

Anniina Mäenpää

”Emme ole kristinuskon vihollisia”

Nuorsuomalaisen maailmankuvan ulottuvuudet 1880–1890-luvuilla

Suomen historian pro gradu -tutkielma

Jyväskylän yliopisto

Historian ja etnologian laitos

Toukokuu 2017

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta	Laitos – Department Historian ja etnologian laitos
Tekijä – Author Anniina Mäenpää	
Työn nimi – Title ”Emme ole kristinuskon vihollisia” – Nuorsuomalaisen maailmankuvan ulottuvuudet 1880–1890-luvuilla	
Oppiaine – Subject Suomen historia	Työn laji – Level Pro gradu -tutkielma
Aika – Month and year Toukokuu 2017	Sivumäärä – Number of pages 104
<p>Tiivistelmä – Abstract</p> <p>Tämä tutkielma tarkastelee nuorsuomalaisen maailmankuvan rakentumista ja ulottuvuuksia 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä. Lähdeaineistona on käytetty neljää nuorsuomalaista sanomalehteä: Keski-Suomea, Savo, Viipurin Sanomia ja Päivälehteä. Menetelmänä on ollut kriittinen diskurssianalyysi, jonka kautta on pyritty hahmottelemaan, miten nuorsuomalaiset representoivat keskustelun teemoja sekä konstruoivat omaa identiteettiään ja positiotaan suhteessa vastustajiinsa.</p> <p>Nuorsuomalaiset puolustivat tieteellistä maailmankuvaa, mikä tuli ilmi etenkin darwinismin omaksumisena. Nuorsuomalaisten tiedeusko oli niin voimakasta, että tiede ja sen tulokset representoitiin itsestäänselvyyksinä. Darwinismia puolustettiin myös uskonnollisten vaikuttajien puheilla, millä pyrittiin vakuuttamaan kansa sekä teoriaa vastustaneet vanhasuomalaiset siitä, ettei kehitysoppi tuhoaisi uskontoa.</p> <p>Nuorsuomalaisessa lehdistössä paljon palstatilaa sai myös uskonto, jota käsiteltiin vapaamielisestä ja individualistista ajatteluoikeutta puolustavasta näkökulmasta. Liberalismin hengessä nuorsuomalaiset puolustivat eriuskolaisliikkeitä sekä uususkonnollisia liikkeitä. Laajasti käsiteltiin myös kristillisyyden alkuperäistä olemusta, joka koettiin vastakkaisena kirkon edustamalle dogmiriippuvaiselle uskonnollisuudelle.</p> <p>Tieteellisen maailmankuvan omaksumisesta huolimatta nuorsuomalaiset eivät siis vastustaneet uskontoa vaan valtion ja kirkon yhteyttä sekä etenkin papiston käyttämää hengellistä ja maallista valtaa. Papisto kuvattiin uskonvapauden sekä kansansivistyksen vastustajaksi ja osaksi tätä konservatiivista rintamaa liitettiin myös vanhasuomalaiset. Itsensä nuorsuomalaiset positioivat kansansivistäjiksi, joiden pyrkimyksenä oli laajentaa suomenkielisen kansan tietoutta radikaaleistakin aatteista. Kansansivistyksen nostamiseen liittyi myös nuorsuomalaisten puolustama kansanvaltaisuus vastakohtana virkavaltaisuudelle, johon liitettiin ruotsinkielisen eliitin lisäksi juuri papisto.</p>	
Asiasanat – Keywords nuorsuomalaisuus, aatehistoria, tieteellinen maailmankuva, kristillisyyys, 1800-luku, sanomalehdet	
Säilytyspaikka – Depository Jyväskylän yliopiston kirjasto, JYX-julkaisuarkisto	
Muita tietoja – Additional information	

SISÄLTÖ

1 JOHDANTO.....	1
1.1 Nuorsuomalaisuuden synty ja nuorsuomalaiset sanomalehdet.....	1
1.2 Maailmankatsomuksellisen muutoksen perusteita.....	5
1.3 Tutkimuskysymykset ja tutkimusperinne	8
1.4 Tutkimusaineistot ja -metodit	10
2 NUORSUOMALAISET EVOLUUTIOTEORIAN PUOLESTAPUHUJINA.....	14
2.1 Kaikkivaltias tiede.....	14
2.2 Edistyksellinen uskonto	27
3 PAKKO- JA PAPPISVALTAA VASTAAN	35
3.1 Nuorsuomalaisten uskonvapauden ilmaukset	35
3.2 Nuorsuomalaisten vastustamat pakkokeinot käytännössä	41
3.3 Pappisvallan vastustus.....	46
3.3.1 Antiklerikalismien perusteet.....	46
3.3.2 Papisto henkisenä virkavaltana.....	51
3.3.3 Papiston pelko kansansivistystä kohtaan	55
4 AITO KRISTILLISYYS JA UUSI USKONNOLLINEN SUUNTA	64
4.1 Kuolleesta orjauksesta elävään vakuutukseen	64
4.2 Perättömiä syytöksiä ja uskonnon pilkkaa	68
4.3 Uskonelämän virkistyminen	73
4.4 Epäusko ja taikausko seuraavat toisiaan	82
5 PÄÄTÄNTÖ.....	91
LÄHTEET	97

Otsikon lainaus on ote Keski-Suomen artikkelista (K-S 15.8.1888, ”Kansan siivistyksestä Jyväskylän ympäristössä”, 1.)

1 JOHDANTO

1880-lukua on kutsuttu aatteiden vuosikymmeneksi, jolloin suomalaista yhteiskuntaa ja vanhoja arvoja ravisteltiin monelta suunnalta. Vuosikymmen jätti vaikutuksensa esimerkiksi ihmisten maailmankatsomuksen perusteisiin, evankelis-luterilaisen kirkon yhteiskunnalliseen arvovaltaan ja asemaan sekä kansainvälistymis- ja eurooppalaistumispyrintöihin. Uudet liberaalit ajatukset kuten naisten ja työväestön aseman parantaminen, raittius- ja yhteiskasvatusaatteen edistäminen sekä uskonnollinen vapaamielisyys olivat osaltaan vaikuttamassa myös puolueiden hajaantumiseen Suomen poliittisessa elämässä.¹ Tämä tutkimus keskittyy tieteen ja uskon, uskonnollisen vapaamielisyyden sekä kristillisyyden teemojen käsittelyyn suomalaisen puolueen nuoremman suuntauksen sanomalehdistössä 1880-luvun lopulta 1890-luvun alkupuolelle.

1.1 Nuorsuomalaisuuden synty ja nuorsuomalaiset sanomalehdet

Jo 1860-luvulta lähtien kielikysymys oli hiertänyt sivistyneistön välejä ja pääosapuoliksi kiistassa muodostuivat fennomaanit, svekomaanit sekä vapaamieliset ruotsinkieliset liberaalit. Fennomaanit toimivat valtiopäiväpuolueena vuodesta 1863 ja 1870-luvulta lähtien alettiin yleisemmin puhua Suomalaisesta puolueesta, jonka itseoikeutetuksi johtajaksi käsitettiin Yrjö Sakari Yrjö-Koskinen. Ydinjoukkoon kuuluivat myös muun muassa Jaakko Forsman ja Agathon Meurman. Puolueorganisaatioita ei tuolloin vielä nykyisessä merkityksessään ollut ja puolueet tarkoittivat lähinnä eri mielipidesuuntauksia ja ryhmittivät usein johtajiensa auktoriteetin ympärille. Suuntauksilla oli usein hallussaan jokin sanomalehti; svekomaaneilla 1870 perustettu *Vikingen*, liberaaleilla 1862 toimintansa aloittanut *Helsingfors Dagbladet* ja fennomaaneilla Yrjö-Koskisen perustama *Uusi Suometar* vuodesta 1869 lähtien.²

¹ Ruutu 1980, 115; Luukanen 1994, 25.

² Mickelsson 2007, 57–59; Liikanen 1995, 134; Rommi & Pohls 1989, 73; Borg 1965, 9–10; Virtanen 2001, 91.

Suomalaisen puolueen sisällä alkoi hahmottua puoluejohdosta erottuvia ryhmittymiä jo 1870-luvun lopulla. Toinen näistä oli niin kutsuttu Valvojan ryhmä³ E. G. Palménin ja J. R. Danielson-Kalmarin johdolla ja toinen ylioppilasmaailmassa järjestäytynyt K. P. T. -ryhmä⁴ Lauri Kivekkään ja Jonas Castrénin johdolla. Suomalaisen puolueen hajaannus kärjistyi valtiopäiviin vuonna 1885, jolloin talonpoikaissäätöyn tullut Jonas Castrén hyökkäsi vanhoillista kunnallisneuvosta Agathon Meurmania vastaan. Castrén onnistui saamaan valtiopäivillä puolelleen suuren määrän säädyn jäseniä, joita alettiin kutsua nuoriksi erotuksena Meurmanin vanhoista.⁵

Ryhmittyvät erosivat toisistaan varsinkin maailmankatsomuksellisten ajatusten suhteen: nuoret vanhoivat vapaamielisyyden, kansanvaltaisuuden ja individualistisen ajattelu-oikeuden nimeen, kun taas puolueen vanhemman polven maailmankuva perustui auktoriteettiuskolle ja ajatukselle jumalallisesta järjestyksestä yhteiskunnallisen ja valtiollisen elämän perustana. Tässä vaiheessa nuorten kärkijoukko oli Alli Rytkösen mukaan omaksunut maailmankatsomukseen naturalistisen evolutionismin. He kannattivat individualistista uskonnollista ajattelu-oikeutta ja painottivat tieteen roolia oikean uskonnon perustana ja edistystä sen kannustavana voimana. Nuoret olivat innostuneita länsivaikutteista muun muassa darwinismin, naturalismin, antiklerikalismien ja kirjallisen realismien muodossa. Varsinkin Pohjoismaisen realistisen kirjallisuuden kautta uudet aatteet saavuttivat nuorsuomalaisen kärkijoukon, jossa toimi monia kirjailijoita ja muita kulttuurivaikuttajia.⁶

³ Valvojan ryhmä sai nimensä vuonna 1880 syntyneen aikakauslehti Valvojan perusteella ja sen ympärille muodostunut ryhmittymä edusti liberaalia oppositiota vanhan puoluejohdon ”hegeliläisperäistä”, kristillis-siveellistä maailmankatsomusta vastaan. Tämän 1880-luvun uusiin aatteisiin liittyneen kiistan ohella Valvojan ryhmää ja puoluejohtoa kuitenkin lähensi toive Suomalaisen puolueen maltillisen osan irrottamisesta radikaaleista sekä yhteiskuntarauhan puolustaminen. Liikanen 1995, 313–319; Rommi & Pohls 1989, 106.

