ss. 20 s.

¹³ AT 32—33, 29. 4. — 1. 5. 1857.

ranko tai historiantutkimuksen selvittämä vuosiluku muka saattaisi kumota koko raamatun! Mutta yhtävähän kuin tiede voi kumota raamatun totuuden, yhtä vähän se saattaa vahvistaa sen. Meurman puhuu hienon ivallisesti tietyn jumaluusopin raamatulle hankkimasta varsin kaksimielisestä kunniasta pysyvä mukautumaan tieteen edistysaskeliin ja näin toimia »filosofian palkkapiikana». Tämä ei käy. »Raamatun totuutta ei millään muulla voi todistaa kuin Raamatun omalla totuudella. Jos tämä sisäinen tunnus pettää, eivät mitkään ulkoiset auta; jos se kestää kokeen, ei ulkoisia tarvita.»

Varmuus raamatun sanan totuudesta rakentuu näin yksinomaan uskovan mieskohtaiseen vakaumukseen. Meurman seuraa Schleiermacheria, jolle juuri sisäinen tietoisuus, tunne, oli kaiken uskonnollisen elämän ydin. Tästä romanttisesta näkemyksestä löytyy myös vastaus tieteen ja uskon näennäiseen ristiriitaan. Kristitty on sisimmässään vakuuttunut siitä, ettei sellaista syvimmältään ole olemassa, mutta samanaikaisesti hän tajuaa, miten syvällinen ero näiden välillä vallitsee. Kummallakin on oma piirinsä, sillä ne liikkuvat täysin eri tasoilla. »Raamattu käsittää asiain sisäisen, hengellisen totuuden. — — — Luonnontieteet kohdistuvat ulkoiseen, ruumiilliseen. Niiden välillä ei saata olla mitään kontradiktiota yhtä vähän kuin identiteettiäkään.» Kummankin totuus pätee toisestaan riippumatta.

Erinomaisen esimerkin raamatullisen ja luonnontieteellisen totuuden välisestä suhteesta tarjoaa juuri luomistapahtuma. »Mooses kuvaa voittamattoman kaunein värein luomisen sisäisen, hengellisen puolen; geologia saa mielellään selvitellä ulkonaista». Edellinen on näinollen lähinnä verrattavissa suurenmoiseen, syvälliseen runoelmaan. Meurman myöntää, että Mooses oli tähtitieteellisissä käsityksissään aikansa tasolla ja että hän jopa on saattanut erehtyä ajanlaskussaankin. Tieteellä on oikeus korjata näitä, mutta itse se henki, millä Mooses kuvaa maailmanhistorian kehitystä Jumalan käden ohjauksen alaisena, pysyy ikuisesti totena. Tätä eivät mitkään tutkimukset saata järkyttää.

Meurman puolustautuu nyt olettamaansa väitettä vastaan, että raamatun tulkitseminen runolliseksi julistukseksi merkitsisi samalla sen totuuden kieltämistä. Varsin arvovaltaiset saksalaiset teologit Franz Delitsch ja Johann Heinrich Kurtz, joitten luonnontieteitten ja jumaluusopin rajakysymyksiä käsittelevät teokset olivat Suomessakin varsin tunnettuja ja saavuttaneet täällä eräitten johtavien kirkonmiesten julkisen hyväksymisen, tosin kielsivät juuri tällä perusteella raamatun runollisen selittämisen oikeutuksen.¹⁴ Silti se jäi Meurmanin mielestä ainoaksi mahdollisuudeksi. Todellinen runohan oli valheen täydellinen vastakohta, koskapa juuri se sisälsi korkeimman totuuden. Näkyväisen todellisuuden takana oli olemassa toinen ja viimeksimainittu oli syvällisempi. Meurman liittyi varsin läheisesti romantiikan perustaviin ajatuksiin. Asiallisesti ottaen hänen raamatun puolustuksensa on sama, minkä romantiikka aikoinaan esitti sitä edeltäneen valistusajan rationalistista jumaluusoppia kohtaan.

Osoittaakseen, miten muunlainen selitys johtaa mahdottomuuksiin, Meurman viittaa erään omalaatuista huomiota herättäneen kotimaisen väitöskirjan kohtaloon. E. Th. Strandberg oli edellisen vuoden joulukuussa esittänyt teologisessa tiedekunnassa opinnäytteenä tarkastettavaksi syntiinlankeemusta koskevan tutkimuksensa, jossa hän yritti tehdä uskottavaksi, että fossiileina tavatut paleontologiset eläinmuodot kuolivat sukupuuttoon vedenpaisumuksen yhteydessä ja että ne rumuudesta ja epämuotoisuudesta johtuen todennäköisesti olivat paholaisen luomia. Väittely herätti erinomaisen vilkasta huomiota, ylimääräisinä vastaväittäjinä esiintyneet luonnontieteitten professorit osoittivat tutkimuksen paikkansapitämättömyyden ja läsnäolleet ylioppilaat näyttivät teoksen obskurantismista närkästyneinä julkisesti mieltään. Teologinen tiedekunta hylkäsi väitöskirjan, joka kuitenkin varsin suurelta osaltaan oli perustunut sellaisiin auktoriteetteihin kuin Kurtziin

¹⁴ Vrt. F. L. SCHAUUMAN, Om förhållandet mellan naturvetenskapernas nyare resultater och Bibelns lära om naturen, s. 165; BT 25, 21. 6. 1856; Wiborg 52, 7. 7. 1857.

ja Delitschiin.¹⁵ Mitä nyt siis hyödyttää näitten tavoin sovittaa paleontologisia löytöjä tiettyihin raamatullisten aikakausien rajoihin, Meurman kysyy. »Tulee sitten suomalainen tiede ja selittää koko tutkimuksen ihmeellisistä luurangoista täydelliseksi tietämättömyydeksi». Tiede voi kenties myöhemmin tulla positiivisempiinkin tuloksiin, mutta uskoamme se ei voi kumota eikä vahvistaa. »Emme voi jättää sitä riippuvaiseksi tieteen kehityksen muuttuvista vaiheista».¹⁶

Meurmanin romanttinen totuuskäsite särkee myös perinnäisen oikeaoppisen sanainspiraatio-opin. Hän puolustaa voimakkaasti jumalallisen ilmoituksen asteittaista, vähitellen kirkastuvaa luonnetta. »Muistakaamme», hän huomauttaa, »että Jumalan sanan ilmoitus on murtautunut ihmissielun prisman läpi, muistakaamme samalla, että sekin osa siitä, joka koskee Jumalan neuvoa ihmisten autuudeksi, on Vanhassa Testamentissa vielä paljoa hämäämpi kuin Uudessa. Vasta tämä on, mikäli se käsittelee Vapahtajan persoonaa, Jumalan välitöntä ilmoitusta. Miten eivät sitten asiat, jotka eivät käsittele ihmisen autuutta, olisi Vanhassa Testamentissa hämääriä ja epätydellisiä?» Tällaisenaankin, hämääränä ja puutteellisena, inhimilliseen asuun pukeutuneena, raamattu kuitenkin on Jumalan ilmoitettu sana ihmisten autuudeksi. Jumala on itse valinnut tämän muodon, sillä muu olisi ollut epäonnistunutta. Näin Hän ei ole sulkenut yksinkertaisia ihmisiä vaikeasti tajuttavaan tieteelliseen totuuteen eikä myöskään sitonut vapaata tutkimusta ennakolta ilmoitetuilla tuloksilla. Usko saa pysyä uskona ja tiede tieteenä.

Esitettyinä Suomessa armon vuonna 1857 olivat Meurmanin ajatukset yllättävän modernit ja omintakeiset. Vuosikymmenen alussa koetun syvällisen uskonnollisen herätyksen jälkeen hänelle oli kehittynyt terävä silmä näkemään, mikä kristinuskossa kuului sen luovuttamattomiin perusteisiin. Älyllisessä selvittelyssään hän ei kuitenkaan tyytynyt siihen muotoon, johon perinnäinen oikeaoppisuus oli kiteyttänyt jumaluusoppi-

¹⁵ S. G. ELMGRENIN muistiinpanot, s. 233; REIN, Muistelmia I, s. 140.

¹⁶ AT 33, 1. 5. 1857.

sen ajattelun, vaan astui rohkeasti sen rajojen yli.¹⁷ Arvostelussaan hän varsin suurella määrällä seuraa niitä periaatteita, joitten varassa lähinnä Schleiermacheriin perustuva saksalainen välitysteologia oli luonut järjestelmänsä. Hänellä oli erittäin läheinen suhde Helsingin yliopiston dogmatiikan professoriin, A. F. Granfeltiin, joka myöskin edusti samaa jumaluusoppia, tosin siinä maltillisessa muodossa, minkä Hans Martensen oli sille Pohjoismaissa antanut.¹⁸ Meurman on ilmeisesti saanut voimakkaita vaikutteita tältä taholta, joskin hän ajattelunsa vapaamielisyydessä menee melkoisesti pitemmälle kuin kumpikaan mainituista teologeista.¹⁹

Edellä olemme viitanneet Meurmanin ajattelun romanttiseen piirteeseen. Lähimmän vertailukohdan hänen edustamalleen, samalla kertaa romanttiselle ja liberaalille kristilliselle näkemykselle tarjoaa E. G. Geijer. Missä määrin Geijer välittömästi on vaikuttanut Meurmanin uskonnollisiin mielipiteisiin, on vaikeata täsmällisesti mennä sanomaan. Ruotsalaiseen ajattelijaan viittaavat kuitenkin jälkimmäisen vapaa suhtautuminen raamatun kirjaimeen, hänen runollis-romanttinen totuus-käsitteensä sekä kristillisten arvojen määräävä asema hänen elämänsä katsomuksessaan. Että hän juuri tieteen ja uskon välisen kysymysten selvittelyssä on Geijeriltä saamistaan vaikutteista riippuvainen, ilmenee siitä, että hän keskustelun jatkuessa suoranaisesti vetoaa tähän.²⁰

Meurmanin kristillisesti vapaamielinen asennoituminen jäi verraten yksinäiseksi, mutta sitä merkittävämmäksi ilmiöksi tutkittavamamme olevan murrosajan uskonnollisessa keskustelussa. Hänen käsityksensä herättivät vastustusta niin radikaalisesti vapaamielisessä kuin kirkollisessakin leirissä.²¹ Viimeksimainituissa piireissä ei vielä oltu kypsyneitä Meurmanin esittämän synteessin tajuamiseen, joka kuitenkin kaikista keskus-

¹⁷ Vrt. VIRKKUNEN, Agathon Meurman I, s. 433; II, s. 415.

¹⁸ M.t. II, s. 415.

¹⁹ Vrt. VIRKKUNEN, m.t. II, s. 436; MARTENSEN, Den Christeliga Dogmatiken, s. 404.

²⁰ AT 37, 15. 5. 1857.

²¹ Kirkolliselta taholta on Meurmania vastaan kirjoittanut mm. BT 37, 12. 9. 1857.

teluun osallistuneista mielipiteistä lähinnä viittasi tietä niihin katsomuksiin, joitten avulla nykyajan protestanttinen teologia ja kirkko ovat koettaneet ratkaista kysymystä uskon ja tiedon suhteista.

Eräs vertauskohta Meurmanin vapaamieliselle kristillisyydelle on hänen aikalaistensa joukosta kuitenkin löydettävissä. Meurman halusi irtautua perinnäisen ortodoksisen dogmatii-kan kirjaimesta, mutta toisin kuin varsinainen uskonnollinen vapaamielisyys, johon myöhemmin palaamme, hän säilytti uskonnollisen katsomuksensa perustavana aineksena evankelisen uskonnäkemyksen. Olennaisesti samanlainen oli se asennoituminen, jolta Uno Cygnaeus lähti urauurtavaa kansanopetuksen järjestelytyötään suorittamaan. Sovituksen ja pelastuksen tarve olivat hänelle tulleet ehdottomiksi, ja uskon kautta hän yksin uskoi tien näitten saavuttamiseen aukeavan. Siten hän myös näki suunnittelemansa kansakoulun ihanteeksi »että jokainen tunti olisi myös uskontotunti».²² Uskonnonopetus ei kuitenkaan saanut olla katkismuksen dogmaattista ulkolukua, vaan raamatun historian ja sen ydinlauseitten mielekäästä selvittämistä. Jo pappisvuosiensa alussa Cygnaeuksella oli ollut varsin kipeitä kokemuksia vallitsevan rippikouluopetuksen tarkoituksettomuudesta ja kehnoudesta, ja tähän asiaan hän palasi jatkuvasti.²³ Kunhan vain ihmisiä pyritään kasvatamaan rakentavassa hengessä oikeaan suuntaan, eivät dogmaattiset erot saa olla ratkaisevia. »Tällöin en tiedustele tunnustusta», Cygnaeus kirjoitti *Litteraturbladet*iin vuonna 1859.²⁴

v. Essenin ja Meurmanin esiintyminen sai Qvistin uudelleen palaamaan keskusteluun. Tällä kertaa hän tarttui suoraan kysymykseen raamatun arvovallasta ja kehitti ajatuksensa varsin perusteellisesti. Viikko Meurmanin kirjoituksen ilmestymisen jälkeen hän kirjoitti Wiborgiin pitkän tutkielman »Raamattu ja tiede», missä hän aluksi esitti edellämainittuihin kohdistamansa huomautukset ja selvitti sitten

²² SALO, Pikkulasten kasvatust Uno Cygnaeuksen kansansivistysjärjestelmässä I, s. 56; CEDERBERG, Tolf U. Cygnaei bref, s. 12.

²³ LÖNNBECK, Uno Cygnaeus, ss. 27.; SALO, m.t. I, ss. 57 s.; *Litteraturbladet* 1859, s. 394.

²⁴ *Litteraturbladet* 1859, s. 397.

oman kantansa asiassa. Selvemmin kuin missään muualla hän tällöin lausui julki uskontunnustuksensa.²⁵

Qvist näkee molempien vastustajiensa päävaikuttimeksi raamatun ehdottoman totuudellisuuden puolustamisen. Mutta juuri tässä, totuudellisuuden käsittämisessä, heidän tiensä myös eroavat. v. Essen perustaa sen havaittavaan todellisuuteen, kun taas Meurman siirtää raamatun totuuden kokonaan toiselle, runolliselle tasolle, missä se saattaa eksisteerata riippumattomana tämän maailman tosiasioista.

v. Essenä vastaan ovat Qvistin päähuomautukset seuraavat. Yrittäessään sovittaa yhteen raamatun kirjaimellisen paikkansapitävyyden ja luonnontieteellisen tutkimuksen varmasti todetut tulokset tämä väistämättä joutuu suuriin ajatusvaikeuksiin ja varsin omituisiin päätelmiin. Varoittavana esimerkkinä yrityksen mahdottomuudesta Qvist mainitsee Kurtzin ja Delitschin. Tulokseksi saadaan merkillinen sekasikiö, »joka perustuu yhtä vähän raamattuun kuin tieteeseenkin eli pikemminkin on yhtä raamatunvastainen kuin järjetön».

Parempia tuloksia ei tällaisilta pyrinnoilta voi odottaakaan. Raamattu ja tiede edustavat kumpikin omaa maailmankatso-mustaan, joita erottavat toisistaan kokonaiset vuosituhannet. Omana aikanaan edellinenkin oli sen hetken korkeimman tietämyksen ilmaus, mutta Qvistin on täysiverisenä liberaalina mahdoton hyväksyä ajatusta, että se kirjaimellisesti muuttumattomassa muodossaan olisi pätevä vielä tänäkin päivänä. Kehityksen ja edistyksen alaisessa maailmassa ei vanhan ja uuden yhdistäminen käy päinsä, ja siksi v. Essenin yritys, joka ei tähtää vain yhdistämiseen vaan tieteen suoranaiseen alistamiseen raamatun määräysvaltaan, on alunperin toivoton.

v. Essen oli korostanut raamatun sanan muuttumattomuutta ja kestävyyttä tieteen alati vaihtuvien tulosten rinnalla. Qvist katsoo koko vertailun asiattomaksi. Kirkkojen ja lahkojen opinkäsitykset ovat vaihdelleet yhtä huomattavasti kuin mikä muu tahansa, hän väittää ja toteaa: »Sillä mitä muuta raamatun sana on meille, mitä muuta se on itsessään, kuin meidän

²⁵ Wiborg 35, 8. 5. 1857.

käsityksemme siitä». Jokainen käsitys on vain »rengas pitkässä kehityssarjassa», eikä mikään niistä juuri kehityksen laista johtuen enää ole yhtäpitävä raamatun alkuperäisen hengen kanssa. Kaikki menee eteenpäin, mennyttä ei voi palauttaa eikä sovittamattomia saata yhdistää.

Herra A. M:lle — koko keskustelu käytiin nimimerkkien suojassa — Qvist antaa tunnustuksen, että hän on välttänyt v. Essenin perusvirheet. Meurman oli pitänyt tieteen ja raamatun erillään, myöntänyt edelliselle sen tarvitseman vapauden ja jättänyt raamatun arvoonsa »omalaatuisena, itsessään loppuun kehittyneenä ja täydellisenä maailmankatsomuksena». Hänen pyrkimystään on kieltämättä nimitettävä vapaamieliseksi, mutta silti sekin lopulta on osoittautuva mahdottomaksi. Ihminen pyrkii aina kokonaisnäkemykseen, yhtenäiseen maailmankatsomukseen, joka sitten ilmenee niin filosofisella, uskonnollisella ja esteettisellä kuin käytännöllisellä ja taloudellisellakin alalla. Tästä Meurman on luopunut myöntäessään uskonnolliselle elämälle yleisestä tieteellisestä vakaumuksestaan riippumattoman aseman. Qvist heittää Meurmania vastaan v. Essenin syytöksen: »Silloin pidetään uskonnollinen vakaumus yhdellä hyllyllä ja tieteellinen toisella. Se asia ei ole autettavissa!»

Qvist on johdonmukaisesti uskollinen perustaville katsoimuksilleen. Hän palaa vielä nykyajan ja raamatun maailman väliseen syvään vastakohtaisuuteen. Edellinen on hengeltään »ulospäin suuntautunut, toimiva, alituisen kiinni läsnäolevassa». Kristinuskon alkuaikoina taas oli pääasia »jättää maailma, hyljätä kaikki maallinen, joka oli läpeensä syntiä, jotta saavutettaisiin autuus tulevassa elämässä». On erehdys kuvitella, että sama henki vielä nykyäänkin olisi saavutettavissa. Jyrkimmät pietistitkin elävät vain mielikuvituksessaan sen alaisina, sillä jokapäiväisessä elämässään he osoittavat varsin vähän alkuaikojen kristittyjä luonnehtivaa uhrautuvaisuutta. Kun näin Qvistin mielestä on mahdotonta enää sisäisesti omaksua raamatun henkeä, on pelkästään epärehellistä pitää enää kiinni sen ulkonaisista muodoista. Purevan satiirisesti hän kuvaa vallitsevaa kirkollista uskonnollisuutta. »Jokainen kat-

soo olevansa hyvä, täysin hyvä kristitty, kunhan hän vain silloin tällöin käy kirkossa, kerran vuodessa nauttii ehtoollisen ja lukeutuu kristilliseen seurakuntaan, vaikka hän muuten kaikessa tekemisessään ja tekemättäjäättämisessään, uskomisessaan ja tietämisessään, haluamisessaan ja toivomisessaan on kaikkea muuta paitsi kristitty raamatullisessa mielessä» (harv. tekijän). Tämä ristiriitaisuus, tämä sisäinen puolinaisuus on nykyisessä uskonnollisuudessa kaikkein pahinta, ja siitä on Meurmaninkin kirjoitus ilmaus. Ei olla mitään kokosydämisesti, ja niin kumarretaan joka taholle.

On helppoa osoittaa Qvistin arvostelun yksipuolisuus. Häneltä puuttui kyky tajuta uskonelämän omalaatuisuus ja kristinuskon eri historiallisissa muodoissaankin jatkuva sisäinen yhtenäisyys. Tutkimuksemme kannalta merkittävämpää on todeta hänen läheinen riippuvaisuutensa Feuerbachista. Qvistin koko tapa ymmärtää kristinuskoa on läpeensä feuerbachilainen. Tämäkin näki alkukristillisyyden luonteenomaisimmaksi piirteeksi »tämän- ja tuonpuoleisen maailman» jyrkän vastakohtaisuuden. Feuerbachilta on lainattu myönteinen asennoituminen alkukirkon johdonmukaiseen maailmankatsomukseen, jonka rinnalla nykyisten kristittyjen »egoismi, turhamaisuus ja itsetyytyväisyys» osoittautuvat täysin ala-arvoiseksi. Oppisänsä tavoin Qvist ei myöskään suhtaudu raamattuun pilkaten, vaan ainakin pyrkii ymmärtämään sitä. Sama riippuvaisuus käy ilmi myös hänen kehitellessään omakohtaista positiivista vakaumustaan.²⁶

Yritystä alistaa tieteellinen tutkimus raamatun arvoaltaan Qvist oli nimittänyt obskurantismiksi. Molempien jättämisen omaan arvoonsa hän oli leimannut sisäiseksi puolinaisuudeksi ja eheän elämäntutkimuksen hylkäämiseksi. Jäljellä oli nyt vain mahdollisuus alistaa uskonnollinen elämänpiiri tieteellisen maailmankatsomuksen alaiseksi.

Tien tähän Qvist löytää Meurmanin tavassa kuvata raamatua runollisena totuutena. Hän poistaa tästä kokonaan totuusmomentin ja asettaa vastakkain raamatun esteettisen ja uskon-

²⁶ Vrt. FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums*, s. 304; HØFFDING, *Den nyere filosofis historie VIII*, s. 268.

nollisen ymmärtämisen. Edellinen tajuaa sen puhtaasti aikahistoriallisena ilmiönä, erinomaisen merkittävänä ihmishengen tuotteena, taideteoksena, mutta samalla poistaa siltä sen ominaisuuden toimia omientuntojen siteenä ja mieskohtaisen vakaumuksen normina. Uskonnollinen katsomus pysyy kiinni kerran omaksumissaan muodoissa, se ei voi kehittyä eikä muuttaa hahmoaan, esteettinen taas »syventää alituisen käsitystään, korottaa alituisen katsantokantaansa muuttamatta silti olemustaan». Edellinen on ahdas, eksklusiivinen ja suvaitsematon, jälkimmäinen avara, vapaamielinen ja avoin. Näin viimeksimainittu myös pystyy »käsittämään kauniin, suuren ja toden sen kaikissa ilmaisumuodoissa, antamaan kaikelle oman paikkansa, käsittämään kaiken sen oikeassa merkityksessä. Tietty uskonnonmuoto ei sille ole vakaumusta sitova normi, vaan ainoastaan eräs ihmishengen kaikki läpitukevaan jumaluuteen ja kaikkialla läsnäolevaan Jumalaan kohdistuvan tutkimuksen ja tiedon monista ilmauksista. Se käsittää jokaisen uskonnonmuodon vapaalla, itsenäisellä, mutta juuri siksi paljoa todemmalla tavalla kuin sokea usko.»

Näin Qvist saavuttaa maailmankatsomukselleen kaipaamansa yhtenäisyyden. Usko ja tieto eivät ole toistensa vastakohtia, vaan vaihtuvia muotoja hengen sisäisen kehityksen historiassa. Kukin aikakausi kiteyttää tietämyksensä tulokset kiinteiksi opeiksi, dogmeiksi, joita vastaan seuraavan ajan tutkimus hyökkää murtaakseen ne ja nostaakseen omansa tilalle. Vaihtelu ei kuitenkaan ole vain samanlaisen toistumista ja kiertokulkua, vaan se merkitsee kehitystä, edistystä, »kulkua kohti korkeampaa ja todempaa». Qvistin uskontunnustuksessa kaikuu aito liberalistinen sävel. Kuten Straussille oli mahdoton ajatus, että kehityksen alkukohta merkitsisi sen huippua, Qvistkin torjuu perusteettomana Meurmanin väitteen, että Mooseksen luomiskertomus tietäisi alansa absoluuttista huippua. Paras ja ylevin on aina edessäpäin.²⁷

Uskon ja tiedon vaihteluun Qvist palaa vielä myöhemmin saman vuoden elokuussa lyhyessä katsauksessaan »Miten usko

²⁷ KATTENBUSCH, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, s. 46; Wiborg, 35, 8. 5. 1857.

kieltää oman edellytyksensä».²⁸ Hän määrittelee uskon Schleiermacherin — ja hänen jälkeisensä teologian — tavoin välittömäksi, tunteenomaiseksi vakaumukseksi. Liittyminen Schleiermacheriin on kuitenkin vain näennäinen. Usko on nimittäin aikanaan syntynyt ajattelun tuloksena, ajattelun, joka aina luonnostaan pyrkii tulokseen, vakaumukseen. Näin usko on inhimilliselle hengenelämälle välttämätön, sillä ilman sitä olisi tiedon epäily rajaton ja vailla tuloksia. Qvist selittää uskon ja tiedon vaihtelun dialektisesti. Usko on teesi, jonka tutkimuksen ja epäilyn antiteesi särkee synnyttääkseen vuorollaan uuden synteessin, uuden uskon. Historia on näin ikuista liikehtimistä, mutta juuri liike merkitsee elämää. Muuta ei siitä pidä etsiäkään. »Tämä vaihtelu on itsessään totuus, korkein totuus», Qvist lausuu.

Qvist pitäätyy siten perimmältään Hegelin dialektiseen historiankäsitykseen. On varsin merkittävä todeta, miten 1850-luvun suomalaisen kulttuurikeskustelun vastakohdat viime kädessä palautuivat vuosisadan alun saksalaisen idealismin sisäiseen jännitykseen. Hegel oli pyrkinyt uskon ja tiedon synteessiin, jonka hänen omat seuraajansa olivat hänen oman metodin avulla särkeneet. Hänen synteessinsä jäännöksenä Qvist nyt esitti uskonnollisen vakaumuksen viime kädessä tiedolliseksi ilmiöksi, tutkimuksen jo ohittaman kannan kivettyneeksi jäännökseksi. Schleiermacher taasen oli korostanut uskon omalaatuisuutta. Hänen suomalaisena seuraajanaan Meurman puolusti menestyksellisesti kristillisen uskon riippumattomuutta. Qvistille usko oli vain eräänlaista tietoa, Meurmanille tunteeseen rakentuva itsenäinen elämänpiiri.

Vaikka usko ja epäily ovatkin Qvistin käsityksen mukaan historian dialektisen kehityksen peräkkäisinä vaiheina välttämättömiä, lukijaa kuitenkin ei jätetä epätietoisuuteen siitä, kumpi näistä on katsottava arvokkaammaksi. Wiborgin toimittajan kirkollisia vastustajiaan kohtaan tuntema katkeruus värittää ilmeisesti hänen arvosteluaan epäilyn ja tiedon ratkaisevasta ylemmyydestä. »Niinpian kuin tieto on omaksunut

²⁸ Wiborg, 64, 18. 8. 1857.

uskon muodon, se tulee yksipuoliseksi ja kaikelle muulle vihamieliseksi», Qvist toteaa. Usko pitää itsepintaisesti kiinni kerran omaksumistaan muodoista, »käy hyökkäys- ja puolustusliittoon kaikkien rappeutuneitten vanhoillisten ainesten kanssa» ja vainoaa fanaattisesti kaikkia vapaan ajattelun ilmauksia. Luulisi miltei Feuerbachin itsensä puhuvan.²⁹

Viime kädessä Qvist päätyykin sodanjulistukseen kristinuskoa vastaan. Alkuaikojen kristillisyydessä hän tosin saattaa nähdä hyviäkin puolia, mutta sitä kiivaammin hän hyökkää vallitsevaa historiallista kirkollisuutta vastaan. Taistelussa edustavat toista puolta »kuolleet uskonnormit», toista »tutkimuksen vapaus». Edellinen vainoaa jälkimmäistä, sillä se näkee siinä vaarallisimman vihollisensa. Mutta juuri vaino osoittaa Qvistin mielestä parhaiten, että totuus on hyljännyt vanhat muodot, »sillä vain totuus on kyllin vahva kestääkseen vapautta, kun taas valhe omaa heikkoudessaan luonnollisen pelon sen kaikki voittavaa voimaa kohtaan». Edistysoptimistinen Qvist uskoo vapauden voittoon, vapauden, joka on »korkein mahdollinen aate».³⁰ Tähän tähtää lopulta uskonnonkin monivaiheinen kehitys. »Absoluuttinen vapaus on uskonnon viimeinen päämäärä».³¹

Qvistin esiintyminen oli feuerbachilaisuuden ensimmäinen julkinen uskontunnustus Suomessa. Kuten Meurman tahollaan hänkin jäi verraten yksinäiseksi. Vastakohtat olivat liian jyrkät, jotta jatkuva keskustelu olisi tullut hedelmälliseksi, eivätkä muutamat Wiborgin tai Borgå Tidningenin artikkelit tuoneet siihen enää mitään uutta lisää.³² Meurman toteaa lopuhuomautuksessaan, miten »kaikkina aikoina on ollut niitä, joille raamattu on ollut uskonohje, ja toisia, jotka ovat sen hyljänneet». Käyty keskustelu tuskin on saattanut viedä asiaa

²⁹ Wiborg 64, 18. 8. 1857. Vrt. FEUERBACH, m.t., s. 313: Der Glaube geht nothwendig in Hass, der Hass in Verfolgung über, wo die Macht des Glaubens keinen Widerstand findet, sich nicht bricht an einer dem Glauben fremden Macht, an der Macht der Liebe, der Humanität, des Rechtsgefühls »

³⁰ Wiborg 64, 18. 8. 1857.

³¹ Wiborg 35, 8. 5. 1857.

³² Wiborg 52, 7. 7. 1857; 72, 19. 9. 1857; BT 12. 9; 19. 9; 10. 10; 17. 10; 14. 10. 1857.

mihinkään lopulliseen päätökseen. Hän valittaa Qvistin kirkkoa ja kristinuskoa kohtaan osoittamaa suvaitsemattomuutta ja päättää kirjoituksensa Carl August Nikanderin säkeeseen:

»— — Wi skiljda gudar ära
och en af oss går wilse i sin lära».³³

³³ AT 45, 12. 6. 1857.

9. RADIKAALIA KULTTUURIPOLITIikkaA.

Qvistin feuerbachilainen uskontunnustus ei rajoittunut pelkkiin teoreettisiin kannanottoihin. Se oli varsinaisesti perusta, mistä käsin hän Wiborg-lehdessä harjoitti varsin monipuolista erilaisiin kirkollisiin ja sivistyksellisiin kysymyksiin kohdistuvaa kritiikkiä. Qvist oli koko olemukseltaan julistaja, jonka täytyi vetää vakaumuksestaan käytännölliset johtopäätökset ja saattaa nämä kaiken kansan tietoon. Näin hän joutui esiintymään reformatorisin ohjelmin nimenomaan kolmessa kysymyksessä, jotka tähän aikaan tulivat julkisen keskustelun kohteiksi, nimittäin kansansivistyksen, lähetystoimen sekä kirkon ja valtion suhteitten alalla.

Kansanopetuksen järjestäminen oli ollut koko Venäjän valan ajan päiväjärjestyksessä, mutta saavutti nyt 1850-luvun puolivälissä erityisen ajankohtaisuuden. Se kuului niihin asioihin, joista keisari antoi määräykset tunnetuissa senaatin pöytäkirjoihin sanelemissaan päätöksissä. Käsken johdosta kaikki maan tuomiokapitulit antoivat lausuntonsa, jotka julkaistiin painosta vuonna 1857 yhdessä Suomen Talousseuran paria vuotta aikaisemmin kansanopetuksen järjestämisestä julkaiseman kilpakirjoituksen palkittujen ehdotusten kanssa. Näin asia oli saatettu monipuolisen julkisen keskustelun alaiseksi.¹

Jo ennenkuin mainitut kirjoitukset tulivat julkisuuteen, Wiborg-lehti ennätti lausumaan asiasta mielipiteensä. Puuttumatta tarkemmin kansanopetuksen järjestelyn yksityiskohtiin, lehti korosti niitä periaatteita, joitten mukaan se olisi suori-

¹ Vrt. esm. LÖNNBECK, Folkskoleidéns utveckling i Finland, ss. 64, 78.

tettava. Kansakoulun päämääränä oli oleva saattaa yksilö tietoiseksi yhteiskunnallisista oikeuksistaan ja vastuustaan. Oppilaat oli saatava tajuamaan asemansa ihmisinä ja yhteisön jäseninä sekä ymmärtämään ajassa liikkuvia, heitä itseään koskevia niin aineellisia kuin henkisiä probleemoja, sanalla sanoen: »itse kansa oli kasvatettava kansalaisiksi». Ulkonainen organisaatio oli rakennettava demokraattiselle pohjalle, siten että kansa itse saisi vastata kouluistaan ja valita niihin opettajat.²

Wiborgin ehdotus erosi varsin jyrkästi vallitsevasta käytännöstä, jonka mukaan kaikki kansanopetus tapahtui papiston johdolla ja tähtäsi puhtaasti uskonnolliseen kasvatukseen. Tuomiokapitulien lausuntojen, jotka kokonaisuudessaan tarkoittivat pääasiassa uskonnonopetuksen tehostamista ja kansakoulun alistamista rippikoulun valmistuslaitokseksi, ilmestyttyä painosta Qvist puuttui uudelleen asiaan.³ Sopivan lähtökohdan hän sai Liperin rovastin A. J. Europaeuksen Wiborg-lehteen lähettämästä pitkästä artikkelista, missä tämä asettui tuomiokapitulien lausunnoista eriävälle kannalle. Katsoen papiston varsinaisen tehtävän rajoittuvan sananjulistukseen ja sielunhoitoon Europaeus suositteli opetus- ja sivistystoimen jättämistä maallikkojen käsiin. Tieto ja sivistys eivät sinänsä ole mitään takeita oikeasta kasvatuksesta, päinvastoin juuri nykyaika tarjoaa yllin kyllin esimerkkejä harhautuneesta, Jumalasta vieraantuneesta sivistyksestä, hän toteaa. Olisi näinollen papiston ylenmääräistä rasittamista, jos se pantaisiin vastuuseen maallisen sivistyksen jakamisesta, jonka suuntaa sillä kuitenkin ei ollut edellytyksiä eikä mahdollisuuksia valvoa. Niin kirkon työ kuin kansanopetuskin menestyvät parhaiten, kun ne erotetaan toisistaan.⁴

Qvist liittyy Europaeuksen ajatuksiin varsin suuressa mitassa. Hän sivuuttaa tosin vaieten puheen Jumalasta vieraantuneesta sivistyksestä eikä myöskään katso koululaitoksen kir-

² Wiborg 54, 18. 7. 1856.

³ Vrt. SALO, Pikkulasten kasvatust Uno Cygnaeuksen kansansivistysjärjestelmässä I, s. 131.

⁴ Wiborg 14, 20. 2. 1857; 17. 3. 3. 1857; 20, 13. 3. 1857; 24, 27. 3. 1857.

kollisesta valvonnasta koituvan niinkään paljon haittaa kirkolle ja papistolle kuin itse koululle, missä se muodostaa »esteen täysin oikeutetulle, maallisen yleisen kansansivistyksen kehitykselle, jonka edistäminen ja levittäminen kaikkien yhteiskuntaluokkien keskuuteen juuri on kansakoulun oikea tehtävä.» Radikaali Qvist on varsin mielissään saadessaan valistuneelta kirkolliselta taholta tukea vapaamielisille vaatimuksilleen. On varsin merkittävää todeta, miten Itä-Suomen maaperästä nouseva kirkollinen ja poliittisesti radikaali uudistusohjelma päätyvät yhtäläisiin kulttuuripoliittisiin päämääriin. Europaeuskin oli Vanhan Suomen kirkon holhouksesta erotetun oppikoululaitoksen kasvatti ja suhtautui näin kansakoulukysymykseen melkoisesti vapaamielisemmin kuin useimmat hänen länsisuomalaiset yirkaveljensä.⁵ Liittolaisen löytäessään Qvistkin on valmis — ainakin väliaikaisesti — sivuuttamaan varsin syvällisetkin periaatteelliset eroavaisuudet. Kirkko ja koulu on erotettava toisistaan, siinä hänen päävaatimuksensa, ja tältä kannaltaan hän hyökkää varsin kiivaasti Borgå Tidningiä vastaan, joka juuri papiston valvonnasta vapautuneessa koulussa näki siveellisyyttä ja uskontoa uhkaavan todellisen vaaran.⁶

Koulukysymyksistä Qvist joutui vielä väittelyyn vanhan riitakumppaninsa Johan Baeckmanin kanssa. Viipurin porvaristo oli v. 1858 päättänyt perustaa kaksiluokkaisen sunnuntai-koulun, missä käsityöläissäädyn lapsille annettaisiin alkeisopetusta laskennossa, kirjoituksessa ym. yleissivistävissä aineissa. Tähän puuttui Baeckman Wiborgiin lähettämässään kirjoituksessa, missä hän piti maallista opetustoimintaa sunnuntaisin sopimattomana ja suositteli koulun jakoa kahtia siten, että arkisin pidettävä iltakoulu ottaisi ohjelmaansa yleissivistävät aineet, kun taas sunnuntaikoulu rajoittuisi uskonnollisten kysymysten käsittelyyn. Perustelunaan hän esitti sunnuntaiopiskelun sotivan lepopäivän pyhittämiskäskyä vastaan.⁷

⁵ RUUTU, A. J. Europaeus koulukysymysten ajajana 1850- ja 1860-luvuilla, s. 360.

⁶ Wiborg 25, 31. 3. 57; BT 2, 10. 1. 1857.

⁷ Wiborg 75, 22. 9. 1858.

Tätä Qvistin oli mahdoton hyväksyä. Hän vetää esille väitteen, jota hän oli käyttänyt aikanaan Meurmania vastaan, että tällainen merkitsisi ihmiselämän aiheetonta jakamista kahteen elämänpiiriin, profaaniin ja hengelliseen. Näin ajattelevilla on »toinen täällä ja toinen siellä, työ, profaani ja jumalaton, luonteeltaan orjuuttava ja lohduttomuuteen painava kuuluu arkipäivään, ja uskonto, oikeammin uskonnolliset harjoitukset, kiinteitten uskonnollisten käskyjen oppiminen, joka leijuu vapaasti ja vailla yhteyttä muuhun elämään, täyttää sunnuntain». Tästä ei saata olla mitään hyviä seurauksia.⁸ Qvistiä loukkasi erityisesti se, että työ näin käsitettiin uskonharjoituksen rinnalla halvemman arvoiseksi ja palasi monasti aikaisemminkin esittämäänsä ajatukseen työn korkeasta arvosta: »Miten saattaa sunnuntain enemmän kuin minkään muun päivän pyhyyttä loukata rehellinen ja säädyllinen työ? Voiko paremmin täyttää velvollisuuttaan kuin tekemällä työtä kutsumuksessaan ihmisenä ja kansalaisena?»⁹ Työn ainoana rajoituksena on pidettävä voimien kestäkykyä. Vieläpä kaikki korkeampi henkinenkin elämä, joka nostaa ihmisen tavallisen arjen yläpuolelle, sekin on olemukseltaan samaa työtä. Ilman ponnistelua ja voimaa ei ole olemassa mitään henkistä yhtävähän kuin aineellistakaan kulttuuria.¹⁰

Selvää oli näinollen, että Qvist antoi täyden kannatuksensa Viipurin porvariston sunnuntaikoulusuunnitelmalle. Itse ajatus ei suinkaan ollut hänelle uusi, sillä hänen isänsä oli Haminan rovastina hoitanut juuri samanlaisen yleissivistävän sunnuntaikoulun valvontaa.¹¹ Ei siis ihme, että kirkollinen kritiikki mainittua järjestelyä vastaan nosti hänet jyrkkään vastustukseen.

Oppositiossa samaa lehden mielestä suvaitsematonta kirkollisuutta vastaan Wiborg niinikään määritteli kantansa pariin muuhunkin sivistyskysymykseen. Pietismin romaaninlukuun ja teattereihin kohdistamaa jyrkkää vastustusta lehti pitää

⁸ Wiborg 79, 6. 10. 1858.

⁹ Wiborg 23, 24. 3. 1857.

¹⁰ Wiborg 79, 6. 10. 1858.

¹¹ Vrt. ed. s. 60.

perusteissaan harhautuneena eikä tahdo löytää riittävän voimakkaita sanoja sen torjumiseen.¹² Uuden teatteritalon rakennushanke Helsingissä oli tehnyt teatterikysymyksen uudella tavalla ajankohtaiseksi, ja maamme koko lehdistö käytännöllisesti katsoen osallistui sen käsittelyyn. Wiborgin kanta ei jää epäselväksi. Qvist nimittää keväällä 1857 teatteria »erääksi nykyajan — ja kaikkien kulttuuriaikakausien — etevimmäksi sivistysvälineeksi», ja Johannes Alfthan selvittää laajassa artikkelissaan noin kuukautta myöhemmin mainitun laitoksen sivistävän ja kasvattavan vaikutuksen laadun.¹³ Teatterin puolustus oli asia, missä Wiborgilla oli maan sivistyneistön yleinen mielipide takanaan.¹⁴

Selostettua taustaa vasten on ulkomaanmatkan ja nimenomaan Pariisin teatterielämään tutustumisen Qvistissä aiheuttama reaktio varsin merkittävä. Hän oli myöhäissyksyllä 1857 lähtenyt Keski-Eurooppaan pitkälle matkalle, jolla hän 10 kuukauden aikana kävi useimmissa huomattavimmissa kulttuurikeskuksissa aina Italiaa ja Englantia myöten. Matkakirjeisään Wiborgiin hän antoi varsin eloisan kuvan kokemistaan elämyksistä ja tekemistään havainnoista. Toukokuussa 1858 Genèvestä lähettämässään kirjeessä hän selostaa vaikutelmiaan Pariisista ja sen teattereista. Olisi odottanut, hän arvelee, että teatteri täällä varsinaisessa kotikaupungissaan näyttäisi todellisen luontonsa, osoittautuisi sekä esteettisesti että siveellisesti kasvattavaksi ja olisi todella »taidetta sanan oikeassa ja korkeimmassa merkityksessä». Mutta tässä matkailija pettyy täydellisesti. Tekniikka, muoto, näyttelijäin eläytyminen ovat tosin erinomaisia, usein täydellisiä, mutta sisältö on kaiken arvostelun alapuolella, kaksimielistä ja siveellisesti vajaamittaista. Qvistin eettinen ihanteellisuus loukkautuu syvästi tästä asiantilasta. Matkailijan »mahdollisesti Pariisiin mukanaan tuomat illuusiot teatterin sivistävästä vaikutuksesta, sen siveellisesti parantavasta voimasta, sen merkityksestä kansallisena sivistyslaitoksena jne., saa hän varsin pian heittää mene-

¹² Wiborg 72, 19. 9. 1856; 27, 7. 4. 1857.

¹³ Wiborg 27, 7. 4. 1857; 41, 29. 5. 1857.

¹⁴ Vrt. HIRN, Den stora teaterstriden år 1857, passim.

mään». Kun sen kansakunnan keskuudessa, missä teatteri on kehitetty pisimmälle, sen siveellinen taso on näin alhainen, lie-
nee parasta olla kovin paljoa perustamatta näyttämötaiteen
varaan, Qvist lopuksi toteaa.¹⁵ Missä määrin Pariisin teatteri-
elämän herättämä vastavaikutus oli vain tilapäinen mielen-
ilmaus, vai edustiko se pysyvääkin kannanmuutosta, on mahdo-
tonta sanoa.

Syksyllä 1856 oli erään saksalaisen lähetysjohtajan käynti Suomessa tehnyt pakanalähetyskysymyksen täällä ajankohtai-
seksi. Borgå Tidning ja Helsingfors Tidningar saivat tästä
aiheen selvittellä lukijoilleen lähetysasia ja sen merkitystä
meidän oloissamme. Molemmat päätyivät ehdottamaan koti-
maisen lähetysseuran perustamista. Helsingfors Tidningar,
jonka artikkeli lienee itsensä Z. Topeliuksen kynästä lähtenyt,
korosti erityisesti lähetystoimen myönteistä vaikutusta oman
maamme hengelliselle elämälle, missä se olisi terveellisenä
vastapainona ajan yleiselle materialistiselle hengelle.¹⁶

Mainitut kirjoitukset olivat välittömänä aiheena Qvistin pe-
rusteelliseen lähetyskysymyksen selvittelyyn. Yritykseen suo-
malaisen lähetystoimen matkaansaattamiseksi hän suhtautui
varsin epäillen, jopa ivallisesti. Sen todellisen tarkoituksen
hän katsoi paljastuneen niissä hurskaissa toiveissa, jotka oli
kiinnitetty sen kotimaan uskonnollista elämää elvyttävään vai-
kutukseen. Kansa haluttiin säilyttää ahtaan kirkollisen hen-
gen holhouksessa, ja siksi oli sen huomio sopivalla tavalla koh-
distettava pois kotoisista epäkohdista kaukaisten, romanttis-
ten ihanteiden tavoitteluun. Kun tällä »lähetyspyrintöjen pie-
noislaitoksella» lisäksi ei ollut mitään onnistumisen mahdolli-
suuksia, oli kaikin puolin viisaampaa keskittää tarmo oman
maan olojen kehittämiseen.¹⁷

Qvist yhtyi ajatuksiin, joita Johannes Alfthan jo toista
vuotta aikaisemmin oli samassa lehdessä esittänyt.¹⁸ Itse lähe-

¹⁵ Wiborg 49, 23. 6. 1853.

¹⁶ BT 39, 27. 9. 1856; HT 82, 11. 10. 1856; PAUNU, Suomen Pakanalähetystoimi I, ss. 196—199.

¹⁷ Wiborg 82, 24. 10. 1856.

¹⁸ Wiborg 38, 15. 5. 1855.

tystyötä sellaisenaan hän ei kuitenkaan tahtonut hylätä. Mutta hän käsitti sen ymmärrettävästi omalla tavallaan. Antaessaan korkean kiitoksen Englannin voimakkaalle ja hyvinjärjestyneelle lähetystoiminnalle hän korosti sen olevan »kulttuuripro-pagandaa koko maailmaa varten» ja näki sen päämääräksi levittää »kristillisen uskonnon välityksellä sivistystä, valistusta ja tietoa» maapallon syrjäisimpiinkin seutuihin. Tällaisena se oli hyvin verrattavissa kristillisen kirkon ensi vuosisatojen leviämiseen. Silloinkin oli asian ytimenä ajan korkeimman sivistyksen välittäminen yhä uusille kansoille, mikä sivistys silloin oli verhoutunut uskonnolliseen asuun.

Qvistin uskonnonfilosofia määräsi siten hänen asenteensa pakanalähetykseen. Hänen kansalliset ihanteensa osoittivat hänelle suunnan, minne suomalainen lähetys — jos sellainen välttämättä piti olla olemassa — oli suunnattava. Joulun alla 1855 Wiborg oli esittänyt suomalaisten kansalliseksi tehtäväksi Venäjällä asuvien heimoveljien sivistyksellisen kohottamisen.¹⁹ Tämän ajatuksen Qvist otti nyt esille hahmotellessaan Suomen itäisen kulttuurilähetysten suuntavivat. Hän toteaa tyydytyksellä, miten vallitsevista oloista johtuen kaikki kirkollinen ja uskonnollinen toiminta täällä on osoittautuva mahdottomaksi. Puhtaasti humanitäärinen ja sivistyksellinen työ tuskin kuitenkaan kohdanee mitään esteitä, hän arvelee ja ennustaa viimeksimainitun ajanmittaan tuottavan paljoa suurempia tuloksia kuin Afrikkaan lähetetyt varat ja työntekijät koskaan saattaisivat aikaansaada. Qvist tahtoi siten kääntää kansansa henkisen lähetysten seuraamaan Matias Aleksanteri Castrénin jälkiä.²⁰

Qvistin uskonnollisesti radikaali asennoituminen heijastui näin monin tavoin hänen kannanotoistaan erilaisissa uskonnollisissa ja kirkollisissa kysymyksissä. Kesti kuitenkin miltei vuosikymmenen loppuun, ennenkuin hän esitti julkisuudessa yhtenäisen, periaatteellisen kirkkopoliittisen ohjelman. Eräissä viimeisistä Wiborg-lehteen kirjoittamistaan pääkirjoituk-

¹⁹ Wiborg 101, 21. 12. 1855.

²⁰ Wiborg 82, 24. 10. 1856.

sista hän otti perusteellisesti käsitelläkseen kirkon ja valtion suhteen.²¹ Hän selitti aluksi ennenaikaiseksi väitteen, että kysymys jo olisi ratkaistu kirkon nykyään alistuttua valtion ylivaltaan. Lyhyt katsaus katolisiin maihin osoitti, miten kirkon poliittinen valta jatkuvasti on murtumaton. Ulkomaanmatkoillaan Qvist oli saanut tästä erinomaisen havainnollisen kuvan,²² ja viimeaikaiset valtiolliset uutiset täydensivät sitä vakuuttavasti. Itävallan ja Ranskan konkordaatit olivat katolisen kirkon vallanhalun ja voiman tyypillisiä ilmauksia.

Vastoin yleistä käsitystä tilanne on olennaisesti sama myös protestanttisissa maissa, Qvist väittää. Täällä ei kirkko tosin aseta valtiolle vaatimuksia ulkoa- ja ylhäältäpäin, mutta sensijaan se on valtiokirkkona soluttautunut yhteiskunnan elämään, mistä käsin se harjoittaa yleiselle vapaudelle turmiollista vaikutustaan. Suomen oloja tarkatessa on todettavissa, miten kunnallinen elämä on täysin papiston johdossa. Omaten kiinteän kosketuksen jokaiseen yksityiseen tämä saattaa aina niin halutesaan — ja mikä estäisi sitä haluamasta — johtaa kaikki asiat kirkon etujen mukaisesti. Kirkko ei tosin ole valtio valtiossa, kuten katolisissa maissa, mutta toimiessaan valtiovallan palvelijana se samalla huolehtii siitä, että kaikki valtion voimavarat ovat myös sen oman vaikutusvallan tukena.

Näin muodostunut yhteys on koitunut valtiolle erinomaisen kohtalokkaaksi. Kirkko on istuttanut valtioon omat periaatteen, vapauden puutteen ja henkisen holhousvallan. Valtio ei enää ole, mitä sen tulisi olla, pelkkä yksilön elämän, omaisuuden ja henkilökohtaisten oikeuksien suojelija, vaan siitä on kehittynyt holhouslaitos, joka katsoo asiakseen valvoa kansalaisten tekemiset ja tekemättä jättämiset ja, mikäli mahdollista, myös heidän puhumisensa ja ajattelemisensa. Qvist asetti näin kirkon yksinomaisesti vastuuseen suomalaisen yhteiskunnan vanhoillisesta ja byrokraattisesta hengestä. »Kirkon erottaminen valtiosta» oli sentakia »poliittisen elämän vapautumisen edellytys».

Näin lausuttiin Suomessa ensi kerran julki vaatimus kirkon ja valtion erosta. Tausta, jolta Qvist vaatimuksensa esit-

²¹ Wiborg 101, 24. 10. 1859.

²² Wiborg 96, 8. 12. 1857.

tää, ei kuitenkaan ole suomalainen vaan saksalainen. Saksan oloista hän ottaa esimerkkinsä ja niitä hän tarkoittaa myös todetessaan, miten myöskin innokkaimmat protestantit samoin kuin katolisetkin pyrkivät kirkon ja valtion eroon, jotta edellinen näin saattaisi täysin vapaana omistautua laumansa hengelliseen hoitamiseen. Qvist viittaa selvästi vallankumousvuoden tapauksiin. Toiveet, joita kirkko elättelee ovat kuitenkin osoittautuvat turhiksi. Kun kehityksen vapauttava virta kulkee eteenpäin, saavat näennäiset »voittajat kyllä pian kokea, että kirkon ja valtion eron sekä uskonnollisen tunnustuksen vapauttamisen voimaansaattama periaate sisältääkin jotakin kokonaan toista kuin maallisista olosuhteista vapautuneen, rauhallisen ja häiriintymättömän uskonelämän ihanuutta. Kaikenlaatuisista separatistisista taisteluista he saavat nähdä todellisen ajatuksenvapauden nousevan.» »Valonystävien» varjo ulottuu Qvistin mielikuvituksessa Suomenniemelle asti. Heidän edustamansa ajatuksenvapaus on poliittisen vapauden rinnalla muodostava perustan, mille ihmiskunta saattaa rakentaa tulevaisuutensa.

Kirkko on vihollinen, jonka edistys on kukistava. Tähän päätyi Qvistin julkinen esiintyminen uskontopoliittisissa kysymyksissä. Seuraavana vuonna hän jätti kokonaan Wiborgin toimituksen. Taloudelliset syyt olivat jo aikaisemmin pakottaneet Johannes Alfthanin luovuttamaan lehensä Viipurin kauppiaitten muodostamalle osakeyhtiölle, joka varsin pian joutui ristiriitaan vapaamielisen toimituksen kanssa. Viimeksimainittu sai tällöin väistyä. Erilaiset taloudelliset mielipiteet olivat ratkaisun varsinaisena syynä, mutta kun otetaan huomioon kaupungin saksalaisen kauppiaskunnan määräävä osuus uudessa lehti-osakeyhtiössä ynnä ensinmainitun piirissä vallitseva pietistihenkinen uskonnollisuus, ei liene liiallista olettaa, että Qvistin uskonnollisellakin radikalismilla oli oma osuutensa hänen väistymiseensä.²³ Ne muutamat artikkelit, joissa Qvistin jälkeinen toimitus puuttui uskonnollisiin kysymyksiin, olivat varsin maltillisia. »Taikauskoa», joksi saatettiin selittää sellainen Van-

²³ K. E. Granqvist A. Schaumanille 11. 10. 1861. Wiborg 103, 31. 12. 1861; AU 58, 15. 5. 1860; J. W. Ruuth, m.t. II, s. 823.

han Testamentin kertomus kuin Joonas valaskalan vatsassa, tosin ruoskittiin edelleen, mutta samanaikaisesti korostettiin vastoin Qvistin kantaa, ettei uskon ja tieteellisen tutkimuksen välillä varsinaisesti ole olemassa mitään ristiriitaa.²⁴ Viipurilainen radikalismi hävisi Qvistin mukana lehdistön palstoilta, ja parin vuoden kuluttua lakkasi myös Wiborg-lehti ilmestymästä. Heikommat voimat eivät jaksaneet ylläpitää niitä perinteitä, jotka eräs suomalaisen journalistiikan uranuurtaja oli jättänyt jälkeensä.²⁵

Minkälainen tuli olemaan Qvistin herätystoiminnan vaikutus? Hänen toimittaja-aikanaan Wiborgin levikki oli varsin suuri, ylittäen kaikki muut maaseutulehdet. Ruotsinkielisistä lehdistä ainoastaan *Finlands Allmänna Tidning* ynnä *Helsingfors Tidningar* pystyivät sen ohittamaan.²⁶ Lehteä luettiin ja sitä arvostettiin. Vastustajatkin myönsivät, että se oli ansiokkaasti (»med talang») toimitettu. Luonnollisestikaan tämä ei merkitse sitä, että sen edustamat aatteet myös olisi sellaisenaan omaksuttu.²⁷ Nimenomaan Qvistin uskonnollinen julistustyö kaikui vapaamielisissäkin piireissä verraten kuuroille korville. Ei edes siinä melkoisessa avustajajoukossakaan, joka lähetti Wiborgiin kirjoituksiaan, voida osoittaa ketään, joka radikaalisuudessaan olisi mennyt yhtä pitkälle kuin Qvist ja Alfthan. Vapaamielisen liikkeen merkkimiehistä kirjoittivat Wiborgiin tiettävästi ainakin August Schauman ja Ernst Linder, mutta molemmat olivat uskonnollisissa kysymyksissä lehden toimitusta verrattomasti maltillisempia.²⁸

Syy, minkä takia Qvistin julistajantyö saavutti niin vähäistä vastakaikua maan vapaamielisestikin asennoituneissa piireissä, on ilmeisesti lähinnä seuraava. Toisaalta loukkaannuttiin Qvistin radikalismiin, joka merkittävällä tavalla jätti alttiiksi tietyt vapaamieliset periaatteet. Tähän kiinnitti julkisuudessa huomionsa Meurman, joka syytti Qvistiä suvaitsemattomuus-

²⁴ Wiborg 34, 3. 5. 1861; 90, 15. 11. 1861.

²⁵ Wiborg 103, 31. 12. 1861.

²⁶ Wiborg 91, 17. 11. 1858.

²⁷ Mörne, *Studier i Finlands press*, s. 186; *Kansallinen elämäkerrasto* IV, s. 413; BT 42, 25. 10. 1856; Edv. Bergh A. Schaumanille 15. 5. 1856.

²⁸ Vrt. Linderin artikkelia Wiborg 51, 4. 5. 1860. Nimim. -t. -r.

desta ja ahdasmielisyydestä. Haluamatta kieltää uskonnollisen obskurantismien turmiollisuutta ensinmainittu korosti, miten tieteellistä obskurantismia on pidettävä ainakin yhtä vahingollisena. Tähän Qvist oli hänen käsityksensä mukaan syyllistynyt asettuessaan hetkellisesti vallitseviin väliaikaisiin ja pinnallisiin tieteellisiin käsityksiin nojautuen itsevarmasti tuomitsemaan kaikkea, mikä ei mahtunut itsevaltiaan tieteen kaavoihin.²⁹ Toisaalta Qvistin julistuksen teoreettinen luonne ja nimenomaan hänen riippuvaisuutensa Saksan oloista ja ilmeisen tietämättömyytensä Suomessa vallitsevasta henkisestä tilanteesta, vieroittivat hänestä kotimaisten liberaalien enemmistön. Kuvaavaa kyllä hänellä oli ruotsalaiseen »enksyklopedistiin» Orvar Oddiin varsin läheiset suhteet, kun taas niinkin jyrkän kotimaisten liberaalin kuin Edvard Berghin kanssa hänen välinsä olivat verraten viileät.³⁰ Eräs nuoren vapaamielisen Helsingin keskeisiä nimiä, August Schauman, kohdisti julkaisemansa Papperslyktan-lehden ensi numerossa satiirisen kritiikin juuri Qvistin toiminnan epäkansallisuutta vastaan. Kysymys ei tosin ollut siitä, että tämän päämäärät olisivat olleet epäkansallisia, vaan siitä, ettei hän alkuunkaan tajunnut suomalaisen kansanluonteen kaikelle siihen kohdistuvalle herätystyölle asettamia vaatimuksia. Arvostelu on puettu näytelmäparodian muotoon, missä Schauman kuvaa »Viipurin ruotsalaisen seurakunnan väkkärin Qvasimodon» (Carl Qvist) ja »Viipurin linnan tornivahdin Janus Abradakabruksen» (Johannes Alfthan) toivottomia yrityksiä uskonnollisuuden unessa nukkuvan Suomen kansan herättämiseksi »ajan yleisen tietoisuuden» mukaiseen sivistykseen ja valistukseen.³¹

Qvist jäi siten maan sivistyneistön uskonnollisessa asennoitumisessa yksinäiseksi ilmiöksi. Viipurin kosmopoliittisessa maaperässä noussut radikalismi ei löytänyt muualla Suomessa, eikä lopulta kotikaupungissaankaan, riittävää vastakaikua. Jätettyään Wiborgin toimituksen Qvist ei itsekään enää esiinty-

²⁹ AT 37, 15. 5. 1857.

³⁰ Carl Qvist O. Sturzen-Beckerille 9. 5. 1858; Carl Qvist Edv. Berghille 26. 10. 1859; Edv. Bergh A. Schaumanille 15. 5. 1856.

³¹ Papperslyktan 1, 3. 1. 1859.

nyt uskonnollisesti radikaalisten aatteittensa puolesta julkisuudessa. Hänen toimintansa pääpaino siirtyi sensijaan valtiolliselle alalle, missä hän innokkaasti osallistui etenkin ensimmäisiä Aleksanteri II:n aikaisia valtiopäiviä edeltäneeseen vapaamielis-poliittiseen toimintaan, minkä lisäksi hän jatkoi taloudellisten kysymysten käsittelyä liberaalissa hengessä, mm. Borgåbladetin palstoilla, jonka toimitustakin hän jonkin aikaa hoiti vv. 1861—62.³² Voitaneen pitää todennäköisenä, että päästyään osallistumaan käytännölliseen poliittiseen toimintaan Qvist sai tähän purettua reformaattorinintonsa, mikä jätti uskonnolliset kysymykset hänen sisäisessä elämässään toisarvoiseen asemaan. Pian hän siirtyi kokonaan talouselämän palvelukseen, kunnes hän vaikeitten perhesurujen koettelemana vuosikymmenen lopulla äkillisesti vielä kerran vaihtoi alaa ja alkoi opiskella lääketiedettä, millä uralla hän vielä suoritti uuden elämäntyön.³³ Uskonnollinen vapaamielisyys kulki, kuten sanottu, Suomessa omia teitään. Viipurilaisen radikalismin sijasta tuli »länsisuomalainen linja» määräämään sen jatkuvan kehityksen.

³² HOMÉN, Gabriel Lagus, ss. 159 s. Vrt. Bbl. 47, 30. 11. 1861.

³³ ESTLANDER, Ernst Linder vanhempi, ss. 20, 22; Kansallinen elämäkerrasto IV, s. 413.

III. UUTTA ETSITÄÄN.

10. HAPUILEVAA VAPAAMIELISYYTTÄ.

Samaan aikaan kuin Carl Qvist sanomalehtitoiminnallaan teki Viipurista maan radikaalisten aatteitten keskuksen, kehittyi Helsingissä 1850-luvun alun ylioppilaspiirien vapaamielisyys pääkaupungin yhteiskunnallisessa ja sivistyselämässä huomioon otettavaksi tekijäksi. Ylioppilaista oli tullut maistereita-tohtoreita ja lakitieteitten kandidaatteja. Morgonbladet, jonka toimituksen August Schauman otti haltuunsa vuoden 1853 alusta, tuli nyt heidän, tosin erinomaisen maltillisten, ajatus-ensa tulkiksi. Mistään radikalismista ei täällä ollut kysymys, kirkko ja uskonto saivat jäädä omaan rauhaansa, eikä politiikkaan ymmärrettävistä syistä saattanut puuttua.

Mainittu piiri muodosti kuitenkin maan vapaamielisen liikkeen ytimen. Poliittiset tekijät määräisivät aluksi liberaalin ajattelutavan jatkuvan kehityksen suunnan. Täällä tapasi Krimin sodan aikana syntynyt ajatus erota itsevaltaisesta Venäjästä ja palata takaisin ainakin suhteellisesti vapaamielisen Ruotsin helmaan, otollisen kaikupohjan. Vapaamielinen asennoituminen avasi siten oven poliittiselle skandinavismille, samanaikaisesti kuin jälkimmäisen »pohjoismaiset» kulttuuritavoitteet vielä olivat sen innokkaimmillekin kannattajille jääneet vieraiksi. Mainitussa hengessä sekä August Schauman että Edvard Bergh nousivat oppositioon Topeliuksen tunnettua lojalistista sanomalehtimiestoimintaa vastaan.¹

Rauhan palattua vapaamielisen ryhmän skandinaavinen suuntaus vain kiinteni. Ruotsiin muuttaneitten emigranttien

¹ Vrt. PIPPING, *Finlands ställning till skandinavismen*, s. 146; JOHANSSON, *Skandinavismen i Finland*, ss. 243—245.

kanssa oltiin jatkuvasti yhteydessä, sikäläisiä lehtiä ja julkaisuja, jotka Suomen sensuuri oli kieltänyt, salakuljetettiin maahan ja luettiin innolla.² Myöskin henkilökohtainen kosketus saatiin aikaan. Upsalan skandinaavisessa ylioppilasjuhlassa v. 1856 oli kaksi suomalaista osanottajaa, jo Ruotsiin siirtynyt Emil v. Qvanten ja Frans af Björkstén.³ Seuraavana vuonna saavuttivat skandinavistiset sympatiat korkeakonjunktuurinsa. Kristinuskon Suomeen tulon riemujuhlien yhteydessä järjestettyihin yliopistollisiin promootioihin oli kutsuttu myös ruotsalaisia vieraita, joitten matka täällä muodostui yhtämittaiseksi juhlimiseksi.⁴ Erojaisjuhlassa N. A. Nordenskiöld, vanhan viipurilaisen osakunnan radikaaleja, asettui ylioppilaitten yleisen mielipiteen tulkiksi puheessaan, jossa hän kuvasi Suomen oloja pessimistisessä sävyssä ja esitti lopulta maljan »muistojen menneille päiville ja toivolle, joka vielä on jäljellä».⁵

Nordenskiöldin puhe herätti viranomaisten tietoon tultuaan pahaa verta, ja hän katsoi parhaaksi lähteä maasta jäämättä odottamaan uhkaamassa olevaa karkoitusmääräystä. Vähää myöhemmin skandinaavinen orientoituminen sai ankaran iskun, kun J. V. Snellman tunnetussa artikkelissaan vuonna 1858 hyökkäsi Ruotsiin siirtyneitä emigrantteja vastaan ja sanoutui jyrkästi irti läntisestä suuntauksesta. Hän asetti suomalaisen kansallisuusajatuksen selväksi vastapainoksi luonteeltaan epä-määräiselle skandinavismille ja liberalismille.⁶ Ylioppilasnuoriso, joka vuotta aikaisemmin oli miltei yksimielisesti seissyt Nordenskiöldin takana, joutui nyt valitsemaan kahden vaihtoehdon välillä. Toisaalla oli fennomaaninen ryhmä, joka edusti suomen kielen asian jyrkkää ajamista, toisaalla vapaamielisten aatteiden kannattajat, joille valtiolliset ja yhteiskunnalliset kysymykset olivat keskeisiä. Kulttuuripoliittiset rintamat alkoivat hahmottua.⁷

² B. O. Schauman A. Schaumanille 21. 8. 1857, Fr. Cygnaeus A. Schaumanille 7. 2. 1856; Vrt. JOHANSSON, m.t., s. 307.

³ JOHANSSON, m.t., s. 279.

⁴ Vrt. [ROSELL], Studentbesöket i Finland, passim.

⁵ [ROSELL], m.t., s. 54; A. SCHAUMAN, Från sex årtionden II, s. 181.

⁶ Vrt. esm. JOHANSSON, m.t., ss. 312—314.

⁷ RUUTU, Savokarjalaisen osakunnan historia II, s. 101; JUVA, Eräitä pohjalaisten ylioppilaitten kirjeitä, ss. 419—420.

Vapaamieliset, eli »verettömät», julkaisivat lehdistössä vastalauseen Snellmanin kirjoituksen johdosta.⁸ Kiinnostavampia kuin sen sisältö ovat tässä yhteydessä sen allekirjoittajat. Nämä olivat Edvard Bergh, J. C. E. Chydenius, J. J. Chydenius, W. Dammert, M. Gadd, A. L. Linsén, Carl Mannerheim, Rob. Montgomery, T. F. Neovius, A. E. Nylander, Lorenzo Runeberg, Th. Saelan ja W. Öhberg. Samaan piiriin kuuluvina vastalauseen allekirjoittajat mainitsivat vielä A. E. Nordenskiöldin, A. H. Chydeniuksen, J. E. Furuhjelmin, Hugo v. Beckerin ja A. Reuterin, jotka parhaillaan oleskelivat ulkomailla.⁹ Useimmat allekirjoittajista olivat tulleet ylioppilaisiksi vuosina 1850—53 ja noin puolet heistä oli matemaattis-luonnontieteellisen tiedekunnan kasvatteja. Kun heihin vielä lisätään E. v. Qvantenin suomalaiset avustajat, Frans af Björkstén, Henrik Borgström, Ernst Linder ja Nestor Tallgren, jotka kenties pidättyivät varovaisuussyistä allekirjoittamasta, onkin pääkaupungin nuorten liberaalien ryhmästä saatu verraten täydellinen kuva.¹⁰

Sosiaalisesti kuvattu »kotteria» edusti varsin selväpiirteisesti yhteiskuntamme kaikkein korkeinta kerrosta. Varsin monet olivat aatelisia ja toiset kuuluivat muuten maan johtaviin sukuihin. Ainakin eräillä oli melkoisesti perittyä varallisuutta. Tietty aristokraattinen piirre löi näinollen leimansa vapaamielisen ajattelutavan kärkejoukkoon.

Tästä piiristä ovat myös löydettävissä useimmat niistä miehistä, jotka seuraavan vuosikymmenen alusta lähtien esiintyivät uskonnollisen liberalismiin asianajajina maassamme. Yleinen vapamielinen asennoituminen oli luonut perustan uskonnollisellekin kannanotolle. 1850-luvulla jäivät nuorten liberaalien kirkkoa ja uskontoa koskevat julkiset kannanilmaisut kuitenkin erittäin vähäisiksi. Historiallis-kielitieteellisessä ylioppilastiedekunnassa, jonka johtaviin miehiin A. H. Chydenius, Hugo v. Becker, Töölö-jutun takia Ruotsiin muuttanut C. G. Wetterhoff ja seuraavan vuosikymmenen ylioppilasjohtaja par

⁸ »Verettömät» nimestä ks. PIPPING, m.t., s. 177; A. SCHAUHAN, m.t. II, s. 185.

⁹ HT 24, 27. 3. 1858.

¹⁰ PIPPING, m.t., s. 176.

préférence Walfrid Alftan kuuluivat, saatettiin »valittaa meikäläisen papiston tilaa ja väittää, että tämä valitus oli maassa yleinen». Samoissa kokouksissa oli C. G. Estlander Amerikan oloihin viitaten suositellut uskonnonopetuksen poisjättämistä suunnitteilla olevan uuden kansakoulujärjestelmän opetusohjelmasta.¹¹ Yksityisessä kirjeessä joku Edvard Bergh saattoi purkautua aivan qvistiläisen radikalismien hengessä. »Kaikissa kohtalon tuulenpuuskissa on kuitenkin tämä säilyvä minussa horjumatta — uskoni sivistyksen kaikkivaltaan, edistyksen voittoon! Olen heittänyt kaikki muut uskonkappaleet yli laidan — melkein lapsellisella titaanisella ilolla. Jumala, minun Jumalani, ei tunne mitään pikkumaista vihaa, hän ei salli minua rangaistavan vielä tämänkin uskon menettämisellä.» Berghin edistysoptimismi merkitsi ennenkaikkea luottamusta aineellisen sivistyksen nousuun.¹² Mutta vaikka näinollen uskonnollisenkin vapaamielisyys alkoi lyödä leimansa nuoren helsinkiläisen äly-ylimystön ajattelutapaan, se ei vielä 50-luvulla vaikuttanut heidän julkiseen esiintymiseensä.

Tässä yhteydessä on torjuttava käsitys, että uskonnollisesti vapaamielinen asennoituminen olisi ollut yksinomaan nuorisolle ominaista. Siellä täällä oli vanhempiaakin henkilöitä, joita perinnäiset kirkolliset käsitykset eivät tyydyttäneet ja jotka siksi kallistivat korvansa niille kaiuille, joita Euroopan keskusmaitten uskonnollisista kiistoista oli Suomeen kantautunut ja aikakausikirjallisuuden välityksellä jatkuvasti kantautui. Snellman oli säilyttänyt itsenäisen asenteensa ja hänen tiedetään näihin aikoihin erityisellä kiinnostuksella lukeneen Nils Ignellin teoksia.¹³ Niinkin konservatiivinen mies kuin S. G. Elmgren luki suurella mieltymyksellä Karl Schwartzin »vapaamielisen spekulatiiviselta kannalta» kirjoittaman Saksan uusimman jumaluusopin historian.¹⁴ Tunne siitä, että vanhat oikeaoppiset käsitykset eivät enää vastanneet nykyajan ihmisten

¹¹ Historisk-Filologiska Fakultetens protokoller 18. 10. 1855. Vrt. SCHYBERGSON, Historisk-filologiska studentfakulteten i Helsingfors, s. 209.

¹² Edv. Bergh A. Schaumanille 1. 6. 1856.

¹³ REIN, Muistelmia II, s. 362. Litteraturbladet 1857, ss. 357—59. Vrt. TIGERSTEDT, Det religiösa problemet, s. 43.

¹⁴ S. G. ELMGRENIN muistiinpanot, s. 276.

uskonnollisia tarpeita, oli ilmeisesti leviämässä. Mikä oli oleva se uusi, joka pystyisi korvaamaan entisen, oli kuitenkin vielä täysin avoin kysymys.

Yhtä avoin kuin vanhoille, kysymys oli vielä nuorillekin. Syy julkisessa sanassa uskonnollisten kysymysten ympärillä vallitsevaan hiljaisuuteen on tosin osittain löydettävissä vuosikymmenen loppuun asti erinomaisen kireistä paino-oloista. Esimerkkinä mainittakoon, että nuorten helsinkiläisten maisterien vuoden 1856 lopulla perustama lehti Dagen ei sensuuri-viranomaisten vastustuksen takia koskaan päässyt näytenumeroaan pitemmälle.¹⁵ Muistettakoon kuitenkin, miten Carl Qvist saattoi samanaikaisesti esittää Viipurista käsin täydellisen feuerbachilaisen uskontunnustuksen ja siihen perustuvan kulttuuriohjelman, tosin koko ajan »taistellen sitkeästi raivoisaa sensuuria vastaan».¹⁶ Julkinen sana ei enää ollut lopullisen suljettu sille, jolla todella oli jotakin tiettyä sanottavaa. Selvän ohjelman puute olikin uskonnollisista asioista puheen ollen helsinkiläisen »kotterian» heikkous. Vapaamielisyyttä oli, mutta se ei ollut vielä kiteytynyt tietyiksi, selväpiirteisiksi katsomuksiksi. Läntisten tuulien mukana, jotka mainituissa piireissä puhalsivat erinomaisen voimakkaina, oli kuitenkin jo tulossa uusi, liberaali, uskonnollinen näkemys. Samalla kun tämä toi länsimaisessa sivistyspiirissä nousevan uskonnollisen ajattelun ja epäilyn tulokset suomalaiselle maaperälle, se myös avasi nuoren sivistyneistön silmät näkemään uudelta kannalta kotimaan kirkon, jossa siinäkin oli kuluneena vuosikymmenenä tapahtunut merkittävä kehitys.

¹⁵ ESTLANDER, Dagen, ett undertryckt tidningsföretag 1856, ss. 1—10.

¹⁶ A. SCHAUHAN, Från sex årtionden II, s. 187.

11. KOLMAS TIE.

Vapaamielisen ajattelutavan vielä Suomessa etsiessä itselleen kiinteitä muotoja se Ruotsin maaperällä alkoi 1850-luvun lopulla hahmottua selväpiirteiseksi uskonnolliseksi ohjelmaksi. Erityisen voimakkaasti vaikutti mielipiteenmuodostukseen täällä uskonnonvapauskysymys, joka oli siirtynyt valtiopäiviltä toisille ja vuosikymmenen loppua lähestyttäessä yhä odotti ratkaisuaan. Näissä oloissa vapaamielinen ajattelu pääsi kehittämään periaatteitaan vallitsevien epäkohtien pohjalta ja tapasi myös julistukselleen riittävän kaikupohjan. Uskonnollisen vapaamielisyyden kehitys Ruotsissa taasen, kuten myöhemmin tulemme näkemään, vaikutti määräävästi Suomen vastaavan liikkeen muotoutumiseen ja suuntaukseen.

Viktor Rydbergin Göteborgs Handels- och Sjöfartstidningiin vuonna 1857 kirkollisista oloista laatimia katsauksia on pidettävä liberalistisen uskontopolitiikan periaatteitten ensimmäisenä johdonmukaisena julistuksena Ruotsissa. Hän lähti siitä, että usko kasvaa aina yksilöllisyyden maaperästä ja saa tästä muotonsa ja sävynsä. Siksi omantunnonvapaus on kaiken todellisen uskonnollisen elämän perusedellytys. Elävä usko ei näinollen saata viihtyä valtio- eikä pappiskirkon holhouksessa. Järjen epäilysten ja inhimillisen tunteen vaatimusten välisessä jännityksessä on jokaisen omakohtaisesti löydettävä sisintä olemustaan tyydyttävä uskonnollinen ratkaisu. Mikäli useat yksityiset päätyvät samantapaiseen vakaumukseen, heidän etsiytymisensä toistensa seuraan on luonnollinen asia. Yhteisten uskonnollisten katsomusten toisiinsa liittämät ihmiset kiteyttävät sitten vakaumuksensa opillisiksi tunnustuksiksi,

ja lahko tai kirkko on syntynyt. »Tämä on asian luonnollinen ja oikea kulku ja ilmenee kaikkialla, missä hengellistä elämää ylipäänsä on olemassa», Rydberg toteaa.¹

Rydberg korosti siten uskonnollisen elämän perustekijöinä toisaalta yksilön vapautta, toisaalta vapaaehtoisen yhdistystoiminnan ajatusta. Näistä tuli nyt uskonnollisen vapaamielisyyden johtavat aatteet, joitten varaan liikkeen koko kirkkopoliittinen ohjelma rakentui. Vanhoillisessa katsomuksessa, joka suhtautui varoen uskonnonvapauden laajentamispyrkimyksiin, ei saatettu nähdä muuta kuin merkillistä sokeutta, ellei suorastaan pahaa tahtoa. Sillä mitä muuta oli taistelu pakkovallan puolesta asiassa, joka ennen muita oli yksilöllinen ja puhtaasti sisäinen.² Toisaalta oli vuosikymmenen alusta lähtien jatkunut syvenevä tutustuminen Amerikan oloihin antanut vapaaehtoisuuteen perustuvalle uskonnolliselle yhdistymiselle uutta ajankohtaista merkittävyyttä.³ Historian ja nykyajan tarjoamista kokemuksista liberaalit olivat vastaanottomasti toteavinaan yhdistyskirkon ehdottoman etevämmyyden valtiokirkon rinnalla. »Voidaan siten pitää niin historian kuin todellisuuden vahvistamana perusväittämänä, että kaikkialla, missä valtio on jättänyt uskonnon seurakuntien ja lahkojen huostaan, uskonto muodostaa kansanelämäänsä syvästi vaikuttavan aineksen, niin että uskonnonvapaus on kaiken sisäisen, syvän uskonnollisuuden tosi lähde.» Sanat ovat Aftonbladetin Berliinin kirjeenvaihtajan vuodelta 1858.⁴

Vuoden 1858 valtiopäivillä uskonnonvapauskysymys oli jälleen esillä. Hallituksen esitys, joka olisi merkinnyt eräänlaista kompromissia, ei nimenomaan vanhoillisten vastustuksen takia saavuttanut säätöylenemmistöä ja raukesi. Papisto oli varsin voimakkaasti ollut uudistusta vastaan. Vuoden 1726 konventikkeliplakaatti tosin kumottiin, mutta vuoden 1686 kirkkolaki jäi muuttumattomana voimaan.⁵ Välittömänä seu-

¹ GHST 128, 6. 6. 1857; 130, 9. 6. 1857; Vrt. RODHE, Den religiösa liberalismen, s. 33.

² Aftonbladet 271, 17. 11. 1860.

³ RODHE, m.t., s. 31.

⁴ Aftonbladet 21, 27. 1. 1858.

⁵ Aftonbladet 23, 19. 1. 1858; 28, 4. 2. 1858, NEWMAN, Svensk högkyrklighet, frikyrklighet och lägkyrklighet, s. 251.

rauksena valtiopäiväin päätöksestä oli erään kauan pitkitetyn oikeudenkäynnin loppuunsaattaminen. Jo vuosikymmenen alussa oli pantu vireille eräitä katolisuuteen kääntyneitä Tukholman vaimoja vastaan oikeudenkäynti, jota viranomaiset asian kiusallisen luonteen takia olivat jatkuvasti lykänneet toivoen sen uskonnonvapauslain voimaantultua raukeavan. Svean hovioikeus tuomitsi nyt v. 1686 kirkkolain mukaan syytetyt oikean evankelisen uskon luopioina maastakarkoitettaviksi.⁶

Tuomio synnytti suunnatonta huomiota ja vaikutti voimakkaasti yleisen mielipiteen muodostumiseen. Toisaalta se herätti näkemään vallitsevien lakien auttamattoman vanhentuneisuuden ja uskonnonvapauden laajentamisen välttämättömyyden⁷, mutta toisaalta se myös nostatti mieliä sitä kirkkoa vastaan, jonka edustajat valtiopäivillä olivat estäneet tarpeellisen uudistuksen voimaantulon. Aftonbladet totesi tapausta referoidessaan tuomarien olleen sidottuja lakiin, joka oli »maamme ja aikakautemme häpeäpilkku».⁸ Palatessaan seuraavalla viikolla uudelleen asiaan lehti lausui vakaumuksenaan, että julistettu tuomio oli varmasti avaava hitaimpienkin silmät näkemään, mistä oli kysymys. Näinollen oli varmasti myös odotettavissa, että lainsäätäjät saisivat ensi tilassa aikaan »päättöksen, joka järjen ja kristillisen rakkauden opeista tässä kohdin luopuneelle valtiokirkolle koituisi terveelliseksi 'seuraamukseksi'».⁹ Lehti viittasi korkeakirkollisen ryhmän valtiopäivillä esittämiin lausuntoihin, joitten mukaan maastakarkoitusta ei olisi käsitettävä varsinaiseksi rangaistukseksi, vaan valtakunnan tunnustamasta uskosta luopumisen johdonmukaiseksi »seuraamukseksi».

Vuosikymmenen lopulla vapaamielinen mielipide suuntautui valtiokirkosta saamiensa kokemusten perusteella varsin kiihkeänä sitä ja sen papistoa vastaan. Arvostelu kohdistui osittain itse pappeuden periaatteeseen, joka nähtiin aina ja

⁶ NEWMAN, Gemenskaps- och frihetssträvanden i svenskt fromhetsliv, ss. 474—476.

⁷ NEWMAN, m.t., s. 477.

⁸ Aftonbladet 113, 19. 5. 1858; vrt. NEWMAN, m.t., s. 476.

⁹ Aftonbladet 119, 27. 5. 1858.

kaikkialla pimeyden ja taantumuksen uskollisena aseenkantajana¹⁰, mutta varsinaisesti Ruotsin kirkolliseen säätyyn, joka »yhtenäisenä rintamana vastusti jokaista edistystä ja taisteli kaikkia yhteiskunnallisia uudistuksia ja jokaista yritystä vastaan, jonka tarkoituksena oli toteuttaa kehittyneemmän humaniteetin vaatimus lainsäädännön alalla».¹¹ Kirkossa vallitseviin epäkohtiin tartuttiin hanakasti. Vihaamansa hierarkkisen periaatteen vapaamielinen lehdistö näki ruumiillistuneena korkeammassa papistossa, joka nautti suuria palkkoja ja istui valtiopäivillä, mutta antoi alaistensa, kappalaisten ja apulaisten suorittaa varsinaisen kirkollisen työn. Papiston palkkojen tasaaminen ja kappeliseurakuntien itsenäistäminen omaksuttiin nyt vapaamielisen uudistusohjelman käytännöllisiksi vaatimuksiksi, joita ei väsyttö toistamasta.¹²

Papiston oikeus valtiopäiväedustukseen asetettiin myös kyseenalaiseksi. Edustuslaitoksen uudistus kuului vapaamielisen liikkeen perusohjelmaan, jo sen käsityksen mukaan papisto oli aateliston ohella jo ajat sitten menettänyt kaiken siveellisen oikeutensa ratkaista kansan nimissä sen asioita, olletikin koska se yleensä asettui juuri kansan toivomuksia vastaan.¹³ Samassa yhteydessä oli hierarkian lujin linnoitus, piispuus, lakkautettava. Aftonbladet väittää tätä vaatiessaan omaavansa yleisen mielipiteen tuen¹⁴ ja esittää vähän myöhemmin valmiin suunnitelman, miten näin vapautuvat huomattavat varat voitaisiin käyttää melkoista tarkoituksenmukaisemmin.¹⁵

Kirkkopoliittiset vastakohdat saattoivat oppikysymyksenkin taas uudella tavalla ajankohtaiseksi. Nils Ignell julkaisi vuonna 1855 »Menskliga utvecklingens historia'n» ensimmäisen osan, mikä viisiosaisenakin keskenjäänyt teos merkitsi uutta vaihetta hänen teologisessa tuotannossaan. Hänen aikaisemmin korostamaansa immanenttisen jumalanvaltakunnan ajatukseen liittyi

¹⁰ Aftonbladet 287, 7. 12. 1857. Artikkelin allekirjoittanut »en Lekman».

¹¹ Aftonbladet 127, 2. 6. 1860. Pääkirjoitus; Vrt. GHST 118, 11. 5. 1860.

¹² Aftonbladet 75, 1. 4. 1859; 139, 20. 6. 1859; 141, 22. 6. 1859; 90, 19. 4. 1861.

¹³ Aftonbladet 151, 5. 7. 1859; 127, 2. 6. 1860.

¹⁴ Aftonbladet 64, 18. 3. 1859.