⁴ K. P. T. oli radikaalifennomaanien ryhmittymä, joka ajoi suomalaisuuden nopeaa valtaansaapääsyä kaikilla aloilla. K. P. T. oli lyhenne sanoista ”koko programmi toimeen”, mutta se voitiin tulkita myös esimerkiksi ”kansan pyhästä tahtona”. Ylipäättään nämä ”kovat konsonantit” kuvasivat ohjelman jyrkkyyttä ja radikaalisuutta. K. P. T.:lle kielikysymys oli sosiaalinen kysymys, jonka ratkaisemiseksi tuli tukeutua yhteiskunnalliseen radikalismiin. Ryhmää yhdisti halu taistella ruotsin kieltä ja etenkin sen edustamaa yläluokkaa vastaan. Matti Klingenin mukaan radikalismi ryhmän perusominaisuutena selitti sen muuntumisen nuorsuomalaisuudeksi. Uusia aatteita tahdottiin ajaa, jolloin kieliäisiä voitiin jättää taemmalle, koska se alkoi näyttäytyä 1880-luvun mittaan vanhoilliselta aatteelta. K. P. T. kuihtui viimeistään 1880-luvun puoliväliin mennessä liian nationalistisena ja varsinkin Kivekkään kiivaus vaikutti siihen, ettei liike menestynyt ylioppilaspöytäpiirin ulkopuolella. Klinge 1978, 75–80; Vares 2000, 38.

⁵ Rommi 1964, 42; Hytönen 1923, 137, 149; Vares 2000, 35–36.

⁶ Erkkö 1929, 6–7; Rytkönen 1940, 81, 104–112, 130–132; Vares 2000, 32.

Vuoden 1885 valtiopäivistä lähtien Suomalaisen puolueen vanha ja nuori suuntaus kävivät välillä kiivastakin mielipidetaistoa sanomalehtien sivuilla. Ajalle tyypillistä olivat maakuntalehtien valtauksat. Paikkakunnilla, joilla toimi esimerkiksi vain yksi suomenkielinen sanomalehti, oli mahdollista, että puolueen toinen siipi valtasi sen, jolloin kilpaileva osapuoli joutui perustamaan oman lehtensä. Aluksi nuorsuomalaiset lehdet kävivät sanasotaa vanhasuomalaisten pää-äänenkannattajaa *Uutta Suometarta* vastaan, mutta myöhemmin kiistely siirtyi paikalliselle tasolle eri leireihin kuuluneiden maakuntalehtien välille.⁷ Tässä tutkimuksessa nuorsuomalaisista lehdistä tarkastellaan *Keski-Suomea, Savoaa, Viipurin Sanomia* sekä *Päivälehteä*.

Vuoden 1885 valtiopäivien jälkeen Jonas Castrén valtasi jyvaskyläläisen *Keski-Suomen*, jonka toimittajiksi valittiin Juhani ja Pekka Brofeldt. Veljekset toimivat lehdessä vuoden, mutta saivat lehden vanhoillisemmilta omistajilta kritiikkiä muun muassa liian radikaaleista vapaamielisistä aatteista, nuorsuomalaisesta poliittisesta kannasta sekä epäkristillisyydestä ja uskonnonpilkasta. Brofeldtit siirtyivät Kuopioon toimittamaan *Savoaa* ja *Keski-Suomen* päätoimittajaksi tuli Eero Erkko. Erkon ohjelmanjulistus vuodelle 1887 jatkoi Brofeldtien radikaalia linjaa puolustaessaan suomen kielen saamista hallitsevaksi valtakieleksi, työväestön tilan parantamista, raittiusasiaa sekä naisten asemaa. Vuoden 1888 alkupuolella *Keski-Suomen* lehtiyhtiön vanhoilliset lehtorit Jaakko Länkelä, K. J. Gummerus, Juuso Hedberg ja Henrik Hellgren kaavailivat lehden lakkauttamista ja uuden perustamista tilalle, koska omistajakunnassa nuoret olivat enemmistönä ja lehden linja oli radikalisoitunut. Lakkauttamisen sijaan nuoret päättivät kuitenkin perustaa oman kirjapainon, jolloin radikaalin ohjelman kehittäminen helpottui. Lehtorit puolestaan perustivat uuden lehden, *Suomalaisen*, joka alkoi ilmestyä vuoden 1889 alussa.⁸

Brofeldtien siirryttyä *Savon* vastaaviksi toimittajiksi vuoden 1886 lopulla muuttui lehden linja nuorsuomalaiseksi, mikä tarkoitti kielitaistelun muuttumista yhteiskunnalliseen suuntaan, taisteluksi ruotsalaista virka- ja rahavaltaa vastaan. Lehden ohjelmaan tulivat

⁷ Landgren 1988, 335.

⁸ Aho 1951, 238–240, 260; Zetterberg 2001, 77–81; 99–100; K-S 5.1.1887, ”Keski-Suomi vuonna 1887”, 1.

kuulumaan myös raittiusharrastus, työväen ja naisten aseman parantaminen sekä muiden uusien aatteiden esittely. Vuoden 1888 lopulla *Savoon* liitettiin myös kuopiolainen *Tapio*, jonka päätoimittaja August Bernhard Mäkelä oli opiskeluaikoinaan kuulunut Savo-Karjalaiseen osakuntaan ja tutustunut siellä muun muassa Matti Kurikkaan ja Juhani Ahoon. Vuonna 1892 hän siirtyi toimittajaksi *Viipurin Sanomiin*. Vuoden 1891 alussa viranomaiset lakkauttivat *Savon* sen käsiteltä Venäjän-poliittisesti arkoja kysymyksiä, mutta se jatkoi tämän jälkeen ilmestymistä nimellä *Uusi Savo*. Kuten Jyväskylässä, myös Kuopiossa vanhoilliset voimat ryhtyivät perustamaan omaa lehteä vastineena nuorsuomalaiseen suuntaan toimitetulle lehdelle. Vuoden 1888 alusta alkoi ilmestyä *Savo-Karjala*, joka painotti esimerkiksi kirkko-opin merkitystä.⁹

Viipurin Sanomat syntyi vuonna 1885 ja oli linjaltaan nuorsuomalainen, vaikka tämä ei näkynyt aluksi yhtä selvästi kuin *Savossa* ja *Keski-Suomessa*. Vuoden 1888 syksystä lähtien kirjailija Matti Kurikka toimi koulutoverinsa kirjailija Vihtori Jaatisen kanssa *Viipurin Sanomien* omistajana sekä aatteellisesta puolesta huolehtivana toimittajana, jolloin nuorsuomalainen linja vakiintui. Lehden ohjelmaksi määriteltiin taistelu ruotsinmielisiä sekä vanhoillista, myös kirkon ja papiston edustamaa taantumuksellisuutta, vastaan. Vuodesta 1891 lähtien Kurikka toimi lehden vastaavana toimittajana ja myöhemmin myös koko lehtiyrityksen omistajana. Kurikan tehtyä vararikon vuonna 1894 *Viipurin Sanomien* vastaavan toimittajan pesti siirtyi J. A. Lylylle.¹⁰

Päivälehdet perustivat Helsinkiin vuoden 1889 lopulla Eero Erkko, Juhani Aho, Arvid Järnefelt ja Edvard Oskar Sjöberg. Avustajina toimivat myös esimerkiksi kirjailijat Kasimir Leino ja Santeri Ivalo. *Päivälehdet* perustajat olivat vanhoja K. P. T.:läisiä, mutta kuuluivat sen hajotessa maltillisempaan linjaan. Tämä näkyi myös lehden ohjelmassa, jossa yhteiskunnallisuus korostui nationalismia enemmän. Erkko pyrki pitämään lehden ulkona puoluepolitiikasta ja halusi sen toimivan enemmän kulttuurikysymysten palveluksessa. Toimittajat tarkoittivat lehtensä vapaamielisten, kansanvaltaisten aatteiden levittämiseen, mutta ymmärsivät, että ilman jonkinasteista sääntelyä ei lehdelle saataisi riittävästi

⁹ Aho 1951, 256, 309; Kalemaa 1978, 75–76; Kinnunen 1982, 161–168; Leino-Kaukiainen 1988, 467; S-K 3.1.1888, ”Savo-Karjala”, 1.

¹⁰ Landgren 1988, 338; Kalemaa 1978, 50–79.

kannatusta. Eero Erkkö pettyikin esimerkiksi uskontonäkökulman ohittamiseen lehden toimitustyössä. Joka tapauksessa toimittajat pyrkivät mahdollisuuksien mukaan levittämään niitä mielipiteitä, jotka eivät muuten päässeet suomenkielisen pääkaupunki- ja maaseutuväestön kuuluville.¹¹

1.2 Maailmankatsomuksellisen muutoksen perusteita

1880-1890-lukujen maailmankatsomuksellisten muutosten taustoja on löydettävissä aina valistusajalta lähtien modernin tiedekäsityksen vakiintuessa sekä Suomessa 1800-luvun puolivälissä alkaneesta kirkon ja valtion suhteiden uudelleenjärjestelystä. Nämä johtivat kristinuskon merkityksen muuttumiseen, jonka yleisimpänä selityksenä on käytetty sekularisaatiota eli maallistumista. Sekularisaatio on itsessään vaikeasti määriteltävä käsite ja sen sisällöstä ja merkityksestä tehdyt tutkimukset eroavat suuresti tieteenalojen välillä. Varsinkin aikaisemmassa, uskontososiologisessa, tutkimuksessa sekularisaatio nähtiin lineaarisena ja vaihtoehdottomana prosessina, joka kulki käsi kädessä modernisaation kanssa. Aatehistoriallisesta näkökulmasta tätä näkemystä on kritisoitu ja monimuotoistettu; uskonnon rooli ei välttämättä ole yksiselitteisesti vähentynyt vaan uskonnollisuus on etsinyt uusia ja vaihtoehtoisia muotoja. Uskonnollisuuden mitattavuus on myös muuttunut, kun sen ilmaisut ovat siirtyneet julkisesta ja kirkon määrittelemästä tunnustuksesta yksityisempään piiriin.¹²

Kirkon toimikentän supistumista ja valtion toimialan laajenemista on pidetty Suomessa laajamittaisen sekularisaatioprosessin alkuna. Suomeenkin vakiintunutta niin sanottua valtaistuimen ja alttarin liiton politiikkaa vastustamaan ryhtyi 1800-luvun puolivälistä lähtien liberalismiin aate. Uskonnollisella ja kirkkopoliittisella alalla liberalismi näyttäytyi dogmisisidonnaisuudesta vapaan kristinuskon ihailuna sekä uskonpakon ja valtiokirkkojärjestelmän vastustamisena. Individualismi astui näin uskonnonkin alalle. Vapaamielisyyden vuosikymmeneksi kutsutun 1860-luvun merkittävimpiä poliittisia muutoksia Suomessa olivat valtiopäivien koolle kutsuminen vuonna 1863. Tästä alkoi

¹¹ Vares 2000, 43–45; Niiniluoto 1989, 11; Rytönen 1940, 225–226; Rytönen 1946, 161.

¹² Sulkinen 2016, 102–104; McLeod 2003, 13–17; Cox 2003, 210.

uudistusten kausi, jolla oli vaikutusta myös uskonnollisessa ja kirkollisessa elämässä. Tähän niin kutsuttuun yhtenäiskulttuurin murrokseen liittyivät opetustoimen, sairaanhoidon sekä köyhäinhoidon siirtyminen kirkolta yhteiskunnan tehtäväksi. Koulu ja kirkko erotettiin hallinnollisesti vuoden 1865 kunnallisasiäsetuksessa sekä valtakunnallisesti neljä vuotta myöhemmin, kun opetusministeriön edeltäjän eli senaatin kirkollistoimituskunnan alaisuuteen perustettiin koulutoimen ylihallitus. Mikko Juva:n arvion mukaan uudistukset vaikuttivat kirkon asemaan muuttamalla sen teatteriin verrattavissa olevaksi ylellisyydeksi, kun valtio oli nyt kaikkien olennaisten tarpeiden tyydyttäjä. Toisaalta tämän kehityksen vastustajat oli nyt helppo leimata klerikaaleiksi ja väistämätöntä edistystä vastustaviksi taantumukselliseksi, mikä vahvisti jo ennestään voimakasta antiklerikalistista tendenssiä.¹³

1860-luvun muutoksiin kuului myös vuoden 1869 kirkkolaki, joka oli edeltäjänsä vapaamielisempi. Laki rajoittui Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon eikä koskenut enää koko valtiota ja kaikkia kansalaisia, mikä oli askel kohti täydellistä uskonnonvapautta. Eriuskoisten aseman parantaminen oli yksi 1880–1890-lukujen liberaaleista vaatimuksista, mikä tuli esille eriuskolaislaista, ehtoollispakosta ja siviiliavioliitosta käydyissä keskusteluissa. Vuoden 1869 kirkkolaki kumosi myös vuodesta 1726 voimassa olleen konventikkelilakaatin, joka oli kieltänyt yksityisissä tiloissa järjestetyt hartauskokoukset erityisen jumalanpalveluksen suorittamiseksi. Tämä voimisti herätysliikkeiden toimintaa. Herännäisyyden ja lestadiolaisuuden kaltaisten vanhempien herätysliikkeiden lisäksi angloamerikkalaisperäiset uskonnolliset yhteisöt, kuten baptismi, metodismi, vapaakirkollisuus ja Pelastusarmeija alkoivat kasvattaa suosiotaan Suomessa 1880-luvun mittaan. Vaihtoehtojen lisääntyminen uskonnon saralla virkisti hengellistä elämää, mutta aiheutti paineita valtiokirkolle.¹⁴

Eräs 1800-luvun suuri muutos oli valistuksen ajalta periytyneen tieteellisen maailmankuvan leviäminen, joka sai ilmauksensa varsinkin darwinismissa. Kun Charles Darwin julkaisi teoksensa *Lajien synty* vuonna 1859, teos otettiin valtaisalla kiinnostuksella vastaan, niin puolustajien kuin vastustajienkin leirissä. Darwin ei itse vielä *Lajien synnyn* aikaan

¹³ Mikkola 2009, 229; Murtorinne 1985, 10–14; Murtorinne 1986, 201; Nikander 2011, 141; Juva 1956, 23.

¹⁴ Hartikainen 2005, 58; Kakkuri 2014, 146; Haavio 1965, 15; Murtorinne 1992, 307–309.

sulkenut jumalaa teoriansa ulkopuolelle saati olettanut ihmistäkin luonnonvalinnan sattumanvaraiseksi tulokseksi, mutta hänen ihailijansa edesauttoivat tällaisten ajatusten syntymistä, joten heti 1860-luvulla darwinismi oletettiin luonnontieteen teorian ohella myös maailmankatsomukseksi. Näin ollen darwinismin hyväksyminen näyttäytyi varsinkin sen vastustajien silmissä ateismina ja materialismina.¹⁵

1880-luvulle tultaessa Darwinin teoria luonnonvalinnasta oli Suomessakin akateemisessa luonnontutkimuksessa jo itsestäänselvyys, vaikka kaikki luonnontieteilijät eivät sitä hyväksyneet. Kuitenkin aiheesta pystyi jo luonnontieteen parissa keskustelemaan asiallisesti ja kiihkottomasti. Toisin oli julkisessa keskustelussa, joka tuolloin rajoittui aiheen tiimoilta vielä ruotsinkieliseen lehdistöön. Lehdistössä käyty keskustelu paljasti, että uusilla aatteilla oli luultua suurempi kannatus ja että ruotsinkielinen nuorisoyhteisö oli siirtynyt uskonnollisesta vapaamielisyydestä jo naturalismiin. Mikko Juva mukaan keskustelu synnytti myös aatepoliittiset rintamalinjat, joiden yhdellä puolella olivat liberaalit, kulttuuriaristokraatit, ruotsinmieliset sekä kirkonvastustajat ja toisella konservatiivit, demokraatit, suomenmieliset ja kirkolliset. 1880-luvun loppupuolelle tultaessa ruotsinkieliset kulttuuriaristokraatit näkivät yhteiskunnallisen ja kielirajan mielellään myös uskonnollisena ja henkisenä rajana, mutta suomenmieliset radikaalit tunsivat toisin. Niinpä aikana, jolloin ruotsinkielisessä lehdistössä darwinismi oli jo hiipumassa oleva aihe, alkoi se kiinnostaa suomenkielisessä lehdistössä. Nuoret suomenmieliset aloittivat maailmankatsomuksellisen valistustoimintansa maaseutulehdissä vuosikymmenen vaihteessa.¹⁶

Naturalismin eräänlaisena vastapainona sekä uutena uskonnollisena ilmiönä heräsi 1890-luvun vaihteessa kiinnostus okkultismiin ja mystiikkaan, joita edustivat Suomessa varsinkin teosofia ja spiritismi. Suomessa näitä liikkeitä käsitteli lähinnä ruotsinkielinen lehdistö,

¹⁵ Juva 1956, 11–13; Lappalainen 1967, 135–138, 145–146. Niin sanottu polveutumisosoppi oli Euroopan ja Suomenkin luonnontieteilijöille ja pitkälti myös sivistyneistölle tuttu jo 1830-luvulta lähtien, mutta Darwinin teoriassa huomiota herättävää oli polveutumisosopin yhdistäminen luonnonvalintaan. Tämä tarkoitti luonnon ulkopuolisten tekijöiden sivuuttamista kehityksen alullepanijoina tai ohjaajina. Darwinin teorian mukaan eläin- ja kasvilajit syntyivät luonnon itsensä ylläpitämisen muuntelun ja valinnan vuorovaikutuksesta. Tämä sattumanvarainen, kokeileva muuntelu loi mahdollisuuksia, joista valinta hyväksyi tai hylkäsi. Valinnan laadun ja voimakkuuden taas määräisivät vallitsevat olosuhteet, joten luonnon vaihtelevat tilanteet määrittelivät sen, mihin muotoihin kehitys johti. Lappalainen 1966, 17.

¹⁶ Lappalainen 1966, 21; Leikola 1985, 63; Juva 1956, 190–200; Juva 1960, 12–14, 52–54, 260–265.

joka painatti pitkiäkin artikkelisarjoja sekä puolesta että vastaan. Etenkin spiritismiä kohtaan suhtauduttiin negatiivisesti, kun taas teosofia sai vähitellen myötämielisemmän vastaanoton. Suomenkielisessä aikakauslehdistöissä *Valvoja* ja *Suomen Kuvalehti* esittelivät etenkin spiritismiä. Valtiokirkon näkemyksestä poikkeavaa uskonkäsitystä edusti myös tolstoilaisuus, joka sai kannattajia useista nuorsuomalaisista vaikuttajista.¹⁷ Nuorsuomalaisessa lehdistöissäkin kiinnitettiin huomiota ilmapiirin muutokseen ja tarjottiin lukijoille kuvauksia näistä hengellisen elämän uusista suuntauksista.

1.3 Tutkimuskysymykset ja tutkimusperinne

Tutkimukseni tarkoituksena on analysoida nuorsuomalaista maailmankuvaa tieteen ja uskon välisen rajankäynnin, uskonnollisen vapaamielisyyden sekä kristillisyyden saamien merkitysten näkökulmasta. Samalla tarkastelen nuorsuomalaisten itseymmärrystä sekä suhteita vanhasuomalaisiin. Tutkimani sanomalehdet ovat jyvaskyläläinen *Keski-Suomi*, kuopiolainen *Savo* eli vuodesta 1891 lähtien *Uusi Savo*, helsinkiläinen *Päivälehti* sekä *Viipurin Sanomat*. Tarkasteluajanjaksoni ovat vuodet 1886–1894. Olen aloittanut lehtien tarkastelun siitä vuodesta kun ne ovat päätyneet nuorsuomalaisten äänenkannattajiksi. Tutkin nuorsuomalaisuuden muodostumisen aikaa, joten päätän tarkastelun vuoteen 1894, jolloin nuorsuomalaiset esittivät ensimmäisen oman puolueohjelmansa.

Tärkeimpiä tutkimuskysymyksiäni ovat: millaisissa yhteyksissä ja missä muodossa tieteeseen pohjaavan maailmankuvan, uskonnollisen vapaamielisyyden ja kristillisyyden ulottuvuudet näkyivät nuorsuomalaisten kirjoittelussa? Oliko nuorsuomalainen maailmankuva selkeä vai ristiriitainen? Millaisin argumentein lehdet pyrkivät vaikuttamaan yleisöönsä? Miten nuorsuomalainen maailmankuva erosi suomalaisen puolueen vanhemman suuntauksen ajatuksista nuorten omasta mielestä? Tarkastelen siis sitä, miten nuorsuomalaiset representoivat tieteen, uskon, vapauden ja kristillisyyden teemoja sekä sitä millaisina toimijoina he näkivät itsensä suhteessa vanhasuomalaisiin.

¹⁷ Juva 1960, 291–294; Fyrqvist 2016, 31–33; Nokkala 1958, 36–46.