¹⁵ Aftonbladet 287, 9. 12. 1861.

nyt kehitysajatus.¹⁶ Hän halusi osoittaa, »miten ihminen on aste asteelta noussut yhä selvempään tietoisuuteen Jumalasta ja omasta olemuksestaan luotuna Hänen kuvakseen», sekä miten ihmiskunnan historia syvimmältään on tämän tietoisuuden jatkuvaa kirkastumista.¹⁷ On näinollen mahdotonta ajatella, että ihmissuvun alku olisi merkinnyt samalla huippukohtaa, paratiisimaista onnentilaa, josta syntiinlankeemus olisi syössyt sen alas.¹⁸ Ignell liittyi Straussiin, mutta luopui hänestä määritellässään ihmiskunnan kehityksen lopullisen päämäärän. Uskonto, nimenomaan Kristuksen välittämä jumalallisen rakkauden ja jumalanvaltakunnan todellisuus, ei ollut hänelle mitään ohimenevää, ei mikään voitettava kanta, vaan historian syvin ajatus, joka jatkuvasti tulee vain kirkastumaan ja syventymään. Straussin takaa Ignell löysi oppi-isän, Hegelin, jonka välittämässä muodossa hän omaksui kehitysajatuksen.¹⁹

Kehitysajatuksesta tuli nyt uskonnollisen vapaamielisyyden optimismin kannattaja. Kaikista kärsimyksistä, pimeydestä ja turmeluksesta huolimatta loistaa ihmiskunnan historian yllä kuitenkin toivon aurinko. »Kun historian todistuksella saateen osoittaa, miten ihminen on hänessä asuvan jumalallisen luonnon voimasta, mikä on samaa kuin jumalan kuva, vapaa niiden viettien herruudesta, mitkä hänellä ovat eläinten kanssa yhteisiä, sekä miten Jumalan rakastavan, viisaan johdatuksen ja järjestelyn mukaan kaikki on vaikuttanut ja kaiken täytyy vaikuttaa sukumme alusta asti sen kohottamiseen tietoisuuteen oikeasta elämästään, voimastaan, arvostaan, autuudestaan ja tarkoituksestaan, niin täytyy — meidän sielumme vallata mitä voimakkain ihastus».²⁰ Paremmat ajat ovat edessäpäin, jumalallinen johdatus, joka sisimmältään on yhtä ihmisessä itsessään piilevän luonnonvoiman kanssa, takaa sen, että inhimillinen sivistys menee eteenpäin. Uskonnon kehitys kulkee rinnan muun edistyksen kanssa. Kirkon kangistuneitten dogmien,

¹⁶ Tämä ajatus esiintyy kyllä idussaan jo v. 1850 ilmestyneessä *Christendomens hufvudläror*. BORGENSTIERNA, m.t. s. 32.

¹⁷ IGNELL, *Menskliga utvecklingens historia* I, s. 1; BORGENSTIERNA, m.t., s. 32.

¹⁸ RODHE, m.t., s. 41.

¹⁹ M.t., ss. 20, 39.

²⁰ IGNELL, m.t. I, s. 4; RODHE, m.t., s. 41.

jotka ovat jo ammuin sivuutetun hengentason tuotetta, täytyy kaatua, uuden syvemmän ja vapaamman käsityksen täytyy voittaa.²¹

Ignellin ajatukset kantautuivat nyt vapaamielisen lehdistön välityksellä suuren yleisön tietoon. Erinomaisen huomattava oli Viktor Rydbergin »Menskliga utvecklingens historia'sta» vuoden 1858 alussa Handelstidningeniin kirjoittama selostus, joka laajeni todelliseksi vapaamielisen uskonnollisuuden apoteoosiksi.²² Hän tarttui erittäin innokkaasti nimenomaan Ignellin kehitysajatukseen, jolle hän antoi selvemmän ja kansanomaisemman muodon. »Historiassa, luonnossa, jokaisessa organismissa ilmenee jumalallinen kaitselmus siinä, että lopullinen päämäärä jo perustuu niihin voimiin, jotka alusta asti ovat vaikuttaneet historiassa, luonnossa, organismin alkiossa». Rydbergin — ja samoin Ignellin — ero myöhemmin valtaantulevasta, luonnontieteellisillä perusteilla lepäävästä, kehitysajatuksesta on ilmeinen. Jälkimmäinen näki kehityksen synnyttävän jotakin uutta ja korkeampaa, siten että alkuperäiset yksinkertaiset perusmuodot erilaistuivat uusiksi, ennen laske mattomiksi muodoiksi. Kehitys oli siten sinänsä tiettyssä määrin luovaa. Rydberg taas näki kaiken tulevan rikkauden jo siemenenä sisältyvän alkuperäiseen jumalalliseen lähtökohtaan.²³

Kotimaisen kirjallisuuden ohella otettiin Ruotsissa vaikutteita myöskin ulkomaisesta. Löydettiin kosketus Saksan vapaamieliseen eksegeesiin, jonka eksponenttina nimenomaan hallelainen Karl Schwartz herätti melkoista huomiota. Hänen teoksensa »Zur Geschichte der neuesten Theologie» käännettiin ruotsiksi ja sai Rydbergiltä osakseen varsin kiittävän arvostelun.²⁴ Kritiikki alkoi kohdistua tiettyjä raamatunlauseita vastaan, joihin oikeaoppisuus oli perustanut erinäisiä dogmeja, mutta joitten aitoperäisyys nyt asetettiin kyseenalaiseksi. Huomattavin oli 1. Johanneksen kirjeen interpolaatio:

²¹ BORGENSTIERNÄ, m.t., ss. 31—33.

²² GHST 41—85, 19. 2.—15. 4. 1858.

²³ RODHE, m.t., s. 48.

²⁴ GHST 3—5, 5—8. 1. 1858; RODHE, m.t., s. 49.

»sillä kolme on jotka todistavat taivaassa, Isä, Poika ja Pyhä Henki», joka vanhemmalle oikeaoppiselle teologialle oli ollut eräs kolminaisuusopin klassillisia lausemia. Tässä nähtiin nyt vallanhimoisen papiston työtä: kohta oli ilmeinen väärennys ja sen säilyttäminen kirkkoraamatussa osoitus papiston jatkuvasta epärehellisyydestä. (Jae on poistettu nykyisistä Ruotsin ja Suomen kirkkoraamatuista.) Arvostelulle antoi erityistä tukea hurskaan saksalaisen valtiomiehen Christian Karl Bunsenin suurisuuntainen raamattuteos, joka uskon ja järjen sopusointua etsiessään omaksui useissa kohdin vapaamielisen tulkinnan.²⁵

Saksalaisen vaikutuksen rinnalla tuntui myös ranskalainen. Tukholman reformoidun seurakunnan pastorina toimi vuoteen 1858 J. A. Trottet, joka vaikutti esitelmillään ja saarnoillaan vapaamielisen uskonnollisuuden hyväksi, ja samalla tutustutti ruotsalaisen yleisön kotimaansa uskonnollisiin virtauksiin. Strassburgilaisen T. Colanin saarnat vieläpä julkaistiin ruotsiksi kahtena kokoelmana vuosina 1858 ja 1860.²⁶ Ruotsin liberaalien silmien eteen alkoi hahmottua kokonainen uuden uskonnollisuuden armeija, joka kaikkialla maailmassa Amerikkaa, Englantia, Sveitsiä ja Ranskaa myöten nousi taisteluun todellisemman ja syvemmän kristillisyyden puolesta aikansa elänyttä valtiokirkollista ja dogmien kahlehtimaa uskontoa vastaan.²⁷

Uusi uskonnollinen ihanne tunkee nyt vapaamielisen lehdistön välittämänä yleiseen tietoisuuteen. Usko kehitykseen ja edistykseen, joka oli elähdyttänyt valtiollista ja taloudellista liberalismia, tarjosi uskonnollisenkin elämän ymmärtämiseen uuden, monien mielestä entistä syvällisemmän ja todemman näköalan. Ignellin ja Rydbergin ajatukset tapasivat kaikupohjan. Aftonbladet saattaa aivan Manchesterin liberalismiin hengessä todistella, miten uskonnonvapauden väistämättömänä seurauksena vapaa kilpailu ja yritteliäisyys pakottaa valtiokirkon-

²⁵ GHST 18, 24. 1. 1859.

²⁶ RODHE, m.t., ss. 52—55.

²⁷ Aftonbladet 40, 16. 2. 1861. I den religiösa frågan.

kin alistumaan terveellisen evoluution tielle.²⁸ Kun uskonnollinen elämä näin käsitettiin kehityksenalaiseksi, oli selvää, että sen aikaisemmin ehdottomiksi jumalallisiksi totuuksiksi käsitetyille ilmennyksille enää saatettiin antaa ainoastaan suhteellinen arvo oman aikansa katsomusten tulkitsijoina.²⁹ Tämä antoi kirkonoppiin tyytymättömälle ikäänkuin korkeamman näköalan, mistä käsin hän saattoi oman järkensä suvereniteetilla vapaasti arvostella vaikeasti käsitettäviä traditionaalisia dogmeja, ennen muuta kolminaisuus- ja sovitusoppeja, ja selittää nämä vain aikahistoriallisiksi, kehityksen jo täysin sivuuttamiksi katsomuksiksi.³⁰

Raamatun aitoperäisiksi tunnustetut lauselmatkaan eivät voineet välttyä kehitysjatoksen kaikki relatisoivalta vaikutukselta. Tunnettu vapaamielinen kirjailija ja poliitikko August Blanche esitti uskonnonvapauskysymyksen ollessa vuoden 1860 valtiopäivillä uudelleen käsiteltävänä vastalauseensa lakivaliokunnan lausunnon sanamuodon johdosta, jonka mukaan jumalallista sanaa itsessään tosin ei olisi katsottava kehityksenalaiseksi, mutta kylläkin siitä omaksuttu inhimillinen käsitys. »Pyhiä kirjoituksia, jotka profeetat, evankelistat ja apostolit ovat laatineet, ei kai kernaasti voida pitää muuna kuin jumalallisesta sanasta omaksuttuna inhimillisenä käsityksenä; mutta vaikka se olisikin itsessään välittömästi jumalallista, on kuitenkin suuressa määrin jumalallisen käsitettä vastaan ristiriitaista väittää, ettei tämä olisi kykenevä kehittymään».³¹ Kehitysusko saavutti näin suorastaan metafyyssillisen kantavuuden.

Tunnustuskirjojen kahlehtiman dogmaattisen ajattelun tilalle, joksi vallitseva virallinen kirkollisuus tulkittiin, haluttiin asettaa vapaa, mieskohtainen uskonnollisuus.³² Asiallisesti liberaalit uskonpuhdistajat eivät kuitenkaan katsoneet edustavansa mitään uutuuksia, vaan Jeesuksen alkuperäisen opin palauttamista. Saksalaisen vapaamielisen eksegeesin innoittamina he asettivat vastakkain Jeesuksen uskonnon ja alkukir-

²⁸ Aftonbladet 163, 19. 7. 1858.

²⁹ Aftonbladet 102, 5. 5. 1859.

³⁰ Vrt. Родне, Den religiösa liberalismen, ss. 24, 95.

³¹ Aftonbladet 117, 21. 5. 1860.

³² GHST 46, 24. 2. 1860.

kon oppirakennelman sekä väittivät, ettei Mestari itse ollut vaatinut autuuden saavuttamiseksi minkäänlaisten opillisten katsomusten hyväksymistä.³³ Tämä uskonto oli nyt uudistettava. »Jeesuksen julistamat uskonnolliset, eivätkä suinkaan dogmaattiset periaatteet tulevat rajattoman taipuisina ikuisesti kehittymään ja tuottamaan yhä korkeampia symboleja ja kaikkiin tapauksiin ynnä inhimillisen sivistyksen eri asteisiin soveltuvia muotoja, jotka mukautuvat itsekunkin omaan käsityskantaan», Aftonbladet kirjoitti helmikuussa 1861.³⁴ Erinomaisen vapaata, »dogmitonta», pitäytymistä Jeesukseen, nimenomaan hänen eettilliseen sanomaansa, edustivat myös uskonnollisen vapaamielisyyden molemmat johtavat kirjailijat Ignell ja Rydberg.³⁵ Kosketusta historialliseen kirkkoon ja sen oppijärjestelmään ei suinkaan haluttu katkaista. Päinvastoin uskottiin aluksi tultavan toimeen verraten pienillä opillisilla modifikaatioilla³⁶, ja vasta vähitellen, nimenomaan Rydbergin teoksen »Bibeln lära om Kristus» tultua vuoden 1862 lopulla julkisuuteen, kävi suurella yleisölle selväksi, miten radikaalista poikkeamista perinnäisistä kirkollisista käsityksistä uusi uskonnollisuus itse asiassa merkitsi.³⁷

Taistelussaan »Jeesuksen alkuperäisen opin» puolesta vapaamielinen falangi hyökkäsi kiivaasti sekä oikealla että vasemmalla kohtaamaansa vihollista vastaan. »Yhtä vakavasti kuin olemme esiintyneet taantumuksellista uusluterilaisuutta ja kaikkea sellaista vastaan, mikä tähtää vanhan paavinvallan lujittumiseen ja kristinuskon tekemiseen tyhjäksi muotomoksi ja teeskennellyksi hurskasteluksi, yhtä vakavasti me edellisen kanssa täysin sopusoinnussa käännymme kaikkea vastaan, joka haluaa - - - täydelleen kieltää ne siunaukset, mitkä kristinuskon on tuonut maailmaan, ja kieltää sen perustan, minkä kristinuskon on laskenut sekä maalliselle että hengelliselle hyvinvoinnillemme, sukumme koko tulevalle sivistykselle», Aftonbladet kirjoitti erään jyrkästi kirkonvastaisen

³³ Aftonbladet 102, 5. 5. 1859.

³⁴ Aftonbladet 40, 16. 2. 1861. Lehti siteeraa Ernst Rénania.

³⁵ RODHE, Den religiösa liberalismen, ss. 21—23, 93—95.

³⁶ Vrt. esim. GHST 46, 24. 2. 1860.

³⁷ RODHE, m.t., ss. 167 s.

teoksen johdosta.³⁸ Ei dogmatismi, joka uskoo jo omaavansa ikuisen totuuden yhtävähän kuin skeptisismikään, joka kieltää kaiken totuuden, ole uskonasioissa osoittautunut luotettavaksi oppaaksi. Aftonbladet suositteli siksi Ernest Rénanin suulla kolmatta tietä, liberalismin tietä, jolla »ei mitään inhimillistä halveksita, muttei myöskään mitään käsitetä absoluuttisesti».³⁹

Vastustajat saattoivat väittää, että näin menetellen Ruotsin kirkon vuosisatainen yhteys tulisi hajoamaan. Mikäli yhteys merkitsisi kaikkien kristittyjen vannoutumista samaan uskonopilliseen kaavaan, se oli kuitenkin kaikkea muuta kuin toivottavaa.⁴⁰ Kolmas tie ei ollut yhtenäisen tunnustuksen vaan uskonnollisen vapauden tie. Se myös varsinaisesti jatkoi uskonpuhdistuksen suuren aatteen toteuttamista, päinvastoin kuin tämän aikoinaan pystyttämistä kirjallisista muistomerkeistä kirjaimellisesti kiinnipitävät »tunnustukselliset», jotka näin menetellen kielsivät reformaattorien työn ytimen.⁴¹ Uskonpuhdistuksen täytyi jatkua, se tulee väistämättä jatkumaan, ja tässä tapahtumisessa vapaamieliset kirjoittajat tunsivat olevansa myötävaikuttajia.⁴² Nyt vielä he eivät halunneet taistella varsinaisesti uusien uskonnollisten oppienkaan puolesta, jotka viime kädessä olivat yksilön vapaasta harkinnasta riippuvia toisarvoisia kysymyksiä, vaan uuden reformaation, uskonnollisen vapauden puolesta epähistoriallista, kehityksen kieltävää suvaitsemattomuutta vastaan.⁴³ Vapaus oli heille tärkeämpi kuin oppi.

Nousevalle vapaamieliselle yleiselle mielipiteelle antoi uuden vuosikymmenen alussa voimakkaan sysäyksen pari kirkollista oikeudenkäyntiä. Strängnäsin tuomiokapituli oli joutunut vaikeaan tilanteeseen, kun sen alainen 70-vuotias kirkkoherra A. Hallin oli ahdistanut kapitulia kirjelmillä, joissa hän ilmaisi eräistä luterilaisen kirkon tunnustamista opinkohdista poikkeavan vakaumuksensa, sekä anoi yleisen kirkolliskokouksen

³⁸ Aftonbladet 130, 6. 6. 1860. Cramers »Afskedet från kyrkan».

³⁹ Aftonbladet 40, 16. 2. 61. I den religiösa frågan.

⁴⁰ Aftonbladet 70, 26. 3. 1862.

⁴¹ Aftonbladet 209, 29. 8. 1861.

⁴² Aftonbladet 148, 29. 6. 1861.

⁴³ Aftonbladet 112, 16. 5. 1862.

koollekutsumista epäilyksenalaisia oppeja tutkimaan. Tuomio-kapituli yritti painaa asian unohduksiin, mutta kun Hallin otti sen uudelleen esille, kapituli näki ainoaksi mahdollisuudekseen tuomita hänet vallitsevan lain perusteella virastaero-tettavaksi. Tämä tapahtui lokakuussa 1861. Asiasta valitet-tiin kuninkaalle, mutta Hallin kuoli ennen valituksen rat-kaisua.⁴⁴

»Vanha raamatuntutkija» Hallin kohosi hetkessä koko va-paamielisen Ruotsin silmissä uskonnonvapauden sankarilliseksi esitaistelijaksi. Aate loi hohdettaan henkilöön, joka suinkaan ihmisenä ei ollut saavuttamansa kunnioituksen arvoinen, mutta jonka viimeinen teko vetosi voimakkaasti nousevaan yleiseen mielipiteeseen.⁴⁵ Ennenkuin syntyneen taistelun laineet ehti-vät tasaantua, nousi uusi myrsky, tällä kertaa Göteborgissa. Kysymys oli siitä, saattoiko lehtori Nils Ljungberg, joka samoin oli julkisesti lausunut eräistä luterilaisista opinkohdista poik-keavan vakaumuksensa, tämän jälkeen enää säilyttää tuomio-kapitulin jäsenyyden, mihin hänen virkansa hänet muuten oikeutti. Ljungbergia kehoitettiin pyytämään tuomiokapitulis-ta virkavapautta, mutta hän kieltäytyi. Piispa alisti sitten asian kuninkaalle, jonka päätös oli Ljungbergille myönteinen.⁴⁶ Handelstidningen tulkitsi sen merkitsevän, että Ruotsin kirkon virkamies saattoi tästä lähtien vapaasti esittää tieteellisen tut-kimuksen perusteella saavuttamansa vakaumuksen tarvitse-matta pelätä virkansa menettämistä.⁴⁷

Keskustelun laineet löivät kiihkeinä niin Hallinin kuin Ljungberginkin ympärillä. Kirkolliset piirit korostivat sitä ristiriitaa, mikä vallitsi toisaalta pappisvalassa tehdyn sitou-muksen ja toisaalta vapaamielisten mielipiteitten julistuksen välillä ja asettivat kyseenalaiseksi, tokko enää oli rehellistä nauttia palkkaa siltä kirkolta, jonka oppia ei enää hyväksynyt.⁴⁸

⁴⁴ Rodhe, m.t., s. 154.

⁴⁵ Ks. esm. Aftonbladet 196, 24. 8. 1861; 260, 7. 11. 1861; 267, 15. 11. 1861; 273, 22. 11. 1861; 64, 18. 3. 1862; GHST 261; 8. 11. 1861; 267, 15. 11. 1861; 6, 9. 1. 1862; 104, 7. 5. 1862; 105, 9. 5. 1862.

⁴⁶ Rodhe, m.t., ss. 155—160.

⁴⁷ GHST 235, 10. 10. 1862.

⁴⁸ Ks. esm. GHST 104—105, 7—9. 5. 1862.

Vapaamielisellä taholla taas väitettiin sellaisen valan, joka sitoi ajattelun ja uskon vuosisatoja vanhaan kaavaan, olevan perusluonteeltaan sekä epäkristillisen että järjettömän. Tun-
nustuskirjojen arvovaltaa vastaan liberaalit asettivat Augs-
burgin tunnustuksen periaatteen, että Jumalan sana oli oleva
seurakunnan »ainoa sääntö ja ohjenuora». Tässä hengessä oli-
vat Hallin ja Ljungberg toimineet, ja siksi heidän kantansa
myös oli todettava ainoaksi mahdolliseksi. Mutta samalla oli
paljastunut myös koko nykyisen pappisvalan mielettömyys.
Mikäli kirkko jatkaisi toimintaansa Strängnäsin ja Göteborgin
tuomiokapitulien hengessä, olisi toisen puolen papistoa väistä-
mättä rikottava valansa. »Jokainen todellinen ajatustenvaihto
uskonasioissa, kaikki koettelu, kaikki tutkimus, kaikki totinen
hengentoiminta uskonnollisten totuuksien omaksumiseksi olisi
samalla tapettu». Epäily ja tiede olisivat kiellettyjä ja seu-
rauksena olisi uusi paavius, entistä paljoo pahempi. »Sillä ih-
miskäden luoma, mutta erehtymättömyyttä vaativa *paperi-
paavi* on vielä paljoo kauheampi ja hankalampi kuin elävä»,
Aftonbladet toteaa.⁴⁹ Niinkauan kuin vala sitoo papin van-
hentuneeseen tunnustukseen, tulee kirkossa vallitseva pappis-
pula jatkumaan ja vain pahenemaan, sama lehti väittää⁵⁰, ja
Göteborgin Handelstidning esittää vakaumuksenaan, että vain
mikäli kirkko suostuu mukautumaan jatkuvaan kehitykseen,
se saattaa säilyä yleisenä.⁵¹ Kirkkopoliittiset rintamat olivat
varsin kärjistyneet.

Vapaamielisen ajattelutavan nousu tuntui myös ylioppilas-
maailmassa. Upsalan ylioppilaitten keskuudessa kävivät Hal-
linin ja Ljungbergin tapausten johdosta väittelyn mainingit
varsin korkeina. Vapaamieliset ylioppilaat ainakin itse väitti-
vät nimenomaan Ljungbergin ajatusten saavuttaneen ylioppi-
laskunnan enemmistön kannatuksen.⁵² Vaikka väitteen toden-
peräisyys vastustajien taholta kiistettiin, oli kuitenkin il-
meistä, että uskonnollisesti vapaamieliset ajatukset omasivat

⁴⁹ Aftonbladet 67, 21. 3. 1862.

⁵⁰ Aftonbladet 209, 29. 8. 1861.

⁵¹ GHST 235, 10. 10. 1862.

⁵² Göteborgsposten 80, 7. 4. 1862.

ylioppilasnuorison keskuudessa varsin taistelukykyisen puolustajiston. Olipa Ljungbergille suunniteltu Göteborgin osakunnan taholta erityisen myötätuntoadressinkin lähettämistä, mikä hanke kuitenkin raukesi.⁵³ Ruotsin opiskelevan nuorison uskonnollinen radikalisoituminen oli 1860-luvun alussa voimakkaasti edistymässä, mitä kehitystä eräitten osakuntien kohdalla on nimenomaan korostettu.⁵⁴

Maltillisen vapaamielisyyden rinnalla esiintyi 1850-luvun lopulla myös eräitä radikaalisen kirkonvastaisia kirjailijoita. Vapaamielinen lehdistö suhtautui heihin jyrkän torjuvasti, mikä ei kuitenkaan estänyt eräitä heistä saavuttamasta melkoista vaikutusta. Merkittävin näistä oli itseoppinut lukkari Nils Lilja, jonka erinomaisen kansanomaisella tyyllillä kirjoittama teos »Menniskan, hennes uppkomst, hennes lif och hennes bestämmeelse. Ur naturhistorisk synpunkt betraktad», saavutti viiden painoksen kunnioitettavan painosmäärän.⁵⁵ Lilja yritti luoda eräänlaisen synteetin kristillisen uskon ja luonnontieteellisen tutkimuksen välille. Jälkimmäinen oli hänen vakauksensa mukaan nykyaikaisen sivistyksen arvokkain kannattaja, mutta sen ohella hän halusi säilyttää myös kristinuskosta mahdollisimman paljon. Hän piti evankeliumeja aito-peräisinä, uskoi ihmisen hyvyyteen ja ylisti Jeesuksen uutta oppia, rakkauden, uskon, toivon ja kuolemattomuuden uskontoa.⁵⁶ Mutta kirkkoa ja papistoa kohtaan hän tunsi leppymätöntä vihaa. Jälkimmäinen oli »hengellisessä ylimielisyydessään, papillisessa päällysmieshalussaan ja rahanansaitsemispyrkimyksessään» onnistunut vuosisatojen kuluessa täysin turmelemaan alkuperäisen, puhtaan kristinuskon ja tuonut sen tilalle askeesin, paastot ja rukoukset, valtiokirkon, synninpäästövallan ja hengellisen sensuurin.⁵⁷ Pelastuksen Lilja näki kirkon tuhoamisessa ja uskonnonvapauden täydellisessä toteuttamisessa. Niinkauan kuin papisto saa säilyttää valta-asemansa,

⁵³ Göteborgsposten 99, 1. 5. 1862.

⁵⁴ CARLSSON, Uplands Nation 1800—1914, ss. 141—143.
RUUTU, Savo-Karjalaisen Osakunnan historia II, s. 284.

⁵⁵ RODHE, m.t., s. 111.

⁵⁶ LILJA, Menniskan, s. 151.

⁵⁷ LILJA, m.t., ss. 158—162.

parannuksesta ei ole toivoa. »Sillä kuten papit ovat pikemminkin olleet poliisimestareita ja oman aikakautensa piiskureita kuin rakkauden asianajajia ihmiskunnan keskellä, niin on uskonpakko ollut se katusulku, jonka taakse he ovat linnoittautuneet totuuden ääntä ja ajatuksenvapauden oikeuksia vastaan».⁵⁸

»Menniskan» ei ollut Liljan ainoa kirja. Huolimatta siitä, että vapaamielinen lehdistö yritti vaieta Liljan kuoliaaksi, hän jatkoi taisteluaan ja hänen kirjansa levisivät runsaasti luetuina kaikkiin kansankerroksiin.⁵⁹ Juuri Liljan »Menniskan» herätti Suomessakin ensimmäisen vapaamielisen kirjallisuuden aiheuttaman lehtikiistan.

⁵⁸ LILJA, m.t., s. 164.

⁵⁹ RODHE, m.t., ss. 112 s.

12. KIRKKO KATSOO AJAN MERKKEJÄ.

Hallitsijanvaihdosta Suomen yhteiskunnallisessa ja henkissä elämässä seurannut murrosaika ei suinkaan jättänyt kirkkoa koskemattomaksi. Ne päivät olivat nyt lopullisesti takana, jolloin hengellisen esivallan arvosteleminen oli rikos ja kirkollisten viranomaisten arvovallan ylläpitäminen katsottiin maan uskonnollisen elämän tärkeimmäksi tueksi. Joillakin korkeimmilla johtopaikoilla vanha byrokraattinen henki tosin eli vielä. Isonkyrön kirkkoherralle määrättyä apulaista saattoi arkkipiispa Bergenheim vuonna 1859 isällisesti neuvoa ehdottomaan kuuliaisuuteen esimiestään kohtaan: »Mikäli Herra Komministerin mielipiteet suhteessa tai toisessa ovat eriluonteisia, siirtäkää niitten toteuttaminen sopivampaan aikaan. Virka-asioissa täytyy Isossakyrössä lähinnä Herramme ja Messarimme tahtoa Isonkyrön kirkkoherran tahdon olla määräävä».¹ Saman arkkipiispan johdolla Turun tuomiokapituli paria vuotta myöhemmin vastasi korkeimmalta taholta tehtyyn tiedusteluun, mitä olisi tehtävä syvemmän hengellisen elämän herättämiseksi seurakunnissa, että papiston taholta oli kaikella kiitoksella tehty, mitä tehtävissä oli, että se siten oli täysin suuren tehtävänsä tasalla ja ettei ainakaan sen toiminnassa ollut mainittavalle arvostelulle sijaa.²

Selostettu itsetyytyväinen ja virkavaltainen asenne oli kuitenkin poikkeus eikä missään tapauksessa kuvastanut papiston eikä edes korkeimpien kirkon viranomaisten enemmistön

¹ CEDERBERG, Kyrkliga förhållanden i Vasa trakten för 50 år sedan, s. 87.

² RUUTH, Havaintoja uskonnollisesta ja kirkollisesta elämästämme 1860. ja 1870-luvuilla, s. 372.

kantaa.³ Päinvastoin, kaikkialla, missä vain kirkollinen mieli-pide ilmeni julkisessa keskustelussa, lehdistössä, pappeinkokouksissa, virallisissa lausunnoissa taikka sitten yksityisessä kirjeenvaihdossa, siihen löi leimansa voimakas vallitsevien olojen arvostelu. Hyökkäykset kirkollisia epäkohtia vastaan, joita romantikot olivat tehneet 1820-luvulla ja heränneet nimenomaan Nordströmin kirkkolakiehdotuksen herättämän keskustelun yhteydessä 1840-luvulla,⁴ uudistettiin nyt entistä suuremmalla ponnella. Papiston joukossa ei itse asiassa ollut ketään, joka olisi asettunut puolustamaan edelliseltä vuosisadalta peräisin olevan kirkollisen järjestelmän säilyttämistä sellaisenaan. Kysymys oli nyt vain siitä, missä muodossa ja miten pitkälle uudistustyö oli suoritettava. Ellei puutteen sijaa aina löydetty papistossa itsessään, sitä oli yllin kyllin löydettävissä muualta.⁵

Kirkon parasta tarkoittavien piirien huomion herätti yli muiden kaksi ilmiötä, joitten kummankin synnyttämä valitus toistui keskustelussa uudelleen ja uudelleen. Milloin huomio kohdistetaan kirkon sisäisessä elämässä ilmeneviin puutteisiin, sen heikkouden pääasiallinen syy nähtiin papiston onnettomassa asemassa kahden herran, valtion ja kirkon, palvelijana, mikä sitoi sen lukemattomiin hallinnollisiin ja taloudellisiin tehtäviin ja esti sitä täydellä sydämellään omistautumasta varsinaiseen tehtäväänsä, seurakuntien hengelliseen hoitoon. Kirkon työtä ulkoapäin vahingoittavana tekijänä taasen todettiin ajan yleinen »materialistinen», kristillisyyden asialle välinpitämätön henki, joka vallitsevan aineellisen sivistyksen ihannoinnin siivittämänä oli tunkeutumassa kaikkiin yhteiskuntakerroksiin, imien varsinaisen voimansa kuitenkin sivistyneistön ja yläluokan asenteellaan antamasta esimerkistä.

Turun pappiskokouksen asiakirjat vuodelta 1859 antavat papiston suhtautumisesta heille määrättyihin hallinnollisiin virkatehtäviin varsin selvän kuvan. Käydyssä keskustelussa ainoastaan yksi osanottaja puolsi näitten säilyttämistä, muuten

³ RUUTH, m.t., s. 244.

⁴ PALMÉN, 1869 vuoden kirkkolain vanhemmista esitöistä, ss. 128—158.

⁵ Ks. esm. Prestmötet i Åbo 1859, ss. 21—43.

kokous lausui yksimielisen toivomuksen, »että kaikki papin-
virkaan kuulumattomat tehtävät otettaisiin siltä pois» ja että
tekeillä olevassa kunnallislaisissa tämä toivomus riittävän sel-
västi otettaisiin huomioon.⁶ Turun, Mynämäen, Tampereen, Per-
najan, Isonkyrön ja Lapuan papisto oli lausunnoissaan voimak-
kaasti korostanut tähän suuntaan tapahtuvan uudistuksen
välttämättömyyttä.⁷ Lemun papit totesivat, että pappi on
»kahdelta kolmasosalta seurakunnan kunnallinen johtaja, kuu-
desosalta maanviljelijä ja tuskin kuudesosalta pappi. Köyhäin-
hoito, lainamakasiini, kirkon- ja pappilanrakennukset, palova-
kuutusyhtiö, kuntakokoukset, kuvernöörin, kruununvoudin ja
nimismiehen kanssa tapahtuva kirjeenvaihto, lukuisien luette-
lojen ja lukemattomien todistusten kirjoittaminen sekä tuhan-
sien tulevien ja menevien asiain hoitaminen varaavat hänen
parhaan aikansa. — — — Hän ehtii tuskin enää luoda silmäys-
täkään Jumalaansa ja raamattuunsa, omaan sieluunsa ja niihin
moniin sieluihin, jotka hän kuitenkin on valallisesti luvannut
viedä taivaan valtakuntaan. Näinollen ei ole mikään ihme,
että hengellinen työ on senmukaista ja sen tulokset niin niuk-
koja tai olemattomia».⁸ Että maalliset askareet estivät papis-
toa suorittamasta varsinaista tehtäväänsä, sielunhoitoa, koros-
tivat monet muutkin lausunnot.⁹ Ankarassa itsekritiikissään
Lapuan rovastikunnan papisto totesi yksityisen sielunhoidon
olevan useimmille jäsenilleen »terra incognita». »Papin on
oltava kaikkea ja sen takia hän ei ole mitään. Hänen työnsä
on jakautunut niin monelle taholle, eikä hänen oma mielensä
voi välttyä omaamasta tästä jakautumisesta hyvää tuntumaa.
Mikäli hänellä on pappiskutsumuksensa sydämellään, hän tun-
tee itsensä syvästi masentuneeksi siitä taakasta, joka estää
häntä kutsumustaan harjoittamasta, eikä hänestä ole lupa aja-
tella pahoin, vaikka hänen ajatuksensa usein suuntautuvatkin
katumaan elämänsä suurimpana erehdyksenä sen viran valin-
taa, jota hän ei saa taikka voi hoitaa.» Kokemus osoittaa vielä,

⁶ Prestmötet i Åbo, ss. 148, 158.

⁷ M.t. Bilagor, ss. 109, 114, 169, 196, 272, 287.

⁸ M.t. Bilagor, s. 124.

⁹ M.t. Bilagor, s. 284.

että monet tässä ristiriidassa mieltyvät siinä määrin toisarvoisten asiain hoitamiseen, että koko pappiskutsumus himmenee heiltä. Kysymyksen surkea ydin on tämä, kontrahtikokous totesi: »Papin asema on meillä mitä epätoivoisin; tahtopa hän tai ei, hän on kaikkea muuta kuin pappi ja sielunhoitaja.»¹⁰

Monet yhteiskunnalliset tehtävät eivät vain vieroittaneet pappia hänen varsinaisesta tehtävästään ja kääntäneet hänen sydäntään taivaallisista maallisiin, vaan ne rakensivat myös epäluuloisen, miltei vihamielisen asenteen seurakunnan ja sen paimenen välille, papiston taholta valitettiin. Miten olisi voinut toisin ollakaan, kun pappi joutui toimimaan poliisina, valvomaan kymmenien erilaisten määräysten noudattamista ja saattamaan maallisten viranomaisten virka-apua käyttäen niitten rikkojat lailliseen edesvastuuseen.¹¹ Vastustaessaan tuomiokapitulien vuonna 1855 tekemää ehdotusta maan kansanopetuksen järjestämisestä seurakuntien papiston valvontaan Liperin rovasti A. J. Europaeus piirsi synkän kuvan yhteiskunnan lakien orjuuttamasta papistosta. Mikäli alamainen ehdotus hyväksyttäisiin, joutuisi jokainen kirkkoherra, »siinä määrin kuin hän laillista edesvastuuta välttääkseen pyrkii huolehtimaan asianmukaisesti virkavelvollisuuksistaan, antamaan sakottaa laiminlyöntiä osoittavia vanhempia, tuottamaan kruununpalvelijain välityksellä vastahakoiset lukijat saataville, jotta heidän edistyksensä saatettaisiin tutkia ainakin kerran vuodessa, huolehtimaan, että lukutaitoisia henkilöitä on kyläkunnissa saatavissa ja että heidän opetustaan käytetään hyväksi, (sitte myös tällöin niskoittelun sattuessa käyttämään pakkotoimenpiteitä). Hänen tulisi edelleen kirkkoneuvoston avustamana erottaa lapset sellaisista vanhemmista, jotka laiminlyövät heidän kasvatuksensa, ja sijoittaa heidät muualle (niin myös täällä käyttää kieltäytymisen sattuessa pakkoa) sekä ulosottotietä hakea vanhemmilta näin syntyneet kulut tai varojen puutteessa toimittaa heidät pakkotyöhön».¹²

Europaeus oli saanut tarpeekseen monista virkatehtävistä,

¹⁰ M.t. Bilagor, ss. 287 s.

¹¹ Vrt. esm. HT 75, 17. 9. 1856; Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, s. 272.

¹² Wiborg 14, 20. 2. 1857.

jotka hänelle entuudestaan suuren seurakunnan kirkkoherrana kuuluivat, eikä mistään hinnasta halunnut niitä lisättävän. Maamme kansanopetuksen kehitys lähtikin toisille urille Uno Cygnaeuksen astuttua perustettavan kansakoululaitoksen johon. Liperin rovastin valitus osoittaa kuitenkin, miten ahdistavilta lukuisista papeista tuntuivat heidän velvoituksensa valtiovallan edustajina ja palvelijoina. Ei ollut myöskään mikään ihme näinollen, että pappia paikoitellen pidettiin enemmän virkavallan kuin hengellisen elämän edustajana. Eräs Helsingfors Tidningarin kirjoittaja näkikin juuri tässä suurimman kirkkoa uhkaavan vaaran. Hän totesi Geijeriin viitaten uskonnollisen kasvatuksen kuuluvan yhteiskunnan perustaviin tukipylväisiin. Sen hoitamista varten oli olemassa erityinen hengellinen sääty. Valtion etuihin kuului siten, että papisto sai häiriintymättä omistautua uskonnolliseen työhönsä, sillä vain siten se saattoi täyttää tärkeimmän yhteiskunnallisen tehtävänsä. Kun Suomessa kuitenkin maallinen esivalta oli kassannut papiston suoritettavaksi kaikenlaisia toisarvoisia tehtäviä, ei ollut ihme, että yleinen mielipide joutui ihmettelemään, mitä merkitystä tällaisella säädyllä yleensä oli. Tottahan kansan oli vähemmästäkin tajuttava, että valtiovalta piti nimenomaisia uskonnonopettajia tarpeettomina. Asiantila vaikutti onnettomasti kahteen suuntaan. Toisaalta papiston arvovalta oli näissä oloissa välttämättä tuomittu laskemaan. Kansankokonaisuudelle olivat seuraamukset kuitenkin vieläkin vaarallisemmat. »Yhteiskunta, missä uskonnollisia asioita käsitellään vain taloudellisten ja poliisi-intressien sivuasiana, kaivaa omaa hautaansa».¹³

Viimeinen sitaatti oli Geijerin. Ruotsalainen romantikko ja liberaali tuntuu muutenkin innoittaneen suomalaista kirkkolista arvostelua. Isonkyrön rovastikunnan puolesta allekirjoittamaansa lausuntoon Lars Stenbäck liitti laajan Geijer-sitaatin, osittain saman, minkä Helsingfors Tidningar oli lainannut kolmea vuotta aikaisemmin. Valistushenkisen kirkon arvostelussa herännyt runoilijapappi löysi Ruotsin liberaalin romantikon.¹⁴

¹³ HT 75, 17. 9. 1856.

¹⁴ FAT 78, 5. 4. 1859. Prestmötet i Åbo 1859. Bilagor, ss. 272 s.

Papiston tehtävistä käyty keskustelu osoittaa kaikella selvydellä, miten täydellinen oli Suomen kirkossa viimeksi kuluneiden puolentoista vuosikymmenen kuluessa tapahtunut murros. Valistuksen pappisihanne, johon olennaisena piirteenä kuului juuri yhteiskunnallisesti hyödyllinen toimeliaisuus ja jonka maallisen virkavallan kanssa liittoutunut johtava papisto oli toiminnassaan toteuttanut, oli kärsinyt täydellisen haaksirikon. Enteitähän oli näkynyt jo edellisellä vuosikymmenellä, jolloin kirkon esipaimenten vain vaivoin oli onnistunut torjua nuoren, edistystä vaativan, herännäishenkisen papiston ryntäys.¹⁵ Samanaikaisesti kuin piispat ja rovestit joutuivat toteamaan, miten nuori herännäisyys osoittautuu henkisessä taistelussa ylivoimaiseksi sovinnaiseen, yhteiskuntakelpoiseen ja miettoon uskonnollisuuteen nähden, he saivat kokea myös valtiollisella alalla patriarkallisen ja virkavaltaisen ihanteen romahtamisen. Varsin kuvaavaa uudelle asiaintilalle oli, että arkkipiispa Bergenheim kutsui neuvonantajakokoukseen nuoren, Saksaan tekemältään opintomatkalta juuri palanneen, herännäisyyden kasvattaman pappismiehen Alfred Kihlmanin, koska hän itse tunsii olevansa epävarmalla alalla in theologicis.¹⁶

Eräänlaista vanhan koetun pohjan pettämisen tuntua onkin havaittavissa korkeamman papiston käyttäytymisessä 1850-luvun murroksessa. Entinen aika oli auttamatta ohi, mutta uuteen oli vaikea sopeutua. Vanhasta perinnöstä oli sentään jäänyt jäljelle oikea oppi, jonka perustalle aina saattoi rakentaa. Nyt huomattiin, miten herännäisyys oli kaikissa vaiheissaan pitäytynyt uskollisesti luterilaiseen oppiin. Entisessä vastustajassa nähtiinkin liittolainen.¹⁷ Kirkon johdon nopeata suunnanmuutosta Wasabladet kuvasi varsin satiirisesti: »Prelaatit seurasivat, mikäli se vain heidän iältään ja kokemukseltaan kävi päinsä, korkeammalta taholta annettuja vihjeitä. He myönsivät uskonnolliselle innolle täyden oikeutuksen siinä

¹⁵ RUUTH, 1850. ja 1860-lukujen merkityksestä Suomen kirkkohistoriassa ss. 146 s.

¹⁶ ASPELIN-HAAPKYLÄ, Alfred Kihlman I, s. 298; INGMAN, Alfred Kihlman. s. 366.

¹⁷ RUUTH, m.t., s. 148.

lainalaisessa muodossa, jonka heränneet olivat osanneet antaa sille Raamattuun ja tunnustuskirjoihin katsoen, rohkaisivat vähitellen uskonnollisia kokouksia ja antoivat ilmetä joitakin yrityksiä käyttää rohkeampaa kieltä uskottomia vastaan. Korkeuksista oli lausuttu, että kaikkien pappien, niin kaikkien ihmisten tuli olla 'heränneitä', 'kääntyneitä' jne. Ei kestänyt-kään kauan, ennenkuin kaikki kirkkoherrat olivat sitä. Tosin tuli tästä jumalaisuusinnosta ja näistä kääntymyksistä - - - monen salaisen ilon tai pahennuksen aihe; mutta mitä merkitsee kaikkien valistuneitten ihmisten iva, sääli tai paheksunta korkealle prelaatille, kun on annettava kansan suurelle joukolle suotuisa käsitys pappien jumalisuudesta!»¹⁸

Wasabladetin kritiikki on epäilyksittä varsin yksipuolinen, mutta silti esillä olevassa katsannossa luotettava. Vanha kirkollinen ja oikeaoppinen pappisylimystö oli solminut liiton voittavan herännäisyyden kanssa. Toisaalta ei herännäisyyskään ollut enää sama kuin voimainsa päivinä edellisellä vuosikymmenellä. Alkuvoimainen kansanliike oli jossakin määrin juossut 1850-luvulle tultaessa kuiviin. Lisäksi siinä oli tapahtunut merkittäviä ja kohtalokkaiksi koituneita jakautumia. Mutta liikkeen välillisenä vaikutuksena sen edustama hurskausihanne oli tullut määräämään kristillisyydennäkemystä sielläkin, missä itse herännäisyyteen ja sen johtajiin suhtauduttiin vieroksuen.¹⁹ Todellinen uskonnollisuus nähtiin nyt pietismin hengessä vakavaksi, sisäiseksi, ihmisen koko elämäntyölin muutosta vaativaksi asiaksi. Kirkko, joka aikaisemmin oli pitänyt pääasiallisena tehtävänään »tämän maailman», t.s. suomalaisen yhteiskunnan henkistä hallitsemista, muuttuikin maailmaavierovaksi. Pappilat, jotka ennen olivat olleet eräitä säätyläisten seuraelämän keskuspaikkoja ja tässä ominaisuudessaan varsin vähän sivistyksellisesti eronneet naapureistaan

¹⁸ Wbl. 41, 12, 10. 1861. »Korkeuksista oli lausuttu» viittaa ilmeisesti arkkipiispan 1850-luvun vaihteessa tapahtuneeseen asenteenmuutokseen, jonka poliittisesta taustasta OSMONSALO antaa mielenkiintoisia tietoja. Hallituksen politiikka herännäisliikkeitä kohtaan Aleksanteri I:n ja Nikolai II:n aikana, ss. 36—38, 94—97.

¹⁹ Ruuth, m.t., ss. 148—150.

herraskartanoista, hylkäsivät nyt entiset huvituksensa.²⁰ Korttipeli, viinanjuonti ja tanssit eivät enää sopineet pappiloitten seinien sisälle, ja kun nämä asiat tuomittiin Turun pappein-kokouksessa, ei yksikään ääni asettunut kristityn vapauden nimessä puolustamaan mainittuja ajanvietteitä.²¹ Valistuksen aika Suomen kirkossa oli tosiaan päättynyt.

Pappisviran muodottomuutta koskettelevien valitusten ohella kirkollinen arvostelu kohdistui yhä uudelleen ja uudelleen seurakuntalaisten kasvavaan uskonnolliseen välinpitämättömyyteen. Ajan henki on suuntautunut aineellisten arvojen tavoittelemiseen, se on luonteeltaan materialistinen, väitettiin papiston taholta.²² Jotain perää kyseisissä väitteissä myös ilmeisesti oli. Kirkonmiehiltä ei suinkaan ollut jäänyt huomaamatta se valtava taloudellisten, teollisten ja kaupallisten intressien nousu, joka löi leimansa Krimin sodan jälkeen uudestaan heräävään Suomeen. Toiset totesivat sen valittaen, toiset uskoivat, että sen ei sinänsä tarvinnut merkitä mitään ratkaisevaa, kunhan aineellisuuden palvonta ei vain tulisi yksin valitseväksi.²³ Liperin valistunut rovasti Europaeus näki kehityksen välttämättä johtavan maallisen sivistyksen nousuun kaikkien yhteiskuntaluokkien keskuudessa. Tämä oli sinänsä kiitettävä asia, mutta se velvoitti myös papistoa tehostamaan toimintaansa kansan hengelliseksi kasvattamiseksi, »sillä muuten saattavat kirkkomme pian seisoa tyhjinä ja rahvaan parissa syntyä sama välinpitämättömyys kristillis-hengellisiä pyrintöjä kohtaan, joka jo on päässyt tunkeutumaan suureen osaan sivistynyttä yleisöä».²⁴ Helsingfors Tidningar taas suositteli ajan aineellisten harrastusten vastapainoksi pakanalähetysseuran perustamista, mikä antaisi hengellisten arvojen puolesta suoritettavalle työlle tietyt konkreettiset tavoitteet.²⁵ Kaikissa tapauksissa nähtiin yksipuolisessa aineellisten arvojen palvonassa vakava vaara. Ahvenanmaan papisto totesi »ajanluon-

²⁰ Wbl. 41, 12. 10. 1861.

²¹ Prestmötet i Åbo 1859, s. 128, 161 s.

²² Prestmötet i Åbo, Bilagor, ss. 170, 229; BT 39, 27. 9. 1856.

²³ Prestmötet i Åbo, Bilagor, s. 122; Vrt. Wbl. 44, 22. 11. 1861.

²⁴ Wiborg 14, 20. 2. 1857.

²⁵ HT 12, 11. 10. 1856. Vrt. PAUNU, Suomen pakanalähetystoimi I, s. 198.

teen tähtäävän ulospäinsuuntautuvaan toimintaan, mutta unohdetaan usein, että toiminnan täytyy perustua ihmisen henkisten voimien normaaliin kehitykseen, jotta se johtaisi hyvään päämäärään. Tämä käy päinsä vain uskonnon ja kristinuskon johdatuksen alaisena, silloin kun nämä oikein ymmärretään».²⁶

Europaeus oli valittanut sivistyneistön välinpitämättömyyttä. Sama huoli toistui lukuisissa mietinnöissä, joissa papisto pohti keinoja kirkon elämän kohentamiseksi. Turun papisto totesi »kirkollisen ja uskonnollisen välinpitämättömyyden, joka usein kehittyy kaiken sen pilkkaamiseksi, mitä kirkko opettaa ja pitää pyhänä», ja mainitsi kyseisen mielialan »valitsevan yleisesti useimmissa säätyläisluokissa». Samanlaisia ääniä kuului Mynämäestä, Porista, Tyrväältä, Pietarsaaresta jopa Pohjois-Savostakin.²⁷ Pyhäpäiviä ei kunnioiteta, kirkkoon ja papistoon suhtaudutaan yliolkaisesti, sivistyneistön huvielämä ja siveellinen vaellus jättävät paljon toivomisen sijaa.

Kirkon ja sivistyneistön välille oli siten ilmeisesti kasvamassa merkittävä juopa. Olisi kuitenkin väärin tulkita kirkon sivistyneistöön kohdistama arvostelu yksinomaan tai edes ensisijaisesti jälkimmäisen piirissä tapahtuneen muutoksen seuraukseksi. Tosin oli olemassa piirejä, jotka varsin tietoisesti olivat luopuneet perinnäisestä kristillisyydestä ja julkisuudessa esiintyneet uusien aatteitten ajajina. Kokonaisuudessaan sivistyneistö ei kuitenkaan seurannut mainittuja esikuvia. Ajattelutavan muutos oli tulossa, mutta se edistyi varsin hitaasti.

Maan korkeimpien yhteiskuntaluokkien ja oppineen säädyn uskonnollinen katsomus ei silti suinkaan ollut kirkollisen oikeaoppinen. Edeltäneen ajan yhtenäiskulttuuri oli omaksunut kirkon opin etupäässä yhteiskunnallisesti välttämättömänä ulkonaisena muotona, jonka puitteissa itsekullakin oli — valituksen, romantiikan tai ortodoksian hengessä — laaja liikkumala mieskohtaisia vakaumuksiaan muotoillessaan. Herännäisyyden, joka oli vaatinut uskonnon asettamista koko elämän keskeiseksi, virallinen kirkko oli sivistyneistön enemmistön

²⁶ Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, s. 229.

²⁷ Ibidem ss. 108, 127, 151, 166, 280; FAT 220, 23. 9. 1859.

tukemana karkoittanut. »Perinnäinen uskonnollisuus» ei siten maan sivistyneelle säädylle suinkaan merkinnyt sen vapaata elämää sitovaa kahletta, päinvastoin se sopeutui varsin hyvin kyseisen säädyn omaksuman ajattelutavan ja elämäntyylin puitteisiin.

Näinollen onkin todettava, että kirkon asenteenmuutoksen takana olivat ensisijaisesti sen omasta sisäisestä kehityksestä johtuneet tekijät. Kirkon omaksuessa herännäisyyden ihanteet tunnuksikseen sivistyneistön enemmistö pysyi entisessä, vapaassa, valistusperinteitten sävyttämässä elämäntyyliinsä. Heränneitten aikoinaan rovastiensa pappilaelämään kohdistama arvostelu kertautui nyt, tosin muuttuneen ajan sävyttämänä, kirkon valituksessa sivistyneistön uskonnollisesta välinpitämättömyydestä ja sen elävään kristillisyyteen kohdistamasta vastustuksesta. Herännäisyys oli valloittanut kirkon, mutta samalla kirkko huomasi menettäneensä suuren osan sivistyneistöä. Menetystä oli kuluneitten vuosikymmenien aikana sisäisesti valmisteltu. Nyt uusien mittapuitten tultua kirkon taholta käytäntöön, se tuli verraten lyhyessä ajassa yleisesti tietoiseksi. Kirkon ja sivistyneen säädyn, maan kulttuurielämän molempien kannattajien välille alkoi syntyä jännitystä, joka purkautui molemminpuolisena arvosteluna. Sivistyneistö ei tuntenut enää omakseen muuttunein tunnuksin esiintyvää kirkkoa. Kirkonkäynti alkoi vähentyä, eikä ehtoolisella enää käyty samalla säännöllisyydellä kuin ennen.²⁸ Suomalainen yhtenäiskulttuuri alkaa hajota.

Havainnollisin ja vakuuttavin ilmaus tapahtuneesta erkautumisesta oli 1850-luvulla alkanut ja seuraavan vuosikymmenen kuluessa yhä pahentunut pappispula. Papiston lukumäärä, joka 1850 nousi toiselle tuhannelle, laski kymmenessä vuodessa alle yhdeksänsadan ja seuraavan vuosikymmenen loppuun mennessä alle kahdeksänsadan.²⁹ Vieläkin selvemmän kuvan kehityksestä antavat tiedot jumaluusopin ylioppilaitten lukumäärästä. 1853 oli tiedekunnassa läsnä 82 opiskelijaa —

²⁸ Vrt. RUUTH, Seurakuntaolot (Käsitkirjoitus piakkoin ilmestyvään Helsingin kaupungin historiaan).

²⁹ BJÖRKLUND, Suomen papisto 1800-luvulla, s. 103.

luku ilmaisee syys- ja kevätlukukauden keskiarvon — seuraavana vuonna 53, sitten 74, 76, 60, 53 ja 50. Vuonna 1860 luku oli vain 37, eikä se seuraavan viiden vuoden aikana kertaakaan noussut yli 40:n.³⁰ Opiskelijoista oli vuonna 1853 7 ja seuraavana vuonna 10 maisteria, mutta vuodesta 1859 vuoteen 1866 tiedekuntaan kuului samanaikaisesti korkeintaan yksi akateemisen oppiarvon suorittanut opiskelija.³¹ Muutos oli ilmeinen ei vain pappiskokelaiden lukumäärässä vaan myös laadussa.

Vuosisadan puolivälistä lähtien pappispula oli jatkuvan keskustelun kohde.³² Varsin monenlaisia olivat ne syyt, joista sen katsottiin johtuvan, kuten myös ne ehdotukset, joilla uhkaava epäkohta suositeltiin korjattavaksi. Viitattiin yliopistopintojen kalleuteen, jotka estivät kaukaa pääkaupungista koitoisin olevia vähävaraisia nuorukaisia valmistautumasta kirkon palvelukseen.³³ Valmistuttuaan nuori pappi joutui aluksi vanhemman papin apulaiseksi, jolloin hänen palkkansa oli erinomaisen pieni, suorastaan toimeentulominimin rajoilla. Saattoi kestää jopa vuosikymmeniä, ennenkuin hän sai vakinaisen viran kappalaisena, eivätkä näittenkään palkat olleet vielä lainkaan kehuttavia. Kilpailussa harvoista hyvin palkatuista kirkkoherranpaikoista veivät taas usein suhteellisesti nuoretkin koulumiehet kaksinkertaisten virkavuosiensa ansiosta etusijan ennen virassa harmaantuneita seurakuntapappeja.³⁴ Kirkon nuorelle miehelle tarjoamat taloudelliset mahdollisuudet eivät siten suinkaan olleet kehuttavat.

Vain harvat kirjoittajat arvelivat liiallisten opintovaatimusten mainittavasti vaikuttaneen pappispulaan. Joku pastori Harjunen saattoi tosin suositella Schleiermacherin, Martensenin ja Liebnerin opiskelun vähentämistä ja lukujen keskittämistä entistä enemmän raamattuun, mutta hänet vaiennettiin.³⁵ Sensijaan raamatun alkukielten poistaminen lukioitten opetus-

³⁰ GUMMERUS, Pappispuute Suomessa 19:nnellä vuosisadalla, s. 246.

³¹ Kyrkligt Weckoblad 13, 27. 3. 1867, kirjoittaja oli Herman Råbergh.

³² GUMMERUS, m.t., s. 246.

³³ Prestmötet i Åbo, Bilagor, ss. 228 s.

³⁴ Kysymyksen herättämästä laajasta keskustelusta ks. BJÖRKLUND, Suomen papisto 1800-luvulla, ss. 142—144, 149 s.

³⁵ HT 62, 2. 8. 1856. Vrt. BJÖRKLUND, m.t., ss. 161 s.

ohjelmasta oli eräitten arvostelijoitten mielestä vaikuttanut varsin merkittävästi ylioppilaitten jumaluusopillisten lukujen vieroksuntaan.³⁶

Mainitut syyt lienevät kukin osaltaan myötävaikuttaneet 1850-luvun pappispulan syntyyn, mutta asian ydintä ne eivät vielä tavoita. Varsinainen syy oli syvemmällä, sivistyneistön ja kirkon alkavassa vieraantumisessa.³⁷ Siviilivirkamiesten kodit, jotka aina 1850-luvulle asti olivat antaneet verraten lukuisasti nuorukaisia kirkon palvelukseen, lopettivat luovuttamisensa miltei täydellisesti vuosikymmenen lopusta lähtien, jolloin jumaluusopillisen tiedekunnan sisäinen kehitys alkoi mullistavasti vaikuttaa pappisvihkimystä anovien lukumäärään ja laatuun. Kun kyseisistä kodeista syntyisin olevia nuorukaisia vihittiin saarnavirkkaan 1850-luvulla 69, vastaava luku seuraavalla vuosikymmenellä oli 14.³⁸ Ihanteelliset nuorukaiset vieroitti pappisvirasta siihen liittyvien lukuisten yhteiskunnallisten velvoitusten herättämä pelko.³⁹ Sivistyneen säädyn mieskohtaiseen uskonelämään nähden välinpitämätön asenne esti sen piiristä nousemasta uuden kirkollisen ihanteen edellyttämiä kirkonpalvelijoita.⁴⁰ Monet elämänuraansa suunnittelevat nuorukaiset näkivät periaatteellisista syistä mahdottomaksi antautua pappisuralle. Länsisuomalaisen osakuntalehden arviointi on varsin kuvaava laajojen ylioppilaspiirien asennoitumiselle. »Papit, sellaiset kuin ne nyt ovat, eivät täytä sitä aikomusta, jonkatähden he palkkansa nauttivat, nämät ovat sanamme nyt niinkuin ennenkin. Todistus tähän on 1:ksi ettei tämä virka nykyisenä sovi ihmisen järjen kanssa yhteen ja 2:ksi ettei kristin opin perustaja ole sitä käskenyt.»⁴¹ Seurauksena olikin tilanne, mistä Raaseporin rovastikunnan papisto saattoi vuonna 1863 todeta, että »nykyään tuskin kukaan kor-

³⁶ Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, ss. 122, 170.

³⁷ Toisin päättelee GUMMERUS, joka ei katso »ajan hengellä» olleen sanottavaa osuutta pappispulaan. Pappispuute Suomessa 19:nnellä vuosisadalla, ss. 246 s. Vrt. BJÖRKLUND, m.t., s. 170.

³⁸ BJÖRKLUND, m.t., s. 34.

³⁹ HT 75, 17. 9. 1856; Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, s. 165.

⁴⁰ Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, ss. 229, 265.

⁴¹ Muurahainen 9; 22. 10. 1862. Karl Viktor Bremers papper.

keampiin ja sivistyneisiin luokkiin kuuluva nuorukainen omistautuu kirkolle ja sen palvelukseen». ⁴² Teologinen tiedekunta näki tässä ennen muuta osoituksen suuremmasta tunnollisuudesta papillista elämänuraa valittaessa. Mutta kun sen samanaikaisesti oli tunnustettava, että jumaluusopin ylioppilaat olivat koulutiedoiltaan muissa tiedekunnissa opiskelevia tovereitaan melkoisesti heikompia, jää selitystä vaille, miksi vain lahjakkaitten opiskelijain tunnollisuus oli saattanut heidät karttamaan vastuunalaista papillista kutsumusta. ⁴³

Teologian opiskelijain heikkoon sivistystasoon oli viitannut myös Porin rovastikunnan papisto todetessaan, miten »nimenomaan etevimmät opiskelijat hakeutuivat nykyään harvoin suoraan kirkon palvelukseen». ⁴⁴ Kirkon ja sivistyneistön suhteissa syntyneen murroksen saattoi pappispula siten varsin voimakkaasti ilmeiseksi. Vallitsevassa tilanteessa koetettiin nyt kummaltakin puolen etsiä tietä syntyneen jännityksen laukeamiseksi ja ilmenneitten epäkohtien korjaamiseksi. Näin alkaneeseen keskusteluun ja esitettäviin uudistusehdotuksiin tulivat ajassa liikkuvat vapaamieliset virtaukset lyömään varsin merkittävästi leimansa.

⁴² Kristlig Budbärare 2, 1863.

⁴³ Ruuru, Piirteitä uskonnollisesta ja kirkollisesta elämästämme 1860. ja 1870-luvuilla, s. 376.

⁴⁴ Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, s. 159. Sama myös FAT 123, 30. 5. 1859.

13. UUSI SUUNTAUS.

Kotimaan kirkon muuttunut asennoituminen ja ruotsalaisen liberalismiin tarjoamat esikuvat määräisivät vuosikymmenen vaihteessa julkiseksi tulevan vapaamielisen kirkkoon kohdistuvan arvostelun luonteen. Läntisten vaikutteiden määräävää asemaa osoittaa myös se tosiseikka, että julkinen keskustelu puhkesi ensinnä esiin läntisissä sivistyskeskuksissamme, Turussa ja Vaasassa. Edellisen kiinteä yhteys Ruotsiin todettiin jo vallankumousvuoden jälkeisen ylioppilaspoliittisen rintamanmuodostuksen yhteydessä, jälkimmäinen taas Pohjanmaan vanhojen merellisten intressien arvokkaana edustajana oli välittömässä kosketuksessa paitsi Ruotsiin myös läntisen Euroopan suuriin sivistysmaihiin.¹

Kolmen vuoden ajan, maaliskuusta 1859 joulukuuhun 1861, Wasabladet kiistattomasti oli uskonnollisen vapaamielisyyden ensimmäinen selväpiirteinen äänenkannattaja maassamme. Merkitsevää kyllä, sen kirkollisesta arvostelutoiminnasta vastasi tänä aikana miltei yksinomaisesti sama kirjoittaja, nimimerkki -lns, josta pian kehittyi lehden huomattavin avustaja. Nimimerkin taakse kätkeytyneestä henkilöstä ei ole pystytty saamaan edes todennäköistä varmuutta.² Tutkimuksen on vain

¹ ASPELIN, Wasa stads historia, ss. 264, 279 s.; SUOLAHTI, Nuori Yrjö Koskinen, s. 49.

² Nimimerkin -lns tai -l.n.s taakse kätkeytyvä henkilö on mahdollisesti ollut Wasabladetin toimittajan L. L. Laurénin koulu- ja osakuntatoveri, Oulun yläalkeiskoulun kollega Fredrik Wilhelm Calamnius, joka vallankumousvuoden sisältävänä opiskeluaikanaan ja sittemmin pohjalaisen merikaupungin asukkaana oli omannut kaikki ulkonaiset edellytykset vapaamielisen tartunnan saamiseen. Siirryttyään v. 1859 Kajaanin alalakeiskoulun rehtoriksi hän pian sairastui ja kuoli v. 1863. Näin selit-

tyyydyttävä toteamaan kaksi hänen asennoitumisessaan ilmenevää piirrettä. Toisaalta häntä ajoi eteenpäin voimakkaan omakohtainen tunto kirkon auttamattomasta vanhentuneisuudesta sekä sen ja sivistyneistön välille kasvavasta ristiriidasta.³ Toisaalta hänen arvostelussaan ja uudistusohjelmassaan ilmenevät ajatukset olivat mitä suurimmassa määrin riippuvaisia ruotsalaisista esikuvista, lähinnä Aftonbladetin liberalismista ja Nils Ignellistä. Kotoinen tyytymättömyys muodosti polttoaineen, ulkomaiset vaikutteet näyttivät päämäärän, jotka määrasivät alkavan suomalaisen uskonnollisen vapaamielisyyden suunnan ja tavoitteet.

Jyrkmin Wasabladetin nimimerkin arvostelu kohdistui papistoon. Tästä puhuessaan hän käyttää mielellään käsitettä hierarkia, johon hän tuntuu sisällyttävän kaiken, mitä suinkin on olemassa pimeää, taantumuksellista ja henkisesti ahdistavaa. »Hierarkkinen kirkko, jonka sisin periaate on orjuus ja joka on pystytetty orjia varten aikana, jolloin vapaita ihmisiä ei vielä ollut olemassa, on turmiollinen tavoille ja oman todistuksensa mukaan vihamielinen järjelle. Se pyhittää opeillaan koston ja vihan, opettaa lampaansa teeskentelemään ja valehtelemaan; se tarkoittaa kaikella hyveellä, kaikella kunnialla, kaikella autuudella omaa yksilöllistä nautintoaan».⁴ Hierarkia oli opeillaan ja käytännöllään turmellut Kristuksen yksinkertaisen ja jalon perinnön ja muuttanut kirkon omien itsekkäitten pyyteittensä välikappaleeksi.⁵

Suomen kirkossa nimimerkki paheksuu erittäin kiihkeästi papiston tapaa sielunhoidollisessa innossaan asettua ihmisten sisimpien asioiden tuomariksi. Papilla ei ole oikeutta myöntää tai kieltää seurakuntalaiseltaan oman harkintansa mukaan synninpäästöä, sillä »kuka uskaltaa liittää siihen muita ehtoja

tyisi nimimerkin kynän vaikeneminen juuri silloin, kun muualla Suomessa uskonnollisten kysymysten käsittely lehdistön palstoilla vasta varsinaisesti oli alkamassa. Vrt. LAURÉN, Wasa trivialskola 1684–1884, ss. 179, 181. Calamniuksen etunimi on täällä erheellisesti mainittu Ferdinandiksi; CARPELAN, Helsingfors universitets studentmatrikel 1828–1852, ss. 108, 135; BERGHOLM, Sukukirja I, s. 273.

³ Vrt. Wbl. 12, 26. 3. 1859.

⁴ Wbl. 44, 2. 11. 1861.

⁵ Wbl. 38, 22. 9. 1860; 16, 20. 4. 1861.

kuin vilpittömän uskon, sydämen ja mielen lapsellisesti hurskaan kääntymisen Jumalan puoleen».⁶ Hyökkäyksen kiihkeys johtuu ilmeisesti arvostelijan kipeistä mieskohtaisista kokemuksista. Papiston pyrkimykset omaksua itselleen Jumalan ja ihmisten välinen välittäjäasema nostavat hänet voimakkaaseen vastarintaan. Yleiseksi muodostunut käsitys, että »pappilla, eikä kenelläkään muulla kuin hänellä, on oikeus sanoa: minä olen tutkinut pyhiä kirjoituksia ja minä tiedän», on perusteellisesti väärä.⁷ Hierarkia on turha ja turmiollinen, vapaasti lähestyköön jokainen ihminen Jumalaansa ja raamattuansa.

Hierarkkisessa kirkossa kaikki valta ja maalliset edut ovat korkean papiston, prelaattien hallussa. Sitä merkillisempää on siksi into, jota alempi papisto osoittaa lahoavan kirkollisen virkavallan tukemisessa. Sen palkka on pieni ja asema ahdas, mutta nämä uskolliset palvelijat ylläpitävät heitä itseään kohtaan usein kovin nurjaa laitosta siinä toivossa, että itse joskus pääsisivät nousemaan vallan kukkuloille.⁸ Purevan ivallisenä Wasabladetin kirjoittajan sana kohdistuu apupappiin. »Hän uhraa melkein mitä vain niin pian kuin on kyseessä niitten instituutioitten pyhyiden säilyttäminen, joilla hänen omissa silmissään on melkein yhtä jumalallinen arvovalta kuin kristinuskon pyhimmillä siveyskäskyillä. — — — Hänen ei tosin tulisi uhrata ihmisiä; kuitenkin ei siitä usein puutu paljoakaan. Hän pakottaa kansan tulisimmallakin pakkasella tuomaan syilänsä kirkkoon, jotta hän voisi kastaa ne asianmukaisessa paikassa ja asianmukaisena aikana. Hän pakottaa miehen ja vaimon asumaan ja elämään yhdessä, vaikka yhdyselämä lisää molempinpuolista vihaa. Ja mikäli hänelle on mahdollista, estää hän sellaisten kirjojen levittämisen ja lukemisen, jotka tähtäävät ymmärryksen viljelemiseen, tiedon lisäämiseen ja ennakkoluulojen hälventämiseen ja joilla senmukaisesti on turmiollinen, syntinen tarkoitusperä».⁹ Kun nimimerkin kielenkäyttö

⁶ Wbl. 16, 20. 4. 1861.

⁷ Wbl. 30, 27. 7. 1861.

⁸ Wbl. 38, 22. 9. 1860.

⁹ Wbl. 16, 20. 4. 1861.

oli näin voimakasta, on ymmärrettävää, että toimituksen oli toisinaan lievennettävä hänen lausuntojaan, ennenkuin ne kelpasivat painoon.¹⁰

Kirkollisen uudistustyön ensimmäinen edellytys oli hierarkian vallan murskaaminen. Tämä taasen on mahdollista poistamalla ne tuet, joitten varassa pappissäädyn valta lepää, papinviran ja tunnustuskirjojen auktoriteetit. Puhe pappisvihkimyksessä saatavasta erityisestä armolahjasta oli perustee-tonta, sillä ovathan »meidän kätemme muuten jo yli tuhat vuotta sitten lakanneet tekemästä ihmetöitä».¹¹ Kaikessa muus-sa nykyinen papisto oli jo luopunut apostoleitten yksinkertai-suudesta, siksi oli mieletöntä säilyttää enää kättenpäällepainamisen muoto. Koko pappisvihkimys olikin tarpeeton. Kristilinen seurakunta saattoi itse valita ja asettaa virkaansa ne miehet, jotka parhaiten pystyivät selittämään Jumalan sanasta kohdat, mitkä eivät selvinneet jokaiselle lukijalle itsestään.¹²

Pappisviran ohella perinnäinen oppi oli hierarkian lujin tuki. Hengellinen hallitusvalta kukistuisi nimimerkin käsi-tyksen mukaan samana päivänä, jolloin tunnustuskirjojen sito-vaisuus seurakuntien uskoa ja elämää määräävänä normina kumottaisiin. Pahin este uudistuksen tiellä kyseisessä asiassa on pappisvala. Jo ennen Hallinin tapauksen synnyttämää yleistä keskustelua Wasabladetin kirjoittaja näki virkavalan sisäisesti ristiriitaiseksi. Toisaalta vihittävä lupautui pysymään tunnustuskirjain mukaisessa opissa, toisaalta hän sitoutui »pyrkivänsä vuosittain ja päivittäin edistymään Jumalan sanan ja uskonkappaleitten tuntemisessa samoin kuin muissakin hänelle tarpeellisissa opinnoissa».¹³ Kysymys on nyt siitä, miten tunnustuskirjoihin pitäytyminen ja opinnoissa edistyminen ovat yhdistettävissä. Raamattu ja tunnustuskirjat tosin tarjoavat papille tutkimusaineistoa, mutta koska hän ei saa omak-sua mitään uusia ajatuksia, kaikki tieteellinen kirjallisuus on ankarasti ottaen häneltä kiellettyä. Ignellin ajatuksiin liittyen

¹⁰ Wbl. 41, 12. 10. 1861.

¹¹ Wbl. 16, 20. 4. 1861.

¹² Wbl. 38, 22. 7. 1860.

¹³ Wbl. 41, 13. 10. 1860.

kirjoittaja toteaa, miten tiede ei suinkaan tyydy jättämään asioita ennalleen, vaan työskentelee ne kappaleen matkaa eteenpäin ja siten »jokaisen uuden tieteellisen työn täytyy edeltäjänsä nähden olla enemmän tai vähemmän harhaoppinen, eli toisin sanoen kieltää saavutetun opin yhden tai toisen lauselman totuus. Tunnustuskirjat eivät tosin ole tieteellisiä kirjoituksia, mutta silti aikansa ja maansa jumaluusopillisen tietämyksen tuloksia, ja siten niillä on ainoastaan omana aikanaan ja omassa maassaan se arvovalta, mikä rehellisen tutkimuksen ja tieteellisen työn hedelmillä on jokaiselle muulle ajalle, joka on tutkinut edelleen». Tunnustuskirjoille jää siten vain aikahistoriallinen arvo, eikä pidä ihmetellä sitä, että papisto, joka on pakotettu kieltämään vuosisataisen tutkimuksen tulokset, on voimaton taistelussaan epäuskoa ja harhakäsityksiä vastaan. Kirjoittaja näkeekin tunnustuspakon ja pappisvalan poistamisen kirkon tulevaisuudelle ensiarvoisen tärkeäksi.¹⁴

Ignelliin liittyen — tosin häntä mainitsematta — Wasabladetin kirjoittaja näki kirkonopin perustavan väärennyksen tapahtuneen sovitusopin alalla. Molempien käsityksen mukaan Kristus oli opettanut sovitusta ihmissielun sisäisenä tapahtumisena, sydämen vapautumisena rikoksesta ja tahraisuudesta katumuksen ja anteeksiantoon uskomisen puhdistavasta vaikutuksesta ja ihmisen jumalallistumisena Kristuksen armon perusteella.¹⁵ Jumala oli Hänelle ollut rakastava Isä, luomakuntansa lempeä ja viisas hallitsija. Korkeat prelaatit olivat turmelleet tämän jalon ajatuksen. He tekivät jumalastaan inhimillisen, intohimoisen ja senvuoksi muuttuvaisen, »joka suodakseen lapsilleen yhden armeliaan katseen vaati heiltä milloin verta ja kyyneliä, milloin almuja, rukouksia ja paastoja, koskapa kääntymys ja parannus eivät hänen edessään olleet kylliksi». Tämän Jumalasta muodostetun dogmin mukaan, Jumalan, »joka milloin palaa vihassaan, milloin armollisesti vastaanottaa uhrin ja on lempeä, oli jokainen siveellinen oikeus-

¹⁴ Wbl. 41, 13. 10. 1860. Ks. myös Wbl. 38, 22. 9. 1860.

¹⁵ Wbl. 16, 20. 4. 1861; IGNELL, *Menskliga utvecklingens historia* III, ss 456 s.

käsite karkoitettu kirkosta»¹⁶, Wasabladetin kirjoittaja toteaa. Ajatus Kristuksen sijaiskärsimyksestä oli hänelle perusteellisen mieletön. Että kirkko näki Kristuksessa ennen muuta uhraavan ylimmäisen papin eikä rakkaudentäyteistä opettajaa, oli eräs suurin syy sen sairauteen.¹⁷

Näin Wasabladetin kirjoittaja hylkäsi valtiokirkon oppijärjestelmän. Perin myönteisesti hän sen sijaan suhtautui vapaaseen kristilliseen uskonnollisuuteen, sellaisena kuin hän sen vapaamielisen käsityksensä mukaan tulkitsti. Ero viipurilaisesta radikalismista ja liittyminen ruotsalaiseen uskonnolliseen liberalismiin on ilmeinen. Nimimerkki torjui väitteen, että hänen hierarkiaan kohdistamansa arvostelu olisi ollut jumalattoman mielialan ilmaus. Hänen tarkoituksensa oli päinvastoin vapauttaa kirkko kaikesta turmiollisesta painolastista ja saattaa sen oppi ja elämä sopusointuun toisaalta Uuden Testamentin, toisaalta ajan sivistyksen kanssa.¹⁸ Ensimmäinen askel tähän olisi aikaisemmin mainittu papinviran lakkauttaminen ja alkukirkollisen yleisen pappeuden periaatteen ottaminen uudelleen käytäntöön.¹⁹ Seuraukset olisivat varsin myönteiset ja kauniit: »Jokainen kristitty isä saattaisi itse kastaa lapsensa, minkä kautta hän itsekin tuntisi kristinuskon pyhän tulen elähyttävän ja lämmittävän itseään, ja mitä tulee Herran ehtoolliseen, eli siihen pöytään, missä me kaikki olemme syntisiä, meistä näyttää erityisen hyvin vastaavan asian luonnetta, että seurakunta valitsisi keskuudestaan hurskaan miehen lyhyemmäksi tai pitemmäksi ajaksi jakamaan kalliita lahjoja».²⁰

Kuvatulla tavalla toteutettuna uskonnollisen elämän vapaus olisi vain sen oman sisimmän individualistisen luonteen johdonmukaisuuden ilmaus. Sivistyksen noustessa yksilö on yhä enemmän irtautuva ulkonaisista kirkollisista muodoista ja pitäytyvä sitä lujemmin kristillisen uskon ytimeen, minkä hän omasta vapaasta vakaumuksestaan kokee oikeaksi.²¹ Kirkon

¹⁶ Wbl. 33, 22. 9. 1860. Vrt. IGNELL, m.t. III, ss. 454 s.

¹⁷ Wbl. 16, 20. 4. 1861.

¹⁸ Wbl. 46, 16. 11. 1861.

¹⁹ Wbl. 16, 20. 4. 1861.

²⁰ Wbl. 30, 27. 7. 1861.

²¹ Wbl. 16, 20. 4. 1861. Samalle kannalle asetui myös toinen Wasabladetin nimimerkki lmn. Wbl. 50, 15. 12. 1860.

järjestyksessä toteutettu vapaus ei myöskään johda anarkiaan, kuten vastustajat väittävät. »Vaikkakaan uusi kirkko ei saata estää sitä, että lukematon määrä osastoja ja alaosastoja syntyy sen piirissä, - - - se on kuitenkin säästyvä vihattavasta lahkolaisuudesta, koska se pidättyy ulkonaisesti kahlehtimasta omiatuntoja sitein, jotka koskevat pyhäpäiviä, ehtoollisenviettoa, määrättyjä rukouksia jne.». Sisäisesti sitä pitää sittenkin koossa usko, joka »Jumalan viisauden hengen avulla ja persoonallista vapautta kunnioittaen» pystyy luomaan eriluonteisista ryhmistä kaikesta huolimatta hengellisen kokonaisuuden.²² Viime kädessä on näin kirkon koossapitävä voima Kristus itse eikä mikään ulkonainen laitos tai järjestelmä, ajatus, jota Ignell oli erinomaisen voimakkaasti korostanut.²³ Yksilön vapaus ja tutkimuksen oikeus eivät saata todellisen kirkon yhteyttä hävittää, päinvastoin ne vain lujittavat sen voimaa ja elävyyttä. »Kristillisen kirkon ei koskaan ole tarvis pelätä itsenäistä ajatusta, lausui sen kuka tahansa, vielä vähemmän löysää ja perusteetonta, vaan sensijaan pyhittää rakkaudessa jokainen, joka miehekkäästi sanoo sanansa», -lns lopettaa erään artikkeleistaan.²⁴

Individualismin aatteeseen Wasabladetin kirjoittaja lisäsi uskonnollisen liberalismiin toisen pääperiaatteen, yhdistymisen ajatuksen. Kristus oli »vapaan assosiaation ensimmäinen mies», joka ei ainoastaan elänyt ja kuollut aatteelleen, vaan myös jätti sen ihmisluvulle jälkeensä kallisarvoisena perintönä. Hänen julistuksensa sisältö merkitsi maan päällä toteutuvaa Jumalan valtakuntaa, johon jo idussaan sisältyi myöhempien aikojen »kaikki sivistys, kaikki valo ja kaikki rauha». Sitä myöten kuin Uuden Testamentin lukemisen kautta Kristuksen todellinen oppi alkaa tunkeutua kansan tietoisuuteen, myös Hänen julistamansa Jumalan valtakunta väistämättä toteutuu.²⁵

Wasabladetin kirjoittajan optimistinen luottamus edistyksen voittoon on sekin vapaamielistä yhteisomaisuutta. Sopii

²² Wbl. 45, 9. 11. 1861.

²³ Wbl. 38, 22. 9. 1860. Vrt. IGNELL, Grunddragen af den christliga Sedeläran, s. 80; RODHE, Den religiösa liberalismen, s. 20.

²⁴ Wbl. 38, 22. 9. 1860.

²⁵ Wbl. 45, 9. 11. 1861.

myös kysyä, missä määrin se on mieskohtaisesti omaksuttua vakaumusta tai merkitsee vain oppi-isien periaatteitten dogmaattista toistamista. Viimeksimainittuun viittaa hänen oma epäilynsä suunnittelemiensa uudistusten toteutumismahdollisuuksista.²⁶ Kirjoittaja ei viime kädessä jaksa uskoa taantumuksellisen kirkon taipuvan reformien tielle ja suosittelee siksi sen alistamista vapaamieliseksi kehittyvän valtion holhoukseen. »Kansan koko valistunut, sivistynyt osa omaa meidän aikanamme läheisemmän ja merkityksellisemmän suhteen hallitukseensa kuin papistonsa. Tämä on luonnollista! Hallitus tahtoo kansan tavoin eteenpäin, mutta papisto taaksepäin», hän toteaa. Yhteinen etu vaatii siten hallitusta pakottamaan kirkon, vaikka vastoin tämän tahtoakin, mukautumaan vapauden ja edistyksen uusiin aatteisiin. Kirkollekin olisi parasta, että »suurelliset prelaatit muuttuisivat yhteiskuntaa palveleviksi opettajiksi ja asetettaisiin yhteiskunnan valvontaan».²⁷ Täydellinen epäluottamus pappissäätystä kohtaan sai nimimerkinkin lopulta kieltämään siltä saman vapauden, jonka hän muuten uskoi korjaavan inhimillisen yhteiselämän kaikki epäkohdat. Hänen asenteessaan ei saata olla näkemättä samaa suvaitsemattomuutta, joka sai valistuksen kieltämään elämisen oikeuden kaikilta, jotka eivät mukautuneet sen edustaman »järjen» hallintaan.

Samanaikaisesti kuin Vaasassa uskonnollisen elämän vapauden vaatimus johti liberaalin katsomuksen verraten perusteelliseen kehittelyyn, Turussa ajan vapaamielinen pyrkimys vei luonnontieteellisen ja kirkollisen näkemyksen väliseen julkiseen rajankäyntiin. Kuten Etelä-Pohjanmaan sivistyskeskuksessa niin täälläkin uudet näkemykset saapuivat suoraan lahden takaa. Välittömänä herättäjänä oli tällä kertaa Nils Lilja, jonka kirja »Menniskan» saapui jo ilmestymisvuonnaan 1857 Turun kirjakauppoihin ja levisi pian vähän kaikkialle.²⁸ Teosta myös luettiin, niinpä Åbo Tidningarin toimit-

²⁶ Wbl. 30, 27. 7. 1861.

²⁷ Wbl. 37, 14. 9. 1861; Vrt. myös Wbl. 36, 7. 9. 1861 ja 46, 16. 11. 1861.

²⁸ ÅT 34, 4. 5. 1860.

taja mainitsee sen levinneen joka viidenteen turkulaiseen porvariskotiin, eikä sen levikki suinkaan rajoittunut vain läntiseen rannikkoalueeseen.²⁹

Keskustelun aloitti tuomiorovasti T. T. Renvall, joka kirjan suuren levinneisyyden todettuaan katsoi aiheelliseksi osoittaa lukevalle yleisölle sen antikristillisen luonteen. Åbo Tidningariin huhtikuussa 1860 lähettämässään artikkelissa hän katsoi Liljan periaatteessa kieltävän koko kristillisen uskon ja yrittävän asettaa sen tilalle tältä lainaamansa siveysopin. Tekijä ei kuitenkaan vanhojen ranskalaisten jumalankieltäjien tavoin hyökännyt suoraan kristinuskoa vastaan, vaan pyrki valheellisesti esiintymään oikean kristinuskon puolustajana sen muka myöhempiä vääristelyjä vastaan ja uutena reformaattorina. Näin hän on säilyttänyt eräitä kristillisiä piirteitä käsityksissään, sillä muutenhan olisi mieletöntä puhua uskon puhdistamisesta, mutta kristinuskon perusteet hän kieltää. Tällaisena kirja ehdottomasti kuuluu huonoon kirjallisuuteen, tuomiorovasti lopuksi toteaa.³⁰

Renvallin arvostelun herättämä vastavaikutus on paras todiste Liljan synnyttämästä huomiosta ja hänen saavuttamastaan kannatuksesta. Åbo Tidningarin toimittaja K. J. Edelskiöld, jonka vuonna 1852 tapasimme länsisuomalaisen ylioppilasvapaamielisyyden eräänä johtajana, huomautti juuri kirjan levinneisyyden parhaiten osoittavan, ettei se saattanut olla niin ala-arvoinen, kuin Renvall oli väittänyt. Edelskiöld tavoittelee vielä jonkinlaista synteesiä Liljan luonnontieteellisen ja Renvallin teologisen katsomuksen välille. Luonnontieteitten mahdollisuudet ovat rajoitetut, hän toteaa, eikä niillä ole oikeutta määrätä hengen maailmaan kuuluvissa asioissa, mutta omassa piirissään niillä on täysi liikkumisvapaus. Tähän perustuu Liljan ihmiskuvauksen oikeutus.³¹

Selväpiirteisesti Liljaa puolustavan kannan omaksui Åbo Tidningarissa esiintynyt nimimerkitön kirjoittaja. Hän pyrki ensiksikin osoittamaan vääräksi Renvallin syytöksen, että

²⁹ AT 32, 27. 4. 1860; Wiborg 51, 4. 5. 1860.

³⁰ AT 31, 24. 4. 1860; 32, 27. 4. 1860.

³¹ AT 32, 27. 4. 1860.