Tutkimusaiheessani yhdistyvät monien ilmiöiden tutkimusperinteet. Tutkimukseni sivuamia aihealueita ovat muun muassa suomalaisen puolueen historia varsinkin nuorsuomalaisten alkaessa erottautua omaksi ryhmäkseen, 1800-luvun jälkipuolen maailmankatsomukselliseen muutokseen vaikuttaneet liberaalit aatteet sekä lehdistön kehitys. Tutkimusta näistä aihepiireistä on tehty paljon, mutta yksityiskohtaista ja vertailevaa tutkimusta maailmankuvan perusteiden tarkasta sisällöstä ja merkityksestä nuorsuomalaisessa sanomalehdistössä ei ole. Lisäksi oman tutkimukseni kannalta näen tärkeinä kriittisyyden sekä tutkimuksen päivittämisen, sillä tutkimuskirjallisuus käsittelemistäni aiheista on pääosin vuosikymmeniä vanhaa.

Fennomaniaa, kielikysymystä ja suomalaista puoluetta käsittelevässä tutkimuksessa painopiste liikkuu suomalaisuusliikkeen syntyajankohdassa, tunnetuissa suomalaisuusmiehissä ja toisaalta vuoden 1894 jälkeisessä ajassa, jolloin puolue oli jo virallisesti jakautunut nuorsuomalaiseen ja vanhasuomalaiseen siipeen. Tutkimus on lisäksi suuntautunut enemmän vanhasuomalaisuuteen nuorsuomalaisuuden jäädessä katveeseen. Vesa Vareksen mukaan 1870–1890-luvut olivat nuorsuomalaisuuden kypsymisvaihetta, mikä voi selittää tutkimuksen vähyyttä tältä ajanjaksolta. Lisäksi puolueen arkisto alkaa vasta vuodesta 1905, joten lähdeaineisto edeltävältä ajalta on hajanaisempaa, käsittäen lähinnä sanomalehdet.¹⁸ Joka tapauksessa myös nuorsuomalaisuuden alkuajoista on saatavilla tietoa esimerkiksi Alli Rytkösen teoksessa *Päivälehdien historia I – 1880-luvun ”Nuoret” ja Päivälehdien perustaminen* sekä juuri Vesa Vareksen teoksessa *Varpuset ja pääskysset – nuorsuomalaisuus ja Nuorsuomalainen puolue 1870-luvulta vuoteen 1918*. Lisäksi nuorsuomalaisuutta käsitellään useissa Suomen lehdistön historiaa käsittelevissä teoksissa osana sanomalehdistön politisoitumista. Näitä ovat Päiviö Tommilan *Keski-Suomen lehdistö* –sarjan ensimmäiset osat sekä etenkin Tommilan toimittaman *Suomen lehdistön historia* –sarjan ensimmäinen osa. Kuopion lehdistön historiaa on tutkittu Matti Kinnusen toimittamassa kaksiosaisessa sarjassa *Sanan valtaa Kallaveden kaupungissa. Viipurin Sanomia* käsitellään puolestaan Kalevi Kalemaan kirjoittamassa elämäkerrassa lehden pitkäaikaisesta päätoimittajasta Matti Kurikasta. *Päivälehdien* historian taas on kirjoittanut edellä mainittu Alli Rytkönen. Lisäksi nuorsuomalaisista vaikuttajista

¹⁸ Vares 2000, 10–12.

esimerkiksi Eero Erkkö on tutkinut Seppo Zetterberg ja Juhani Aho Juhani Niemi sekä Antti J. Aho. Uudempaa tutkimusta Ahosta edustaa esimerkiksi Irma Sulkusen artikkeli *Uskonto ja kansakunta – Juhani Aho kansallisen historian popularisoijana*.

Kirkkohistoriallista tutkimusta 1800-luvun loppupuolen aatteellisesta tilanteesta ovat tehneet muun muassa Mikko Juva teoksissaan *Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848–1869, Rajuilman alla – Suomalaisen kahdeksankymmenluvun synty ja Valtio Kirkosta kansankirkoksi – Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen* sekä G. O. Rosenqvist teoksessaan *Suomen kirkon murrosajkoja*. Samoissa teoksissa on sivuttu myös eriuskolaisliikkeiden historiaa ja vaikutusta valtiokirkon asemaan. Liberaalista ajattelua tarkastellaan sen sijaan Vesa Vareksen toimittamassa teoksessa *Valta, vapaus, edistys ja kasvatus - liberaalisten liikkeiden ja liberaalisen ajattelun vaiheita Suomessa ja Ruotsissa 1800-luvulta 1960-luvun puoliväliin*. Naturalistisesta maailmankatsomuksesta ovat useita artikkeleja kirjoittaneet Pekka Lappalainen ja Antto Leikola.

Uususkonnollisista liikkeistä teosofiaa ovat tutkineet esimerkiksi A. E. Jokipii teoksessaan *Teosofinen liike Suomessa* sekä Minna-Maria Fyrqvist teoksessaan *Teosofien Suur-Suomi*. Teokset valottavat sitä esoteerista ja okkultistista ympäristöä, joka vaikutti suomalaisessa sivistyneistössä vuosisadanvaihteessa ja sai etsimään uusia merkityksiä myös kansalliselle menneisyydelle. Tolstoilaisuudesta kertova perusteos on puolestaan Armo Nokkalan *Tolstoilaisuus Suomessa*. Teos keskittyy tolstoilaisuuden ilmauksiin kaunokirjallisuudessa sekä aiheesta käytyyn julkiseen keskusteluun 1880-luvulta 1930-luvulle.

1.4 Tutkimusaineistot ja -menetelmät

Aineistoni muodostavista sanomalehdistä tarkastelujakson aikana 1886–1894 *Keski-Suomi* oli aluksi yksipäiväinen, vuodesta 1887 kaksipäiväinen ja vuodesta 1890 eteenpäin kolmpäiväinen, *Savo* ja myöhemmin *Uusi Savo* olivat kolmpäiväisiä, kun taas *Päivälehti* ja *Viipurin Sanomat* ilmestyivät kuutena päivänä viikossa. Olen käyttänyt sanomalehdistä

pääosin uskontoon, tieteeseen ja yleisesti maailmankatsomukseen liittyviä pääkirjoituksia ja asia-artikkeleja. Pääkirjoituksia voidaan pitää sanomalehden mielipiteen tulkkeina ja myös asia-artikkelit saattoivat korostaa lehden poliittista kantaa kun aiheina olivat erityisesti yhteiskunnalliset, tieteelliset ja ulkopoliittiset kysymykset sekä talous, uskonto ja kulttuuri.¹⁹ Merkityksellisiä aiheita kannalta ovat ylipäätään ne kirjoitukset, joissa ilmennetään jollakin tavalla suhtautumista uskontoon, tieteeseen ja vapaamielisyyteen, jolloin pelkät tiedonannot ja ilmoitukset jäävät tarkastelun ulkopuolelle. Olen ottanut huomioon myös toimitukseen julkaistavaksi lähetettyjä kirjoituksia sekä suomennoksia siltä osin kun ne ovat käsitelleet tarkastelun kohteena olevia teemoja ja olleet esimerkiksi laajuudeltaan huomionarvoisia. Tarkempaan analyysiin päätyi lopulta noin 200 kirjoitusta. Lehtien kesken kirjoitukset jakautuivat niin, että *Keski-Suomella* ja *Savolla* oli molemmilla lähes kolmasosa kaikista kirjoituksista, kun *Savon* osuuteen laskettiin myös *Uuden Savon* kirjoitukset. *Viipurin Sanomilla* ja *Päivälehdellä* puolestaan oli molemmilla noin viidesosa kaikista kirjoituksista. Hieman yli puolet kirjoituksista oli 1890-luvun puolelta, jossa korostuvat etenkin *Viipurin Sanomien* ja *Päivälehdien* osuudet.

Tutkimukseni asettuu aatehistorian, poliittisen historian ja lehdistöhistorian välimaille. Aateilmaston muutos on tutkimusaiheeni taustalla samoin kuin Suomen poliittisen kulttuurin muutos, etenkin sellaisena kuin se näyttäytyi ajan sanomalehdistössä, jossa poliittista ajatuksenvaihtoa ja debattia käytiin. Tutkimusnäkökulmani on lähinnä aatehistoriallinen, unohtamatta sanomalehdistön erityispiirteitä lähdeaineistona. Markku Hyrkkäsen määrittelyn mukaan aatehistorian tehtävä on asioiden käsittämisen käsittäminen sekä asioille annettujen merkitysten ymmärtäminen. Maailmankuvaa tutkittaessa esiin nousevat käsitteet mentaliteetti ja maailmankatsomus, joista edellinen kuvaa maailmankuvan tiedostamatonta ulottuvuutta ja jälkimmäinen tietoista. Näin maailmankuvaa tutkittaessa huomio kiinnittyy sekä reflektoituihin että refleктоimattomiin oletuksiin ja katsomuksiin.²⁰

¹⁹ Landgren 1988, 384–388.

²⁰ Hyrkkänen 2002, 57, 105–110.

Analysoin aineistossani nuorsuomalaista tapaa merkityksellistää maailmankuvallisia ulottuvuuksia käyttäen apuna Norman Fairclough'n kriittisen diskurssianalyysin mallissa esiintyvää tekstin analyysitapaa. Fairclough'n mukaan tekstistä voidaan samaan aikaan tarkastella kuinka tieto- ja uskomusjärjestelmät sekä sosiaaliset suhteet ja identiteetit rakentuvat.²¹ Keskeisenä analyysissäni on representaation käsite: miten keskustelun ulottuvuudet representoidaan aineistossa? Sosiaalisista suhteista ja identiteeteistä puhuessaan Fairclough tarkoittaa kirjoittaja- ja lukijaidentiteettejä, mutta omassa analyysissäni keskityn nuorsuomalaisten käsityksiin itsestään ja vastustajistaan, sekä näiden välisen suhteen konstruointiin. Maailmankatsomuksellinen keskustelu voidaan näin nähdä osaltaan suomalaisen puolueen rintamalinjoja muovanneena tekijänä.

Olen ottanut vaikutteita analyysiini myös Aija Kaartisen väitöskirjasta, jossa hän tutki naisten kieltolakikeskustelun pohjalta sitä, miten puhujat positioivat itsensä sekä kategorisoivat muita osapuolia. Kaartisen tavoin olen hyödyntänyt myös Grounded theory -metodologiaa aineistoni jaottelussa. Aluksi jaoin aineiston väljästi muutamaa teemaan, kuten uskonto, tiede ja yhteiskunta. Tämän jälkeen jaoin artikkelit tarkempiin kategorioihin niin sanotusta faktanäkökulmasta, eli sen perusteella, mistä puhuttiin esimerkiksi uskontoa käsiteltäessä. Näitä tarkempia luokkia olivat esimerkiksi kristillisyys, papisto ja kristillissiveelliset lehdet. Tämän jälkeen olennaisimmat kirjoitukset päätyivät tarkempaan analyysiin diskurssianalyysin ja retorisen analyysin kautta, jotta selviäisi esimerkiksi miten kristillisyys määriteltiin, millaisia ulottuvuuksia siihen sisällytettiin ja millä keinoin nuorsuomalaista näkemystä kristillisyydestä pyrittiin vahvistamaan yleisön silmissä. Retoriikkaa voidaan pitää tekniikkana, jolla pyritään vaikuttamaan yleisöön ja saamaan se sitoutumaan esitettyihin väitteisiin. Retorisia keinoja analysoimalla voidaan näin saada selville, miten faktoja konstruoidaan, miten subjektipositioita ja identiteettejä tuotetaan sekä miten erilaisia kategorioita rakennetaan, vahvistetaan ja kyseenalaistetaan. Tältä osin retoristen keinojen analyysi käy yhteen edellä käsitellyn Fairclough'n kriittisen diskurssianalyysin mallin kanssa.²² Grounded theory ja kriittinen diskurssianalyysi ovat toimineet lähinnä aineiston jäsentämisen keinoina ja inspiraation lähteinä, mutta aineiston

²¹ Fairclough 1997, 13–14, 23, 30, 76–80.

²² Kaartinen 2011, 43–48; Jokinen 2002, 126, 156; Perelman 1996, 171. Grounded theory -metodologiasta tarkemmin ks. esim. Corbin & Strauss 2008.

laajuudesta johtuen ja historiantutkimuksen kannalta mielekkäiden tulosten saamiseksi näitä metodeja, kuten myöskään retorista analyysia, ei ole käytetty pikkutarkasti.

2 NUORSUOMALAISET EVOLUUTIOTEORIAN PUOLESTAPUHUJINA

2.1 Kaikkivaltias tiede

Uskonnon ja tieteen suhteesta käydyssä keskustelussa ensimmäinen suuri harppaus nuorsuomalaisessa ja ylipäättään suomenkielisessä lehdistössä oli *Keski-Suomen* vuoden 1889 ensimmäisessä numerossaan aloittama yhdeksänosainen artikkelisarja ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta”.²³ Artikkelisarja oli Eero Erkon laatima ja aineisto oli peräisin saksalaisesta kehityso pillisesta tekstistä, jota hyödynsivät myös *Savo* ja myöhemmin vuonna 1889 syntynyt Minna Canthin ja A. B. Mäkelän toimittama aikakauslehti *Vapaita aatteita*.²⁴ Artikkelisarja käytti rohkeaa kieltä ja synnytti vastustusta vanhasuomalaisissa piireissä, varsinkin *Suomalaisessa*, mutta sai kannatusta etenkin toiselta radikaalilta nuorsuomalaiselta maaseutulehdeltä, *Savolta*. Artikkelisarjasta virisi ensimmäinen suomenkielinen julkinen polemiikki evoluutioteoriasta, ja debattia on nimitetty myös uskonsodaksi. Tämä kuvastaa sekä keskustelun kiihkeyttä että roolia, joka uskonnolla sekä uskomisella edelleen oli evoluutioteorian käsittelyssä.

”Uskonsotaa” seuranneen vuoden alkupuolella *Keski-Suomen* ja *Suomalaisen* palstoilla kehittyi toinen kiista samasta aiheesta. Kuopiolaisen vanhoillisen *Savo-Karjalan* asiamiehenäkin toiminut pastori Johan Tanskanen nimittäin oli kieltänyt seurakuntaansa tilaamasta nuorsuomalaisia lehtiä, etenkin *Päivälehteä*, *Keski-Suomea* ja *Savo*a näiden

²³ Ruotsinkielisessä lehdistössä ensimmäinen polemiikki teoriasta oli syntynyt jo vuonna 1864 Suomen Tiedeseurassa darwinismia vastaan esitetyn hyökkäyksen johdosta. Darwinismia vastustanut eläintieteen ylimääräinen professori Fredrik Wilhelm Mäklin painotti Darwinin teorian kieltävän ihmisen jumalallisen alun, ja teorian puolustajat taas moittivat tätä Darwinin ajatusten vääristelystä. 1870-luvulla darwinismi laajeni luonnontieteitä opiskelevan nuorison piiristä myös muihin, eurooppalaisia virtauksia seuraaviin piireihin. Julkisessa keskustelussa korostuivat kysymykset opin totuudesta ja ristiriidan syvyydestä kristinuskoon nähden. Ensimmäinen yleinen lehtipolemiikki syntyi vuonna 1875 huomiosta, että darwinismia olisi avoimesti opetettu Helsingin tyttökoulussa. 1880-luvun julkisessa keskustelussa kiivasta ajatustenvaihtoa herättivät esitelmillään varsinkin taistelevaa darwinismia edustanut kasvitieteen dosentti Fredrik Elfving sekä ruotsalaisten uusprotestanttien johtomiehiin kuuluva Carl von Bergen. Elfving erotti vuonna 1883 pitämässään esitelmässä ensi kertaa kehityso pillin ja kristinuskon täysin hyläten kaikki sovinnon mahdollisuudet näiden välillä. Von Bergen puolestaan puhui seuraavana vuonna tieteen ja Raamatun sopuoinnusta, eli nojautui uskonnollisen vapaamielisyyden perusajatukseen. Lappalainen 1966, 21; Leikola 1982, 163–168, 176–177; Leikola 1985, 63; Juva 1956, 98–103, 110–112, 190–200; Juva 1960, 12–14; Paaskoski 2002, 29.

²⁴ Lappalainen 1966, 22.

”antikristillisyyden” takia. *Keski-Suomen* toimittajat ajautuivatkin kiistaan Tanskasen ja häntä puolustaneen *Suomalaisen* kanssa.

Evoluutioteorian tiimoilta käyty keskustelu on osoitus siitä maailmanymmärtämisestä ja -selittämisestä, joka vielä 1880-luvulla oli voimissaan. Tieteellisiin kysymyksiin liittyi uskonnollinen näkökulma, eikä evoluutioteoriaakaan voitu käsitellä ainoastaan tieteen omin keinoin. Vaikka evoluutioteoriasta oli Suomessakin keskusteltu jo vuosikymmeniä, olivat asian esille nostaneet suomenkieliset maaseutulehdet edelleen radikaalien asemassa, uutuuden esittelijöinä. Kansa oli syvästi uskonnollista ja kirkon opit otettiin itsestäänselvytenä, eikä kansansivistys luonnontieteiden alalla kukoistanut, mikä lienee yksi selitys siihen, että evoluutiotakin käsiteltiin lehdistössä paljolti uskonnon kautta.²⁵

Kehitysopista käydyssä keskustelussa hahmoteltiin nuorsuomalaisten maailmankuvan perusteita sekä varsinkin tieteen ja uskonnon rajankäyntiä. Tieteen roolista ja oletetusta auktoriteetista on viitteitä ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta” -artikkelisarjan lisäksi sitä puolustavissa kirjoituksissa sekä lehtien tiedeartikkeleissa. Tieteen olemusta ja -historiaa käsiteltiin myös ennen vuoden 1889 debattia sekä sen jälkeisissä keskusteluissa. Tieteestä kirjoitettiin usein itsestäänselvytenä, historiallisen jatkumon voitokkaana tuloksena sekä alati kehittyvänä kansanvalistajana – varsinkin suhteessa uskontoon. Samalla nuorsuomalaiset positioivat itsensä kansansivistäjiksi ja valontuojiksi, kun vanhasuomalaiset puolestaan representoitiin tiedon pimittäjinä ja tieteelliseltä ymmärrykseltään vajavaisina.

”Uskonsodan” aikaan nuorsuomalaiset maaseutulehdet eivät oikeastaan yrittäneetkään kansantajuisesti selittää itse kehitysopin perusajatuksia, silloinkaan kun vanhasuomalaiset vastustajat sitä vaativat ja esittelivät oman versionsa opista. Sen sijaan puolustuksena käytettiin uskonnollisten vaikuttajien puheita ja kirjoituksia, jotka saattoivat puhua aivan eri asioista, ainakaan itse evoluutioon ei kaikissa puututtu lainkaan. Kehitysoppia ei siis perusteltu ja selvennetty tieteellisenä teoriana vaan puolustus nojasi mahdollisuuksiin yhdistää kehitysoppi ja uskonto. Tärkeintä oli varmistaa kansalle, että kehitysoppi ei ollut

²⁵ Lappalainen 1967, 150.

tuhoamassa vanhaa uskontoa, eikä selittää mikä kehitysopin sisällöllinen anti oli. Anto Leikolan mukaan kaikkialla länsimaisessa maailmassa 1800-luvun jälkipuolella käydyissä taisteluissa evoluutioteoriasta biologia olikin vain verukkeena ja tarjosi lähinnä lähtökohdan aatteellisille mittelöille.²⁶

”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta” -artikkelisarjan ensimmäinen osa puhui ikään kuin kahdesta eri asiasta: todisteista esihistoriallisen ihmisen elämästä ja todisteista kehitysopin mukaisesta ihmisen alkuperästä. Artikkelisarja keskittyi ihmisen esihistorialliseen elämään esimerkiksi elannon hankinnan, asumisen ja henkisen kehityksen näkökulmasta. Darwinin teorioiden mukaisessa kehitysopissa ihminen käsitettiin jo 1870-luvulta lähtien evoluution ja luonnonvalinnan tulokseksi, mutta artikkelisarjan mikään osa ei viitannut tähän suoraan. Myös sarjan ensimmäisen osan toteamus ihmisen ilmestymisestä varmuudella kvartäärikaudella, ainakin kymmeniätuhansia vuosia sitten, jätti avoimeksi sen, miten ihminen maailmaan ilmestyi.²⁷

Artikkelisarjaa seuranneessa keskustelussa palattiin jatkuvasti toteamukseen ihmisen eläimellisestä alusta, siitä pitikö tämä käsittää synnyksi eläimestä vai viitattiinko sillä alkukantaiseen olemukseen. Nuorsuomalaiset leimattiin uskonnon vastustajiksi darwinismin hyväksymisen nojalla, mutta oikeastaan artikkelisarja ei puhunut itse kehitysopista ainakaan Darwinin tarkoittamalla tavalla, eikä häntä tai muita maailmankatsomuksellisen darwinismin edustajia mainittu tekstissä. Vasta artikkelisarjaa puolustavissa kirjoituksissa kehitysoppi mainittiin selkeästi. Nuoret eivät välttämättä halunneet leimautua darwinisteiksi, mikä olisi tarkoittanut ajan ajattelutavassa myös ateismin ja materialismin syytöksiä.²⁸

Myöhemmin keväällä *Keski-Suomi* painatti lehteensä Conrad Albertin kirjoituksen ”Ciceroko wai Darwin?” näytteeksi saksalaisten realististen kirjailijoiden ajatuksista kasvatuksesta. Kirjoituksessa puhuttiin reaalikoulujen paremmuudesta latinakouluihin

²⁶ Leikola 1982, 251.