Lilja olisi asettunut kristinuskon ulkopuolelle. Luterilaisen dogmatiikan kieltäminen ei nimittäin ilman muuta ole samastettavissa kristillisestä uskosta luopumiseen. Lilja hyväksyy raamatun uskonnollisen tietämyksen perustavaksi teokseksi, mutta katsoo, ettei sen sisältämä viisaus suinkaan vielä ole selvitetty, vaan uusia totuuksia on siitä jatkuvasti löydettyvissä. Tekijä tosin, kirjoittajan mielestä aivan oikeutetusti, korostaa luonnontieteitten sivistävää merkitystä, mutta asettaa samanaikaisesti kaiken inhimillisen toiminnan korkeimmaksi ohjeeksi Vapahtajan sanat: »rakasta Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistäsi niinkuin itseäsi». Intoilua kristillisen rakkauden puolesta tuskin voitaneen nimittää harhaopiksi. Kirjoittaja myöntää kyllä löytyvän rajan, jonka ylittäminen merkitsee koko kristillisen uskon kieltämistä. Renvall oli määritellyt rajaksi Kristuksen messiaanisuuden tunnustamisen. Sofistisin todistein kirjoittaja nyt pyrki osoittamaan, että Lilja olisi jättänyt koko kysymyksen avoimeksi, eikä näinollen Renvallinkaan määritelmän mukaan olisi luopunut kristinuskon pohjalta, mikä todistelu kuitenkin tuntuu varsin vähän vakuuttavalta.³²

Renvallin arvostelussa — kirjoittaja jatkaa — on kuitenkin kysymys enemmän kuin Liljan kristillisyydestä tai antikristillisyydestä. »Keneltäkään, joka edes jonkinverran on viitsinyt vaivautua perehtymään aikansa tieteellisiin virtauksiin, ei ole saattanut jäädä huomaamatta, miten nimenomaan luonnontutkimus on meidän päivinämmä joutunut yhä jännittyneempään suhteeseen jumaluusopin kanssa». Valistuneen tarkkailijan on mahdotonta yrittää järkeillä itseään irti tosiasiasta, että »Jumalan ilmoitus luonnossa» ja »teologinen tulkinta hänen ilmoituksestaan sanassa» varsin monessa kohdin ovat ilmeisessä ristiriidassa.³³ Kirjoittajan sanamuodon takaa kuultaa hänen luottamuksensa luonnontieteitten erehtymättömyyteen ja epäilynsä jumaluusoppineitten inhimillisestä rajoittuneisuudesta. Liljan kirja oli nyt merkittävä yritys vallitsevan jännityksen sovittamiseen ja synteessin rakentamiseen. Mitä mieltä oltaannekin synteessin pätevyydestä — kirjoittajalla itsellään tun-

³² AT 34, 4. 5. 1860; 36, 11. 5. 1860.

³³ AT 37, 15. 5. 1860.

tuu olevan siitä epäilyjä — varmaa on, että se merkitsee suurinta mahdollista myönnytystä luonnontieteitten taholta. Tekijä oli tarjonnut kristinuskosta pelastettavaksi »kaiken, mikä on ollut pelastettavissa». Että tällöin on täytynyt uhrata joitakin toisarvoisia asioita, kuten syntiinlankeemus ja perisyntioppi, on ollut väistämätöntä ja kristinuskollekin voitoksi. Ennakko-luulottomalta kristilliseltä kannalta arvostellen pitäisi jokaisen olla pakko myöntää, miten kristinuskonmyönteinen kirja itse asiassa on, jopa siinä määrin, että sen luonnontieteellinen pätevyys tämän kautta on tullut epäilyksenalaiseksi. »Luonnontutkijan kannalta katsoen tekijä on myöskin aina seisova verattomasti enemmän kristillisellä kuin naturalistisella pohjalla».

Vain yhdessä kohdin kirjoittaja hyväksyy Renvallin arvostelun. Lilja on tosiaan menetellyt asiattomasti kiivaissa papistovastaississa hyökkäyksissään. Hänen kiihkonsa kyseisessä asiassa on valitettava ja ainoastaan »vahingoittaa kirjan muuten hyväntahtoista asennetta».³⁴

Åbo Tidningarin kirjoittajan asenne merkitsi luopumista varhaisemmasta ylioppilasradikalismista ja Karl Qvistin omaksumasta luonnontieteellisestä materialismista. 1860-luvun vapaamielisyys kulki tässäkin katsannossa Ruotsin esimerkkiä seuraten maltillisemmilla linjoilla. Kehitys näkyy varsin selvästi Wiborg-lehdessäkin, missä Ernst Linder -t-r. nimimerkin suojassa osallistui Liljan ympärillä käytyyn kiistaan. Hän lähti tosin varsin suuressa määrin samoilta perusteilta kuin Qvist. Tämän tavoin hän viittasi siihen, miten yleinen sivistys, tieteellinen tutkimus ja yhteiskunnallisten kysymysten harrastus ovat voimakkaasti edistyneet juuri luonnontieteitten valtakaudella. Varsinainen probleemi on kuitenkin syvemmällä. Renvall oli kieltänyt ymmärrykseltä kaiken osuuden uskonnollisten kysymysten ratkaisussa. Linder otti uudelleen esille Qvistin herättämän kysymyksen tiedon ja uskon suhteista ja omaksui myös hänen rationalistisen näkemyksensä mainitussa asiassa. »Kun joku henkilö uskoo kristilliseen uskontoon, ei tämä tapahdu senvuoksi, että pappi on

³⁴ AT 37, 15. 5. 1860.

käskenyt hänen niin tehdä, - - - sillä silloin hän saattaisi yhtä hyvin kuunnella muhamettilaista, brahmalaista tai jotakin muuta uskonnollista opettajaa. Syy hänen uskoonsa on siten se, että hänen tunnustamansa uskonnon opettaja on pystynyt suurimmalla todennäköisyydellä osoittamaan, että hänen uskonsa on oikea, niin että hän omaksuu tämän joko omin lisäyksin tai ilman niitä. - - - Väite, ettei järki mitenkään vaikuta uskoon, on ajatuksetonta puhetta, sillä kukaan ihminen ei saata omata uskoa, minkä hänen järkensä sanoo mahdottomaksi. Tästä seuraa väistämättä, että jokainen alistaa uskonsa järjen koeteltavaksi, ennenkuin hän omaksuu sen». Näin pitkälle Linder seuraa Qvistiä, mutta sitten alkavat eroavaisuudet. Järjen kritiikki ei edellisellä jälkimmäisen tavoin vie kristinuskon, jopa kaiken jumala-uskon periaatteelliseen kieltämiseen. Linder nimenomaan yhtyy Åbo Tidningarin kirjoittajaan siinä, että luonnontieteellisen katsomuksen omaksuminen ei merkitse uskonnollisen elämän kieltämistä. Hän on näiden keskinäisestä sopusoinnusta vieläkin vakuuttuneempi kuin tämä. Uskonnollisen tunteen ja tieteellisen tutkimuksen välillä saattavat hänen mielestään nähdä ristiriidan ainoastaan ne, jotka käsittävät Jumalan »inhimillisillä heikkouksilla ja intohimoilla varustetuksi olennoiksi», kun Hänet sensijaan olisi tulkittava kaiken, koko kaikkeuden alkuunpanijaksi.³⁵ Arvostelun yhteys Wasabladetin ja samalla Ignellin kanssa on ilmeinen. »Läntinen vapaamielisyys» saa jo vuosi Qvistin väistymisen jälkeen jalansijan Wiborginkin palstoilla.

Liljan teoksen ympärillä käyty keskustelu ja Wasabladetin -Ins-nimimerkin toiminta merkitsivät kuitenkin vasta uskonnollisen vapaamielisyyden alkusoittoa. Maan pääkaupungista oli kehittymässä liberaalisten aatteitten keskus, siellä poliittinen elämä sykki vireimmin ja siellä myös maan kulttuurielämällä oli varsinainen kannattajansa. Vuosikymmenen vaihteessa, nimenomaan vuosina 1859 ja 1860 täällä toimiva vapaa-

³⁵ Wiborg 51, 4. 5. 1860.

mielinen piiri alkoi saada yhä enemmän kiinteyttä ja määrätietoisuutta. Nuoret maailmanparantajat tapasivat miltei päivittäin, keskustelu kävi vilkkaana nimenomaan poliittisista ja taloudellisista kysymyksistä, kaikenlaista kirjallisuutta seurattiin valppaasti ja maailmantapahtumat olivat jatkuvan huomion kohteina. Ennenmainittujen nuorten liberaalien lisäksi osallistuivat ryhmän epävirallisiin istuntoihin, joitten kanta-paikkana oli usein Catanin vaatimaton kahvila, mm. Venäjältä sotapalveluksesta juuri palannut entinen kaartin kapteeni Robert Lagerborg, Karl Collan, veljekset Jakob ja Carl Gustav Estlander, Theodor Sederholm, Wilhelm Roschier ja August Schauman.³⁶ Oman piirinsä muodostivat eräät Leo Mechelinin ja Ernst Linderin ympärille ryhmittyneet nuorukaiset, minkä lisäksi myös nimenomaan Länsisuomalaisessa osakunnassa Walfrid Alftan ja Josef Julius Wecksell kokosivat vapaamielisten tunnusten ympärille oman toveripiirinsä.³⁷ Kaiken kaikkiaan: vapaamielisyys liikkui ilmassa.

Vuoteen 1861 mennessä helsinkiläinen liberalismi oli kypsynyt astumaan julkisuuteen. Olihan tosin August Schauman jo useitten vuosien ajan, viimeksi Papperslyktanissa useitten tovereittensa avustamana harjoittanut menestyksellistä sanomalehtimiestoimintaa³⁸, mutta ennen mainittua vuotta varsinaisten vapaamielisten aatteitten esiintyminen lehdistön palstoilla oli sittenkin erittäin vähäistä. Vuosi 1861 merkitsi suoraan liberaalin lehdistön läpimurtoa. August Schauman otti vastaan Helsingfors Tidningarin toimituksen ja jätti samalla Papperslyktanin Edvard Berghille ja Robert Lagerborgille. Th. Sederholmin kuukausittain ilmestyvä *Från När och Fjerran* sisälsi jatkuvasti vapaamieliseen sävyyn laadittuja kirjoituksia. Ernst Linder ja Leo Mechelin aloittivat kokonaan oman lehtensä, *Barometern*, ja vuoden lopulla ilmestyivät vapaamielisen päivälehdet, *Helsingfors Dagbladin*,

³⁶ SCHAUMAN, *Från sex årtionden II*, ss. 221 s. Vrt. ed. s. 138.

³⁷ REIN, *Muistelmia I*, s. 181; SAIKKU; Länsi-Suomalaisen osakunnan historia II, s. 337; SCHAUMAN, *Från sex årtionden II*, s. 277.

³⁸ SCHAUMAN, m.t. II, s. 221.

ensimmäiset numerot. Pääkaupungin lehdistö oli varsin lujasti liberaalien käsissä ja sama henki vallitsi useitten maaseutulehtienkin toimituksia. Wasabladetissa jatkuivat sen kriittiset artikkelit. Åbo Underrättelser purjehtii vuodesta 1860 lähtien J. W. Lilljan johdolla yhä selväpiirteisemmin samaan suuntaan ja Porvoon piispankaupungin Borgåbladetin nimellä uudelleen herätetty sanomalehti osoitti ilmeisiä liberaaleja pyrkimyksiä.³⁹

Samanaikaisesti kuin maamme (ruotsinkielisen) lehdistön toimittajakunnassa tapahtui huomattavia muutoksia, toimitustyön ulkonaiset edellytykset kokivat merkittävän kehityksen. Sensuuri, joka siihen asti oli erinomaisen tiukasti valvonut jokaista vapaata mielipideilmaisua ja kahlehtinut julkisen sanan mahdollisuudet, muuttui vuoden 1861 kuluessa huomattavasti löysemmäksi.⁴⁰ Liberalistinen lehdistö ei tietenkään jättänyt uusien olosuhteitten tarjoamaa tilaisuutta aatteittensa täysistääniseen julistamiseen käyttämättä.

Valtiollisen ja taloudellisen ohjelman rinnalla muotoutui myös vapaamielisyyden uskonnollisten ja kirkollisten asiain arvostelu. Lehtensä tammikuun numerossa Th. Sederholm totesi uskonnollisissa katsomuksissa tapahtuneen muutoksen. Ennen jokainen syntyi ja kasvatettiin tiettyyn uskoon: »Kaikki oli valmista pienintä yksityiskohtaa myöten — koko uskonrakennus, alkaen kolminaisuusopista yksinkertaisimpaan siveelliseen lauselmaan asti. Jokainen puki sielunsa siihen, niinkuin ruumiinsa nuttuun, eikä koskaan tullut kyseeseen, ettei valtiokirkon kokouksissa ja konsiliumeissa hiottu ja hyväksytty uskonto olisi kelvannut valtion kaikille lainkuuliaisille kansalaisille». Tätä vanhaa hyvää aikaa konservatiivit muistelevat vieläkin kaipauksella, mutta se oli kuitenkin auttamatta sivuutettu. »Meidän päivinämme on alettu omaksua uskonnosta täysin uusi ja korkeampi käsitys kuin ennen, eikä enää tyydytä *valmiin* uskonnon vastaanottamiseen. Itsekukin

³⁹ Vrt. RENWALL, Finlands periodiska litteratur, ss. 4—9; ROUTAVAARA, Suomen sanomalehdistö 1771—1932, passim.

⁴⁰ Vrt. SCHAUMAN, Från sex årtionden II, ss. 280, 298.

haluaa taistellen omaksua sellaisen oman sielunsa työllä ja siten tehdä sen sielunsa omaksi.»⁴¹

Vapaamielinen individualismi oli näin lausuttu julki. Sederholm liittyi vielä ruotsalaisen liberalismiin kehitysajatukseen ja totesi selostamansa muutoksen merkinneen todellista edistysaskelta. Samoilla linjoilla esiintyi myös Ernst Linder. Uuden ja vanhan välisen vastakohdan hän kuvaa taisteluna, jonka toisena osapuolena on taantumuksellinen, menneisyyteen pitäytyvä ja oppirakennelmaansa kangistunut valtiokirkko ja toisena vapaaseen tutkimukseen perustuva uskonnollisuus. Edellinen julistaa: »vain se on totuutta, mitä *me* saarnaamme; joka koettaa etsiä sitä muualta kuin meidän luotamme, ei saata sitä löytää». Linder hyökkäsi myös kiivaasti valtion ja kirkon liittoa ja sen varjolla tapahtuvaa keskiaikaisten laitosten ylläpitämistä vastaan. Vallitsevan tilanteen arvostelu oli siten sama kuin Qvistin ja Wasabladetin, mutta parannuskeinot olivat varsin erilaiset. Kun Qvist halusi jättää kirkon omien voimien varaan kuolemaan sisäiseen rappioonsa ja Wasabladetin kirjoittaja vaati vapaamielisten periaatteitten elähdyttämää valtiota voimantäyteydessään muuttamaan kirkon luonteen omientuntojen hallitsijasta yhteiskunnalliseksi kasvatustalokseksi, Linder korosti kirkon ja valtion täydellisen eron olevan välttämättömän ja hyödyllisen molemmille osapuolille. Hän viittasi Ranskan reformoituun kirkkoon, joka vapaana uskonnollisena yhdyskuntana oli kehittänyt hengellisen toimeliaisuutensa erinomaisen korkealle, ja jonka papisto oli maailman etevin. Mikä on ollut syy tähän, hän kysyy ja vastaa: »Ulkoisen paine pakottaa seurakunnat täyttämään opettajapaikat, ei heittiöillä, jotka pitävät virkojaan lepopaikkoina, vaan miehillä, jotka etevien ominaisuuksiensa ja kuulijainsa tarpeita paremmin tyydyttävien esitystensä avulla saattavat säilyttää seurakuntalaisensa valtion epäsuosiossa olevan uskonharjoituksen piirissä». Miten toisin onkaan asianlaita ollut esimerkiksi Italiassa, missä katolisen kirkon valtiollisissakin asioissa.

⁴¹ Från När och Fjerran n:o 1, 1861.

määrävä vaikutus on aiheuttanut yleisen välinpitämättömyyden kaikkiin uskonnollisiin asioihin.⁴²

Linder päätyi näin toteamukseen, että todellinen uskonnollinen elämä oli mahdollinen vain vapauden ilmapiirissä. Nils Liljan kirjaa puolustaessaan hän oli korostanut tutkimuksen ja ajatuksen vapauden perustavaa asemaa, Barometernissä hän vaati myös uskonnollisen elämän ulkonaisille muodoille täydellistä riippumattomuutta. »Uskonnollista elämää ei koskaan ole nähty esiintyvän siellä, missä erilaisia mielipiteitä ei ole mahdollisuus lausua julki», hän toteaa. Väistämättömänä seurauksena on täydellisen uskonnonvapauden vaatimus.

»Vain uskonnonvapaus voi aikaansaada sen, että uskonto sanan todellisessa mielessä saattaa vallita ihmisten parissa. Uskonnonvapaus on myös ainoa, mikä voi estää 'kirkon' muodostumasta ihmisten henkisiä etuja vastaan sotivaksi vallaksi. Ei ole vaikeata tajuta sitä, että mikäli ihmiset saavat itse valita papin saarnaamaan oppia, minkä he pitävät oikeana, he valitsevat hänet myöskin siten, etteivät hänen saarnansa sodi heidän uskonnollista vakaumustaan vastaan, ja että mikäli ne sotivat, pappi saa etsiä itselleen kuulijoita toisaalta. Ne, joilla on tietty uskonnollinen vakaumus ja jotka saadakseen sen selväpiirteisemmin kehityksiä katsovat tarvitsevänsä papin, tulevat aina jollain tavoin hankkimaan itselleen sellaisen, kun heillä vain on vapaus siihen. Mikäli itsekukin saisi uskoa, mitä tahtois, ja viettää jumalanpalvelustaan toisten samoinajattelevien kanssa tavalla, jonka hän katsoo parhaiten vastaavan käsityksiään, niin saattaisi tosin tapahtua, ettei valtiokirkon rituaalia seurattaisi yhdessä ja toisessa paikassa, mutta silloin ei myöskään nähtäisi, mitä maassa on usein nähty, että kirkkoa pidetään kerhona tai kokouspaikkana, jonne matkustetaan, jotta jumalanpalveluksen jälkeen voitaisiin suorittaa liikeasioita ja tavata tuttuja, mutta ei, jotta kuultaisiin, mitä sisällä sanotaan».⁴³

Linder lausui tässä julki vapaakirkkoperiaatteen. Hän ei

⁴² Barometern 15, 13. 12. 1861. Helsingin Yliopiston kirjaston kappaleessa on eri artikkelien laatijat signeeratut. Vrt. ESTLANDER, Ernst Linder, ss. 35, 38.

⁴³ Barometern 15, 13. 12. 1861.

kuitenkaan uskonut suosittlemansa järjestelmän toteuttamisen aiheuttavan huomattavaa luopumusta maan luterilaisesta kirkosta.⁴⁴ Mutta vaikka entiset seurakunnat jäisivätkin olemaan, niitten luonne olisi muuttunut. Historia osoittaa, että jokainen uskonto, joka on saavuttanut ylivallan tietyn yhteiskunnan piirissä, on samalla tullut suvaitsemattomaksi kaikkia muita kohtaan ja valtiota hyväkseen käyttäen koettanut juurruttaa ne kokonaan pois kansasta. Kun suvaitsemattomuuden varsinainen voimakeskus, kirkon ja valtion liitto hävitetään, silloin itse asennoituminenkin samalla muuttuu. Linder viittasi Amerikan oloihin, missä kuvattu ihanteellinen asiointila oli erinomaisen siunauksellisesti lyönyt leimansa koko kansakunnan elämään.⁴⁵

Pääkaupungin vapaamielisestä ryhmästä oli siten varsin kaukana pyrkimys asettua kristinuskoa vastaan. Kirkossa saattoi olla suuriakin epäkohtia, mutta uskonnon sisäistä arvoa ne eivät vähentäneet. Liberaalien kannattama uskonto ei kuitenkaan ollut ilman muuta samastettavissa siihen muotoon, minkä jumaluusopillinen ajattelu kristillisen kirkon käsityksille on aikojen kuluessa antanut. Wasabladetin kaltaista tiettyjen kirkon dogmien avointa arvostelua ei vielä esiinny, mutta pyrkimys samaan suuntaan on selvästi olemassa. Kristinuskon vapaa ymmärtäminen vei korostamaan sen sivistyksellisiä ja humanistisia pyrkimyksiä keskeisesti evankelisen aineksen kustannuksella. On kuvaavaa, miten lähetystyölle myönteinen asennoituminen motivoitiin juuri mainituin perustein. Pakana-lähetys oli sivistystehtävä ja se edisti näin humaniteettia, August Schauman kirjoitti⁴⁶, ja Linderin ja Mechelinin ystävän Karl Fogelholmin mielestä sen erityinen ansio oli valistuksen levittämisessä.⁴⁷

Leo Mechelinin vallitsevasta saarnatavasta antama arvostelu osoittaa, mitä puolia kristillisestä uskosta pidettiin tärkeinä ja minkä katsottiin olevan vailla sanottavaa merkitystä.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Barometern 16, 20. 12. 1861.

⁴⁶ Papperslyktan 3, 17. 1. 1859; 35, 27. 8. 1860.

⁴⁷ Barometern 8, 25. 10. 1861.

Hän kuvasi nuorta saarnamiestä, joka omahyväisessä viisauksessaan johti kuulijansa »dogmien korkeimpiin korkeuksiin, syvimpiin syvyyksiin, abstraktisimpiin abstraktioihin» ja jonka seurakunta jäi janoisena odottamaan edes yhtä käytännöllistä sanaa, »lohtua kärsimyksiinsä, *viisaita elämänohjeita*, Jumalan valon auringonsäteitä henkensä hämärään». Dogmaattista hiuksenhalkomista paljokaan parempi ei useinkaan ollut vanhojen pappien suosima ankaran kirjaimellinen raamatunselitys. Dogmien ja raamatun sanan orjuuden vastakohtaksi Mechelin suositteli uutta tyyliä, jonka mukaan »saarnaajat tarttuisivat ihmistuntemuksella ja lämmöllä inhimillisen elämän vaihteleviin olosuhteisiin, valaisisivat niitä uskonnon, todellisen viisauden valolla ja tulisivat sen kautta todellisiksi opettajiksi, tosi sielunhoitajiksi». Vapaus, käytännöllisyys ja elämänläheisyys olivat todellisen uskonnollisuuden tunnuksia, ei pitäytyminen teoreettisiin dogmeihin.⁴⁸

Helsinkiläinen liberalismi seurasi siten varsin tiiviisti Ignellin, Rydbergin ja Aftonbladetin viitoittamaa linjaa. Vieläkin välittömämmin ruotsalaiset esikuvat tuntuivat siinä sanomalehtitöydessä, jota itseoppinut turkulainen kriitikko, kirjainpää ja -kustantaja J. W. Lillja harjoitti vuosikymmenen alusta lähtien Åbo Underrättelserissä. Loppuvuonna 1861 alkaa lehden kirkollisiin oloihin kohdistama arvostelu, joka sitten jatkuu keskeytymättä läpi koko 60-luvun. Omaperäisiä artikkeleita ei sanottavasti esiinny, mutta Lillja seuraa sensijaan valppaasti Ruotsin lehdistön keskusteluja ja lainaa sieltä silloin tällöin sattuvan kirjoituksen tai selostaa siellä käytyjä kirkollisia kiistoja. Omissa kommentaareissaan toimittaja käyttää monesti varsin varovaista kieltä, jättämättä silti lukijoitaan epätietoisuuteen siitä, millä puolen hänen myötätuntonsa on. Lillja esiintyy mieluummin Ruotsin vapaamielisen lehdistön suulla kuin puhuu itse.

Lillja ei täten tuo keskusteluun paljoakaan varsinaisesti uutta. Asiallisesti hän seuraa helsinkiläisten liberaalien kantaa

⁴⁸ Barometern 10, 8. 11. 1861.

korostaen erityisen voimakkaasti tiettyä puolta näitten arvostelussa. Lilljan koko arvostelutoiminnan perusjännitys on vastakohta, jonka hän näkee nousevan tunnustuskirjojen sitoman, dogmaattisen kirkollisuuden ja raamatun todellisen kristillisyyden välille. Jännitys tuntuu jo hänen ensimmäisessä varovaisessa kritiikissään, joka kohdistuu epäselviin, teoreettisiin, »piikivenkovan dogmaattisiin» katkismuksiin, jotka johtavat kansanhimiset voittamattomiin vaikeuksiin, uskonnollisiin mietiskelyihin, jopa mielenvikaisuuteen.⁴⁹ Uudistus on Lilljan käsityksen mukaan kipeästi tarpeen, ja hän selittää olevansa varmasti vakuuttunut siitä, että »jos suuri uskonpuhdistaja Luther eläisi meidän aikanamme, - - - niin hän katsoisi olevansa pakotettu suorittamaan uuden uskonpuhdistuksen hänen mukaansa nimitetyssä kirkossa».⁵⁰

Erityisellä ilolla Lillja lainaa Aftonbladetista pappispulaa koskettelevan kirjoituksen, missä tämän syyksi esitetään lahjakkaitten ja ajattelevien nuorukaisten vastenmielisyys alaa kohtaan, millä »heidän on annettava karkean ja järjenvastaisen tunnustuksellisuuden tyrannisoida — joskaan ei järkeään ja tutkivaa ajatustaan, niin kuitenkin niitten ilmaisuja».⁵¹ Varsin pian hän saattoi valaista väitteitään todellisilla havaintoesimerkeillä. Hallinin ja Ljungbergin Ruotsin kirkon taholta osakseen saaman kohtelun täytyi Lilljan käsityksen mukaan osoittaa hitaimmallekin, mistä oli kysymys.⁵² Innossa, millä hän selostaa käytyjä prosesseja ja keskusteluja, ja ehdottomuudessa, millä hän omaksuu syytettyjä puolustavan asenteen, on selvästi nähtävissä omakohtainen tunnustus. »Tua res agitur», sinun asiaasi tässä ajettiin, sanoi turkulaisen kirjanpainajan tunto, ja sen mukaan hän myös toimi. Nya Dagligt Allehandan sanoilla hän kieltää kirkolliskokouksilta oikeuden laatia jokaista ihmistä ja jokaista aikaa sitovia uskonelämän säädöksiä. Tällaiset päätökset eivät ole päteviä, ja mikäli niitä yritetään pakottaa noudattamaan, tehdään rikos inhimillistä luontoa vas-

⁴⁹ AU 86, 25. 7. 1861.

⁵⁰ AU 107, 12. 9. 1861.

⁵¹ AU 105, 7. 9. 1861. Vrt. Aftonbladet 209, 29. 8. 1861.

⁵² AU 137, 21. 11. 1861; 138, 23. 11. 1861; 56, 13. 5. 1862; 126, 1. 11. 1862; 52, 5. 5. 1863.

taan.⁵³ Vastustajien väite, että virkavala sitoisi jokaisen papin ehdottomaan kuuliaisuuteen luterilaisia tunnustuskirjoja kohtaan, ei myöskään pidä paikkaansa. »Sillä vala ei voi estää ihmistä kehittymästä älyllisesti ja siveellisesti, niin että hän saa muuttuneen vakaumuksen, joka saattaa kehittyä niin voimakkaaksi, että hän tahtoo elää ja kuolla siinä». Muodollisen juridisestikaan ottaen ei pappisvalan saata katsoa sitovan pappia kirjaimellisesti Augsburgin tunnustukseen. Tämähän juuri nimenomaisesti asettaa raamatun itsensä yläpuolelle ja tietävästi jättää puhtaan evankelisen opin jatkuvan raamatun valossa tapahtuvan tutkimuksen koeteltavaksi.⁵⁴

Palatessaan vielä myöhemmin samaan kysymykseen Lillja — uudistaen miltei sanallisesti Wasabladetin pappisvalasta esittämän kritiikin — toteaa tunnustuskirjojen ehdottoman arvovallan ja vapaan tutkimuksen välillä vallitsevan sovittamattoman ristiriidan. Uttera Uuden Testamentin lukeminen saattaa johtaa huomattavastikin kirkon virallisesta kannasta poikkeaviin käsityksiin, minkä lisäksi käytännössä oleva kirkokoraamattu ei suinkaan ole yhtäpitävä kristillisen seurakunnan alkuperäisten asiakirjojen kanssa. Lillja vaatii paluuta takaisin alkulähteille, mikä samanaikaisesti merkitsisi kehitystä eteenpäin. Tämä on mahdollista yksinomaan irtautumalla »vuosisataisesta katsomuksesta, jota vastaan monissa tapauksissa terve järki ja parempi tieto, ettemme sanoisi itse sovitusoppi nousevat.»⁵⁵ Kirkollisen opin turmelus keskittyy Liljankin käsityksen mukaan luterilaisen ortodoksian anselmilaiseen sovitusoppiin, missä hän ruotsalaisten liberaalien tavoin näkee vain jumalakuvan turmelemisen ylhäisestä ja rakastavasta isästä inhimillisten intohimojen ja pikkumaisen lainomaisuuden valitsemaksi tuomariksi.

Vaikka Lillja ei yksityiskohtaisesti missään kehitellytkään opillisia katsomuksiaan, hän joutui kuitenkin lähinnä eräissä Turun porvariskodeissa pidetyissä hartausseuroista lausumansa arvostelun johdosta kiivaaseen väittelyyn muutamien evan-

⁵³ AU 56, 13. 5. 1862.

⁵⁴ AU 126, 1. 11. 1862.

⁵⁵ AU 52, 5. 5. 1863.

keliseen suuntaan lukeutuvien pappien ja maallikkojen kanssa. Nämä syyttivät Lilljaa toisaalta suvaitsemattomuudesta, toisaalta elävän kristillisyyden kieltämisestä. Underrättelserin toimittaja torjui syytökset ja korosti, että juuri vapaus kuului lehden perustavaan ohjelmaan.⁵⁶ Tätä taas Suomessa ei haluttu julkiselle sanalle antaa. »Jos huomautat jotakin virkamiehen toimenpiteestä, sinun katsotaan moittivan hallitusta, jos sanot sanan papista, sinun katsotaan tarkoittavan uskontoa — pilkkaavan Jumalaa». Tämä on asioitten nurjaa selittämistä. Lillja vakuuttaa nimenomaan, ettei hänellä ole mitään kristillistä uskoa vastaan, mutta kyllä sensijaan »protestanttista paa-viutta», millä kuitenkin »ei ole mitään tekemistä kristillisen uskonnon kanssa, joka perustuu yksinomaan raamatun ty-p-i-s-t-ä-m-ä-t-t-ö-m-ä-ä-n oppiin». (Harvennus Lilljan).⁵⁷

»Raamatun tyypistämätön oppi» oli tunnus, minkä Lillja koko nousevan vapaamielisyyden nimessä nosti nimenomaan puhdasoppista tunnustuksellisuutta, mutta myös rationalistista kielteisyyttä vastaan. Millainen kyseinen oppi oli, häälyi yksityiskohdissaan vielä ilmassa. Sen täsmällinen määrittely ei kuitenkaan ollut tärkeintä. Pääasia oli vapaus, uskonnon sisäinen ja ulkonainen riippumattomuus kaikista kahlehtivista tekijöistä. Lillja totesi Fryxellin sanoin, miten uskonnonvapaus muodosti lukuisten joukkojen tavoitteen, »jotka juuri sen kautta etsivät tilaisuutta saada sielunsa lämpimimmän tuntein omaksua ja kannattaa todellista uskonnollista vakaumusta».⁵⁸

Lilljalle uskonnollinen vapaamielisyys merkitsi helsinkiläisten liberaalien ja Wasabladetin kirjoittajan tavoin juuri muotoutumassa olevaa elämäntavomusta. Varsin toisilla perusteilla lepäsi sensijaan Gabriel Laguksen, Wilhelm Gabriel L:n nuorimman pojan, samanaikaisesti Borgåbladetissa harjoittama kirjallinen toiminta. Lagus näki uskonnollisen elämän suuren kysymyksen kirkon ja valtion suhteessa. Suomessa vallitseva asiantila merkitsi kompromissia, joka ei tehnyt kum-

⁵⁶ AU 117, 11. 10. 1862; 122, 23. 10. 1862; 123, 25. 10. 1862; 129, 8. 11. 1862.

⁵⁷ AU 129, 8. 11. 1862. »Bibeln's ostympade lära»

⁵⁸ AU 75, 1. 7. 1862.

mallekaan osapuolelle oikeutta ja oli suorastaan vaarallinen⁵⁹ Lagus keskitti arvostelunsa voimassaolevaan ehtoollispakkoon. Porvoon pappeinkokous v. 1860, jonka pöytäkirjat olivat hänen tarkastelunsa välittömänä kohteena, oli tosin lausunut, ettei henkilöä, »joka ei käytä armonvälikappaleita, ole velvoitettava siihen maallisen lain pakkoa käyttämällä, koskapa sellainen sotii kirkkomme omantunnonvapautta vastaan». Nämä olivat kuitenkin pelkkiä kauniita sanoja, niin kauan kuin ehtoollinen oli edellytyksenä täysien kansalaisoikeuksien nauttimiseen, avioliiton solmiamiseen ja maan palvelukseen kelpaamiseen. Ehtoollispakon poistaminen merkitsisi valtiokirkon periaatteellista lopettamista ja sisälsi itsessään perustuslainmuutoksen. »Mikäli pakko yhdessä kohden lievennetään, on myös hölennettävä ohjaksia erinäisissä muissa». Missä lopullinen raja on löydettävissä, siitä kirjoitajalla itselläänkään ei ole varmaa käsitystä. Että kehityksen kuitenkin on kuljettava vapaakirkkoa kohti, siitä ei hänen mielestään saata vallita eri mielipiteitä.⁶⁰

Valtion ja kirkon suhteet kaipasivat kuitenkin joka tapauksessa tarkistusta. Tuki, minkä edellinen hengellisen sensuurin muodossa oli antanut jälkimmäisen opin koskemattomuudelle, oli eräs merkittävimpiä syitä maassamme vallitsevaan uskonnolliseen välinpitämättömyyteen. »Kaikki uskonnon alalla tapahtuva tutkimus on meillä estetty; siihen kuuluvissa asioissa on luvallista mietiskellä ainoastaan kerran hyväksyttyä muotoa, eikä mikään kehitys ole mahdollinen». Tästä johtuen Suomen kirkko on vaipunut uneliaaseen horrokseen ja pysähtynyt kehityksessään. Mutta »totuuden olemukseen kuuluu, että se lamautuu, ellei se joudu jatkuvaan taisteluun, ja kaikki ulkonaiset tuet, mitkä sen suojaamiseksi pystytetään, ovat pelkkiä esteitä».⁶¹ Lagus vaati näin kirkon sisäisessä elämässä vapauden toteuttamista, missä hän katsoi edustavansa protestanttisuuden aitoja periaatteita. Katolinen kirkko oli vastannut jäsentensä autuudesta, protestanttisessa vastuu jäi kullekin.

⁵⁹ Bbl. 18, 11. 5. 1861.

⁶⁰ Protokoll.... i Borgå 1860, s. 14; Bbl. 19, 18. 5. 1861.

⁶¹ Bbl. 28, 20. 7. 1861.

yksityiselle. Mutta vastuu voi mieskohtaisena syntyä vain vapaan mielipiteenmuodostuksen pohjalla.⁶²

Lagus omaksui täten liberalismiin kirkkopoliittiset pääperiaatteet, mutta käytännöllisiin kysymyksiin puuttuessaan hän osoittautui tämän doktrinäärisyydestä täysin vapaaksi. Vastoin yleistä tendenssiä erottaa kaikki »maalliset» tehtävät pappisvirasta, hän kannatti voimakkaasti papiston virkatalojen säilyttämistä. Ne olivat itse asiassa ainoa asia, joka takasi kirkolle edes jonkinlaisen riippumattomuuden valtiosta, ja siksi ne oli ehdottomasti säilytettävä.⁶³ Huoli kirkon tulevaisuudesta mää räsi Laguksen asennoitumisen myös kirkon ja koulun tulossa olevan eron aiheuttamiin kysymyksiin. Hän totesi, miten kirkko oli tähän asti saanut etevimmät ja sivistyneimmät johtajansa koulun kasvattamista miehistä. Kun tämä virta nyt katkeaa ja kirkko joutuu turvautumaan yksinomaan teologisen tiedekunnan kasvatteihin, joitten älyllisestä tasosta Laguksella on varsin heikko käsitys, on väistämättömänä seurauksena oleva koko pappissäädyn merkittävä heikkeneminen. Voidaan tosin toivoa, että enemmän lahjakkaita nuorukaisia on nyt astuva suoraan teologiseen tiedekuntaan, kun yleneminen koulun kautta ei enää käy päinsä, mutta toistaiseksi tästä ei ole näky nyt mitään merkkejä. Vain erittäin harvat papit jatkavat tutkintonsa suorittamisen jälkeen lainkaan opintoja. Lagus aavistaa pelolla, mikä on tulossa: »Pappi, joka toteaa intelligenssinsä laskevan ja tajuaa vaikutuksensa sen mukana vähe nevän tai heikkenevän opinnoissa paremmin harjaantuneitten kykyjen hyväksi, kääntyy nyt sitä tietoa vastaan, jonka hän tuntee itseltään puuttuvan, tuomitsee sen syntiseksi, sellaiseksi joka vie ihmisen pois Jumalan luota, ja meillä on täysin valmiina — tietämättömyyden fanatismi».⁶⁴ Tällaisten näköalojen edessä hän ei myöskään saata suhtautua muuta kuin epäillen sellaiseen tuomiokapitulien uudistussuunnitelmaan, joka poistaisi sieltä profaanitieteitten edustajat ja jättäisi ne kokonaan jumaluusoppineiden haltuun.⁶⁵

⁶² Bbl. 25, 29. 6. 1861.

⁶³ Bbl. 19, 18. 5. 1861.

⁶⁴ Bbl. 41, 19. 10. 1861.

⁶⁵ Bbl. 42, 26. 10. 1861.

Laguksen kritiikin perusvaikuttimena oli huoli sen kuilun laajuudesta, minkä hän näki kasvavan kirkon ja sivistyneistön välille. Hän seisoi itse vielä edellisten vuosikymmenien luoman yhtenäiskulttuurin perustalla, jonka hän toivoi olevan eräin kirkon elämässä tapahtuvien uudistuksien pelastettavissa. Maan johtavimpiin kuuluvan kulttuurisuvun jäsenenä ja huomattavan yliopistomiehen poikana hän tunsi perinteitten velvoituksen kokonaan toisin kuin vapaamieliset ylioppilastoverinsa, joitten rientoihin hän ei juuri ollut osallistunut opiskeluaikanaan.⁶⁶ Liberalististen aatteitten kantavuutta osoittaa, miten ne näin tunkeutuivat määrääviksi tekijöiksi perusluonteeltaan vanhaan ja traditionaaliseen sivistykseen pitäytyvän kulttuurikriitikon katsomuksessa. Lagus ei ollut suinkaan yksinäinen ilmiö. Thiodolf Rein ja Agathon Meurman, joita kumpaakaan ei voitane hyvällä syyllä nimittää liberaaleiksi, joutuivat molemmat näinä vuosina suorittamaan uskonnolliset ratkaisunsa vapaamielisen kysymystenasettelun alaisina.⁶⁷ Sivistyneistön valtaosalle vallitseva kirkko ei pystynyt tarjoamaan sen uskonnollista etsintää tyydyttäviä vastauksia. Kirkon ja sivistyneistön välille oli kasvanut kuilu. Kysymys oli nyt siitä, voitiinko, ja millä tavoin, tämä kuilu ylittää.

Lienee asiallista muutamien lausein koota ne yleiset linjat, joihin maamme uskonnollinen vapaamielisyys 1860-luvun ensi vuosina oli päätyntä. Yleinen lähtökohta oli voimassaolevan valtiokirkon arvostelu. Kirkon ei nykyisissä oloissa katsottu vastaavan tarkoitustaan. Sen perusvika oli sen yksilön vapautta rajoittavassa luonteessa. Liberaalit vaativatkin poikkeuksetta kaikki uskonnonvapautta. Erilaisia käsityksiä valitsi nyt siitä, missä muodossa uskonnonvapaus olisi toteutettava. Pääkaupunkilainen ryhmä halusi erottaa kirkon ja valtion toisistaan ja rakentaa edellisen uusille perusteille. Todellinen kirkko oli mahdollinen vain vapaitten yksilöitten vapaana yhteenliittymänä, ja joskaan voimassaolevaa kirkkoa ei vaadit-

⁶⁶ HOMÉN, Gabriel Lagus, ss. 20 s., 165 s.

⁶⁷ REIN, Muistelmia I, ss. 108 s.; VIRKKUNEN, Agathon Meurman II, s. 415. Ks. myös. ed. ss. 85, 114 s.

tukaan hävitettäväksi, se oli muovattava uudelleen yhdistysperiaatteen mukaiseksi. Päinvastaisen linjan omaksui Wasa-bladet, joka katsoi kirkon sisäisen kehityksen vaarantuvan, ellei valtio pitäisi tarvittaessa pakkotoiminkin kirkon luonteesseen kuuluvia taantumuksellisia pyrkimyksiä kurissa ja suosittelee siten yhteiskunnan valvonnan alaista yhtenäiskirkkoa.

Kirkossa oli runsaastikin korjaamisen syytä, mutta kristinuskoa vastaan ei kukaan halunnut asettua. Riippuvaisuus ruotsalaisista esikuvista on varsin ilmeinen. Syvä ristiriita nähtiin toisaalta todellisen Kristuksen opin, joka jatkuvan tutkimuksen kautta oli uudelleen etsittävä raamatusta, ja toisaalta tunnustuskirjoihin sidotun oikeaoppisuuden välillä. Ennen vuotta 1863 hyökättiin kuitenkin varsin vähän tiettyjä yksityisiä kirkollisia dogmeja vastaan. Arvostelu oli nousemassa, mutta siltä puuttui kiinteyttä ja nimenomaan teologista pohjaa. Tunnustuskirjojen päävikaa ei nähty niitten yksityisissä opinkappaleissa vaan niitten vapautta ja kehitystä kahlehtivassa hengessä. Kysymys vapaudesta saattoi vielä varjoon kysymyksen opista.

Muutos oli kuitenkin jo tulossa. Varovaisena, mutta kuitenkin selvästi havaittavana kohdistuu jo vapaamielinen arvostelu oikeaoppista sovituspoppia vastaan. Perinnäinen syntikäsitys herättää niinikään vastustusta. Kaikki ne kirkollisen opinkäsityksen ainekset, jotka korostavat Jumalan vihaa, tuomiota ja rangaistusta, halutaan sivuuttaa tai poistaa kokonaan. Kristus-kuvan transcendentit ja kosmilliset piirteet väistyvät takalalle ja Jeesuksessa nähdään ennen muuta vain opettaja ja esikuva. Kasvavan vapaamielisen näkemyksen vastakkaisuus perinnäisen kristinuskon kanssa ei kuitenkaan ole vielä tullut täysin tietoiseksi. Tarvittiin sysäystä, jotta muuttuneista käsityksistä osattaisiin vetää lopulliset johtopäätökset. Sysäys tulikin, ulkoapäin, kun Viktor Rydbergin ja Ernest Rénanin Kristusta käsittelevät kirjat vuoden 1863 aikana tavoittivat suomalaisen lukijakunnan.

Eräs vuosikymmenenvaihteen vapaamielisen uskonnollisen arvostelun piirre on vielä tuotava esille. Virallisen kirkon ja herännäisliikkeen liittoutuminen vaati jokaisen kirkkoon koh-

distuvan kritiikin väistämättä ottamaan huomioon myös jälkimäisen. Asennoitumisesta herännäisyyteen tuli kysymys, jossa kotimainen vapaamielisyys joutui määrittelemään kantansa vailla sitä ohjausta, minkä se muutoin niin selvänä löysi ulkomaisten rinnakkaisliikkeitten tarjoamista esikuvista. Herännäisyyden nousussa, sen taistelussa uskonnollisen persoonallisuuden oikeuden puolesta virkavaltaista valtiokirkkoa vastaan, liberaalit eivät saattaneet olla näkemättä heille itselleenkin ensiarvoisen merkittävän individualistisen periaatteen arvokasta puolustusta. Näin oli herännäisyyden tulkinnut jo Carl Qvist⁶⁸, ja samoilla linjoilla liikkui myöhempikin arviointi. Kuvatessaan mainitun uskonnollisen kansanliikkeen 1830-luvulla tapahtunutta läpimurtoa Wasabladet katsoi sen omanneen »suuria, monessa katsannossa kunnioitustaherättäviä ansioita, ennen muuta herätyksenä ja voimakkaana oppositiona valtiokirkon muotomenoa, epäuskoa ja uskonnonhalveksuntaa vastaan, jolla valitettavasti oli loisteliaimmat edustajansa useissa maan kirkkoherroissa ja rovasteissa». Hylätessään virkavaltaisen kirkon turmeltuneen uskonnollisuuden heränneet ainoastaan asettuivat kansan välittömän siveellisen ja uskonnollisen tajunnan tulkeiksi. Tässä oli heidän suuri merkityksensä, ja huolimatta siitä, että liikkeessä alusta alkaen ilmeni eräitä vaarallisia sivuilmiöitä, toisinajattelevien tuomitsemista ja maallisten tehtävien aliarviointia, se kuitenkin näytti tarjoavan kaikki edellytykset uudelle, vapaammalle kehitykselle kirkollisissa oloissamme.⁶⁹

Oikeutetut toiveet eivät kuitenkaan toteutuneet. Myöhempi vapaamielinen arvostelu seuraa jatkuvasti Qvistin viitoittamaa linjaa.⁷⁰ Ortodoksia, joka alusta alkaen oli sisältynyt latenttina aineksena herännäisyyteen, sai liikkeen suuressa murroksessa 1850-luvulla ylivallan ja johti sen alkuperäisen vapaan ja joustavan hengen nopeaan kivettymiseen.⁷¹ Taistelussaan vapaaman uskonnollisen katsomuksen puolesta liberalismi tapasi

⁶⁸ Wiborg 19, 7. 3. 1856.

⁶⁹ Wbl. 41, 12. 10. 1861.

⁷⁰ Ks ed. s. 100.

⁷¹ Wbl. 41, 12. 10. 1861.

herännäisyyden vastustajan leiristä, virallisen kirkon liittolaisena. Toisin ei voinut ollakaan. Herännäisyyden uskonnollisesti jyrkävän, inhimillisen synninhätään ja jumalallisen armon tajuamiseen perustuvan kristillisyyden näkemyksen täytyi jäädä liberalismiin optimistiselle ja humanistiselle uskonnollisuudelle vieraaksi. Käytännöllisissä kysymyksissä ja keskusteluissa törmäsivät »liberalismi» ja »pietismi» aina vastakkain. Niin Qvistkin oli syyttänyt Borgå Tidningiä juuri pietistiseksi.⁷² Samaa vastakohtaisuutta kuvaa Lilljan Åbo Underrättelserissä evankelisen suunnan hartauskokouksia vastaan käymä polemiikki.⁷³ Herännäisliikkeissä nähtiin hurmahenkisyyttä, joka keskitti koko ihmisen harrastuksen yhteen ainoaan inhimillisen elämän alaan, uskontoon, ja sen johdosta laiminlöi koko ihmisen sopusuhtaisen kehittämisen. Th. Sederholm kuvaa tämän harhan vallassa olevaa ihmistä seuraavasti: »Uskonto ei saa olla hänen elämänsä päämäärä vaan elämästä tulee hänen uskontonsa päämäärä. Uskonnollinen haaveilu, missä ihminen elää abstraktiseen maailmaan vihittynä, tekee hänet vieraaksi ja hyödyttömäksi todelliselle, jonne Jumaluus on asettanut hänet toimimaan». Hän »etsii elämässä ainoastaan ihanteita ja kaikkooa sentähden pelästyneenä takaisin kohdatessaan todellisuudet. Jos hän joskus saattaakin irtautua horroksestaan ja haluaa osallistua maailman työhön, törmää hän alituisen takaisin, koska hän ei tapaa ihanteitaan ruumiillistuneina». Sederholm korostaa jyrkästi, ettei uskonto saa kääntää ihmisen mieltä pois maallisista, vaan sensijaan sen tulee muodostaa todellinen yhdystie, jonka kautta hän tuo arkiseen työhönsä jotakin taivaasta. Tämän ovat uskonnolliset haaveksijat unohtaneet. Heihin nähden pitää paikkansa: »Kasvi kukkii, mutta vain osoittaakseen kauneutensa — se kuolee jättämättä mitään jälkimaailmalle — se lakastuu auringonpolttamana».⁷⁴

Viimeistä kuvaa myöten Sederholmin koko arvostelu perustuu Runebergin Vanhan puutarhurin kirjeisiin. Vapaamie-

⁷² Ks. ed.

⁷³ AU 117, 11. 10. 1862; 122, 23. 10. 1862; 123, 25. 10. 1862; 129, 8. 11. 1862.

⁷⁴ Från När och Fjerran, n:o 1, 1861.

lisyys tuntee omakseen edellisten vuosikymmenien yhtenäiskulttuurin taistelun herännäisyyttä vastaan. On asia sinänsä, missä määrin arvostelu nyt yhtä vähän kuin kahtakymmentä vuotta aikaisemminkaan tapasi todellisuuden. Tässä yhteydessä on tärkeintä todeta, miten kirkonvastainen liberalismi uudistaa kirkolle myönteisen idealismin torjuvan arvostelun herännäisyydestä. Jälkimmäinen seisoi virallisen kirkon rinnalla kristillisyydennäkemystään puolustaessaan, edellinen asennoituu sekä kirkkoa että herännäisyyttä vastaan, mutta kummatkin käyvät taistelunsa humanisen kristinuskon nimissä. Rintamat ovat merkittävästi muuttuneet.

Eräs huomautus on lisättävä ylläolevaan. Liberalismin päävastustajana pysyi ortodoksia eikä pietismi. Vapaamielinen arvostelu saattoi vielä Turun pappeinkokouksessa vuonna 1859 todeta »vanhan, aidon pietismin» eräitten edustajien, Alfred Kihlmanin, C. G. v. Essenin ja Lauri Stenbäckin, herättäneen liikkeen kulta-ajasta eloisia ja kauniita muistoja.⁷⁵ Elämänsomuksena täytyi herännäisyyden jäädä vapaamielisyydelle vieraaksi, mutta sen mieskohtaisen vastuunalaisuuden korostaminen ja kirkon ulkonaisen vallan vastustaminen tarjosivat merkittäviä yhtymäkohtia, joihin uskonnollinen liberalismi nimenomaan kirkkopoliittisissa pyrkimyksissään saattoi liittyä. Tulemme näkemään, miten mainittu liittymäkohta muodostui tulevalle kehitykselle erinomaisen merkitykselliseksi.

⁷⁵ Wbl. 41, 12. 10. 1861.

14. YLIOPPILAAT KESKUSTELEVAT.

Siirryttäessä julkisen sanan palstoilta ylioppilaselämän keskusteluihin kuusikymmentäluvun vaihteen tarjoama kuva muuttuu jonkin verran. Kuten vallankumousvuoden jälkikoina ylioppilasnuoriso on nytkin erittäin herkkä reagoimaan ajassa liikkuviin aatteisiin. Sen mielipiteenmuodostus seuraa osittain maan yleisen kansalaisvapaamielisyyden omaksumaa linjaa, osittain pitäytyy tämän jo ohittamiin kannanottoihin, mutta viittaa myös merkittävässä kohdin tietä tulevalle kehitykselle. Erillinen katsaus ylioppilasnuorison piirissä käytyihin keskusteluihin on siten varsin perusteltu.

Ulkonaiset edellytykset ylioppilasnuorison vilkastuneelle maailmankatsomukselliselle keskustelulle tarjosi vuonna 1857 tapahtunut osakuntalaitoksen uudistus. Pakollinen tiedekuntalaitos oli epäonnistunut yrityksessään muodostua opiskelijain toverielämän keskuksiksi. Tiedekuntien kokouksia syytettiin mielenkiinnottomiksi ja niissä käytiin vain velvollisuudesta. Professorien, jotka vielä kaikki olivat tiedekuntalaisten mieskohtaisia tutkijoita, läsnäolo kahlehti melkoisesti mielipiteitten vapaata ilmaisua.¹ Näissä oloissa toteutettiin ajatus osakuntalaitoksen uudistamisesta, aluksi vapaaehtoisuuden pohjalla. Pohjalaiset kulkivat edellä ja pian seurasivat heitä viipurilaiset, savokarjalaiset, uusmaalaiset ja länsisuomalaiset.² Hämäläisiä kaiketikin esti heidän tunnettu hitautensa, mutta viipurilaiset

¹ SCHYBERGSON, Historisk-filologiska studentfakulteten, ss. 202 s., 238 s.; RUUTU, Savo-Karjalaisen osakunnan historia II, ss. 9 s.

² Veritas et Jocus 17. 10. 1858. JUVELIUS, Piirteitä länsisuomalaisen osakunnan sanomalehtioloista, s. 131.

ja savokarjalaisetkaan eivät jaksaneet kauan yliopistoviranomaisten vastustavan asenteen painamina ylläpitää illegaalisia yhdistyksiään, jotka pian sammuiivat virotakseen eloon vasta vuonna 1864.³ Jäljelläolevat kolme sensijaan jatkoivat tarmokkaasti toimintaansa, muodostuen nopeasti varsin vilkkaan ja monipuolisen toverielämän keskuksiksi, ja keräsivät piireihinsä jopa vieraistakin maakunnista kotoisin olevia ylioppilaita.⁴

Osakunnista löysi nyt ylioppilasaatteellisuus suotuisimman maaperänsä. Vanhoilla fennomaanisilla ajatuksilla oli miltei 1850-luvun loppuun asti opiskelevan nuorison jakamaton kannatus. Näitten rinnalle olivat kuitenkin nousseet vapaamieliset ihanteet, joille etenkin sodan jälkeen voimakkaana virinyt skandinaavinen suuntaus antoi yhä suurempaa kantaavuutta. Virtaukset kulkivat yleensä rinnan, niin että samat ylioppilaat halusivat olla sekä fennomaaneja että liberaaleja. Aatteitten erilaisesta korostamisesta kasvoi kuitenkin ylioppilaspoliittinen puolueenmuodostus.⁵ Eräs Pohjalaisen osakunnan johtomiehiä luonnehti keväällä 1858 tilannetta seuraavasti: Suomenmieliset ja »skandinaavit» ovat kumpikin yksimielisiä siitä, että Suomen kansaa uhkaa idästä vaara, joka on torjuttava. Jälkimmäiset suosittelevat parannuskeinoksi poliittisen vapauden lisäämistä ja läheisempää liittymistä Ruotsiin. Edelliset taas näkevät kansakunnan kestäkyvyn riippuvan ratkaisevasti sen henkisestä ja aineellisesta kehityksestä, minkä perustavana edellytyksenä on suomenkielen kohottaminen maan viralliseksi kieleksi. »Skandinaaveille» kielikysymys oli vain toisen luokan asia, suomenmielisille taas ensiarvoisen tärkeä.⁶

Voimakkaimman jalansijan fennomaaniset aatteet saavuttivat pohjalaisten keskuudessa. Vastustajia ei tosin puuttunut, mutta suomenmielisten ylivaltaa nämä eivät pystyneet uhkaa-

³ RUUTU, m.t. II, s. 20; TUDEER, Piirteitä epävirallisen viipurilaisen osakunnan elämästä, s. 178.

⁴ Vrt. esm. REIN, Muistelmia I, s. 178.

⁵ RUUTU, m.t. II, s. 101.

⁶ JUVA, Eräitä pohjalaisten ylioppilaitten kirjeitä 1850- ja 1860-luvulta, s. 420.

maan.⁷ Toisenluonteiseksi muodostui kehityksen kulku Uusmaalaisessa osakunnassa. A. O. Freudenthal aloitti vuonna 1858 täällä ruotsalaiskansallisen herätystyönsä, ja taitavalla ja johdonmukaisella politiikallaan hänen onnistui muutamassa vuodessa koota osakuntansa enemmistö uusien »svekomaanisten» tunnuksien taakse.⁸ Kun kansallisuuskysymys näin määräsi rintamanasettelun kahdessa johtavassa osakunnassa, muut ajassa liikkuvat virtaukset jäivät pakostakin mainittujen toveripiirien keskusteluissa lapsipuolen asemaan. Niin vapaamielisetkin aatteet saivat kielitaistelun tiimellyksessä osakseen usein varsin toisarvoisen huomion, vaikkakaan niiltä ei suinkaan puuttunut kannattajia pohjalaisten yhtä vähän kuin uusmaalaistenkaan keskuudessa.

Toisin kuin molemmat muut osakunnat Länsisuomalainen kieltäytyi pitämästä kielikysymystä maan tulevaisuudelle ensiarvoisena. Sekä suomalaista että ruotsalaista kansallisuusaatetta vastaan länsisuomalaiset asettivat vapaamielisen näkemyksensä molempien kielten tasa-arvoisuudesta ja koko kysymyksen toisarvoisuudesta.⁹ Osakunnan tunnustettu johtaja koko illegaalisen ajan oli Walfrid Alftan, josta samalla kehittyi 1860-luvun johtava vapaamielinen ylioppilaspolitiikko. Hänen vaikutuksensa alaisina länsisuomalaiset säilyttivät kielipoliittisen rauhan keskinäisessä seurustelussaan, samalla kun he ylioppilaskunnan yhteisissä asioissa menestyksellisesti välittivät pohjalaisten ja uusmaalaisten äärimmäisyysmiesten välillä. »Länsisuomalainen väri» tuli saamaan oman, varsin määrätyn merkityksensä, ja sen Alftan tartutti yhä uusiin kotimaakunnasta saapuviin ylioppilaspolveihin.¹⁰

Oli näinollen varsin ymmärrettävää, että juuri länsisuomalaisesta osakunnasta ennen muita kehittyi maailmankatsomuksellisen keskustelun foorumi. Walfrid Alftan, »Busen», oli luonnollisesti itse ensimmäinen herättämään kysymyksiä ja

⁷ HOLMA, Piirteitä n.k. illegaalisen Pohjalaisen osakunnan elämästä, ss. 223 s., 227 s., 231; JUVA, m.t., s. 420.

⁸ PUNTILA, Suomen ruotsalaisuuden liikkeen synty, ss. 73–76.

⁹ R[EUTE]R, Walfrid Alftan, s. 165.

¹⁰ R[EUTE]R, m.t., s. 166; SAIKKU, Länsisuomalaisen osakunnan historia II, ss. 380–386.

saattamaan ne toveripiirin pohdittaviksi. Osakunnan pöytäkirjat ja sanomalehdet tarjoavatkin varsin monipuolisen kuvan ylioppilaita askarruttavista ongelmista. Toisinaan käsiteltiin poliittisia ja taloudellisia kysymyksiä, kielikysymys vilahtaa tietenkin aina silloin tällöin esiin, mutta kiihkeimmät väittelyt ja suurin harrastus syntyivät aina niinä iltoina, jolloin uskonnolliset asiat olivat esillä. Oi aikoja, jolloin ne käytännössä sivuuttivat kaiken muun.¹¹ Tällä alalla uuden ja vanhan vastakkaisuus koettiin selvimmin. Mikäli muissa osakunnissa vapaamielinen ajattelu pääsee toveripiirin keskusteluissa purkautumaan esiin, sekin useimmin tapahtui juuri uskonnollisten kysymysten vaiheilla.¹²

Käydyissä keskusteluissa Alftan lähimpine ystävineen, joihin kuuluivat runoilija J. J. Wecksell, vanhassa länsisuomalaisessa osakunnassa vapaamielisillä mielipiteillään huomiota herättänyt K. J. Edelskiöld ja K. V. Bremer sekä pohjalaisen osakunnan puheenjohtaja Oscar Forssell¹³, edusti pääasiassa samaa ruotsalaisen vaikutuksen alaista maltillista liberaalia näkemystä, joka löi leimansa vuosikymmenenvaihteen julkiseen sanomalehtikeskusteluun. Kuten kielikysymyksessä, »verettömät» saivat uskonnollisia katsomuksiaankin hahmotellessaan käydä taistelua sekä oikealta että vasemmalta nousevaa oppositiota vastaan. Perinnäisellä luterilaisella kristillisyydellä oli luonnolliset puolustajansa osakunnan jumaluusopin opiskelijain keskuudessa, joista Herman Råbergh vakavassa asiallisuudessaan nousi muita korkeammalle ja saavutti vastakkaisella kannallakin olevien tovereittensa vilpittömän kunnioituksen. Äärimmäisinä vasemmalla oli taas ryhmä etupäässä fyysis-matemaattiseen tiedekuntaan kuuluvia ylioppilaita, jotka olivat omaksuneet luonnontieteellisen näkemyksen maailmankatso-

¹¹ Näin esm. 27. 1.—6. 3. 1859, 2. 11.—7. 12. 1859, 6. 2.—12. 4. 1861. Länsisuomalaisen osakunnan ptk.

¹² Pohjalaisen osakunnan ptk. 19. 4. 1857; 26. 10. 1857; 1. 11. 1857; 7. 4. 1861; 9. 3. 1862; 16. 3. 1862; 19. 10. 1862; Sampsa Pellervoinen 29. 4. 1860; 10. 3. 1861; 17. 3. 1861; 6. 10. 1861; Uusmaalaisen osakunnan ptk. 13. 10. 1858; 2. 3. 1859; Nylands Dragon 20. 10. 1858; 23. 1. 1859.

¹³ R[EUTE]R, m.t., s. 168; SAIKKU, m.t. II, s. 337.

muksensa perustaksi ja siten päätyneet enemmän tai vähemmän selväpiirteiseen materialismiin.¹⁴

Taistelussa, joka kuvattujen suuntien välille pakostakin oli syntymässä, rintamanmuodostus eri kysymyksissä saattoi vaihdella varsin huomattavasti. Milloin olivat maltilliset humanistit yhdessä teologiien kanssa ahdistamassa luonnontieteellisen maailmankatsomuksen yksipuolisuutta, milloin kirkko ja sen opit saivat vuorostaan kokea ensin- ja viimeksimainittujen ryhmien hyökkäyksiä. Radikaali siipi pitäytyi varsin tiiviisti edellisen »rabulistisen» ylioppilaspolven luonnontieteelliseen maailmankuvaan. Vallankumouksellinen henki, joka vuosikymmenen alussa oli ollut varsin voimakas fyysis-matemaattisessa tiedekunnassa, ei ollut sitä jättänyt. Ylioppilastiedekunnan käsinkirjoitettu lehti »Kemiska Harmonikan» sisälsi toistuvasti artikkeleita, joitten sävy professorien käsityksen mukaan oli selvästi »hyvän järjestyksen ja vallitsevien määräysten» vastainen. Tapahtuipa niinkin, että tiedekunnan opettajat katsoivat olevansa pakotettuja kesken lehden lukemisen poistumaan kokouksesta, koska eivät voineet hyvällä omallatunnolla kuulla lehden sisältöä luettavan julki. Tiedekunnan sihteeri A. E. Nylander, joka piti dekaanin vaatimusta, ettei toimitus vastedes saisi hyväksyä muita kuin sensuurikelpoisia kirjoituksia, valonarkuutena ja tarpeettomana varovaisuutena, sai erään myöhemmän artikkelinsa johdosta virallisen muistutuksen, minkä johdosta hän katsoi olevansa pakotettu eroamaan tiedekunnasta.¹⁵ Miltä alalta mainitut »sensuuria läpäisemättömät» kirjoitukset olivat, ei ole säilyneiden papereitten perusteella yksityiskohtaisesti pääteltävissä, mutta tuskin erehdymme, jos oletamme tieteen ja uskon vastakohdan näytelleen niissä merkittävää osaa.

Joka tapauksessa kohtaamme 50-luvun lopun länsisuomalaisten luonnontutkijain piirissä kaikki vuosikymmenen alun materialismiin kallistuvan radikalismin väitteet uudelleen eloon

¹⁴ Vrt. JUVELIUS; Piirteitä Länsisuomalaisen osakunnan sanomalehtioloista, ss. 136 s., 141.

¹⁵ Physisk Mathematiska Fakultetens protokoller 28. 10. 1853; 24. 3. 1854; 7. 4. 1854; 22. 4. 1854.

herätettyinä. »Maailmankatsomus, joka pitää ainetta ikuisena, joka ei saata erottaa Jumalaa maailmasta, joka pitää totena vain sen, mikä voidaan matemaattisella tarkkuudella todistaa, mutta sensijaan leimaa kaiken muun pilkan kaikilla ivaavilla ilmauksilla», oli myös ilman epäröintiä lausunut tuomionsa kristinuskosta yleensä ja sen merkittävimmistä opeista erittäin. Näin kuvasi Herman Råbergh syksyllä 1859 osakunnan radikaalien katsomuksia ja totesi väittelyn laineitten jo useita kertoja lyöneen kiivaina länsisuomalaisessa toveripiirissä, mitkä »keskustelut kuitenkin ovat jakaneet kaltaistensa kohdalon, päätyvätkin milloinkaan tulokseen».¹⁶ Osakunnan pöytäkirjat tietävätkin kertoa edellisellä lukukaudella suoritetuista monituntisista väittelyistä, joitten keskeisimpänä ongelmana oli ollut kysymys kristikunnan jumalallisesta alkuperästä. Kielteisen suunnan johtavana puhetorvena oli esiintynyt fyysis-matemaattisen kandidaattitutkinnon viimeisiä lukuja suoritteleva Carl Granqvist.¹⁷ Pari lukukautta myöhemmin hänen aate- ja tiedekuntatoverinsa A. E. Brander esitti osakunnan kokouksessa julkisesti tarkastettavaksi teesinsä: »kaikki on rakentunut voimista, pahaa ei ole olemassa, luonnontieteet kehittävät mielikuvitusta», minkäsuuntaisia ajatuksia hän useasti puolusti.¹⁸ Osakunnan materialistit eivät suinkaan pitäneet kynttiläänsä vakan alla.

Luonnontieteellisen maailmankatsomuksen kannatus osoitautui kuitenkin varsin rajoitetuksi. Sen perinnäiseen kirkollisuuteen kohdistama arvostelu saavutti tosin tiettyynajaan saakka maltillisen liberaalin ryhmän kannatuksen, mutta tiukan keskustelun tullen tämän edustajat vetäytyivät erilleen ja sanoutuivat nimenomaisesti irti radikaalin siiven jyrkimmistä johtopäätöksistä. Marraskuussa 1859 ilmestyi osakunnan lehteen nimimerkillä -mn- varustettu kuvaus, jossa tekijä kaunokirjallisessa muodossa hyökkäsi varsin voimakkaasti eräitä kristillisen uskon keskeisimpiä oppeja vastaan. Kirjoittaja, Frans Wilhelm Linnell, hänkin fyysismatemaattisen tiedekun-

¹⁶ Veritas et Jocus 30. 11. 1859; Bihang.

¹⁷ Länsisuomalaisen osakunnan ptk 27. 2. 1859; 6. 3. 1859.

¹⁸ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 7. 3. 1860; 2. 5. 1860.

nan kasvatteja, muistelee käyntiään ehtoollispöydässä eräänä lauantai-iltana ja tutkistelee syitä, jotka ovat saaneet hänet polvistumaan alttarin ääreen. »Onko tämä siksi, että minäkin saisin syntieni anteeksiannon, sovituksen kaikesta pahasta, mitä olen ajatellut, väärästä mitä olen tehnyt? Ei, en ole kyllin ylevämielinen voidakseni käsittää, miten syömällä vehnä jauhoa ja juomalla ranskalaista viiniä ja uskomalla siihen, mikä mielestäni on hullutusta, että tämä vehnä jauho, jota on jokaisessa venäläisessä myymälässä, ja tämä viini, jota jokaisella kapakoitsijalla on kellarissaan, on Jumalan pojan oikea, todellinen (ruumis ja) veri, en ole, sanon, kyllin ylevä käsittääkseni, miten tämän kautta voi päästä vapaaksi virheistään, velastaan». Ihmisiä, jotka näin ajatellen menevät ehtoolliselle, heidän valistumattomuuttaan, hullua uskoaan, vääriä käsityksiään ja henkistä riippuvaisuuttaan kirjoittaja ei kuitenkaan tahdo pilkata. He ovat erehtyneet, mutta heitä ei saa ivata vaan sääliä.

Itse kirjoittaja kuitenkin viettää ehtoollisensa toisella tavalla, toisissa ajatuksissa. Hän muistelee miestä, jonka kunniaksi hänenkin edessään oleva alttari on pystytetty, joka oli »niin suuri, niin jalo, niin yli koko ihmisyyden korotettu, että myöhempi aika, joka on tajunnut paremmin arvostaa hänen suuruutensa, on asettanut hänet kaikkien meidän esikuvaksemme. Hän omisti elämänsä, sielunsa, kaikkensa todelle, jalolle, kauniille. Hän tahtoi osoittaa kansalleen totuuden tien, rakkauden tien, ainoan autuuden tien. Hän tahtoi opettaa heitä tulemaan Jumalan kaltaisiksi, mutta he eivät itse tahtoneet sitä, vaan saattoivat hänet häpeälliseen kuolemaan». Tämä mies kävi kuolemaan yhtä arvokkaasti ja jalosti kuin hän oli elänytkin, anoen vielä viime hetkinään anteeksiantoa niille, jotka olivat hänet pettäneet ja surmanneet. Kansa seisoi mykistyneenä tämän rakkauden suuruuden edessä, ja kun heidän vihansa ja kostonsa hurma oli haihtunut, julistivat he hänet kunnioituksen ja ihailun valtaamina Jumalan pojaksi.

Limnell torjuu ajatuksen, että Kristus todella olisi ollut Jumalan poika, jumaluuden kolmas persoona. Ihanteellisessa mielessä nimitys kuitenkin on oikeutettu. Kristus oli »eräs

niitä suuria neroja, joitten Jumala silloin tällöin antaa nousta ilmoittamaan hänen jumaluuttaan, julistamaan hänen totuutansa, kasvattamaan, opettamaan, millainen ihmisen on oltava, jos hän haluaa arvollisesti kantaa tätä korkeaa nimeä». Hän oli suurin ihmisistä, »jumalasta syntynyt», mutta sittenkin vain ihminen, joka eli ja kuoli. Hänen edessään kirjoittaja tuntee ehtoollispöydässä seisovansa ja tunnustaa: »Näen Sinut ristillä riippuvana, näen sielunvoiman, joka elähyttää Sinua vielä kuoleman viime hetkellä. Kuulen viimeisen huokauksesi, näen miten Sinut haudataan ja vuodatan haudallasi surun ja kaipauksen kyyneleen. Jäykistyneen ruumiisi ääressä vannon eläväni totuudelle ja hyveelle, valon voitolle ja taistelulle pimeää vastaan, pitäväni Sinut kaikkien tekojeni ja kaikkien ajatusteni esikuvana. Olen täällä Jumalan pyhäkössä piirtääkseni muistosi sieluni sisimpään, elvyttääkseni ja vahvistaakseni Sinun ajattelemisellasi voimiani, jotka maailman kuvankauniit houkutukset ja itsekkyyden alhaiset kiusaukset pyrkivät nukkuttamaan voimattomaan horrokseen».¹⁹

Kristuksen jumaluuden ja ylösnousemuksen kieltäessään Linnell osoittautui Qvistin seuraajaksi ja Feuerbachin oppilaaksi. Kirjoituksen kaunis kieli, jonka kokouksen luonnon-tieteelliseen ryhmään kuuluva pöytäkirjuri totesi herättäneen yleistä tunnustusta, ja sen Kristuksen persoonaa kohtaan osoittama kunnioittava ihailu estivät kuitenkin osakuntalaisten enemmistöä tajuamasta, miten jyrkästä kristinuskon kieltämisestä itse asiassa oli kysymys. Kellään ei tuntunut olevan mitään huomauttamista kirjoitusta vastaan, päinvastoin se sai varsin suopean vastaanoton.²⁰

Seuraavassa kokouksessa osakunnan mielipide kuitenkin koki voimakkaan reaktion. Edellisenä vuonna yliopistoon kirjoittautunut nuori civis Herman Råbergh luki varsin purevaan sävyyn kirjoittamansa vastineen Linnellille. Hän osoitti aluksi, miten nimimerkin kuvaama ja hulluudeksi leimaama ehtoolliskäsitys oli kaikkea muuta kuin luterilainen. Tämä oli siten, kenties tahallisesti, antanut maanmiestensä uskosta täysin vää-

¹⁹ Veritas et Jocus 23. 11. 1859.

²⁰ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 23. 11. 1859.

ristellyn kuvan. Mitä sovituspoppiin tulee, kirjoittaja totesi voivansa esittää sille raamatusta lukuisia todistuksia, mutta luopui siitä tässä yhteydessä, »koskapa sellaiset todistelut voitaisiin tietysti merkitä valheen, sadun leimalla, ne esitettäisiin todennäköisesti heikosti informoitujen historiankirjoittajien tai tietoisten petkuttajien vääriksi lisäyksiksi, mikä selitystapa on meidän aikanamme varsin tavallinen». Råbergh selittikin, ettei hänen aikomuksensa ollut matemaattisella tarkkuudella todistaa (bevisa) Jeesuksen persoonan välityksellä tapahtunutta sovitusta. Looginen todistelu olikin uskonasioissa mahdoton, mutta kirjoittaja halusi sensijaan osoittaa (visa), miten ihmis sydämen syvyydessä asui sovituksen tarve ja miten tämä voitiin tyydyttää »opilla ristiinnaulitusta sovittajasta Jumalan ja ihmisten välillä, Jeesuksesta Kristuksesta». Tässä tarkoituksessa hän esitteli lukijoilleen saaristolaisvanhuksen, joka sai levottomaan sieluunsa rauhan nautittuaan uskossa Herran Pyhän Ehtoollisen.²¹

Råberghin, joka tällöin kuului historiallis-kielitieteelliseen tiedekuntaan, oli saanut esiintymään tarve puolustaa kristinuskoa, koskapa sen »varsinaiset esitaistelijat», osakunnan jumaluusoppineet, olivat Limnellin kirjoitusta luettaessa vaienneet. Råberghin avoin esiintyminen herätti hänen tovereitensa vilpittömän tunnustuksen. Nyt syntyneessä keskustelussa osakuntalaisten enemmistö asettui hänen kannalleen edellistä kirjoittajaa vastaan. Nimimerkin taakse kätkeytyneen tekijän kristinuskonvastaista kirjoitusta paheksuttiin yleisesti. Useimmat keskustelijoista lausuivat käsityksensä, ettei hänellä itse asiassa ollut kovinkaan selvää käsitystä siitä uskonnosta, jonka hän artikkelissaan oli koettanut osoittaa mieltömäksi. Huomautettiin myös siitä, ettei -mn- suinkaan esittänyt mitään omintakeisia ajatuksia, vaan perustui kaikessa oleellisessa vieraisiin esikuviin. Ainoastaan pari puhujaa nousi häntä puolustamaan, mutta heidät vaimennettiin nopeasti. Kokouksen kulku osoitti selvästi, miten rajoitettu radikaalin siiven kannatus osakunnassa oli.²²

²¹ Veritas et Jocus 30. 11. 1859. Bihang.

²² Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 7. 12. 1859.

Luonnontieteellinen ryhmä oli selvästi vähemmistön asemassa, mutta se ei antanut tämän masentaa itseään. Kun osakunnan virallinen lehti *Veritas et Jocus* ei tyydyttänyt heidän vaatimuksiaan, päättivät he perustaa oman äänenkannattajansa, jonka ensimmäinen numero ilmestyi päivälleen samanaikaisesti Råberghin selostetun vastineen kanssa.²³ XYZ, mikä oli uuden julkaisun nimi, kävi alusta alkaen varsin kirpeästi arvostelemaan osakunnassa vallitsevia oloja, sen virallista lehteä ja jokaista ilmiötä, mikä ei sitä tyydyttänyt. Sen nimimerkkien — X, Y ja Z — taakse kätkeytyivät edellämainitut A. E. Brander ja F. W. Linnell sekä radikaalin siiven johtavaksi polemiikoksi pian kehittyvä Ernst Rönnbäck. Milloin vakavasti, milloin satiirisesti lehti hyökkäsi jokaisen kimppuun, joka uskalsi ajatella toisin kuin se. Poliittisten ja kirjallisten kysymysten ohella lehti osallistui innolla uskonnollistenkin asiain käsittelyyn. Huomattavaa osaa näytteli tällöin luonnontieteellisen maailmankatsomuksen hengessä suoritettu arvostelu.²⁴

Sattuvan kuvan lehden tyylistä antaa Branderin artikkeli pappien saarnoista. Lähtien sananparresta »kyllä minä olen saarnannut, mutta se oli samaa kuin heittää vettä hanhen selkään», kirjoittaja kuvaa, miten hän kerran joutui tapauksen todistajaksi, jolloin palvelustyttö sai kuulla kunnon saarnan mamselliltaan. »Kehoittaminen kesti puoli tuntia, mutta ei sisältänyt mitään muuta kuin huomautuksia siitä, miten tarkkaan häntä oli asiassa muistutettu, miten monta tuhatta kertaa hänelle oli puhuttu hänen huolimattomuudestaan ja ajattelelmattomuudestaan, ilman että mitään parannusta oli ollut havaittavissa, ja miten kärsivällisiä oltiin oltu hänen vikoihinsa nähden — ja kun kaikki tämä oli sanottu, aloitettiin sama virsi alusta uudelleen. Kaikkiaan neljätoista kertaa esitelmöitiin siten sama teema samoin sanakääntein. Aloin epäillä tätä saarnaksi, ja tosiaankin tuli taloudenhoitaja samassa sisään ja seliti pitäneensä saarnan, lisäten kuitenkin, ettei hän odottanut sokaistuneelta täysin yksinkertaiselta ihmiseltä minkäänlaista parannusta». Brander toteaa nyt ivallisesti, miten kuvattu

²³ JUVELIUS, Piirteitä Länsisuomalaisen osakunnan sanomalehtioloista, s. 140.

²⁴ JUVELIUS, m.t., s. 141.

ripitys sekä muodoltaan että vaikutukseltaan täysin on rinnastettavissa niihin esityksiin, joita pyhäisin kuullaan kirkkojen saarnastuoleista. Penkissä istuva kuuli ja väsyväistä yhtämittäiseen samojen asioiden ja sanojen toistamiseen ja kääntää huomionsa kokonaan muihin asioihin. Onko pappi puhunut hyvin vai huonosti, totta vai valhetta, on jäänyt häneltä täysin huomaamatta ja hän palaa kotiin oppimatta mitään muuta, kuin »että tällaista puhetapaa kutsutaan saarnaamiseksi ja että sen tulisi kuvata Jumalan ikuista, rakastavaa tapaa ilmoittaa itsensä ihmisille».²⁵ Ironia saattaisi tuskin olla purevampaa.

XYZ lakkasi ilmestymästä keväällä 1861, mutta oppositior ryhmä säilytti edelleen aktiivisuutensa. Milloin puolustettiin luonnontieteitten ensiarvoista asemaa inhimillisessä kulttuuri-kehityksessä²⁶, milloin syytettiin vallitsevaa kirkkoa suvaitsemattomaksi ja sen oppeja omahyväisiksi ja itserakkautta kehittäviksi.²⁷ Aikana, jolloin Qvistin astuttua syrjään jyrkällä kielteisyydellä ei ollut maan julkisessa keskustelussa yhtään edustajaa, kuvattu pieni luonnontieteellinen ylioppilasryhmä ylläpiti radikaalisten perinteitten jatkuvuutta.

Luonnontieteilijöitten jyrkimpiä väitteitä torjuttaessa maltillisesti vapaamielisen ja positiivisesti kristillisen ryhmän liittolaissuhde osoittautui pysyväksi. Luonnontieteitten ja taiteitten suhteista keskusteltaessa Alftan katsoi ensinmainittujen vaikuttaneen nimenomaan runouden kehitykseen erittäin turmiollisesti. Syntyneessä keskustelussa rintamat muodostuivat puhtaan tiedekuntajaon pohjalla, teologien ja historialliskielitieteellisten aineitten opiskelijain vastustaessa lääketieteen ja fyysis-matemaattisten ylioppilaitten ryntäyksiä.²⁸ Materialismin perusväittämätkin otettiin keskusteltaviksi; ja Alftan yritti osoittaa aineen ikuisuuden aksiomin periaatteessa ylittäneen luonnontieteitten pätevyyden rajat, koskapa ikuisuuskäsite ideaalisena kuului niitten alan ulkopuolelle.²⁹ Karl

²⁵ XYZ, 6. 2. 1861.

²⁶ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 12. 4. 1861.

²⁷ Veritas et Jocus 5. 11. 1862.

²⁸ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 21. 11. 1858.

²⁹ Ibidem 2. 11. 1859.

Bremer taas suoritti rajankäyntiä materialistisen ja rationalistisen ranskalaisen valistussuunnan kanssa ja suositteli turmiollisen Voltairen vastapainona Schillerin ihanteellista elämänkatsomusta.³⁰ Taistelussa »luonnontieteellistä yksipuolisuutta» vastaan keskustaryhmä säilytti johdonmukaisesti torjuvan asenteensa.³¹

Materialismin kieltäminen ei kuitenkaan merkinnyt minikäänlaista myönnytystä vallitsevalle kirkolliselle kristillisyydelle. Alftanin ryhmän arvostelulle oli kuvaavaa, että sen esikuvaksi otettiin Kierkegaard, jonka suhtautuminen valtiokirkkoon oli yhtä kielteinen kuin se kristinuskoon sinänsä oli myönteinen. Tanskalaiseen ajattelijaan tutustuttikin osakunnan »Busen» itse, joka jo vanhan osakunnan päivinä oli joutunut hänen kirjoitustensa kanssa tekemisiin. Kierkegaardiin vedoten Alftan nyt vaati valtiokirkon muodollisen kristillisyydennäkemyksen poistamista ja sen korvaamista yksilön vapautteen perustuvalla uskonnollisuudella. Ulkonainen kirkkolaitos oli turha, samoin julkiset jumalanpalvelukset, jotka vahingoittivat enemmän kuin hyödyttivät todellista kristillisyyttä. Erityinen pappissääty oli niinkään tarpeeton. Alftan suositelikin sen lakkauttamista ja sen tehtävien siirtämistä kansakoulunopettajille, jotka muitten oppiaineitten rinnalla johdattaisivat lapset myös kristinuskon oppien tajuamiseen.³²

Maltilliset liberaalit, Alftan etunenässä, päätyivät siten kaikista ulkonaisista muodoista riippumattomaan kirkolliseen järjestykseen, mikäli mistään järjestyksestä yleensä enää lainkaan saattoi puhua. Ajatukseen valtiokirkon tarpeettomuudesta palattiin vielä myöhemminkin. Osakunnan suomenkielinen pöytäkirja tietää kertoa kevätlukukaudella 1862 »Osakuntalainen Bruce esitteli 5 ja 15 kertaa käskettyä väitöksen sisältävä, että valtiokirkon vahingotta meidän maassamme nyt jo sopisi kukistaa syystä, että sivistys on yleinen ja tähän seikkaan kyläinen. Puheenjohtaja, joka jo ennen esitelmää lupasi asiaa vastustaa pitikin tällä kertaa puheensa ja kumosi väitöksen

³⁰ Ibidem 24. 10. 1860.

³¹ JUVELIUS, Piirteitä Länsisuomalaisen osakunnan sanomalehtioloista, s. 141.

³² Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 27. 2. 1859; 6. 3. 1859.

sanoin: 'minulla on se sitä vastaan, että se on minun ajatukseni tässä asiassa'. Vähän aikaa tästä juteltua tultiin siihen päätökseen, että kaikille paitsi wenäläisille ja moniavioisuutta puolustaville olisi usko-vapaus.»³³

Alftanin ja hänen ryhmänsä vaatimukset menivät kuitenkin pitemmälle kuin ulkonaisen uskonnonvapauden vaatimiseen. Kristillinen uskonto oli heidän vakaumuksensa mukaan jätettävä »vapaana aatteena» riippuvaiseksi ainoastaan kunkin yksilön mieskohtaisesta harkinnasta, missä ja millaisessa muodossa hän halusi sen omaksua. »Mikään ulkoinen pakko, kankeat muodot ja jyrkästi määrätyt uskontogmit eivät saa sitoa sitä».³⁴ Kannatettiin toisin sanoen dogmitonta kristillisyyttä, minkä maan muukin ruotsalaisista esikuvista riippuvainen vapaamielinen uskonnollisuus oli omaksunut tunnukseksi. Kristinuskoon sisältyi kyllä totuus, mutta uskon nykyiset muodot olivat auttamattoman vanhentuneita. Eli kuten osakuntalainen Frans Bruce totesi keväällä 1863: »ettei kristinuskoa nykyhetkellä voitu pitää objektiivisesti totena, koska se vielä oli kehityksessään kesken.»³⁵

Alftanin ryhmä oli siten pääasiassa samoilla linjoilla kuin pääkaupungin lehdistön palstoilla esiintyvä vapaamielisyys. Vapaamielisen mielipiteen kiteytymättömyyttä osoittaa, että niinkin merkittävässä kysymyksessä kuin uskon ja tiedon suhteitten selvittelyssä ylioppilasliberaalit kuitenkin kulkivat omia teitään. Maaliskuussa 1861 kysymys oli esillä niin Pohjalaisessa kuin Länsisuomalaisessa osakunnassa, joissa puheenjohtajaystävyykset Oscar Forsell ja Walfrid Alftan asettuivat kummassakin puolustamaan samoja periaatteita. Jälkimmäisessä Nestor Järvinen oli kosketellut uskon, tieteen ja taiteen välille viimeksi kuluneitten vuosikymmenien aikana kasvanutta juoppaa. Hän myönsi tosin, ettei ulkonaista yhdenmukaisuutta mainittujen hengenalojen välille ole asiallista eikä mahdollistakaan rakentaa, mutta että sovitus kuitenkin on löydettävissä yksi-

³³ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 30. 4. 1862.

³⁴ Veritas et Jocus 6. 3. 1859.

³⁵ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 18. 2. 1863. Vrt. myös Muurahainen 6, 1. 10. 1862; 9, 22. 10. 1862. Karl Viktor Bremers paper.

tyisen kristityn mieskohtaisissa ratkaisuissa.³⁶ Seuranneessa keskustelussa Alftan asettui epäilevälle kannalle persoonallisuuden kykyyn nähden sovittaa itsensä mainitut vastakohtat. Hän ei lopultakaan uskonut synteisiä mahdolliseksi ilman yksilön hengenelämän sisäistä jakautumista — jolloin se parhaassakin tapauksessa jäi tietenkin vain näennäiseksi. Tiedettä ja uskoa ei voida yhdistää, niitten on pysyttävä erillään toisistaan.³⁷ Forsell kehitteli pohjalaisten osakuntalehdessä ystävysten käsityksiä laajemmin: »Uskonnon ja spekulatiion todellinen ero on tosin muodossa, siten että uskonto on olemassa tunteen hahmossa, spekulatio taas on ajattelevaa. Siksi ovat myös filosofian ja uskonnon käskyt ihmiselle täysin vastakkaiset. Uskonto kehoittaa ihmistä: usko, niin tulet autuaaksi! — Filosofia taas sanoo: epäily on ensimmäinen, senvuoksi epäile! mutta oikeaa ja järjellistä on käsittää maailma ajatuksella, pyri siis järkevään käsittämiseen! — Tämä on se vastakohta, vastakohta välittömän uskon ja epäilyn synnyttämän ymmärtämisen, tunteen ja ajatuksen välillä, joka työntää uskonnon ja spekulatiion toisistaan erilleen». Omasta puolestaan Forsellkaan ei uskonut pystyvänsä kuvaamaansa vastakohtaa sovittamaan.³⁸

Vapaamielisten ylioppilasjohtajien kysymyksenasettelu ja todistelu liikkui siten samoilla perusteilla kuin vähäistä aikaisemmin Carl Qvistin. Vastakohtien jyrkkyys ei kuitenkaan saanut heitä viimeksimainitun tavoin kieltämään uskonnon itseä arvostavaa. Huolimatta teoreettisesta kritiikistään toverukset ovat sittenkin lähempänä Meurmania kuin Qvistiä. Sama romanttinen piirre, joka edellämainitun ajattelussa oli niin ilmeinen, tuntuu heilläkin. Missä järki loppuu, siellä usko alkaa. Uskonnon voima ei perustu teoreettisiin päätelmiin, vaan mystiikkaan, sisäiseen näkemiseen. Vastoin Qvistiä ja tätä seurannutta Linderiä Alftan korosti, että vaikka uskovalla saattoikin olla syitä uskoonsa, tämä ei silti rakentunut järjenpäättelien varaan.³⁹ Edelliset olivat johdonmukaisesti rationa-

³⁶ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 13. 3. 1861.

³⁷ Ibidem 20. 3. 1861; 27. 3. 1861.

³⁸ Samps Pellervoinen 17. 3. 1861.

³⁹ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 27. 3. 1861. Ks. ed. ss. 121, 178 s.

listeja, viimeksimainitun liberalismi oli tässä asiassa romantiikan sävyttämää.

Luonnontieteellinen materialismi, ignelliläinen liberalismi ja perinnäinen oikeaoppisuus eivät siten olleet ainoat henkiset virtaukset, jotka määräisivät opiskelevan nuorison asennoitumisen uskonnollisiin kysymyksiin. Romanttisten käsitysten ohella elivät myös vanhat valistusperiaatteet, jotka toivat ylioppilaitten ajatteluun oman, liberaalista kritiikistä varsin selvästi erottuvan leimansa. Pohjalaisessa osakunnassa Jaakko Forsman puolusti kiihkeästi käsitystä, että papiston on edelleen hoidettava kaikki sille uskotut yhteiskunnalliset tehtävät, koska huolenpito näistä on »ainoa hyödyllinen asia, mitä lukuisat papit toimittavat».⁴⁰ Kierkegaardin ajatusten länsisuomalaisessa osakunnassa herättämän keskustelun yhteydessä K. E. F. Ignatius vastusti Alftanin liberalistista vaatimusta kaiken ulkonaisen kirkollisen järjestyksen lopettamisesta selvästi valistushenkisin perustein. Tältä kannaltaan hän periaatteessa hyväksyi vastustajansa kirkollisten dogmien sisällöstä omaksuman käsityksen. »En halua lainkaan kieltää», hän kirjoitti osakuntalehteen, »etteivätkö monet mainituista dogmeista ole syntyneet ainoana aiheuttajanaan jumaluusoppineitten oma rikkiviisuus ja hiustenhalkominen, enkä myöskään halua mainittujen rikkiviisaitten dogmien vihaajana puolustaa niitä, mutta ne olivat silloin välttämättömiä ja ovat sitä suureksi osaksi vielä nytkin». Uskonto ei nimittäin ole yksityisasia, se ei rajoitu runouden lailla harrastajansa sisäiseen elämään, vaan ilmenee yhteiskunnan hyvinvointiin tai sairauteen vaikuttavina tekoina. Vapaamielisten vaatimus subjektin rajattomasta vapaudesta uskonnollisella alalla on siten väärä. Valtiolle ei suinkaan ole yhdentekevää, mitä ja miten monta uskontoa sen kansalaiset tunnustavat. Viime kädessä jokainen yhteiskunta perustuu siinä vallitsevaan uskontoon. Ilman uskontoa se ei saata pysyä pystyssä, yhtä vähän kuin uskontokaan toisaalta voi seisoa ilman tiettyjen dogmien tunnustamista.⁴¹

⁴⁰ Pohjalaisen osakunnan ptk. 19. 10. 1862.

⁴¹ Veritas et Jocus 6. 3. 1859.

Ignatiuksen asennoituminen edusti kuitenkin häviämässä olevaa kantaa. Kirkon perinnäisten oppien arvostelijat siirtyvät yhä selvemmin myös kirkkopoliittisesti vapaamielisille linjoille, kun taas vallitsevan kirkollisen järjestyksen puolustajat yleensä omaksuvat myös teologisesti vanhoillisen vakauksen. Vanha valistushenki sulautui vähitellen nousevaan vapaamielisyyteen ja jäi koskemattomana elämään vain joissakin ylimmän luokan poliittisesti vanhoillisissa ja kaikkeen traditionaaliseen pitäytyvissä ryhmissä.⁴² Sille täysin vastakkainen synteesi oli sensijaan kasvamassa kirkollisesti edistysmielisissä piireissä, missä dogmaattisen konservatismen rinnalla vallitsi varsin pitkälle menevä kirkkopoliittinen vapaamielisyys. Kirkon ja sivistyneistön välille syntyneen jännityksen selvittämisessä tämä oli osoittautuva tulevaisuudenlinjaksi, Ignatiuksen edustaman valistushenkisen synteessin kuuluessa auttamatta menneisyyteen.

⁴² Vrt. TIGERSTEDT, *Det religiösa problemet*, s. 34.

15. KIRKKO RYHTYY UUDISTUKSIIN.

Toisaalta kirkon sisäinen, toisaalta vapaamielisten piirien siihen ulkoapäin kohdistama arvostelu oli saattanut virallisen kirkon varsin ahtaaseen puristukseen. Tyytymättömyys valitsevaan asiaintilaan oli yleinen. Kirkon onni oli tällöin se, että samat piirit, jotka sen sisällä olivat vastanneet purevimmasta arvostelusta, asettuivat myös välttämättömäksi osoittautuneen uudistustoiminnan johtoon. Tuomiokapituleilla, joihin vanha suunta viimeiseksi oli linnoittautunut, ei ollut paljoakaan uutta ehdotettavana. Joskin ne myönsivät konventikkeliplakaatin poistamisen ja papiston maallisten tehtävien vähentämisen tarpeellisuuden, niillä ei ollut suurista periaatekysymyksistä, kuten esim. kirkon ja valtion suhteitten järjestelystä, mitään olennaista sanottavaa. Mieluimmin ne sivuuttivat vaieten koko asian.¹

Sitä myöten kuin menneen ajan kirkon johtajien neuvottomuus uudessa tilanteessa kävi ilmeiseksi, heidän merkittävimpien arvostelijainsa, herännäispappien vaikutusvalta kirkollisen mielipiteen tulkitsijoina ja muokkaajina kasvoi jatkuvasti. Arvostelun rinnalla nousivat täällä myös uudistusvaatimukset. Ruotsin kirkon kohtalo nähtiin varoittavana esimerkkinä siitä, miten virkavaltainen kirkko sai niittää lahkolaisuuden ja eripuraisuuden satoa.² Ajan merkeistä oli otettava vaari ja ryhdyttävä todellisiin uudistuksiin. Tämä saattoi tosin tuntua

¹ RUUTH, Havaintoja uskonnollisesta ja kirkollisesta elämästämme 1860. ja 1870-luvuilla, ss. 373 s.; Prestmötet i Åbo 1859, s. 123; Bbl. 18, 11. 5. 1861.

² RUUTH, m.t., ss. 372—374; F. O. Durchman Turun pappeinkokouksessa. Prestmötet i Åbo, s. 125.

varsin uskalletulta, jopa uhkarohkealtakin, Carl Fredrik Stenbäck totesi, mutta se oli kuitenkin välttämätöntä: »Ellei mitään uskalleta, ei myös mitään voiteta. Jos pelkäämme reformeja, pysymme vanhassa ummehtuneisuudessaamme ja Kirkko jää alennukseensa. Kansalliset, teolliset jne. intressit voittavat yhä enemmän alaa. Vain kirkko yksin pysyy vanhoillisena kivettyneissä oloissaan. Katso, silloin se saa myös valmistautua tuhoonsa, ja silloin on, ulkomaitten tapaan, lakko nouseva toisensa jälkeen ja tuomitseva toisensa yhä kasvavassa fanaattisuudessaan».³

Vaihtoehto oli selvä: reformit tai lahkot. Reformeista ensimmäinen oli maallisen ja hengellisen hallituksen turmiollisen liiton lopettaminen. Konventikkeliplakaatin poistamiseen ja pappissäädyn palauttamiseen hengelliseksi virkakunnaksi herrännäismiehet liittivät vielä joukon muitakin vaatimuksia. Valtion viranomaisten virka-apu kirkollisessa kurinpidossa oli lopetettava.⁴ Hengellinen elämä oli sydämen sisäistä liikettä Jumalaa kohti, minkä yhteydessä kaikki ulkonainen pakko oli vain pahasta. Erikaisen turmiollinen oli se seikka, että tietyt yhteiskunnalliset edut oli kytketty ehtoollisen säännölliseen nauttimiseen ja että nämä siten pakottivat ihmisiä tulemaan Herran pöytään sisäistä vakaumusta vailla. »Yhtä vähän kuin elävän orgaanisen olennon, jos se pannaan pihteihin, voidaan ajatella säilyttävän vapaaehtoisen likkeensä ja muut elintointiansa, yhtä mahdotonta on kuvitella elävää kristillisyyttä pakkoliiveissä», Josef Grönberg totesi. Samaan suuntaan kallistui Porvoon v. 1860:n pappeinkokouksen käsitys. Ehtoollispakko olikin turmiollisena välttämättä poistettava.⁵

Osaparannukset eivät kuitenkaan riittäneet korjaamaan maallisen ja hengellisen hallituksen välisissä suhteissa vallitsevaa epäkohtaa. Kirkolle oli lopultakin annettava sille valtion rinnalla oikeutetusti kuuluva itsenäisyys. Luther oli aikoinaan vain olosuhteitten pakosta myöntänyt ruhtinaille oikeuden kirkon ylivalvontaan. Nyt oli aika muuttunut. Kirkon hallinto

³ Prestmötet i Åbo 1859. Bilagor, s. 289. Vrt. myös vars. pöytäkirjat, s. 121.

⁴ Prestmötet i Åbo 1859, s. 142.

⁵ Ibidem, s. 143. Protokoll... i Borgå 1860, s. 14.

oli palautettava sen omiin käsiin. Carl Fredrik Stenbäck lausui Turun pappeinkokouksessa sanamuodoltaan varsin varovaisen, mutta asiallisesti erinomaisen merkityksellisen toivomuksen, että Jumala »antaisi kirkkomme korkeasti kunnioitetuille esimiehille rohkeutta aikanaan, milloin sopivalta näyttää, rehellisesti valistaa Kaikkeinarmollista Keisariamme, — — — että Suomen kansan sydänveri liittyisi kiinteämmin Häneen ja Hänen kunniakkaista perinteistä rikkaaseen ruhtinaalliseen sukuunsa, jos Hän hallitsisi vain maallista hallitusta, mutta sensijaan suosiossaan ja armossaan jättäisi kirkollisen johdon erityiselle hallitukselle Jumalan sanassaan kuvaamalla tavalla».⁶

Useissa merkittävissä kohdin herännäisliike siten tavoitti samat vaatimukset, jotka nouseva vapaamielisyys oli kirkkopoliittisena ohjelmanaan esittänyt. Yhteisten johtopäätösten takana olivat kuitenkin varsin erilaiset perustelut, ja monessa tapauksessa myös ohjelman yhtäläisyys oli vain muodollinen. Asemien ero ilmenee selvimmin siinä tulkinnassa, minkä kumpikin liike antoi niitten yhteisesti omaksumalle uskonnonvapauden tunnukselle. Liberalismi ei tunnustanut mitään yksilön yläpuolella olevaa mahtia. Yhteiskuntakaan ei sille asiallisesti ollut muuta kuin yksilöitten summa. Uskonnonvapaus oli näinollen puhtaasti individualistisesti ja humanisesti perusteltu. Herännäisyys taas arvosteli koko asiaa ikuisuuden näkökulmasta. Elävän kristillisyyden etu oli se hallitseva näkökohta, jonka tuli määrätä kirkollisen järjestelyn kysymyksissä. Viime kädessä heränneet vaativatkin kristillisen seurakunnan vapautta eikä yksilön vapautta. Heille viimeksimainittu vaatimus oli oikeutettu vain keinona, koskapa se edisti Jumalan valtakunnan suurta asiaa. Aidoille liberaaleille taasen sama asia oli tarkoitus sinänsä.

Miten Jumalan valtakunnan edun oli käytävä yksilön riippumattomuuden edellä, näkyi selvästi kolmesta erityiskysymyksestä, joissa herännäisyys oli määritellyt uudistusvaatimuksensa toisin kuin liberalismi. Kirkkokurin herännäismiehet halusivat palautettavaksi aikaisemmalle jyrkälle kannalle.

⁶ Prestmötet i Åbo, s. 121.

F. O. Durchman vaati exkommunikaatio-oikeuden käytäntöön-ottoa ja Josef Grönberg katsoi ehdottoman tarpeelliseksi, että kirkko käyttäisi avaintenvaltaansa erotuksetta kaikkia julki-syntisiä vastaan, »jotka aiheuttavat pahennusta opissa tai elä-mässä, eivätkä ota edelläkäyvästä varoituksesta ojentuakseen».⁷ Jotta kirkkokuri kuitenkin voitaisiin saattaa todella hengelli-selle pohjalle, niin että se koituisi erehtyneitten kirkon jäsen-ten sisäiseksi parannukseksi, kirkkoon kuuluminen oli tehtävä vapaaehtoiseksi. »Uskonvapaus on ehdottoman välttämätön senkin tähden», J. I. Bergh korosti eräässä kirjeessään, »että kirkosta voitaisiin perata pois kaikki, mikä on julkisesti luopunut, vahingollista ja turmiollista, ja että moni semmoi-sen perkauksen jälkeen aivan toisella mielellä ja halulla jälleen etsisi totuutta, tosi kirkon yhteyttä».⁸ Mikäli kirkon todellinen etu ja ihmisten iankaikkinen paras niin vaatii, julkijumalatto-mien masentamiseksi oli käytettävä ankaruutta, minkä kuiten-kin oli rajoitettava henkiseen kurinpitoon.

Elävän kristillisyyden edistämisen näkökohta määräsi myös herännäismiesten suhtautumisen maallikkojen kirkolliseen val-taan. Alusta alkaen voimakkaasti maallikkovaltaisena liike oli jyrkästi asettunut puolustamaan seurakunnan jäsenen oikeuk-sia papiston ylivaltaa vastaan. Vastustuksen kärki oli kuitenkin suuntautunut papiston hengettömyyttä ja tästä johtuvaa evan-geliumin laiminlyöntiä, eikä varsinaisesti sen virka-asemaa vastaan. Herännäisyyden murrosajan taisteluille uskollisena sen edustajat 60-luvun vaihteessa edelleenkin vaativat maal-likkojen osuuden lisäämistä kirkon työssä ja kirkon järjestyk-seen sisältyvien seurakuntavaltaisten ainesten uudelleen elvyt-tämistä.⁹ Vallitsevaa virkavaltaista järjestelmää oli kehitettävä kansanvaltaiseen suuntaan. Tuntien kansanjoukkojen huiken-televaisuuden ja ihmisluonnon epäluotettavuuden ainakin eräät kuitenkin olivat hiljaisessa mielessään joutuneet epäilemään, oliko kansanvaltainen kirkkohallitus lopultakaan ratkaisevasti tuomiokapitulien johtamaa parempi. »Vaatimus, että seura-

⁷ Ibidem, s. 142.

⁸ J. I. Bergh, J. F. Berghille, 26. 5. 1857. Ks. ROSENDAHL, Suomen herännäi-syyden historia IV, s. 284.

⁹ Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, ss. 275, 289.

kuntien tulisi hakea opettajat», J. I. Bergh kirjoitti veljelleen v. 1861, »kuuluu kyllä hyvin kauniilta ja sille onkin arvo annettava, mutta tässäkin lienee varovaisuus tarpeen». Hän viittasi siihen, että alkuseurakunnassa ei äänestetty sananpalvelijan vaalissa, vaan apostolit ja sittemmin piispat Pyhän Hengen johdattamina asettivat heidät virkoihinsa. Olisi myös väärin jättää papisto säätnä täysin »raa'an alhaisen satunnaisten oikkujen ja päähänpistojen varaan, kuten sitä toisaalta ei ole saatettava riippuvaiseksi hallituksenkaan suosiosta». »Oi jos tuomiokapitulilla olisi Jumalan henki. Silloin ei olisi vaikeata säädöstä laatia (Bergh viittasi tekeillä olevaan kirkkolakiin). Silloin he myös tietäisivät, milloin tämä henki on seurakuntaa johtanut, ja silloin he vahvistaisivat, muussa tapauksessa kumoaisivat sen päätöksen».¹⁰ Liberalismin optimistinen luottamus vapaan seurakunnan kykyyn johtaa omat asiansa oli herännäismiehille perusteellisen vieras. Ihmiset eivät itse saattaneet rakentaa seurakuntaa. Pyhä Henki yksin omasi tähän taidon ja voiman.

Herännäishenkisen ja liberalistisen uudistusohjelman ero ilmeni jyrkimpänä niitten suhteessa kirkon tunnustukseen. Juuri tunnustuskirjathan olivat vapaamielisen arvostelun pääkohteita, joitten säilyttämisessä nähtiin eräs kirkollisen kehityksen suurimpia esteitä. Verrattuna 40-luvulla esitettyyn kantaan heränneittenkin arvostelussa oli tapahtunut tietty kehitys. Nimenomaan herännäisyyden pääuomasta eronneet, sittemmin bekilläisyyteen tunnustautuvat pappismiehet korostivat raamatun arvovaltaa siinä määrin, että Lutherin ja tunnustuskirjojen merkitys näytti jäävän varsin toisarvoiseksi.¹¹ Inhimillisten auktoriteettien asettaminen Jumalan sanan yläpuolelle olikin ollut eräs niitä syytöksiä, jotka kyseiset papit olivat herännäisliikkeen myöhempää kehitystä arvostellessaan esittäneet.¹² Korostuksen ero tuntui herännäisliikkeeseen jääneittenkin miesten kannassa. Raamatun ja tunnustuskirjojen

¹⁰ ROSENDAHL, m.t. IV, ss. 223 s.

¹¹ Prestmötet i Åbo 1859, ss. 82, 85.

¹² CEDERBERG, En blick på J. T. Becks riktning i Finland, s. 219; ROSENDAHL, m.t. III, ss. 412, 415.

keskinäiseen asemaan sisältyvän vaikeuden oli vapaamielinen kritiikki saattanut voimakkaasti tietoiseksi, eikä sitä enää voitu vaieten sivuuttaa.

Ennen muita uskonveljiään J. F. Bergh joutui kirkkolakikomitean jäsenenä painiskelemaan tunnustuskirjakysymyksen kanssa. Monelta taholta kohdistuvan painostuksen alaisena hän ajoittain suunnitteli sitäkin, että uuden raamatuntutkimuksen perustalla kirkon tunnustukset olisi alistettava eräänlaiseen revisioon.¹³ Kyseiset suunnitelmat paljastuivat hänelle kuitenkin pian pelkiksi utopioiksi. Vaikka tunnustuskirjoissa saattoikin olla yksityisiä epävarmoja kohtia, ne kuitenkin kokonaisuudessaan olivat korvaamattomia osoittaessaan, mihin suuntaan oikea, evankelinen raamatuntulkinta oli suoritettava. Tässä Bergh seurasi herännäisyyden vanhaa linjaa ja toisti Kihlmanin vuosikymmenentakaisen toteamuksen tunnustuskirjojen aseman heikentämisen aiheuttamasta reaktiosta: »Niihin, jotka ymmärtävät asian ja joille kirkon oppi on rakas, tämä tekee masentavan vaikutuksen, epäuskolle vain se tuottaa iloa.»¹⁴ Uuden kirkkolakiehdotuksen ilmestyessä Bergh olikin komitean jäsenistä ainoa, joka liitti sen vapaamielisessä hengessä muotoiltuun ensimmäiseen eli »tunnustuspykälään» vastalauseensa.¹⁵ Herännäisyys tunsi omakseen uskonpuhdistuksen perinnön ja tahtoi turvata sen säilymisen.

Rinnan edellämäinittujen periaatteellisten kannanottojen kanssa herännäismiehet kiinnittivät huomionsa myös lukuisiin käytännöllisiin yksityiskysymyksiin. He puhuivat papiston sivistystason nostamisesta ja sen palkkauksessa vallitsevien epäkohtien korjaamisesta.¹⁶ Ylhäisen ja alhaisen papiston välinen ero oli raskaana painamassa heidän mieltään. Myöskin säädyn ylenemisperusteissa he näkivät korjaamisen sijaa.¹⁷ Näissä kysymyksissä oli yleinen kirkollinen ja kansalaismielipide 1850-luvun lopulla taipunut uudistusvaatimuksille suopeaksi, niin että yksityiskohdissa on usein mahdotonta sanoa,

¹³ ROSENDAHL, m.t. IV, ss. 217 s., 225.

¹⁴ ROSENDAHL, m.t. IV, ss. 218 s., 220—222, 225—228.

¹⁵ Förslag till Kyrkolag 1863, s. 225.

¹⁶ Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, ss. 266 s., 286, 289.

¹⁷ Ibidem, Bilagor, ss. 268—271, 286.

onko herännäisyys herättänyt yleisen mielipiteen, vai jälkimmäinen lyönyt leimansa edellisen puhetorvien katsomuksiin.¹⁸

Herännäisppapien piiri ei kuitenkaan ollut kirkon sisällä ainoa, missä hätä sen tulevaisuudesta johti käytännöllisiin uudistusvaatimuksiin. Useiden merkittävien aloitteiden takana 1850- ja 1860-lukujen vaihteessa oli tietty länsi-uusmaalainen pappisryhmä, missä vireään hengelliseen harrastukseen liittyi läheinen kosketus läntisen naapurimaan uskonnolliseen elämään. Ryhmän johtavia miehiä olivat H. A. Appelberg, E. O. Reuter ja K. F. Öller, jotka kaikki olivat kosketuksissa Suomen evankeliseen herätysliikkeeseen ja omasivat lisäksi hyvät suhteet Roseniuksen ympärille Ruotsissa nousevaan uus-evankeliseen herätykseen.¹⁹ Roseniuksen liike taas, jonka laajan sisälähetystoiminnan keskuselimeksi perustettiin v. 1856 Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, oli varsin huomattavasti riippuvainen anglosaksisista ja skottilaisista vaikutteista, nimenomaan sikäläisistä vapaakirkollisista esikuvista. Erittäinkin skottilaisen vapaakirkon dramaattisissa olosuhteissa v. 1843 tapahtunut synty ja senjälkeinen kehitys olivat muokanneet ruotsalaisten herätysmiesten mieliä suosiolliseksi seurakuntavaltaiselle kirkkojärjestelmälle ja vapaan kristillisen yhdistystoiminnan ajatukselle.²⁰

Kuvatuista vapaakirkollisuuteen taipuvista piireistä uusmaalainen pappisryhmä toi nyt vaikutteensa. Kun lähetysasia 1850-luvun lopulla tuli maassamme julkisen keskustelun alaiseksi, juuri mainittuun piiriin kuuluvat papit tekivät aloitteen erityisen lähetysseuran perustamiseksi, mikä keisarillisen senaatin vahvistettua uuden seuran säännöt johtikin myönteiseen tulokseen v. 1859.²¹ Samat miehet olivat muutamaa vuotta myöhemmin puuhaamassa Fosterlandsstiftelsenin mallin mu-

¹⁸ Vrt. Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, ss. 159, 169, 189, 198—200, 204, 207, 229; AT 83, 22. 10. 1858; HT 51, 25. 6. 1856; 53, 2. 7. 1856; 62, 2. 8. 1856; 27, 6. 4. 1859; AU 28, 12. 4. 1859; Tidskrift för Finska Kyrkan 1857—58, s. 165; BT 24. 10. 1857.

¹⁹ PAUNU, Suomen pakanalähetystoimi I, s. 153; II, s. 295; RUUTH, Piirteitä uskonnollisesta ja kirkollisesta elämästämme 1860. ja 1870-luvuilla, s. 204; Sama: Kapellanen E. O. Reuters reseberättelse, s. 109.

²⁰ NEWMAN, Svensk högkyrklighet, lågkyrklighet och frikyrklighet, s. 210.

²¹ PAUNU, m.t. I, ss. 218, 225.

kaista sisälähetysseuraa, ja vaikka asia viranomaisten vastustuksen vuoksi raukesikin v. 1861, he vielä seuraavana kesänä lähettivät kaksi joukostaan Ruotsiin tutustumaan sikäläiseen sisälähetystyöhön.²² Uusi periaate, yhdistysajatus, oli heidän välittämänään saapunut maamme kirkolliseen elämään.

Varsin selvästi tulkitsi kirkollisen yhdistysperiaatteen Gabriel Mauriz Waenerberg sisälähetysseuran tarpeellisuudesta Helsingfors Tidningariin v. 1859 kirjoittamassaan artikkelissa. Haluamatta lainkaan kieltää voimassaolevan kirkollisen järjestelmän suurta merkitystä hän kuitenkin katsoi sen riittämättömäksi hallitsemaan sitä vaikeaa henkistä tilannetta, mihin kirkko ja kristillisyys olivat maassamme joutuneet. Seurakunnat saattaisivat toimia kuten tähänkin asti, eikä suinkaan ollut syytä ryhtyä mihinkään kumouksellisiin toimenpiteisiin. »Mutta meidän aikamme on ylipäänsä assosiaation aikaa», Waenerberg totesi, »ja yhdyssiteen on suljettava piiriinsä kaikki ne, jotka työskentelevät saman päämäärän hyväksi». Selvapiirteinen liberalistinen assosiaatioperiaate tunkeutui näin kirkolliseen ajatteluun uusmaalaisen pappispiirin välittämänä, johon avarasti ottaen Waenerbergkin kuului.²³

Nousevan kirkollisen vapaamielisyyden vastustus oli myös perimmäisenä syynä viranomaisten nurjaan suhtautumiseen sisälähetysseurahanketta kohtaan. Maassa oli tosin jo vuosikymmenisen ajan toiminut eräitä hengellisiä yhdistyksiä, kuten Suomen Pipliaseura ja Evankelinen Seura, mutta ne olivat asiallisesti pikemminkin kirkollisen esivallan valvonnan alaisia toimikuntia kuin kansalaisten vapaita, tiettyjen tarkoitusprien ajamista varten perustettuja yhdistyksiä. Jälkimmäisen luonteisia taas olivat uusi pakanalähetys- ja suunniteltu sisälähetysseura. Mutta asianomaisen viranomaisen käsky- ja valvontavallan ulkopuolella oleva yhdistys oli jo sinänsä epäilyksenalainen ja saattoi tarjota pesäpaikan kapinallisille virtauksille. Kenraalikuvernöörin perustelut, joitten mukaan asia lopullisesti ratkaistiin, viittasivatkin ehdotetun toiminnan

²² PAUNU, m.t. II, ss. 295—298; RUUTH, Kapellanen E. O. Reuters reseberättelse, ss. 107—111.

²³ HT 99, 14. 12. 1859.

aiheuttaman hajaannuksen mahdollisuuteen valtiokirkon piirissä.²⁴

Waernerberg suositteli vapaitten yhdistysten perustamista seurakuntien rinnalle. Ruotsalaisen yhdistyskristillisyyden vaikutuksen alaisesta pappispiiristä kuului kuitenkin jyrkempiäkin ääniä. Äärimmäistä suuntausta edusti Kosken tehtaansaarnaaja K. F. Öllerin Turun pappeinkokoukselle esittämä kirjelmä, missä hän liittyi osittain sanallisestikin ruotsalaisen kirkkoherran P. G. Ahnfeltin vuonna 1855 ilmestyneeseen kiistakirjaseen »Statskyrka eller Frikyrka?». Öller asettui täysin skottilaisista esikuvista riippuvaisen auktorinsa kannalle. Kirkon hallinto oli erotettava valtiosta ja keskitettävä sen omiin käsiin, lähinnä skottilaisen mallin mukaiselle yleissynodille, jossa maallikoilla olisi tasaveroinen edustusoikeus papiston rinnalla. Piispuus nähtiin aito kalvinilaisessa hengessä kirkkoon pesiytyneen turmeluksen perussyysksi. Se oli paavillista hapautusta ja syypää ylhäisen ja alhaisen papiston väliseen luokkajakoon, se myös oli tuonut kirkkoon tämän olemukselle vieraan virkavaltaisen hengen. Öller viittasi historian todistukseen: »Maissa, missä episkopaalijärjestelmä ei ole kehittynyt hierarkkiseksi despotismiksi ja missä siten kukaan kirkon palvelijoista ei kirkollisena päämiehenä ole anastanut hallitusvaltaa (magt och myndighet), vaan keskinäinen valvonta vallitsee, - - - siellä ilmenee yleensä hengellisen säädyn viranhoidossa suuri vakaumus ja into, ja siellä kirkon kristillinen elämä on kehittynyt ilahduttavalla tavalla. Sellainen on asiantila usein mainituissa Itämerenmaakunnissa, mutta kenties vielä enemmän skottilaisessa vapaakirkossa». Kirjoittaja päätyi vaatimaan piispuuden lakkauttamista ja presbyteeristä kirkkohallintoa.²⁵

Kirkon ja valtion ehdotonta eroa ei Öllerkään silti halunnut. Hänen toverinsa tyytyivät vaatimattomampiin uudistuksiin, mutta samat pyrkimykset ajoivat heitäkin eteenpäin. Kirkon itsenäisyys omalla alallaan oli lähinnä turvattavissa voimistuvan maallikkotoiminnan alalla. Inkoossa pidetty mainitun pap-

²⁴ PAUNU, m.t. II, s. 298.

²⁵ Prestmöter i Åbo 1859, Bilagor, ss. 209—215; NEWMAN, Svensk högkyrklighet, lågkyrklighet och frikyrklighet, s. 210.

pisryhmän kokous asettikin senvuoksi kirkon uudistamiseksi seuraavat vaatimukset, joita se piti ehdottomina. Seurakuntien vaalioikeutta papinvaalissa oli laajennettava. Kirkon sisällä oli maallikoille annettava mahdollisuus aktiivisesti osallistua sen työhön. Synodaalikokouksia, joihin niin papit kuin maallikotkin kokoontuisivat keskustelemaan kirkon elintärkeistä asioista, oli jatkuvasti lyhyin väliajoin pantava toimeen. Kaikki vaatimukset esiintyivät Ruotsin uusevankelisten reformiohjelmassa. Osittain ne niinkään kävivät samaan suuntaan kuin kotoiselta pohjalta noussut herännäisyyden kritiikki.²⁶

Kirkon sisäpuolella oli siten kahdellakin taholla nousemassa varsin määrätietoisia ja pitkälle meneviä uudistusvaatimuksia. Samanaikaisesti uuden kirkkolain valmistelu, joka Nordströmin ehdotuksen osakseen saaman vastustuksen johdosta oli 1840-luvun lopulla joutunut kuolleeseen pisteeseen, alkaa merkittävästi edistyä. Kiitos tästä lankeaa miltei yksinomaisesti yhdelle ainoalle miehelle, Frans Ludvig Schaumanille, joka oli v. 1852 tullut kirkkolakikomitean jäseneksi ja kahta vuotta myöhemmin ottanut vastaan tehtävän toimittaa komitean harkittavaksi uuden kirkkolakiesityksen.²⁷ Yli vuosikymmenen ajan Schauman nyt joutui painiskelemaan kysymyksen kanssa, miten ajan tarpeet ja vanhat perinteet voitaisiin yhdistää eheäksi ja kirkon parasta edistäväksi kokonaisuudeksi. Tietä etsiessään hän omaksui vaikutteita niin herännäisyyden arvostelusta kuin kuvatuista kirkollis-vapaamielisistä virtauksista ja aikansa kulttuuriliberalismista, mutta synteesi, minkä hän loi, kantaa sisäisessä eheydessään varsin selväpiirteisesti hänen oman henkensä leimaa.²⁸

Schaumanin työ edistyi varsin hitaasti. Vasta vuosina 1857—59 alkavat sen ensi tulokset näkyä julkisuudessa, kun hän julkaisemassaan kirkollisessa aikakausilehdessä »Tidskrift för Finska Kyrkan» otti käsitelläkseen eräitä kirkollisen lainsää-

²⁶ Kristlig Budbärare 2, 1863; NEWMAN, m.t., ss. 213—216; RUUTH, Kapellanen E. O. Reuters reseberättelse, ss. 112—114, 134—136.

²⁷ ROSENQVIST, Frans Ludvig Schauman II, ss. 6—10.

²⁸ Schaumanin suhteesta länsiuusmaalaiseen pappisryhmään ks. RUUTH, Kapellanen E. O. Reuters reseberättelse, s. 108; PAUNU, m.t. I, ss. 219 s., II, ss. 294 s.

dännön kysymyksiä. Sekä herännäisyyden että kirkollisen vapaamielisyyden hengessä hän korosti kirkon riippumattomuutta valtiosta. Kirkon on saatava itse hallita itseään. Schauman vaatikin erityisen kirkolliskokouksen perustamista. Toisaalta kirkko on vapautettava sen nykyään hoitamista valtion alaan kuuluvista tehtävistä, kuten kunnallisasioista, köyhäinhoidosta ja kouluopetuksesta, jonka viimeksimainitun erottamista kirkon holhouksesta Schauman oli puoltanut jo v. 1855 kasvatusopin professorinviran täyttämisen yhteydessä.²⁹

Määrätietoisemmin kuin länsi-uusmaalainen pappisryhmä Schauman korosti, ettei kirkon itsenäisyys suinkaan merkinnyt sen täydellistä erottamista valtiosta. »Me katsomme päinvastoin», hän kirjoitti v. 1858, »että kristillisessä yhteiskunnassa tulee valtion ja kirkon välillä vallita vuorovaikutus, ja käsityksemme on siksi, että kristinuskko on tehtävä valtionuskonnoksi siinä mielessä, että se on valtion todeksi tunnustama uskonto, jonka valtio haluaa läpitunkevan kaikki laitoksensa ja jonka tunnustajille hän myös siksi jättää tiettyjä poliittisia oikeuksia, kuten esimerkiksi oikeuden astua tiettyihin virkoihin, mihin muut eivät pääse». Schauman ei kuitenkaan katsonut, että valtiokirkon säilyttämisen välttämättä olisi rajoitettava yhteiskunnassa vallitsevaa uskonnonvapautta. Hän kieltäytyi tyytymästä pelkkään omantunnonvapauteen, joka koskisi ainoastaan kansalaisten yksityiselämää, vaan vaati todellista tunnustuksenvapautta. Valtiokirkkoon kuulumattomien oli annettava julkisesti pitää omia jumalanpalveluksiaan. Uskonnollisen tunnustuksen takia ei ketään saisi rangaista eikä hänen yleisiä kansalaisoikeuksiaan saataisi rajoittaa — poliittiset olivat asia erikseen. Siirtyminen kirkkokunnasta toiseen oli tehtävä vapaaksi eikä ketään olisi pakotettava hyväksymään hänen mieskohtaista vakaumustaan vastaan sotivaa uskontunnustusta.³⁰

Schaumanin ansiona oli ennen muuta täsmällisyys, jolla hän määritteli kirkon sisällä kypsyneet uudistusajatukset käytän-

²⁹ Tidskrift för Finska Kyrkan 1857—58, ss. 201, 224—227; F. L. SCHAUMAN, Kutsu L. J. Stenbäckin virkaanasettajaisiin, ss. 37 s.; ROSENQVIST, m.t. I, s. 236.

³⁰ Tidskrift för Finska Kyrkan 1857—58, ss. 201—203..

nölliseksi ohjelmaksi. Riippumatta siitä, olivatko yksityiset vaatimukset alunperin kiteytyneet kotoisen herännäisyyden sisäisissä ja ulkoisissa taisteluissa vai läntiseen yhdistyskristillisyyteen suuntautuvan pappispiirin keskusteluissa, julkisen keskustelun alaisiksi ne kuitenkin ensimmäisenä saattoi Frans Ludvig Schauman. Aikana, jolloin yleinen taantumus juuri oli väistymässä ja Carl Qvist kävi kiivasta taisteluaan kirkon vanhoillisuutta ja paikallaanpysymistä vastaan, Schaumanin avaramielinen arvostelu ja kirkollisille uudistuspyrinnöille antama julkisuus merkitsi jo sellaisenaan huomattavaa voittoa kirkon asemalle yleisessä mielipiteessä.

Schaumanin osuus yleisen mielipiteen kehitykseen olikin erinomaisen suuri. Kirkonmiehet viittasivat lausunnoissaan tuon tuostakin hänen kirjoituksiinsa.³¹ Mutta myös vapaamielisissä piireissä hänet otettiin huomioon ja hänen toiminnalleen annettiin tunnustus. Wasabladetin monestimainittu kirjoittaja totesi v. 1861 papiston myötävaikutuksen kirkollisen edistyksen ehdottomaksi edellytykseksi. Eräitä tähän viittaavia merkkejä hän olikin havaitsevinaan sekä pappeinkokouksissa että Schaumanin aikakauslehdessä käydyissä keskusteluissa. Viimeksimainitun hän tosin arvosteli jumaluusopillisesti vanhoilliseksi, »valtionteologiseksi», mutta sen käytännöllisille uudistusvaatimuksille ynnä henkisesti avartavalle vaikutukselle ulkomaisten uutisten välittäjänä Wasabladetin kirjoittaja antoi täyden tunnustuksensa.³² Toisella taholla kiitos oli vielä jakamattomampi. Samana vuonna Gabriel Lagus totesi valittaen, miten Schaumanin »erinomaisen aikakauskirjan» oli ollut pakko lopettaa ilmestymisensä, jota kuitenkaan »kenties ei niinkään vähäiseltä osalta ole kiittäminen siitä terveemmästä elämästä, jota viimeaikoina on havaittu Suomen kirkon piirissä».³³ Samantapainen asennoituminen käy läpi koko vapaamielisen lehdistön. Muillekin kirkonmiehille, »heränneille» tai »nuorille papeille», saatettiin heidän uudistusharrastuksestaan antaa

³¹ Vrt. esm. Prestmötet i Åbo 1859, Bilagor, ss. 158, 169, 189, 280.

³² Wbl. 46, 16. 11. 1861.

³³ Bbl. 28, 20. 7. 1861.

tunnustus, mutta kirkon reformaattori ennen muita oli liberaalisen liikkeen silmissä kuitenkin F. L. Schauman.³⁴

Jos Schauman vaikutti yleisen mielipiteen kehitykseen, hän myös otti tältä vastaan vaikutteita. Nimenomaan vuosien 1861—62 voimakas vapaamielinen sanomalehtiarvostelu vahvisti Schaumania hänen vakaumuksessaan kirkkopoliittisten uudistusten välttämättömyydestä, mutta teki hänelle samalla ilmeiseksi, ettei maan vapaamielinen sivistyneistö tulisi tyytymään vain kirkollisten piirien suositteluihin uudistuksiin. Kirkkolakia laatiessaan hänessä kypsyi vakaumus, minkä hänen kerallaan omaksui myös kirkkolakikomitean enemmistö, että vallitsevissa oloissa oli tuiki välttämätöntä tehdä »myönnytyksiä ajanhengen vaatimuksille».³⁵ Schaumanille kompromissi ei kuitenkaan merkinnyt joistakin arvokkaista periaatteista luopumista. Se ei ollut hänelle ulkonainen vaan sisäinen asia, missä eri tahoilta omaksutut vaikutteet oli onnistuttu sulattamaan eheäksi kokonaisuudeksi. Kristilliseen jumalaukseen hän liitti liberalismin optimistisen luottamuksen vapauteen ja edistykseen. Jumala oli hänelle vapauden Jumala ja kristillinen seurakunta kehityksenalainen. Tälle perustalle hän lopullisesti rakensi kirkkolakiesityksensä.

»Myönnytykset ajanhengelle», mitkä samanaikaisesti merkitsivät luopumista herännäisyyden edustamista periaatteista, käyivät varsinaisesti ilmi esityksen kirkon tunnustusta ja kirkkokuria koskevista pykälistä. Edellisessä kysymyksessä Schauman liittyi Nordströmin kirkkolakiehdotukseen v. 1847 kohdistamaansa arvosteluun, jonka hän miltei sanasta sanaan toisti oman esityksensä perusteluissa. Nytkään hän ei katsonut aikaa soveliaaksi tunnustuskirjojen uudistamiseen. Aikaisemmin esittämästään pappisvalan muutosehdotuksesta hän on luopunut ja suunnitteli sensijaan Suomen kirkon virallisen tunnustuksen muuttamista siten, että tunnustuskirjojen kirjaimellinen sitovaisuus niissä nimenomaan torjuttaisiin. Kirkon oli pitäydyttävä vain tunnustusten »perusmääräyksiin», mutta sitten

³⁴ HD 50, 2. 3. 1863; Bbl. 42, 26. 10. 1861; Wbl. 50, 15. 12. 1860; 36, 7. 9. 1861; 41, 12. 10. 1861; 45, 9. 11. 1861.

³⁵ ROSENDAHL, m.t. IV, s. 225.

myös todella näihin, sillä vain siten ne saattoi säilyttää jatkuvuutensa ja luterilaisen, evankelisen olemuksensa.³⁶ Esitetyin perustein Schauman, ja häneen yhtyen J. F. Berghii lukuunottamatta koko kirkkolakikomitea, ehdotti uuden lain ensi pykälälle seuraavaa muotoa (jonka sanamuoto on otettu vuonna 1864 painetusta virallisesta suomenkielisestä käännöksestä):

»Evangelis-luterilainen seurakunta Suomessa pitää Jumalan pyhän sanan, joka ilmoitettu on vanhan ja uuden testamentin profetallisissa ja apostolisissa kirjoissa, ainoana ohjeena, jonka jälkeen seurakunnassa kaikki opit ja opettajat ovat tutkittavat ja tuomittavat; ja tunnustaa omaksensa sen perustuskäsityksen (grunduppfattning) mainituissa pyhissä kirjoissa annetusta opista, joka on julkaistuna vanhimman kristikunnan kolmessa päätunnuksessa kuin myös, uskonpuhdistuksen jälkeen, muuttamattomassa Augsburgin tunnustuksessa ja toisissa luterilaisen seurakunnan niinkutsuttuun sovintokirjaan otetuissa tunnustuskirjoissa».

Toinen kohta, missä Schaumanin ehdotus poikkesi herännäisyyden vaatimuksista vapaamieliseen suuntaan, koski kirkkokuria. Puhumattakaan siitä, että kaikki maallisten viranomaisten avulla toimeenpannut kirkolliset rangaistukset, joita herännäisyyskin oli vastustanut, poistettiin, Schauman asettui kielteiselle kannalle myös kirkosta erottamiseen ja ehtoolliselta sulkemiseen nähden. Asenteensa, joka hyvin sopi yhteen liberalismin yksilön vapautta ja oikeuksia korostavien periaatteitten kanssa, hän perusteli sillä, että jälkimmäisen rangaistuksen säilyttäminen merkitsi kirkon asettamista yksilön ja hänen Vapahtajansa välille, ja edellinen taas jäisi pakostakin mielivaltaiseksi ja johtaisi katkeruuteen eikä parannukseen.³⁷ Kirkolliset rangaistukset, jotka hän asetti näitten tilalle, kelpaamattomuus kirkon virkoihin ja luottamustehtäviin ynnä vaalioikeuden menetys, olivat varsin lieviä eivätkä sanottavasti rajoittaneet yksityisen jäsenen vapautta, mutta merkitsivät silti vapaamieliseltä kannalta arvostellen ensiarvoisten oikeuksien

³⁶ Förslag till kyrkolag 1863, ss. 117—120; Vrt. ed. s. 57.

³⁷ Förslag till kyrkolag 1863, ss. 154, 158 s.

riistoa.³⁸ Schaumanin kannan määräsi poliittisen liberalismiin pelko jättää viranomaisille — tässä tapauksessa hengellisille — kovin suurta rankaisuvaltaa muitten kansalaisten yli.

Merkittävin uuden kirkkolain periaate, jonka vaatimuksen kirkolliset uudistushengelliset ja vapaamieliset piirit olivat kumpikin tahollaan esittäneet, oli uskonnonvapaus. Schauman kulki tässä kummankin äärimmäisyyden välissä. Liittyen kaikessa oleellisessa jo vuonna 1858 lehdessään esittämänsä kantaan, hän katsoi jokaisen kansalaisen oikeuksiin kuuluvan saada tunnustaa vailla rangaistuksen pelkoa sitä uskontoa, minkä hän vakaumuksesta katsoi oikeaksi, yhdessä uskonheimolaisensa kanssa pitää julkisia jumalanpalveluksia ja vapaasti siirtyä uskosta toiseen.³⁹ Uskonnonvapauden periaate ilmeni myös jo lakiehdotuksen ensimmäisessä pykälässä, jossa nimenomaan määriteltiin lain kohteeksi Suomen evankelis-luterilainen kirkko eikä, kuten vuoden 1686 kirkkolaissa, kaikki valtakunnan asukkaat. Schaumaniin yhtyen komitea katsoikin kaikkien muita uskontoja koskevien kysymysten kuuluvan nyt esitettävän lain ulkopuolelle ja esitti alamaaisimmin ensi tilassa eriuskolaislain säätämistä, jolla valtakunnan pääuskonnosta poikkeavien kansalaisten asema tarkemmin määriteltäisiin.⁴⁰

Schaumanin aikaisempaan kantaan verrattuna komitean esittämässä uskonnonvapauden vaatimuksessa oli uutta ainoastaan sen liberaali perustelu. Täysin uskonnollisen vapaamielisyyden hengessä komitea totesi, »ettei mikään ole niin suuressa määrin sydämen, vakaumuksen ja omantunnon asia kuin uskonnollinen usko». Tämän syntyminen edellyttää aina sydämen vapaata taipumusta, ja mikäli se puuttuu, on koko usko vain hirvittävä valhe. Yrittää ulkonaisin keinoin pakottaa yksilö tietyn uskon omaksumiseen ei siksi ole ainoastaan sisäisesti ristiriitainen toimenpide, vaan myös olemukseltaan uskonnonvastainen. Vapaus merkitsi komitealle kristillistä periaatetta, jonka hylkiminen väistämättä oli johtava epäonnistumiseen.⁴¹

³⁸ Ibidem, s. 22.

³⁹ Ibidem, ss. 123 s., 127. Vrt. Tidskrift för Finska Kyrkan 1857—58, s. 202.

⁴⁰ Förslag till kyrkolag 1863, s. 117.

⁴¹ Ibidem, s. 124.

Uskonnonvapaus ei kuitenkaan saanut merkitä kirkon ja valtion suhteitten täydellistä katkaisemista. Schaumaniin liittyen komitea hylkäsi jyrkästi ajatuksen, että valtion olisi oltava uskonnollisesti välinpitämätön. Päinvastoin valtion on »hyväksyttävä kristinusko ainoaksi todeksi uskonnoksi ja vieläpä tietty tunnustus kristillisen kirkon piirissä tosimmaks». ⁴² Näinollen valtiokirkon säilyttäminen on uskonvapaudenkin vallitessa mahdollista jopa toivottavaakin. Valtiokirkon oikeuksiin yli muitten uskonnollisten yhdyskuntien kuuluisivat komitean mielestä kansanopetuksen valvonta, osallistuminen kirkon ja valtion suhteita koskevaan lainsäädäntöön sekä etuoikeus valtion kirkolle antamaan taloudelliseen tukeen, minkä lisäksi komitea piti kohtuullisena, että vain sen jäsenille annettaisiin täydet poliittiset kansalaisoikeudet. ⁴³ Vapaamieliseltä kannalta arvostellen lakiehdotus oli tältä kohdin varsin epätydyttävä.

Kysymyksissä kirkon lainsäädäntöoikeudesta, kirkon ja oppikoulun erosta, konventikkeliplakaatin poistamisesta ja maallikkojen vaikutusvallan lisäämisestä kirkon eri hallintoportaisissa, joissa liberalismiin ja kirkollisen uudistussuunnan vaatimukset kävivät samaan suuntaan, kirkkolakiehdotus merkitsi saavutetun yksimielisyyden kiteyttämistä lakipykäliksi. Kirkolliskokous, joka kokoonpanoltaan ja vaalitavaltaan merkittävästi muistutti skottilaisen presbyteerisen kirkon General Assemblya, oli sisältynyt jo Schaumanin vuonna 1858 esittämään ohjelmaan. Se tulisi nyt ottamaan hoitaakseen kirkollisen lainsäädännön. ⁴⁴ Tuomiokapitulit, jotka piispan ja tuomiorovastin ohella oli kokoonpantu lukioitten lehtoreista, ehdotettiin muutettavaksi kokoonpanoltaan puhtaitten kirkonmiesten miehittämiksi. Kouluasiat poistettiin kokonaan näin uudistettujen kapitulien tehtävistä. ⁴⁵ Konventikkeliplakaatin sijaan sisällytettiin kirkkolakiin nimenomainen kehoitus yksityisten hartauskokousten pitoon, joissa maallikkojen sananviljelyoike-

⁴² Ibidem, s. 129.

⁴³ Ibidem, s. 132.

⁴⁴ Ibidem, ss. 103—105; 230—232; Tidskrift för Finska Kyrkan 1857—58, ss. 222—228. Vrt. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 16, ss. 15 s.

⁴⁵ Förslag för kyrkolag 1863, ss. 88, 207 s.

uksia ei mitenkään rajoitettu.⁴⁶ Kirkolliskokous ja seurakuntain kirkkoneuvosto muodostettiin elimiksi, joissa maallikoilla oli mahdollisuus sanoa sanansa kirkon asioitten hoidossa.⁴⁷

Kaiken kaikkiaan uusi kirkkolakiehdotus merkitsi valtavaa edistysaskelta siihen asti vallinneeseen käytäntöön nähden. Monessa kohden, nimenomaan uskonvapauskysymyksessä ja maallikkojen osuudessa kirkon hallintoon, ehdotus meni tuntuvasti pitemmälle kuin Ruotsissa samanaikaisesti suunnitellut ja toteutetut reformit.⁴⁸ Keisarin ja hänen ministereittensä ja toisaalta Suomen Suuriruhtinaanmaan asukkaitten välillä valitseva tunnustuksellinen ero teki välttämättömäksi, että kirkon täällä oli saavutettava skandinaavisia sisarkirkkojaan suurempi vapaus. Uudistus oli kuitenkin vasta paperilla. Toisissa kohdissa tunsivat monet vanhoilliset kirkonmiehet vakavia epäilyjä uudistusten liikanaisesta rohkeudesta, toisissa taas oli kyseenalaista, tokko ehdotus tyydyttäisi vapaamielisen opposition vaatimuksia. Kirkon tulevaisuudelle oli ensiarvoinen kysymys, minkä kohtalon uusi kirkkolakiehdotus tulisi saamaan.

⁴⁶ Ibidem, ss. 8, 133—142.

⁴⁷ Ibidem, ss. 77, 103, 195 s.

⁴⁸ Ruotsin kirkollisista reformeista ks. GRÄNSTRÖM, Präteståndets sista strid, ss. 18 s., 25—28, 57—74.

IV OHJELMA SYNTYY.

16. HELSINGFORS DAGBLAD.

Vuosina 1862—63 Suomen uskonnollinen vapaamielisyys astui uuteen vaiheeseensa. Siihen asti liberaali mielipide oli monessa kysymyksessä ollut vielä varsin hapuileva. Kysymyksiä oli ollut enemmän kuin vastauksia, pyrkimyksiä uudistuksiin enemmän kuin selvää tietoa toivottujen uudistusten täsmällisestä luonteesta. Nyt suhteellisen lyhyessä ajassa vapaamielisyys löytää yksityiskohtaisen ohjelman. Muutoksen aiheuttajina on todettavissa lähinnä kolme seikkaa. Valtiopäivien koollekutsumisen vaikuttama perustuslaillisen elämän herääminen asetti liberaalin opposition uusien mahdollisuuksien eteen. Oltuaan aikaisemmin olosuhteitten pakosta jatkuvassa vastustusasenteessa sille tarjoutui nyt mahdollisuus yrittää käytännöllisessä politiikassa toteuttaa suunnitelmiaan. Todelinen elämä pakotti teorioittensa varassa liikkuneet arvostelijat maanpinnalle. Eräs merkittävimpiä ratkaisuaan vaativia asioita oli uusi kirkkolakiesitys. Osallistuessaan tämän käsittelyyn ja sen ympärillä käytyyn taisteluun vapaamieliset piirit joutuivat tarkoin punnitsemaan kirkkopoliittisten periaatteittensa soveltuvaisuutta käytännölliseen uudistustoimintaan.

Mitä kirkkolakiesitys merkitsi kirkkopoliittisissa kysymyksissä, saman aiheutti teologisessa keskustelussa tutustuminen eräisiin vasta ruotsiksi ilmestyneisiin vapaamielisiin uskonnollisiin teoksiin. Viktor Rydbergin »Bibeln lära om Kristus» ilmestyi painosta vuonna 1862, samana vuonna käännettiin amerikkalaisen Theodor Parkerin ensimmäinen kirja ruotsinkielelle, ja vuotta myöhemmin oli Ernest Rénanin »Vie de Je-

sus» sekä alkukielisenä että käännöksenä maamme sivistyneen lukijakunnan saatavissa. Mitä tähän asti oli vasta epäilty tai aavistellen tajuttu, lausuttiin nyt selvästi julki. Aikaisempi vapaamielinen arvostelu oli vain harvoissa tapauksissa ja viitauksenomaisesti esittänyt perinnäisen dogmatiikan tilalle mitään uutta. Nyt uskonnollinen liberalismikin sai omat dogminsa, joita ihailtiin yhtä innostuneesti kuin konsanaan ortodoksian uskollisimmat kannattajat aikanaan olivat omiansa ihailleet. Monelle etsijälle uusien profeettain sanoma merkitsi varsin todellišta vastausta entisiin epäilyihin ja kysymyksiin.

Kolmas uskonnollisen liberalismin läpimurtoon vaikuttava tekijä oli maan lehdistössä tapahtunut kehitys, lähinnä Helsingfors Dagbladın toiminta vuodesta 1862 alkaen. Syntymästään asti lehti, jota voitaneen pitää maamme ensimmäisenä nykyaikaisesti toimitettuna päivälehtenä, muodostui maan liberaalisen liikkeen pää-äänenkannattajaksi. Sen ympärille ryhmityivät käytännöllisesti katsoen maan kaikki vapaamieliset piirit, joitten periaatteita se johdonmukaisesti edusti niin valtiollisella kuin taloudellisella, sivistyksellisellä ja kirkollisella alalla. »Dagbladilaisuus» tuli merkitsemään samaa kuin aikoinaan »aftonbladilaisuus» Ruotsissa, puoluenimeä, joka sulki sisäänsä kaikkien mainittujen elämänalojen edistys- ja vapaamieliset piirit.

Dagbladın ensimmäinen vastaava toimittaja oli Otto Reinhold Frenckell, mutta johtavat kirjoitukset laati alusta alkaen Edvard Bergh, joka vuoden 1863 alusta otti vastaan päätoimittajan tehtävät. Lehden ensi vuodesta lähtien kuuluivat sen toimitukseen myös Robert Lagerborg, joka ensin toimitussihteerinä ja vuodesta 1864 päätoimittajana enemmän kuin kukaan toinen vaikutti sen kehitykseen, sekä Anders Herman Chydenius, joka Lagerborgin päätoimittajakautena yhdessä tämän kanssa vastasi yleiseen mielipiteeseen merkittävästi vaikutta-neitten Dagbladın pääkirjoitusten laatimisesta.¹ Lehteen kirjoittivat lisäksi lukuisat muut pääkaupungin vapaamieliseen

¹ MÖRNE, Liberalismens genombrott i den finländska pressen, ss. 142 s.

ryhmään kuuluvat henkilöt avustuksiaan², mutta pääasiassa kolme viimeksimainittua määräisivät lehden suuntauksen.

Vapaamielisten mielipiteitten tulkkina Dagbladin kanta osoittautui varsin yhtenäiseksi. Niinpä onkin mahdotonta eri kirjoituksissa esiintyvien mielipiteitten perusteella määritellä niitten laatijoita. Näin siitäkin huolimatta, että sen toimittajat olivat saaneet vapaamieliset herätteensä varsin eri tahoilta. Edvard Berghin liberalismi oli 1850-luvun alun Helsingin yliopiston tietyissä opiskelijapiireissä vallinneen radikalismien peruja.³ Täältä hän oli saanut uskonsa sivistyksen kaikkivaltaan ja edistyksen ja kehityksen voittoon, täältä myös epäilynsä perinnäisten uskonkappaleitten pätevyydestä. Aineellisen kulttuurin puoltajana ja vakaumuksellisena kosmopoliittina hänellä olisi ollut monia kosketuskohtia Qvistin Wiborgissa esittämään radikalismiin, ellei tämän jyrkkyys ilmeisesti olisi vieroittanut reaalipoliittisiin tavoitteisiin pyrkivää Berghii luotaan.⁴

Robert Lagerborg taas oli kokenut liberaalin herätyksen nuorena kaartinupseerina osallistuessaan Aleksanteri II:n keisarikruunajaisiin Moskovassa. Hän joutui täällä kosketuksiin radikaalin venäläisen opposition kanssa, joka hegeliläisestä vasemmistosta riippuvaisena oli omaksunut ehdottoman kielteisen asenteen kotimaansa kirkkoon nähden. Kirkko kuului auttamatta menneisyyteen ja oli sellaisena jätettävä oman onnensa nojaan. Jotain tästä asenteesta nuori Lagerborg ilmeisesti toi tullessaan Moskovasta, ja vaikka kotimaan toisenlaiset olot johtivatkin hänet pyrkimään toisiin reaalipoliittisiin tavoitteisiin, hän kuitenkin säilytti uskonnolliselle elämälle täysin välinpitämättömän asenteen. Harvoin hän kirjeenvaihdos-

² Dagbladin avustajiin kuuluivat m.m. O. Alfthan, Walfrid Alftan, Hugo v. Becker, Wilhelm Bolin, K. V. Bremer, J. J. Chydenius, Karl Collan, Ernst Linder, Ernst Rönnbäck, Th. Saelan, August Schauman, Th. Sederholm. HD 303, 30. 12. 1865.

³ Vrt. SUOLAHTI, Nuori Yrjö-Koskinen, s. 246.

⁴ Edv. Bergh A. Schaumanille 15. 5. 1856: Kotimainen lehdistö »ej ens Wiborg undantaget dock för det mesta fylla sina spalter med — guano». Edv. Bergh A. Schaumanille 1. 6. 1856. Carl Qvist Edv. Berghille 26. 10. 1859. Qvist pyytää B:ia lehtensä H:gin kirjeenvaihtajaksi, mihin pyyntöön B. ilmeisesti ei ollut suostunut. Q:n ja B:n suhteita kuvaa, että Q teititteli B:ta, vaikka molemmat ovat jo useita vuosia toimineet lehtimiehinä ja lisäksi opiskelleet samanaikaisesti Helsingissä.

saan kosketteli uskonnollisia asioita, ja jos hän näin teki, tämä tapahtui kevyen ivallisessa sävyssä.⁵

Kolmas toimittajista, A. H. Chydenius oli varsin selväpiirteisesti suuntautunut Skandinaviaan. Töölön jupakasta lähtien hän oli kuulunut nuorten vapaamielisten intoilijoitten eturiviin.⁶ Suoritettuaan vuonna 1857 kandidaattitutkintonsa hän teki matkan Ruotsiin ja Tanskaan, missä hän solmi siteitä näiden maitten liberaalisiin piireihin. Erittäin merkittäväksi muodostuivat Göteborgissa syntyneet ystävyysuhteet Ruotsin uskonnollisen vapaamielisyyden johtaviin miehiin S. A. Hedlundin ja Viktor Rydbergiin. Välittömänä seurauksena tästä oli Chydeniuksen kiinnittäminen aluksi Göteborgs Postenin ja sitten vuodesta 1861 Göteborgs Handels- och Sjöfartstidningin Suomen kirjeenvaihtajaksi. Suomalaisen vapaamielisyyden kehitykselle koitui erittäin merkittäväksi se läheinen kosketus, jonka Helsingfors Dagblad Chydeniuksen välityksellä saavutti Ruotsin vastaavan liikkeen kärkimiehiin.⁷

Jo toisessa näytenumerossaan lehti esitti ohjelmansa perustavat ajatukset. »Kansan onnen ja hyvinvoinnin korkein ja merkittävin ehto on epäilyksettä *vapaus*». Missä tämä puuttuu, siellä kaikki niin henkinen kuin aineellinenkin edistys on tuomittu jäämään hapuiluksi, sillä yhteiskunta ei silloin ole terve. Vapaus ei kuitenkaan merkitse kurittomuutta, vaan vaatii toteutuakseen tietyjä järjenmukaisia muotoja. Näitä ovat lait, joiden tulee perustua kansan historialliseen kehitykseen ja toisaalta sen nykyhetkessä vallitsevaan yleiseen kansalaismielipiteeseen.⁸ Perustuslaillisuus, vaikka lehti ei vielä tässä yhteydessä käyttänyt mainittua sanaa, oli lyhyesti sanottuna sen poliittinen ohjelma. Tämä takasi toisaalta vapauden hallituksen mielivallasta ja loi toisaalta edellytykset jatkuvalle, ajanmukaiselle yhteiskunnalliselle kehitykselle.

Ensimmäisten valtiopäivien kynnyksellä Helsingfors Dagblad erinomaisen merkittävässä pääkirjoituksessa heinäkuun

⁵ Kansallinen Elämäkerrasto III, s. 334. Robert Lagerborg Harald Wieselgrenille 1. 2. 1863 ja 20. 9. 1865.

⁶ A. SCHAUHAN, Från sex årtionden II, s. 136.

⁷ Kansallinen Elämäkerrasto I, s. 415.

⁸ HD 2, 30. 11. 1861.

1 päivänä 1863 määritteli lähimmät poliittiset tavoitteensa. Eräitten Suomen ja keisarikunnan suhteita koskevien, vallitsevissa oloissa utopististen vaatimusten ohella artikkeli sisälsi täydellisen perustuslaillisen valtiollisen ohjelman. Valtiopäivät oli kutsuttava määräaikana koolle ja niille oli palautettava esitysoikeus. Ei välillisiä eikä välittömiä veroja saanut määrätä ilman säätyjen suostumusta, samalla kun niille oli myönnettävä oikeus valvoa valtiontaloutta ja viranomaisten tilinpitoa. Senaattorien parlamentaarinen vastuunalaisuus oli toteutettava. Lopuksi esitettiin reformiohjelman päätteeksi vielä vaatimus sensuurin lakkauttamisesta, mikä olisi toteutettuna lehden vakaumuksen mukaan merkinnyt »yleistä taetta kansalaisten oikeudesta osallistua valtion asioihin».⁹

Selostettujen yleispoliittisten suuntaviivojen perustalta nousi myös Helsingfors Dagbladin kirkkopoliittinen ohjelma. Saman vapauden periaatteen, jonka tuli vallita valtiollisessa elämässä, oli määrättävä myös kirkon ja sen jäsenten keskinäiset suhteet. Tapaukset eivät kuitenkaan olleet aivan analogiset. Valtio omasi alueellaan täydellisen suvereniteetin ja siihen kuuluminen oli välttämättömyyden sanelema. Kirkko taas joutui toiminnassaan alituisen ottamaan huomioon valtion, eikä sen jäsenyys ollut lainkaan niin itsestään selvä asia kuin valtion kansalaisuus. Käytännöllinen kirkkopoliitiikka joutui siten ratkaisemaan kaksi kysymystä, kirkon suhteen valtioon ja seurakuntalaisen aseman kirkon sisäpuolella.

Dagbladin kahden ensi vuosikerran tarkastelu osoittaa sen kirkollisissa kysymyksissä noudattavan pääasiassa samaa linjaa, jolle F. L. Schauman oli rakentanut syksyllä 1863 julkaistun kirkkolakiesityksensä. Ilmeistä onkin, että hänen ajatuksensa ovat mainittuina vuosina olleet tunnettuja Helsingin vapaamielisissä piireissä. Olihan Schauman mainehikkaasta kruunajaisjuhlapuheestaan lähtien esiintynyt poliittisen liberalismin eräänä huomatuimmista julkisista edustajista. Veljensä Augustin välityksellä, jonka lehtimiestointia hän ainakin ajoittain avusti poliittisilla kirjoituksilla, hänellä myös oli luon-

⁹ HD 148, 1. 7. 1863. Vrt. MÖRNE, Liberalismens genombrott i den finländska pressen, ss. 148—151.

nollinen kosketus pääkaupungin nuoriin liberaaleihin.¹⁰ Että kirkonmies näin vapaamielisen lehdistön läpimurron aikana oli viitoittamassa sen kirkkopoliittisen ohjelman suuntaviivoja, koitui jatkuvalle kehitykselle erittäin merkitykselliseksi.

F. L. Schaumanin vaikutus näkyy selvästi Helsingfors Dagbladn papistolle myönteisessä asennoitumisessa, mikä selvästi eroaa niin Ruotsin liberaalin lehdistön samanaikaisesta kannasta¹¹ kuin lukuisien kotimaisten lehtien aikaisemmista papisvastaisista lausunnoista. Wiborg, Wasabladet ja Åbo Underrättelser olivat ajoittain hyökänneet varsin kiivaasti pappissäätyä vastaan. Se oli näitten silmissä taantumuksen vahvin tuki ja kaiken edistyksen vastustaja. Samansuuntaisia ajatuksia oli Helsingin vapaamielisissä piireissä esittänyt Ernst Linder.¹² Helsingfors Dagblad omaksui alusta alkaen papistosta puhuessaan varsin myönteisen asenteen. Osittain mainittu seikka on yhteydessä lehden asiallisen ja ylisanoja välttävän tyylin kanssa, jolle ei sopinut tehdä kokonaisen säädyn vahingoksi sen yksityisten jäsenten käyttäytymisestä samanluonteisia yleistäviä johtopäätöksiä, joihin sen jyrkemmät kollegat olivat syyllistyneet. Mutta ilmeistä on samalla, että lehti tosiasiallisesti arvosti papiston mahdollisuudet osallistua edessä olevaan vapaamieliseen uudistustyöhön varsin korkealle.

Niinpä Helsingfors Dagblad antoi hyvin suuren arvon sille työlle, minkä papisto oli suorittanut kansan henkisen viljelyn vaalijana ja sen neuvonantajana lukemattomilla eri elämäntiloilla. Tosin nyt oli ohi aika, jolloin pappi oli pitäjän ainoa patriarkka, mutta vieläkin hänen merkityksensä oli varsin suuri. Toimitus sanoutui nimenomaisesti irti jo yleiseksi käyneestä valitusvirrestä, joka kaikin tavoin pyrki halventamaan

¹⁰ F. L. Schauman A. Schaumanille 24. 11. 1863. Vrt. ROSENQVIST, Frans Ludvig Schauman I, ss. 316—319, 321.

¹¹ Vrt. esm. Aftonbladet 64, 18. 3. 1859; 158, 5. 7. 1859; 166, 27. 7. 1859; 127, 2. 6. 1860; 271, 17. 11. 1860; 287, 9. 12. 1861; 142, 16. 5. 1862; 9, 13. 1. 1863; GHST 118, 22. 5. 1860; 80, 7. 4. 1862.

¹² Vrt. esm. Wiborg 25, 31. 3. 1857; 35, 8. 5. 1857; 101, 24. 10. 1859; Wbl. 38, 22. 9. 1860; 41, 13. 10. 1860; 16, 20. 4. 1861; 30, 27. 7. 1861; 36, 7. 9. 1861; 37, 14. 9. 1861; 46, 16. 11. 1861; ÅU 105, 7. 9. 1861; 117, 11. 10. 1862; 122, 23. 10. 1862; Barometern 15, 13. 12. 1861.

pappien työtä.¹³ Se myönsi, että heissä tietysti oli vikojakin, mutta totesi samalla ilolla säädyn elämässä ilmenevät myönteiset piirteet. Merkittävimpänä näistä lehti piti niissä vastauksissa ilmenevää henkeä, jotka eri virastot olivat antaneet korkeimmalta taholta tehtyyn kyselyyn, mihin toimenpiteisiin olisi ryhdyttävä »korkeamman hengellisen elämän herättämiseksi Suomen seurakunnissa». Tuomiokapitulien ja Yliopiston lausunnoista Dagbladin toimitus oli lukevinaan periaatteen, »joka asetti kristillisen elämän tarpeet ja edut ensi sijalle ja papiston vasta toiselle» sekä »teki edellisen eikä jälkimmäisen kirkon päämääräksi» ja näin avasi mainitun »ankaran laitoksen vapauden hengelle». Turun pappeinkokouksen pöytäkirjat osoittivat, että selostetulla valistuneella kannalla oli papiston keskuudessa lukuisia kannattajia, ja kun se nyt oli lausuttu mahdollisimman arvovaltaiselta kirkolliselta taholta virallisestikin julki, saatettiin pätevin perustein olettaa sen nopeasti valloittavan maan koko papiston.¹⁴

Toimituksen alamaaisille lausunnoille antama tulkinta oli kuitenkin lievästi sanoen varsin väritetty, eikä sen tendenssimäinen kuvaus maan papiston vapaamielisyydestä vastannut todellisuutta. Schaumanin mieskohtainen vaikutus tuntui Helsingissä ilmeisesti liian läheisenä. Näin toimitus antoi erillisille vapaamielisyyteen taipuville lausunnoille laajemman kantavuuden kuin mitä niitten laatijat olivat tarkoittaneet. Niinpä se totesi kirkon virallisesti myöntäneen, että paras, mitä valtio saattaa uskonnollisen elämän edistämiseksi tehdä, on olla tekemättä mitään¹⁵, ja ratkesi tämän johdosta huudahtamaan: »Vuosisatain opetus, ettei omantunnonpakolla saavuteta mitään muuta kuin välinpitämättömyyttä ja hengellistä kuolemaa, ei ole mennyt hukkaan». Uskonto elää vain vapaudessa, oli ollut Dagbladin käsityksen mukaan maan johtavan papiston lausunnoissaan ilmaisema perusajatus.¹⁶

¹³ HD 235, 10. 10. 1862.

¹⁴ HD 220, 23. 9. 1862; Vrt. Underdåniga utlåtanden rörande åtgärder till väckandet af ett högre andligt lif inom församlingarne i Finland.

¹⁵ Underdåniga utlåtanden - - -, ss. 1, 16.

¹⁶ HD 220, 23. 9. 1862.

Asian näin ollen, kun »tällainen mieliala vallitsee kirkossa itsessään», toimitus rohkenee esittää »suurena ja oikeana ajatuksen, että kirkko on asetettava vapaaksi ja riippumattomaksi maallisesta vallasta».¹⁷ Kirkkopoliittisessa ohjelmakirjoituksessaan Helsingfors Dagblad siten asetti kirkon valtion valvonasta saavuttaman riippumattomuuden yhteyteen sen vapauden kanssa, minkä kirkko puolestaan oli valmis myöntämään omille jäsenilleen. Vaatimus kirkon sisäisestä itsenäisyydestä ei ilmeisesti olisi ollut yhtä varaukseton, jos sen luonteesta olisi vallinnut toisenlainen käsitys. Kirkkopoliittista ohjelmaansa rakentaville liberaaleille oli mieskohtaisesti kipeämpi kysymys kirkon asenteesta jäseniinsä kuin sen suhteista valtioon. Kun kirkonmiehet edellisessä kysymyksessä lähestyivät vapaamielisiä periaatteita, vaikutti tämä väistämättä jälkimmäisen ratkaisuun kirkolle suopeassa hengessä, sitäkin paremmin kun kyseinen ratkaisu toisaalta perustui vapaamielisyyden omiin edellytyksiin. Wasabladetin kirjoittajan vaatimus vapaamielisen valtion oikeudesta valvoa taantumukselliseksi epäiltyä kirkkoa ei siten saavuttanut Dagbladın piirissä mitään vastakaikua.

»Alamaisista lausunnoista» löytämänsä periaatteen, että »mikäli esivalta harrastaa uskonnollisen totuuden lujittamista ja levittämistä, se parhaiten palvelee tätä olemalla sitä suojelematta», Dagblad asetti aksiomiksi, johon se myöhemminkin palasi.¹⁸ Uskonnon ja uskonnonvapauden asioita ei voitu erottaa toisistaan eikä edellistä hoitaa ennenkuin jälkimmäinen oli ratkaistu. Kaikki pakko, olipa se minkäläatuista hyvänsä, merkitsi todellisen uskonnollisuuden tuhoa.¹⁹ Näinollen oli kaikki uskonnollista elämää koskevat rikoslain rangaistusmääräykset kumottava. Maallisilla tuomioistuimilla ei saanut olla mitään tekemistä kirkon ja sen jäsenten keskinäisten suhteitten selvittelyssä. Johdonmukaisesti oli myös viralliseen kirkkoon tyytymättömille varattava mahdollisuus erota siitä, ja muodostaa omia uskonnollisia yhdyskuntia.²⁰ Tähän asti Dagbladın toimitus oli

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ HD 146, 29. 6. 1863.

¹⁹ HD 21, 27. 1. 1863; 22, 28. 1. 1863.

²⁰ HD 220, 23. 9. 1862; 235, 10. 10. 1862.

johdonmukaisesti seurannut F. L. Schaumanin kirkkolakiesityksen periaatteita. Mutta se meni vielä pitemmälle. Uskonto on yksityinen asia, jolla ei ole mitään tekemistä julkisen elämän kanssa. Siksi eivät myöskään uskonnolliset seikat saa mitenkään vaikuttaa kansalaisen asemaan yhteiskunnassa. Kirkon ei tarvitse suvaita piirissään henkilöä, joka sanoutuu irti sen periaatteista, vaan se voi erottaa tällaisen yhteydestään. »Mutta hänen kansalaisoikeuksiaan ei samalla saa loukata eikä vähentää, hänen on saatava säilyttää seurapiirinsä, omaisuutensa, ammattinsa tai virkansa, ja hänen on sallittava harjoittaa uskontoaan samoinajattelevien kanssa omantuntonsa määräämässä muodossa»; tämä on omantunnonvapautta. Pelko siitä, että seuraamukset koituisivat valtiolle tuhoisiksi, on aiheeton. »Valtio voi omalta taholtaan turvallisesti seurata näitä liikkeitä, niin kauan kuin mitään vihollisuutta vallitsevaa tapaa ja yhteiskuntajärjestyä vastaan ei ole havaittavissa.»²¹

Helsingfors Dagblad veti täydet johtopäätökset kirkon ja valtion periaatteellisen eron vaatimuksestaan. On luonnollista, että se yhtyi niin papiston kuin koko sivistyneen säädynkin yleiseen toivomukseen papiston vapauttamisesta kunnallisia asiain hoidosta. Kun keskustelussa oli viitattu siihen, että papit useissa tapauksissa olivat ainoat asioihin perehtyneet henkilöt, joille mainitut tehtävät saatettiin uskoa, Dagbladın toimitus puolusti päinvastaista äärimmäisyyttä. Maalaiskuntain heikko asiainhoito oli sen käsityksen mukaan olennaisesti riippunut siitä, että se oli tähän asti ollut papiston sivutoimenaan suoritettava. Uutta kunnallisasetusta valmisteltaessa oli tästä vedettävä tarpeelliset johtopäätökset. Tammikuun valiokunta oli jäänyt asiassa puolitiehen. Toimitus suositteli nimenomaista määräystä, »ettei pappia saa valita pitäjänkokouksen puheenjohtajaksi tai pitäjänhallinnon jäseneksi». Kirkkoherralle oli sensijaan itseoikeutettuna varattava pitäjänhallinnossa puhe- ja äänivalta kaikissa niissä asioissa, joitten käsittelyyn hän itse katsoi virkansa vaativan häntä osallistumaan.²²

²¹ HD 235, 10. 10. 1862.

²² HD 167, 23. 7. 1862; Vrt. HD 235, 10. 10. 1862

Johdonmukaista olisi nyt ollut vaatia myös papiston valtiopäiväedustus lakkautettavaksi. Ruotsin vapaamielinen lehdistö olikin eduskuntauudistuksesta käydyssä taistelussa asettunut vastustamaan niin pappis- kuin aatelissäädyinkin edustusoikeuden säilyttämistä. Muuttuneissa oloissa näitten ei enää katsottu missään muodossa edustavan kansan tahtoa, ja kun ne lisäksi olivat osoittautuneet taantumuksen lujimmiksi linnakkeiksi, ne oli sitäkin suuremmalla syyllä kukistettava.²³ Ruotsissa käyty taistelu heijastui myös lahden tällä puolen. Maaliskuussa 1862 eräs Helsingfors Dagblad:n nimimerkki viittasi epäjohdonmukaisuuteen, että jumaluusoppineitten annettiin osallistua heille kokonaan vieraitten verotusta, pankkilaitosta, armeijan organisaatiota, rikoslakia ym. koskevien asiain käsittelyyn, ja asetti kyseenalaiseksi, eikö »papin, joka on sitoutunut palvelemaan yksinomaan rauhanruhtinasta, jonka valtakunta ei ole tästä maailmasta», olisi kaikin puolin soveliasta pidättyä poliittisista kiistoista, joita valtiopäivätyö aina tuo mukanaan.²⁴ Suomen poliittinen tilanne oli kuitenkin aivan toinen kuin Ruotsin, ja tämä kehoitti varovaisuuteen. Kaiken vapaamielisen reformitoiminnan perusedellytys oli säätyjen koollekutsuminen, minkä keisari tosin oli luvannut, mutta minkä ajasta ei vielä ollut mitään varmuutta. Valtiopäivät taas oli sidottu valitsemiin perustuslakeihin, joita ennen säätyjen koollekutsumista ei voitu muuttaa ja joitten loukkaamattomuus oli maan laillisen ja vapaan valtioelämän ainoa tae. Mitä mieltä oltiinkin papiston osallistumisesta kansanedustukseen, ei ollut viisasta eikä tarkoituksenmukaista julkisuudessa lausua siitä liian voimakkaita epäilyksiä. Kuvatut päätelmät määräisivätkin Dagblad:n toimituksen kannan. Lehti totesi uskonvapauden tosin periaatteessa edellyttävän, että kirkon omalta taholtaan olisi luovuttava maallisesta vallastaan ja papiston siten lakattava olemasta valtiopäiväsääty. Vallitsevissa oloissa asiassa ei kuitenkaan ollut mitään tehtävissä. »Niin teennäinen kuin tämä

²³ Ks. esm. Aftonbladet 151, 5. 7. 1859; 127, 2. 6. 1860; GHST 217, 19. 9. 1864. Ruotsin kansanedustusreformin kehityksestä ks. Sveriges riksdagar VIII, ss. 419—420; 423—425; 430.

²⁴ HD 73, 29. 3. 1862. »Församlingen och Prestadömet.»

säätyominaisuus onkin ja niin kuin se viime kädessä perustuu-kin paljon valitettuun kunnallisten asiain hoitoon, papiston edustusoikeudella (representativa karaktär) on kuitenkin historiallinen oikeutuksensa, joka on riittävän vanha ollakseen erinomaisen arka ja on yhteydessä muutoksiin, joita tässä emme ole halukkaita koskettelemaan».²⁵ Reaalipoliittiset syyt saivat toimituksen omaksumaan kysymyksessä maltillisen kannan.

Erityisen arkaluontoinen kysymys kirkon ja valtion suhteitten järjestelyssä oli maan kreikkalaiskatolisten asema. Heidän oikeutensa oli määritelty vuosien 1812 ja 1827 keisarillisilla asetuksilla, mutta tämä oli tehty tavalla, joka saattoi kreikan-uskoiset varsin erikoislaatuiseen asemaan maan muun väestön rinnalla. Jo Wasabladet oli, tosin kyseistä kirkkokuntaa nimeltä mainitsematta, viitannut epäoikeudenmukaisuuteen, mikä vallitsi siinä, ettei siirtyminen kreikkalaiskatolisesta uskosta luterilaiseen ollut sallittua, kun se sensijaan kävi päinsä ainakin tietyin edellytyksin päinvastaiseen suuntaan.²⁶ Avoimesti otti asian julkisuudessa ensinnä esille nimimerkki -t-r. Åbo Underrättelserissä tammikuussa 1863. Ernst Linder, joka vastasi kirjoituksesta, viittasi samaan epäkohtaan, mihin Wasabladet aikoinaan, ja todettuaan, että säädyille oli tulossa uusi kirkkolakiesitys, vaati, että myös maan kreikkalaiskatolisen kirkon asiat on samalla järjestettävä.²⁷ Osoittaakseen, minkälaisiin sekaannuksiin vallitseva olotila saattoi johtaa, hän kertoi erään vuonna 1857 sattuneen avioerotapauksen, missä suomalainen kämnerioikeus oli tuominnut eron. Koska toinen asianomainen oli kreikkalaiskatolinen, asia alistettiin kuitenkin Pyhälle Synodille, joka epäsi avioeron. Näin toinen, luterilainen ja Suomen kansalaisuuden omaava aviopuoliso tuli riippuvaiseksi hänelle kansallisesti ja uskonnollisesti vieraan hengellisen tuomioistuimen päätöksestä. Laki ei tosiaan ole sama kaikille, Linder totesi ja päätyi vaatimaan kaikkien yhteiskunnallisten asioitten siirtämistä pois hengellisten tuomioistuinten alaisuudesta.²⁸

²⁵ HD 235, 10. 10. 1862.

²⁶ Wbl. 44, 2. 11. 1861.

²⁷ AU 3, 10. 1. 1863.

²⁸ AU 7, 21. 1. 1863.

Helsingfors Dagblad tarttui Linderin herättämään kysymyksen. Lehti totesi selostetun tapauksen olevan mitä selvimpänä osoituksena siitä, että valtiokirkkojärjestelmä johtaa väistämättä yhteentörmäyksiin. Kumpikin kirkkokunta piti avioliittoa uskonnollisena asiana ja sovelti siihen omia periaatteitaan. Mikäli toinen pakotettiin mukautumaan toisen käytäntöön, oli jälkimmäisellä täysi syy tuntea itsensä raskaasti loukatuksi. Uskonnolliset asiat oli siksi pidettävä jyrkästi erillään yhteiskunnallisesta lainsäädännöstä. Pulman ainoa ratkaisu oli kirkon täydellinen erottaminen valtiosta. »Uskonnollisella vakaumuksella on oleva oma piirinsä ja siviililainsäädännöllä omansa». Lehti palasi perustavaan vaatimukseensa, mutta veti siitä esillä olevassa kysymyksessä uuden johtopäätöksen. Avioliitto on yhteiskunnallinen asia, ja siksi se on järjestettävä kirkollisista käsityksistä riippumattomaksi. Siviiliavioliitto on senvuoksi tehtävä lakisääteiseksi. Papillisen siunauksen anominen on jätettävä riippuvaksi kihlakumppanien vapaasta harkinnasta.²⁹

Samana periaatteen mukaan on kaikki muutkin kansalaisoikeudet ja -velvollisuudet hoidettava. Juutalaisille on myönnettävä heiltä puuttuva todistajankelpoisuus maan tuomioistuinten. Vanhemmille on annettava lupa kasvattaa lapsensa muuhunkin uskoon kuin isän. Johdonmukaisena seurauksena tulisivat tällöin kaikki eri kirkkokuntien julkisoikeudelliset ristiriidat samalla häviämään.³⁰

Seurakuntien sisäisessä elämässä Helsingfors Dagblad korosti maallikkojen työn ja vaikutuksen tärkeyttä. Papinvaalissa seurakunnille oli palautettava niitten muinainen vokaatio-oikeus.³¹ Vaikuttaahan papin ja seurakuntalaisen väliseen suhteeseen aivan ratkaisevasti, onko edellinen pakolla ylhäältäpäin määrätty vai saapuuko hän paikalleen vapaan vaalissa ilmaistun luottamuksenosoituksen perusteella. Keskinäinen luottamus on sitäkin tärkeämpi, kun muuttuneissa oloissa kirkollinen järjestys oli perustettavissa yksinomaan sen kannattajan henkiseen ja siveelliseen arvovaltaan. »Mikäli kirkko

²⁹ HD 21, 27. 1. 1863; 22, 28. 1. 1863.

³⁰ HD 22, 28. 1. 1863.