²⁷ K-S 2.1.1889, ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta I.”, 3; Juva 1956, 11.

²⁸ K-S 9.4.1889, Tertius interveniens: ”Uskonnon sota Jyväskylässä”, 1–2; K-S 7.5.1889, ”Sitenkö yksimielisyyttä saavutetaan?”, 2; Lappalainen 1967, 146.

nähdän, etenkin luonnontieteiden opettamisen suhteen. Tähänastista koulutusta syytettiin siitä, että uusimmat luonnontieteet oli supistettu huomioksi ihmisen syntymisestä apinasta, jolloin tieteen syvemmät tulokset jäivät ymmärtämättä. Kirjoituksessa ilmeni myös selkeä positiivinen näkemys darwinismista, jonka jatkuvan kehityksen ajatuksen nähtiin kannustavan ihmisiä tekemään hyvää ihmiskunnan nimissä, eikä minkään ajallisen tai iankaikkisen palkinnon toivossa. Darwinin nimi mainittiin harvoissa kehitysoppia positiivisestikin arvioineissa kirjoituksissa, joten tämä oli tarkkuudessaan poikkeuksellinen teksti. Tekstissä esiintyi myös tieteen ja uskonnon välinen ero, kun kehitysopin nähtiin jalostavan ihmiskuntaa toisin kuin kristinuskon lupauksen iankaikkisesta palkkiosta. Tähän jalostavaan näkökulmaan *Keski-Suomi* perusti myös artikkelisarjansa.²⁹

”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta” -artikkelisarjan ensimmäinen osa herätti kehitysoppidebatin henkiin muutamilla rohkeilla sanoillaan, mutta siinä luotiin myös laajemmin kuvaa tieteen roolista. Jo artikkelin aloituskappaleet asettivat uskomukset erehdysten alalle ja tieteen niitä korjaavaksi mekanismiksi: ”Yksi niistä monista erhetyksistä, joita tiede on poistanut, on myöskin tuo ikiwanha, monen kansan uskonnossa säilynyt tarina, että ihmissuku on alkanut ’paratiisissa’ täydellisyyden tilassa [--].”³⁰ Artikkelissa kerrottiin, että tiede oli selvästi näyttänyt ihmisen kehittyneen raa’asta eläimellisestä alusta vähitellen nykyiselle tasolleen. Uhkarohkeasti *Keski-Suomi* kuitenkin jätti kaikki nuo selvät todistukset tilanpuutteeseen vedoten mainitsematta. Artikkelissa kyllä lueteltiin tieteenaloja kuten geologia, anatomia ja etnografia, joiden avulla luonnontieteellistä menettelyä ja ”villikansoihin” vertailua hyväksikäyttäen ihmisten esihistoriallisista oloista oli voitu tehdä johtopäätöksiä. Tämän tiedon pohjalta lehti katsoi näyttäneensä, ettei muinaistiede operoinut pelkkien otaksumien varassa, vaan sillä oli riittäviä syitä esittää tuloksiaan. Tieteen käsite jäi kuitenkin artikkelissa epäselväksi, jolloin tieteen tulokset esitettiin yksinkertaisesti tosina tapahtumina, joihin nimettömät henkilöt olivat päätyneet ohimennen esitellyillä metodeilla.

²⁹ K-S 16.4.1889 & 23.4.1889, Conrad Alberti: ”Ciceroko wai Darwin?”; K-S 2.1.1889, ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta I.”, 3.

³⁰ K-S 2.1.1889, ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta I.”, 3.

Tieteen kyseenalaistamaton olemusta painotettiin myös useissa puolustuskirjoituksissa, joita kevään aikana painettiin nuorsuomalaisiin lehtiin. Esimerkiksi *Keski-Suomen* tyhjentäväksi nimetyssä artikkelissa ”Mitä on tiede?” viitattiin Herbert Spencerin³¹ toteamukseen tieteen olemuksesta tiedon korkeampana kehitysasteena, jolloin ”[- -] se joka hyljeksii tiedettä, samalla halveksii kaikkea tietoa.”³² Tekstissä esiteltiin jokapäiväisiä havaintoja tähtitieteen ja kemian tutkimusaloilta, kuten auringon nousu aikaisemmin kesällä kuin talvella tai raudan ruostuminen vedestä. Kun kiistattomien tosiasioiden ja tieteen välille laitettiin yhdysmerkki, voitiin tieteen nimissä esittää kaikenlaisia, kiisteltyjäkin teorioita. Artikkelissa huomautettiin myös uskovaisten ymmärtävän salaisesti tieteen tulosten totuuden ja tulevan levottomiksi sen takia. Heidän todettiin kieltävän oppiansa kehittymästä, erotuksena tieteestä, jossa tutkijat jatkuvasti tarkastivat toistensa työn tuloksia voimistaen tieteen voittokulkua. Tieteen vastakohtaisuus uskontoon nähden oletettiin artikkelissa siis selkeäksi, ja tiedon ylivoima uskoon nähden saattoi saada uskovaisetkin levottomiksi oman maailmankatsomuksensa perusteista.

Vuonna 1890 Hankasalmen kirkkoherra Johan Tanskanen syytti nuorsuomalaisia lehtiä antikristillisyydestä ja *Keski-Suomen* kohdalla tämä näkyi hänen mielestään juuri kehitysopin tyrkyttämisenä yleisölle. Tanskanen totesi kehitysopin olevan paitsi antikristillinen myös tieteellisesti mädäntynyt. Tanskanen peruste väitteelleen oli, että useat tiedemiehetkin pitivät kehitysoppia vain hypoteesina, jonka todellisuutta ei ollut vielä näytetty toteen.³³

Tällä kertaa *Keski-Suomi* pyrki puolustamaan kehitysoppia myös tieteellisin perustein. Perustelu tyypistyi kuitenkin ylimalkaiseen hahmotteluun tieteellisen työn luonteesta. Lehti selosti, kuinka tutkijan huomattaessa joukon yhteen jaksoon kuuluvia ilmiöitä, hän esitti niiden taustalla olevan syyn hypoteesissaan. Jos tutkimuksen jatkuessa kaikki uudetkin ilmiöt voitiin selittää saman hypoteesin nojalla, oli se silloin muuttunut tieteelliseksi teoriaksi. Kehitysoppia vastaan olisi siis pitänyt löytää ilmiöitä, joita se ei pystynyt

³¹ Herbert Spencer oli biologisiin kategorioihin ja käsityksiin nojautuvan naturalistisen evolutionismin tärkein teoreetikko, jonka ajatukset muotoilivat nuorsuomalaisienkin filosofista ajattelua. Rytkönen 1940, 129–130.

³² K-S 30.3.1889, ”Mitä on tiede?”, 2.

³³ Suomalainen 13.3.1890, J. Tanskanen: ”Keski-Suomelle”, 2.

selittämään, jotta sitä olisi voitu pitää tieteellisesti virheellisenä. Näin oli *Keski-Suomen* mukaan siinäkin tapauksessa, ettei teorioita voinut kouriintuntuvasti näyttää toteen, kuten luonnontieteen teorioiden kohdalla usein oli. Tällaisesta teoriasta esimerkkinä *Keski-Suomi* tarjosi atomiteoriaa, jossa tutkimuksen kohteet olivat aistien ulottumattomissa, mutta silti tutkijat uskoivat niiden olemassaoloon. *Keski-Suomi* huomauttikin ajatuksen kehitysopin tieteellisestä mädäntyneisyydestä syntyneen subjektiivisesti pastori Tanskanen omissa, tieteelliseen tutkimukseen kouliintumattomissa, aivoissa.³⁴ *Keski-Suomen* toimittajat eivät itsekään olleet tiedemiehiä tai pyrkineet edelleenkin avaamaan evoluutioteorian tieteellistä puolta, joten Tanskasta vastaan esitetty syytös kääntyi samalla heitä itseään vastaan.

Pastori Tanskanen puolusteli näkemystään tuomalla esiin tieteilijöitä, jotka olivat todenneet kehitysopin vääräksi. Tällaisia olivat Carl Semper, Gustav Jäger, Rudolf Virchow³⁵ ja Albert Wigand. Hän myös edelleen totesi, ettei yksikään tiedemies ollut voinut tunnustaa kehitysoppia jo todennetuksi, ei edes Darwin itse.³⁶ *Keski-Suomi* piti Tanskanen esiin tuomia kehitysoppia vastustavia tiedemiehiä suurella vaivalla löydettyinä vähemmistön edustajina. Lisäksi Virchow'n kerrottiin tunnustaneen evoluutioteorian loogiseksi, Jägeria pidettiin tieteellisenä humpuukina ja Semperin sekä Wigandin väitteet oli jo tiedepiireissä kumottu.³⁷ Nuorsuomalaiset eivät siis mukisematta hyväksyneet vanhojen yrityksiä leimata kehitysoppi epätieteelliseksi vetoamalla tarkoitushakuisesti sen hylänneisiin luonnontieteilijöihin. Kuitenkin nuorsuomalaiset käyttivät samanlaista logiikkaa puolustaessaan Darwinin oppeja vetoamalla sen hyväksyneisiin pappeihin, kuten myöhemmin käy ilmi.

Eräs tiedettä puolustava argumentti oli historiallinen jatkumo, jossa korostuivat tieteen saavuttamat voitot epäilyistä ja tuomioista huolimatta. Tällä haluttiin pönkittää tieteen kiistatonta auktoriteettiasemaa, joka perustui juuri vastarinnan kukistamiselle. Tieteen historiaan verrattiin myös silloin, kun haluttiin osoittaa, kuinka vajavaisia tieteen tuloksia

³⁴ K-S 20.3.1890, ”Wielä wiime kerran pastori Tanskaselle”, 3.

³⁵ Rudolf Virchow oli vuonna 1877 Münchenin luonnontutkijoiden kokouksessa kieltänyt, että ihmisen polveutuminen apinasta tai jostain muusta eläimestä olisi tieteen tulos. Tällaisia Darwinin oppia yksityiskohdissa tai kokonaisuudessaan vastustaneita oli pelkästään Saksassa toistakymmentä. Juva 1956, 16–17.

³⁶ Suomalainen 14.4.1890, J. Tanskanen, ”Keski-Suomi”, 2.

³⁷ K-S 19.4.1890, ”Kun rupes niin repes”, 2–3.

vastaan esitetyt argumentit olivat aikoinaan olleet, ja kuinka sama argumentointi jatkui kirkon ja uskovaisten puolelta edelleen kehitysopin tiimoilta. Rinnastamalla kehitysopin kieltäminen esimerkiksi maapallon pyöreäden kieltämiseen, pyrittiin saamaan ensin mainittu näyttämään yhtä naurettavalta. Varsinkin *Savo* käsitteli tiedettä tästä näkökulmasta. Se julkaisi jo vuonna 1887 neliosaisen tieteenhistoriaa käsittelevän artikkelisarjan ”Totuuden taistelu”.³⁸

Samoin kuin ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta” oli ”Totuuden taistelu”-artikkelisarja otettu ulkomaisesta, nimeltä mainitsemattomasta, lehdestä. Se oli jaettu maantietoa, astronomiaa ja lääketiedettä käsitteleviin osiin. Ensimmäisessä osassa *Savo* pohjusti artikkelisarjaa maalaillemalla kauhukuvia vainosta, jonka uhriksi eri mieltä kirkon kanssa olleet olivat aikojen saatossa joutuneet. Niin kristinopin opinkappaleet kuin tieteen tuloksetkin olivat vaatineet omat uhrinsa, ennen kuin ne oli yleisesti myönnetty tosiksi. Tekstissä huomautettiin, että enää ei mielipiteiden taistelussa vuodatettu verta, kuten aikaisemmin, mutta taistelu oli edelleen julma. *Savo* perusteli artikkelisarjan painattamista muutoksen toivolla, sillä että näiden varottavien esimerkkien kautta opittaisiin menneestä.³⁹

Kirjoitussarja esitteli maapallon pyöreää muotoa, taivaankappaleiden suhteita sekä lääketiedettä tutkineiden tiedemiesten kohtaloita vankeudesta ja eristämisestä aina kidutuksiin ja kuolemantuomioihin. Kirkonmiehet olivat kaikissa tapauksissa kieltäneet uudet ajatukset ja opit käyttäen epäuskoa ja jumalankieltämistä aseina lähes kaikkia ihmiskunnan hyväntekijöitä, tiedemiehiä, kirjailijoita, keksijöitä ja ihmisystäviä vastaan. Samalla kristinoppi oli kytketty mahdottomiin erehdyksiin ja epätieteellisiin oppeihin. Kaikesta tästä oli artikkelisarjan mukaan ollut tuloksena vain tieteen ja uskonnon näennäisen yhteensopimattomuuden realisoituminen ja etevimpien henkilöiden vieraantuminen uskonnosta. Tieteen tulokset sen sijaan olivat antaneet uskonnolle jalommat ja korkeammat käsitykset luojan suurista töistä. *Savon* toimituksen loppukaneetissa todettiin tieteen askel askeleelta muuttaneen uskonnolliset käsitteet ja nykyisten oli käyvä

³⁸ Jokinen 2002, 153–154; *Savo* 22.10.1887, 29.10.1887, 1.11.1887 & 5.11.1889, ”Totuuden taistelu”. Sarja perustui amerikkalaisen A.D. Whiten teokseen, joka käännettiin jo vuonna 1877 ruotsiksi ”Vetenskapens strider”. Juva 1960, 55.

³⁹ *Savo* 22.10.1887, ”Totuuden taistelu”, 2.

samoin. Tätä ei kuitenkaan pitänyt pelästyä, vaan uskonnon ja tieteen piti muuttua vihamiehistä ystäviksi ja totuuden taistella vääryyttä ja petosta vastaan.⁴⁰

”Totuuden taistelu” -artikkelisarja toimi ikään kuin pohjustuksena, jopa ennakkoaavistuksena *Keski-Suomen* ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta” -artikkelisarjalle. ”Totuuden taistelu” ei herättänyt samanlaista polemiikkaa kuin *Keski-Suomen* artikkelisarja, vaikka se oli lehdessä jopa näkyvämmällä sijalla, sillä kaikki osat esitettiin pääkirjoituksen paikalla. Syynä hiljaisuuteen oli se, ettei Kuopiossa tuolloin vielä toiminut toista lehteä, joka olisi ryhtynyt sanasotaan *Savon* kanssa. Oma osansa sillä kuitenkin oli vanhasuomalaisen *Savo-Karjalan* synnylle seuraavana vuonna.⁴¹

Vuoden 1889 kiistassa *Savo* puolusti *Keski-Suomen* linjaa evoluutioteorian esittelemisessä esimerkiksi artikkelissaan ”Yhtä luuta wuohen sarwi”. Kirjoituksessa selostettiin, kuinka *Suomalaisen* ”hullunkurinen päättelemine”⁴² oli johtanut siihen, että *Keski-Suomi* olisi muka kieltänyt kristinuskon. *Savo* vertasi *Suomalaisen* lehtoreiden toimintaa sellaiseen Raamatun selittämiseen, jota jo vuosisatoja aikaisemmin käytettiin tiedemiehiä vastaan: ”Suomalaisen toimittajat tietysti naurawat tuolle Galilein aikaisten pappien tekemälle päätökselle [- -] . [- -] mutta tekewät itse samalla tawalla. He julistawat wanhan testamentin kertomukset ja kuwaukset historiallisiksi tapahtumiksi [- -].”⁴³

⁴⁰ *Savo* 22.10.1887, 29.10.1887, 1.11.1887 & 5.11.1889, ”Totuuden taistelu”.

⁴¹ *Savo-Karjala* syytti *Savo*a mm. siitä, että Totuuden taistelu -artikkelisarjassa oli monia loukkaavia sanoja sekä hyökkäyksiä kristinuskoa vastaan. Se kritisoi esimerkiksi *Savon* väitettä siitä, että tiede on muuttanut ja tulee muuttamaan uskonnollisia käsitteitä. Kriitikistä huolimatta *Savo* lupasi pysyä sanassaan. *Savo* 12.1.1888, ”Syytöksiä ja todistuksia”, B1; *Savo-Karjala* 3.1.1888, ”Suoritusta ’Sawolle’”, B1.

⁴² *Savo* tiivistä *Suomalaisen* päättelyn: ”Jos, niin kuin K.-S. wäittää, ei ole ollut ihmisten täydellisyyttä, niin on samalla kielletty se, että Jumala on luonut ihmisen omaksi kuwakseen ja että ihminen on syntiin langennut. Mutta jos ei ole ollut syntiin lankeemusta, niin ei ole woinut olla Jumalan ensimmäistä lupausta Wapahtajan tulosta maailmaan. Kiellettyinä owat silloin myöskin kaikki ne toimet, joilla Jumala kaswatti ihmiskuntaa Wapahtajan omistamista warten, etupäässä lain antaminen.” Näin ollen voitaisiin päätyä tilanteeseen, jossa kymmentä käskyä ei tarvitsisi enää noudattaa ja lopulta ”[- -] muka tehdä Kristuksen koko jälkeinen historia walheeksi ja kieltää inhimillisen kehityksen suhde kristinoppiin ja kristinuskon vaikutus kaikkiin inhimillisiin oloihin.” *Savo* 29.1.1889, ”Yhtä luuta wuohen sarwi”, 1–2. *Suomalainen* todella virkkoi ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta” -kirjoituksen ilmaisevan täydellistä kristinopin ja sen johdosta kristillisyydenkin kieltämistä. *Suomalainen* 17.1.1889, ”Keski-Suomen ’Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta’ nimisen kirjoituksen johdosta”, 1.

⁴³ *Savo* 29.1.1889, ”Yhtä luuta wuohen sarwi”, 1–2.

Keski-Suomi puolestaan vastasi *Suomalaisen* esittämään kritiikkiin kirjoituksella ”Kehittymisoppi ja uskonto”, joka muodostui amerikkalaisen papin Henry Ward Beecherin⁴⁴ lyhennetystä esitelmästä vuodelta 1886. Kirjoituksessa viitattiin tieteenhistoriaan yhtenä argumenttina, jonka perusteella evoluutio pitäisi hyväksyä. Beecher vertasi kehitysopin herättämiä ajatuksia painovoiman synnyttämään pelkoon ja epäilykseen todeten, ettei mitään pidetä niin vaarallisena kuin kehitystä alhaisemmasta korkeammaksi.⁴⁵

Beecherin puheessa huomiota herättävää oli suoranainen toteamus ihmisen kehityksestä eläimestä: ”Eikö ihminen alkujaan ole eläin? Eikö hän lakkaamatta siwistyksen ja vielä enemmän todellisen uskonnon vaikutuksesta kohoja eläimellisestä tilastaan henkiseen [- -]”⁴⁶ *Savonkin* kirjoituksessa rinnastettiin eläin ja eläimellisyys: ”Ja tokkohan sittenkään, vaikka myönnettäisiin oikeaksi yksin Darwininkin väite, että ihminen on eläimestä kehittynyt, tulisi järkähtetyksi kristinuskon perustus, lunastamistyö. Päinwastoin luulisi sen silloin tulewan vieläkin tarpeellisemmaksi, kun on kohotettava eläimellisyydestä alkujaan olewa korkeimpaan täydellisyyteen [- -]”⁴⁷ Eroa ei siis kummassakaan kirjoituksessa tehty eläimen ja eläimellisen välillä, ja lainaukset korostivat lisäksi uskonnon ja kehitysopin yhdistämisen mahdollisuutta.

Myöhemmin vuonna 1889 *Keski-Suomi* painatti puolueettomaksi tarkastelijaksi itseään nimittäneen Tertius interveniensin kirjoituksia neljään numeroonsa. Kirjoittaja hillitsi *Keski-Suomen* intoa todistaa ihmisen kehitys eläimellisestä tilasta, muistuttaen tutkijoilla edelleen olevan erilaisia mielipiteitä asiasta. Muuten kirjoitussarja oli *Keski-Suomea* myötäilevä ja *Suomalaista* vastustava. Myös tieteenhistoriaa käsiteltiin ensimmäisessä kirjoituksessa, jossa mainittiin historian todistavan: ”[- -] että milloin joku tieteellinen keksintö on osoittanut raamatun käsityskannan jossakin asiassa olleen wäärässä, owat papit ja yksinkertaisimmat kansasta huutaneet että tuon keksinnön kautta uskonto muka

⁴⁴ Henry Ward Beecher (1813–1887) pyrki tulkitsemaan Raamattua tavalla, joka sopi yhteen tieteen ja psykologian kanssa. Läpi uransa hän halusi pysyä eksegetiikan, tieteen ja psykologian kehityksen tasalla ja rohkaisi myös seurakuntaansa Brooklynnissa sekä lukutaitoisia amerikkalaisia sanomalehtien välityksellä tutkimaan näitä uusia suuntauksia. Olbricht 2010, 122.