³¹ HD 220, 23. 9. 1862.

aikoo ylläpitää riittävää kuria henkisin keinoin, jotka ovat ainoat, mitä se arvolleen sopivina saattaa käyttää, valistamalla, kehoittamalla ja varottamalla, niin sen asianajajan, papin on saatava yleisen mielipiteen tukea sikäli, että seurakunnan arvovaltaisimmat ja valistuneimmat jäsenet osallistuvat sekä tuomitsemiseen että rankaisemiseen». Papin käsissä kirkkokuri muuttuu helposti mielivallaksi, kirkkoneuvostossa seurakunta itse yhdistysperiaatteeseen sisältyvän edustusajatuksen välityksellä päättää elintärkeistä asioistaan. Lehti päätyikin Schaumanin hengessä vaatimaan kirkon ja unohduksiin jääneen luottamusmieslaitoksen uudelleen elvyttämistä.³²

Miten pitkälle kirkon oli oikeus mennä kurinpidossaan? Helsingfors Dagblad myönsi kirkolle sen sisäisissä asioissa varsin suuren liikkumisvapauden. »Kirkollinen yhdyskunta saattaa niin seurakunnassa kuin kirkolliskokouksessa erottaa yhteydestään sen, jonka vakaumus kehityksen kuluessa ei enää ole sopusoinnussa evankelisen uskonnustustuksen pääperusteitten kanssa; se on kirkon oikeus», Mutta tämä vapaus on mitä kiinteimmin liittynyt toiseen, oikeuteen kansalaisoikeuksien vähenemättä erota vallitsevasta kirkosta ja perustaa uusi uskonnollinen yhdyskunta.³³ Asettaessaan näin uskonnonvapauden ja kirkkokurin riippuvaisiksi toisistaan lehti seurasi Schaumania, joskin se yhteisestä periaatteesta veti päinvastaiset käytännölliset johtopäätökset. Suomalaisen vapaamielisyyden äänenkannattaja osoitti näin varsin pitkälle menevää kirkon tarpeitten ja erityisen laadun ymmärtämystä. Vertailun vuoksi mainittakoon, että kun samoihin aikoihin Hallinin tapauksen yhteydessä eräs nimimerkki puolusti Göteborgs Handels- och Sjöfartstidningissä samantapaista kantaa, lehden toimitus katsoi asialliseksi sanoutua tästä irti. Ruotsalainen lehti ei rojhennut myöntää kirkolle samaa erottamisoikeutta kuin Helsingfors Dagblad.³⁴ Mutta niinpä Suomessa ei ollutkaan Strängnäsin tuomiokapitulia eikä Ruotsissa Frans Ludvig Schaumania.

³² HD 235, 10. 10. 1862.

³³ HD 235, 10. 10. 1862.

³⁴ GHST 6, 9. 1. 1862.

17. USKONNONVAPAAUS.

Kirkkolakikomitean esitys valmistui juuri valtiopäivien kynnyksellä, niin etteivät hallitusviranomaiset ehtineet ryhtyä mihinkään toimenpiteisiin sen tarkastamiseksi. Keisarillinen Majesteetti päätti kuitenkin jättää esityksen jo tässä muodosaan säädyille, tosin vain lausunnon antamista varten.¹ Lakivaliokunnassa sen vapaamielinen henki ja ajanmukaiset periaatteet saavuttivat yleisen tunnustuksen.² Erimielisyyttä syntyi varsinaisesti vain kolmesta kohdasta. Kirkkokurista keskusteltaessa ritariston ja aatelin sekä porvarissäädyn ryhmät kokonaisuudessaan ynnä yksi edustaja molemmista muista säädyistä kannattivat komitean lieviä rangaistuksia puoltavaa kantaa, kun taas pappissäädyn edustajat Schaumania lukuunottamatta ynnä talonpoikien enemmistö halusivat ekskommunikaatio-oikeuden säilytettäväksi.³

Kirkolliskokouksen toimivallan rajoista syntyi myös voimakkaita epäilyjä. Toisaalta eräät vanhoillisimmat pelkäsivät, että maallikot saisivat uudessa elimessä liian suuren vallan kirkon asioiden hoidossa vahingoksi viimeksimainitun todellisille eduille.⁴ Päinvastaisia epäilyksiä esittivät nimenomaan eräät porvarissäädyyn kuuluvat edusmiehet. Lakivaliokunnan jäsen C. M. Holm katsoi mainitun esityksen »johtavan hierarkiaan ja kirkolliseen absolutismiin; sillä siten kuin kirkolliskokous on ehdotettu organisoitavaksi, tulisi papistolla siellä olemaan niin ratkaiseva ylivalta, että se miltei täydelleen sanelisi päätökset».

¹ ÖSTERBLADH, Pappissääty Suomen valtiopäivillä I, ss. 166 s.

² Prop. och bet. 1863—64. I, s. 541.

³ Ibidem I, ss. 550—553.

⁴ Ibidem I, s. 553.

Valtiopäivillä oli nähty, miten rahvas, josta useimmat kirkolliskokouksen maallikkoedustajat tultaisiin valitsemaan, oli helposti papiston johdettavissa. Kirkollista lainsäädäntöä ei saatanut mitenkään jättää kirkolliskokouksen päätettäväksi sitäkin suuremmalla syyllä, kun sen alaan välttämättä tuli kuulumaan myös ns. sekalaisasioita, jotka koskivat sekä kirkkoa että yhteiskuntaa.⁵ Samansuuntaista kantaa puolusti aatelissäädystä vapaamieliseen ryhmään kuuluva K. J. Edelskiöld: »Maassa ei hyvällä syyllä saata olla useampia kuin yksi edustuslaitos, muuten kirkko ei vain tulisi valtiosta riippumattomaksi, vaan todelliseksi valtioksi valtiossa», hän lausui ja lisäsi: »Käsitykseni mukaan jokainen kirkollinen asia varsinaisesti on kunnallinen kuten jokainen muukin, ja sen on siten itsenäisesti saatava kehittyä tiettyjen sisäisten lakien mukaan, kuitenkin valtion ja sen edustajien valvonnan alaisena».⁶

Kirkollisen elämän täydellistä riippumattomuutta valtiosta ei siten valtiopäivien vapaamielisellä taholla katsottu voitavan omaksua. Asianomainen kohta kirkkolakikomitean ehdotuksessa muutettiin kuuluvaksi siten, että kirkolliskokouksen päätökset oli alistettava »hallituksen ja säätyjen hyväksyttäviksi». Kirkon suunnitellulta eduskunnalta riistettiin siten olennainen osa Schaumanin sille hahmottelemasta itsenäisyydestä, mutta ainoastaan näin muutettuna saattoivat eräät lakivaliokunnan jäsenet yhtyä hyväksymään sitä koskevaa säädöstä.⁷

Kirkkolain tunnustuspykälä saavutti yleisen hyväksymisen. Lakivaliokunnan jäsenistä vain kirkkoherra E. M. Rosengren esitti vastalauseensa komitean ehdotusta vastaan vaatien pykälään sisältyvän »epämääräisen ja taipuisan peruskäsityksen» poistamista sen sanamuodosta ja paluuta vuoden 1686 kirkkolain sanontaan.⁸

Lakivaliokunnan mietintö oli käsitelty vain esityksen tärkeimpiä lukuja. Sellaisenakaan se ei saavuttanut säätyjen

⁵ Porvarissäädyn ptk. 1863—64. IV, ss. 311 s.

⁶ Ritariston ja aatelin ptk. 1863—64. V, s. 565.

⁷ Porvarissäädyn ptk. 1863—64. IV, s. 312; Prop. och bet. 1863—64. I, ss. 556 s.

⁸ Prop och bet. 1863—64. I, ss. 572—574; ÖSTERBLADH, m.t. I, s. 168.

yleistä hyväksymistä, vaan näitten vastaus armolliseen esitykseen annettiin kunkin säädyn kohdalta erikseen. Yksimielisesti ne sensijaan anoivat kirkkolakiesityksen mukaisen uskonnonvapauden periaatteen edellyttämän eriuskolaislain laatimista, joka määritteli luterilaiseen kirkkoon kuulumattomien oikeudet ja velvollisuudet sekä ne edellytykset, joitten vallitessa eriuskolaisseurakuntien perustaminen kävisi mahdolliseksi.⁹

Ehkä vieläkin suopeampi kuin maan säätyjen, oli — voittopuolisesti vapaamielisten piirien hallussa olevan — lehdistön suhtautuminen kirkkolakiesitykseen. Jo ennen lakivaliokunnan mietinnön ilmestymistä Helsingfors Dagblad julkaisi todennäköisesti Edv. Berghin laatiman artikkelin, missä lehti totesi uuden esityksen monet erinomaiset ansiot.¹⁰ Voimassaolevaan kirkkolakiin verrattuna edistys oli tavaton. Lehti rajoittuikin tekemään komitean esitykseen vain kaksi huomautusta. Sen mielestä oli varsin kyseenalaista, missä määrin valtion oli kohutuullista antaa taloudellista tukea tietyille kirkkoyhdyskunnalle ennen muita, koskapa kyseinen avustus verojen muodossa tulisi perittäväksi myös muita uskontoja tunnustavien omaisuudesta. Mainitun seikan lehti kuitenkin katsoi merkitykseltään toisarvoiseksi, mutta kohdisti sensijaan varsin vakavan arvostelun siihen esityksen kohtaan, missä ainoastaan valtiokirkon jäsenille ehdotettiin myönnettäväksi täydet kansalaisoikeudet. Mainittu määräys oli jyrkässä ristiriidassa komitean muuten tunnustaman periaatteen kanssa, ettei ketään saisi rangaista hänen uskonnollisten mielipiteittensä takia. »Sillä voidaanko kansalaiselta riistää suurempaa etua kuin oikeus saada kykynsä ja rakkautensa mukaan työskennellä isänmaansa palveluksessa», lehti kysyy ja vastaa: »Jokaiselle isänmaataan rakastavalle miehelle tämän täytyy olla suurin rangaistus, minä hän saattaa kärsiä uskontonsa tähden». Samaan arvosteluun yhtyi muutamaa päivää myöhemmin myös yleiseltä asennoitumiseltaan verraten konservatiivinen Helsingfors Tidningar.¹¹

⁹ Prop. och bet. 1863—64. I, ss. 594 s.

¹⁰ HD 11, 15. 1. 1864; MÖRNE, Liberalismens genombrott, s. 148.

¹¹ HT 14, 19. 1. 1864.

Pappissäädyn arvonantoa kohotti vapaamielisten piirien silmissä suuresti se tosiasia, että juuri sen miehet olivat pääasiassa laatineet uuden esityksen. »Me saatammē onnitella itseämme siitä», Wiborgs Tidning kirjoitti kesällä 1864, »että opillinen sääty itse seisoo uudistuksen kärjessä, että juuri kirkon miesten keskuudesta ovat nousseet ne äänet, jotka voimakkaimmin ja kaunopuheisimmin ovat vaatineet vapautusta maallisista toimista, konventikkelikiellon lakkauttamista ja uskonnonvapautta. Samalla kun tämä osoittaa Suomen kirkolla vielä olevan kylliksi elinvoimaa reformoidakseen itsensä, se on tae siitä, että kyseinen reformi ei johda kurittomuuteen, kuten niin helposti käy siellä, missä uudistuksen kirkon vastustuksen johdosta on etsittävä johtajansa taitamattomien fanaatikkojen joukosta».¹² Levisipä Schaumanin ja tämän johtama »vapaamielisen» pappissäädyn maine maan rajojen ulkopuolellekin. Aftonbladetin Suomeen lähettämä valtiopäiväkirjeenvaihtaja kiitti säädyn ratkaisuisaan omaksumia periaatteita ja totesi kaikkien merkkien viittaavan siihen, että »papisto täällä omaksuu aivan toisen asenteen uudistuksiin ja edistykseen kuin mitä on ollut syytä pelätä - - - ottaen huomioon sen osan, mitä ruotsalainen papistomme tunnetusti jo kauan on esittänyt».¹³

Ainoan soraäänien kiittävän arvostelun keskellä muodosti Åbo Underrättelserin pahan tuulen purkaus. Periaatteessa sekin tunnusti ehdotuksen ansiot ja puolsi sen hyväksymistä, muttei silti malttanut olla käyttämättä hyväkseen tilaisuutta moittia tässäkin yhteydessä papiston parantumatonta vanhoillisuutta. Toimittaja J. W. Lillja lainasi Berghin artikkelin, mutta päinvastoin kuin tämä hän ei pitänyt valtion viralliselle kirkolle antamaa taloudellista tukea suinkaan toisarvoisena kysymyksenä, vaan katsoi »tämän ainoan kohdan jo alusta alkaen olevan omiaan kylvämään siemenen koko vapaamielisen rakennelman kumoamiseksi ja kiertoteitä johtavan samaan maalliseen pakkoon, joka nyt sitoo Jumalan seurakunnan ruumiineen ja sieluineen maallisiin etuihin». Komitea ei siten Lilljan va-

¹² Wiborgs Tidning 56, 20. 7. 1864. Kirjoittaja oli todennäköisesti lehden toimittaja N. A. Zilliacus. HD lainasi kirjoituksen in extenso. 181, 8. 8. 1864.

¹³ Aftonbladet 236, 12. 10. 1863.

kaumuksen mukaan lopultakaan ollut onnistunut irtautumaan sen perusteluissaan varsin suurpiirteisesti hylkäämistä hierarkkisista periaatteista.¹⁴

Åbo Underrättelserin kritiikki on ymmärrettävissä turkulaisen olojen taustalta. Maan vanhassa pääkaupungissa papiston ja vapaamielisen lehdistön välit olivat jo entuudestaan kireät. Tänä myös Ruotsin liberaalisissa piireissä vallitseva antiklerikaalinen henki vaikutti voimakkaammin. Pääkaupungin horisontista arvostellen valtiopäiväpapiston niin kirkko- kuin yleispoliittisissakin kysymyksissä omaksuma uudistusystävällisyys oli omiaan synnyttämään sen käsityksen, ettei kirkkolakiesitys tulisi ainakaan papiston taholta kohtaamaan merkittävää vastustusta. Samaan suuntaan vaikutti myös Helsingin papiston asenne, jonka luomisessa F. L. Schaumanin rinnalla vapaamielisyyteen taipuvalla kirkkoherranviran hoitajalla F. A. Snellmanilla oli määräävä osuus.¹⁵ Helsingfors Dagblad totesikin heinäkuussa 1864, että kirkkolakiesityksen tärkeimmässä kysymyksessä, uskonnonvapausasiassa, julkisessa keskustelussa oli vallinnut täysi yksimielisyys. Lehti oli myös vakuuttunut siitä, että se vähäisemmissäkin kysymyksissä oli saavutettavissa. Viitaten A. F. Granfeltin valtiopäiväkeskustelujen johdosta laatimaan lentokirjaseen »Tvenne till det nya kyrkolagsförslaget hörande frågor» Dagblad toteaa tähänastisten reunamuistutusten olleen verraten vähäpätöisiä. Kysymys kirkon tunnustuksesta on sen käsityksen mukaan luonteeltaan puhtaasti jumaluusopillinen ja sellaisena vailla huomattavaa käytännöllistä merkitystä. Lehti katsoo Granfeltin vakuuttavasti kumonneen Rosengrenin vastalauseessaan esittämät epäilyt kirkkolakikomitean 1. §:lle antaman muotoilun sopivaisuudesta. Toinen erimielisyyden aihe, kirkkokurin laatu ja laajuus, sensijaan koskettelee merkittävämmiin kirkon yksityisten jäsenten oikeuksia. Toimitus omaksuu sovittelavan asenteen eriävien käsitysten välillä palauttaen mieleen aikaisemman kantansa, jonka mukaan kirkkokurin ankaruus on olennaisesti riippuvainen kirkon ja valtion suhteit-

¹⁴ ÅU 8, 19. 1. 1864. Vrt. myös ÅU 104, 3. 9. 1864.

¹⁵ Vrt. Frans Arvid Snellmanin nekrologia HD 75, 18. 3. 1873. Ruuth, Pien-seurakunnasta suurseurakunnan oloihin Helsingissä 1850-luvulla, ss. 114 s., missä S:n kuolinvuodeksi on erheellisesti ilmoitettu 1868.

ten tulevasta järjestelystä. Valtiokirkkojärjestelmän vallitessa kirkko ei saata erottaa ketään yhteydestään riistämättä tältä samalla merkittäviä poliittisia oikeuksia. Siksi sen on näissä oloissa oltava opillisesti latitudinäärinen ja kurinpidoltaan lempeä. Vapaakirkolta taasen tuskin voidaan evätä ekskommunikaatio-oikeutta. »Halu menetellä näin olisi samaa kuin halu kieltää miltä vapaaehtoiselta seuralta, miltä vapaaehtoiselta yritykseltä tahansa — esimerkiksi vapaaehtoiselta palokunnalta — oikeus erottaa yhteydestään jäsenet, jotka eivät suostu alistumaan sen sääntöihin.»¹⁶ Mikäli kirkko alistuu vapaaksi yhdistykseksi muitten rinnalle, sille kuuluvat myös näitten oikeudet ja vapaudet, muutoin eivät. Valtion laitoksena sen on alistuttava niihin lakeihin, jotka yhteiskunta kokonaisuudessaan näkee hyväksi sille määrätä.

Helsingfors Dagblad oli siten varsin toiveikas tulevaan kehitykseen nähden. Loppukesällä 1864 pidettävien pappeinkokousten se arveli lopullisesti osoittavan, missä määrin tähänastisesta vaikenemisesta huolimatta papistossa oli säilynyt vanhaa taantumuksellista henkeä. Lehden epäily osoittautuikin oikeaksi. Kuopion ja Turun kokouksissa pappissäädyn piirissä vallitseva tyytymättömyys purkautui voimakkaasti ilmi. Schaumanin vapaamieliseen suuntaan johtaman kirkkolakikomitean kanta jäi kummassakin kokouksessa selvään vähemmistöön. Eräistä perustavista uudistuksista tosin oltiin yhtä mieltä. Uusi kirkkolaki oli säädettävä Suomen evankelisluterilaiselle kirkolle eikä, kuten vuoden 1686, valtakunnan kaikille asukkaille. Turun edellisen pappeinkokouksen konventikkeliplakaattia ja papiston virkatoimia koskevat vaatimukset hyväksyttiin nyt keskusteluitta. Sanallakaan ei myös puututtu ehdotuksen tuomiokapitulia koskevassa luvussa edellytettyyn kirkon ja koulun eron periaatteeseen. Näissä asioissa papistolla ei ollut mitään muistuttamista komitean kantaa vastaan.¹⁷

¹⁶ HD 163, 18. 7. 1864.

¹⁷ HD 163, 18. 7. 1864. Turun kokous sivuutti monet kysymykset, joissa se ei katsonut erimielisyyttä ilmenevän. Protokoll, fördr vid prestmötet i Åbo 1864, ss. 33, 61; Protokoll, fördr vid synodalmötet i Kuopio 1864, ss. 20, 30—32, 74—78, 114.

Sensijaan kummassakin tärkeimmässä kysymyksessä, joissa valtiopäivillä oli syntynyt erimielisyyttä lakiesityksen yksityiskohdista, pappeinkokoukset omaksuvat komitean mietinnöstä poikkeavan kannan. Turkuun kokoontunut clerus synodalis hyväksyi 71 äänellä 38 vastaan toivomuksen, että kirkkolain ensimmäinen pykälä oli, mikäli se »käsittelee kirkkomme tunnustuksia ja tunnustuskirjoja, saatettava täydelliseen yhdenmukaisuuteen vuoden 1686 kirkkolain vastaavan pykälän kanssa». Samansuuntaisen päätöksen teki »selvällä ääntenemmistöllä» myös Kuopion pappeinkokous.¹⁸ Kirkollista kurinpittoa koskevan pykälän sanamuotoa papiston enemmistö niinikään piti liian lempeänä. Ankarampi kirkkokuri, jota heidänneet olivat ennen muita vaatineet, omaksuttiin nyt siinä muodossa, että suurimmaksi kirkolliseksi rangaistukseksi päätettiin ehdottaa nk. pienempää kirkonkirousta eli ehtoolliselta poissulkemista.¹⁹

Kolmannessa kysymyksessä, missä valtiopäivillä oli syntynyt erimielisyyttä kirkolliskokouksen toimivallan määrittelyssä, pappeinkokousten kanta jäi epämääräiseksi. Varsin voimakkaana esiintyi kummassakin piispankaupungissa mielipide, että kirkolliskokouksen lainsäädäntötyötä ei enää olisi alistettava säätyjen hyväksyttäväksi, nimenomaan koska olisi »epäviisasta tehdä kirkolliskokouksen kirkkolakia koskevat asiat ehdottoman riippuvaisiksi valtiopäivistä».²⁰

Pappeinkokoukset nostivat sensijaan uuden kysymyksen, missä ne vaativat kirkkolakiesitystä muutettavaksi. Komitea oli esittänyt seurakunnille myönnettäväksi akklamaatio-oikeuden, s.o. oikeuden kutsua itselleen pappi ilman edelläkäypää hakemusta ja ehdollepanoa, edellyttäen, että sen kutsua kannatti vähintään 3/4 seurakunnan koko äänimäärästä. Ellei riittävää enemmistöä saavutettu, oli kolme ansioituneinta hakijaa asetettava ehdolle ja toimitettava vaali. Jos joku näistä nyt sai 3/4 annetuista äänistä, virka oli hänen, muussa tapa-

¹⁸ Protokoll... I Åbo 1864, s. 61; Protokoll... i Kuopio 1864, s. 20. Vrt. INGMAN, K. L. 1 §:n valmisteluista, s. 45.

¹⁹ Protokoll... i Åbo 1864, s. 88; Protokoll... i Kuopio 1864, s. 72.

²⁰ Protokoll... i Kuopio 1864, ss. 115 s.; Protokoll... i Åbo 1864, ss. 116 s.

uksessa tuomiokapituli nimitti siihen ansioituneimman, tai — keisarillisissa pastoraateissa — hallitsijalle jäi vapaa nimitysoikeus.²¹ Molemmat kokoukset pitivät virantäyttämistä ilman hakemusta ja vaalia epäilyttävänä. Liian helposti mainittu oikeus olisi johtamassa juonitteluihin ja kurittomuuteen. Samalla kun kokoontunut papisto suositteli tarvittavan ääntenemmistön alentamista 2/3:een, se myös puolsi seurakuntien akklamaatio-oikeuden muuttamista oikeudeksi kutsua neljäs vaalisaarnaaja. Muutosten tarkoituksena ei siten ollut rajoittaa seurakuntain vaalioikeutta.²²

Uusi kirkkolakiesitys rakentui edellytykselle, että maassa samanaikaisesti toteutettaisiin uskonnonvapaus ja säädetäisiin eriuskolaislaki. Helsingfors Dagblad oli osoittanut tässä olevan koko kysymyksen ytimen, jonka toteuttamisesta ratkaisevasti riippui ehdotuksen useitten yksityiskohtien käytännöllinen merkitys. Pappeinkokousten pöytäkirjoista saa kuitenkin turhaan etsiä selvää periaatteellista kannanottoa uskonnonvapauskysymyksessä. Turussa koko asiaa ei otettu lainkaan keskusteltavaksi, mikä saa selityksensä siitä, että itse periaate oli täydessä kantavuudessaan lausuttu julki ainoastaan perusteluissa ja vain epäsuorasti varsinaisessa lakitekstissä, jonka puitteissa kokouksen koko käsittely liikkui. Samaan suuntaan kävi keskustelu myös Kuopiossa, eikä kirkkolakiesityksen viimeisen luvun käsittelyn päättyessä vielä oltu sanallakaan puututtu sen perustana olevaan johtoajatukseen.

Nyt oli Helsingfors Dagblad lähettänyt kirjeenvaihtajana maisteri A. H. Chydeniuksen Kuopioon seuraamaan kokouksen kulkua. Käyttäen hyväkseen kokouksessa läsnäolleille maallikoille myönnettyä puheoikeutta Chydenius varsinaisen lakitekstin käsittelyn päätyttyä esitti, että sen pohjana oleva periaate, uskonnonvapauden toteuttaminen, olisi kaikkine käytännöllisine seuraamuksineen otettava keskustelun alaiseksi. Puheenvuoronsa päätteeksi hän ehdotti kokouksen hyväksyttäväksi seuraavan resoluution: »että kokous nimenomaisesti tun-

²¹ Förslag till kyrkolag 1863, ss 40—42, 57, 169.

²² Protokoll.... i Åbo 1864, ss. 90—93; Protokoll.... i Kuopio, ss. 103—106, 109 s.

nustaa kyseessäolevan kirkkolakiehdotuksen perusteluissa lausutun ehdottoman uskonnonvapauden periaatteen ynnä kaikenlaisten kirkkollisissa ja uskonnollisissa asioissa tapahtuvien valtion pakkotoimenpiteitten täydellisen lakkaamisen oikeaksi sekä ehdotuksessa tarkoitettun Suomen evankelisluterilaisen kirkon järjestyksen välttämättömäksi edellytykseksi ja että kokous sen takia lausuu vakavan toivomuksensa, että ne valtion taholta tämän uskonnonvapauden toteuttamiseksi tähtäävät toimenpiteet, jotka kirkkolakiehdotuksen valmistanut komitea on ehdottanut hallitukselle, mitä pikimmin pantaisiin täytäntöön». ²³

Chydeniuksen esiintyminen oli kokoukselle avoin haaste, ja papiston enemmistö suhtautui siihen sen mukaisesti. Turhaan esitti tehtaansaarnaaja Anders Gustaf Westerlund, että kysymyksen sivuuttaminen väistämättä tulkittaisiin uskonnonvapauden kohdistuvaksi passiiviseksi vastarinnaksi. Kokous yhtyi tuomiorovasti A. G. Borgiin, joka katsoi esitetyn kysymyksen valtio-oikeudellisena kuuluvan pappeinkokouksen toimivallan ulkopuolelle. Muodollisesti Borgin kanta oli varsin perusteltu. Lainopillisesti uusi kirkkolakiesitys ei sisältänyt mitään muutosta kirkon ja valtion keskinäisissä suhteissa. Ne määritteli edelleen vuoden 1772 HM:n ensimmäinen pykälä, joka määräsi evankelisluterilaisen opin maan valtionuskonnoksi. ²⁴ Tähän pappeinkokous ei saattanut vaikuttaa, eikä sen lausuntoa tästä ollut pyydettykään. Esilläolevaan kirkkolakiehdotukseen oli näinollen sisällytettävä yksinomaan kirkkoa koskevia säädöksiä ja sen ja valtion väliset suhteet oli jätettävä rauhaan. Että uusi laki oli säädettävä vain kirkkoa eikä koko valtakuntaa varten ja että siihen oli mahdutettava oikeus erota kirkon yhteydestä, joilla säädöksillä uskonnonvapauden periaate oli lausuttu julki, johtui kirkon sisäisestä olemuksesta eikä sitonut valtiota kerrassaan mihinkään. Kirkon ei tule pakottaa ketään pysymään yhteydessään. Kirkkolakiin ei myöskään ole sisällytettävä mitään määräyksiä valtion kirkolle mahdollisesti antamasta tuesta. Kirkon on annettava uskonnonvapaus.

²³ Protokoll.... i Kuopio, ss. 20, 116 s.; HD 206, 6. 9. 1864.

²⁴ BROTHERUS, Valtio ja kirkko, s. 147.

Eri asia on, onko valtionkin se myönnettävä. Mutta juuri tästä kokous kieltäytyikin keskustelemasta.²⁵

Epäsuorasti kokouksen enemmistön kanta kuitenkin kävi ilmi. Käsitys, että valtion velvollisuuksiin kuului edelleenkin varsin määrätietoisesti tukea maan evankelisluterilaista kirkkoa, kuultaa selvästi useista puheenvuoroista. Keskustellessaan toimenpiteistä, mitä olisi tehtävä vastahakoisten lasten saattamiseksi kansanopetuksesta osalliseksi, kokous lausui nimenomaisen toivomuksen, että »kirkko edelleenkin saisi luottaa valtion apuun», joskin se samalla totesi, ettei »mitään määräystä tästä sisällykään kirkkolakiin».²⁶ Borg piti uuden esityksen pääajatuksena juuri tätä, että valtio ei omaksu kirkon etuihin nähden välinpitämätöntä asennetta.²⁷ Kieltämättä hän vetosi Schaumanin esityksensä perusteluissa hahmottelemaan »kristillisen valtion» ihanteeseen, mutta yhtä ilmeistä on, että hän tällöin omaksui lakiehdotuksesta jokseenkin päinvastaisen tulkinnan, kuin minkä vallassa Helsingfors Dagblad oli kirjoittanut siitä intoutuneen ylistyksensä.

Loppukesän pappeinkokoukset muodostuivat siten kirkon vanhoillisen siiven voimakkaaksi triumfiksi. Vastavaikutus ei suinkaan ollut yksinomaisesti suuntautunut Schaumanin edustamaa edistysystävällistä kirkollisuutta vastaan, vaan tämän takaa nähtiin nousevan todellisen, paljon vaarallisemman vihollisen. Kuopion kokouksen henkinen johtaja A. G. Borg oli eräässä puheenvuorossaan syyttänyt vastustajiaan »liberalististen ja radikaalisten pyrkimysten» lietsomisesta ja lausunut toivomuksen, ettei uskonnonvapauden periaate näitten edustamassa muodossa koskaan toteutuisi Suomessa.²⁸ Samassa hengessä oli eräs Turun vanhoillisen siiven johtomiehiä, kirkkoherra Elias Malakias Rosengren lausunut jyrkän paheksumisensa »Jumalan sanan pyhimpiä oppeja vastaan tehdyistä hävyttömistä hyökäyksistä, jotka huolimatta sensuuripakon valittamisesta saavat esteettömästi levitä lehdistömme välityksellä». Esimerk-

²⁵ Protokoll.... i Kuopio 1864, s. 119.

²⁶ Ibidem, s. 41.

²⁷ Ibidem, s. 39. Vrt. BROTHERUS, m.t., ss. 179, 184 s.

²⁸ HD 213, 14. 9. 1864. Viralliset pöytäkirjat vaikenevat kyseisestä episodista.

kinä tästä puhuja viittasi eräisiin Åbo Underrättelserin numeroihin, joista hän »murheella oli lukenut hämäräperäisten kirjailijain otteita, jotka avoimesti häpäisivät Kristusta ja kristillistä oppia». Tällaiset hyökkäykset hän toivoi arkkikiispan vastaisuudessa estävän.²⁹

Rosengrenin viittaus »hämräperäisiin kirjailijoihin» tarkoitti nimenomaan Theodor Parkeria, jonka kirjoituksia Åbo Underrättelserin toimittaja voimakkaasti kiitti ja halusta lainasi.³⁰ Schaumanin tekemää ehdotusta kirkkolakikomiteassa tarkastettaessa oli komitean vapaamielisten jäsenten taholta korostettu, miten tärkeätä oli esilläolevan lain valmistelussa tehdä myönnytyksiä ajan uskonnolliselle liberaalille virtaukselle.³¹ Tällöin kyseinen virtaus oli vielä ilmennyt etupäässä kirkkopoliittisena arvosteluna ja ollut vailla selvää opillista ohjelmaa, mutta kuten seuraavassa luvussa tulemme lähemmin osoittamaan, liike löysi sellaisen vuoden 1863 aikana. Suunnanäyttäjinä olivat ulkomaiset kirjailijat, nimenomaan Rydberg, Parker ja Rénan, joitten aatteitten vapaamielisen lehdistön taholta saama kannatus herätti papiston pelkäämään, mihin uskonnonvapaus käytännössä saattoi johtaa. Nimenomaan ne kirkonmiehet, jotka näkivät luterilaisen kirkon opillisissa perusteissa aidon uskonnollisen elämän, »totisen kristillisyyden», varmimman tuen, eivät saattaneet välinpitämättöminä katsella, miten Schaumanin suosiman uskonnonvapauden periaatteen hyväksymisellä avattiin mahdollisuus tuottaa maahan uusia oppeja, jotka heidän vakaumuksensa mukaan merkitsivät evankelisen uskon täydellistä kieltämistä.

Evankelinen liike, joka vallitsevista uskonnollisista suunnista määrätietoisimmin pitäytyi Lutherin ja tunnustuskirjain sanontaan, asettui kaikkialla konservatiivisen vastustuksen johon. ³² Arkkikihiippakunnassa Hedbergin ja hänen aateystäväinsä esiintyminen vaikutti määräävästi papiston omaksumaan

²⁹ Protokoll... i Åbo 1864, s. 157; Vrt. ÅU 110, 17. 9. 1864.

³⁰ ÅU 64, 2. 6. 1864; 66, 7. 6. 1864; 97, 18. 8. 1864.

³¹ Vrt. ROSENDAHL, m.t. IV, ss. 217 s., 222, 225.

³² Tämän totesi mm. F. L. Schauman. FAT 250, 26. 10. 1866.

kantaan.³³ Kuopiossa taas A. G. Borg, ehdotuksen vaikutusvaltaisin arvostelija, lukeutui Hedbergin läheisiin ystäviin.³⁴ Eräs vastustuksen jyrkkyyteen vaikuttaneita lisämotiiveja oli pelko, että liian vapaat kirkkolain määräykset saattaisivat tunnustukselle uskolliset kirkossa lapsipuolen asemaan, tunkisivat heidät aluksi asiain hoidosta syrjään ja lopuksi pakottaisivat heidät, todelliset luterilaiset, astumaan virallisen »evangelis-luterilaisen kirkon» ulkopuolelle. Näin oli käynyt Saksassa, missä Preussin unionikirkosta eronneet vanha-luterilaiset, jotka Suomen evankeliset tajusivat uskonveljikkeeseen, olivat menettäneet kirkkorakennuksensa ja seurakunnallisen omaisuutensa. Tämä kehitys oli Suomessa estettävä ja siksi kirkkoilla taattava kirkon määräämisvalta tunnustuksesta kiinnipitäville luterilaisille.³⁵

Papiston kannan jyrkentyminen ja sen vapaamielisyyteen taipuvan siiven pappeinkokouksissa kärsimä tappio herättivät liberaalisessa lehdistössä voimakkaan vastareaktion. Nimenomaan Helsingfors Dagblad oli syvästi pettynyt. Lehden Kuopion kirjeenvaihtaja totesi kokouksen toimineen, ikäänkuin valtion ja kirkon suhteet jatkuisivat muuttumatta edelleen samanlaisina kuin tähänkin asti. Venerandus clerus oli hänen arvostelunsa mukaan selvästi ja täydellisesti luopunut Schaumanın edustamista vapaamielisistä periaatteista.³⁶ Toimitus katsoi nyt, että myös sen oli pakko vetää papiston käyttäytymisestä tarpeelliset johtopäätökset. Lehden aikaisempi myönteinen asenne vaihtui vastakohdakseen. Kunnianarvoisa sääty ei ollut ymmärtänyt ajassa liikkuvia virtauksia, mutta mikä oli vieläkin vaarallisempaa, se ei ollut tajunnut edes niitä perusedellytyksiä, joitten varassa kaikki aito uskonnollisuus lepää. Toimitus kysyikin masentuneena: »Mitä voidaan odottaa papiston suorittavan uskonnollisen elämän kehittämiseksi, jonka hyväksi sen kuitenkin ennen muita on katsottava kutsutun työskentelemään, kun sillä on uskonnon olemuksesta ja

³³ Protokoll.... i Åbo 1864, passim., erittäin ss. 46 s. Vrt. TAKALA, Suomen evankelisen liikkeen historia III, ss. 353 s.

³⁴ TAKALA, m.t. III, s. 354.

³⁵ Evangelisk Tidning 35, 2. 9. 1865.

³⁶ HD 206, 6. 9. 1864.

asemasta elämässä ne mielipiteet, jotka käyvät ilmi sen lausunnoista ja päätöksistä». Papisto oli unohtanut, että usko viihtyy vain vapaudessa, mutta se sai myös valmistua siihen, että kirkko joutuu kantaman sen laiminlyöntien seuraukset. »Emmekö kaikki tunne, miten maassamme vallitsee monien keskuudessa suuntaus kiistää kirkon tunnustukset, vieläpä kieltää kristinuskon perustavat periaatteetkin. Olkoonpä niin, että tosiuskovaisten on pidettävä tätä suuntausta vääränä. Mutta mitä he voittavat sillä, ettei tämä suunta saa tulla julkisuuteen ja omaksua muotoa? Todella vain sen, että uskonnollinen vakaumus, vieläpä itse uskonnollisen vakaumuksen tarve tukahdutetaan täysin, niinkuin aina käy siellä, missä vapaus puuttuu ja välinpitämättömyys tunkeutuu kirkkoon».³⁷

Kirkon todellisen edun Helsingfors Dagblad siten katsoi ohjaavan arvostelutoimintaansa. Samaa korosti myös J. W. Lillja Åbo Underrättelserissä. Kaiken kirkolliseen käytäntöön kohdistamansa kritiikin todelliseksi vaikuttimeksi hän ilmoitti pyrkimyksen kehoittaa »seurakunnan opettajia käyttämään ylipäänsä hiukkasen enemmän ajatuskykyään, ennenkuin kansa alkaa tosissaan ajatella omin päin».³⁸ Kirkon oli korkea aika oman etunsa nimessä herätä, ennenkuin se oli liian myöhäistä, kuului vapaamielisen lehdistön vakava kehoitus.

Mikäli uskonnonvapaus toteutettaisiin, sen seuraukset tulisivat nimenomaan uskonnolliselle elämälle olemaan erinomaisen myönteiset. Helsingfors Dagblad in ihastus on liberalismin yleiselle optimismille luonteenomainen. Vapaus sinänsä pakottaa uskonnolle välinpitämättömänkin kiteyttämään epämääräiset käsityksensä selväpiirteiseksi mieskohtaiseksi vakaumukseksi. »Vaikka se olisikin väärä ja erheellinen, se on kuitenkin oleva eräs uskonto, eräs vakaumus, sensijaan ettei se olisi mitään. Eikö uskonnollinen elämä ole tällä voittanut? Välinpitämättömän ja uskonnottoman elämän sijasta meillä on uskonnollisen vakaumuksen sisältävä elämä. Eikö koko kansa silloin hengellisessä katsannossa seiso korkeammalla? Ja kun

³⁷ HD 227, 30. 9. 1864.

³⁸ AU 99, 23. 8. 1864.

meillä kerran on uskonto — vaikkakin väärä — on tosikin myös lopulta helpommin pääsevä vallalle». ³⁹

Mitä *Dagblad* oli esittänyt ruotsiksi, sen sanoi Ernst Linder Päivättäressä maan suomalaiselle väestölle. Uskonnonvapaus oli hänellekin taikasana, joka oli saattava maan hengellisen elämän uuteen kukoistukseen. ⁴⁰ Suometar asettui vastustavalle kannalle, mutta suomenkielinen uskonnonvapauskeskustelu raukesi kuitenkin pian. ⁴¹ Koko kysymys oli olennaisesti maan sivistyneen säädyn asia, eikä varsinaisesti koskenut sen suomenkielistä rahvasta.

Sitä määrätietoisemmin Helsingfors *Dagblad* jatkoi arvostelutoimintaansa. Pappeinkokousten tunnustuskysymyksessä omaksuma kanta oli lehden käsityksen mukaan myös perusteissaan harhautunut. Koska uskonto perustuu vakaumukseen, uskonnollisen tunnustuksenkin on aina kuvattava vallitsevan vakaumuksen tosiasiallinen sisältö eikä lähdettävä määrittämään, millaisen kyseisen vakaumuksen tulisi olla. Näin ovat toimituksen mielestä asian tajunneet myös tunnustusten laatijat. »Apostolinen uskontunnustus oli kaiken todennäköisyyden mukaan tarkoitettu vain lausunnoksi siitä uskosta ja vakaumuksesta, jota ensimmäiset kristityt tunnustivat kannattavansa vastakohtana muille poikkeaville opeille». Sama oli asiantila reformatorisia tunnustuskirjoja luotaessa. Vasta myöhempi aika on käsittänyt ne uskon normeiksi, siten poiketen sekä alkuperäisen kristinuskon että protestanttisuuden perusolemuksesta. »Sillä tämän mukaan ainoastaan Jumalan ilmoitus pyhässä sanassa on uskottava, ja kaikki tunnustus on ja pysyy vain ilmauksena siitä, miten tämä käsitetään, s.o. lausuntona tosiasiallisesta tilasta». ⁴²

Tunnustuskirjojen asema on toimituksen käsityksen mukaan suorastaan esimerkillisellä tavalla ilmaistu kirkkolakiesityksen ensi pykälässä, jonka mukaan Suomen evankelis-

³⁹ HD 227, 30. 9. 1864.

⁴⁰ Päivätär 40, 1. 10. 1864.

⁴¹ Suometar 230, 4. 10. 1864; 235, 10. 10. 1864; Päivätär 41, 8. 10. 1864; 42, 15. 10. 1864.

⁴² HD 229, 3. 10. 1864. Periaatteessa oli samalla schaumailaisella kansalla myös HT. 219, 21. 9. 1864.

luterilainen kirkko hyväksyy ainoastaan niitten »peruskäsityksen». Varsinainen kansa ei edes tunne tunnustuskirjoja, jotka siten eivät mitenkään saata olla sen tosiasiallisen uskon ilmaus. Niitten peruskäsitys sensijaan on vuosisataisen opetus- ja kasvatustyön perustalla sille riittävän tuttu. Äskeisissä pappeinkokouksissa lisäksi monet sellaisetkin puhujat, jotka asettuivat kannattamaan vuoden 1686 KL:n mukaista sanamuotoa, myönsivät, etteivät he mieskohtaisesti hyväksy tunnustuskirjojen jokaikistä lausetta. Jo tämä oli kuitenkin Helsingfors Dagbladin mielestä »tunnustus, joka osoittaa, miten oikeasta, todellisesta asiointilasta poikkeavaa olisi lausua Suomen kirkon hyväksyvän tunnustuskirjoista enemmän kuin niitten peruskäsityksen. Ei, mikäli Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustus ei saa olla valhe, se on lausuttava kirkkolakiesityksen ehdottamalla tai jollakin senkaltaisella tavalla».⁴³

Papiston kannan lehti katsoi tosin voivansa selittää, muttei missään tapauksessa hyväksyä. Säädyn asennoitumisen oli määrännyt yleispoliittinen vanhoillinen varovaisuus, mikä pani sen suhtautumaan tunnustuskysymykseen samanluonteisella harkinnalla, »mikä niin usein on otettava huomioon tavallisessa lainsäädännössä, että nimittäin sallitaan jäädä voimaan jotakin, mitä ei täysin hyväksytä, koskapa siinä silmänräpäyksessä ei pystytä säätämään mitän sopivampaa». Peruserhdys oli kuitenkin juuri siinä, että kysymys oli ratkaistu maallisen lainsäädännön antamien näkökohtien mukaisesti. Uskonnollinen elämä kärsi luonteensa mukaisesti vapauden pelosta vielä raskaammin kuin konsanaan poliittinen. Uskonnollista tunnustusta on kerta kaikkiaan mahdoton säätää, se voidaan ainoastaan kuvata.⁴⁴

Lisätodisteen papiston taantumuksellisuudesta Helsingfors Dagblad näki vielä sen ehdotuksessa seurakuntien akklamaatio-oikeuden poistamiseksi. Kuten A. G. Borg syntyneessä polemikissa huomautti, toimitukselta oli kuitenkin jäänyt tajua-matta, ettei kyseisen oikeuden vaihtaminen oikeudeksi kutsua neljäs vaalisarnaaja asiallisesti vähentänyt millään tavoin

⁴³ HD 229, 3. 10. 1864.

⁴⁴ Ibidem.

seurakunnan mahdollisuuksia saada itselleen mieleisensä pappi. Näinollen se tässäkin asiassa näki vain uuden esimerkin pappissäädyn »erään uskonnollisen elämän tärkeimpiin kuuluvan aineksen», s.o. papin ja seurakuntalaisten keskinäisten suhteitten tärkeyden, puutteellisesta käsittämisestä.⁴⁵

Vapaamielisen lehdistön pappeinkokousten asenteesta lausuma arvostelu nostatti kirkkolaista käytävän taistelun ilmieliekkiin. Konservatiivinen vastustusryhmä oli saanut kiinteyttä ja määrätietoisuutta ja se hyökkäsi nyt nimenomaan kirkon tunnustuksen liberaalia muotoilua vastaan. »Evankeleiseksi pappismieheksi» itseään nimittävä kirjoittaja katsoi tunnustuskirjojen aliarvioimisen väistämättä johtavan kirkolliseen sekasortoon. Olisi sisäisesti ristiriitaista pitäytyä vain niitten peruskäsityksiin ja kaikissa muissa asioissa opettaa vastoin niitä, mihin Dagbladin kanta epäilemättä johtaisi. Millä oikeudella tällaista kirkkoa enää saatettaisiin nimittää evankelisluterilaiseksi, kirjoittaja kysyy ja lisää, osoittaen sanansa vapaamielisille toimituksille: »Tunnustushan konstituoii kirkon, ja jos teillä on toinen usko ja tunnustus kuin tunnetulla ev.lut. kirkolla, niin ette asiallisesti kuulu tähän, vaan mahdollisesti johonkin toiseen kirkkoyhdyskuntaan, ja voitte sitten säätää tälle mitä parhaat lait, mutta älkää sanoko säätävänne lakeja evankelisluterilaiselle vaan omalle kirkollenne».⁴⁶ Mikäli kirkon tunnustusta lievennetään, asetetaan samalla vaaranalaiseksi koko sen jatkuva elämä ja olemassaolo. Parkanon kappalainen Nils Jacob Juselius kirjoitti vastineessaan Helsingfors Dagbladin toimitukselle korostetusti: »Mutta tätä me olemme väittäneet: että kirkko, joka sallii omien jäsentensä vapaasti levittää vääriä oppia ja pilkata niitä asiakirjoja, joihin sen oppi ja usko perustuvat, edes varoittamatta ja koettamatta oikaista kyseisiä harhaantuneita, on veltostunut ja lähellä tuhoaan».⁴⁷

⁴⁵ HD 244, 20. 10. 1864; HT 289, 12. 12. 1864.

⁴⁶ HD 239, 14. 10. 1864.

⁴⁷ HD 301, 27. 12. 1864. Nimimerkin henkilöllisyyden toteamiseksi vrt. AU 142, 1. 12. 1864 ja Protokoll.... i Åbo 1864, s. 3.

Tunnustuskirjojen hyljeksimisen teki vanhoillisten piirien mielestä erityisen vaaralliseksi tosiasia, että sen takana pohjimmaltaan oli kristinuskolle vihamielinen henki. »Evangelinen pappismies» väitti Helsingfors Dagbladin »työskentelevän erään maassamme esiintyvän uskonnollisen puolueen hyväksi, jonka tunnustusta ei ole otettu objektiivisesta sanasta vaan niistä kirjavista mielipiteistä, jotka kaikenlaisten vieraitten vaikutusten alaisina kasvavat vailla yhteyttä kirkon oppiin».⁴⁸ Vieläkin selvempi oli Juseliuksen arvostelun osoite: Lehdet »kääntyvät kevytmielisesti epäuskonsaarnaajien puoleen ja antavat ajanhengen johtaa itseään lainaamaan amerikkalaisten, saksalaisten tai ranskalaisten teollisuussaarnaajien tai vapaaajattelijain mielipiteitä ja esittävät ne sitten ominaan, muka oman raamatun- ja luonnontutkimuksensa tuloksina».⁴⁹ Mistään rauhasta kuvatun kristinuskon perusarvoja hyljeksimään suuntauksen kanssa ei saattanut olla puhuttakaan. Dagbladin tunnustuskysymyksessä omaksuma kanta tulkittiin ehdotukseksi, että kirkon oli luovuttava taistelusta ja solmittava uskonnonvapauden nimessä aselepo uusien virtausten kanssa. Tämä torjuttiin naiivina. »Eiköhän Suomen papisto ole punastuva jo siitä» muuan kunnianarvoisa säädyn jäsen totesi, »että tällainen ehdotus saatetaan sille esittää, nimittäin, että sen on jätettävä isiensä usko ja miekaniskutta vetäydyttävä taistelukentältä». Päinvastoin, »kristillinen kirkko on ja tulee olemaan taisteleva kirkko ja sen palvelijat tulevat sen vuoksi taistelemaan ase kädessä viimeiseen asti».⁵⁰

Vapaamielisen liikkeen esittämä uskonnonvapaudenkin vaatimus tulkittiin siten sen tunnustuskysymyksessä omaksuman kannan perusteella. Kun kerran liberaalit halusivat irtautua luterilaisesta opista, niin mitä saattoi uskonnonvapaus heidän käyttämänään merkitä muuta kuin vapautta tämän opin määräyksistä. Juselius arvostelikin varsin ankarasti »kaikkea

⁴⁸ HD 239, 14. 10. 1864.

⁴⁹ HD 301, 27. 12. 1864. F. L. Schaumaniakin syytettiin taistelun kiivaudessa siitä, että hän avasi kirkon ovet renanilaisuudelle, ja ihmeteltiin, eikö hän itsekin julistautuisi Rénanin kannattajaksi. [A. B. Roos]: Votum i kyrkolagsfrågan af en ordets tjänare, s. 15.

⁵⁰ N. J. Juselius, AU 134, 12. 11. 1864.

kristillistä uskontoa kohtaan välinpitämättömien, vieläpä vihamielisten ihmisten vaatimaa 'uskonnonvapautta', mikä ei ole mitään muuta kuin täydellistä uskonnottomuutta». ⁵¹ Saman syytöksen esitti A. G. Borg: Dagbladin vaatimusten toteuttaminen ei toisi mukanaan »uskonnonvapautta vaan vapautta uskonnosta». Tämä taas ei suinkaan ollut kirkkolakikomitean tarkoitus, eikä sitä kukaan todellinen kristitty saattaisi hyvällä omallatunnolla kannattaa. ⁵²

Vaikka vapaamielisen uskonnonvapaudenkäsityksen katsottiinkin johtavan onnettomiin seuraamuksiin, ei tämä silti merkinnyt koko periaatteen hylkäämistä. Päinvastoin kirkollisvanhoillinen siipi ilmoitti yhtä määrätietoisesti kuin konsanaan vapaamieliset kannattavansa uskonnonvapautta. A. G. Borg torjui harmistuneena Dagbladin väitteen, että Kuopion pappeinkokous olisi ollut asiassa vastustavalla kannalla. Hyväksyessään lain vaikutusala ja kirkostaerottamisoikeutta koskevat kirkkolakiesityksen kohdat kokous oli nimenomaisesti omaksunut myös kyseisen periaatteen. Samaa tosiasiaa korosti Turun synodaalikokouksen osalta eräs tämän osanottajista lisäten, ettei hän »arvellut papiston voineen tehdä enempää, mutta niinkutsuttu vapaamielinen sanomalehdistö ei katso löytävänsä riittävän voimakkaita sanoja ojentaakseen papistoa moisesta vanhoillisuudesta». ⁵³

Pitemmälle tähtäävät toimenpiteet eivät enää kuuluneet kirkon eivätkä papiston tehtäviin. Mikäli luterilaisesta kirkosta eronnut vallitsevien lakien mukaan »menettää joitakin kansalaisoikeuksiaan tai ei, tämä ei enää saata kuulua kirkkolain määräämiin asioihin», selitti Juselius. ⁵⁴ Tällöin ollaan selvästi siirrytty kirkollisen lainsäädännön alalta maalliselle, mutta samanaikaisesti astuttu myös kirkollisten periaatteitten ulkopuolelle. Nyt oli Borgin mukaan »uskonnonvapauden tultava laiksi kirkolle», mikä merkitsi kristinuskon sisäisten periaatteitten soveltamista kirkon järjestykseen. Ero liberaalisen ja

⁵¹ HD 21, 26. 1. 1865.

⁵² HT 6, 9. 1. 1865.

⁵³ HT 288, 10. 12. 1864; 289, 12. 12. 1864; HD 301, 27. 12. 1864; 21. 26. 1. 1865.

⁵⁴ HD 301, 27. 12. 1864.

konservatiivisen katsantokannan välillä oli siinä, että edellinen sijoitti uskonnonvapauden valtion lainsäädännön, jälkimmäinen kirkkolain alueelle.⁵⁵ Jälkimmäiselle periaate merkitsi kristillisyyden luonteesta johtuvaa kirkon pidättymistä ulkonaisista pakotteista, mikä ei vielä sinänsä sitonut valtion käsiä, edelliselle tämä oli, tosin uskonnollisen elämän erityisluonteesta riippuvainen, olennaisesti valtiollinen asia. Erilaisen uskonvapaudentulkinnan takana oli erilainen valtiokäsitys. Vanhoillisten piirien ihanteena säilyi kuva kristillisestä valtiosta, missä uskonnolliset asiat ratkaistaisiin kirkon asioina kristillisten periaatteitten mukaisesti. Täällä saatettiin tosin kansalaisille myöntää oikeus liittyä haluamaansa kirkkoon, mutta joka tapauksessa oli onnettomuus, jos kyseistä oikeutta todella käytettiin luterilaisesta kirkosta eroamiseen.⁵⁶ Liberaalien valtio taas oli tunnustukseton, uskonnollisesti täysin neutraali ja itse asiassa välinpitämätön.⁵⁷

Keskustelun aikana Helsingfors Dagblad vielä kerran täsmällisti kantaansa. Lehti torjui epäilyn, että se periaatteessa olisi kaikkia tunnustuksia ja selvästi lausuttuja vakaumuksia vastaan. Jokaisella kansalaisella on oikeus hyväksyä tai hylätä, mitä oppeja hän vain haluaa. »Mutta sitä me olemme vaatineet», lehti jatkaa, »että valtion sisällä on oltava oikeus perustaa mitä kirkkoja tahansa, että vieläpä on oltava vapaus jokaisella, joka ei tunne tähän tarvetta, olla kuulumatta mihinkään kirkkoon, sekä ettei minkään kirkon opista poikkeamisen — oli tämä mikä hyvänsä — seurauksena saa olla karkoitus yhteiskunnasta ja kansalaisoikeuksien menetys. Taistelkoon jokainen kirkko, jokainen oppi, jokainen mielipide totuutensa ja leviämisensä puolesta, mutta tehköön se sitä vain kirkollisin ja henkisin keinoin».⁵⁸

Dagblad kytki siten kirkon oikeuden tunnustuksensa vapaaseen muotoiluun samanaikaisesti toteutettavaan uskonnonvapauteen, kuten se aikaisemmin oli asettanut kirkkokurin

⁵⁵ HT 6, 9. 1. 1865.

⁵⁶ HD 21, 26. 1. 1865.

⁵⁷ Kristillisestä ja tunnustuksettomasta valtiosta ks. BROTHÉRUS, Valtio ja kirkko, ss. 212—230.

⁵⁸ HD 266, 15. 1. 1864.

tästä riippuvaiseksi. Lehti asetti nyt uuden vaihtoehdon. »Mikäli yhteiskunnassa ei vallitse uskonnonvapautta, on tunnustus välttämättä tehtävä latitudinääriseksi ja suuri panna kumottava. Jos uskonnonvapaus taasen on voimassa, ei kumpikaan ole välttämätöntä, vaan pikemminkin vastakohta toivottava». Lehti keskitti siten koko kirkkopoliittisen ohjelmansa uskonnonvapauden vaatimukseen. Syytökset, että se olisi ajanut vapaa-ajattelun tai epäuskon asiaa, se torjui epäoikeudenmukaisina. Vain tämä oli ollut tärkeää: »Me olemme taistelleet uskonnonvapauden puolesta, emme minkään uskonnollisen katsomuksen, emme uskon emmekä epäuskon». ⁵⁹

Jyrkimmät papistoon kohdistamansa sanat toimitus myös peruutti. Se myönsi, ettei kunnianarvoisan säädyn voida sanoa suorastaan vastustaneen uskonnonvapautta, mutta sitä se ei ole myöskään edistänyt. Tämä oli kuitenkin aivan liian vähän. Papisto oli laiminlyönyt parhaan tilaisuuden, mitä sillä oli tähän asti ollut hengellisen elämän merkittävimpien edellytysten vahvistamiseksi. »Se on ollut penseä ja välinpitämätön asiassa, missä sen olisi pitänyt olla palava ja missä meistä sen moraalinen velvollisuus tuntuisi olleen panna kaikki vaikutusvaltansa vaakakuppiin». ⁶⁰

Vielä oli tarkemmin määrittelemättä, miten pitkälle uskonnonvapaus oli ulotettava, t.s. millä edellytyksillä yhteiskunnan oli suvaittava erilaisia uskonnollisia suuntia ja lahkoja. Vögelinin ympärillä toukokuussa 1865 käydyn kiistan yhteydessä, josta enemmän tuonnempana, Helsingfors Dagblad esitti varsin rohkean väitteen, että »jokaiselle uskonnolliselle mielialalle, miten nurinkuriselta ja kestävämmältä se saattaakin näyttää muista kuin kannattajistaan, on myönnettävä julkisen olemassaolon ja esiintymisen oikeus». ⁶¹

Väite oli kuitenkin liikaa sivistyneelle kansalaismielipiteelikin, joka kirkkolain johdosta käydyissä kiistoissa yleensä oli ollut Dagbladin takana. ⁶² Tämän tulkiksi asettui Helsingfors

⁵⁹ HD 303, 29.12. 1864.

⁶⁰ HD 10, 13. 1. 1865.

⁶¹ HD 103, 5. 5. 1865.

⁶² Näin esm. HT 14, 19. 1. 1864; 78, 6. 4. 1864; 219, 21. 9. 1864.

Tidningar, joka totesi yleisen mielipiteen selvästi omaksuneen kannan, ettei uskonnollista vakaumusta ole kirkon yhtävähän kuin valtionkaan laeilla kahlehdittava. Jokaisen yksilön on siten saatava itse valita uskontonsa. Näin pitkälle Dagblad oli oikeassa. Mutta on aina muistettava, että jokainen uskonto sisältää itsessään myös siveysopin. Mikäli tämä sotii niitä lakeja vastaan, joille valtion, yhteiskunnan ja perheen siveellinen elämä on rakennettu, ei asianomaiselle uskonnolle ole annettava maassa toimintaoikeutta. Tämän rajoituksen uskonnonvapauteen olivat myös säädyt tehneet asettaessaan vapauden ehdoksi, ettei sen suojissa ollut lupa »uskonnon nojalla häiritä yleistä porvarillista järjestystä». Helsingfors Dagblad sensijaan osoitti olevansa päinvastaisella kannalla. Katsoiko tämä nyt siis, teorialleen uskollisena, että esimerkiksi mormoneille olisi Suomessa myönnettävä täysi uskonharjoittamisen ja -levittämisen vapaus.⁶³

Helsingfors Dagblad vastasi kysymykseen myöntävästi. Helsingfors Tidningarin kanta, ettei ole suvaittava uskontoa, jonka siveysoppi poikkeaa vallitsevista oikeus- ja hyvän tavan käsitteistä, johtaa uskonnonvapauden periaatteen kieltämiseen. Jos jokaisen entisistä siveyskäsitteistä poikkeavan mielipiteen esittäminen on rikos, silloin estetään perheen, yhteiskunnan ja valtion alalla kaikki uusien ajatusten kehittäminen ja kaikki edistys. Samalla häviää myös mahdollisuus kaikkeen uskonnolliseen uudistukseen, sillä tähän liittyy aina väistämättä myös oma siveysoppinsa.

Ei, käsitysten ja mielipiteitten kieltäminen on mieletöntä. »Teoillaan, eivätkä ajatuksillaan ja opeillaan, ihmiset saattavat syyllistyä rikoksiin ja rikkomuksiin valtiota vastaan, ja siksi lainsäädännön on rajoitettava määräyksensä tekoihin ja jätettävä käsitykset, mielipiteet ja opit yksityisen vakaumuksen ja vapaan tutkimuksen ja keskustelun varaan». Eihän kaksintaistelujenkaan puolustajaa rangaista siitä, että hän esittää vakaumuksensa, vaan vasta, mikäli hän todella on osallistunut kaksintaisteluun. Samoin on myös mormonille myön-

⁶³ HT 109, 12 5. 1865.

nettävä oikeus opettaa moniavioisuuden siveellistä oikeutusta. »Mutta jos hän syyllistyy moniavioisuuteen, häntä saatetaan tästä rangaista, vaan ei siksi että hän omaa mormonien opit». ⁶⁴

Helsingfors Dagblad veti loppuun asti johtopäätöksensä omaksumastaan uskonnonvapauden käsityksestä. Helsingfors Tidningar tyytyi vain toteamaan käsitysten vastakkaisuuden ja torjumaan vastapuolen väitteen, että muka tämä eikä Helsingfors Tidningar olisi ollut säätyjen kysymyksessä omaksumalla kannalla. Ei edes Amerikassa, Dagbladin ihannemaassa, sen oppeja ole toteutettu, sillä kaikesta uskonnonvapauden ihannoinnistaan huolimatta amerikkalaisetkin karkoittivat mormonit keskuudestaan. ⁶⁵ Yleinen mielipide tuntui asettuvan asiassa Helsingfors Tidningarin maltillisemmalle kannalle. ⁶⁶ Lehdistössä käyty keskustelu kuitenkin osoitti, ettei Dagbladinkaan toimitus seisonut johdonmukaisessa liberalismissaan vailla kannattajia. ⁶⁷ Joka tapauksessa suomalainen yhteiskunta oli pantu vakavasti ajattelemaan kirkon ja valtion täydellistä eroa ja tunnustuksettoman valtion mahdollisuutta meidän oloissamme. Dagbladin keskustelun yhteydessä esittämä vaatimus, »vapaa kirkko vapaassa valtiossa, Cavourin tunnetun lausunnan mukaan, tai vielä oikeammin, vapaita kirkkoja vapaassa valtiossa» ⁶⁸, jäi orastamaan ja kypsyttämään uskonnonvapauskysymyksen myöhemmin maassamme saamaa ratkaisua.

⁶⁴ HD 113, 17. 5. 1865.

⁶⁵ HD 113, 17. 5. 1865; HT 117, 22. 5. 1865.

⁶⁶ Näin aikaisemmin valtiopäiväkeskusteluissa. Vrt. myös Wbl. 26, 1. 7. 1865.

⁶⁷ Esm. nimimerkki »en vän af tolerans», HD 124, 31. 5. 1865.

⁶⁸ HD 103, 5. 5. 1865.

18. UUDET PROFEETAT.

Vapaamielinen lehdistö oli tulkinnut uuden kirkkolakiesityksen merkitsevän paitsi kirkon ulkonaista irtautumista valtion holhouksesta myös sen sisäistä vapautumista dogmien kirjaimellisesta orjuudesta. Samaan suuntaan selitti Schaumanin pyrkimykset myös kirkon vanhoillinen siipi. Ei näinollen ollut ihme, että perinnäiseen kristillisyyteen tyytymättömät ainekset hiljaisessa mielessään odottivat kirkollisten uudistusmiesten kirkkopoliittisen reformityönsä suoritettuaan astuvan arvovaltansa ja asiantuntemuksensa nojalla myös kirkon opin uudistamisen johtoon. Myöskin jumaluusopillisella tieteellä oli jo, J. W. Lillja kirjoitti aivan kirkkolakitaistelun kynnyksellä kesällä 1864, »edustajiensa joukossa Suomessa henkisesti korkeasti sivistyneitä miehiä, joitten olemme nähneet harjoittavan vaikutusvaltaansa esimerkiksi uuteen kirkkolakiehdotukseen. He tulevat varmasti myös dogmaattisella alalla olemaan meille esikuvana, mutteivät kenties arvele aikaa tähän sopivaksi».¹

Läheinen tulevaisuus kuitenkin osoitti, etteivät Schauman ja hänen hengenheimolaisensa suinkaan pitäneet mitään aikaa vapaamielisiin dogmaattisiin uudistuksiin sopivana. Luterilaisien tunnustuskirjain »peruskäsitys», sellaisena kuin kirkkolakikomitea sen ehdotuksensa perusteissa oli hahmotellut, oli varsin kaukana uskonnollisen liberalismiin dogmaattisista pyrkimyksistä.² Kauan ei kestänytäkään, ennenkuin Frans Ludvig Schauman, Axel Fredrik Granfelt ja Herman Råbergh, tunnustuspykälän vapaan muotoilun etevimmät puolustajat julkisuu-

¹ AU 64, 2. 6. 1864. Bref till en vän i landsorten.

² Förslag till kyrkolag 1863, s. 121.

nessa jyrkästi sanoutuivat irti »kaikesta rationalismista, minkä nimistä se lieneekin, joka haluaa asettaa järjen Jumalan sanan tuomariksi».³ Kirkolliset uudistusmiehet saattoivat asettaa kyseenalaiseksi tunnustuskirjojen yksityisten kohtien pätevyyyden, mutta raamatun jumalallinen auktoriteetti oli heille koskematon. Juuri tähän kuitenkin kohdistui uskonnollisesti vapaamielisen arvostelun kärki.

Kotimaisista jumaluusoppineista ei siten kukaan asettunut uskonnollisen vapaamielisyyden johtoon. Liberaalit piirit eivät myöskään toistaiseksi omanneet maallikkoa, joka olisi riittävällä teologisella asiantuntemuksella pystynyt kehittämään usein vielä epämääräistä kirkollisen opin arvostelua ja joka samalla olisi uskaltanut ottaa kantaakseen kaiken sen painostuksen, mitä kyseisen kärkimiehen asema epäilemättä oli tuova mukanaan. Näissä oloissa tiennäyttäjät oli etsittävä ulkomailta, eikä sellaisten ilmestymistä tarvinnutkaan kauan odottaa. Vuoden 1863 kuluessa saapuivat maan kirjakauppoihin Theodor Parkerin ja Ernest Rénanin jumaluusopillisesti vapaamieliset teokset, ja samana vuonna oli myös Viktor Rydbergin »Bibeln lära om Kristus» suomalaisen lukijakunnan saatavissa.⁴ Mainitut kolme kirjailijaa tulivatkin määräämään Suomen uskonnollisen vapaamielisyyden jumaluusopillisen suunnan.

Verrattomasti suurimman huomion sai ensitutustumisen yhteydessä Rénan. Huhut hänen kirjansa suunnattomasta levikistä olivat kantautuneet Suomeenkin. Ennenkuin ruotsalainen käännös oli Turun kirjakaupoista saatavissakaan, J. W. Lillja julkaisi lehdessään mahdollisten yhteensattumien välttämiseksi tiedoituksen, että myös suomalainen käännös oli jo tekeillä⁵, mistä ei kuitenkaan myöhemmin kuulunut sen enempää. Muutkin toimittajat olivat valppaita. Helsingin kirjakauppiat eivät vielä olleet ehtineet sanomalehdissä ilmoittaa ruotsalaisen laitoksen ensi vihon saapumisesta, ennenkuin Helsingfors Dagblad, jopa Borgåbladetkin, olivat julkaisseet siitä

³ FAT 251, 27. 10. 1866; FAT 15. 3. 1864. Nimimerkki AFC ei saata olla kukaan muu kuin Granfelt; HT 87, 15. 4. 1865.

⁴ AU 50, 30. 4. 1863, Supplement; AU 96, 15. 8. 1863; HT 194, 24. 8. 1863.

⁵ AU 91, 4. 8. 1863.

perusteelliset arvostelut.⁶ Eikä kestänyt montakaan viikkoa, ennenkuin »Vie de Jésus» oli alkukielisenäkin suomalaisen lukijakunnan saatavissa.⁷

Selostetuista asianhaaroista näkyy selvästi, että maan vaapaamielisellä taholla oltiin erityisen valmistautuneita ottamaan Rénanin teos vastaan ja että samalla toivottiin kyseisen kirjan muodostuvan voimakkaaksi aseeksi liberaalisten tarkoitusprien palveluksessa. Mitä »Jeesuksen elämä» sitten sisälsi?

Rénanin tarkoituksena oli kuvata kristinuskon perustajan luonne ja elämänvaiheet, sellaisina kuin ne säilyneitten historiallisten asiakirjojen perusteella ovat varmuudella todettavissa. Kolmen ensimmäisen evankeliumin lähdearvon hän arvostelee verraten suureksi, kun sensijaan Johannes osoittautuu sangen epäluotettavaksi.⁸ Rénan seuraa raamattukritiikissään Tübingenin koulukuntaa ja Straussia, jonka teoksen hän mainitsee eräänä merkittävimmistä lähteistään.⁹ Straussin tavoin hän myös kieltää Jeesuksen elämästä kaiken yliluonnollisen. Jeesus oli ihminen, samanlainen kuin kaikki muutkin, erehtyväinen ja oman aikansa katsomuksiin sidottu. Hän oli hyvää tarkoittava, idealistinen haaveilija, jonka oppi oli kotoisin Galilean aurinkoisilta kukkuloilta, mutta joka sortui yrittäessään hävittää Juudan synkistä vuoristoista juutalaisuuden. Maria Magdalenan harhanäyt, joitten uskottavuutta Jeesuksen eläessään tekemä valtava persoonallinen vaikutus lisäsi, tekivät hänestä sitten myöhemmin ylösnousseen Jumalan.¹⁰ Kirjan tyyli oli loistelas, mutta sen tieteellinen perusteellisuus jätti toivomisen varaa.

Helsingfors Dagbladin arvostelija tervehti Rénanin kirjan ilmestymistä ilolla.¹¹ Hän myönsi tosin, että tietyille luonteille mainitunlainen luettava saattoi koitua vaaralliseksi. Kirjoittaja ei kuitenkaan ole tarkoittanutkaan omia käsityksiään arvoste-

⁶ HD 191, 20. 8. 1863; Bbl. 20. 8. 1863.

⁷ AU 107, 10. 9. 1863.

⁸ RÉNAN, Jesu lefnad, ss. 17, 22—24.

⁹ M.t., s. 4.

¹⁰ M.t., ss. 409 s.

¹¹ HD 191, 20. 8. 1863.

lematta omaksuttaviksi. Rénan »ei ole kirjoittanut niille, joilla on tapana jokaisen hankkimansa kirjan mukana ostaa itselleen vakaumus, ei myöskään niille, jotka pelkäävät kristinuskon perustajaa, kuten luopio pelkää herraansa, jonka hän on pettänyt, ja jotka pahan omantunnon salaisesti vaivaamina tarttuvat jokaiseen teokseen, mikä saattaa auttaa heitä selittämään olemattomaksi hänen epämiellyttävä olemassaolonsa». »Jeesuksen elämä» oli tieteellinen tutkimus, se tahtoi vapaasti arvostella ja oli siksi myös itse vapaasti arvosteltavissa.

Rénanin käsitysten omaksuminen saattoi tosin viedä yksinkertaisen kansan elämässä mullistaviin johtopäätöksiin. Seurausten pelko ei kuitenkaan oikeuta vaatimaan kumouksellisten mielipiteitten rajoittamista yksityisen ajattelun piiriin ja kieltämään niitten levittämisen yleiseen tietoisuuteen. Lutheriaakaan ei estänyt suurta uskonpuhdistustyötään suorittamasta aiheelliseksi osoittautunut epäily, että kansanuskon horjuttaminen olisi omiaan johtamaan monenlaisiin hurmahenkisiin purkauksiin ja yltiöpäisiin tekoihin. »Totuus, jonka on tultava päivänvaloon, vaatii aina uhrinsa.» Mutta totuuden palvelijat saavat kuitenkin pestä kätensä, mikäli he ovat ryhtyneet työhönsä puhtain vaikuttein. He saattavat tosin erehtyä, minkä he itse ovat ensimmäiset myöntämään, mutta tietävät samalla toisten tulevan korjaamaan heidän erehdyksensä. Yksityisten tutkijain tulokset ohitetaan, mutta tiede menee eteenpäin.

Tieteellisen tutkimuksen kärkijoukkoon kuului Rénankin. Hän rakensi Straussin, Feuerbachin ja ranskalaisen liberaalin teologisen koulukunnan työlle, jotka kaikki olivat vakavasti horjuttaneet perinnäisen dogmatiikan totuudellisuutta. »Jeesuksen elämä» oli uusin vaihe tässä taistelussa, ja arvostelija, jonka myötätunto oli kokonaan radikaalin koulukunnan puolella, kohdistaa vastapuolelle varoittavat sanansa: »Jokainen kirkon mies, joka - - - haluaa 'Vie de Jésus'-tekijän kanssa edistää totuuden voittoa, ei ole alkava taistelua häntä vastaan henkienmanauksella tai väitteellä, että hänen työnsä on ilkeämielinen ja herjaava hyökkäys uskontoa vastaan. Mikäli oikeaoppinen teologi tieteen edistystä vastaan haluaa puolustaa

vallitsevaa uskonnonmuotoa, on hänellä meidän päivinämme vain yksi ainoa keino, tarttua samoihin aseihin, joita Rénan kantaa, nimittäin tieteen».

Uskonpuhdistus oli merkinnyt ensimmäistä irtautumista auktoriteeteista, arvostelija jatkaa. Luther kumosi perimätiedon ja kirkkoisien jumalallisen arvon. Oli vain johdonmukaista, että sama arvostelu kohdistuisi myös raamattuun. Ensin kysyttiin, onko juutalaisten perimätietoa, Vanhaa Testamenttia, joka sisälsi, paitsi vierailta kansoilta lainattuja taruja, runsaasti pelkkiä unia, legendoja ja mahdottomuuksia, jatkuvasti pidettävä kristillisen uskon ja elämän ojennusnuorana. Tämän tehtävän ratkaisuun olivat edellisen vuosisadan eksegeetit Mosheim, Michaelis ja Semler omistaneet elämänsä, ja heidän on katsottava lopullisesti toimittaneen sen pois päiväjärjestyksestä. Mutta myös Uuden Testamentin vuoro oli tuleva. Missä oli sanottu, että juuri nämä kirjat ovat Jumalan sanaa, eivätkä ihmisten? Että ne osittain itse viittasivat tähän, ei kelvannut todisteeksi, sillä monien muittenkin uskontojen perustavista asiakirjoista on löydetävissä samantapaisia viittauksia. Näin syntyi epäily, ja kun se kerran oli herätetty, ei ihmisillä enää ollut jäljellä muuta keinoa raamatun oikean luonteen selvittämiseksi kuin ennakkoluuloton tutkimus. »Kaikesta tinkimisestä on silloin luovuttava, miten kumoukselliselta saattaakin tuntua asettaa kyseenalaiseksi niitten kertomusten uskottavuus, joitten jokaista sanaa on lapsuudesta asti opetettu pitämään totuutena».

»Jeesuksen elämän» tieteellisen luotettavuuden Dagbladin kirjoittaja arvostelee verraten korkealle. »Evangeliumien tarkastuksen Rénan on suorittanut yhtä suurella oppineisuudella kuin selvyydellä». Aivan niin kriittillinen kuin Strauss tai Bruno Bauer hän ei kuitenkaan ole, vaan on sensijaan monesti antanut intuition johtaa itseään ja vasta perästäpäin etsinyt näkemykselleen tarpeelliset »todisteet». Näinollen Rénan saat-
taa paikoitellen olla helpommin kumottavissa kuin hänen radi-
kaalisemmat saksalaiset esikuvansa, mutta sensijaan ovat hänen
tyylinsä loisteliaisuus ja esitystapansa kansanomaisuus omiaan

tekemään hänen teoksestaan todella jokaisen sivistyneen ihmisen kirjan.¹²

Arvostelu ei varmastikaan ole lähtenyt kenenkään toimituksen jäsenen kynästä. Poikkesihan sen radikaalisuus erittäin huomattavasti lehden alkuvuosinaan omaksumasta maltillisesta ja varovaisesta asenteesta, minkä lisäksi toimittajilta puuttui se laaja filosofinen ja teologinen asiantuntemus, jolle arvostelija oli esityksensä perustanut. Näin päätellen kirjoituksen laatijana ilmeisesti on pidettävä lehden vakinaiseen avustajakuntaan kuuluvaa nuorta filosofian tohtoria Wilhelm Bolinia, joka jo edellisenä vuonna oli samassa lehdessä arvostellut erään Straussin teoksen.¹³ Bolinin filosofinen harrastus oli lisäksi nimenomaisesti suuntautunut uskonnon totuuskysymyksen selvittelyyn, missä hän oli päätenyt kielteiseen arviointiin. Lisäksi hänen yksityiset muistiinpanonsa sisältävät Rénanista täysin Dagbladin kirjoituksen kanssa yhtäpitävän arvostelun.¹⁴

Päivälleen samanaikaisesti Helsingfors Dagbladin arvostelun kanssa myös Borgåbladet huomioi Rénanin kirja-uutuuden. Gabriel Lagus, jonka kynä lienee kirjoituksen takana,¹⁵ tuntee yhtä voimakkaasti kuin Bolinkin, että »Jeesuksen elämä» merkitsee jotakin radikaalisesti uutta. »Koko se kristinusko, joka on meille tiedoitettu lapsuudestamme asti, koko uskomme Vapahtajaan samalla kertoo ihmisenä ja Jumalana, kaikki Hänen ihmetekonsa Hänen jumalallisuutensa tärkeimpänä todisteena, raamattu ilmoitettuna sanana, kaikki tämä on Rénanille olematonta». Lagus selostaa sitten Renanin pääajatuksat, mutta pidättyy kaikista kommentaareista luvaten teoksen kaikkien vihkojen ilmestyttyä palata uudelleen asiaan.¹⁶

Lagus halusi jättää Rénanin väitteiden paikkansapitävyyden lukijan itsensä koeteltaviksi. Kysymyksellä oli kuitenkin laa-

¹² HD 192, 21. 9. 1863.

¹³ HD 101, 3. 5. 1862; 303, 30. 12. 1865.

¹⁴ BOLIN, Manuscripta I, 39—43. Vrt. myös Rolf Lagerborgin tämän kirjoittajalle suullisesti antamaa tietoa, että uskonnollisissa kysymyksissä Bolin varsinaisesti olisi Dagbladin toimituksen takaa vaikuttaen määrännyt sen kannan.

¹⁵ Vrt. HOMÉN, Gabriel Lagus I, s. 152.

¹⁶ Bbl. 32, 20. 8. 1863.

jempi kuin puhtaasti henkilökohtainen kantavuus. Ottaessaan asian paria kuukautta myöhemmin uudelleen esille *Borgåbladet* viittasi toisaalta kirjan eri maissa saavuttamaan ainutlaatui- seen levikkiin, toisaalta kirkon siitä lausumaan ankaraan tuo- mioon ja vaati tästä meidänkin oloissamme vedettäväksi tar- peelliset johtopäätökset. Mikäli se tosiaan sisältää erään ruotsa- laisen lehden lausunnon mukaan »'epäjohdonmukaisuuksia ja tarkoituksellisia vääristelyjä' ja jos se nyt myös Suomessa on tiennyt hankkia itselleen uhkaavan levikin, ei ole epäiltävä vastatessa kysymykseen, kenelle meillä kuuluu näyttää todeksi nämä epäjohdonmukaisuudet ja kenen asia on vastustaa niitä vahingollisia seurauksia, jotka mainitunlaatuinen työ saattaa tuoda mukanaan». Lagus arvostelee ankarasti papiston laimin- lyöntejä. Voidaan tosin väittää, ettei Rénanin kirja kuulu var- sinaiseen kirkolliseen kirjallisuuteen, mutta on myös aivan anteeksiantamatonta, että papisto niin vähän puuttuu virkansa muodollisen hoidon ulkopuolella oleviin asioihin. Kunnian- arvoisa sääty on näin osoittanut välittävänsä aivan liian vähän maan uskonnollisesta tilasta ja todella yleisistä kirkollisista asioista. Sillä, Lagus kysyi, »onko mitään 'yleisempää kirkol- lista asiaa 'kuin usko Jeesukseen Kristukseen maailman vapah- tajana».¹⁷

Réan oli tehnyt julkisiksi »siellä täällä esiintyvät uskon- nolliset epäilyt». Millä tavoin kirkko asennoituisi sen uskon perusteet kieltävää virtausta vastaan?¹⁸

Laguksen kummankin artikkelin välissä *Kristlig Budbärare* oli ehtinyt julkaisemaan saksalaisesta kirkollisesta lehdestä kääntämänsä Rénanin kirjan arvostelun.¹⁹ Samoihin aikoihin tarttui ensimmäinen kotimainenkin kirjoittaja kynään kirkon puolustukseksi. Helsingfors *Tidningar*in tunnettu nimimerkki *Undecumque*, alias Zacharias Topelius, mainitsi hänkin odotta- neensa turhaan, että kirkonmiehet olisivat sanoneet kirjasta sanansa. Viimeiset vihot olivat tosin vielä ilmestymättä, mutta

¹⁷ Bbl. 40, 15. 10. 1863.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ *Kristlig Budbärare* 7 ja 8, 1863.

kun Rénanin ihailijatkin olivat jo esiintyneet useissa lehdissä, ei vastapuolikaan saattanut enää vaieta.²⁰

Historiantutkijana Topelius pyrki selvittämään Rénanin kaltaisen kirjailijan esiintymisen syyt ja löysi nämä pääasiallisesti valtiokirkkojen sisäisistä puutteista. »Kuta tekopyhemmin kirkko esiintyy, sitä varmemmin jumalankieltäminen seuraa sen kantapäillä. Noitaoikeudenkäyntien aikakausi synnytti epäuskon vuosisadan; Voltaire kasvoi madame Maintenonin varjossa». Niin nytkin katolisen kirkon ahdasmielisyys ja kangistuneisuus olivat olleet Rénanin esiintymisen välittömiä aiheuttajia. Myös hänen Suomessa saavuttamastaan kannatuksesta maan luterilainen kirkko kantaa merkittävän vastuun. Tämä oli perustanut elämänsä dogmien muuttumattomuuteen ja voimassaolevan kirkkolain ylläpitämään omantunnonpakkoon. Mutta näin menetellen se oli synnyttänyt epäilyn ja saanut vastaansa saman protestanttisen hengen, josta se keran itse syntyi Lutherin ja uskonpuhdistuksen aikana. Voimakkaimmat virikkeensä epäily oli saanut Ruotsista, missä kustavilaisten vapaa-ajattelijain jälkeen oli nousemassa uusi polvi rationalisteja Nils Ignellin johdolla. Kirkko ei ole tajunnut tätä vaaraa, se on ollut passiivinen, ja sillä aikaa kun sen miehet ovat taistelleet kirkkokäsikirjasta ja virsikirjasta, epäusko on levinnyt nimenomaan sivistyneistöön ja sen piirissä taas ennen muuta nuorisoon. Nyt on viimeinkin kirkon aika varustautua taisteluun — ei paavillisen indeksin vaan julkisen sanan avulla. Kristinusko on tosin haavoittumaton, mutta Siionin vartijain unen Rénanin kirja kyllä lopettaa.

Varsin kriittisesti, jopa miltei liberaalisessa hengessä Topelius siten arvosteli vallitsevia kirkkollisia oloja. Hän osoittautuu näin saman kristillis-romanttis-vapaamielisen linjan kannattajaksi, minkä edustajiksi olemme aikaisemmin todenneet Ruotsissa E. G. Geijerin ja Suomessa Agathon Meurmanin. Rénanin kristillisyydennäkemykseen hän suhtautuu ehdottoman torjuvasti. Tämän Suomessa herättämän ihastuksen hän aivan oikein toteaa perustuvan maahan jo entuudestaan levin-

²⁰ HT 228, 2. 10. 1863. Vrt. VASENTUS, Zacharias Topelius IV, s. 308.

neeseen uskonnollisesti radikaaliin ajatteluun. »On selvää», hän lausuu, »että Rénanin kirjaa tulisivat ilolla tervehtimään jo etukäteen, ja ennenkuin siitä tunnettiin muuta kuin pyrki-mykset, täälläkin monet, jotka eivät tahtoneet, uskaltaneet tai saattaneet itse astua esiin hyökkäämään kristinuskoa vastaan, mutta jotka mielellään näkisivät, että kirves käy, kunhan vain toinen pitää varresta kiinni».²¹

Ernest Rénaninkin kirves yrittää kuitenkin turhaan kaataa kristinuskon puuta. Topelius esittää »Jeesuksen elämää» vastaan pääasiassa seuraavat vastaväitteet. Kirja ei varsinaisesti ole tieteellinen, vaan perustuu enimmäkseen todistamattomiin olettamuksiin. Ihmekertomuksia ei voida kumota väitteellä, ettei kukaan ollut niitä paikan päällä tarkistamassa. Tunnettujen luonnonlakien perusteella ei voi ihmeitten tapahtumattomuudesta todistaa mitään, sillä ensin on osoitettava, että jo todetut luonnonlait ovat kaikkeuden ainoat ja korkeimmat! Tähän eivät kieltäjät pysty. Erityisen loukkaavaa ja asiatonta on väittää, että Jeesus perusti elämänsä ja toimintansa laajassa mitassa hurskaaseen petokseen. Kieltäessään Kristuksen jumaluuden, Rénan antaa lukijalleen vapahtajan asemesta filosofin. Tämän mukana riistetään ihmiseltä hänen koko uskonnollisen elämänsä varsinainen perustus. Ei ole olemassa syntiä eikä armoa, ei parannusta, vanhurskautta, pyhitystä, ikuista elämää, eikä ole olemassa sovitusta. Rénan tekee jokaisen ihmisen omaksi vapahtajakseen. »Jos tämä on kristinuskoa», Topelius huudahtaa, »silloin saatamme mieluummin palata esisiemme pakanalliseen uskoon, joka ainakin tunnusti korkeampia olentoja».²²

Kauan ei enää kirkonmiestenkään reaktiota tarvinnut odottaa. K. J. Sireliuksen ja G. Dahlbergin arvostelut, joista jälkimmäinen toi keskustelun suomenkielisen lehdistön palstoille, seurasivat pääasiassa Topeliuksen viitoittamaa linjaa.²³

²¹ Jossakin määrin Topeliuksen arvostelu pitää paikkansa. HD:n toimitus ei tahtonut eikä pystynyt kristinuskonvastaiseen kritiikkiin, Bolinia taas esitivät varovaisuusyyt julkisesti esittämästä radikaalisia uskonnollisia mielipiteitään. Vrt. seur. s. 315.

²² HT 229, 3. 10. 1863.

²³ Kristlig Budbärare 10, 1863; Tähti 32, 30. 10. 1863; 33, 6. 11. 1863.

Erityisen loukkaava oli heistä Rénanin Jeesus-kuva, mikä poik-
kesi jyrkästi heidän omasta evankeliumintulkinnastaan. »Hir-
vein on kuitenkin kuulla, koska Rénan vakuuttaa, että Jeesus
viljeli valhetta ja pieniä petoksia päästäksensä tarkoitustensa
perille ja itse perkeleestä on se kaunis lievennys, jolla hän sit-
ten kokee kaunistaa Jeesusta ja hänen opetustensa valheita». Syystä Dahlberg huudahtaa: »Ja tuommoista sekamälää nyt
kehutaan!» Varmimman todisteen Rénanin Kristus-tulkintaa
vastaan sama kirjoittaja löytää kristityn ihmisen sisäisistä ko-
kemuksista. »Taitaako paljas mielen liikutus, paljas hurmaus,
paljas luulo ja runous-henki hallita ihmistä kautta koko elä-
män, niin suurella voimalla, että hän sen voimalla ja avulla
voittaa ja kuolettaa ankarimmat myrskyt sydämessä, voiko
mielen vimma tehdä kiukkuiset hiljaisiksi ja lempeiksi, ylpeät
lasten tavalla nöyriksi, ahneet ja saiturit auttavaisiksi ihmis-
ystäviksi, niinkun totinen kristillisuus kaikkina aikoina on teh-
nyt?» Ei, tämä on mahdotonta, kristillinen kokemus todistaa
Kristuksen ylimaallisen todellisuuden.²⁴

Kristinuskon puolustajat vetosivat siten uskonnolliseen ko-
kemukseen, eivätkä »tieteellisiin», s.o. filosofisiin, eksegeetti-
siin ja historiallisiin perusteisiin, mitkä viimeksimainitut Réna-
nin vapaamielisten esittelijäin mukaan olivat ainoat, joilla hä-
nen väitteensä saatettaisiin kumota. Asian luonteesta kuiten-
kin johtui, ettei mikään eksakti todistelu itse ydinkysymyk-
sessä, Kristuksen jumaluuden hyväksymisessä tai hylkäämi-
sessä, ollut mahdollinen. Tähän viittasi professori A. F. Gran-
feltkin, joka odotettuaan tunnollisesti koko teoksen ilmesty-
mistä julkaisi siitä joulukuussa Finlands Allmänna Tidningissä
laajan arvostelun.²⁵ Kristuksen jumaluutta ei voida nähdä
eikä »tieteellisesti» todistaa, sillä se perustuu uskon oivalluk-
seen, mikä on subjektiivisen vakaumuksen asia. Uskolla on
kuitenkin tiettyjä todennäköisyysperusteita, joihin Granfelt
lukee seuraavat tosiasiat: 1. Kristus on historian puitteissa
esiintynyt, yli kaikkien inhimillisten mittojen nouseva henkilö.
2. Hänen esiintymisensä, luonteensa ja kohtalonsa on historial-

²⁴ Tähti 33, 6. 11. 1863.

²⁵ FAT 297—299, 22—24. 12. 1863.

lisella luotettavuudella ilmoitettu etukäteen profeettain kautta. 3. Häntä koskeva oppi ei suinkaan ole terveen järjen vastainen, vaan päinvastoin. 4. Hänen jumaluudestaan todistavat Hänen ihmeensä ja Hänen profeetalliset ennustuksensa, joista osa on toteutunut, osa toteutuu paraillaan, mutta yhtään ei ole voitu osoittaa vääräksi. Nämä huomioiden oli ehdottomasti järkevää hyväksyä Kristuksen jumaluus kuin kieltää se.

Rénanin teoksen vaikutus ei kuitenkaan ollut niin suuri kuin sen herättämä huomio. Niille, jotka Feuerbachin ja luonnon-tieteelliseen materialismiin tutustuminen oli vieroittanut kaikesta transscendenttisestä, »Jeesuksen elämä» oli tieteellisesti liian heikosti perusteltu, romaani pikemmin kuin tutkimus, ja sellaisena kelpaamaton suuntaa näyttämään. Epäilijäin suuri enemmistö taasen oli tosin halukas arvostelemaan kirkon dogmeja, mutta valmistumaton niin jyrkkään perinnäisen uskon kieltämiseen, kuin mitä Rénan edusti. Kristinuskoa ei tahdottu hyljätä, päinvastoin pyrittiin sen vanhentuneitten muotojen alta löytämään sen ikuisesti pätevä totuus. Tunnustuskirjat ja dogmit olivat ihmisten työtä eivätkä sitoneet mihinkään, raamatussakin saattoi olla puutteita ja virheitäkin, mutta sitä ei epäilty, että viimeksimainittu kuitenkin sisälsi syvimmän, jumalallisen totuuden.

Näin asennoituneelle uskonnolliselle vapaamielisyydelle tulivat Rydbergin ja Parkerin teokset kuin taivaasta annetuiksi vastauksiksi. Edellisen uskonnollisen pääteoksen nimi »Raamatun oppi Kristuksesta» ilmaisee Suomenkin uskonnollisen liberalismiin erään pääkysymyksistä. Kirkon oppi ei tyydyttänyt, oli palattava raamattuun. Ei ollut ihme, että näillä tunnuksilla esiintyessään kotimaiset liberaalimme tunsivat liikkuvansa uskonpuhdistajain askeleissa.²⁶

Viktor Rydbergin lähtökohta oli kysymys, missä määrin raamatusta löydettävä oppi Kristuksesta on sellainen, että terve järki saattaa sen hyväksyä. Kolminaisuusoppi on ilmeisesti järjenvastainen. Perustuko se myös raamattuun? »Vastaus on erinomaisen tärkeä. Mikäli se on myönteinen, ei P. Atha-

²⁶ Vrt. AU 64, 2. 6. 1864; HD 102, 4. 5. 1865; 146, 28. 6. 1865.

nasiuksen tunnustuksella ole mitään syytä, silloin lankeavat sen ristiriitaisuudet Uuteen Testamenttiin itseensä, uskontomme asiakirjat ovat silloin järjenvastaisia, eikä ihmisellä ole muuta mahdollisuutta kuin joko uskoa niihin ja hylätä ajatuslait taikka sitten olla järkevä ja hylätä kyseiset asiakirjat. Mikäli vastaus taasen on kielteinen — mikäli toisin sanoen osoitetaan selvästi, että Uusi Testamentti on täysin vieras P. Athanasiuksen tunnustuksen ristiriidoille, ja jos edelleen osoitetaan, että mitä raamattu opettaa Kristuksesta, on järjenumainen oppi, jonka sekä ajatus että tunne saattavat ilolla omaksua, silloin on epäilemättä löydetty näkökohta sen tarpeetoman kiistan tyyntyttämiseksi, jota on nimitetty taisteluksi uskon ja tietämisen välillä; silloin on poistettu epäuskon voimakkain peruste ja avattu mahdollisuus yhdistää terveeseen ja sisälliseen seurakunnalliseen elämään ne lukemattomat, jotka hiljaisuudessa tai avoimesti ovat sanoutuneet irti kirkon yhteydestä inhosta sen oppeja kohtaan».²⁷

Ylläoleva sitaatti osoittaa Rydbergin perusongelman sekä viitoittaa myös hänen ratkaisunsa suuntaviivat. Kolminaisuusoppi ei ole edes epäsuorasti luettavissa raamatusta. Kristus on ihminen eikä Jumala.²⁸ Kirkollinen sovitusoppi, Kristuksen sijaiskärsimys ihmiskunnan syntivelan maksamiseksi, on absurdateetti.²⁹ Kristus ei kuitenkaan ole rinnastettavissa tavallisiin ihmisiin, hän on ihanneihminen, koko ihmissuvun alkukuva, joka samalla syvimmässä mielessä on myös Jumalan kuva.³⁰ Kautta koko Rydbergin kirjan huokuu syvä, uskonnollinen hartaus Kristus-mysterin edessä. Platonin oppilaana hänelle ei tuottanut ajatusvaikeuksia hyväksyä oppia Kristuksen preksistenssistä.³¹ Hänen uskonsa persoonalliseen Jumalaan taas sai hänet hyväksymään Kristuksen ylösnousemuksen. Olihan Jumala raamatun mukaan herättänyt kuolleista muitakin ih-

²⁷ RYDBERG, *Bibels lära om Kristus*, s. 36; Vrt. RODHE, *Den religiösa liberalismen*, ss. 170 s.

²⁸ RYDBERG, *m.t.*, s. 98.

²⁹ *M.t.*, s. 106.

³⁰ *M.t.*, s. 118.

³¹ *M.t.*, ss. 45 s., 116—118; Vrt. RODHE, *m.t.*, s. 181:

misiä.³² Jeesuksen yliluonnollista syntymistäkään hän ei hällunnut ehdottomasti kieltää, vaikka pitikin sen todenperäisyyttä epätodennäköisenä.³³ Myöntäessään ihmeet mahdollisiksi hän sanoutui irti radikaalisimmasta eksegeesistä. Erityisissä tapauksissa Jumala saattoi antaa ihmisille niihin vallon.³⁴

Rydberg valitsi siten varsin määrätietoisesti keskitien rationalismin ja puhtasoppisuuden välillä, jotka hän kummatkin torjui uskonnollisin perustein. »Molemmilla oli päämääränsä jo etukäteen valmiina. Toisella kädessään dogmatiikkansa, toisella järjenkaavansa ne mestaroivat kilpaa pyhää kirjoitusta».³⁵ Näin hänen teoksensa merkitsi jyrkimmille rationalisteille auttamatonta kompromissia, kun taas kristinuskon puolustajat eivät pahentuneet siitä lainkaan yhtä jyrkästi kuin Rénanista. Sitä innokkaammin uskon ja epäilyn välillä kamppaileva sivistyneistö tarttui Rydbergin teokseen.³⁶ Kirjan leville on kuvaavaa, että Ernst Rönnbäck vetosi erään lehti-kiistansa yhteydessä Helsingfors Dagbladissa v. 1865 juuri Rydbergiin, koskapa kyseinen auktori oli »lukijalle helpoimmin saatavissa».³⁷ C. G. Estlanderin myöhemmänä ajankohtana kirjoittama kuvaus valaisee sattuvasti niitä tunnelmia, jotka teos herätti monissa suomalaisissa lukijoissaan. »Sellaisena kuin hän ymmärsi paavalilaisen kristinuskon, siinä oli riittävästi mysteeriota uskolle, samalla kun tie oli avattu järkevälle ajattelemiselle, valmistettu tila ihmiskunnan pyrkimykselle kohti pelastusta.»³⁸ Samanaikaisesti kun Rydbergin kritiikki vakuutti monet suomalaisetkin epäilijät kirkollisten opinkappaleitten, ennen muita ortodoksisen sovituspöpin pätemättömyydestä, hänen positiivinen sanomansa avasi heille uuden mahdollisuuden oman, humanistisen uskonnollisuuden viljelemiseen.³⁹

³² RYDBERG, m.t., s. 109.

³³ M.t., s. 112.

³⁴ M.t., s. 77.

³⁵ M.t., s. 3.

³⁶ Vrt. TIGERSTEDT, *Det religiösa problemet*, ss. 43 s.

³⁷ HD 90, 20. 4. 1865.

³⁸ ESTLANDER, *Skrifter II*, s. 282.

³⁹ Vrt. Herman Gummeruksen kirjeitä K. J. Gummerukselle. ASPELIN—HAAPKYLÄ: *Muoto- ja muistikuvia III*, s. 209; TIGERSTEDT: m.t., s. 44; HAAHTELA: *Uskollinen sydän*, s. 144.

Rydbergin rinnalle nousi uskonnollisen vapaamielisyyden suureksi profeetaksi amerikkalainen unitaaripastori Theodor Parker.⁴⁰ Rodhe puhuu 1860-luvun puolivälissä Ruotsissa vallinneesta todellisesta Parker-innostuksesta, mikä saattoi muutamiksi vuosiksi kaikki muut kirjailijat täysin varjoon.⁴¹ Samantapainen havainto on tehtävissä Suomenkin oloissa. On merkittävä ajanilmiö, että uskonnollisen liberalismiin läpimurto-vuosina kautta koko ruotsinkielisen kulttuuripiirin valtameren-takainen kirjailija nostatti suurimman ihastuksen ja saavutti kirjoilleen suurimman menekin.⁴² Rénan oli monelle ollut liian repivä, Rydberg taas liian raskas ja teoreettinen, mutta Parker oli lukijoittensa mielestä vapaa kummastakin viasta. Kriittisesti arvostellen Parker tosin oli uskonnolliselta kannaltaan melkoisesti Rydbergiä radikaalisempi, mutta hän ei ryhtynyt tämän tavoin eksegeettisesti analysoimaan uskontoaan, vaan julisti sitä voimakkain, ihmisten luontaiseen ihanteellisuuteen vetoavin sanoin. Juuri julistajana hän tavoittikin epäilysten kanssa kamppailevan sivistyneistön. Tämä odotti repimisen jälkeen rakentamista, kritiikin jälkeen uutta perustaa, mille rakentaa uskonnollisen vakaumuksensa. Rénan ja myös Rydberg olivat kohdistaneet pääasiallisen huomionsa vanhan kumoamiseen, Parker antautui kutsumuksestaan tietoisien profeetan koko hehkulla uuden ihmisyyden uskonnon julistamiseen.⁴³

⁴⁰ Theodor Parker oli syntynyt v. 1810 Massachusetts'in valtiossa, USA:ssa. Hankittuaan opiskeluaikanaan Harvardissa verraten perusteellisen filosofisen ja filologisen ynnä teologisen sivistyksen hän pappisvihkimyksensä jälkeen joutui pian sovittamattomaan ristiriitaan Bostonin vanhoillisten unitaaripastorien kanssa, jotka erottivat hänet joukostaan. Parker aloitti nyt v. 1841 toimintansa vapaana puhujana ja kokosi pian ympärilleen oman seurakunnan Monilla Euroopan-matkoillaan hän avarsi näköpiiriään ja vaikutti loppuelämänsä Bostonissa voimakkaana saarnamiehenä, joka ei väsynyt ruoskimasta havaitsemiaan kirkollisia ja yhteiskunnallisia epäkohtia, m.m. neekeriorjuutta. Hän kuoli Firenzessä v. 1860.

⁴¹ Rodhe, m.t., s. 188.

⁴² »Bibens lära om Kristus» ehti v:een 1868 mennessä 3. painokseen. Parkerin 3 teosta oli tällöin toisessa ja viisi muuta ensimmäisessä painoksessaan.

⁴³ Rénania kiitettiin hänen teoksensa runollisen kauneuden johdosta, Rydbergillä katsottiin olevan enemmän jumaluusopillista pätevyyyttä kuin

Ensimmäinen Suomen lehdistössä esiintyvä maininta Parkerista on vuodelta 1861, jolloin Theodor Sederholm esitti lehdessään *Från När och Fjærran* hänen lyhyen elämäkertansa. Parker kuvataan uskonnon ja yhteiskunnan reformaattoriksi, joka nousi pelottomasti taisteluun kaikkea vääryyttä ja ahdasmielisyyttä vastaan, esiintyipä tämä sitten neekeriorjuuden ylläpitämisenä tai kirkkojen tekopyhyytenä, ja joka nuhteettomasta oikeamielisyydestään sai palkaksi vain parjausta ja vainoa.⁴⁴ Amerikkalainen kirjailija oli siten ainakin nimeltä tunnettu Suomen vapaamielisissä piireissä, kun hänen ensimmäinen ruotsiksi käännetty teoksensa »Om religion och religiositet uti deras förhållande till kyrkans dogmer» vuoden 1863 alussa ilmestyi täälläkin kirjamarkkinoille. Nopeassa tahdissa toisiaan seuraavat kirjat tekivät niitten kirjoittajan suomalaiselle yleisölle varsin tunnetuksi. »Tio predikningar om religiositeten» ja »Teism, ateism och kyrklig teologi» olivat kumpikin jo ilmestymisvuonnaan — 1864 ja 1865 — täälläkin saatavissa. Vuodesta 1867 kymmenenä niteenä julkaistut kootut teokset löysivät niinikään tiensä Pohjanlahden tälle puolen.⁴⁵

Kirkon jumaluusoppi oli perustanut kristinuskon pätevyyden raamatun erehtymättömyyteen ja Kristuksen jumaluuteen. Kun nämä nyt vapaamielisen arvostelun taholta kiellettiin, uskonnon perusteet näyttivät horjuvan. Kritiikkiin yhtyi myös Parker. Jeesus oli vain ihminen, raamattu vain inhimillinen asiakirja. Molemmat ovat näinollen erehtyväisiä, ovatpa itse asiassa erehtyneetkin.⁴⁶ Parker ei kuitenkaan jää negatiiviseen kritiikkiin. Hän siirtää kysymyksen uskonnon luotettavuudesta kokonaan toiselle alueelle. Ihmisessä piilee itsessään uskonnollinen kyky, joka vastaansanomattomalla voimalla todistaa hänelle uskonnon maailmasta. Tämän Parker Schleiermacherin tavoin määrittelee riippuvaisuuden tunteeksi, ja toteaa sen kuuluvan erottamattomana osana jokaisen ihmisen

useimmilla teologisilla tiedekunnilla, mutta Parkeria nimitettiin aina juulistajaksi, jopa uskonpuhdistajaksi. Vrt. HD 192, 21. 9. 1863; AU 64, 2. 6. 1864; 134, 10. 11. 1868.

⁴⁴ N:o 10, 1861.

⁴⁵ Vrt. AU 66, 7. 6. 1864; 91, 8. 8. 1865; 134, 10. 11. 1868.

⁴⁶ PARKER, *Samlade Skifter V* (Om religion), ss. 5, 207, 213, 282, 290.

luonteeseen, vieläpä muodostavan hänen persoonallisuutensa korkeimman ja arvokkaimman momentin.⁴⁷ Mitään epäilystä ei myöskään vallitse siitä, etteikö kyseinen kyky tavoittaisi ikuista todellisuutta. Ihmisessä itsessään piilee siten hänen uskonnollisen elämänsä arvioinnin mitta, mutta tämä mitta on ikuinen, ehdoton ja absoluuttinen. Uskonto saavuttaa näinollen saman yleispätevyyden kuin tiede. Sen perustavat totuudet, joihin ihmisen sisäinen vaisto hänet pettämättömällä varmuudella johtaa, ovat yhtäläisiä selviöitä kuin matematiikan lauseet.⁴⁸ Kuten järki johtaa ihmisen löytämään tieteen totuuden, samoin hänen uskonnollinen kykynsä on avain uskon piiriin todellisuuden paljastamiseen.⁴⁹

Parker antoi siten tieteellisen kritiikin levottomaksi teke-mälle sivistyneistölle uuden pohjan heidän uskolleen. Epäily ei enää sanonutkaan viimeistä sanaa. Hänen julistuksessaan nähtiin toteutuneena kaivattu tilanne, jolloin »usko ja tietäminen tulevat samaksi asiaksi, järki ja ilmoitus eivät enää taistele toisiaan vastaan».⁵⁰ Uudelta perustalta lähtien lukuisat kirkollisen opin järkeä ja omaatuntoa vastaan sotivat kohdat paljastuvat paikkansapitämättömiksi. Molemmat opinkappaleet, joihin vuosikymmenen alun heräävä vapaamielinen arvostelu oli selvimmin kohdistunut, perisynti- ja sovituspöytä, Parker hylkää katkerin ja siveellistä paatosta uhkuvin sanoin.⁵¹ Hyökkäyksensä hän keskittää kahta kirkonopin peruskohtaa vastaan, joiksi hän esittää:

»1. Kuvitelman, että Jumala on rajoitettu viisaudessaan, oikeudenmukaisuudessaan, rakkaudessaan ja pyhydessään — rajoittamaton vain tuomiovallassaan; että Hän on kateellinen, vihastunut ja kostonhimoinen Jumala, jolla on takanaan ikui-nen helvetti, missä Hän ikuisesti haluaa kiduttaa lapsiaan; ja että ihminen on luonnostaan syntinen, Jumalan vihan alainen ja täysin kyvytön omin voimin välttymään siitä.

⁴⁷ M.t. V, ss. 14 s., 24 s.

⁴⁸ M.t. VII (Teism, ateism och kyrlig teologi), s. 231.

⁴⁹ M.t. V, s. 190.

⁵⁰ M.t. V, s. 121; Vrt. AU 133, 10. 11. 1864.

⁵¹ Esm. m.t. V, s. 377; VII, s. 122.

2. Kuvitelman, että Kristus on aikaansaanut maailman syntien sovituksen, ja että hän kärsimisellään ja kuolemallaan on lepyttänyt kateellisen Jumalan, joka on antanut ehdollisen synteinanteeksiantamuksen ja ehdollisen autuudenlupauksen; ja että tämän pelastuksen ehto on kirkollisen teologian omaksuminen — mitä tavallisesti nimitetään *Uskoksi*, 'uskoksi Kristukseen' ja 'uskoksi Jumalaan' — ja kirkon rituaalin uskollinen noudattaminen». ⁵²

Täysin erilaisen kuvan kirkon jumaluusopin turmeluksen rinnalla tarjoaa todellinen, absoluuttinen uskonto. Sen perustotuudet Parker uskoo voivansa matemaattisella varmuudella johtaa ihmisen uskonnollisesta tajusta. »Mutta näin paljon saatamme, kuten minusta näyttää, tietää varmuudella», Parker kirjoittaa, »että ihminen on kuolematon; tätä pidän yhtä varmana kuin lausetta, että kaksi kertaa yksi on kaksi. Edelleen, että Jumala on äärettömän täydellinen, täydellinen Syy ja täydellinen Kaitselmuks; myös tämän pidän yhtä varmana, kuin että kaksi kertaa yksi on kaksi». ⁵³ Toisessa paikassa hän taas selittää ihmisen uskonnollisen tietoisuuden perustaviksi käsitteiksi kaksi suurta totuutta, »äärettömän Jumalan olemassaolon ja meidän velvollisuutemme Häntä kohtaan». ⁵⁴

Jumala, hyve ja kuolematomuus, valistuksen »luonnollisen uskonnon» kolme perustotuutta, tässä tarjotaan lukijoille miltei alkuperäisessä asussaan. ⁵⁵ Moralisoivan rationalismin vaaran, joka riisti valistususkonnollisuudelta sen lämmön ja elämänläheisyyden, Parker kuitenkin onnistui suurin piirtein välttämään. Jumala ei hänelle suinkaan ollut vain kaiken alkusyy, vaan kaikkialla läsnäoleva ikuinen ja ääretön mahti, luonnonvoimien, historian tapausten ja ihmissydänten viimeinen liikuttaja. Jumala ei myöskään ole samastettavissa luontoon, päinvastoin Hän on sen yläpuolella. Hän käy yli kaiken inhimillisen ymmärryksen, eikä Häntä pystytä järjen, kokemuksen eikä uskonnollisen tajun avulla alkuunkaan tyhjentävästi tun-

⁵² M.t. VII, s. 161.

⁵³ M.t. VII, s. 231.

⁵⁴ M.t. VII, s. 170.

⁵⁵ Vrt. RODHE, m.t., s. 204.

temaan. »Ihmisen on turhanpäiväistä ja jumalatonta väittää, että eilispäivän rajallinen olento voi mitata Häntä, joka on kaikki kaikessa, Tosi, Pyhä, Hyvä, Kaunis».⁵⁶ Selvä romanttinen piirre antoi siten Parkerin jumalakuvalle tietyn monumentaalisen suuruuden, joka ei saattanut olla herättämättä hänen opetuslapsissaan todellista hartautta.

Parkerin uskonto oli lisäksi vapauden uskonto ja kehityksen uskonto. Seremoniat ja muodot eivät todellista uskovaista kahlehtineet. Hän saattoi kyllä käyttää niitä hyväkseen, mutta samalla hän oli niistä riippumaton.⁵⁷ Mikään uskonnon muoto ei ole pysyvä, vaan ainoastaan vaihe kehityksen sarjassa. Edistystä ei mikään saata estää, eivät edes synnit ja lankeemukset, josta ihminen, tai ainakin ihmiskunta ylöspäin johtavalla tiellä, osaa seuraavalla kerralla käyttää erehdyksestä saamansa opin hyväkseen. Näin lankeemukset ovat aina lankeemuksia eteenpäin.⁵⁸ Parkerin uskonnollinen optimismi vastasi täydelleen ajan yleisiä vapaamielisiä pyrkimyksiä.

Parkerin varsinaiseksi aseenkantajaksi Suomessa tuli Åbo Underrättelserin toimittaja J. W. Lillja. Varsin kriittilliset ja akateemisen koulutuksen saaneet henkilöt suhtautuivat yleensä Parkerin innostukseen tietyllä varauksella. Niinpä Ruotsissa Viktor Rydbergin asenne oli verraten viileä, eikä meidän maassamme Dagbladin ryhmä osoittanut minkäänlaista erikoista alttiutta uuden profeetan suositteluun.⁵⁹ Sitä innokkaampi oli sensijaan Åbo Underrättelserin itseoppinut toimittaja. Jo hänen ensimmäinen itsenäinen uskonnollinen artikkelinsa on Parkerin innoittama, jonka hän katsoo antavan vastaukset useimpiin uskonnollisiin kysymyksiin. Lillja on myös jo oppinut mestariltaan, että vallitseva kristinusko on eräänlaista fetiismin ja todellisen kristillisyyden sekoitusta, ja kun hän lausuu julki vakaumuksensa, että uusi aika on tuova mukanaan myöskin uuden uskonpuhdistajan, »joka on osoittava, että

⁵⁶ PARKER, m.t. V, ss. 138, 146 s.

⁵⁷ M.t. V, ss. 121, 378—380.

⁵⁸ M.t. V, ss. 4, 230; VII, ss. 318—322, 326—328.

⁵⁹ RODHE, m.t., s. 200. HD:n toimitus ei kertaakaan viittaa Parkeriin, mikä lehden lähetetyissä kirjoituksissa sensijaan tapahtuu monesti.

Augsburgin tunnustus ei ole sama 19. vuosisadalle kuin mitä se oli 16:nnelle, ja joka ihmiskeksintöjen paljoudesta on johtava meidät takaisin yksinkertaiseen ja teeskentelemättömään kristilliseen oppiin», on varsin ilmeistä, että hänen odottamallaan uudella Lutherilla on Parkerin ääni ja hahmo.⁶⁰

Lehden lukijakunta saa nyt tuon tuostakin tutustua otteisiin toimittajan ihaileman kirjailijan teoksista. Kun eräs kirjoittaja arvostelea vallitsevaa kirkollista rippikoulunopetusta ja sen tarkoituksetonta ulkolukua, Lillja liittää tähän kappaleen Parkeria, jossa kuvataan kirkollisen koneiston sisäinen tyhjiys ja sen synnyttämän muodollisen uskonnollisuuden ontous.⁶¹ Kohta tämän jälkeen Parker pannaan osoittamaan, miten vähän on olemassa todella arvokasta uskonnollista kirjallisuutta, ja miten Jeesuksen lausunnoissakin on piirteitä, jotka ovat hänen kansallisten ja mieskohtaisten rajoitustensa leimaamia eivätkä siten saata sitoa vapaaksi syntynyttä ihmistä.⁶² Lilljan ihastus Parkeria kohtaan huomataan ja kirkolliselta taholta nostetaan häntä vastaan syytös »hämäräperäisen kirjailijan» suosimisesta. Puolustakseen esikuvaansa Lillja julkaisi nyt Ernest Révillen laatiman Parker-elämäkerran, joka täytti runsaasti kaksi erillistä lisälehteä.⁶³

Uskonnonvapaudesta pastori F. H. Bergrothia vastaan käymässään polemiikissa Lillja lausui oman, parkerilaisen uskonnustuksensa. Hän kiisti jyrkästi koskaan kieltäneensä kristillisyyden arvon ihmiskunnan jalostajana. Hän tunnusti kirkon korkean tehtävän siinä tapauksessa, että tämä ei ollut hierarkian ja puhdasoppisuuden kahlehtima, vaan »todellista uskonnollisuutta edistävä laitos». Dogmaattisen kirkollisuuden suurin erehdys oli, että se kielsi järjeltä oikeuden arvostella uskonasioita. »Totuus on käsitettävä ymmärryksellä, kaikki järjenvastaisuus sisältää epätotuuden. Siksi me olemme järjestyviä ja annamme sille täyden tuomiovallan niin hengellisissä kuin maallisissakin asioissa. Vain näin saattaa jumalalli-

⁶⁰ AU 64, 2. 6. 1864.

⁶¹ AU 97, 18. 8. 1864.

⁶² AU 98, 20. 8. 1864.

⁶³ AU 110, 17. 9. 1864; 137—139, 19—24. 11. 1864.

nen totuus käydä eteenpäin ja voittaa.» Raamattu on suuri ja arvokas kirja, mutta se on tulkittava ennakkoluulottomasti tutkimuksen kaikkia apuneuvoja hyväksi käyttäen. Vain tällä tavoin senkin totuus on ihmisille paljastuva.⁶⁴

Lilljan rinnalla eräät toisetkin kirjoittajat asettuivat julkisesti puolustamaan Parkeria. Näitten joukossa oli eräs hengellisen säädyinkin jäsen, Uudenkaupungin rovasti Wilhelm Heikel. Turun pappeinkokoukselle v. 1864 lähettämässään lausunnossa, jonka Åbo Underrättelser osittain julkaisi, Heikel oli arvostellut erittäin ankarasti vallitsevaa kirkollisuutta, joka hänen mielestään oli »dogmaattista propagandaa selvin hierarkisin tarkoituserin ja päämäärin». Lillja liitti omasta puolestaan hänen kirjoituksensa jälkihuomautukseksi sopivan annoksen Parkeria.⁶⁵ Heikelin esiintyminen herätti erittäin hänen virkaveljiensä ankan paheksumisen, jolloin nimenomaan hänen ajateltu mieltymyksensä Parkeriin katsottiin kirkonmiehelle täysin arvottomaksi.⁶⁶ Puolustuksessaan Uudenkaupungin rovasti viittasi mainitun kirjailijan Ruotsin vapaamielisessä lehdistössä ja Suomen puolivirallisessa lehdessä (tässä H. on erehtynyt) saamaan kiittävään arvosteluun. Vaikka Åbo Underrättelser olikin lisännyt kyseisen otteen hänen tietämättään hänen kirjoituksensa perään, hän ei saata nähdä siihen sisältyneen mitään moitittavaa, vaan päinvastoin »runsaasti totuutta, vaikka tekijä tosin tässäkin tapansa mukaan on antanut arvostelun leikata aina luuhun asti».⁶⁷

»Kolmen suuren», Rénanin, Rydbergin ja Parkerin rinnalla luettiin Suomessa edelleen myös Ignelliä ja Liljaa. Viimeksimainittu oli erityisesti turkulaisen kaimansa suosiossa, kun taas Ignell sai useaankin otteeseen osakseen kiittäviä arvosteluja Helsingfors Dagbladissa.⁶⁸ Tämä julkaisi erittäin myönteisen selostuksen Ignellin »Inhimillisen kehityksen historian» viidenestä osasta, missä yhteydessä se totesi ruotsalaisen pappis-

⁶⁴ AU 25, 22. 10. 1864.

⁶⁵ AU 97, 18. 8. 1864.

⁶⁶ Protokoll. . . i Åbo 1864, s. 157. Vrt. AU 110, 17. 9. 1864.

⁶⁷ AU 118, 6. 10. 1864; HD 235, 10. 10. 1864.

⁶⁸ AU 99, 23. 8. 1864; HD 132, 10. 6. 1864; 77, 3. 4. 1865.

miehen »nuhteettoman ja ennakkoluulottoman kirjailijatoiminnan alituisen olleen totuuden palveluksessa».⁶⁹ Topeliuskin antoi arvoa Ignellin hänen mielestään vilpittömän totuudenetsinnän leimaamalle työlle, vaikkakaan ei saattanut yhtyä hänen johtopäätöksiinsä, mutta Liljan suomalainen runoilija leimasi epärehelliseksi ja teeskentelijäksi.⁷⁰

Uskonnollinen kysymys oli uusien profeettain esiintymisen johdosta joutunut laajojen sivistyneistön piirien katsomuksissa uuteen vaiheeseen. Valittavissa oli kaksi mahdollisuutta, mitkä Frans af Björkstén vapaamielisten piirien arvioinnin ytimeen osuen kuvasi Helsingfors Dagbladille lähettämässään Pariisikirjeessä seuraavasti: »On joko uskottava sokeasti, mikä on samaa kuin olla uskomatta mitään, tai on uskottava edelläkävneen harkinnan perusteella, mihin ennen muita kirkonmiesten on annettava yleisölle tarpeelliset välineet».⁷¹ Epäilystä ei ollut siitä, että kirjoittajan ja hänen hengenheimolaistensa mielestä jälkimmäinen ratkaisu oli ainoa rehellinen.

Kirkonmiehet eivät kuitenkaan osoittautuneet halukkaiksi varustamaan suurta yleisöä luterilaisen opinkäsityksen oikeutuksen arvostelua helpottavilla välineillä. Gabriel Laguksen, J. W. Lilljan ja af Björksténin toivomus kirkonmiesten asetumisesta opillisen uudistuksen johtoon, ei tuntunut lähenevän toteutumistaan.⁷² Tätä odotellessaan vapaamielinen lehdistö arveli olevan hedelmällistä tutustuttaa maan papisto ja samalla myös suuri yleisö tapaan, millä monissa muissa maissa jumaluusoppineet rohkeasti kehittivät perinnäisiä uskonnollisia katsomuksia ajan vaatimuksia vastaaviksi. Jo vuoden 1862 joulukuussa ilmestyi Helsingfors Dagbladissa melkoista teologista asiantuntemusta osoittava katsaus Ranskan reformoituun jumaluusoppiin.⁷³ Kirjoittaja selostaa Edmund Schererin, T. Colanin ja E. Reussin toimintaa ja jumaluusopillisia katsomuksia ja toteaa näiden johdonmukaisesti seuranneen aidon pro-

⁶⁹ HD 76, 2. 4. 1863.

⁷⁰ HT 228, 2. 10. 1863.

⁷¹ HD 153, 6. 7. 1864.

⁷² Ks. ed. ss. 264, 270.

⁷³ Artikkelin perustuu Charles de Remusat'in kirjoitukseen »De la théologie critique». *Revue des deux mondes*, tammikuu 1862.

testanttista tutkimuksen vapauden periaatetta. Osoittaakseen oikeaksi rationalistisen raamatuntulkinnan pätevyyden Colani oli viitannut Jeesuksen vertaukseen kamelistä ja neulansilmästä, mikä oli selitettävissä joko kirjaimellisesti tai allegorisesti. »Järkevämpi selitys on voimakkaampi ja saavuttaa hyväksymisen. On selvä, että järki tällöin tulkitsee raamattua».⁷⁴ Samaa Strassburgin koulukuntaan viittasi myöhemmin Frans af Björkstén ja totesi, miten vapaamielisen siiven ansiosta Ranskan reformoidun kirkon saarnastuoleista kuullaan varsin harvoin kirkon vaikeatajuisimpien dogmien selityksiä, kuten esityksiä kolminaisuusopista tai opista Kristuksen kahdesta luonnosta.⁷⁵ Anglosaksisesta maailmasta taas esiteltiin piispa Colenso, joka oli asettanut kyseenalaiseksi Mooseksen kirjain autenttisuuden ja asiallisen luotettavuuden. Kun tämä kirja vuonna 1865 oli ruotsinkielisenä käännöksenä ilmestynyt maamme kirjakauppoihin, Helsingfors Dagblad julkaisi siitä erittäin myönteisen arvostelun, liittäen mukaan pitkiä lainauksia, joitten se katsoi riittävän sitovasti osoittavan Mooseksen kirjain historiallisen epäluotettavuuden.⁷⁶

Ulkomaitten vapaamielisten kirkollisten olojen kuvaamisen perimmäisenä tarkoituksena oli tietenkin herättää kotimainen mielipide tajuamaan opillisten uudistusten välttämättömyyden. Rénanista käydyn väittelyn jälkeen oppikysymys olikin julkisessa keskustelussa jäänyt täysin uskonnonvapauskysymyksen varjoon. Tarvittiin kuitenkin vain kipinä, jotta taistelu taas leimahtaisi liekkiin. Sellaisen heittikin Länsisuomalaisen osakunnan radikaalien johtajana tapaamamme Ernst Rönnbäck Helsingfors Dagbladiin keväällä 1865 kirjoittamallaan artikkelilla »Protestanttisen kerettiläisvainon yritys».⁷⁷

Jo kirjoituksen ensi sanat olivat pyhän kiivauden leimaamat: »Niissä, jotka meidän kanssamme pitävät vapautta hengen ilmakehän happena, hengenmaailman kaiken elämän

⁷⁴ HD 281, 3. 12. 1862.

⁷⁵ HD 153, 6. 7. 1864.

⁷⁶ HD 191, 20. 8. 1863; 84, 11. 4. 1865; 136, 15. 6. 1865; 198, 28. 8. 1865.

⁷⁷ HD 77, 3. 4. 1865. Vrt. TIGERSTEDT, *Det religiösa problemet*, s. 53; JOKIPII, *Sivistyneet ja kirkko*, s. 27.

välttämättömänä edellytyksenä, täytyy todella herättää ihas-tusta nähdä vieläpä kaikista hengenaloista vanhoillisimman, uskonnon alalla vapauden lipun kohotetuksi ja sivistyneen maailman kaikista osista yhä useampien jalojen ja rohkeitten soturien kokoontuvan sen alle. On kuitenkin luonnollista, etteivät he voi voittaa taistelutta. Ortodoksia on päästä jalkoihin asti varustautunut perinnäisin dogmein ja erehtymättömin tunnustuksin ja pitää toisessa kädessään hyökkäävää vihollista vastaan 'uskon kilpeä', samalla kun se toisella nostaa tavallisia aseitaan, kerettiläistuomiota ja vainoa». Mutta ortodoksian vastustus on turha. Vainotkoon se Theodor Parkeria, erottakoon se virasta Athanese Coquerel'in,⁷⁸ tuomitkoon se Nils Ignellin, näiden marttyyrien kärsimysten kautta ihmiskunnan aamunkoitto on sitä varmemmin ja nopeammin saapuva. »Meidän maassamme on tapahtunut vain pieniä etuvartiokahakoita, mutta älköön kukaan luulko, että näin tulee jatkumaan!» Vakavampien taistelujen tuloa Suomeen odotellessaan Rönnbäck haluaa kuvata erään Sveitsissä parhaillaan käytävän taisteluvaiheen.

Tapaus oli lyhykäisyydessään seuraava. Zürichin kanttoonissa sijaitsevan Ulsterin seurakunnan pappi Salomon Vögelin oli pitkäkhön ajan kuluessa saarnannut seurakuntalaisilleen perusteellisen raamatuntutkimuksen ja sisäisen harkinnan avulla kypsyttämänsä vapaamielistä uskonnollista vakaumustaan. Huomattava määrä Zürichin papistoa, ⁷⁸ luvultaan, laati nyt protestin, jossa todettiin Vögelinin julkisesti esittäneen raamatusta poikkeavia oppeja ja siten rikkoneen vihkimysvalansa »saarnata puhtaasti ja uskollisesti Jumalan sanaa», sekä vaadittiin seurakunnan oikeaoppiselle vähemmistölle oikeutta hankkia itselleen kirkon uskontunnustukseen pitäytyvä sielunhoitaja. »⁷⁸:n protestia» vastaan Ulsterin kunta taasen oli antanut oman julkilausumansa, mikä joka suhteessa puolusti Vögelinin menettelyä ja katsoi »seurakunnan kirkollisen elämän todella edistyneen sielunhoitajansa vaikutuksesta».

⁷⁸ Ranskalainen reformoitu liberaali teologi.

Oli tavallaan sattuma, että juuri Vögelinin tapaus otettiin suomalaisessa lehdistössä keskustelunalaiseksi. Wilhelm Bolin on muistelmissaan selostanut, miten eräät Zürichin polyteknikumissa opiskelevat suomalaiset nuorukaiset kirjoittivat kotimaahansa ystävilleen nuoresta Ulsterin papista, jota he toisinaan kävivät kuulemassa. Opiskelijain innostus tarttui heidän kirjeenvaihtotovereihinsa, ja niin eräs heistä tarttui kynään ja purki sydämensä sanomalehtiartikkeliin.⁷⁹

Rönnbäckin kiihkeä sävy oli maamme uskonnollisessa keskustelussa jotain uutta. Jos aikaisemmin kyseisellä rintamalla oli käyty etuvartiokahakoita, alkoi nyt todellinen taistelu. K. G. J. Sirelius katsoi Zürichin raamatulle uskollisen papiston menetelleen aivan oikein julistaessaan Vögelinin kelvottomaksi evankelisen saarnaajan virkaan ja selosti erään saksalaisen kirkollisen lehden perusteella lähemmin hänen vapaamielisiä käsityksiään, jotta lukijakin saattaisi arvostella, kuka asiassa on oikeassa. Vögelin oli mainitun lehden mukaan opettanut, että raamattu on alusta loppuun täynnä taruja ja useimmat apostolien nimeä kantavat kirjat epäaitoja, että Jeesus oli vain syntinen ihminen, joka on kuollut, muttei ylösnoussut, ja että hän lisäksi oli luonteeltaan hurmahlenkinen haaveilija, joten usko häneen on myöskin hurmahenkisyyttä ja haaveilua. Omasta puolestaan Sirelius ei sanonut pelkäävänsä tulossa olevaa taistelua. Yhtä vähän perustelematon epäusko, jonka ihas-tus ulkomailta tuotettuihin ajatuksiin johtuu näitten lupaa-masta synninteon vapaudesta, kuin periaatteellisesti kristilliset totuudet kieltävä »tieteellinen» epäuskokaan, joka ei halua taikka voi käsittää raamatullisen uskon vaatimaa ja lahjoittamaa puhdasta siveellisyyttä ja itsekieltäymystä, saattaa koitua todelliseksi vaaraksi raamattuun pitäytyvälle kristillisyydelle. Sirelius asetti siten kyseenalaiseksi vastapuolen siveellisen nuhteettomuuden.⁸⁰

Rönnbäckin lisäksi eräät nimimerkkejä käyttävät kirjoittajat ottivat Vögelinin vapaamielisen uskonnollisuuden suoje-

⁷⁹ BOLIN, Studier och föredrag II, ss. 235 s. Vrt. TIGERSTEDT, Det religiösa problemet, s. 53.

⁸⁰ HD 85, 12: 4. 1865.

lukseensa. Radikaalin jumaluusopin kannattajien vaikutteiden puhtauden epäily tuntui heistä erityisen loukkaavalta. »Pankaa käsi sydämellenne», Rönnbäck kehoittaa Sireliusta, »ja vastatkaa rehellisesti kysymykseeni. Uskotteko itse omaavanne puhtaamman siveellisyyden ja suuremman itsekieltämyksen, kuin esimerkiksi Theodor Parker ja Nils Ignell? Ja katselkaa sitten ympärillenne maamme ja muitten maitten oikeaoppista papistoa ja sanokaa, onko sokea usko raamatun sanaan varustanut sen suuremmalla itsekieltämyksen ja puhtaan siveellisyyden määrällä, kuin minkä tieteen ja vapaan tutkimuksen miehet omaavat». ⁸¹ Tällä linjalla uskovaisten on turha toivoa saavuttavansa minkäänlaista etusijaa.

Kysymyksen ydin oli kuitenkin toisaalla. Vögelin oli asettanut kirkon dogmien totuuden kyseenalaiseksi vetoamalla tieteelliseen tutkimukseen. Tämä on nyt ainoa, minkä avulla hänen väittänsä voidaan kumota tai osoittaa oikeiksi. Rönnbäck uudisti siten Bolinin Rénanin ympärillä käydyn kiistan yhteydessä esittämän vaatimuksen. Häneen yhtyivät eräät toisetkin, nimimerkkien suojassa esiintyvät kirjoittajat. ⁸² Utta on varsinaisesti Rönnbäckin hillitön viha ja hänen varaukseton voitonvarmuutensa: »Turhaan koetatte te ja muut käyttää demonstraation asetta tiedettä vastaan, sitä ei voida voittaa, ei edes pysäyttää tiellään, ja niin epämiellyttävää kuin se teille saattaa ollakin, se on ikuisesti jäävä siksi, mitä se aina on ollut, 'totuuden ruoskaksi oikeaoppisen kerettiläistuomarin selässä'». ⁸³

Omaksumalleen muodolliselle puolueettomuuskannalle uskollisena Helsingfors Dagblad pidättyi lausumasta käsitystään itse pääkysymyksessä ja salli kummankin osapuolen käyttää lehden palstoja hyväkseen. Toimituksen huomautukset osoittavat kuitenkin selvästi, että lehden myötätunto oli puhdasoppisuuden vastustajain puolella. ⁸⁴ Rationalistisen ja dogmaat-

⁸¹ HD 90, 20. 4. 1865.

⁸² HD 90, 20. 4. 1865; 102, 4. 5. 1865.

⁸³ HD 90, 20. 4. 1865.

⁸⁴ HD 114, 18. 5. 1865. Myös Topelius esiintyi anomyminä Vögeliniä vastaan. VASENIUS, Zackarias Topelius IV, s. 309.

tisen kannan välisen taistelun puhkeamista se sensijaan käytti uutena perusteena osoitaakseen täydellisen uskonnonvapauden välttämättömyyden meidänkin oloissamme.⁸⁵ Maailmankatso-mukselliset ja kirkkopoliittiset kysymykset kytkeytyivät yhteen.

»Vögelinin jutussa» näyteltiin vuoden kuluttua vielä toinen vaihe. Rönnbäck julkaisi ruotsinkielisenä käännöksenä ensin-mainitun saarnakokoelman, voidakseen osoittaa, miten alamit-taisia ja asiantuntemattomia hänen vastustajainsa väitteet oli-vat. Kirja ei muuten ollut erityisen merkittävä, mutta ensim-mäisenä Suomessa painettuna vapaan uskonnollisuuden tuot-teena, sillä on pysyvä sija maamme uskonnollisen liberalismin historiassa.⁸⁶ Vögelin seurasi pääasiassa Straussia ja Rénania, eli Helsingfors Dagbladia lainataksemme, halusi »erottaa kris-tinuskosta kaiken yliluonnollisen ja rakentaa sen uskonnollisen voiman yksinomaan sen sisältämien yleisten ja puhtaasti inhi-millisten humaniteettioppien varaan». Nyt Dagbladkaan ei enää epäroinyt lausua suoraan julki vakaumustaan. »Uusien mieli-piteiden nyttemmin meilläkin saavuttaman julkisuuden kautta on meidänkin yleisöllemme langennut suuri tehtävä tutkia uskonto sen perustaviin periaatteisiin asti ja koetella kaikki vapaan tutkimuksen valinkauhassa». ⁸⁷ Enää ei kenelläkään ollut mahdollisuutta pysyä puolueettomana ja välinpitämättö-mänä. Uskonto oli tosin yksityisasia, mutta mieskohtaisen va-kaumuksen hankkiminen kansalaisvelvollisuus.

A. F. Granfelt asetti Vögelinin saarnakokoelman kriittillisen tarkastelun kohteeksi Kyrklig Veckobladiissa, eikä tulos saat-tanut olla muuta kuin musertava.⁸⁸ Yhtä selvää oli kuitenkin, että vapaamielisellä taholla hänen argumenttejaan ei saatettu

⁸⁵ HD 103, 5. 5. 1865.

⁸⁶ Gud är icke de dödas Gud utan de levandes Gud. Predikningas ag SALO-MON VÖGELIN.

⁸⁷ HD 215, 15. 9. 1866.

⁸⁸ Kyrkligt Veckoblad 1—7, 2. 1.—13. 2. 1867. Toimitus keskeyttää varsin pit-käksi venyvän artikkelin. Rafael Hertzbergin tiedonanto, että sensuuri kat-kaisi keskustelun, tuntuu oudolta. Edellisen vuoden polemiikissakaan ei ole todettavissa sensuurin jälkiä. FT 40, s. 138. Vrt. TIGERSTEDT, Det religiösa problemet, s. 54.

hyväksyä. Perinnäinen kristillinen ja vapaamielisesti uskonnollinen elämännäkemyks olivat jo sovittamattomasti eronneet toisistaan. Kysymys oli enää vain siitä, saattoivatko ne löytää riittävät edellytykset keskinäiselle suvaitsevaisuudelle, vai oliko Rönnbäckin julistama leppymätön sota ainoa mahdollisuus.

19. LUONNONTIETEITTEN VAIKUTUS.

Yleiseen mielipiteeseen vaikuttavana maailmankatsomuksellisenä tekijänä luonnontieteet jäivät suuressa määrin humanististen tieteitten varjoon. Luonnontieteellinen materialismi, joka jatkuvasti oli vaikuttava henkinen voima tietyissä nuoren sivistyneistön piireissä, ei saavuttanut 1860-luvun kuluessa maan koko sivistyneen säädyn huomioon ottaen mitään laajempaa kannatusta. Vapaamielisissä piireissä päinvastoin yleensä torjuttiin väite, että luonnontieteellinen tutkimus olisi johtanut tai johtaisi materialismiin. Yleiselle mielipiteelle oli kuvaavaa Helsingfors Dagbladiin painettu ote Ruotsin kasvitieteen suuren miehen Elias Friesin puheesta: »Kaikki aito luonnontutkimus, niin kaikki aito totuudenetsintä on pohjimmaltaan uskonnollista, ja luonnonhistorialliselta näkökannalta on jumalankieltäminen aina oleva hulluutta. Luonnontieteet ovat päinvastoin, horjuttamatta ainoatakaan uskonnon perustotuuksista, jumaluusopin alalla esittäneet Kaikkivaltiaan majesteetin korkeammassa valossa ja laajentaneet Hänen toiminta-alaansa sekä ajassa että paikassa». Edellistä ei enää rajoiteta 6000 vuodeksi eikä jälkimmäistä sidota siihen pieneen pisaraan eetterin rannattomassa meressä, jota nimitetään maapalloksi. Lisäksi ne ovat kohottaneet jumalakäsitteenkin siveellisesti korkeammalle tasolle. »Emme enää ajattele Häntä idän oikulliseksi, inhimilisin intohimoin varustetuksi despootiksi, joka puuttuu häiriten omaan työhönsä tai jonka täytyy paikata ja muuttaa sitä, vaan kaikkiviisaaksi, pyhäksi, järkkymättömäksi fyysilliseksi ja siveelliseksi maailmanjärjestykseksi».¹

¹ HD 168, 24. 7. 63.

Jos vapaamielinen uskonnollisuus näin omalta kannaltaan näki luonnontieteissä jopa uskonnon liittolaisen, ei kirkollinenkaan kristillisyyttä pitänyt sitä minään vihamielisenä tekijänä. Varsinaisesti vain vanhoillisimmat piirit olivat huolestuneita tieteen hyökkäyksistä heidän raamatusta omaksumiaan luonnontieteellisiä käsityksiä vastaan. Valistunut kirkollinen näkemys sensijaan piti kiinni periaatteista, ettei raamattua ole käsitettävä luonnontieteen oppikirjaksi ja toisaalta etteivät raamatussa nimenomaisina oppeina lausutut käsitykset saata joutua todelliseen ristiriitaan luonnontieteen varmoiksi todistettujen tulosten kanssa. Sama Jumala on sekä raamatun että luonnon takana, eikä pysyvää vastakohtaisuutta siten ole ajateltavissa.²

Asiain näin ollen käy varsin ymmärrettäväksi se vähäinen osuus, mikä Darwinin teorioilla vielä 1860-luvulla oli maailmankatsomusta luovana tekijänä maassamme. Vallitsevissa oloissa puuttuivat vielä sisäiset edellytykset niitten johtopäätösten vetämiseen hänen opeistaan, jotka myöhemmin tekivät hänestä meilläkin naturalistisen katsomuksen voimakkaimman tuen.

Puhtaasti tieteellisenä tutkimuksena Darwinin »On the origin of species» pakotti Suomen kuten muunkin maailman luonnontutkijat tarkistamaan mielipiteensä useissa jo selviöinä pidetyissä kysymyksissä. Hänen käsityksensä, että kaikki nykyään elävät orgaanisen luonnon lajit ovat asteittaisen kehityksen kautta syntyneet yhdestä tai muutamista harvoista alkumuodoista, ei suinkaan ollut uusi. Kunnia kyseisen teorian julkilausumisesta on tavallisimmin annettu Lamarckille, joka esitti sen jo vuonna 1801.³ Teoria jäi kuitenkin vain olettamukseksi, ja puolen vuosisadan kokemuseräisen tutkimuksen tulosten perusteella katsottiin yleisesti jouduttavan hylkäämään se perusteettomana. Tällä kannalla olivat myös Helsingin yliopiston luonnontieteilijät. Teoria kyllä tunnettiin, jopa saatettiin todeta se spekulatiivisena yrityksenä varsin mielenkiintoiseksi, mutta tällaisena sen samalla katsottiin kuuluvan

² Ks. ed. ss.

³ DARWIN, m.t., s. XIII.

luonnonfilosofian eikä ankaran tieteen piiriin. »Niin paikallaan pysyvältä ja mielikuvituksettomalta kuin kuulostaakin, eläinoppi uskoo tällä hetkellä, että esimerkiksi lammas ei polveudu mistään muusta kuin lammassuvusta ja on samoin poikasineen ja jälkeläisineen aina pysyvä lampaana. Ei edes sen tuhanne tai kymmenestuhannes polvi ole tuleva esimerkiksi leijonaksi». Sanat ovat vuodelta 1858, lääketieteenkandidaatti L. H. Stigzeliuksen Länsisuomalaisessa osakunnassa pitämästä esitelmästä.⁴

Darwinin suksessiivisen kehityksen teorialle antaman uuden perustelun tultua Suomessa tunnetuksi, tämä saavutti luonnon-tutkijain piirissä nopeasti kannattajia. Erään varhaisimmista puoltajista tiedetään olleen dosentti A. J. Malmgrenin.⁵ Ensimmäisen kerran uusi oppi saatettiin suuren yleisön tietoon keväällä 1861, jolloin Wasabladet julkaisi keskeneräiseksi jääneen kuvauksen »orgaanisen maailman luomishistoriaa koskevasta uudesta teoriasta». Kirjoittaja, joka esiintyy nimimerkittä, näkee »Lajien synnyn» pääprobleemiksi sen, »onko jokaista kasvi- ja eläinlajia varten ollut tarpeen erityinen luomistoimi». Selostettuaan Darwinin vastauksen kirjoittaja toteaa tutkijain enemmistön vielä olevan häntä vastaan, mutta arvelee hänen teoriansa jatkuvasti saavan uusia kannattajia, »sitäkin suuremmalla syyllä, kun se on sopusoinnussa ajan tieteellisen maailmankatsomuksen kanssa kokonaisuudessaan».⁶

Wasabladetin kirjoittaja arvioi maailmankatsomuksellisen tilanteen täysin oikein. Kehitysajatus oli eräs liberalismiin olennaisimpia piirteitä, eikä sen soveltaminen luonnontieteelliseen tutkimukseen sellaisella johdonmukaisuudella, kuin millä Darwin oli onnistunut teoriansa esittämään, saattanut olla voimakkaasti vetoamatta vapaamielisen yleisnäkemyksen omaaviin tutkijoihin. Aikana, jolloin luonnontieteellinen tutkimus ei vielä ollut päätnyt mihinkään yhtenäiseen käsitykseen kehitysoopin tieteellisestä arvosta, jäi tutkijain asennoituminen aina-

⁴ Veritas et Jocus 6, 21. 11. 1858. Vrt. Länsisuomal. osakunnan ptk. 21. 11. 1858.

⁵ REIN, Muistelmia I, s. 162. Vrt. TIGERSTEDT, m.t., s. 39.

⁶ Wbl. 11, 16. 3. 1861.

kin osittain riippumaan puhtaasti maailmankatsomuksellisista tekijöistä. Niin meilläkin ensimmäisessä darwinistisessa kiistassa aivan ilmeisesti vanhoillinen ja vapaamielinen yleinen elämännäkemyks törmäsivät vastakkain.

Merkittävää kyllä, kiistan aiheuttajana oli vanhoilliselta taholta tehty hyökkäys. Eläinopin ylimääräinen professori F. W. Mäklin piti Suomen tiedeseuran vuosikokouksessa huhtikuussa 1864 esitelmän Darwinin teoriasta, jonka hän kasvi- ja eläinopin, paleontologian ja geologian alalta ottamin todistein yritti osoittaa paikkansa pitämättömäksi. Esitelmöitsijä itse asettui kannattamaan n.s. katastrofiteoriaa, jonka mukaan ajoittaiset luonnonmullistukset olivat hävittäneet eri geologisissa kerrostumissa tavatut eläin- ja kasvimuodot ja Jumala sitten joka kerta erikseen luonut uudet, muuttumattomina pysyvät lajit.⁷ Vaikka Darwin itse pitikin omaa teoriaansa uskonnollisesti neutraalina, Mäklin ei kuitenkaan luonnontieteellisten perustelujensa lisäksi saattanut olla huomauttamatta, miten englantilainen tutkija hänen mielestään halvensi luonnon viisasta järjestystä. »Epäorgaaninen kristalli muodostuu kuten tunnettua aina tiettyjen luonnonlakien mukaan, mutta ihmisen, Jumalan kirkastuneen kuvan, tekijä esittää lukemattomien kohtalon oikkujen tulokseksi, sillä muutamien kasvi- tai eläinlajien lisäys tai vähennys jossain maassa olisi tämän opin mukaan aina saattanut tehdä hänet joksikin muuksi kuin mitä hän on».⁸

Esityksensä sivussa Mäklin oli tehnyt halventavia huomautuksia eräistä A. J. Malmgrenin tutkimuksista — jonka hän muuten tiesi kilpahakijakseen kohta aukeavaan eläinopin professorin virkaan.⁹ Tämä oli lisävaikuttimena vapaamielisellä taholla syntyneeseen voimakkaaseen suuttumukseen, jonka tuloksena oli Helsingfors Dagbladiin lähetetty »tiedeseuran ystävien» allekirjoittama vastalause.¹⁰ Puolustuksessaan Mäklin

⁷ MÄKLIN, Darwins teori om uppkomsten af djur och vextarter, s. 116

⁸ M.t., ss. 131 s.

⁹ Vrt. H[ÄLLSTRÖM], Polveutumisopin meikäläisiä vaiheita, Luonnon Ystävä 1909, s. 11.

¹⁰ HD 101, 3. 5. 1864.

nyt motivoi Darwinin oppien kieltämisensä uudelleen ja kansantajuiseemmin. Edellyttäen itse teorian olevan Helsingfors Dagbladın lukijoille kutakuinkin tuntemattoman, hän selostaa sen pääpiirteet, jotta nämä voisivat itse arvostella, mistä kiistassa viime kädessä oli kysymys. Darwinin käsityksen mukaan »Jumala ei ole luonut ihmistä; Jumala ei ole luonut yhtään niistä kasvi- ja eläinlajeista, joita näemme luonnossa ympärilämmme. — Hän on tuottanut ainoastaan neljä tai viisi limaeläintä, ja nämä ovat, pääasiassa orgaanisessa maailmassa taapahtuneitten olosuhteitten muutosten johdosta, vähitellen muuttuneet kaloiksi, sammakoiksi, linnuiksi ja apinoiksi ja osa niistä lopulta ihmisiksi. Tämän opin mukaan on siis vain hullua taikauskoa uskoa Jumalan luoneen ihmistä». Oliko siis mitään moitittavaa siinä, että esitelmöitsijä oli asettunut tällaista oppia vastustamaan ja koettanut osoittaa sen luonnontieteellisesti paikkansapitämättömäksi.¹¹

Syytös Darwinin teoriain kristinuskonvastaisuudesta nostettiin siten ensiksi luonnontutkijain omassa piirissä, missä sitä käytettiin epäsuorana todisteena itse opin paikkansapitävyyttä vastaan. Polveutumisopille suopeat tutkijat sensijaan jyrkästi kiistivät Darwinin esittämien ajatusten millään tavoin tähtäävän uskonnon perustotuuksien kieltämiseen. Nils Nordenskiöld katsoi hänen kuvanneen niin kasvi- kuin eläinlajienkin synnyn tavalla, »joka ei suinkaan sulje pois Jumalan luovaa kättä». Kun Darwinin väittämän mukaan Jumala oli antanut ensiksi syntyä vain muutamia harvoja olioita, joista sitten vallitsevien luonnonlakien nojalla oli kehittynyt yhä korkeampia ja korkeampia lajeja, Hän ei suinkaan ollut jättänyt luomakuntaansa sattuman hallittavaksi. Päinvastoin, Jumalan luomistyö ei ollut vain kertakaikkinen, vaan se on jatkunut miljoonien vuosien aikana ja jatkuu yhä.¹²

Ensimmäisessä Suomessa ilmestyneessä Darwinin oppeja käsittelevässä kirjasessa, »Betydelsen af Darwins teori för det naturliga vextsystemet», sen tekijä, Otto Alcenius, piti

¹¹ HD 106, 10. 5. 1864.

¹² Litterär Tidskrift 1864, ss. 369 s.

niinikään aiheellisena torjua väitteen mestarinsa oppien mahdollisesta uskonnonvastaisuudesta. Nordenskiöldin lailla hänkin katsoi Darwinin käsityksen Jumalan kehityskelpoiseksi luomasta orgaanisesta maailmasta osoittavan suurempaa kunnioitusta Kaikkivaltiasta kohtaan kuin vallitsevan käsityksen jatkuvista uusista luomistapahtumista.¹³ Puolustaessaan Darwinia suomalaiset luonnontutkijat saattoivat hyvällä syyllä vedota auktoriin itseensä. Kirjoittaessaan »Lajien synnyn» hän ei suinkaan kieltänyt Jumalaa, päinvastoin tunnusti avoimesti uskonsa Luojaan elämän alkuperäisenä antajana.¹⁴

Suomalaisilla luonnontutkijoilla ei siten toistaiseksi ollut mitään vaikeuksia yhdistää toisiinsa Darwinin teorioita ja uskoa Jumalaan kaiken olevaisen alkusyynä. Polveutumisopin naturalistiselle maailmankatsomukselle tarjoamat perustelut eivät vielä olleet käyneet ilmeisiksi. Tarvittiin uusia Keski-Euroopasta tulevia sysäyksiä, ennenkuin Suomessa niin kristinuskon puolustajain kuin sen arvostelijainkin taholla tajuttiin uuden opin metafyyssilliset seuraamukset. Maassa vallitsevalle tieteelliselle rauhalle kuvaavaa oli, että eläinopin professorinvirkkaa 1867 täytettäessä jumaluusopin professoreista useimmat antoivat äänensä darwinisti Malmgrenille eivätkä vanhoilliselle Mäklinille, joka viimeksimainittu kuitenkin sai viran.¹⁵ Mainittakoon vertailun vuoksi, että kun filosofian oppituoli kahta vuotta myöhemmin oli täytettävä, kaikki teologit asettivat Thiodolf Reinin Wilhelm Bolinin edelle, koskapa, Ingmanin sanoja käyttäksemme, »maallemme olisi puhtaasti tieteellisessä mielessä pidettävä suurena vahinkona», jos »hegeliläisyyden syvä ajatuksenvakavuus ja tieteellinen objektiivisuus» joutuisi väistymään »popularisoivan, löyhäperusteisen schopenhauerilaisen eklektisismin tieltä».¹⁶ Kirkon vartijat tajusivat voimakkaana filosofian taholta uhkaavan vaaran, kun

¹³ ALCENIUS, m.t., ss. 6 s.

¹⁴ DARWIN, m.t., ss. 524 s.

¹⁵ Ingman ja Lille äänestivät Malmgrenia, Granfelt Mäkliniä. Konsist. ptk 27. 5. 1867 ja 1. 6. 1867.

¹⁶ Handlingar rörande Återbesättandet af den lediga professionen i filosofi, s. 55. Vrt. TIGERSTEDT, m.t., ss. 37—39.

taas luonnontieteitä pidettiin vielä maailmankatsomuksellisessa taistelussa toisarvoisena tekijänä.

Vaikka siten yliopistoteologian ja luonnontieteitten välillä valitsikin suhteellinen rauhantila, olivat kirkon kenttämiehet ja popularisoitu tiede tuon tuostakin kiistassa keskenään. Pääasiallisimpana väittelynaiheena oli kysymys ihmiskunnan, esihistoriasta ja iästä. Kesällä 1863 Helsingfors Dagblad selosti arkeologian viimeisiä tuloksia ja totesi eräitten egyptiläisten löytöjen viittaavan ihmisten eläneen siellä jo 12.000 vuotta sitten, kun taas Pohjois-Amerikassa oli kaivettu esiin ihmisen luuranko 50.000 vuotta vanhasta maakerrostumasta.¹⁷ Vieläkin selvempi osoite oli J. J. Chydeniuksen seuraavana vuonna Litterär Tidskriftiin laatimalla artikkelilla. Kuten kaikki tietävät, kirjoittaja toteaa, »on raamatun sukuluetteloitteen perustalla tahdottu olettaa, että maa eli maailma luotiin noin 4.000 vuotta ennen Kr., ja tämä olettamus on muuttunut kansanuskoksi». Liian vähän on ihmiskunnan menneisyyttä pohdittaessa todella antauduttu ennakkoluulottomaan tieteelliseen tutkimukseen. Tyhjä auktoriteettiusko on tähän asti saanut yksinään vallita ihmisten ajatuksia. »Mutta kun mielenkiinto kerran toden teolla on herännyt, sitä ei enää voida tukahuttaa, ei sokean kirjainuskon mahtikäskyillä eikä itse tutkimusten tarjoamilla suunnattomilla vaikeuksilla.»¹⁸ Liittyen mainehikkaan englantilaisen geologin Lyellin viimeksi julkaisemiin tutkimuksiin Chydenius päätyy tulokseen, että ihmisiä on elänyt maan pinnalla useita kymmeniä, kenties satoja tuhansia vuosia. Nämä suunnattomat luvut saattavat herättää hämmästystä, mutta toisaalta myös juuri niitten valossa selvimmin paljastuu oikeaksi »usko ihmissuvun jatkuvaan kehitykseen ja edistykseen».¹⁹ Johtopäätöksiä vetäessään luonnontutkija luopui ankarimmasta kriittisyydestä ja siirtyi tietyn maailmankatsomuksen tunnustajaksi.

Liberalistinen maailmankatsomus ja määrätty tieteellinen asennoituminen olivat siten tietyssä riippuvaisuussuhteessa toi-

¹⁷ HD 153, 7. 7. 1863.

¹⁸ N:o 4, 15. 4. 1864, ss. 203 s.

¹⁹ Ibidem, s. 219.

siinsa. Näin asia käsitettiin myös kirkollis-konservatiivisella taholla, missä maailmankatsomus selitettiin syyksi ja tutkimustulokset seurauksiksi. »Sitä, joka ei usko raamattuun, ei ole tiede vietellyt uskottomuuteen, vaan uskottomuuden syynä on viha kristillisyyttä vastaan ja uskottomuuttansa kokevat uskottomat vaan kaunistella ja puolustaa tieteellä», Tähti kirjoitti vuonna 1865.²⁰ Näin ajatellen ei niissä tutkimuksen tuloksissa, jotka näyttivät sotivan raamatun käsityksiä vastaan, myöskään saattanut olla mitään puolustettavaa. Anders Svedberg ja Gustaf Dahlberg, edellinen Wasabladetissa ja jälkimmäinen Tähdessä, lähtivätkin osoittamaan epäuskoisen tieteen tuloksia vääriksi. Edellinen lainasi jonkin englantilaisen artikkelin, joka pyrki osoittamaan tieteellisten tutkimusten joka suhteessa vahvistaneen Genesiksen kuvaaman ihmiskunnan alkuhistorian. Niinpä vedenpaisumus oli ilmeisesti myös arkeologisten havaintojen perusteella tapahtunut vuonna 1656 jälkeen ihmisen luomisen.²¹ Jälkimmäisen auktoriteetteja taas olivat saksalaiset Pfaff ja Thum, joista edellinen oli osoittanut todeksi »vanhat totuudet», että ihminen on viimeinen luotu kappale ja koko ihmissuku on Aasiasta lähtöisin ja levinnyt sitten yli maanpiirin. Pfaff valitettavasti kuitenkin oli maininnut, eräitten arkeologisten löytöjen iäksi 6000—7000 vuotta, jolloin Dahlbergille tuli kiire huomauttaa alaviitassa erityisesti perustellen, että laskelma todennäköisesti oli epäluotettava.²² Thum taas puolestaan yritti matemaattisin laskuin osoittaa perusteettomaksi Carl Vogtin väitteen, ettei ihmissuku viidessä sadassa vuodessa vedenpaisumuksen jälkeen olisi voinut lisääntyä miljooniksi, mikä lukumäärä kuitenkin on raamatusta todettavissa.²³

Vapaamielisellä taholla ei kuvatussa apologetiikassa pystytty näkemään muuta kuin obskurantismia. Lillja hyökkäsi Åbo Underrättelserissä ankarasti Svedbergiä vastaan selittäen, että

²⁰ Tähti 38, 22. 9. 1865.

²¹ Wbl. 30, 23. 7. 1864.

²² Tähti 38, 22. 9. 1865.

²³ Tähti 42, 20. 10. 1865.

tämä »mitä julkeimmalla tavalla yritti osoittaa kelvottomiksi tieteen todistetut ja tunnustetut totuudet».²⁴

Ihmisluvun iän ohella tuli kiistanalaiseksi myös kysymys ihmisen alkuperästä. Polveutumisopin johdonmukainen seuraamushan oli, että myöskin ihminen on vähittäisen kehityksen kautta syntynyt alemmista eläinmuodoista, eikä kestänyt kauan, ennenkuin »apinamyytti» oli tunnettu Suomessakin. Mäklin jo oli viitannut siihen, asiaa suoraan julkilausumatta, mutta sitä ilmeisempi oli Dahlbergin hyökkäys vuoden 1864 syksyllä: »Niitä on sellaisia, jotka sanovat ihmisten saaneen alkunsa marakatista. Nämät hännälliset ja karvaiset itikat ovat synnyttäneet hännättömiä ja sileä nahkaisia olennoita. Niistä on taas syntynyt puheen lahjalla varustettuja olentoja, y.m., kunnes viimein tuli ihminen valmiiksi. Se oli vielä alhainen, niinkuin nykyään papuas kansa ja hottentotit ja neekerit. Niistä on taas tullut valkosia ihmisiä ja viimein nykyisiä taitavia englantilaisia y.m.» Dahlberg piti kuvaamaansa oppia täytenä hulluutuksena ja epäili, tokko sen julistajat itsekään olivat opistaan vakuuttuneita.²⁵

Varsin merkillisiäkin teorioja ihmisen alkuperästä saattoi liikkua pinnallisen tieteellisen sivistyksen ja ajan muotiaatteitten pohdinnan yhteistuloksena. Ruotsinmaalainen Liina Sandell kirjoitti eräässä kirjeessään kesällä 1867 tavanneensa Turun lähistöllä seurueen, joka pohti vakavasti kysymystä, ovatko Jumala, taivas ja helveti todella olemassa. Edelleen »puhuttiin suurella varmuudella siitä, miten luonto on itse luonut itsensä, miten korkeampi luomakunta on syntynyt alemmasta ja miten ihmiskunta on saanut alkunsa tietyistä ihmeellisistä munista, jotka on heitetty merenrannalle, ja jotka määrätystä lämpöasteesta mursivat kuorensa».²⁶

Sandellin kuvaus osoittaa, miten polveutumisoppi 1860-luvun loppupuolella jo alkoi olla Suomessakin ainakin joissakin piireissä maailmankatsomuksellinen tekijä. Se ei ollutkaan enää yksinomaan heikosti perusteltu luonnontieteellinen

²⁴ AU 90, 2. 8. 1864.

²⁵ Tähti 19, 30. 9. 1864.

²⁶ NEWMAN, Liina Sandellin Suomen-matka kesällä 1867, s. 174.

teoria, vaan vaikutti jo melkoisesti yleiseen asennoitumiseen. Tällöin se löysi tiensä ylioppilaittenkin keskusteluihin.²⁷ Yliopistoteologia, joka toistaiseksi oli suhtautunut uusiin käsitteisiin varsin rauhallisesti, alkoi nyt havahtua. Frans Ludvig Schauman, nyttemmin Porvoon piispa, joka kahta vuosikymmentä aikaisemmin oli määritellyt jumaluusopin asenteen luonnontieteellisen tutkimuksen hetken tuloksiin, kirjoitti v. 1869 uuden vastaavan katsauksen. Piispan kanta oli kaikessa oleellisessa sama kuin professorin. Kahdessakymmenessä vuodessa jumaluusoppi ei ollut tässä kohden muuttanut kantaansa. Vain luonnontieteelliset teoriat, joihin Schauman nyt kohdisti hyökkäyksensä, olivat toiset.

Seuraavain neljän teorian piispa katsoi olevan ristiriidassa raamatun luomiskertomuksen kanssa: Lyellin kvietistisen maanmuodostusteorian, jonka mukaan vanhimmat maanmuodostusprosessit olivat täysin analogisia niille muutoksille, joita nykyään maanpinnalla vaikuttavat voimat aiheuttavat, Darwinin lajienmuuttumisopin, olettamuksen, että ihmiskunnan ikä nousisi aina 100.000 vuoteen, ja olettamuksen, että ihminen polveutuisi apinasta tai jostain vielä alhaisemmasta kantamuodosta. Vedoten sitten lukuisiin ulkomaisiin luonnontutkijoihin Schauman yritti osoittaa kunkin teorian erikseen paikkansa pitämättömiksi.²⁸

Kun eräs maan johtavia jumaluusoppineita siten käytännössä piti kiinni luomiskertomuksen kirjaimellisesta luonnontieteellisestä totuudesta, huolimatta siitä, että hän periaatteessa myönsi raamatun sisältävän pääasiassa vain uskonnollisia ja siveellisiä totuuksia, ja oli hyvin selvillä juutalaisten kirjailijain puutteellisen maailmankuvan heidän tuotannolleen asettamista rajoituksista²⁹, ei avoin taistelu jumaluusopin ja luonnontieteitten välillä ajan mittaan ollut Suomessakaan vältettävissä. Seuraava vuosikymmen ehti kuitenkin vielä vierähtää, ennenkuin se täydellä todella puhkesi liekkiin.³⁰

²⁷ Viipuril. osakunnan ptk. 15. 5. 1869.

²⁸ Sanningsvittnet 1869, ss. 462 s.

²⁹ Ibidem 1869, ss. 267, 459.

³⁰ Vrt. H(ÄLLSTR)ÖM, m.t., ss. 12—15.

20. »TAISTELUUN KRISTINUSKOA VASTAAN».

Kuusikymmentäluvun puolivälissä julkinen vapaamielinen mielipide oli, kuten edellä on kuvattu, päätyntä vaatimaan toisaalta täydellistä uskonnonvapautta ja vallitsevan kirkon katsomuksesta poikkeavien eriuskolaisten aseman järjestelyä täyden tasa-arvoisuuden pohjalla, toisaalta ennakkoluulotonta kannanottoa perinnäisen kirkollisuuden ja uusien uskonnollisten katsomusten välillä puhjenneessa taistelussa. Mikäli liberaalisten piirien positiivisesta uskonnollisesta kannasta saattaa lausua jotakin määrättyä, tämä kallistui lähinnä tiettyyn yleiseen humaniteettiuskoon, missä Jumala ja ihminen tunnustettiin, mutta kaikki, mitä perinnäisten käsitysten mukaan kuului niitten väliin, jätettiin toisarvoisena syrjään. Kristus oli ennen kaikkea opettaja ja esikuva, ja joskin raamatun ainutlaatuinen arvovalta yleensä myönnettiin, kiellettiin samalla merkittävämmät osat kirkon perinteellisestä raamatuntulkinnasta. Kristinuskosta ei suinkaan haluttu luopua, mutta se pyrittiin puhdistamaan ja palauttamaan kuviteltuun alkuperäiseen asuunsa.

Julkisuudessa ei kukaan siten halunnut esiintyä uskonnon kieltäjänä eikä ateistina. Toisaalta liittyi myös ankarimpaankin kirkon ja papiston arvosteluun yleensä aina tietty arvonto kyseisen laitoksen ja säädyn merkitystä ja niitten suorittamaa työtä kohtaan. Edellinen piirre johtui sellaisenaan uskonnollisen liberalismin perusvireestä, jälkimmäinen taas perustui suurelta osaltaan eräitten avaramielisten kirkonmiesten, ennen muita F. L. Schaumanin, kirkollisiin uudistuksiin nähden omaksumaan asenteeseen. Kaikki arvostelu ei kui-

tenkaan pysynyt kuvatuilla suhteellisen maltillisilla linjoilla. Yksityisissä keskusteluissa saatettiin sanoa sellaistaakin, mitä syystä tai toisesta pidettiin sopivampana olla päästämättä julkisen sanan palstoille. Kuten olemme todenneet, tietyt ylioppilaspiirit olivat erityisesti uskonnollisesti radikaalin ajattelun keskuksina. Vapaamielistä yleistä mielipidettä hallitseva uskonnollinen liberalismi ei tyydyttänyt näitä nuoria ajattelijoita. Kuten niin monasti aikaisemmin ja myöhemmin, ylioppilasnuoriso — tällä kertaa tosin vain osa siitä — vaati johtopäätökset vedettäväksi loppuun asti. Niin kirkkopoliittisissa kuin maailmankatsomuksellisissa kysymyksissä alkoi vuosikymmenen puoliväliin tultaessa osakuntien sisäisissä väittelyissä yhä selvemmin hahmottua myös määrätietoisesti kielteinen uskonnollinen vakaumus.

Liberaalin ja radikaalin kannan yhteiset ja eroavat piirteet kuvastuvat selvimmin siinä keskustelussa, jota Länsisuomalaisessa osakunnassa kävivät mainittujen katsomusten nimekkäimmät edustajat Walfrid Alftan ja Ernst Rönnbäck, jotka samalla olivat koko vuosikymmenen helsinkiläisistä ylioppilasjohtajista kenties huomatuimmat. Kirkon ulkonaista elämää arvioidessaan heidän käsityksensä kävivät varsin pitkälle yksiin. Osakunnissa esiintyvä vapaamielinen mielipide meni kirkkopoliittisissa vaatimuksissaan melkoisesti pitemmälle kuin julkinen sana. Niinpä Alftan piti kirkkoa ja papistoa uskonnolliselle elämälle periaatteessa tarpeettomina. Hänen vanha ihailunsa Kierkegaardia kohtaan ei ollut laimennut. Tähän liittyen hän katsoi kristillisen elämän edellyttävän vain kahta tekijää, Jumalaa ja ihmistä. »Kaikki näitten tekijöitten välille teennäisesti luodut väliasteet, esimerkiksi kirkkoyhdyskunnat, papit erityisenä säätyinä, uskonnolliset seremoniat, dogmit j.n.e. vain häiritsevät näitten keskinäisen suhteen sydämellisyyttä ja on siksi hyljättävä». Kaikista ulkonaisista muodoista vapaan kristillisyyden hän uskoi käyvän mahdolliseksi sivistyksen leviämisen kautta. Alftan palasi samalla vanhaan vaatimuksensa, että kaikki kirkot olisi muutettava kansakouluiksi.¹

¹ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 4. 4. 1866. Vrt. Ibidem 13. 4. 1864.

Käsitys, että sivistyksen leviäminen ja nimenomaan järjestyksellisen kansanopetuslaitoksen vakiintuminen oli tekevä kirkon ja papiston tarpeettomaksi, oli vapaamielisissä ylioppilaspireissä varsin yleinen. Jaakko Forsman esimerkiksi lausui Pohjalaisessa osakunnassa julki vakaumuksen, että »niinpian kuin kansakoulut meidän maassamme pääsevät yleisemmin käyntiin, ja nämä, kuten olisi toivottavaa, vapautuisivat kirkon holhouksesta, häviäisi valtiokirkko itsestään». Samalla kannalla olivat eräät muutkin, mutta osakunnan enemmistö kallistui kuitenkin toteamukseen, että toistaiseksi kirkko ja papisto vielä ovat tärkeimmät kansalliset kasvatustekijät.²

Samaan myönnytykseen, että vallitsevissa oloissa valtiokirkko on vielä toistaiseksi hyödyllinen, päätyi myös Alftan.³ Tässä hänen ja Rönnbäckin tiet erosivat. Jo edellisen peruskäsitelmä, että ihminen uskonnollisessa elämässään oli vapaana yksilönä kuitenkin viime kädessä tekemisissä ulkopuolellaan olevan Jumalan kanssa, ja hänen tästä vetämänsä käytännöllinen johtopäätös, että kodin oli muun kasvatuksen ohella opetettava lapselle myöskin raamatun historiaa ja »ennen muuta istutettava häneen persoonallista uskonnollista elämää, joka kohdistui suoraan Jumalaan», herätti jälkimmäisen jyrkän vastustuksen. Rönnbäck vertasi Alftania ja Kierkegaardia nuorallatanssijoihin, jotka eivät päätelmissään sotkeuduttuaan enää tiedä, minne saattaisivat kääntyä. Itse hän halusi vetää johtopäätökset loppuun asti. Kun kirkko ja papit kerran on todettu tarpeettomiksi, ei uskonnonopetuksellakaan enää ole merkitystä.⁴

Oli siten vain johdonmukaista, että Rönnbäck vaati kaikkien yhteiskunnallisesti merkittävien kirkollisten toimitusten siirtämistä valtion haltuun. Jo vuonna 1863 Helsingfors Dagblad oli ehdottanut siviiliavioliiton toteuttamista, jotta eri uskontoa tunnustavien avioliittojen väliset esteet tulisivat poistetuksi.⁵ Rönnbäck vaati nyt, että edellisen lisäksi »myöskin

² Pohjal. osakunnan ptk. 12. 2. 1865.

³ Länsisuomal. osakunnan ptk. 6. 3. 1867.

⁴ Länsisuomal. osakunnan ptk. 4. 4. 1866.

⁵ Ks. ed.s. 240.

lapsenkaste perusluonteeltaan sosiaalisena» otettaisiin pois kirkolta, »jonka puuttuminen näihin toimituksiin on tarpeeton, vieläpä asiaton». Vastaväittäjien oli tietenkin helppo osoittaa Rönnbäckin kastekäsityksen omalaatuisuus, mutta koska tämä kielsi kirkolliselta kasteelta kaiken yliluonnollisen merkityksen ja piti koko toimitusta vain yhteiskunnan yhteyteen ottamisena, ei häntä saatu horjutetuksi kannassaan.⁶

Rönnbäckin periaatteista seurasi myös valtion ja kirkon täydellisen eron vaatimus. Tässä hän puolestaan pysyi dagbladilaisen liberalismiin linjalla, kun taas Alftan lopulta reaali-politiittisista syistä taipui suosittelemaan latitudinääristä valtiokirkkoa. Kun oli käynyt ilmeiseksi, ettei erityisellä dissenterilailla säädettävää uskonnonvapautta, joka oli ollut Schaumanin kirkkolakiehdotuksen periaatteellisenä edellytyksenä, ollut hallituksen taholta ainakaan toistaiseksi odotettavissa, aina valpas Alftan järjesti täten syntyneen uuden tilanteen pohtimiseksi osakunnassaan keskustelun, jossa hän itse puolusti näin muotoilemaansa väitettä: »Nykyaikana on Suomen kansalle tärkeämpää, että tunnustuspakko poistetaan, kuin että uskonnonvapaus saatetaan voimaan».⁷

Kantansa tueksi Alftan esitti ennen muita kansan alhaisen sivistystason, joka ei vielä ollut kypsä siihen vastuunalaisuuteen, jonka vapaus uskonnollisella alalla oli tuova mukanaan. Mikäli tämä toteutettaisiin, olisi liian lähellä vaara, että »esiintyisi Rénanin ja N. Liljan henkisiä kansanpuhujia ja nämä sitten viettelisivät tietämättömän lauman». Alftankin yhtyi siihen pelkoon, että uskonnonvapaus käytännössä muodostuisi vapaudeksi kaikesta uskonnosta. Vallitsevan jäykän kirkollisuuden vapaamieliselle uskonnollisuudelle aiheuttamat haitat sensijaan saataisiin häviämään, mikäli kirkon ahdas tunnustus muotoiltaisiin uudelleen, lähinnä Schaumanin sille kirkkolain ensi pykälän sanamuodolla viitoittamaan suuntaan.

Alftanin ja Dagbladin toimituksen edelläolevassa asiassa omaksuma vastakkainen kanta valottaa sattuvasti vapaamielisen mielipiteen häilyvää luonnetta. Perusteissaan olivat kum-

⁶ Länsisuomal. osakunnan ptk. 28. 2. 1866 ja 7. 3. 1866.

⁷ Länsisuomal. osakunnan ptk. 6. 3. 1867.

mankin lähtökohdat samat; tarve vapauttaa uskonnollinen elämä poliittisten ja yhteiskunnallisten tekijäin vaikutuksesta ja antaa yksilölle väljä liikkumatila mieskohtaisen vakaumuksensa muodostamisessa. Nämä pyrkimykset saatettiin toteuttaa niin toisen kuin toisenkin vaihtoehdon tullessa voimaan. Ulkonaiset muodothan eivät vapaamieliselle uskonnollisuudelle olleet ratkaisevia. Ihminen saattoi käyttää niitä tai olla käyttämättä, ne eivät missään tapauksessa häntä sitoneet. Viime kädessä hänen sisäinen asenteensa oli yksin ratkaiseva, ja tähän hän eivät ulkonaisten tekijäin vaikutukset ulottuneet.

Toisella tavoin johdonmukainen oli asian luonteesta johtuen niitten kanta, jotka periaatteessa kielsivät vallitsevan kristillisyyden kaikkine muotoineen vääränä ja turmiollisena. Oli näinollen ymmärrettävää, että Rönnbäckin mielestä Alftan tässäkin asiassa tinki ehdottomista periaatteista. Kirkon ja valtion ero jäi edelliselle ainoaksi mahdolliseksi ratkaisuksi.⁸

Seurattaessa ylioppilaspiireissä vallitsevia kirkkopoliittisia käsityksiä on siten todettavissa, miten jyrkin kanta perustui kristinuskolle sinänsä vihamieliseen vakaumukseen. Rönnbäckä ja hänen hengenheimolaisiaan ei tyydyttänyt uskonnollisen vapaamielisyyden vaatimus uuden reformation toimeenpanemisesta. He olivat jo ratkaisseet kielteisesti asenteensa uskontoon. Heidän opettajikseen eivät kelvanneet vapaamielisen yleisön ihailemat Rydberg, Parker tai Rénan, vaan he palautuivat perusteita etsiessään Straussiin ja Feuerbachiin. Edellinen palveli elämäntyöllään totuutta, sillä »onhan vanhan röttelön purkajilla sama päämäärä kuin niillä, jotka senjälkeen aloittavat uuden rakennuksen pystyttämisen».⁹ Varsinainen oppi-isä oli kuitenkin Feuerbach. Väitellessään Alftanin kanssa siitä, kumpaa oli pidettävä kristilliselle uskolle »vaarallisenpana», Feuerbachia vai Rénania, Rönnbäck antoi ratkaisevasti edelliselle etusijan, Alftanin ollessa päinvastaisella kannalla.¹⁰

⁸ Länsisuomal. osakunnan ptk. 6. 3. 1867.

⁹ Veritas et Jocus 3, 31. 11. 1865.

¹⁰ Länsisuomalaisen osakunnan ptk. 6. 3. 1867.

Osakuntalehteen Rönnbäck kirjoitti Feuerbachin opeista laajahkon kuvauksen, joka osoitti hänen pääpiirteittäin yhtyvän oppi-isänsä katsomuksiin. Saksalainen ajattelija oli titaanisessa taistelussaan uskontoa vastaan kukistanut Jumalan ja asettanut hänen tyhjäksi tulleen valtaistuimelleen lajikäsitteen ihminen. Uskontohan ei ollut muuta kuin »maailmanhistoriallista teeskentelyä» ja Jumala viime kädessä vain ihmisen mielikuvituksen tuote. Selostettuaan varsin uskollisesti Feuerbachin ajatusjohtelun päälinjat Rönnbäck viittaa siihen ihasutukseen, jonka tämä oman maansa radikaaleissa ajattelijoissa on herättänyt. Repäiseviä lausuntoja rakastava kirjoittaja lainaa »Saksan materialismin jaloimman esitaistelijan» Jacob Moleschottin huudahduksen: »Kristusta on nimitetty ihmiskunnan vapahtajaksi, mutta tämä nimi ei kuulu hänelle vaan Ludvig Feuerbachille, sillä Kristus on vapahtanut maailman vain pahalaisesta, mutta Feuerbach on vapauttanut ihmiset Jumalasta».¹¹

Mikäli Feuerbachia vastaan on jotakin väitettävää, on tämä siinä, ettei hän ole vetänyt opistaan kaikkia johtopäätöksiä, ei siis ole ollut riittävän radikaali, Rönnbäck arvelee. Miksi asettaa »lajikäsité ihminen» uskonnollisen palvonnan kohteeksi, kun tämäkin pohjimmaltaan on vain mielikuvituksen luoma. Kirjoittaja viittaa Feuerbachin »nihilismin ja egoismin evankeliumin» julistajien, kuten Bruno Bauerin ja Max Stirnerin taholta osakseen saamaan arvosteluun, mainitseepa viimeksimainitun tunnuslauseenkin, »rakasta itseäsi yli kaiken», mutta pidättyy itse kuitenkin määrittelemästä omaa kantaansa heihin nähden.¹²

Johdonmukaisesti kielteiseltä kannaltaan Rönnbäck joutui jatkuviin kiistoihin ei vain perinnäistä kristinuskoa puoltavien vaan myöskin uskonnollista vapaamielisyyttä edustavien tovereittensa kanssa. Väittelyissä hän ei tosin joutunut yksin edustamaan kantaansa, mutta kokonaisuuden huomioonottaen hänen tunnustamansa radikalismi kuitenkin jäi selvään vähem-

¹¹ Veritas et Jocus 4, 31. 10. 1866.

¹² Ibidem.

mistöön.¹³ Kysymys raamatun inspiraatiosta tuntui olevan se asia, joka erotti henget. Valfrid Alftan oli aikoinaan puolustanut käsitystä, että raamatun innoitus ei mitenkään poikennut siitä, millä kaikkien maailman kehitystä eteenpäin vieneitten suurten henkien kirjoitukset oli laadittu.¹⁴ Kuta selväpiirteisemmäksi Rönnbäckin edustama materialismi osakunnan keskusteluissa muodostui, sitä varovaisemmaksi tuli kuitenkin Alftan. Hän ei enää kuten vielä vuosikymmenen alussa taistellut pääasiassa vain vanhoillisena pitämiään kirkollisia katsomuksia vastaan, koskapa hänestä alkoi tuntua, miten vieläkin suurempi vaara uhkasi hänen edustamaansa uskonnollista liberalismia toisaalta, uskonnollisesti kielteiseltä taholta. Puolustusasenteessa materialismia ja kristillisten arvojen täydellistä hylkäämistä vastaan hän nyt lopulta tunnusti pitävänsä raamatun jumalallista innoitusta perustavana periaatteenaan.¹⁵ Käsitteellisesti ei Alftanin kannanmuutos ollut kovinkaan mulistava, kysymys oli asiallisesti lähinnä sanoista. Jumalallinen ja inhimillisesti nerollinen eivät vapaamielisessä humaniteettiuskonnossa olleet kovinkaan kaukaisia käsitteitä. Mutta sitä selvemmin kuvastuu hänen kehityksessään henkisen taistelurintaman kääntyminen. Vuonna 1864 hän vielä perinnäistä kirkollisuutta vastaan korosti raamatun inhimillisyyttä, mutta vuonna 1866 hänelle oli tärkeintä puolustaa sen yli-inhimillistä auktoriteettia feuerbachilaista kielteisyyttä vastaan.

Alftanin asennoituminen oli luonteenomainen vapaamielisten aatteitten tartuttaman ylioppilasnuorison enemmistölle. Niin voimakkaasti kuin nämä korostivatkin tieteen merkitystä uskonnollisten käsitysten tarkistajana, he eivät olleet valmiit asettamaan raamattua aivan tavallisena kirjana muitten samalaisten joukkoon. Arvostelu kohdistui vallitsevaan kirkolliseen kristillisyyteen, jopa raamatun tiettyihin yksityiskohtiin, kuten luomiskertomukseen tai joihinkin muihin, etupäässä Vanhan Testamentin paikkoihin, mutta kristinuskon peruskirjan yli kaikkien muitten kirjallisten tuotteitten nouseva arvo-

¹³ Vrt. esm. Länsisuomal. osakunnan ptk. 21. 2. 1866; 7. 3. 1866; 6. 2. 1867.

¹⁴ Länsisuomal. osakunnan ptk. 9. 11. 1864.

¹⁵ Länsisuomal. osakunnan ptk. 4. 4. 1866.

valta tunnustettiin yleisesti. Ei edes luonnontieteellisen materialismin eräiden perustavien käsitysten omaksuminen horjuttanut tätä luottamusta. Sama uusmaalainen ylioppilas, joka puolusti osakunnassa väitöstään aineen ikuisuudesta, torjui uskonnollisista asioista keskusteltaessa jyrkästi syytöksen, että hän muka kieltäisi jumalallisen ilmoituksen pätevyyden. Sen tulkintaa vastaan hänellä oli paljonkin sanottavaa, mutta ilmoitus itse oli koskematon.¹⁶ »Luonnontieteellinen maailmankatsomus» oli vasta tulossa. Muutamia harvoja poikkeuksia lukuunottamatta sen viimeisiä johtopäätöksiä ei vielä oltu valmiita tai halukkaita vetämään.

Ernst Rönnbäck — jonka aikaisemmin selostetun kirkollista kristillisyyttä vastaan suorittaman hyökkäyksen kiihkeys käy ymmärrettäväksi hänen katsomustensa juuri kuvatun radikaalisuuden valossa — ei kuitenkaan ollut niin yksinäinen ilmiö, kuin pelkästään osakuntien sisällä pulppuilevaan ylioppilaselämään tutustuessaan joutuu ymmärtämään. 1860-luvun vanhemman akateemisen polven joukosta on ainakin yksi merkittävä ja itsenäinen mies asetettavissa hänen rinnalleen. Anders Wilhelm Bolin, joka v. 1865 tuli filosofian dosentiksi, ja jonka nimi jo pariin otteeseen on tullut aikaisemmin esille, ei tosin Rönnbäckin tavoin lähtenyt hengen ritarina taistamaan peistä aatteittensa puolesta julkisen sanan palstoilla tai väitellyt niistä suppeammalla forumilla. Luonteeltaan vähemmän sosiaalisena, suuria joukkoja kaihtavana ja sivistymättömien ihmisten seuraa syvästi halveksivana, Bolin tyytyi kehittämään ajatuksiaan yksinäisessä tutkijankammiossaan, josta ne levisivät vain harvan ja valitun ystäväpiirin tietoisuuteen.¹⁷ Hänen lähimpiinsä kuuluivat kuitenkin Helsingin liberaalin seurapiirin huomattavimmat nimet, nimenomaan Dagbladins toimitus kokonaisuudessaan. Yksinäisen ajattelijan mietiskelyt saivat tämän kautta laajemmankin kantavuuden.¹⁸

¹⁶ V. L. Cajander. Ks. Uusmaalaisen osakunnan ptk. 22. 2. 1865; Den illegala afdelningens handlingar n:o 20.

¹⁷ BOLIN, Hågkomster. FT 89, ss. 286, 288; 90, ss. 52, 55, 167; 95, ss. 306—307.

¹⁸ Bolinän filosofiset muistiinpanot, pääasiassa vuosilta 1859—67, ovat säilyneet. Ne on kirjoitettu pienille lappusille, vanhojen kirjeitten, laskujen

Bolinin ajattelun lähtökohtana oli uskon ja tiedon keskinäinen ristiriita. Sekä teologia että filosofia haluavat kumpikin olla tosia, mutta niitten olemuksen erilaisuus tekee vertailun ja arvioinnin varsin vaikeaksi. »Edellinen on ilmoitusta, jälkimmäinen tutkimusta, edellinen on näytetty toteen auktoriteettien avulla, jälkimmäinen saavutettu tutkimalla, edellinen on herätetty henkiin ja ylläpidetty uskon, jälkimmäinen epäilyn varassa.» On siksi ymmärrettävää, että näin erilaisten ainesten yhteensulattaminen koituu kummallekin vahingoksi. Siten on aikoinaan skolastiikassa jumaluusoppi haudannut alleen koko filosofian, kun taas saksalaisessa spekulatiossa suhde oli muodostunut päinvastaiseksi. Kun rehellisen totuudenetsijän näinollen on luovuttava sovitteluista ja tehtävä valintansa, Bolin ei ole epätietoinen siitä, mihinkä tämä on kallistuva. »Filosofian käsi on epäily ja se varmistaa tälle voiton teologiasta. Sillä kun edellisen tehtävänä on tulla tuntemaan totuus, on erehdyksen — koskapa toiveitten — rasittama teologia pelkkä mitättömyys».¹⁹

Maailmanarvoitusta ratkaistaessa tiedolle on siten annettava ehdoton etusija uskon rinnalla. Mikäli jälkimmäinen pyrkii tässä kilpailemaan, tulos on koitua vain sille itselleen tappioksi. Usko, joka todistelee ja perustelee, on tuhoaan lähellä, sillä tämän mukana seuraa aina epäily, ja niin argumentit, joitten tuli vahvistaa uskoa, johtavatkin vain sen horjumiseen ja epäuskoon. Uskonnon voima piilee aivan muualla. »Alkuperäinen usko on tuntevaa luottamusta». Tunteen ja intuition maailmasta on sille etsittävä olemassaolon oikeus, ei tutkimuksen ja totuuden, joissa tieto vallitsee.²⁰

Vaikka uskonto näin siirretään toiseen elämänpiiriin, ei sitä silti välttämättä ole pidettävä epätotena. Päinvastoin Bolin katsoo sen sisältävän todellisia ja aitoja arvoja. Nämä ovat kuitenkin toiset kuin kirkollisten piirien sille myöntämät. Uskossa ei ole mitään yliluonnollista, päinvastoin se

ja painettujen kutsujen taakse tai niitten tyhjiille sivuille, joitten päiväysten avulla niitten laatimisaika on voitu määritellä melkoisella tarkkuudella. WILHELM BOLIN: Manuscripta I—III.

¹⁹ BOLIN, Manuscripta II, 179.

²⁰ Ibidem I, 89.

kokonaisuudessaan on yksinomaan ihmisestä itsestään lähtöisin, hänen ideaalisen olemuksensa ilmaus.²¹ »Uskonnossa on totta ja pysyvää ainoastaan puhtaasti inhimillinen ja vain tämä vaikuttaa.»²² Bolin liittyy Feuerbachiin, jonka »kuolematto-man löydön», että ihminen ja Jumala ovat pohjimmaltaan yhtä, hän katsoo paljastavan kaikkien uskontojen sisäisen olemuksen.²³ Uskonto kuuluu siten osana inhimilliseen hen-genelämään, jonka päämäärä on yhä korkeammalla nouseva sivistys. Näinollen se ei saata pysyvästi asennoitua kulttuurin-vastaisesti, sillä silloin se leikkaisi itse poikki omat juurensa.²⁴ Toisaalta sitä ei myöskään saateta rinnastaa kulttuuriin. Jäl-kimmäinen on olemukseltaan kirkasta ja selvää, uskonto taa-sen hämää ja aavistelevaa. Näitten vastakohtaisuudesta kasvaa siten johtopäätös: »Uskonto on sivistyksen esiaste».²⁵

Bolin päätyy siten varsin lähelle Goethen humanistista tun-nustusta: »kellä on tiede ja taide, sillä on myös uskonto».²⁶ Viime kädessä uskonto ei todellakaan ole syvimmälle inhimil-lisyydelle välttämätön. Yleisen mielipiteen kanta, että uskon-non kukistuminen väistämättä merkitsisi myös kaiken elämän perikatoa, on väärä. Ei ole olemassa mitään todellista tar-vetta, mitä ei ilman sitäkin voitaisi tyydyttää.²⁷ Lopultahan kaikki uskonnollinen elämä on vain ihmisen oman luonnon heijastusta. Kun tämä käy hänelle selväksi, silloin uskonto samalla menettää merkityksensä. Papit ovat oikeassa väit-täessään kirkon ja uskonnon eron johtavan jälkimmäisen tu-hoon. Kun kirkko ei enää kannata uskontoa, ja ihminen jou-tuu vastakkain suoraan jälkimmäisen kanssa, silloin tämäkin on häviävä tyhjiin. Ihmisen omaan subjektiin perustuva ja rajoittuva uskonnollisuus ei ole hänelle enää mikään välttä-mättömyys.²⁸

²¹ Ibidem I, 271.

²² Ibidem II, 327.

²³ Ibidem II, 237.

²⁴ Ibidem II, 327.

²⁵ Ibidem I, 271.

²⁶ Vrt. »Was ist die Kirche wenn Kunst und Wissenschaft vollständig, der Unterricht und die bürgerlichen Gesetze geordnet sind? Ibidem II, 223.

²⁷ Ibidem II, 329.

²⁸ Ibidem II, 337.

Nimenomaan siveellisyys, joka usein on tahdottu tehdä uskonnota riippuvaiseksi, tulee hyvin toimeen ilman tämän tukea. Bolin kiittää Kantia siitä, että hän oli erottanut toisistaan nämä väärin yhdistetyt ja pystyttänyt moraalin ilman Jumalaa.²⁹ Mikäli halutaan käytännössä nähdä, millaisiin eettisiin saavutuksiin esimerkiksi kristinuskon on pystynyt, katsottakoon vain keskiajan historiaa. Maaorjuus, inkvisitio, kerettiläisvainot ja sotien julmuudet osoittavat vastaansanomattomasti vääräksi kaikki väitteet, että kristinuskon muka olisi pystynyt humanisoimaan barbaariset germaanit. Päinvastoin Machiavelli oli oikeassa selittäessään kristillisyyden lamaannuttaneen näitten kansojen siveellisen tietoisuuden.³⁰

Nuhteeton moraalit on sensijaan täysin mahdollinen toteuttaa kristinuskon ulkopuolelle, väittivät uskovaiset mitä tahansa. Viitaten ilmeisesti Kantiin ja valistusfilosofeihin Bolin toteaa edellisen vuosisadan ajattelijain merkittävästi avartaneen ja kirkastaneen yleisiä siveyskäsitteitä ja tehneen tämän »taistelussa kristinuskon vastaan».³¹ Kriittinen vertailu osoittaa uskonnoton omaavan uskovaisen rinnalla tietyn moraalisen etusijan. Kun jälkimmäinen nöyrytyessään kohtalon edessä projisoi kaiken riippuvaisuudentunteensa mielikuviuksessaan rakentamaansa Korkeimpaan Olentoon, jolle hän tarjoaa uskonsa ja kuuliaisuutensa, ja samalla tuntee salaista ylpeyttä saadessaan näin kuitenkin lopulta seisoa voimakaimman puolella, edellisen nöyryys on loppuun asti vilpittön ja rehellinen. Hän seisoo yksin elämän ankaran välttämättömyyden edessä, vailla mahdollisuuksia teeskentelyyn ja salaiseen korvaukseen.³²

Erityisen turmiollista on asettaa kuolemattomuustoivo siveellisen vaelluksen motiiviksi. Tämä on ensiksikin filosofisesti kestämaton kanta. Spinoza on lausunut, ettei todellinen viisaus koske kuolemaa vaan elämää (*vera sapientia non est mortis sed vitae*). Elämän tarkoitus on etsittävässä siitä itses-

²⁹ Ibidem I, 299.

³⁰ Ibidem II, 331.

³¹ Ibidem III, 28.

³² Ibidem II, 213. Riippuvaisuus FEUERBACHista on ilmeinen. Vrt. *Das Wesen des Christenthums*, ss. 300—302.

tään, ei sen ulkopuolelta. Kuolemanpelko kasvattaa vain tietämättömyyttä ja taikauskoa, kun taas sellainen kansa, joka samastaa hyveen ja kuolemanhalveksunnan, alkaa aavistaa niitä voimia, mitä elämänmyöntäminen ihmiselle antaa.³³ Toiveajatteluksi ja moderniksi skolastiikaksi Bolin nimittää filosofisia pyrkimyksiä todistaa kuolemattomuus »tieteelliseksi» tosiasiaksi. Nämä yritykset osoittavat vain, miten kirkollinen filosofia tajuaa romahtavansa samalla hetkellä, jolloin siltä riistetään Jumala ja kuolemattomuus. Kaikki kyseisiin todisteluihin kiinnitetyt toiveet ovat kuitenkin turhia. »Kuolemattomuusfiktio vaistomainen epäily on niin vastustamaton, että kaikki järjestelmät ja filosofiat raukeavat sen edessä tyhjiin.»³⁴

Siveelliseltäkin arvoltaan kuolemattomuustoivo on epäilyttävä. »Jos ihmisen arvon määräävät hänen tekonsa, on elämän koko merkitys yksinkertaisesti siinä, *miten* hän toimii. Hän harrastaa oikeutta, koska hän sen sellaiseksi tunnustaa, koska hän tahtoo sitä — ei koska hän saa siitä palkan; hän ei laiminlyö oikeutta siksi, että hänen helvetin pelkonsa on riittämätön, vaan koska hän on heikko ja viheliäinen. Huolehtiminen siitä, miten maailman kuolemattomuususkon hävitessä käy, on kurjaa, koskapa elämä aina säilyttää siveellisen merkityksensä». Rangaistuksenpelko tai palkantoivo ja eettinen vastuunalaisuus eivät sovi yhteen.³⁵ Syvästi moraalisen paheksumisen vallassa Bolin toteaa, miten pitkälle kristinusko saattaa tässä katsannossa harhauttaa kannattajansa. Surkeampaa näytettä tuskin saatettaneen löytää, kuin seuraava Tertullianuksen sana Marcionia vastaan: »Miksi ette te, jotka ette pelkää Jumalaanne, koska hän on hyvä, syöksy kaikkii himojen pyörteisiin. Sillä tämä on minun käsitykseni mukaan suurin etu, minkä jumalaapelkäämättömät ihmiset saattavat saada elämästään irti». Sattuvammin ei Bolinin mielestä kristillisen etiikan perustaa olisi voitu luonnehtia.³⁶

³³ BOLIN, Manuscripta II, 199.

³⁴ Ibidem I, 371.

³⁵ Ibidem II, 207 s.

³⁶ Ibidem I, 93.

Uskontoon yleisesti ja kristinuskoon erittäin kohdistamastaan arvostelusta huolimatta Bolin kuitenkin antaa kristillisyydelle myös tietyn tunnustuksen. Hän ei kiellä, että sen ensimmäiset kasvattajat antautuivat uskolleen todellisesta vakauksesta³⁷, myöntääpä vielä, että vanha skolastiikka »usko i rehelligesti Jumalaansa ja tunsi olevansa kutsuttu palvelemaan sitä».³⁸ Mikäli hyvä aikomus saa käydä teosta, silloin ei saateta olla näkemättä, miten kristinuskko julistaessaan kaikkien ihmisten tasa-arvoisuutta Jumalan tuomioistuimen edessä on tietyssä mielessä vähentänyt tämän elämän suurta epätasaisuutta ja epäoikeudenmukaisuutta.³⁹ Varauksettomana Bolinin ihailu kohdistui kristinuskon jaloön perustajaan. Hänelle ei löydy historiassa vertauskohtaa ja hän on seisonut niin paljon aikaansa edellä, että hänet jatkuvastikin useammin ymmärretään väärin kuin oikein.⁴⁰ Bolin pitää ymmärrettävänä, että hänet voitaisiin käsittää »ihmisyyden toteutuneeksi ihanteeksi», niin suuri on hänen persoonallisuutensa vetovoima, mutta ajattelijat itse on Straussin ja Rénanin kirjat luettuana, joista hän pitää edellistä kriittisempänä, päätyntyn vakaumukseen, että Jeesus oli vain ihminen. Näinollen hän »on ollut riippuvainen oman aikansa ajattelutavasta, kuten myös erilaatuisten puutosten, heikkouksien ja omalaatuisuuksien rasisittama». Saavuttamaansa oivallusta Bolin piti todellisenä edistysaskeleena.⁴¹

Osittaisen tunnustuksen antaminen kristinuskolle perustuu siihen, että tämä asiallisesti on kaksijakoinen. »Vapahtajan oppina se on nerokas, totinen, siveellisesti ylevä, käsitettävä ja sovitettava; oppina Vapahtajasta se on absurdi, kielteinen, itsekkyyttä edistävä, hämmentävä ja tyhmentävä.» Tavoittellessaan ihmisyyttä ja veljeyttä, lyhyesti sanoen koko siveellisessä sanomassaan kristinuskon perustajan alkuperäinen oppi on kaiken kunnioituksen arvoinen, mutta dogmaattiseksi oppi-

³⁷ Ibidem III, 28. Vrt. Feuerbach, m.t., s. 326.

³⁸ Ibidem II, 371.

³⁹ Ibidem I, 87.

⁴⁰ Ibidem I, 36. Bolin ilmoittaa tässä esittävänsä Ernst Linderin ajatuksia.

⁴¹ Ibidem II, 205, 207. P.O. STRAUSSIN teos on »Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet», joka ilmestyi 1864.

rakennelmaksi kehitettynä ei kristillisestä uskosta saateta lausua kyllin ankaria sanoja. Intellektuaalisena ilmiönä se on »viisastelevan tyhmyyden täydellinen saavutus». Sentakia kristinusko ei koskaan ole sietänyt itsenäistä ajattelua ja siksi sillä myös aina on ollut totuuttapelkäävien ja vapauttavihavien parissa aidoimmat ja altteimmat kannattajansa. Ei ihme, että Bolin tutkijankammiossaan kehoittaa »taisteluun kristinuskoa vastaan».⁴²

Viime kädessä on nimittäin niin, että »joka ei ole oppinut vihaamaan kristillisyyttä, hän ei ole sitä koskaan ymmärtänyt». Tosin on totta, että ihmiskunnan kehitys käy harhateiden kautta, mutta juuri hengen alalla turmelus ja harhautuminen ovat kaikkein kohtalokkaimmat. Tämä harhatie on koitunut ihmiskunnalle liian kalliiksi. Todellinen ihmisystävä ei siksi »voi toivoa mitään hartaammin eikä työllään edistää mitään asiaa sitkeämmin ja rehellisemmin, kuin 'kristinuskon' nimikilvellä pyhitetyn mielettömyyden lopullista tuhoamista. Katsottakoon niitä irvikuvia, joita se tekee aloittelevista teologeista. Sillä, jonka sydän ei vuoda verta tarkatessaan tätä mielettömyyttä vastaan ponnistelevia terveitä mieliä tai tämän myrkyä kyllästämiä sieluja, ei ole ruumiissaan lainkaan sydäntä.»⁴³

Herättää ihmetystä, ettei näin voimakas kristinuskoa vastaan kohdistunut viha vaatinut kantajaltaan mitään positiivisia toimenpiteitä hänen siinä määrin turmiolliseksi ajattelemansa uskonnon tuhoamiseksi. Bolin ei puolustanut 1860-luvulla eikä myöhemminkään julkisessa elämässä koskaan näin jyrkkää vakaumusta. Kun hän, ajan hengen kääntyessä varsin voimakkaasti kristinuskonvastaiseksi, kirjoituksissaan ja esitelmissään asettui uusien virtausten kannattajaksi, leimasi hänen esiintymistään tutkijan varovaisuus ja maltillisuus. Hän saattoi tällöin jopa myöntää luterilaisen kirkon oikeuslaitoksemme ja lainsäädäntömme ohella kuuluvan arvokkaimpaan sivistysperintöömme, vieläpä tunnustaa Suomen kansan »uskontonsa puolesta olevan inhimillisen kehityksen etummaisella

⁴² Ibidem II, 335.

⁴³ Ibidem II, 333.

tasolla». Luterilaisuuden arvoa hän ei kuitenkaan käsittänyt uskonnolliseksi, vaan kiitti sen kulttuurinmyönteistä asennetta⁴⁴

Tästä myöhäisestä lausunnosta on tehty se johtopäätös, että kunnioitus Suomen kirkkoa kohtaan pidatti Bolinia ryhtymästä julkiseksi reformaattoriksi.⁴⁵ Hänen muistiinpanoistaan poimitut edelläesitetyt mietelmät todistavat, ettei nimenomaan 1860-luvun Bolinia ajatellen mikään käsitys saata olla virheellisempi. Tuskin erehtyнемme, jos arvelemme hänen vaikenemisensa johtuneen osittain tietystä varovaisuudesta, joka sai akateemista oppituolia tavoittelevan miehen pidättymään hänen ylenemismahdollisuuksiinsa haitallisesti vaikuttavista julkisista mielenilmaisista, osittain myös hänen »epäseurallisesta» ja ihmishalveksuntaan taipuvasta luonteestaan.⁴⁶ Niinpä Bolin valmistellessaan professorinväitöstä v. 1863, josta sitten tulikin lopulta dosentuuriväitöskirja, hylkäsi häntä eniten miellyttävän aiheen, koskapa, kuten hän itse myöhemmin kirjoittaa, »minun olisi ollut välttämätöntä ottaa huomioon myös Spinoza, eikä silloin olisi ollut mahdollista salata harhappisia käsityksiäni hänen filosofiastaan».⁴⁷ Jos siis oli uskallettua jo poiketa Hegelistä, miten paljoa enemmän rohkeutta vaadittiinkaan julistaa avoin taistelu kristillistä uskoa vastaan.

Bolin oli itse valinnut asemansa maassa nousevassa henkien taistelussa taustahenkilönä, joka tyytyi inspiroimaan vain lähimpiä ystäviään ja suhtautui kaikkeen ympärillään näkemäänsä henkiseen pimeyteen — sellaisena kuin hän vallitsevan uskonnon tajusi — viisaan järkkymättömällä ylemmyydellä. Hänen vaikutuksensa merkitsi Suomen uskonnollisen ajattelun murroksen erään kehityskaaren umpeutumista. Ensimmäiset radikaalit vaikutteet olivat tulleet Saksasta. Varsinkin uskonnon liberalismi saapui maahan Ruotsin välittämänä, jota kanavaa myöten suomalainen sivistyneistö tutustui Länsi-Euroopan, jopa Amerikankin liberaalien uskonnol-

⁴⁴ BOLIN, Studier och föredrag II, ss. 99—102. Vrt. TIGERSTEDT, Det religiösa problemet, s. 45.

⁴⁵ TIGERSTEDT, m.t., s. 45.

⁴⁶ Bolin mainitsee olleensa »föga sällskaplig». Hågkomster, FT 89, s. 286.

⁴⁷ BOLIN, Hågkomster. FT 90, s. 171.

listen ajattelijain katsomuksiin. Bolin taas oli saanut ratkaisevimmat vaikutteensa venäläisistä oloista, joita hän oppi nuoruudestaan pitäen pysyvästi vihaamaan. Jo kouluaikanaan Pietarissa hän vieraantui kristillisistä katsomuksista, ja samalla kun hän omaksui opiskelijapiirien yleisen radikalismiin, kypsytti ortodoksisen kirkon kulttuurille vihamielinen asenne hänet inhoamaan koko laitosta.⁴⁸ Liittyminen saksalaiseen radikaaliin filosofiaan, ennen muita Feuerbachiin, oli sekin aivan samaa, mihin venäläinen ylioppilasradikalismi etsiessään tietä eurooppalaiseen kulttuuriin oli päätynyt. Miten syvälle muut venäläisen vapaamielisen ajattelun vaikutuksen alaiset henkilöt, kuten esimerkiksi Robert Lagerborg, olivat tähän juurtuneet, on vaikea sanoa. Varmaa sensijaan on, että itäinen radikalismi on Bolinin välityksellä antanut suomalaisen sivistyneistön elämäänsä voimakkaimmat vaikutteensa.

Kuvatun teoreettisen kristinuskolle kielteisen asenteen omaksuivat kuitenkin vain harvat. Sitä voimakkaampi oli sensijaan vapaamielisellä kannalla olevien ylioppilaspiirien pappisvastainen mieliala. Nuoren akateemisen polven arvostelu oli melkoisesti jyrkempi kuin liberaalin lehdistön palstoilta kuvastuva. Joku vanhemmista ylioppilasjohtajista, kuten B. F. Godenhjelm, saattoi tosin antaa tunnustuksensa papiston menneinä aikoina suorittamalle kulttuurityölle, mutta hänenkin käsityksensä mukaan tilanne oli nyt muuttunut.⁴⁹ Perustavia syytöksiä, jotka kohdistettiin niin virassa olevaa papistoa kuin jumaluusopillisen tiedekunnan oppilaita vastaan, oli hengellisen säädyn ja siihen pyrkivien sivistyksen puute ellei suoraan vihamielisyys tätä kohtaan. Tuleville papeille yliopistossa annettava oppimäärä katsottiin täysin riittämättömäksi. Puhumattakaan siitä, että jumaluusopillinen oppikurssi omaksuttiin muutamassa lukukaudessa, eli lyhyemmässä ajassa kuin perusoppimäärä missään muussa tiedekunnassa, lainopillista kenties lukuunottamatta, ei tähän lainkaan sisältynyt sellaisten tärkeitten alojen kuin filosofian ja uudemman saksalaisen juma-

⁴⁸ BOLIN, Hågkomster, FT 89, ss., 146 s. Vrt. TIGERSTEDT, Den religiösa liberalismen, s. 45.

⁴⁹ Savo-Karjalainen 3, 19. 10. 1864.

luusopin tuntemusta, joita vailla pappi tuskin saattoi vallitsevissa oloissa hoitaa kutsumustaan, arveltiin. Puolustus, että lainopillisessa tiedekunnassa asiat todella olivat vielä heikommin, ei vaikuttanut varsin vakuuttavalta.⁵⁰ Muitten tiedekuntien opiskelijat eivät kuitenkaan nähneet puutteita ainoastaan teologisissa opinnoissa, vaan myös tiedekunnan oppilasaineksessa. Käsitys että pappisuralle »usein antautuu semmoisia, joilta puuttuu halua tai kykyä muihin toimiin», ei ollut lainkaan harvinainen.⁵¹ Kysymys tämän käsityksen oikeutuksesta on jätettävä ratkaisematta, mainittakoon vain, että se saa tukea jumaluusopillisessa tiedekunnassa opiskelevien graduoitujen lukumäärän tavattomasta alaisuudesta.⁵²

Käsitys jumaluusoppineitten kulttuurivihamielisyydestä paljastuu myös niitten syytösten takaa, jotka tehtiin teologian opiskelijain eristäytymistä vastaan.⁵³ Jossakin osakuntalehdessä saatettiin myös kuvata luonteenomaisena papillisena asennoitumisena seuraavantapaista purkausta: »Sivistys vahingoittaa heitä (talonpoikia), tekee ne puoliherroiksi, kevytmielisiksi ja lurjuksiksi. Talonpoikaisvintiö, joka kirjoittaa, käyttää taitoaan harjoittaakseen konnankoukkuja, toinen, joka lukee lehtiä ja kirjoja, imee itseensä uskonnonhalveksuntaa, levittää vaarallisia oppeja, kieltää lopulta Jumalan ja koko maailman - - -. Talonpojan ei tarvitse pystyä lukemaan enempää kuin että hän ymmärtää katkismuksensa, virsikirjansa ja raamattunsa ja siinä kaikki!»⁵⁴ Näin voimakkaasti väritetyt syytökset olivat sentään poikkeuksellisia.

Eivät ainoastaan papiston älyllinen taso ja kulttuuritahto olleet vapaamielisten ylioppilaitten hampaissa, vaan myös heidän siveellinen vaelluksensa. Huumorin kannalta on vielä otettavissa juttu papista, joka lasia tavallista runsaammin kallistettuaan oli kotimatallaan sortunut maantienojaan. Ohikulkeva seurakuntalainen, joka ihmetteli saarnoissaan juoppoutta ankarasti parhaavan sielunpaimenensa onnetonta tilaa,

⁵⁰ Pohjal. osakunnan ptik. 1. 4. 1866. Vrt. Tellervo, 8. 10. 1865,

⁵¹ Savo-Karjalainen 3, 19. 10. 1864.

⁵² Ks. ed. s. 165.

⁵³ Tellervo, 1, 8. 10. 1865.

⁵⁴ Wiborgska Kringlan 6, 9. 3. 1867.

sai vastaukseksi: »Voi pimeyttä, etkö vielä tiedä, että kristittyjä on kahta lajia, teoretikeita ja praktikeita. Minä olen teoretikus, ole sinä praktikus».⁵⁵ Mutta kun osakuntalehdissä esiintyi jopa nimeltä mainiten hyökkäyksiä tiettyjen pappien porvarillisenkin siveellisyyden kannalta ala-arvoisesta käytäytymisestä, silloin arvostelu ilmeisesti koski koko sitä säätyä, jonka erityisen kutsumuksen olisi pitänyt saattaa sen muille esikuvaksi. Uusmaalaisen lehdessä kerrottiin Liljen-taalin kappalaisesta August Wilskmanista, joka kirjoittajan tietojen mukaan oli kahdenkymmenen vuoden aikana säännöllisesti anastanut suurimman osan seurakuntansa kolehti-varoista omaan taskuunsa. Pahinta oli lehden mielestä asiassa se, että kun rikos lopulta oli paljastunut, piispa ja tuomio-kapituli eivät ryhtyneet välittömästi oikeudellisiin toimenpiteisiin, vaan yrittivät sensijaan aikaansaada sovutusta kappelilaisten ja heidän sielunpaimenensa välillä.⁵⁶ Vielä murhaavampi oli oikeastaan Rafael Hertzbergin länsisuomalaisten Veritas et Jocuskeen laatima arvostelu samoin osakuntalaisille tunnetusta pappismiehestä, joka juopottelevalla elämällään, taloudellisilla keinotteluillaan ja jättämällä tyttärensä täysin vaille kasvatusta, mikä oli johdattanut tämän paheen poluille, oli herättänyt seurakuntalaisissa yleisen paheksumisen. Vihjaistiinpa sitäkin, ettei isä olisi aivan syytön tyttärensä aviottoman lapsen syntymiseen.⁵⁷

Papistoon kohdistuneen arvostelun luonne osoitti, miten alas kyseisen säädyn arvonanto oli johtavissa ylioppilaspiireissä vajonnut. Mitään vastaavaa ei esiintynyt muita yhteiskuntaluokkia arvosteltaessa. Pisimmällä olivat tässä katsannossa viipurilaiset. Osakunnan harvat teologit olivat tuon tuostakin kevyen ivan kohteina. Niinpä Wiborska Kringlan kuvatessaan syksyllä 1868 leikilliseen sävyyn erilaisia tekaistuja eläinlajeja, mainitsi myös oudon lajin »Bradyphus tridactylus theologicus, ruotsiksi oi-eläin eli ruikuttaja, koskapa sillä aina on valittava ääni, joka puheessa voidaan ilmaista sanoin

⁵⁵ Veritas et Jocus, 3, 24. 10. 1866.

⁵⁶ Nylands Dragon 14, 27. 9. 1865; 15, 4. 10. 1865; 16, 11. 10. 1865.

⁵⁷ Veritas et Jocus 11, 11. 4. 1866; 12, 18. 4. 1866; 13, 22. 4. 1866.

'minulla on kova luulotauti', minkä se jatkuvasti päästää suustaan». Mikäli eläin vain tarkemmin tunnettaisiin, siitä voitaisiin lehden mukaan kirjoittaa kokonainen väitöskirja.⁵⁸ Kun jumaluusopin opiskelijoihin suhtauduttiin tällä tavoin, oli ymmärrettävää, ettei teologiallekaan annettu mitään arvoa, mikä viimeksimainittu asenne tietenkin oli perustava. Sangen yleinen oli käsitys, että jumaluusoppi oli kerrassaan valistuneen miehen harrastuspiirin ulko- ja alapuolella.⁵⁹

Teologian halveksiminen ei vienyt viipurilaisessa osakunnassa johdonmukaisen filosofisen maailmankatsomuksen omaksumiseen. Teoreettisesta ajattelusta siellä ei välitetty. Jos puhe joskus kosketteli jumaluusopin raja-alueita, se keskeytettiin tai lyötiin leikiksi, ja samoin kävi filosofiallekin.⁶⁰ Tahdottiin liikkua todellisuuden perusteella, ja niin keskustelu yleensä pysytteli turvallisesti lain tai valtion alueilla.⁶¹ Elävässä elämässä viipurilaiset myös olivat eräänlaisia käytännöllisen materialismin taitureita. Missään muualla eivät huvitukset siinä määrin korvanneet henkisiä harrastuksia kuin täällä. »Viini, laulu ja naiset» kuuluivat todella säännölliseen elämänmenoon. O. E. Tudeerin kertoma tapaus, joka tosin sattui 70-luvun vaihteessa, kuvastaa hyvin vuosikymmenen lopun viipurilaisten elämäntyyliä. Viikkokokouksen jälkeen lausuttiin tunnussana: nyt joka mies mukaan (tiettyyn Venuksen palvelijatarten majapaikkaan). Nuoremmille tovereille koetettiin todistella innokkaasti, ettei heistä ikinä tule miehiä, elleivät he tällä tavoin hanki itselleen elämäkokemusta, ja vedottiinpa toverihengenkin, joka vaati olemaan mukana kaikissa yhteisissä iloissa.⁶² Selvä oli, ettei uskonnollinen liberalismi, yhtä vähän kuin mikään muukaan vakava uskonnollinen tai filosofinen maailmankatsomus, saattanut elää tällaisen käytännöllisen materialismin keskellä.

⁵⁸ Wiborska Kringlan 30. 11. 1868. Vrt. myös *ibidem* 10, 12. 12. 1868.

⁵⁹ TUDEER, Piirteitä epävirallisen viipurilaisen osakunnan elämästä, s. 53.

⁶⁰ Viipuril. osakunnan ptk. 4. 4. 1866; 15. 2. 1868. Vrt. TUDEER, m.t., s. 53.

⁶¹ Viipuril. osakunnan ptk. 1866—1867 passim. Vrt. TUDEER, m.t., s. 78.

⁶² TUDEER, m.t., s. 78.

21. VASTAKOHDAT TASAANTUVAT.

Uskonnollisen liberalismien keskitien asenne, joka sillä oli toisaalta perinnäisen kirkollisen kristillisyyden, toisaalta radikaalin kristinuskonvastaisuuden välillä, kuvastui selvästi niissä kannanotoissa, jotka sen edustajat omaksuivat 1860-luvun jälkipuoliskolla tietyissä uskonnollista elämää koskettelevissa ajankysymyksissä. Osittain nämä olivat samat, joihin jo Qvist oli lehtimiesaikanaan joutunut määrittelemään kantansa. Lähetystyö ja kansanopetus muodostuivat nytkin kiistakysymyksiksi.

Tarkoituksemme ei ole tässä yhteydessä lähteä yksityiskohtaisesti selvittämään kohta vuosikymmenen puolivälin jälkeen maan koko lehdistössä käytyä kiistaa pakanalähetyksen ja Suomen Lähetysseuran ympärillä.¹ Tutkimuksemme kannalta ovat kiinnostavia vain eräät luonteenomaiset kannanotot. Ernst Rönnbäck, jonka edellä olemme todenneet asettuneen Qvistin manttelin kantajaksi, edusti kiivaissa hyökkäyksissään Wiborg-lehden radikaalin toimittajan aikoinaan esittämiä käsityksiä. Kysymys Suomen osallistumisesta lähetystyöhön oli ratkaistava järjen perustein, ei »kauravellihurskaudella». Vaikka kyseinen tehtävä sinänsä myönnettäisiinkin tarpeelliseksi, se on uskottava niille kansoille, jotka jo ovat saavuttaneet tietyn henkisen ja siveellisen tason. Ensin on oman maan orvot, rikolliset ja prostituoidut hoidettava, ennenkuin lähdetään antamaan varoja niin kalliiseen yritykseen kuin millainen julkaistujen tietojen mukaan yhdenkin pakanan

¹ PAUNU on kirjassaan Suomen pakanalähetystoimi II, ss. 275—287 esittänyt yksityiskohtaisesti keskustelun kulun.

sielun pelastaminen on. Lähetysvarojen käyttöä on lisäksi mahdoton kontrolloida, ja Rönnbäck päätyykin siksi vaatimaan maame pakanalähetystoimen lopettamista ja filantrooppisia tarkoituksia »ortodoksisen propagandan» vastapainona ajavan sisälähetysseuran perustamista sen tilalle.²

Koko pitkän keskustelun aikana Helsingfors Dagblad in toimitus pidättyi ilmaisemasta asiassa omaa kantaansa. Puolueettomasti se antoi palstansa niin lähetysten puolustajien kuin sen vastustajienkin käytettäväksi. Eräästä reservaatista kuitenkin käy ilmi, että ainakaan kaikki lähetystyötä vastaan tehdyt huomautukset eivät saavuttaneet sen hyväksymistä.³ Lienee siksi oikeutettua katsoa lehden edelleenkin pääasiassa hyväksyneen ne suuntaviivat, jotka se neljää vuotta aikaisemmin oli eräässä pääkirjoituksessaan hahmotellut. Tällöin se oli leimannut ahdaskatseisuudeksi väitteet, joitten mukaan pakanain kääntymiseen ei saisi uhrata mitään, ennenkuin oman maan kaikki tarpeet ensin oli tyydytetty. Kristinuskohan oli »täydellisesti tunnustetun ihmisarvon, ainoa varsinaisen sivistyksen uskonto. Kyetä katselemaan välinpitämättömyydellä työtä sen levittämiseksi uusiin kansoihin, jopa uusiin maanosiin, merkitsee sen valtavan yhdyssiteen halveksimista, millä kristinusko käsittää kaiken, mitä nykyaikana on jaloa ja elämisen arvoista».⁴ Lehden paknalähetystyölle antama tunnustus lähti siten uskonnollisen vapaamielisyyden syvimmistä periaatteista, uskosta aidon ihmisyyden ja todellisen kristillisyyden yhtäpitävyyteen.⁵

² HD 82, 11. 4. 1866; 106, 9. 5. 1866.

³ HD 39, 16. 2. 1866.

⁴ HD 184, 12. 8. 1862.

⁵ Lähetyskeskustelun yhteydessä esiintyi maassamme ensi kerran julkisuudessa myös vapaakirkollinen »pyhityskristillinen» näkemys. F. V. Heikel, joka ulkomaanmatkoillaan oli kääntynyt baptismin, hyökkäsi ankarasti Suomen lähetysseuraa vastaan, jota hän piti täysin sekuluaarisena yhdistyksenä, vailla mitään oikeutta esiintyä Kristuksen ja Hänen seurakuntansa nimissä. Näytteeksi Heikelin kannasta esitettäköön seuraava lainaus: »Kun useat ihmiset, heidän lukunsa olkoon sitten suurempi tai pienempi, tunnustavat Kristuksen Vapahtajakseen, jota yksin he haluavat palvella ja totella, kun he osoittavat tämän kuuliaisuuden koko elämällään, ja vaivoista ja vaikeuksista huolimatta, välittämättä pakanallisten veljiensä pilkasta ja vainosta, tulevat kuuntelemaan saarnausta Kristuksesta ja rakentuvat uskonveljien seurasta, samalla kuin he

Pakanalähetys oli kuitenkin itse asiassa varsin kaukana uskonnollisen vapaamielisyyden todellisista intresseistä, ja asennoituminen siihen olikin parhaassa tapauksessa suopean sivustakatsojan.⁶ Aivan ensiarvoinen oli sensijaan kysymys kansanopetuksen järjestelystä. Helsingfors Dagblad oli varsin tyytyväinen siihen, että maan rakenteilla oleva kansakoululaitos oli erotettu tuomoikapitulien valvonnasta, ja tervehti ilolla piakkoin tapahtuvaa kouluhallituksen perustamista, jonka alaisuuteen myös oppikoulut tultaisiin siirtämään. Kyseiset uudistukset eivät kuitenkaan olleet riittäviä. Kreikkalaiskatolisella taholla laadittu suunnitelma, jonka mukaan maahan oli luterilaisen kansakoululaitoksen rinnalle perustettava erityisiä kreikkalaiskatolisia kouluja, antoi lehdelle aiheen ottaa koko probleemi perusteellisesti käsiteltäväkseen. Toisaalta oli tietenkin kohtuutonta, että kreikanuskoiset lapset joutuvat nauttimaan täysin luterilaisessa hengessä johdetun kansakoulun tarjoamaa opetusta. Mutta uusi ehdotus oli kokonaan vastoin maan kunnallista ja valtiollista järjestystä, minkä lisäksi se toisi mukanaan vaarallisen hajaannuksen ennestäänkin pienen kansan sivistyselämään. Tätä ei siksi saatettu kannattaa, vaan sensijaan oli etsittävä uusi keino esilläolevien vaikeuksien voittamiseen. Keino oli aivan ilmeinen, kunhan se vain tajutaan. »Tarvitaan vain, että samoin kuin jo olemme erottaneet kansakoulun papistosta ja kirkosta, erotamme uskonnonopetuksen täydelleen koulusta ja teemme jälkimmäi-

huolellisesti valvovat toistensa vaellusta ja erottavat veljesyhteydestään jokaisen, joka vaeltaa sopimattomasti — silloin ei Teillä, eikä kellään kuo-
levaisella ole oikeutta epäillä heidän uskonsa aitoutta. Sellainen vapaa seurakunta on kuitenkin jotain aivan muuta kuin se sekava ihmisjoukko, joka sisältyy valtiokirkkoon». HD 78, 6. 4. 1866. Vrt. myös HD 61, 14. 3. 1866. Heikelin edustama vapaakirkon periaate oli asiallisesti sama kuin HD:n, vaikka motivatio olikin toinen. HD ei kuitenkaan käyttänyt näin uudelta taholta saamaansa liittolaista hyväkseen. Kirkon ja valtion eron perustelu lähti maassamme toistaiseksi yksinomaan uskonnollisen vapaamielisyyden luomista premisseistä, joihin vasta seuraavan vuosikymmenen lopulla varsinaisesti ensi askeliaan ottava vapaakirkollisuus toi oman lisänsä.

⁶ Vrt. esm. Wiborgs Tidning 29, 18. 4. 1866; 30, 21. 4. 1866; 55, 18. 7. 1868; 56, 22. 7. 1868. Kaksi viimeistä artikkelia ovat todennäköisesti G. Laguksen kynästä.

sen puhtaasti maalliseksi ja edellisen puhtaasti kirkolliseksi asiaksi».⁷

Helsingfors Dagblad myöntää, että sen ehdottama keino on radikaali, mutta se on ainoa, joka pysyvästi ratkaisee kysymyksen. Koulun tarkoituksena on yleisen kansalaissivistyksen antaminen. Tämä taas on täysin uskonnollisesta tunnustuksesta riippumaton asia. »Uskonto on nimittäin asia, joka koskee yksinomaan ihmisen suhdetta Jumalaan ja Luojaansa sekä kaikkia niitä monenlaisia kysymyksiä, mitkä ovat tämän kanssa yhteydessä. Mutta porvarillisen yhteiskunnan ja siinä vallitsevan elämän kanssa sillä ei ole välittömästi mitään tekemistä. Voidaan omata uskonnollisista kysymyksistä ja dogmeista mitä erilaisin kanta ja siitä huolimatta olla yhtä hyvä — tai huono — kansalainen. Voidaan uskoa kolminaisuuteen, tai kieltää se, saatetaan olla pyhäinpalvoja tai kuvainraastaja, niin vieläpä vapaa-ajattelijakin, tämän vaikuttamatta asianomaisen tekemisiin ja tekemättäjättämisiin kansalaisena tai yhteiskunnan jäsenenä.»⁸ Sanalla sanoen, uskonnollinen tunnustus ja kansalaissivistys ovat kaksi eri asiaa, joilla ei ole mitään välitöntä tekemistä toistensa kanssa. Sekä maallinen että hengellinen opetus tulevat siten parhaiten hoidetuksi, mikäli ne kumpikin uskotaan erilaisten laitosten haltuun, edellinen koulun ja jälkimmäinen kirkon.⁹

Varsin perusteellisista vastaväitteistä huolimatta, joita nimenomaan K. G. Leinberg esitti useissa artikkeleissaan, lehti pysyi kannallaan. Viime kädessä kansanopetuksen järjestelysäkin oli kysymys kirkon ja valtion suhteista. Näitä taas ei, kuten jo niin monasti aikaisemmin oli sanottu, voitu järjestää

⁷ HD 262, 10. 11. 1868.

⁸ Claudio ALEKSIS KIVEN Canziossa, jonka muotoutumiseen ilmeisesti ylioppilasväittelyt ovat vaikuttaneet, on toisella kannalla. »Mieheen, joka kieltää Jumalan ja tyhjäksi tekee sielumme kuolemattomuuden, siihen mieheen älä milloinkaan lujasti luota.» Kivi, Kootut teokset III, s. 220. Kiven uskonnollisuus oli kuitenkin saanut voimakkaita vapaamielisiä vaikutteita, niinpä hän oli tutustunut ainakin Rénaniin, mahdollisesti myös Ignelliin ja Rydbergiin. Perinnäiseen helvettikatsomukseen hän esm. suhtautui varsin kriittisesti. Vrt. TARKIAINEN, Taivas, helvetti ja muita uskonnollisia piirteitä Aleksis Kiven runoudessa, ss. 34—36.

⁹ HD 268, 17. 11. 1868.

tyydyttävälle kannalle muutoin kuin täydellisen eron avulla.¹⁰ Kun kuitenkin oli käynyt ilmeiseksi, ettei valtiiovallan vastustuksen takia kyseisellä ratkaisulla ollut lähitulevaisuudessa mitään toteutumisen mahdollisuuksia, Helsingfors Dagblad oli taipuvainen toistaiseksi hyväksymään lähinnä parhaan ratkaisun, pitäen silti edelleen kiinni periaatteellisesta kannastaan. Missään tapauksessa ei olisi sallittava tunnustuksellisella pohjalla tapahtuvaa opetuslaitoksen kahtiajakoa. Pahimmassa tapauksessa on koulun taholta järjestettävä asiat siten, että oppilaat saavat erikseen ryhmittäin nauttia kukin oman uskontunnustuksensa mukaista opetusta, josta asianomaisen tunnustuksen hyväksymät opettajat vastaavat.¹¹

Varsin karkäs Helsingfors Dagblad oli tarttumaan kaikkiin ehdotuksiin, jotka sen käsityksen mukaan olivat omiaan sekoittamaan kansalais- ja uskonnollisen elämän välistä rajaa. Niinpä kun Kyrkligt Weckoblad oli esittänyt yleisen kansallisen rukouspäivän järjestämistä maassa vallitsevan hädän johdosta — elettiin nälkävuotta 1867 — lehti katsoi, että sen oli pakko vastustaa tehtyä ehdotusta. Se ei halunnut puuttua kysymykseen, saattoiko rukous ja katumus helpottaa hätätilaa, vaan jätti jokaiselle, »joka nykyisinä ahdistuksen-täyteisinä aikoina halusi purkaa sydäntään temppelissä», täyden vapauden menetellä vakaumuksensa mukaan. Mikäli tämä tapahtui vapaaehtoisesti, ei siitä saattanut olla muuta kuin hyvää sanottavana. Täysin väärin oli sensijaan kehoittaa maan hallitusta määräämään maan kaikkia asukkaita näin tekemään, antamalla julistus yleisen rukouspäivän viettämisestä. Sillä käskyin ei koskaan saada aikaan mitään aitoa tunnetta, ei kiitollisuutta eikä katumusta, vaan ainoastaan kylmää, muodollista kuuliaisuutta.¹²

Samantapaiset olivat toimituksen perustelut sen asettuessa vastustamaan H. M. Keisarin nimi-, syntymä-, valtaistuimellenousu- ja kruunauspäivinä pidettäväksi määrättyjä rukous-

¹⁰ HD 271, 20. 11. 1868; 274, 24. 11. 1868; 276, 26. 11. 1868; 278, 28. 11. 1868, 282, 3. 12. 1868; 290, 12. 12. 1868.

¹¹ HD 231, 6. 10. 1869.

¹² HD 198, 27. 8. 1867.

hetkiä. Se kieltäytyi käsittelemästä kysymystä poliittisena, koskapa »ihmisen suhde Jumalaan on kysymys, jolla ei ole mitään tekemistä politiikan kanssa». Uskonnolliselta kannalta arvioiden on todettava, että Suomi on protestanttinen maa, jolle kaikkinaisen pyhäinpalvonta on vierasta. Valtionpäämiehen puolesta suomalaiset rukoilevat joka pyhä, mutta erityisten pyhäpäivien määrääminen vain tähän tarkoitukseen olisi »vastoin kirkkomme koko olemusta». Lehti kehoittaa siten vakavasti harkitsemaan kyseisten rukoushetkien tarpeellisuutta, tai ainakin siirtämään näitten pitämisen lähimmän sunnuntaipäiväjumalanpalveluksen yhteyteen.¹³

Mitä kysymyksiä liberalismiin merkittävin äänenkannattaja näin käsittelikin, sen asenteessa on vuosikymmenen loppupuolella varsin leimaa-antavana piirteenä pidäytyminen kaikista hyökkäyksistä perinnäisen kristillisyyden positiivisia vakaumuksia vastaan. Lehti yritti tehdä täyttä totta julistamastaan tunnuksesta, ettei se »tahtonut ajaa uskon eikä epäuskon, vaan uskonvapauden asiaa». Miten radikaaleja ajatuksia yksityisissä piireissä saattoi liikkua, joka tapauksessa kuvattu pyrkimys merkitsi selvää vastakohtien tasautumista julkisen keskustelun ja julkisen mielipiteen piirissä. Toisaalta myös uudistusystävällisellä kirkollisella taholla tietyissä kysymyksissä tultiin varsin lähelle liberaalin uskonnollisuuden asettamia vaatimuksia. Kyseinen katsomusten, tosin suhteellinen ja vain tiettyihin asioihin rajoittuva, lähentyminen ilmenee selvimmin kirkkolakikysymyksen loppukäsittelyssä ja sen kohtalon herättämissä reaktioissa.

Edellisten valtiopäivien jälkeen kirkkolakiesitys oli ollut tarkastuskomitean käsiteltävänä, joka pääasiassa oli omaksunut saman kannan kuin esityksen laatinut komiteakin. Niinpä tunnustuspykälä pysytettiin entisellään, samoin kuin myös kirkkokuri jätettiin varoitusten ja kirkollisen ääni- ja edustus-oikeuden menetyksen varaan, hyväksymättä suurta tai pientä kirkonkirousta.¹⁴ Keisarillinen esitys, joka annettiin vuoden 1867 valtiopäivillä, seurasi pääasiassa tarkastuskomitean ehdo-

¹³ HD 92, 22. 4. 1868.

¹⁴ Förslag till ändringar i kyrkolagsförslaget 1866, ss. 2 s.

tusta, mutta ensimmäisen pykälän sanamuodon se oli ottanut komitean vähemmistön vastalauseesta. Kiistaa herättänyt sana »peruskäsitys» oli jätetty pois ja sensijaan korostettu kirkon tunnustautumista siihen kristilliseen uskoon, joka perustuen raamattuun on lausuttu julki tunnustuskirjoissa. Uuden muotoilun tarkoituksena oli toisaalta ilmaista kirkon uskollisuus vanhoille tunnustuksilleen, toisaalta turvata raamatuntutkimuksen vapaus ja estää kirkon opin kehitykselle haitallisen tunnustuspakon syntyminen.¹⁵

Keisarillinen esitys oli siten kompromissin tulos, jossa kirkollinen konservatiivisuus kuitenkin oli leimaa-antavana piirteenä. Uusi tunnustuspykälä herättikin valtiopäivien vapaamielisten jäsenten taholta varsin voimakkaan vastustuksen. Kirkkolakivaliokunnassa tosin kahden ensimmäisen säädyn edustajain enemmistö asettui sitä kannattamaan, mutta porvarien ja talonpoikain edustajat hyväksyivät vastaehdotuksen, jonka mukaan kirkon tunnustama ja P. Raamattuun perustuva usko olisi ainoastaan »pääasiallisesti» lausuttu tunnustuskirjoissa julki. Vastaehdotuksen takaa kuvastui huoli siitä, ettei keisarillisen esityksen muotoilu ilmaisisi riittävällä selvyydellä tunnustuskirjain ja raamatun perustavaa eroa ja siten saattaisi johtaa omientuntojen kahlehtimiseen ensinmaittujen kirjaimelliseen orjuuteen.¹⁶

Täysi yksimielisyyys siitä, että Jumalan sana oli oleva kirkon opin ja elämän ainoa ohjenuora, vallitsi kaikissa säädissä.¹⁷ Tunnustuskirjojen arvosta sensijaan ilmeni varsin erilaisia käsityksiä. Vapaaherra Henrik August Wrede vaati pykälään

¹⁵ Pykälä kuuluu keisarillisessa esityksessä kokonaisuudessaan: »Den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland bekänner sig till den kristliga tro, som, grundad i Guds heliga ord, det gamla och nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter, är uttalad i den äldsta kyrkans tre hufvudsymboler samt i den oförändrade augsburgska bekännelsen och öfriga den lutherska kyrkans i den så kallade konkordieboken upptagna bekännelseskriter, och fasthåller såsom bekännelsens högsta lag den i dessa bekännelseskriter klart uttryckta orubbliga sanningen, att Guds heliga ord är enda rättesnöret, hvarefter all lära i kyrkan skall anses och bedömas. Förlag till kyrkolag 1867, s. 1. Vrt. INGMAN, K. L. 1. 3:n valmistelusta, ss. 54. 57.

¹⁶ Prop. och bet. V. 1867. I, s. 163.

¹⁷ Vrt. esm. porvarisäädyn ptk. 1867 I, s. 506.

nimenomaista mainintaa siitä, että myös tunnustuskirjain opit olivat joka kohdassaan raamatun pohjalta arvosteltavissa, ja hän sai tukea useilta säätyovereiltään. C. D. v. Haartman piti koko pykälää tarpeettomana, perustellen kantaansa sillä, ettei uskonasioita saateta määrätä lakiteitse. Mikäli se kuitenkin on pakko säilyttää, hän katsoi riittäväksi toteamuksen, »että Jumalan sana on ja sen tulee olla meidän tunnustuksemme».¹⁸ Puhtaalta liberalistiselta pohjalta lähtien kyseinen »raamat-tuun verraten vähän perehtynyt» valtiopäivämies näin lausui julki maamme vapaakirkollisen liikkeen kahta vuosikymmentä myöhemmin omaksuman »tunnustuksettomuuden tunnustuk-sen».

Kenties selväpiirteisimmän ilmaisunsa vapaamielisten pii-rien tunnustuskirjanäkemys kuitenkin sai Edvard Berghin vastaehdotuksessa, joka muotoili asianomaisen kohdan seuraavasti: »Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sen kristillisen uskon, joka perustuen Jumalan pyhään sanaan, vanhan ja uuden testamentin profeetallisiin ja apostolisiin kirjoituksiin, on saanut historiallisen ilmaisunsa - -», minkä jälkeen kirkon tunnustukset luetellaan.¹⁹

Myöskin Schauman oli tyytymätön keisarillisen esityksen sanamuotoon. Koska sanonnat »peruskäsitys» ja »perusmääräykset» olivat herättäneet ankaraa vastustusta, hän ehdotti vieläkin uuden muotoilun, jossa näitten sijasta puhuttiin »opinperusteista». Viimeiseen asti hän siten taisteli vakau-muksensa puolesta, jonka mukaan tunnustuskirjain sitovai-suus ei saisi ulettua suuria pääkysymyksiä pitemmälle.²⁰

¹⁸ Prop. och bet. 1867. I, s. 196; Aatelissäädyn ptk. 1867. II, ss. 79—82.

¹⁹ Prop. och bet. 1867. I, s. 246.

²⁰ Muotoilu kuuluu: »Den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland bekänner sig till den allmänna kristliga tro, som grundad i Guds heliga ord, det gamla och nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter, är uttalad i den äldsta kyrkans tre hufvudsymboler, samt till de lärogrundsatser, hvilka den lutherska kyrkan med afseende å sitt förhållande till öfriga kristna kyrkosamfund uppställt i den augsburgiska bekännelsen och nämnde kyrkans öfriga i den så kallade konkordieboken upptagna bekännelseskrifter, fasthållande såsom bekännelsens högsta lag den i dessa bekännelseskrifter klart uttryckta sanningen, att Guds heliga ord är det enda rättesnöret, hvarefter all lära i kyrkan skall anses och bedömas.» Prop. och bet. 1867. I, s. 209.

Schaumanin ehdotus saavuttikin kannatusta kaikissa säädyissä, aatelissääty vieläpä omaksuikin sen²¹ Koska muut kolme säätyä kuitenkin hyväksyivät keisarillisen ehdotuksen sanamuodon, voitti kyseinen tunnustuspykälän muotoilu, ja tässä muodossaan se myös sai lainvoiman, kun uusi kirkkolaki keisarin vahvistettua sen joulukuun 9. p:nä 1868 julkaistiin — tosin vasta vuotta myöhemmin — joulukuun 6. p:nä 1869.²² Esityksen valtiopäiväkäsittely oli osoittanut, miten vapaamielisen ja vanhoillisen näkemyksen välinen linja ei suinkaan kulkenut säätyrajoja pitkin, mikä seikka oli voimakkaasti omiaan tasoittamaan vapaamielisten ja kirkollisten piirien välistä vastakohtaisuutta.

Vieläkin tärkeämpi kuin joidenkin yksityisten pykälien uudessa kirkkolaissa saama muotoilu oli kuitenkin tosiasia, että edellisten säätyjen anomaa eriuskolaislakia ei esitetty samassa yhteydessä säädettäväksi. Asiallisesti tämä merkitsi pohjan pettämistä koko suunnitellun uudistuksen alta. Mikäli luterilaisen kirkon jäsenillä ei olisi mahdollisuuksia vakauksensa niin vaatiessa erota kirkosta ja siirtyä toisaalle, jäisivät kaikki kirkkolain uskonvapautta koskettelevat säännökset vain paperille. Sensijaan, että ehdotus todella nimensä mukaan olisi tarkoitettu Suomen evankelisluterilaisen kirkon kirkkolaiksi, se, kuten Helsingfors Dagblad aivan oikein huomautti, asiallisesti sisälsi »lakiehdotuksen Suomen valtiokirkolle, joka ainoastaan tulevaisuudessa tapahtuvan lainmuutoksen kautta voi lakata olemasta maan kaikkia kansalaisia sitova».²³

Asiain näin ollen, Helsingfors Dagblad arveli edelleen, kysymystä ei saatettu arvostella ensisijassa uskonnollisena vaan poliittisena. Sen ratkaisemiseksi oli kaksi mahdollisuutta. Jotko otettiin huomioon syntynyt uusi tilanne ja säädettiin laki val-

²¹ Aatelissäädyn ptk. 1867. II, s. 38; Pappissäädyn ptk. 1867. II, s. 412; Porvarissäädyn ptk. 1867. I, ss. 504, 506; Talonpoikaissäädyn pt. 1867. I, ss. 338 s.

²² Pappissäädyn ptk. 1867. II, s. 451; Porvarissäädyn ptk. 1867. I, s. 508; Talonpoikaissäädyn ptk. 1867. I, s. 343; ÖSTERBLADH, Pappissääty Suomen valtiopäivillä 1809—1906 I, s. 241.

²³ HD 35, 11. 12. 1867.

tiokirkolle, jolloin siitä kaikkia kansalaisia sitovana oli tehtävä määräyksiltään mahdollisimman väljä. Koska kerran kaikkien erilaisten uskonkäsitysten oli mahdollista saman kirkon puitteisiin, sen tunnustus oli muotoiltava mahdollisimman latitudinäärisesti. Samasta syystä oli myös kirkkokuri tehtävä niin väljäksi kuin suinkin. Lehti toisti siten jo aikaisemmin esittämänsä vaatimukset. Näin saavutettu ratkaisu oli kuitenkin parhaassakin tapauksessa tilapäinen ja varsin epätydyttävä. Kirkollista katsantokantaa, joka vaati uskonnollisten arvojen voimakasta tunnustamista, ja toisaalta poliittista, jolle kansalaisvapauksien loukkaamattomuus oli perustava näkökohta, ei ollut mahdollista valtiokirkkojärjestelmän puitteissa pysyvästi sovittaa yhteen. Lehti suosittelikin siksi toista politiikkaa noudatettavaksi vallitsevassa tilanteessa.

Kirkkolakia ei olisi näillä valtiopäivillä siten hyväksyttävä kokonaisuudessaan, vaan ainoastaan ne kohdat hallituksen esityksestä, jotka saatettiin ratkaista riippumatta valtion ja kirkon suhteitten tulevasta kehityksestä. Muilta osiltaan lakiehdotus oli toistaiseksi jätettävä lepäämään. Samalla oli kuitenkin Keisarilliselle Majesteetille alamaissimmin esitettävä, miten välttämätöntä olisi käsitellä kyseiset kohdat uudelleen yhdessä uskonnonvapauskysymyksen kanssa kokonaisuudessaan. Näin ei säätyjen tarvitsisi tehdä poliittisten näkökohtien vuoksi väkivaltaa uskonnollisille ja kirkollisille, ja esimerkiksi suurimman riidan aihe, tunnustuspykälä, voitaisiin jättää odottamaan hetkeä, jolloin sen hyväksyminen kävisi päinsä huomioonottaen yksinomaan kirkon omat, sisäiset periaatteet.²⁴

Jos Helsingfors Dagbladin kanta siten osoitti varsin suurta ymmärtämystä kristillisiä ja kirkollisia näkökohtia kohtaan, oli toisaalta kirkon julkinen ääni samassa kysymyksessä varsin pitkälle menevän vapaamielisyyden leimaama. Uusi teologipolvi, joka oli kasvanut 1860-luvun ylioppilaselämän keskellä, sen kritiikin ja epäilysten kyllästävässä ilmapiirissä, ja jonka usko ja vakaumus oli moneen kertaan koeteltu ankarissa ylioppilasväittelyissä, astui nyt julkisuuden näyttämölle. Vuoden

²⁴ Ibidem.

1859 jälkeen, jolloin F. L. Schaumanin »Tidskrift för Finska Kyrkan» lakkasi ilmestymästä, maa oli ollut vailla ajankoh-taista kirkollista aikakausilehteä. Hengellisiä hartauslukemis-toja tietenkään ei ollut puuttunut. 1868 alkoivat Herman Rå-bergh ja E. V. Pettersson, saatuaan eräiltä yliopistoteologeilta lupauksen avustuksesta, julkaista uutta viikkolehteä »Kyrk-ligt Veckoblad».²⁵ Molemmat toimittajat olivat olleet osakun-tiensa, edellinen Länsisuomalaisen, jälkimmäinen Pohjalaisen, kristillisen falangin kärkimiehiä.²⁶ Råberghin kiihkein vastus-taja Ernst Rönnbäck oli jo toista vuotta aikaisemmin ulottanut julistuksensa julkisen sanan palstoille. Samalle forumille astuivat nyt myös kristinuskon nuoret akateemiset puolustajat.

Kyrkligt Veckoblad omaksui alusta alkaen selvän uudis-tusystävällisen linjan. Kuten Helsingfors Dagbladille, sillekin merkitsi hallituksen säädyle jättämä kirkkolakiesitys suurta pettymystä. Herman Råbergh, joka esiintyy asiassa toimituk-sen puhetorvena, asettuu varauksetta täydellisen uskonvapau-den kannalle. »Uuden lain saaminen valtiokirkolle, vaikkapa se olisi paras mahdollinen, ei tyydytä ajan ja totuuden vaati-muksia, sillä kuolematon, vapaasyntyinen ihmishenki ei tar-vitse uusia pakkositeitä, vaan häneltä kauan kiellettyä va-pautta saada oman sielunsa asioita koskeissa kysymyksissä määrätä parhaan omantuntonsa mukaan uskostaan ja tunnus-tuksestaan». Viime kädessä on kyseessä Jumalan itsensä ihmi-sille antama oikeus, ja ellei tätä toteuteta, menevät hukkaan kaikki ne sinänsä hyvät määräykset, jotka uuteen kirkkolakiin sisältyvät. Råbergh hylkää jyrkästi Dagbladin esittämän toisen vaihtoehdon, jonka mukaan kirkon tunnustus ja kuri olisi tehtävä mahdollisimman löysiksi, jotta siten jokaiselle kansa-laiselle varattaisiin mahdollisuus elää siinä vakaumuksensa kärsimättä. Ainoa ratkaisu oli hänen mielestään jättää koko lakiehdotus toistaiseksi lepäämään uskonnonvapauden toteut-tamiseen asti.²⁷

²⁵ RENWALL, Finlands periodiska litteratur 1771—1871, s. 10.

²⁶ Vrt. esm. Länsisuomal. osakunnan ptk. 7. 12. 1859; 3. 4. 1861, Veritas et Jocus 2, 1. 11. 1865; 5, 22. 11. 1865; Pohjal. osakunnan ptk. 7. 4. 1861; 9. 3. 1862; 13. 3. 1862.

²⁷ Kyrkligt Veckoblad 1867, ss. 106, 108.

Edistysystävällinen kirkollinen lehti ja liberalismien pää-äänenkannattaja olivat siten suositelleet samaa jyrkkää ratkaisua valtiopäivien merkittävimmissä kirkollisessa kysymyksessä. Vaikka säätyjen päätös sitten menikin toiseen suuntaan, oli löydetty yhteinen pohja kuitenkin sinänsä merkittävä saavutus. Uudistuksia ajavat kirkolliset piirit olivat alusta alkaen tajunneet uskonnonvapauden toteuttamisen välttämättömyyden, mutta taistelussa, jota ne olivat saaneet käydä reformiensa puolesta kirkon vanhoillista siipeä vastaan, ne samalla olivat yhä selvemmin omaksuneet vaatimuksilleen puhtaasti liberaalin motivaation. Kyrkligt Weckobladin eräitä artikkeleja lukiessa on vaikea sanoa, missä ero näitten ja Dagbladin liberalismien välillä asiallisesti olisi löydettävissä. Kun Råbergh kirjoitti nykyajalle luonteenomaisista ihmisoikeuksien ajatuksista, jotka ovat tuloksia vuosisatojen taisteluista ja yrityksistä löytää totuus, tai uskonnonvapaudesta, joka perustuu Jumalan ihmisille antamaan oikeuteen, hän kosketteli eräitä uskonnollisen liberalismien perustavia motiiveja.²⁸ Uudistusystävällisten kirkonmiesten asennoitumisesta on A. F. Granfeltin kannanotto kenties vieläkin merkittävämpi todistus. Schaumanin virkatoveri ja hänen uudistustyönsä uskollinen tuki — sekä tämän siirryttyä Porvoon piispanistuimelle teologisen tiedekunnan johtava opettaja — paljastuu uskonnonvapautta käsittelevässä kirjoituksessaan tässä asiassa uskonnollisen liberalismien täysiveriseksi kannattajaksi. Lyhyt katsaus Granfeltin Kyrkligt Weckobladiin painettuun artikkeliin osoittaa mainitun tulkinnan oikeaksi.

Uskonto on yksinomaan »yksilön itsensä ja Jumalan välinen asia, mihin muut eivät saata suoranaisesti vaikuttaa millään lailla». Tästä johtuen myös yksilön sisäiset ratkaisut määräävät hänen uskonnollisuutensa ulkonaiset ilmenemis-
muodot. Uskonnon alalla on rehellisyys kenties vieläkin välttämättömämpi kuin muualla, ja siksi myös jokaiselle ihmiselle on annettava oikeus ilmaista uskonsa sekä jumalanpalveluksessa että jokapäiväisessä vaelluksessaan sillä tavoin, että

²⁸ Ibidem 1867, s. 106.

se vastaa hänen sisäistä vakaumustaan. Polemiikin kärjen suuntautuesssa A. G. Borgin Kuopion pappeinkokouksessa esittämiä käsityksiä vastaan Granfelt osoittaa riittämättömäksi pelkän subjektiivisen ajatuksenvapauden toteuttamisen ja vaatii sen tilalle täydellistä uskonnonharjoituksen vapautta.²⁹

Uskonnonvapaus antaa — Granfelt jatkaa — tietenkin myös epäterveille ilmiöille vapaat toimintamahdollisuudet. Tämä ei kuitenkaan saa olla esteenä sen hyväksymiselle. Sillä toisaalta eivät ankarimmatkaan pakkotoimenpiteet saata estää turmiolisten ja väärien käsitysten leviämistä. Päinvastoin juuri pimeässä, vailla julkisen arvostelun niille antamaa terveellistä ohjausta, kaikenlaiset hämäräperäiset ajatukset menestyvät parhaiten. Vapaus pakottaa hyvän niinkuin pahankin omaksumaan selvät tunnukset, se pakottaa myös jokaisen ottamaan paikkansa uskon ja epäuskon välille syntyvässä taistelurintamassa. Velttous ja välinpitämättömyys häviävät, koska jokainen joutuu valitsemaan puolesta tai vastaan.³⁰

Taistelun lopputuloksesta Granfelt ei ole lainkaan huolissaan. Hän jakaa uskonnollisen liberalismiin varman luottamuksen siihen, että vapauden vallitessa totuus on aina lopullisesti voittava valheen. Että Granfeltille totuus merkitsi nimenomaan perinnäistä evankeliumia, oli vapaamieliseltä kannalta arvostellen mieskohtainen ratkaisu, joka sinänsä oli yhtä oikeutettu kuin mikä muu tahansa. Hänelle itselleen tämä tietenkin merkitsi koko katsomuksen perustavaa tosiasiaa.³¹

Käytännölliseksi ratkaisuksi Granfelt tosin suositteli eräin rajoituksin lievennettyä uskonnonvapautta, joitten hän katsoi johtuvan itse asian luonteesta. Niinpä valtion asiana oli valvoa, että kaikki uskonnolliset suunnat noudattivat hyvää tapaa ja lakia, estää siveellisyydelle vahingollisten käsitysten leviäminen ja antaa ennen muita yhdyskuntia tukensa kansalliselle kirkolle, jonka tehtävät valtiolliseltakin kannalta arvostellen olivat erityisen merkittävät. Sensijaan oli ensi tilassa ehdottomasti myönnettävä kaikille kansalaisille vapaus siirtyä tunnus-

²⁹ Ibidem 1867, s. 210. Vrt. ed. ss. 250 s.

³⁰ Ibidem 1867, s. 212.

³¹ Ibidem 1867, s. 214.

tuksesta toiseen.³² Täydellisen uskonnonvapauden viipyessä Råbergh puolestaan suositteli ehtoollispakon poistamista, jonka voimassaoloa Bolin oli pitänyt ihmisten omiatuntoja mitä syvimmin loukkaavana asiana.³³

Granfeltin ja Råberghin, toisin sanoen Kyrligt Weckobladin ympärille ryhmittyneiden uudistusystävällisten kirkonmiesten, asennoituminen merkitsi enemmän kuin vain persoonallista kannanottoa. Se oli osoitus siitä, miten pitkälle kirkollisen ja uskonnollisesti vapaamielisen käsityksen välillä oli yhteisymmärrys mahdollinen. Että myöskin liberaalilla taholla tajuttiin tässä olevan olemassa verraten laajan yhteisen pohjan, käy ilmi monestakin seikasta. Helsingfors Dagblad painatti Granfeltin artikkelin Kyrkligt Weckobladista kokonaisuudessaan ja varusti sen varsin suosiollisella kommentaarilla, jossa tosin tehtiin eräitä pienehköjä huomautuksia, mutta ennen muuta lausuttiin julki ilo siitä, että »maamme korkeampi jumaluusopillinen sivistys, joka on korkeakoulussa edustettuna, on uskollisesti asettunut vapaamielisen, tosi protestanttisen käsityksen puolelle». Seurauksena tästä oli lehden käsityksen mukaan nuoren papiston piirissä vallitseva henki, joka erosi edukseen aikaisemmasta klerikalismista ja oli omiaan edistämään valistusta ja vaikuttamaan kansan kehitykseen jalostavasti. Saman hengen lapsena sai myös Kyrkligt Weckoblad osakseen kiittävän maininnan.³⁴

Vuosikymmenen puolivälin taisteluasenne ei siten lopultaakaan ollut kääntänyt maan johtavaa vapaamielistä lehteä kirkolle vihamieliseksi. Mikäli kirkon taholla ilmeni ymmärtämystä vapaamielisyyden perustavia pyrkimyksiä kohtaan, kyseisellä taholla ei oltu hitaita antamaan sille myös asianvaatimaa tunnustusta. Uskonnonvapauskysymyksessä tapahtunut käsitteiden lähentyminen oli tässä katsannossa erinomaisen merkittävä. Mikäli lähemme vertailemaan meikäläisessä uskonnollisessa liberalismissa sen kahta linjaa, joita olemme luonnehtineet kirkkopoliittiseksi ja maailmankatsomukselli-

³² Ibidem 1867, ss. 226—229.

³³ Ibidem 1867, s. 109. BOLIN, Manuscripta II, 89.

³⁴ HD 175, 31. 7. 1867.

seksi, on empimättä todettava, että edellinen on ollut jälkimmäistä huomattavasti merkityksellisempi. Useimmat liberaalimme olivat enemmän politiikan kuin uskonnon ihmisiä. Kuvaavaa Suomen oloille oli, että kaikki maailmankatsomusta muovaavat uskonnollisesti vapaamieliset kirjailijat, joita täällä luettiin, olivat ulkomaalaisia. Yhtään omintakeista uskonnollista ajattelijaa eikä runoilijaa maamme ei tällä linjalla pystynyt tuottamaan. Meillä ei ollut ketään Boströmiä, siksi ei myöskään ketään Rydbergiä.³⁵ Epäilevän sivistyneistön pääprobleemiksi ei tällöin muodostunut sen tai tämän uskonnollisen katsomuksen kumoaminen tai omaksuminen, vaan sisäisen ja ulkonaisen riippumattomuuden saavuttaminen. Mitä uskottiin, ei ollut niin tärkeätä, tärkeintä oli, että jokainen sai uskoa vapaasti.

Juuri näin määritellyssä pääkysymyksessä edistysmielinen kirkollinen mielipide asettui varauksetta vapaamielisen katsomuksen kannalle. Usko on yksilön asia, vakaumuksen asia, kaikesta ulkonaisesta ja sisäisestä pakosta vapaa asia. Tämä asennoituminen teki liberaalisille piireille puolestaan helpoksi osoittaa ymmärtämystä kirkon työssä esiintyviä positiivisia arvoja kohtaan. Vaatiessaan uskonnonopetuksen poistamista kouluista Helsingfors Dagblad ei suinkaan halunnut edes vähentää saatikka kokonaan lopettaa uskonnonopetusta. Lehti ehdotti päinvastoin yhden tai kahden kokonaisen koulupäivän varaamista yksinomaan kirkon käyttöön ja korosti voimakkaasti sitä, että juuri kirkon omien toimihenkilöitten, pappien, hoitoon uskottuna kristinopin opetus kaikkein parhaiten vastaisi seurakunnan itsensä sille asettamia vaatimuksia.³⁶

Kirkon etujen ei siten suinkaan tarvinnut joutua vapaamielisten katsomusten kanssa ristiriitaan. Saattoipa käydä niinkin, että papisto ja liberaali mielipide joutuivat puolustamaan samoja vaatimuksia uskonnollisesti laimeaa yleistä mielipidettä vastaan. Eräs kirkkolakiehdotuksen kiistakysymyksiä oli ollut kirkolliskokoukselle myönnettävien valtuuksien laajuus. Kolme maallikkosäätyä oli edellisten valtiopäivien

³⁵ Vrt. TIGERSTEDT, Den religiösa liberalismen, s. 59.

³⁶ HD 268, 17. 11. 1868; 278, 28. 11. 1868.

keskusteluihin liittyen päättänyt, että kirkolliskokouksen tehtäviin oli kuuluva ainoastaan tehdä esityksiä kirkkolakiasioissa, jotka hallitsija ja säädyt lopullisesti ratkaisivat. Tämä merkitsi huomattavaa muutosta Schaumanin alkuperäiseen esitykseen, ja hänen johdollaan pappissääty pyysikin muita säätyjä luopumaan jo tekemästään päätöksestä ja hyväksymään kirkkolakikomitean kannan, jonka mukaan kirkolliskokouksen päätökset olisi jätettävä vain hallitsijan vahvistettaviksi. Papiston keskuudessa harkittiin vakavasti, eikö koko esitys olisi mieluummin hylättävä kuin jätettävä kyseinen pykälä muiden säätyjen hyväksymään muotoon.³⁷

Helsingfors Dagblad omaksui asiassa pappissäädyn kannan. Voimakkaassa pääkirjoituksessaan lehti kehoitti muita säätyjä hyväksymään papiston pyynnön ja yhtymään sen anomukseen. Sillä mitä se itse asiassa oli vaatinut? Uuden lain mukaan kirkko ei aseta esteitä siitä eroamiselle. Näin se toteuttaa uskonnonvapauden omassa keskuudessaan. Mutta mikäli kolmen säädyn päätös saa lainvoiman, maan pääuskonnon tunnustajat joutuvat itse olemaan vailla kyseistä vapautta. Uuden määräyksen mukaan he tulisivat olemaan ainoat kansalaiset, joilta puuttuisi vapaus saada itse päättää uskonnollisista asioistaan. Tätä vapautta pappissääty nyt anoo kirkolle, ja sitä on totisesti pidettävä yksinomaan kohtuullisena.³⁸

Muitten säätyjen taholta esitetty pelko, että liian suurin valtuuksin varustettu kirkolliskokous johtaisi papiston vallan kasvuun ja väärinkäyttöön sekä olisi uhkana kansalaisvapauksille, nimenomaan niin kauan kuin eriuskolaislaki on vielä säätämättä, torjuttiin aiheettomana. Sillä ensiksikin kirkon lainsäädäntö ulettua vain sen omiin asioihin. Se voi säätää vain kirkollisesta avioliitosta ja evankelis-luterilaisten lasten kasvatuksesta, muttei saata panna valtiolle mitään rajoja siviili-avioliittolainsäädännön ja yleisen opetuslaitoksen järjestelyssä. Toisaalta on myös hallitukselle annettu oikeus hyväksyä tai hylätä kirkolliskokouksen päätökset täysin riittävä tae kaik-

³⁷ ÖSTERBLADH, Pappissäädyn historia I, ss. 239 s.

³⁸ HD 91, 18. 4. 1867.

kia mahdollisia kirkon taholta tapahtuvia kansalaisvapauksien loukkaamisyhtyrityksiä vastaan.³⁹

Uskonnonvapaus on suuri päämäärä — Helsingfors Dagblad jatkaa —, johon kaikki kirkollinen uudistustyö tähtää. Parhaillaan istuville valtiopäiville ei ollut suotu saattaa koko työtä päätökseen, mutta merkittäviä askelia niillä silti olisi mahdollisuus ottaa. Ne olivat jo hyväksyneet periaatteen, ettei valtio saa harjoittaa minkäänlaista pakkoa kansalaisen uskonnollista tunnustusta koskevilla asioissa. »Tunnustamalla evankelisluterilaiselle kirkolle oikeuden säätää itse lakia itselleen ne toisivat yhteiskuntaelämäämme uskonnollisten yhdyskuntien sisäisen vapauden periaatteen. Vaikkei tämä vielä olekaan kaikki, on tämän kautta kuitenkin rakennuksen kaksi kulmakiveä laskettu, ja sen loppuunsaattaminen tulevilla valtiopäivillä oleva asia, joka loogisen välttämättömyyden ja olosuhteitten väistämättömien vaatimusten kautta on seuraava itseltään. Eriuskolaislakia ja kirkkojen velvollisuutta ylläpitää itse itseään eivät mitkään olosuhteet voi estää astumasta voimaan, sittenkun kerran molemmat äskenmainitut perustavat periaatteet ovat saavuttaneet valtiollisessa järjestyksessämme hyväksymisensä».⁴⁰

Pappissäädyn pyyntöä eivät muut säädöt hyväksyneet, ja kirkkolaki sai kyseisessä kohdin Dagbladin toiveitten vastaisen muodon.⁴¹ Tässä, yhtävähän kuin eriuskolaislain lykkäytymisessäkin, vika ei kuitenkaan ollut papiston. Vuosikymmenen tärkeimmässä kirkollisessa kysymyksessä kirkon johtajat ja poliittinen liberalismi olivat taistelleet samalla rintamalla. Liian suureksi voidaan tuskin arvioida tämän tosiasian vaikutusta Suomen uskonnollisen vapaamielisyyden kirkolle myönteiseen asennoitumiseen.

Osittain samaan suuntaan tähtäsi myös uskonnollisen liberalismin maailmankatsomuksellinen kehitys. Ylioppilasmaailman henkistä rintamanmuodostusta tarkastaessamme totesimme, miten uskonnollisesti kielteinen virtaus ainakin lukumää-

³⁹ HD 97, 27. 4. 1867. Vrt. ÖSTERBLADH, m.t. I, s. 241.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ ÖSTERBLADH, m.t. I, ss. 240 s.

räisesti jäi tappiolle. Vaikkei 1860-luvun ylioppilaita juuri saatetakaan kutsua kirkollisiksi eikä luterilaisiksi, yhtä epäoikeutettua on myös leimata heidän katsomuksensa uskonnottomiksi tai kristinuskonvastaisiksi. Ajan virtaukset herkimmin tajuavan opiskelevan nuorison asennoitumista saatetaan tuskin kuvata sattuvammin kuin »Döbeln Juuttaalla»-runon sanoin, joilla Antti Almberg lopetti erään kirjoituksensa länsisuomalaisten osakuntalehteen:

»Fritänkare jag nämns, det är min heder,
Friboren är jag och jag tänker fritt.
Dock vet jag att, hvarthelst min tanke hunnit,
Har ytterst dig den sökt och dig blott funnit,
Du, i hvars vilja lifvets banor gå.»⁴²

Jos vapaamielisesti uskonnolliset siten tunsivat syvimmältään olevansa varsin lähellä kirkkoa, itse asiassa edustavansa aidossa muodossa kirkon ja protestanttisuuden syvimpiä periaatteita, kirkonmiehet eivät olleet yhtä valmiita hyväksymään heitä aateveljikkeeseen. Helsingfors Dagblad oli muutamissa numeroissaan kuvannut Saksan Protestanttilyhdistyksen toimintaa, selostanut siellä käytyjä taisteluja vanhoillisten ja vapaamielisten välillä, jopa julkaissut kyseisen yhdistyksen eräänlaisen tunnustuskirjoituksenkin, jonka keskeisenä ajatuksena oli vaatimus: »Me haluamme vain perustaa kirkon, joka seisoo aikamme ja sivistyksemme perustalla. Me haluamme sovittaa uskonnon elämän kanssa».⁴³ Suuntaviivat, joilla Protestanttilyhdistys yritti yhteensovittamisen suorittaa ja jotka olivat uskonnolliselle vapaamielisyydelle tunnusomaiset, eivät kuitenkaan kelvanneet Suomen uudistusystävälliselle papistolle. Mikä edelliselle oli merkinnyt vain kristiuskon puhdistamista epäajanmukaisista aineksista, oli jälkimäiselle itse uskon perusteitten horjuttamista. Lähinnä juuri Helsingfors Dagbladin Saksan Protestanttilyhdistystä kuvaavat artikkelit saivat Frans Ludvig Schumanin aloittamaan kym-

⁴² Veritas et Jocus 6, 14. 11. 1866.

⁴³ HD 140, 19. 6. 1868; 224, 26. 9. 1868; 227, 30. 9. 1869: Artikkelit olivat lainauksia GHST:sta.

menen vuoden tauon jälkeen uudelleen kirkollisen aikakausi-lehden julkaisemisen.⁴⁴

Schaumanin mukaan eivät hyökkäykset »puhdasta raamatullis-evangelista kristillisyyttä» vastaan tulleet lähinnä materialismin ja selvän kielteisyyden taholta, joilla ei tietävästi ollut montakaan kannattajaa maassamme. Varsinainen vaara uhkasi unitarismin taholta, joka oli »voittanut alaa sellaistenkin keskuudessa, jotka tunsivat todellista vetoa kristinuskoon». Viittaus Parkeriin osoittaa, mistä käsin kyseisen vaikutuksen katsottiin olevan peräisin.⁴⁵ Mitä Schauman nimitti unitarismiksi, ei tietenkään ollut mitään muuta kuin uskonnollista liberalismia, jonka kautta lukuisat sivistyneistöön kuuluvat ihmiset yrittivät tyydyttää hengellisiä tarpeitaan. Siinä määrin kuin kyseinen liike luopui todellisen kristinuskon perustavista ajatuksista, uskosta ylösnousseeseen Kristukseen ja Hänen sovitustyöhönsä, sille ei hänen mielestään enää saatettu antaa kristillisen nimeä.⁴⁶ Uskonkysymyksissä kirkon edustajat eivät nähneet mitään sovittelumahdollisuuksia kirkon ja vapaan humaniteettiuskon välillä.

Päättävä vuosikymmen jätti siten 1870-luvulle perinnön, josta aukesi mahdollisuuksia varsin eri suuntiin. Välittömästi kuitenkin 1860-luvun kehitys oli kulkenut vastakohtien ainakin suhteellista tasaantumista kohti. Uusi kirkkolaki merkitsi aivan ratkaisevaa uudistusta ja saattoi Suomen kirkon hallinnollisissa asioissa kannalle, jossa se oli tuntuvasti edellä niin Skandinavian kuin Saksankin luterilaisia sisarkirkkoja. Periaatteet, että yksilön uskontunnustus on hänen sisäisen vakauksensa asia ja että vapaa uskonharjoitus kuuluu kansalaisen perusoikeuksiin, olivat saavuttaneet yleisen niin kansalais- kuin kirkollisenkin mielipiteen hyväksymisen. Ulkonaisten auktoriteettien valta uskonasioissa oli lopullisesti murrettu Suomen kirkossa. Kaikki tämä oli tapahtunut kirkon myötävaikutuksella, ei taistelussa kirkkoa vastaan. Kirkon uudis-

⁴⁴ Sanningsvittnet 1869, s. 12. Vrt. TIGERSTEDT, *Det religiösa problemet*, s. 57.

⁴⁵ Sanningsvittnet 1869, s. 11.

⁴⁶ Ibidem 1869, s. 59.

tusystävällinen asennoituminen muodosti jatkuvasti esiintyvien radikaalisten virtausten voimakkaimman pidäkkeen.

Suomalaisen sivistyneistön elämäkatsomuksellinen asennoituminen oli 1860-luvulla päätynyt lukuisiin avoiimiin kysymyksiin. Uskonnollinen vapaamielisyys ei koskaan ole varsinaisesti merkinnytkään lopullisten vastauksien antamista vaan jatkuvaa kysymysten tekemistä. Lähinnä juuri tämä asennoituminen sai sivistyneistömme enemmistön silloinkin, kun uudet opit tuntuivat siitä johdonmukaisemmilta ja ajanmukaisemmilta kuin kirkon pappien sen mielestä vanhentuneet käsitykset, säilyttämään kunnioittavan suhtautumisensa siihen uskonnolliseen perintöön, jonka edustaja maan virallinen kirkko oli. Suomessa uskonnollisella liberalismilla ei lopultakaan ollut selvää opillista ohjelmaa, jonka se olisi vaatinut virallisen kirkon hyväksymään. Näinollen eivät myöskään vastakohdat tällä linjalla päässeet muodostumaan niin syviksi, ettei mieskohtainen arvonanto olisi voinut ulettua syntyneitten rajojen yli. Liberaalit eivät syyttäneet kirkonmiehiä älyllisestä epärehellisyydestä, eivätkä jälkimmäiset nähneet ainaakaan kaikkea vapaata ajattelua pahasta, syntisestä tahdosta johtuvaksi. Liikuttiin vielä samalla tasolla, uskoa ja tietoa ei oltu erotettu sovittamattomiksi vastakohdiksi. Molemmin puolin tunnustettiin mieskohtaisen vakaumuksen ja uskonnollisen suvaitsevaisuuden vaatimukset. Äärimmäisillä siivillä kuului tosin kummallakin puolen toisiakin ääniä, mutta maltilliset piirit määrasivät asennoitumisen yleissävyä.

Kestikin vuosikymmenen, ennenkuin uusi, suuri taistelu alkoi.

LÄHDELUETTELO.

A. PAINAMATTOMAT LÄHTEET.

1. *Helsingin Yliopiston kirjasto.*

Acta Nationum Studiosorum.

A. Uusmaalaisen osakunnan arkisto.

Illegala Nyländska Nations matrikel.

Den illegala afdelningens handlingar.

Myggen 1860—1867.

Nylands Dragon 1858—1867.

Uusmaalaisen osak. pöytäkirjat 1848—1852, 1857—1869.

B. Pohjalaisten osakuntien arkisto.

Illegala Österbottniska Afd:s Matrikel 1859—1868.

Pohjalaisen osak. pöytäkirjat 1847—1852, 1857—1869.

Sampsa Pellervoinen 1859—1869.

Tellervo 1861—1869.

C. Länsisuomalaisten osakuntien arkistot.

Länsisuomalaisen osak. pöytäkirjat 1846—1852, 1858—1869.

Inventariikatalog för vestfinska afd:s bibliothek.

Kaukomieli 1851—1852.

West.Finska Afdelningens Journal 1845—1852.

Vestfinska Studentföreningens Matrikel 1858—1868.

Länsisuomalais-osakunnan Nimikirja 1851—1903.

Medlemsförteckning 1861—1865.

Veritas et Jocus 1858—1869.

XYZ 1861.

Karl Viktor Bremers papper.

R. Saikku: Länsisuomalaisen osakunnan historia 1828—1868. II.

D. Viipurilaisen ja Savo.karjalaisen osakunnan arkisto.

Epävirallisen Viipurilaisen Osakunnan Matrikkeli 1864—1868.

Viipurilaisen osak. pöytäkirjat 1845—1850, 1864—1869.

Katalog öfver Wiborgska afdelningens Bibliothek enligt vetenskaplig ordning.

Förteckning öfver utlånta böcker ur Wiborgska Afdelningens Bibliothek.
Tidskrift för Wiborgska Afdelningen 1849.

Wiborgska Kringlan 1864—1869.

Savo-Karjalaisen Osakunnan Nämikirja 1864—1868.

Savo-karjalaisen osak. pöytäkirjat 1864—1869.

Kladd för utlåning ur Savolax-Karelska afdelningens bibliothek 1846—1853.

Katalog öfver Savolax-Karelska afdelningens boksamling.

Savo-Karjalainen 1864—1869.

Kirjekokoelmat.

A. E. Arppelle tulleita kirjeitä.

Fabian Collanille tulleita kirjeitä.

C. A. Gottlundille tulleita kirjeitä.

Kellgrenin kokoelma.

W. Lagukselle tulleita kirjeitä.

Engelbrekt Ranckenille tulleita kirjeitä.

August Schaumanille tulleita kirjeitä.

B. O. Schaumanille tulleita kirjeitä.

J. V. Snellmanille tulleita kirjeitä.

Z. Topeliukselle tulleita kirjeitä.

Muita käsikirjoituksia.

Historisk-Filologiska Fakultetens protokoller (ylioppilastiedekunnan pöytäkirjat) 1853—1860.

Wilhelm Bolin: Manuscripta I—III.

2. Helsingin Yliopiston arkisto.

Konsistorin pöytäkirjat 1867.

Physisk Mathematiska Fakultetens protokoller (ylioppilastiedekunnan pöytäkirjat) 1853—1859.

3. Valtionarkisto.

Alfabetisk Catalog öfver den Utländska Litteraturens Förbudna alster från år 1830 till år 1853.

Sensuurikomitean pöytäkirjat 1830—1850.

Leo Mechelinille tulleita kirjeitä.

4. Ruotsalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto.

Edv. Berghille tulleita kirjeitä.

Edv. Berghin kirje 15. 5. 1856 August Schaumanille.

5. Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen arkisto.

F. G. Hedbergille tulleita kirjeitä.

6. *Turun Tuomiokapitulin arkisto Turun Maakunta-arkistossa.*

Anmärkningar öfver Kyrkolagsförslaget.

Kyrko Lags Comitens Protocoller.

7. *Ruotsin Valtakunnanarkisto.*

Carl Qvistin kirje 9. 5. 1858 O. Stuertzen-Beckerille.

8. *Tukholman Kuninkaallinen Kirjasto.*

Robert Lagerborgin kirjeitä Harald Wieselgrenille.

B. PAINETUT LAHTEET.

1. *Sanoma- ja aikakausilehdet.*

Suomessa ilmestyneet.

Barometern, Borgåbladet, Borgå Tidning, Ecclesiastikt Intelligensblad, Ecclesiastikt Litteraturblad, Evangelisk Tidning, Finlands Allmänna Tidning, Finsk Tidskrift, Från När och Fjerran, Helsingfors Dagblad, Helsingfors-Posten, Helsingfors Tidningar, Hufvudstadsbladet, Kristlig Budbärare, Kyrkligt Weckoblad, Litteraturbladet, Litterär Tidskrift, Mnemosyne, Papperslyktan, Päivätär, Sanningsvitnet, Suometar, Tidskrift för Finska Kyrkan, Tähti, Wasabladet, Wiborg, Wiborgs Tidning, Wäktaren, Åbo Tidningar, Åbo Underrättelser.

Ruotsissa ilmestyneet.

Aftonbladet, Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning, Göteborgsposten, Nyaste Freja.

Ranskassa ilmestynyt.

Revue des deux mondes.

2. *Muu kirjallisuus.*

AHLBERG, YNGVE, Kristendomskritiken hos Ludwig Feuerbach. Lund 1947.

AKIANDER, MATTH., Herdaminne för Wiborgs och nuvarande Borgå stift. I—II. Helsinki 1868—69.

ALANEN, YRÖ J. E., Kansamme tienviitoittajia. Helsinki 1944.

ALCENIUS, OTTO, Betydelsen af Darwins theori för det naturliga vextsystemet. Vaasa 1864.

ANTHONI, ERIC, Jacob Tengström och stiftsstyrelsen i Åbo stift 1808—1832. I—II. Helsinki 1923—28.

ANTTILA, AARNE, Elias Lönnrot. Elämä ja toiminta I—II. Helsinki 1931—35.

ASPELIN, H. E., Wasa stads historia. Vaasa 1892.

ASPELIN-HAAPKYLÄ, ELIEL, Alfred Kihlman. Elämän kuvaus I. Porvoo 1915.

— Lauri Stenbäck. Helsinki 1917.

— Muoto. ja muistikuvia III. Helsinki 1914.

- BERGH, EDV., Vår styrelse och våra landtdagar I—II. Helsinki 1884—88.
- BERGHOLM, AXEL, Sukukirja. Suomen aatelittomia sukuja I—II. Kuopio 1901.
- BJÖRKENHEIM, MAGNUS, Äldre fransk litteratur på herrgårdar i Finland. Helsinki 1929.
- BJÖRKLUND, JOH., Suomen papisto 1800-luvulla erityisesti silmälläpitäen pappis-
tarvetta ja sen tyydyttämismahdollisuuksia. Helsinki 1939.
- BOLIN, WILHELM, Hågkomster I—XIII. FT 89—95. Helsinki 1920—23.
- Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen. Stuttgart 1891.
- Studier och föredrag I—II. Helsinki 1889—95.
- BONSDORFF, MAX von, Drag ur Herman Råbergs teologiska genesis. SKS Vsk
XXVIII, 1938. Helsinki, 1940.
- BORGENSTIERNA, GERT, Om Kristi person och verk. Uppsala 1942.
- BORGARESTÅNDETS protokoll vid landtdagen i Helsingfors år 1867
I—II. Helsinki 1894.
- BROTHERUS, K. R., Valtio ja kirkko. Porvoo 1923.
- BRÜCKNER, A., Geschichte der russischen Literatur.² Leipzig 1909.
- BURCKHARDT, JACOB, Die Kultur der Renaissance in Italien.¹⁰ I—II. Leipzig 1908.
- CARLSSON, ISIDOR, Uplands Nation 1800—1914, Upsala 1915.
- CARPELAN, TOR, Helsingfors universitets studentmatrikel 1828—1852. SSLS
CCIII. Helsinki 1930.
- CASTRÉN, GUNNAR, Herman Kellgren. Ett bidrag till 1840- och 1850-talens kul-
turhistoria. SSLS CCCII. Helsinki 1945.
- Robert Tengström. SSLS LXIII. Helsinki 1904.
- CEDERBERG, J. A., E. G. v. Essens pastoraltheser. TA 1905.
- En blick på J. T. Becks riktning i Finland. TA 1909.
- Kyrkliga förhållanden i Vasa trakten för 50 år sedan. TA 1905.
- Tolf U. Cygnaei bref till Nestor Järvinen. Helsinki 1913.
- Väckelsen på Åbo gymnasium 1839 och 1840. TA 1907.
- DARWIN, CHARLES, On the origin of species.³ London 1861.
- ESSEN, CARL GUSTAF von, Anmärkningar vid »Förslag till Kyrkolag för Stor-
furstendömet Finland». Vaasa 1847.
- ESTLANDER, BERNH., Dagen, ett undertryckt tidningsföretag 1856. SSLS CXXIX.
Helsinki 1916.
- Elva årtionden ur Finlands historia² I. Helsinki 1929.
- Ernst Linder vanhempi. Eräs merkkimies Suomen liberaalisen liikkeen
ajoilta. Helsinki 1925.
- ESTLANDER, C. G., Skrifter II. SSLS CXXV. Helsinki 1915.
- E v a n k e l i s - l u t h e r i l a i s e n seurakunnan Kirkkolaki Suomen Suuri-
ruhtinaanmaassa, Armollisesta määräyksestä präntätyä Esityksenä, Syi-
den ja Waromusten kanssa. Turku 1864.
- FEURBACH, LUDWIG, Das Wesen des Christenthums. Durchgesehen und neu
herausgeben von Wilhelm Bolin. Stuttgart 1903.

- [Finlands allmänna författning]. Samling af Placater, förordningar, manifest och påbud, samt andra allmänna handlingar, hvilka i Storfurstedömet Finland sedan 1808 års början ifrån trycket utkommit. Femte Delen. 1825—1829. Helsinki 1831.
- FITTBÖGEN, GOTTFRIED, Die Religion Lessings. Leipzig 1923.
- Förslag till Kyrkolag för Evangelisk-Lutherska kyrkan i Storfurstendömet Finland. Helsinki 1863.
- Förslag till Kyrkolag för den evangelisk-lutherska kyrkan i Storfurstendömet Finland. Helsinki 1867.
- Förslag till Kyrkolag för Storfurstendömet Finland. Helsinki 1845.
- Förslag till ändringar i kyrkolagsförslaget. Helsinki 1866.
- (GEIJER, E. G.), Om falsk och sann Upplysning med afseende på Religionen. Stockholm 1811.
- GRANFELT, A. F., Tvenne till det nya kyrkolagsförslaget hörande frågor, kritiskt skärskådade. Helsinki 1864.
- GRÄNSTRÖM, P. O., Prästeståndets sista strid. Lund 1915.
- GUMMERUS, JAAKKO, John Patersonin vaikutus Suomessa. Päiväkirjamuistiinpanoja ja kirjeitä. SKS Vsk. II, 1912. Jyväskylä 1914.
- Juhana Vilhelm Snellman. Hänen ajatuksiansa uskonnosta ja kirkosta. TA 1906.
- Myöhemmän herännäisyyden alkuvaiheet. Oma maa I. Porvoo 1907.
- Pappispuute Suomessa 19nnellä vuosisadalla. TA 1920.
- GÖRANSSON, JEAN, Aftonbladet som politisk tidning 1830—1835. Upsala 1937.
- HAAHTELA, SAMPO, Uskollinen sydän. K. J. Gummeruksen elämä. Jyväskylä 1947.
- Handlingar i anledning af Prestmötet i Åbo Den 16—24 September År 1825. Turku 1826.
- Handlingar i anledning af Prestmötet i Åbo 1859. Turku 1860.
- Handlingar rörande Återbesättandet af den lediga professionen i filosofi vid Kejsersliga Alexanders-Universitetet i Finland. Helsinki 1868.
- Hans Kejsersliga Majestäts Nådiga Propositioner till Storfurstendömet Finlands ständer å landtdagen i Helsingfors åren 1863—1864, äfvensom vederbörande utskotts betänkanden och ständernes underdåniga svar i anledning af sagda propositioner. I—III. Viipuri 1864—65. (Prop. och bet.)
- Hans Kejsersliga Majestäts Nådiga Propositioner till Storfurstendömet Finlands ständer å landtdagen i Helsingfors år 1867, äfvensom vederbörande utskotts betänkanden och ständernas underdåniga svar i anledning af sagde propositionen. I—III. Helsinki 1871. (Prop. och bet.)
- HAVU, I., Lauantaiseura ja sen miehet. Helsinki 1945.
- HARNACK, ADOLF von, Lehrbuch der Dogmengeschichte.⁵ III. Tübingen 1932.
- HELANDER, B. H., Piirteitä neologian vaikutuksesta Suomen kirkollisiin ja uskonnollisiin oloihin 18nnen vuosisadan keskivaiheilta 19nnen vuosisadan keskivaiheille. Helsinki 1911.

- HELANEN, VILHO, Pohjalainen osakunta vv. 1828—1852. I. 1828—1837. Porvoo 1937.
- HEIKEL, IVAR A., Helsingin Yliopisto 1640—1940. Helsinki 1940.
- HIRN, YRJÖ, Den stora teaterstriden år 1857. SSLS CCCXII. Helsinki 1947.
- HOLMA, HARRI, Piirteitä n.k. illegaalisien Pohjalaisen osakunnan elämästä. HAik. 1907.
- HOLMBERG, EINAR, Ernst Rönnbäck. Genom ett sekel. Profiler och anteckningar. Turku 1924.
- HOLMQVIST, HJALMAR ja NØRREGAARD, JENS, Kristendommens Historie i romantikens, liberalismens og realismens tidsalder. II. København 1939.
- HOMÉN, OLOF, Gabriel Lagus. I. Helsinki 1919.
- H(ÄLLSTR)ÖM, K. H., Polveutumisopin meikäläisiä vaiheita. Luonnon Ystävä 1909.
- HØFFDING, HARALD, Den nyere Filosofis Historie.³ I—X. Kjøbenhavn 1921—22.
- Ledende Tanker i det nittende Aarhundrede. Det nittende Aarhundrede XXX. Kjøbenhavn 1920.
- Högvördiga Prestaståndets Pleni-Protokoll vid Landtdagen i Helsingfors 1863—1864. I—III. Helsinki 1864—65.
- IGNELL, NILS, Granskning af den evangelisk-lutherska trosbekännelsens förnämsta lärostycken. Örebro 1843.
- Grunddragen af den Christliga Sedeläran I—II. Stockholm 1842—46.
- Mensklige udviklingens historie I—IV. Stockholm 1855—1860.
- INGMAN, LAURI, Alfred Kihlman. TA 1904.
- K.L. 1 sin valmistelusta. Professori Robert Hermansonille 70 vuotiaalle. Helsinki 1916.
- JOHANSSON RUNAR, Skandinavismen i Finland. SSLS CCXIV. Helsinki 1930.
- JOKIPII, A. E., Sivistyneet ja kirkko. Porvoo 1937.
- JUVA, EINAR W., Eräitä pohjalaisten ylioppilaitten kirjeitä 1850- ja 1860-luvuilta. HA XLIV. Helsinki 1938.
- JUVELIUS (JUVA), EINAR W., Piirteitä Länsisuomalaisen osakunnan sanomalehtioloista. Lännetär, uusi jakso II. Helsinki 1914.
- KALLIO, V. J., Fennica-kirjallisuuden salanimiä ja nimimerkkejä vuoteen 1885. Helsinki 1939.
- Kansallinen elämäkerrasto I—V. Porvoo 1927—34.
- KATTENBUSCH, FERDINAD, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher.⁵ Giessen 1926.
- KIVI, ALEKSIS, Kootut teokset III. Helsinki 1922.
- KOVERO, MATTI, Suurteollisuuden synty ja kehitys. Suomen kulttuurihistoria IV. Jyväskylä 1936.
- KROOK, TOR, Väckelserörelserna i Österbottens svenska församlingar under 1800-talet I—II. Helsinki 1931.
- KRUSIUS-ÄHRENBURG, LOLO, Der Durchbruch des Nationalismus und Liberalismus im politischen Leben Finnlands 1856—63. Helsinki 1934.
- KUULIALA, WILJO-KUSTAA, Turun romantikkojen suhtautuminen uskonnollisiin kysymyksiin. Riihimäki 1931.

- LANGE, FRIEDRICH ALBERT, Geschichte des Materialismus. Iserlohn 1866.
- LAURÉN, L. L., Wasa trivialskola 1684—1884. Uusikaarlepyy 1884.
- LAURILA, K. S., Erään ikuisen taistelun muudan vaihe. Helsinki 1937.
- LIEDGREN, EMIL, Neologien, romantiken, uppvaknandet. Svenska Kyrkans Historia VI: 2. Uppsala 1946.
- LILJA, NILS: Menniskan, hennes uppkomst, hennes lif och hennes bestämmelse. Ur naturhistoriskt synpunkt betraktad. Stockholm 1858.
- LOUNASMAA, VIKTOR, Elämäni taipaleelta. Muistelmia. Porvoo 1910.
- LUTHER, ARTHUR, Geschichte der russischen Literatur. Leipzig 1924.
- LÄNNETÄR, Album utgifvet af vestfinnar I—V. Helsinki 1860—1874.
- LÖNNBÄCK, GUSTAF F., Folkskoleidéns utveckling i Finland från nittonde århundradets början till 1866. Helsinki 1887.
- Uno Cygnaeus. »Finska folkskolans fader.» Helsinki 1910.
- MALINIEMI, AARNO, S. G. Elmgrenin muistiinpanot. Suomen Historian Läheteitä II. Helsinki 1939. (S. G. ELMGRENIN muistiinpanot).
- Suomalaisen kauniskirjallisuuden yhdyskunta (1848—49). HA 1936.
- MALINIEMI, IRJA, Heinrich Heine Suomen kirjallisuudessa. Helsinki 1941.
- MARTENSEN, H., Den christelige dogmatiken.² Mariestad 1852.
- MÄKLIN, FR. W., Darwins teori om uppkomsten af djur. och vextarter. Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar VI. 1863—1864. Helsinki 1864.
- MÖRNE, ARVID, Liberala meningsyttringar i den finländska pressen före 1860-talet. SSLS CLXXX. Helsinki 1925.
- Liberalismens genombrott i den finländska pressen. SSLS CCXIV. Helsinki 1930.
- Studier i Finlands press. SSLS CXII. Helsinki 1913.
- NEWMAN, ERNST, Gemenskaps och frihetssträvanden i svenskt fromhetsliv 1809—1855. Lund 1939.
- Liina Sandellin Suomen-matka kesällä 1867. Sana ja Kirkko. Arkkipiispa Erkki Kailalle hänen täyttäessään 2. VI. 1937 70 vuotta. Helsinki 1937.
- Svensk högkyrklighet, frikyrklighet och lägkyrklighet. Uppsala 1932.
- NIGG, WALTHER, Geschichte des religiösen Liberalismus. Zürich 1937.
- NIKANDER, GABRIEL, Jacob Tengström såsom akademisk lärare och biskop intill 1808. Helsinki 1913.
- NORBERG, ELSA, Geijers väg från romantik till realism. Stockholm 1944.
- NORDENSTRENG, SIGURD, Fredrikshamn's stads historia II—III. Hamina 1909—11.
- L. Mechelin. Hans statsmannagärning och politiska personlighet I. Helsinki 1936.
- NURMIO, YRJÖ, Taistelu suomen kielen asemasta 1800-luvun puolivälissä. Porvoo 1947.
- OSMONSALO, ERKKI K., Hallituksen politiikka herännäisliikkeitä kohtaan Aleksanteri I:n ja Nikolai I:n aikana. Suomen uskonnollisten liikkeitten historiasta IV. SKS toimituksia XII: 4. Helsinki 1939.

- Fabian Langenskiöld. Valtiollinen elämäntyö I. Helsinki 1939.
- PALMÉN, E. G., 1869 vuoden kirkkolain vanhemmista esitöistä. SKS Vsk. IV 1914. Jyväskylä 1915.
- PARKER, THEODOR, Samlade skrifter I—VIII. Uppsala 1866—69.
- PAUNU, U., Suomen pakanalähetystoimi I—II. Helsinki 1908—09.
- PETZÄLL, ERIK, Straussdebatten i Sverige. Lund 1936.
- PREIFFER, RUDOLF, Humanitas Erasmiana. Studien der Bibliothek Warburg XXII. Leipzig/Berlin 1931.
- PINOMAA, L., Teologian opiskelusta ja Helsingin Yliopiston teologisen tiedekunnan opettajista 1860. ja 1870-luvuilla oppilaiden muistelmien valossa. SKS Vsk. XXXIII—XXXIV, 1943—44. Helsinki 1946.
- PIPPINIG, HUGO E., Finlands ställning till skandinavismen. SSLS CCVII Helsinki 1921.
- Prestaståndets protokoll vid landtdagen i Helsingfors år 1867. I—III. Helsinki 1892.
- Protokoll fördt hos Höglofl. Ridderskapet och Adeln å landtdagen i Helsingfors åren 1863—1864. I—V. Helsinki 1864—65.
- Protokoll fördt hos Högl. Ridderskapet och Adeln å landtdagen i Helsingfors år 1867. I—III. Helsinki 1871.
- Protokoll fördt hos Vällofliga Borgarestådet å Landtdagen i Helsingfors 1863—1864. I—IV. Helsinki 1864—65.
- Protokoll fördt vid prestmötet i Borgå år 1860 den 12—15 Juli. Porvoo 1861.
- Protokoll fördt vid prestmötet i Åbo den 6—8 september 1864 samt vid mötet hållne predikningar. Turku 1865.
- Protokoll fördt vid synodalmötet i Kuopio den 24—28 Augusti 1864. Kuopio 1865.
- PUNTILA, L. A., Suomen ruotsalaisuuden liikkeen synty. Helsinki 1944.
- PUUKKO, A. F., Pyhät kielet. Helsingin Yliopiston alkuaajoilta. Porvoo 1928.
- PUSKA, K. V., Länsisuomalaisen osakunnan nimikirja 1868—1879. Helsinki 1896.
- [QVANTEN, EMIL von], Censur.kalender. Samling af skeppsbrutet gods, tillhörigt den finska pressen. Första häftet. Stockholm 1861.
- QVIST, CARL IMMANUEL, Der philosophia juris Hegeliana. Helsinki 1853.
- RAJALAINEN, MAIJA, Vanhan Suomen koulut I. Normaalkoulut vv. 1788—1806. Historiallisia Tutkimuksia XXV. Helsinki 1940.
- Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche.³ Herausgegeben von D. Albert Hauck. 16. Bd. Leipzig 1905.
- REIN, TH., Juhana Vilhelm Snellmanin elämä.² I—II. Helsinki 1904—05.
- Muistelmia elämäni varrelta I—II. Helsinki 1919.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart.² I—V. Tübingen 1927—31.
- RÉNAN, ERNEST, Jesu lefnad. Efter originalets fjerde uplaga. Förord af N. Ignell. Stockholm 1863.
- Vie de Jésus.⁹ Paris 1863.

- RENWALL, R. A., Finlands periodiska litteratur 1771—1871. Helsinki 1871.
- R[EUTE]R, [O. M.], Valfrid Alftan. Lännetär V. Helsinki 1874.
- RIEKER, KARL, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands. Leipzig 1893.
- RODHE, EDVARD, Den religiösa liberalismen. Stockholm 1935.
- Geijer och samhället. Stockholm 1942.
- [ROOS, A.], Votum i Kyrkolagsfrågan af en Ordets tjänare. Stockholm 1864.
- [ROSELL, A.], Studentbesöket i Finland. Upsala 1858.
- ROSENDAHL, M., Suomen herännäisyyden historia XIX:llä vuosisadalla I—IV. Oulu 1902—15.
- ROSENQVIST, G. G., Axel Fredrik Granfelt's lifsåskådning och teologiska ståndpunkt. SKS Vsk. V 1915. Helsinki 1916.
- ROSENQVIST, G. O., Finlands kyrka i det senaste halvseklens brytningstider. Helsinki 1946.
- ROSENQVIST, V. T., Frans Ludvig Schauman I—II. SSLS CXCI, CCVI. Helsinki 1927—28.
- Skolans skiljande från kyrkan. SKS Vsk. VI 1916. Helsinki 1917.
- ROUTAVAARA, AKSELI, Suomen sanomalehdistö 1771—1932. Bibliografinen esitys. Helsinki 1935.
- Russland vor und nach dem Kriege. Leipzig 1879.
- RUUTH, J. W., Viipurin kaupungin historia II. Viipuri 1908.
- RUUTH, MARTTI, Havaintoja uskonnollisesta ja kirkollisesta elämästämme 1860. ja 1870-luvuilla. TA 1910.
- Kapellani E. O. Reuters reseberättelse om en studieresa till Stockholm år 1862. Ett bidrag till inremissionens i Finland förhistoria. SKS Vsk. XIX—XX 1929—30. Helsinki 1936.
- Pienseurakunnasta suurseurakunnan oloihin 1850-luvulla. HAik. 1945.
- Seurakuntaolot (Helsingin kaupungin historiaa esittelevästä kokoomateoksesta oikaisuvedoksena).
- Teologia. Helsingin Yliopiston alkuajoilta. Porvoo 1928.
- 1850. ja 1860-lukujen merkityksestä Suomen kirkkohistoriassa. Ääripiirteinen hahmottelu. SKS Vsk. XXII 1932. Helsinki 1934.
- Ur Alfred Kihlmans brevväxling. SKS toimituksia XLI. Helsinki 1937.
- RUUTU, MARTTI, A. J. Europaeus koulukysymysten ajajana 1850. ja 1860-luvuilla. HA XLVII. Helsinki 1940.
- Savo-karjalaisen osakunnan historia II. 1857—1887. Porvoo-Helsinki 1939.
- RYDBERG, VIKTOR, Bibelns lära om Kristus.² Göteborg 1862.
- RÄBERGH, HERMAN, Teologins historia vid Åbo universitet. SSLS XXIII. Helsinki 1893.
- SALO, AUKUSTI, Pikkulasten kasvatustulo Cygnaeuksen kansansivistysjärjestelmässä. I. Hämeenlinna 1939.
- SALOMAA, J. E., Filosofia. Helsingin Yliopiston alkuajoilta. Porvoo 1928.
- J. V. Snellman. Elämä ja filosofia. Helsinki 1944.

- SCHAUMAN, AUGUST, Från sex årtionden i Finland. Ny illustrerad upplaga I—II. Helsinki 1922.
- SCHAUMAN, F. L., Förhållandet mellan naturvetenskapernas nyare resultater och Bibelns lära om naturen. Litterära soireer i Helsingfors under våren 1850. Helsinki 1850.
- (Inbjudan) till åhörande af det offentliga föredrag, hvarmed Professoren Lars Jakob Stenbäck tillträder sitt ämbete. Helsinki 1855.
- SCHYBERGSON, M. G., Bref växlade mellan Johan Jacob Tengström och Johan Vilhelm Snellman 1843—1849. SSLS LXXVIII. Helsinki 1907.
- Historisk-filologiska studentfakulteten i Helsingfors 1853—1860. SSLS CXL. Helsinki 1918.
- Studentorganisationerna i Helsingfors på 1850-talet. HTFF 1917.
- SCHÜCK-WARBURG, Illustrerad svensk litteraturhistoria IV: 1. Stockholm 1915.
- SEEBERG, REINHOLD, Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert.³ Leipzig 1910.
- SOHM, RUDOLPH, Kirkkohistorian johtavat aatteet. Jyväskylä 1899.
- STRAUSS, DAVID FRIEDRICH, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet.² I—II. Tübingen 1837.
- Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung I—II. Tübingen 1840—41.
- STÄHLIN, KARL, Russland und Europa. Historische Zeitschrift. Band 132. München und Berlin 1925.
- SUOLAKI, GUNNAR, Nuori Yrjö Koskinen. Porvoo 1933.
- Suomen talonpoikaissäädyn pöytäkirjat valtiopäivillä v. 1867. I—II. Helsinki 1893.
- Sveriges Riksdag. Historisk och statsvetenskaplig framställning. Avd. I, Bd VIII. Ständsriksdagens sista skede av ERIC FAHLBECK. Stockholm 1934.
- SYLVAN, OTTO, Liberalismens tidsålder. Svenska litteraturens historia II. Ny omarbetad upplaga. Stockholm 1929.
- SÖDERHJELM, WERNER, Skrifter VI. Åboromantiken. Helsinki 1924.
- TAKALA, LAURI, Suomen evankelisen liikkeen historia I—III. Helsinki 1929—48.
- TAKOLANDER, ALFONS, Erik Gabriel Melartin. Hans liv och verksamhet. I—II. Tammisaari 1926—27.
- TARKIAINEN, V., Suomalaisen kirjallisuuden historia. Helsinki 1934.
- Taivas, helvetti ja muita uskonnollisia piirteitä Aleksis Kiven runoudessa. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja III. Helsinki 1934.
- TEGNÉR, ESAIAS, Samlade skrifter III. Stockholm 1920.
- TIGERSTEDT, E. N., Det religiösa problemet i modern finlands-svensk litteratur. Helsinki 1939.
- Topelius-studier. SSLS CCXCIV. Helsinki 1943.
- TILLÄ, OSMO, Suomalainen kristillisyys Wilhelmi Malmivaaran edustamana. Helsinki 1944.

- Uuden elämän etiikka. Piirteitä Gustaf Johanssonin siveysopista. Helsinki 1940.
- TROELTSCH, ERNST, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.⁴ Beiheft 2 d. Historischen Zeitschrift. München und Berlin 1925.
- Gesammelte Schriften IV. Tübingen 1925.
- TUDEER, O. E., Piirteitä epävirallisen Viipurilaisen osakunnan elämästä (1864—1868). Kaukomieli V. Porvoo 1912.
- Underdåniga utlåtanden, rörande åtgärder till väckandet af ett högre andligt lif inom församlingarne i Finland. Helsinki 1862.
- WALLINHEIMO, J. W., Kuvauksia muutamain Keski-Hämeen seurakuntain uskonnollis-siveellisistä oloista II. SKS Pöytäkirjat liitteineen IX. Helsinki 1910.
- WARIS, HEIKKI, Kaupungit ja muut asutuskeskukset. Suomen Kulttuurihistoria IV. Jyväskylä 1936.
- Savo-karjalaisen osakunnan historia I. 1833—1852. Porvoo-Helsinki 1939.
- VASENIUS, VALFRID, Zacharias Topelius. Hans lif och skaldegärning. II—IV. Helsinki 1912—1924.
- WESTIN, GUNNAR, George Scott och hans verksamhet i Sverige I. Stockholm 1929.
- VILJANEN, LAURI, Vanhan puutarhurin kirjeistä kuningas Fjalariin. Runeberg ja hänen runoutensa 1837—1844. Porvoo 1948.
- VIKKUNEN, PAAVO, Agathon Meurman I—II. Helsinki 1935—38.
- VOGT, CARL, Lehrbuch der Geologie und Petrefactenkunde I—II. Braunschweig 1846—47.
- WÄRENTH, THURE P:SON, Tegnér och teologien. Lund 1939.
- VÖGELIN, SALOMON, Gud är icke de dödas Gud utan de lefvandes Gud. Predikningar. Helsinki 1866.
- VÖLKER, KARL, Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation. Leipzig 1912.
- ZIEGLER, THEOBALD, Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts.² Berlin 1901.
- ÖSTERBLADH, KAAULO, Pappissäätty Suomen valtiopäivillä 1809—1906. I. Helsinki 1933.

HENKILÖHAKEMISTO.

- Achren, Lauri 62.
 Ahnfelt, P. G. 220.
 Ahlqvist, August 85.
 Alcenius, Otto 295.
 Aleksanteri I 47.
 Aleksanteri II 96, 135.
 Alftan, Walfrid 139, 180, 198, 206—209, 231, 302—305, 307.
 Alfthan, Johannes 79—81, 97, 99, 104, 128, 129, 132—134.
 Alfthan, O. 231.
 Almberg, Antti 337.
 Almqvist, C. J. L. 36, 69.
 Alopaeus, Mauno 59.
 Appelberg, H. A. 218.
 Baeckman, Johan 104, 110, 126.
 Bauer, Bruno 26, 71, 85, 263, 306.
 Baur, F. Chr. 24, 25, 74.
 Beck, Johan Tobias 108, 111.
 Becker, Hugo v. 138, 231.
 Bergenheim, Edward 155, 160.
 Bergh, Edvard 134, 136, 138, 139, 180, 230, 231, 244, 245, 327.
 Bergh, Juhana Fredrik 217, 225.
 Bergh, Julius Immanuel 215, 216.
 Bergroth, F. H. 282.
 Bergstedt, C. F. 41.
 Berndtson, Fredrik 77.
 Björkstén, Frans af 137, 138, 284, 285.
 Blanche, August 148.
 Bolin, Anders Vilhelm 231, 269, 287, 296, 308—316, 333.
 Bonsdorff, Jaakko 43.
 Bonsdorff, Juhana 43.
 Borg, Aron Gustaf 250, 251, 253, 256, 259, 332.
 Borgström, Henrik 138.
 Boström, C. J. 334.
 Brander, A. E. 201, 205.
 Bremer, Karl Viktor 199, 207, 231.
 Bruce, Frans 207, 208.
 Büchner, Ludwig 29, 94.
 Bunsen, Christian Karl 147.
 Burmeister, Herman 87.
 Calamnius, Fredrik Wilhelm 168.
 Calvin, Jean 10.
 Castrén, Matias Aleksanteri 130.
 Cavour, Camille 263.
 Chydenius, Anders Herman 138, 230, 232, 249.
 Chydenius, J. C. E. 138.
 Chydenius, Johan Jacob 95, 231, 297.
 Clasén, Theodor 78.
 Colani, T. 147, 284, 285.
 Colenso, John William 285.
 Collan, Karl 85, 180, 231.
 Coquerel, Athénese 286.
 Cromwell, Oliver 11.
 Cygnaeus, Fredrik 78, 79.
 Cygnaeus, Uno 116, 159.
 Dahlberg, Gustaf 272, 273, 298, 299.
 Dammert, W. 138.
 Darwin, Charles 29, 292—296, 300.
 Delitsch, Franz 113, 114, 117.

- Durchman, Frans Oskar 215.
 Edelskiöld, Carl Johan 83, 91, 176, 199, 243.
 Ehrström, C. G. 77, 78.
 Elmgren, Sven Gabriel 82, 88.
 Erasmus Rotterdamlainen 10.
 Essen, Carl Gustaf von 108—111, 116—118, 195.
 Estlander, Carl Gustaf 139, 180, 276.
 Estlander, Jacob 180.
 Europaeus, Antti Josef 125, 126, 158, 162.
 Fattenborg, H. H. 43.
 Feuerbach, Ludwig 26—28, 30, 55, 64, 65, 71—75, 82—85, 94, 107, 119—122, 203, 267, 274, 305, 306, 310.
 Fogelholm, Karl 184.
 Forsman, Jaakko Oskar 210, 303.
 Forssell, Oscar 199, 208, 209.
 Frenckell, Otto Reinhold 230.
 Freudenthal, A. O. 198.
 Fries, Elias 291.
 Fryxell, Anders 188.
 Furuhielm, J. E. 138.
 Gadd, M. 138.
 Geijer, Erik Gustav 32—34, 36—38, 92, 115, 159, 271.
 Godenhjelm, B. F. 316.
 Goethe, Johann Wolfgang von 310.
 Gossner, Johannes 61.
 Granfelt, Axel Fredrik 115, 246, 264, 273, 289, 296, 331—333.
 Granqvist, Carl 201.
 Grönberg, Josef 213, 215.
 Gummerus, Herman 276.
 Gummerus, K. J. 276.
 Haartman, C. D. 327.
 Hallin, A. 150—152, 186.
 Hedberg, Fredrik Gabriel 67, 108, 252, 253.
 Hedlund, S. A. 232.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16—19, 22, 24, 25, 52, 55, 70—72, 82, 83, 94, 107, 121, 145, 315.
 Heikel, Frans Viktor 321.
 Heikel, Wilhelm 283.
 Heine, Heinrich 82, 84.
 Hengstenberg, Ernst Wilhelm 26, 30.
 Hertzberg, Rafael 289, 318.
 Herzen, Aleksanteri 93.
 Hierta, Lars Johan 34, 35, 41, 92.
 Hjelt, Otto E. A. 81.
 Hofmann, J. Chr. 23.
 Holm, C. M. 242.
 Holmstein, Elias 60, 100.
 Hymander, Johannes 104—109.
 Ignatius, K. E. F. 210, 211.
 Ignell, Nils 39, 40, 64, 92, 139, 144—147, 149, 169—172, 179, 185, 271, 283, 284, 288, 323.
 Ingman, Antero Wilhelm 296.
 Juselius, Nils Jacob 257—259.
 Juteini, Jaakko 59, 67.
 Järvinen, Nestor 208.
 Kant, Immanuel 15, 16, 311.
 Kellgren, Herman 70, 77.
 Kierkegaard, Sören 85, 207, 210, 302, 303.
 Kihlman, Alfred 108, 160, 195.
 Kiljander, Karl 73.
 Kivi, Aleksis 323.
 Kurtz, Johann Heinrich 113, 117.
 Lagerborg, Robert 180, 230, 231, 316.
 Lagus, Antti Juhana 43.
 Lagus, Jonas 62.
 Lagus, Wilhelm Gabriel 188—191, 223, 269, 270, 284.
 Lagus, Wilhelm Gabriel 188.
 Lamarck, Jean Baptiste 292.
 Laurell, Aksel Adolf 53, 55, 74, 75.
 Laurén, L. L. 169.
 Leinberg, Karl Gabriel 323.
 Leopold, Carl Gustav af 32.
 Lessing, Gotthold Ephraim 15.
 Liebner, Karl Th. A. 165.
 Lilja, Nils 153, 154, 175—179, 283, 284, 304.
 Lille, Bengt Olof 74, 296.

- Lillja, J. W. 181, 185—188, 194, 243, 254, 264, 265, 281—284, 298.
- Limnell, Frans Wilhelm 201—205.
- Linder, Ernst 133, 137, 178—180, 182—184, 209, 231, 234, 239, 240, 255, 313.
- Linsén, A. L. 138.
- Linsén, Juhana Gabriel 48.
- Ljungberg, Nils 151—153, 186.
- Luther, Martti 11, 12, 213, 216, 252, 268, 271, 282.
- Lyell, Charles 28, 297, 300.
- Löfberg, A. E. 88.
- Löfberg, Viktor 79.
- Lönnrot, Elias 51, 63.
- Machiavelli, Niccolo 311.
- Maintenon, Françoise 271.
- Malmberg, Niilo Kustaa 62.
- Malmgren, Anders Johan 293, 294, 296.
- Mannerheim, Carl Robert 138.
- Martensen, Hans 86, 115, 165.
- Meyer, Robert 28.
- Mechelin, Leo 180, 184, 185.
- Melartin, Erik Gabriel 43, 58.
- Meinander, Edvard 79.
- Meron, Fredrik 80.
- Meurman, Agathon 108, 109, 111—122, 127, 133, 191, 209, 271.
- Michaelis, J. D. 268.
- Michelet, Karl Ludwig 69.
- Moleschott, Jacob 29, 94, 306.
- Montgomery, Robert 138.
- Mosheim, Johann Lorenz 268.
- Münzer, Tuomas 30.
- Mäklin, Fr. W. 294, 296.
- Napoleon I 19.
- Neovius, Carl Adolf 88.
- Neovius, Teodor Fabian 138.
- Nervander, Juhana Jaakko 68.
- Nikander, Carl August 123.
- Nikolai I 47, 94.
- Nordenskiöld, Nils Adolf Erik 79, 85, 137, 138.
- Nordenskiöld, Nils Gustaf 295.
- Nordenstam, Juhana Mauriz 77.
- Nordqvist, Arvid Frithiof 85.
- Nordström, Juhana Jaakko 50, 56, 156.
- Nylander, Anders Edvin 138, 200.
- Nylander, Wilhelm 78.
- Paldani, Bernhard 85.
- Paldani, Oskar 85.
- Parker, Theodor(e) 229, 252, 265, 274, 277—283, 286, 288, 305, 338.
- Pelagius 13.
- Pettersson, E. V. 330.
- Pfaff 298.
- Porthan, Henrik Gabriel 59.
- Qvanten, Emil von 78, 137.
- Qvist, Carl Immanuel 79—85, 97—104, 106—109, 116, 136, 140, 178, 179, 182, 193, 194, 203, 206, 209, 223, 320.
- Qvist, Carl Johan 60.
- Qvist, Elias 60.
- Rancken, Engelbrekt 53, 56.
- Rein, Gabriel 95.
- Rein, Karl Gabriel Thiodolf 85, 191, 296.
- Rénan, Ernest 150, 192, 229, 252, 265—274, 277, 283, 285, 289, 304, 305, 323.
- Renqvist, Henrik 67.
- Renvall, Torsten Ture 176, 178.
- Reuss, Eduard 284.
- Reuter, A. 138.
- Reuter, Ernst Odert 218.
- Réville, Ernest 282.
- Roschier, Wilhelm 180.
- Rosengren, Elias Malakias 243, 246, 251, 252.
- Rosenius, Carl Olof 218.
- Runeberg, Johan Ludvig 51, 63, 64, 69, 194.
- Runeberg, Lorenzo 138.
- Rydberg, Viktor 141, 142, 146, 147, 149, 185, 192, 229, 232, 252, 265, 274, 281, 283, 305, 323, 334.
- Räbergh, Herman 199, 201, 203—205, 264, 330, 331, 333.

- Rönnbäck, Oskar Ernst Viktor Fredrik 205, 231, 276, 285—290, 302—308, 320, 330.
- Saelan, Th. 138, 231.
- Sandell, Liina 299.
- Saukko, F. M. 85.
- Schauman, Frans Ludvig 53, 56, 57, 74, 89, 90, 95, 104, 110, 221—227, 233—235, 237, 240, 243, 245, 246, 264, 300, 301, 328, 330, 335, 337, 338.
- Schauman, Josef August 76, 77, 133, 134, 136, 180, 184, 231.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 94.
- Scherer, Edmund 284.
- Schiller, Friedrich von 207.
- Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel 16—18, 22, 39, 53, 112, 115, 121, 165, 278.
- Schwartz, Karl 139, 146.
- Scott, George 34.
- Sederholm, Theodor 180, 181, 194, 231, 278.
- Semler, Johann Salomo 268.
- Servet, Miguel 10.
- Shakespeare, William 55.
- Sirelius, Klemens Johan Gabriel 73, 272, 287.
- Snellman, Frans Arvid 246.
- Snellman, Johan Vilhelm 51, 65—69, 74, 75, 137, 139.
- Sohlman, August 41.
- Sokrates 7.
- Spinoza, Benedictus 311, 315.
- Stenbäck, Carl Fredrik 213, 214.
- Stenbäck, Lars 159, 195.
- Stigzelius, L. H. 293.
- Stirner, Max (Schmidt, Kaspar) 306.
- Strandberg, E. Th. 113.
- Strauss, David Friedrich 12, 24—27, 30, 35, 36, 40, 55, 64—68, 71, 74, 82—85, 145, 267, 268, 289, 305.
- Sturzen-Becker, O. P. (Orvar Odd) 35, 41, 134.
- Svedberg, Anders 298.
- Tallgren, Nestor 138.
- Tallqvist, Henrik 48.
- Tegnér, Esaias 33, 34.
- Tengström, Jaakko 43, 45, 59.
- Tengström, Juhana Jaakko 65, 68, 74.
- Tengström, Robert 68—73.
- Tertullianus 312.
- Thum 298.
- Topelius, Zacharias 51, 63, 76, 88, 129, 270—272.
- Trottet, J. A. 147.
- Waenerberg, Gabriel Mauritz 219.
- Wallin, Johan Olof 33, 34.
- Wecksell, Josef Julius 180, 199.
- Westerlund, Anders Gustaf 250.
- Wetterhoff, Carl Gustaf 138.
- Wilskman, August 318.
- Vogt, Carl 29, 87, 88, 94, 298.
- Voltaire 13, 27, 82, 207, 271.
- Wrede, Henrik August 326.
- Vögelin, Salomon 261, 286—289.
- Zilliacus, Henrik Wilhelm 79, 80.
- Zwingli, Huldreich 10.
- Öhberg, W. 138.
- Öller, K. F. 218, 220.

LYHENNYKSIA.

Bbl.	Borgåbladet.
BT	Borgå Tidning.
FAT	Finlands Allmänna Tidning.
FT	Finsk Tidskrift.
HA	Historiallinen Arkisto.
H Aik.	Historiallinen Aikakauskirja.
HD	Helsingfors Dagblad.
HT	Helsingfors Tidningar.
HTff	Historisk Tidskrift för Finland.
Prop. och bet.	Hans Kejsarliga Majestäts Nådiga propositioner ... jne.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart.
SKS	Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran.
SSLS	Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland.
TA	Teologinen Aikakauskirja.
Wbl.	Wasabladet.
Vsk.	Vuosikirja.
AT	Åbo Tidningar.
ÅU	Åbo Underrättelser.
2, 3 jne.	teoksen jälkeen lähdeluettelossa merkitsee painosta.

Muut lyhennykset selvinnevät asiayhteydestä.

SISÄLLYSLUETTELO.

I Juuret.

1. Rakennusaineet 7— 18
Uskonnollinen vapaamielisyys. — Renessanssi, uskonpuhdistus, spiritualismi ja sosinianismi. — Valistus. — Saksalainen idealismi.
2. Liberalismi ja radikalismi 19— 31
Saksan kirkkopoliittinen liberalismi. — Jumaluusopillinen kehitys, Strauss ja Feuerbach. — Luonnontieteellinen materialismi. — Vapaita seurakuntamuodostumia.
3. Ruotsin vapaamielisen liikkeen nousu 32— 41
Valistus, romantiikka ja pietismi. — Aftonbladetin liberalismi. — E. G. Geijer. — Nils Ignell.
4. Suomalainen yhtenäiskulttuuri 42— 61
Valistus ja romantiikka. — Kulttuurisynteesi. — Itsenäistyyvä jumaluusoppi. — Vanha Suomi.
5. Murros lähestyy 62— 75
Herännäisyyden reaktio. — Saksalaisia vaikutteita. — Yhteiskunnassa vallitsee rauha.

II Irti entisestä.

6. Ylioppilasnuorisoi liikehtii 76— 92
»Hullu vuosi.» — »Maailmanparantajat.» — Vanhojen torjuva asenne. — Länsisuomalainen ja viipurilainen suunta.
7. Uusi aika tekee tuloaan 93—102
Venäläinen radikalismi. — Vapaamielisyys murtautuu esiin. — Wiborg.
8. Taistelu tieteestä ja raamatusta 103—123
Geologinen uutinen. — Sanainspiratioopin puolustus. — Beckiläinen synteesi. — Meurman ja Qvist. — Feuerbachilainen uskontunnustus.
9. Radikaalia kulttuuripolitiikkaa 124—135
Sivistyskysymyksiä. — Lähetystyön arvostelua. — Kirkko ja valtio. — Qvistin vaikutus.

III Uutta etsitään.

10. Hapuillevaa vapaamielisyyttä 136—140
Skandinaavisia vaikutteita. — Helsinkiläisten vapaamielisten ryhmä. — Uutta etsitään.
11. Kolmas tie 141—154
Ruotsin uskonnonvapauskysymys ja pappisvastaisuus. — Uskonnollinen kehitysajatus. — Raamatun alkuperäinen oppi. — Kirkollisia oikeudenkäyntejä. — Nils Lilja.
12. Kirkko katsoo ajan merkkejä 155—167
Papiston »maalliset» tehtävät. — Kirkon kriisi. — Ajan »materialistinen» henki. — Pappispula.
13. Uusi suuntaus 168—195
Wasabladetin arvostelija. — Tieteen ja uskon suhde. — Helsinkiläinen vapaamielisyys astuu julkisuuteen. — Ruotsalaisien jäljittelijä J. W. Lillja. — Kirkon on lähennyttävä sivistyneistöä. — Kirkossa on vikoja, mutta kristinusko kestää. — Herännäisyyden arviointi.
14. Ylioppilaat keskustelevat 196—211
Osakuntalaitoksen uudistus. — Luonnontieteellinen maailmankatsomus. — Alftanin vapaamielisyys. — Valistusperiaatteita.
15. Kirkko ryhtyy uudistuksiin 212—228
Herännäisyyden reformiohjelma. — Länsisuomalainen pap-
piryhmä. — Frans Ludvig Schauman. — Uusi kirkkolaki-
esitys.

IV Ohjelma syntyy

16. Helsingfors Dagblad 229—241
Toimitus. — Poliittiset suuntaviivat. — Suhtautuminen pa-
pistoon. — Kirkko ja valtio. — Kansalainen ja seurakunta.
17. Uskonnonvapaus 242—263
Kirkkolakiesityksen vastaanotto valtiopäivillä. — Sama leh-
distössä. — Vanhoillinen kirkollinen reaktio. — Uskonnon-
vapaus ja kirkon tunnustus.
18. Uudet profeetat 264—290
Kotimaisen johtajan puute. — Ernest Rénan. — Viktor Ryd-
berg. — Theodor Parker. — Muita ulkomaisia vaikutteita.
— Vögelinin tapaus.
19. Luonnontieteitten vaikutus 291—300
Darwinismi. — Maailmankatsomuksellisia väittelyjä. — Risti-
riita on vasta tulossa.
20. »Taisteluun kristinuskoa vastaan» 301—319
Ylioppilasradikaalit. — Wilhelm Bolin. — Papiston arvostelua.
— Viipurilaisten käytännöllinen materialismi.

21. Vastakohdat tasaantuvat.	320—339
Lähetys- ja koulukeskustelua. — Kirkon lainsäädäntöoikeus.	
— Kirkkopoliittinen rintamanmuodostus. — Yhteinen pohja löytyy.	
Lähdeluettelo	340—350
Henkilöhakemisto	351—354
Lyhennyksiä	355

SUMMARY:

Mikko Juva: THE EDUCATED CLASSES OF FINLAND IN THE CRISIS OF RELIGIOUS LIBERALISM 1848—1869.

Religious liberalism is a considerably many-shaded phenomenon. On the one hand its roots lie in the optimistic conception of human nature which was characteristic of the Renaissance, while on the other it goes back to such radical sects of the Reformation as Spiritualism and Socinianism. Orthodoxy and the Baroque suppressed all liberalistic tendencies for a while, but they emerged again along with the ideas of Enlightenment. The traditions inherited from the Age of Enlightenment were further supplemented by two distinctive features which derived their origin from German idealism. Contrary to its predecessor, this movement stressed the importance of the subject and the individual; it also presented the world with a new approach to history. The past should be judged on its own merits. Thus the idea of growth became the decisive factor in determining the attitude towards history.

From these movements religious liberalism derived the necessary material for its work of spiritual construction. As a historical phenomenon again it was originally a part of the general liberalistic reaction against the restoration of the early 19th century. In Germany, which was culturally the leading country of the continent and whose influence was decisive especially in Northern Europe, the rising political opposition was compelled to attack the union of the throne and the altar. Thus the objectives of the ecclesiastical policy of liberalism were created in a fight against the dominant church. Theological criticism grew together with ecclesiastical criticism. With his crushing judgement, D. F. Strauss destroyed the harmonious synthesis of religion and philosophy built up by Hegel, and his work was carried on by Feuerbach, who explained that theology was nothing but anthropology and that God was merely a reflection of human ideals. The road to pure materialism was now open. The rapid development of natural sciences gave further support to these tendencies. The scientific materialistic school, whose leading names were Vogt, Moleschott and Büchner, got a new lift, particularly after the crisis of 1848.

In northern countries the development was much less radical. In Sweden the rising Romanticism established a contact with old neology and the new revivalist movements, which grew up from the soil of old Lutheranism. There cultural life preserved its integrity long after the tension between conservative and radical tendencies had led to an open conflict of ideas in Germany. To begin with, liberalism assumed the character of an almost purely political movement. Its first religious attitudes — e.g. antagonism to certain revivalist movements and siding with D. F. Strauss, whose doctrines were, however, not accepted without qualification — were likewise determined by political factors. The two factors which were to have greatest influence on the growth of religious liberalism were Geijer's individualistic slogan »to be Christian on one's own,» and Nils Ignell's long activity as a religious writer.

At the time of Finland's separation from Sweden the spiritual situation of the former resembled greatly that of the mother-country. During the 1820's there arose also in this country a reaction against the excessive rationalism of Enlightenment. This romantic reaction did not, however, result in an absolute denial of the old but rather in its supplementation with new elements. A peculiar Finnish cultural integration was brought about which can best be described as a synthesis of Orthodoxy, Enlightenment, and Romanticism. Close dependence on St. Petersburg, which represented the spirit of the Holy Alliance at its strongest, typified all traditional elements in the Finnish society. The church was seen as the most powerful barrier to the spreading of revolutionary ideas, and for this reason adherence to sound doctrine was considered one of the most important civil virtues. Finnish theology, which did not part from neology before the 1830's, also gave its support to this cultural synthesis. Joining the so-called mediatory theology, it attempted to fill the gap between religion and the rest of cultural life, and it criticized severely the destroyers of the synthesis, Pietism and Rationalism.

In East Finland — in those provinces which had already been under Russian rule prior to 1809 — the situation was different in many respects. German was the main language of cultural life, and the Swedish influence was far less decisive than in western Finland. For this reason the rationalistic ideas of Enlightenment were able to maintain their independent position in the East for a long time without any threat of being supplanted by Romanticism.

A reaction against this cultural integration was, however, already on the rise. The Finnish pietist movement expressed its doubts about the religiousness of this trend of thought and insisted upon a more real and more uncompromising Christianity. Its message was accepted widely even among the educated classes; but the decisive majority supported by the official church took a negative attitude towards the new revivalist movement. On the other hand there arose under the German influence a trend of

rationalistic criticism which was aimed at the doctrines of the state church. Because of the censorship these radical ideas could not, however, be expressed in public. J. V. Snellman's participation in the Swedish Strauss-dispute in the 1840's was the only instance in Finland of support being openly given to these ideas. Though some tourist or other, travelling in Germany, may have written to his family and friends that he had now settled his accounts with Christianity in a true Feuerbachian spirit, it was not until 1848 that these ideas started gaining any real support in Finland. God was in heaven and the Czar in St. Petersburg. Peace prevailed in the Finnish society.

The February Revolution and the ensuing upheavals were to bring about a complete crisis, especially in the attitude of the country's youth. All the old world, which had been governed by authorities, was disintegrating. University students followed the events with great intensity; and though there was no opportunity for any kind of revolutionary activity in Finland, there was, however, much rejoicing at the approach of new and — according to general belief — better times. For many students liberalism grew to be a pass-word which was believed to remedy all defects. Its standards were applied in the fields of politics, culture, and even religion. Hegel, who still at the middle of the forties had been an absolute authority, was now abandoned and was replaced by the radical German philosophers, particularly Strauss and Feuerbach. The apostles of materialism, especially Vogt, were also read. One can make the observation that this literature, which had been relatively unknown earlier, suddenly found its way into the hands of the students after 1848. True, the radical phalanx — the so-called world reformers — did not gain majority, but the group was nevertheless rather active. It is important to note, that the leadership of this phalanx was originally in the hands of the Viipuri Student-Nation, i.e. of the students coming from eastern Finland. As a counterbalance to this school there was a moderate liberal movement, which derived its main support from the West-Finnish Student-Nation.

The death of Nicolai I and the relatively liberal reign of Alexander II offered an opportunity to express these radical thoughts in public. In the Russian Empire the public sentiment underwent a surprisingly sudden shift from conservatism to an unbridled admiration for freedom. This development assumed such proportions that the ruler was soon compelled to resort to coercive measures to curb this agitation. In Finland liberalistic ideas again pressed forward. But it was a slow and cautious movement, and for this very reason these ideas were allowed full freedom of development. The most important advocate of the new thoughts was *The Wiborg*, a newspaper which was published in Viipuri. The chief editor of this paper, Carl Qvist, who had been one of the radicals of the year of revolution, made it the first modern newspaper in Finland.

The critical activity of this paper involved it in many controversies, the most important of which was the dispute on the interrelationship of science

and the Bible, which took place in the winter of 1856—57. Qvist acted as a promoter of a clear-cut Feuerbachian attitude, while those who attacked his cause included representatives of the orthodox verbal inspiration doctrine, of the »Beckian theology» (C. G. v. Essen), and of the liberalistic evangelical wiew (Agathon Meurman). The dispute, which was the first of its kind in Finland, shed important light on the religious opinions of the educated classes.

In addition to these questions of principle, Qvist dealt also with problems of cultural policy. The question of public education was at that time approaching its decisive stage, and Qvist made use of his paper to plead the cause of the independence of public education and its liberation from the control of the clergy. He stood in opposition to the establishment of a Finnish missionary society on the ground that the clergy was by no means suitable to civilize the pagans. Besides, the whole undertaking seemed to him to be intended to protect clerical interests at home. The gist of his cultural policy was, however, the demand for a complete separation of the state from the church, which measure he believed to result in free development of the state as well as in the inevitable collapse of the church.

Qvist's activities as a promulgator of radical ideas lasted for approximately three years, but then died down suddenly. This was due partly to the weak support he had gained for his ideas — even the liberals of his own country treated him as a »rabulist» — partly to his entrance upon a political career, and partly to an inner crisis caused by severe misfortunes in his family. In any case, after Qvist had resigned the editorship of *The Wiborg* in 1860, religious radicalism vanished for a while from the pages of the press. It was not the eastern radicalism but a West-Finnish line of thought that was to determine the course of Finland's religious liberalism.

The capital of the country, Helsinki, now became the centre of religious liberalism. As late as at the turn of the 1860's the outlines of the movement were still rather indefinite. The orientation of the country's youth towards Scandinavia — which was due to political reasons — also became a decisive factor in religious matters. It was there that the liberalist group found the ideas which corresponded to its needs. Meanwhile more attention was being paid to Finland's own church, in which an important development was also taking place.

In Sweden the attitude of the clergy towards the rising campaign for religious freedom as well as their stand in the question of the representation reform had aroused strong anticlerical sentiment. Liberalistic writers, especially Rydberg and Ignell, insisted upon the application of liberalistic principles in the administration and doctrine of the church. Emphasis was laid on the one hand upon the right of an individual to choose a form of religious practice satisfactory to himself, and on the other upon the evolutionary nature of all life. The only acceptable principle of ecclesiastic order was seen in an idea of free association based on voluntary choice. The Swedish liberalistic movement had no desire to reject Christianity; it was

only to be purified down to its original form, and thus to be brought in harmony with the culture of the age. Individual radical writers who followed Voltaire's line were rejected categorically.

Along with this Swedish pattern the religious ideas of the Finnish educated classes were influenced also by the development inside the church of Finland. The old bureaucratic spirit had lost ground. The pietists who still twenty years ago had been in the rôle of the accused, had now been elevated to the leadership of the church. While the church had thus accepted the ideals of pietism, the majority of the educated population still clung to their former points-of-view, which had elements of both Enlightenment and Romanticism. Pietism had got hold of the church, but at the same time the church had lost a great portion of the educated classes. This tension was soon felt generally. The changed situation was reflected clearly in ecclesiastical criticism, which at the turn of the 1860's was aimed mainly at two things. On the one hand the bureaucracy of the preceding period, which had tied the hands of the clergy with the performance of innumerable social duties, was now renounced. On the other hand the spreading of the new »materialistic» spirit was observed with regret. This same phenomenon lay also behind the sudden shortage of clergymen. The sons of educated families had no desire to choose a clerical career.

This was the basis for the liberalistic criticism which after 1860 made ever stronger attacks against the existing ecclesiastical conditions. As a result of Swedish influence it broke out first in the most important cultural centres of western Finland, in Vaasa and in Turku. A certain Vaasa newspaper published within two years a complete liberal reform program in the spirit of Ignell and Rydberg. The specialty of this program was a demand that the church, because of its hopelessly reactionary character, should be subjected to the complete control of the state before any of the planned reforms could be realized. In Turku again a new dispute on the merits of science and religion took place, during which the liberals granted a right of existence to a belief which was »free from dogma». A feature common to these two liberalist groups as well as to the one which had been active in Helsinki since 1861 was an accusation that the church no longer answered its purpose. A demand for freedom of religion was the gist of the reform program. Contrary to the point of view expressed in Vaasa, the general liberalistic opinion insisted also upon full freedom of the church from state control and upon its reorganization on congregational basis. Thus the liberals found fault with the church, but did not want to oppose Christianity itself, though it was considered desirable that it should better accommodate itself to modern life.

After pietism had found its way into the church, it also received its share of liberalistic criticism. But though it was accused of hostility towards culture and of becoming an obedient servant of the church, there were, nevertheless certain points in its program which liberalism was able to

accept as a part of its ecclesiastical policy. Such points of contact were individualism and opposition to the secular power of the church. These factors were to be extremely important to future development.

Along with this public criticism there was a discussion going on among the students of Helsinki university. Among the leading student nations the Ostrobothnian was the centre of Finnish nationalism, while the South-Finnish Student-Nation represented Swedish nationalism. West-Finnish Nation again was the chief supporter of liberalistic ideas. There was a severe clash between these different ideas. Valfrid Alftan, the recognized leader of the West-Finnish Nation, was the representative of moderate liberalism. Radical materialism was represented by Ernst Rönnbäck, and the most famous supporter of evangelical Christianity was Herman Råbergh, later bishop of Porvoo. The radical wing was smaller than the others, but being always ready for debate, its importance grew to be much greater than one would expect from a group of its size. Side by side with these main tendencies, some signs of the ideas of Enlightenment and Romanticism were also to be seen here and there among the students. Nevertheless, agreement was reached on some main questions. Thus the demands for freedom of religion and for the right of individual conviction were accepted generally over all party considerations.

The church did not remain inactive in the face of these demands for reform. Pietism saw that the time was ripe for reorganizing the external order of the church so that it would correspond to its inner nature. It was easy to notice that the spreading of disintegration and the rise of sectarian movements could be prevented only through effective reforms. The clergy was to be set free from the performance of all duties which actually belonged to secular officials. The «Conventicle Bill» of 1726, which imposed restrictions on private religious practices, was to be repealed. On the other hand all support given to the church by secular officials should be discontinued. Although a complete separation of the church from the state was not considered desirable, it was hoped that the administration of the church would be returned into its own hands. Thus the objects of pietism were almost identical with those of the rising liberalism. The difference existing between these two becomes obvious, however, if we look further into what each of them included in their demand for freedom of religion. For the pietists the most important thing was the freedom of the church or of the true congregation of God, which lived in its connection, while for the liberalists the decisive thing was the basic freedom of each individual. As a result of this difference in basic ideas the pietists insisted upon severe church discipline and a strict adherence to the professed doctrines of the church, demands which were of course warded off by the liberalists.

In addition to the pietists there was also another reformist group within the church — a group composed of clergymen from the western part of the province of Uusimaa. They were originally members of the Hedbergian

movement. This group stood in close contact with the Swedish revivalist movement which was centred around the figure of C. O. Rosenius and through which it was influenced by the ecclesiastical life of England and Scotland. Mostly through the influence of the Scottish Free Church it had become favourable to the ideas of Congregational church order and of free Christian association activities. It was also through this group of clergymen from western Uusimaa that an initiative was taken to establish societies for both foreign and home mission. The negative attitude of the officials prevented the establishment of the latter, however. In addition to the reforms suggested by the pietists this group recommended also special synodical meetings, where even laymen could make themselves heard. The indebtedness of this proposition to Scottish Presbyterianism is apparent.

All the criticism which has been presented in the above was included in the material which F. L. Schauman used as the basis for his great work, the plan for the revision of ecclesiastical law. The law, which dated from the year 1686, was hopelessly antiquated, and since 1817 several committees had been considering its amendment. In 1863 the proposed plan, which was mainly Schauman's work, was submitted to the Diet for consideration. The main principles of the revised law were the following: The new law was intended for the Evangelical Lutheran Church of Finland rather than for all inhabitants of the Grand Duchy of Finland. The highest authority of the ecclesiastical self-government was in the hands of the synod. The right to secede from the church was granted, and a proposal was made to define the position of dissenters under a special law. In the question of the creed and the discipline of the church the plan was rather liberal. It was suggested that, besides the Bible, »the basic conception» of the symbolical books should be accepted as the norm of the doctrine. As a whole the plan was fairly modern and went much farther in its renovations than any of the reforms simultaneously planned or realized in other Lutheran countries. Schauman's work took the edge off the anticlerical sentiment. At a time when Swedish liberalism made sharp attacks against the clergy and the church, the Finnish clergy took the lead in introducing reforms.

In 1862–63 Finnish religious liberalism entered upon a new phase. The movement, which earlier had been rather indefinite, now found a clearly defined program. This development was due to three factors: First of all, the plan for a revised ecclesiastical law crystallized the theoretical demands into words and thus, compelled people to take a definite attitude towards them — either pro or con. Secondly, the simultaneous arrival of Victor Rydberg's, Ernest Rénan's, and Theodore Parker's religious books in Finland presented the dissatisfied section of Finnish educated classes with a new theological point-of-view. Finally, the liberalist group received a new and powerful organ in the *Helsingfors Dagblad*, which had the best men of the group as its contributors.

In questions of ecclesiastical policy the Helsingfors *Dagblad* followed F. L. Schauman's line rather closely. When the conservative wing of the church protested the new plan in some decisive points, already during the debate in the Diet but especially at the ministerial conventions of 1864, the *Dagblad* took Schauman under its protection. The battle raged especially hard around the creed of the church. The simultaneous influx of liberalistic literature into our country made many clergymen fear that a too latitudinarian creed would open the pulpits of Finnish churches to all kinds of heresy, even to the deniers of Christ's deity. The liberals again considered it impossible to bind themselves to conformity with the symbolical books. Besides, the creed and the discipline of the church were tied up with the fate of the dissenters' law. In case all kinds of religious societies were allowed to be established in the country, it would be possible to grant to the Lutheran church a right to give a rather narrow definition of its creed, and to exercise strict church discipline. If not, the only possibility would be to make the creed as latitudinarian as possible and the discipline as lax as possible. It was natural that the *Dagblad* was strongly in favour of the former alternative.

Contrary to Sweden, Finland had no independent liberalistic philosophers or writers in the field of religion. The influence of foreign writers like Rénan, Rydberg and Parker therefore became decisive in the development of liberalistic ideas. The two former writers took a severely critical attitude toward traditional Christianity, and convinced many people of the weakness of orthodox theology. The leading prophet of this new religious tendency was, however, the American unitarian clergyman, Theodore Parker, whose somewhat romantic humanitarian faith seemed to offer an answer to the religious questionings of many an individual. The contrast between the old and the new became very sharp. For the liberalists there were two alternatives: one had either to believe blindly or as a result of deliberation. In the latter case the result would obviously be favourable to the new point-of-view. True, all people were not like Rönnbäck, in whose opinion the tension could result only in an irreconcilable war, but the tension was, however, growing rather critical.

It was peculiar that during the growth of liberalism in the 1860's the part of natural sciences was fairly unimportant in these philosophic discussions. The doctrines of Darwin were known, but had not as yet been interpreted in a manner which was hostile to Christianity, and the church did not consider them particularly dangerous. Finnish natural scientists consistently warded off the argument that the study of nature would lead to materialism. There were some minor disputes about the age of humanity and the theory of evolution, but as a rule the relationship existing between the scientific and the Christian view of the world was peaceful all through the 1860's, at least as far as public discussion was concerned.

Thus Finnish liberalism was — mainly as a result of the attitude of some leading members of the clergy — in principle favourable to the church and

treated Christianity with respect. Active hostility towards the church was limited to certain academic circles, where it now and then assumed even rather ruthless forms. Feuerbach was by no means lacking in enthusiastic supporters, though these — unlike Qvist — did not preach their doctrine on the pages of the press except by suggestions. One of the most notable enemies of Christianity was Wilhelm Bolin, who later published the collected works of Feuerbach. There was also strong anticlerical feeling among the students, and this likewise assumed rather radical forms, especially among students coming from Viipuri.

The most important ecclesiastical reform of the decade, the ecclesiastical law, was accepted by the Diet in 1867 and came into force in 1869. In the question of the creed the new law took a compromising attitude, which actually meant a victory for the conservative point-of-view. The provisions for church discipline were rather lax. The most important thing was, however, that the drawing up of a dissenters' law was postponed. This meant that the main principle of the new law, freedom of religion, remained ineffective. Without the possibility of establishing new religious societies or to be completely independent of the church, the right to secede from the church had no meaning whatsoever.

It is important to note that in this fight the liberal wing had the whole-hearted support of the progressive elements of the clergy. Clergymen and liberals fought side by side for the reforms which they considered inevitable against the conservative political rule, which was backed by a fairly strong ecclesiastical opinion. Far from waging an irreconcilable war, the church and liberalism carried on cooperation on a large scale. The importance of this fact to the preservation of an attitude favourable to the church among the educated classes can never be stressed too much.

Thus the closing decade left to the 1870's an inheritance which opened opportunities in many different directions. In effect, however, the developments of the 1860's had led towards at least relative reconciliation of opposites. The new ecclesiastical law was a decisive reform which brought the church of Finland up to a level much more advanced than that of the Lutheran churches in Sweden and Germany. The principles, according to which the creed of an individual was a matter of his inner conviction and the free practice of religion belonged to the basic rights of every citizen, had gained the support of both civic and ecclesiastical opinion. The domination of external authorities in matters of religion was now finally ended in the church of Finland. All this had been effected in cooperation with the church, not as a result of a fight against the church. The fact that the church was in favour of reform continued to be the greatest barrier to existing radicalistic movements.

The search of the Finnish educated classes for a definite philosophy of life in the 1860's had not resulted in finding answers to every question. Religious liberalism has, however, never even tried to give final answers

to every question but rather to go on finding new questions. It was this very attitude that made the majority of the Finnish educated classes take a respectful attitude towards religious tradition represented by the official church of the country. This was true even where it was felt that the new doctrines would be more consistent and up-to-date than those preached by the clergy in sermons which were found rather oldfashioned. After all, Finnish religious liberalism had no clearly defined doctrinal program to proffer the church, and so the gap between the two parties did not grow so deep as to prevent personal esteem from reaching beyond the borders. The liberals did not accuse the clergy of intellectual dishonesty, nor did the clergy condemn liberal thinking as resulting from evil and sinful will — at least not all of it. The conflict moved on a level, where faith and knowledge had not been separated so as to form two irreconcilable opposites. The requirements of personal conviction and religious tolerance were recognized on both sides. True, also other voices were heard on the extreme wings of both parties, but the moderate elements determined the general atmosphere.

Another decade was to pass before a new great conflict broke out.

SUOMEN KIRKKOHISTORIALLISEN SEURAN JULKAISUJA

Pöytäkirjat liitteineen I—X, 1892—1910 à 80:—	800:—
Vuosikirjat: I—VI, 1911—1916 à 100:—	600:—
VII—X, 1917—1920 yht. niteenä	150:—
XI—XIV, 1921—1924 » »	80:—
XV—XVIII, 1925—28 » »	150:—
XIX—XX, 1929—30 » »	80:—
XXI—XXVIII, 1931—38, à 100:—	800:—
XXIX—XXX, 1939—40 yht. niteenä	200:—
XXXI—XXXII, 1941—42 yht. niteenä	250:—
XXXIII—XXXIV, 1943—44 » »	150:—
XXXV—XXXVI, 1945—46 » »	175:—
XXXVII—XXXVIII, 1947—48 yht. niteenä	300:—

Toimituksia:

I. Leinberg, Det odelade Finska biskopsstiftets herdaminne	150:—
II—III. Consistorii Ecclesiastici Aboensis protokoller 1656—64 I—II	250:—
IV. Neovius, Chronographia Scandinaviae. (Loppuunmyyty.)	
V. Leinberg, Åbo stifts herdaminne	150:—
VI. Boetius Murenus, Acta visitatoria 1637—1666	180:—
VII. Leinberg, Finlands territoriella församlingar	100:—
VIII. Colliander, Suomen papisto 19. vs:lla. (Loppuunmyyty.)	
IX. Österbladh, Turun tuomiokapit. arkist. luett.	50:—
X. Simolin, Petrus Bång	120:—
XI. Tutkim. Suom. khist. alalta. Piispa H. Råberghille omist.	200:—
XII, 1—4. Suom. usk. liikkeitten historiasta. Asiakirj. ja tutkim.	
I osa (1700-luv. heränn.)	240:—
II » (1800- » »)	120:—
III » (1700- » »)	200:—
IV » (1800- » »)	90:—
XIII. Simolin, Urkunder rörande det äldre Viborgska stiftet I	80:—
XIV. Cederberg, Maamme kirkonarkistot 2. pain.	80:—
XV. Manninen, Liperin seurakunnan vaiheista. (Loppuunmyyty.)	
XVI. Lutherin uskonpuhdistus ja Suomen kirkko	120:—
XVII. Ruuth, Abraham Achrenius (tilataan W. Söderströmiltä).	
XVIII. Anthoni, Tengström o. stiftsstyrelsen i Åbo 1808—32 I—II	280:—

XIX.	Alanen, Savonlinna—Säämingin srk. 1721—1812. (Loppuunmyyty.)	
XX.	Malin, Der Heiligenkalender Finnlands	200:—
XXI—XXXII.	Takolander, E. G. Melartin I—II à 150:— I—II	300:—
XXIII.	Hallio, Suomal. virsik. uudistus	50:—
XXIV.	Cederberg,, Jaakko Stenius vanhempi	150:—
XXV.	Perälä, Eskil Petraeus	150:—
XXVI.	Takala, Suomen evank. liikkeen historia I ..	180:—
XXVII.	Schmidt, Die Pfingstbewegung in Finnland	200:—
XXVIII.	Juhlajulkaisu J. Gummerukselle ja M. Ruuthille	250:—
XXIX.	Airas, Kirkoll. elämää Torninjokil. 1675—1809. (Loppuunmyyty.)	
XXX.	Jaakkola, Vanh. historiall. kopiokirjamme ..	200:—
XXXI.	Krook, Väckelserörelserna i Österb. sv. förs. 1800 I—II	250:—
XXXII.	Lehtonen, Die livl. Kirchenordnung des Joh. Gezelius	200:—
XXXIII.	Rinne, Pyhä Henrik. (Tilataan Otavalta, Hki.)	
XXXIV, XXXVI.	Österbladh, Pappissäätö Suom. valtiopäiv. 1809—1906	I—II; I 150:—, II 200:—
XXXV, XXXVII.	Jonas Lagus, Brev o. skrifter I—II. I 120:—, II 120:—	240:—
XXXVIII: 1.	Rosenqvist, Det liturg. arb. i Finl. efter skilsm. från Sverige I	200:—
XXXIX.	Holmström, Eerikki Eerikinpoika Sorolainen	180:—
XL.	Hallio, Suomal. virsikirjan virret (Til. Suom. Kirj. Seuralta.)	
XLI.	Ur Alfr. Kihlmans brevväxling	200:—
XLII.	Björklund, Suomen papisto 1800-luv.	100:—
XLIII.	Loimaranta, Erikssonien mystillis-separistien liike	180:—
XLIV: 1.	Gummerus, Agricolan Rukouskirja I	100:—
XLIV: 2.	Gummerus, Agricolan Rukouskirja II	250:—
XLV: 2.	Maliniemi, De Sancto Henrico II	280:—
XLVI.	Juhlakirja, SKHS:n täyttäessä 50 v.	100:—
XLVII.	Xenia Ruuthiana,	300:—
XLVIII.	Newman, Edvard Björkenheim	350:—
XLIX.	Krook, Jonas Lagus	390:—
L: 1.	Laestadius, Dårhushjonet	400:—
L: 2.	Laestadius, Dårhushjonet	400:—

Näitä teoksia saadaan kirjakaupoista. Seuran jäsenet saavat julkaisut alennuksella. Kirjatilauksia ottaa vastaan Seuran sihteeri teollis. A. Siljamäki (Helsinki, Temppelik. 4), jolle myös jäseniksi pyrkivät voivat ilmoittautua.