⁴⁵ K-S 22.1.1889, ”Kehittymisoppi ja uskonto”, 2.

⁴⁶ K-S 22.1.1889, ”Kehittymisoppi ja uskonto”, 2.

⁴⁷ Savo 29.1.1889, ”Yhtä luuta wuohen sarwi”, 1–2.

hävitetään.”⁴⁸ Käsitksen mukaan tiee kuului siis valistuneille, kun taas uskonnon nimeen vannoivat papit ja ymmärtämättömät kansasta.

Nuorsuomalaisissa lehdissä esiintyi myös tiedeartikkeleja, jotka käsittelivät esimerkiksi astronomian ja geologian ilmiöitä ja tällä tavoin toivat osaltaan luonnontieteitä lähemmäksi lukutaitoista yleisöä. Luonnontieteet esitettiin perustavanlaatuisten kysymysten äärellä operoivana tutkimusalana ja yleisön kiinnostusta näiden kysymysten pohtimiseen haluttiin herätellä. Tiedeartikkelit sotivat välillä Raamatun sananmukaista ymmärtämistä vastaan ja antoivat tukea kehityso pilliselle kannalle. Vaikka kehityso pillikeskustelussa uskonnollisella selittämällä ja perustelulla oli suuri merkitys, tiedeartikkeleissa uskonnolliset maininnat jätettiin pois. Esimerkiksi artikkelissa ”Kuinka vanha maa on?” kerrottiin maan synnystä, elollisesta kaudesta sekä tulevaisuudessa tapahtuvasta maan tuhoutumisesta auringon sammuessa.⁴⁹ Mikään ei estänyt ymmärtämästä artikkelia kristinuskon opin mukaiseksi, mutta esimerkiksi luomiseen ei viitattu mitenkään ja sananmukainen Raamatun ymmärtäminen olisi ollut ristiriidassa kirjoituksen kanssa. Kirjoitus ilmestyi useammassa nuorsuomalaisessa sanomalehdessä, joten sitä lienee pidetty merkityksellisenä myös maailmankatsomuksellisen keskustelun kannalta.

Viipurin Sanomissa puolestaan ilmestyi ihmissuvun ikää valottava kirjoitus, jossa kerrottiin luulöydöistä, jotka olivat vahvistaneet epäilykset sukupuuttoon kuolleesta ihmislajista. Pään muotojen kuvailtiin muistuttavan enemmän ”ihmisen muotoisten apinoiden” kuin ihmisten pääkalloja, ja muitakin yhtäläisyyksiä apinoiden kanssa mainittiin. Löytöjä pidettiin tietyn kehitysasteen ilmentyminä ja ”[--] jos pitäisi tehdä selko siitä, kuinka pitkä aika on kulunut siitä, jolloin olento, jota aiwan ruumiillisesti ymmärrettynä voitiin kutsua ’ihmiseksi’, alkoi näyttäytyä maan päällä, saataisiin siirtyä luultawasti miljoona vuotta jäljelle päin.”⁵⁰ Kirjoitus oli siis selkeästi kehityso pillisen näkökulman kannalla, ja vertaili ihmistä rohkeasti jopa apinaan. Uskonnosta ei artikkelissa kirjoitettu mitään ja johtopäätökset perusteltiin tällä kertaa tieteellisillä löydöillä.

⁴⁸ K-S 2.3.1889, Tertius interveniens: ”Riita-kysymys”, 1–2.

⁴⁹ K-S 30.3.1889, ”Kuinka vanha maa on?”, 3.

⁵⁰ VS 18.1.1889, ”Wanhan ajan ihmisiä”, 3.

Nuorsuomalaiset ajoivat määrätietoisesti myös kansantajuisten tieteen asemaa. Maaseutulehdissä julkaistut artikkelit voidaan lukea tämän aatteen yhdeksi ilmaukseksi, mutta nuorsuomalaiset pyrkivät ajamaan aatettaan muitakin kanavia pitkin. Juhani Aho oli ehdottanut vuonna 1888 Savo-Karjalaiselle osakunnalle luonnontieteiden tulosten esittämistä kansantajuisesti, saamatta vastakaikua ehdotukselleen. Sen sijaan myöhemmin vuonna 1889 alkoi ilmestyä Minna Canthin ja A. B. Mäkelän aikakauslehti *Vapaita aatteita*, jossa esiteltiin luonnontieteen saavutuksia, myös evoluutioteoriaa kansantajuisesti.⁵¹

Savo nosti aiheen esille myös kirjoituksessaan ”Kansantajuista tiedettä tarwis”. Kirjoituksessa otettiin kantaa myös evoluutioteorian pohjalta käytyyn keskusteluun, jossa teoriaa vastustavat olivat tarjonneet sen väärennetyssä muodossa. Ongelmaksi nähtiin se, että yleisö kuitenkin uskoi väärän version, koska sillä ei ollut tarpeeksi ymmärrystä aiheesta. Tästä syystä *Savo* kutsui ylioppilaita mukaan hankkeeseen, jossa tuotettaisiin kirjasia kansankielelle tieteen uusimmista tuloksista. Tiede nähtiin siis pohjimmiltaan kaikille kuuluvana oikeutena, ja valistuneiden velvollisuus oli jakaa tietouttaan kansalle. Tärkeänä pidettiin myös suomenkielisen yleisön sivistyksen kohottamista samalle tasolle sivistysmaiden väestön kanssa.⁵²

Savon mukaan vanhasuomalaiset *Suomalainen* ja *Suomi* olisivat ”[- -] arwelematta asettunut koko yritystä vastaan, julistanut sen pakanalliseksi j.n.e.”⁵³ Mikkeliäinen *Suomi* todella tulkitse *Savon* ehdotuksen yritykseksi perustaa uusi kansanvalistusseura ja ”[- -] johtaa sitä sotaan kristinuskoa vastaan [- -]”.⁵⁴ *Suomalainen* ei täysin tuominnut ajatusta, mutta epäili ylioppilaiden kykyä ja kypsyyttä käydä kansanvalistustyöhön sekä sisältöä, jota heidän kuuluisi kansalle opettaa. Vanhasuomalaiset olivat niin sanotun maltillisen tieteen kannattajia, jotka olivat tyytyväisiä Kansanvalistusseuran työhön, eivätkä siksi nähneet suurta tarvetta uudelle yritykselle. *Suomalainen* ja *Suomi* korostivat molemmat,

⁵¹ Paaskoski 2002, 61; Juva 1960, 273.

⁵² Savo 7.5.1889, ”Kansantajuista tiedettä tarwis”, 2. Ylioppilaiden kansansivistystyöllä oli pitkät perinteet, ja heidän pitämiensä luentojen sisällöstä oli syntynyt polemiikkia jo 1870-luvulla myös ylioppilaiden kesken, kun osa piti tärkeänä luentojen pysymistä uskonnollisella pohjalla ja osa halusi sivistää kansaa nimenomaan luonnontieteiden uusien tulosten kautta. Juva 1956, 95–96.

⁵³ Savo 6.7.1889, ”Pimeyden valta ja kansantajuinen tiede”, 2.

⁵⁴ Suomi 15.6.1889, ”Uusi kansanvalistusseura tekeillä”, 1–2.

että kansa ei kyennyt erottelemaan tieteellisiä totuuksia ja arveluita toisistaan, joten kehitysoopin kaltaiset teoriat, joista tutkijatkin olivat erimielisiä, piti jättää kansanvalistustyön ulkopuolelle.⁵⁵

Savo puolusti ehdotustaan sillä, että tieteen luonteeseen kuului se, että tutkijat olivat eri mieltä asioista ja ettei varmoja totuuksia ollut. Uskosta tämä erosi siinä, että ketään ei pakotettu uskomaan mitään vastoin omaa vakuutustaan ja havaintojaan. Vanhasuomalaisia toimittajia lehti syytti siitä, että he pitivät tieteellisinä varmuuksina vain sellaisia oppeja, jotka olivat olleet olemassa jo heidän omassa nuoruudessaan. Kaiken uudemman niputtaminen arvelujen ja riitakysymysten alle vapautti heidät ottamasta itse selkoa näistä aatteista. Näin ollen vanhasuomalaiset pelkäsivät *Savon* mukaan joutuvansa kansanvalistustyön seurauksena naurunalaiseksi ja menettävänsä oppineen arvonsa kansan silmissä, jolloin oli heille edullista pitää kansaa edelleen pimennossa tieteen uusimmista saavutuksista.⁵⁶

Nuorsuomalaisissa lehtiteksteissä *Keski-Suomen* artikkelisarjaan ja nuorten kansansivistystoimintaan suuntautuneen kritiikin motiiviksi esitettiin toistuvasti vanhasuomalaisten halu pimittää tietoa ja johtaa kansaa harhaan. Esimerkiksi *Savo* vertasi *Suomalaisen* toimintaa menneisiin aikoihin, joissa uskonnon ja tieteen näennäistä ristiriitaa hyväksikäyttivät juuri uskonnolliset kiihottajat, kun uuden opin puolestapuhujat piti saada epäluulonalaiseksi. *Savo* esitti myös, että *Suomalaisen* kirjoittajat eivät kuitenkaan voineet olla varmoja johtopäätöksistään, koska heidän omissa kouluissaan opetettiin tietoja, jotka olivat linjassa *Keski-Suomen* artikkelisarjan kanssa ja kielsivät Raamatun sananmukaisen käsittämisen. *Savon* mukaan lehtorit kuitenkin välttelivät tämän tunnustamista, koska

⁵⁵ Suomi 15.6.1889, ”Uusi kansanvalistusseura tekeillä”, 1–2; Suomalainen 3.6.1889, ”Wähäsen ’Sawosta’ ja kansantajuudesta tieteestä maassamme”, 1. Vuonna 1874 perustetussa Kansanvalistusseurassa vaikuttivat esimerkiksi puoluejohtoon kuuluneet Yrjö Sakari Yrjö-Koskinen ja Agathon Meurman. Seuran johto oli muutenkin enemmistöltään vanhasuomalaista ja tilanne muuttui nuorsuomalaisten eduksi vasta 1900-luvun puolella. Seuran päällimmäisenä tarkoituksena oli kansantajuuden kirjallisuuden julkaiseminen. Kirjallisuuden aihepiirit koskivat muun muassa historiaa, yhteiskunnallisia kysymyksiä ja luonnontieteitä. Ojanen 2014, 14, 34–42.

⁵⁶ *Savo* 6.7.1889, ”Pimeyden walta ja kansantajuinen tiede”, 2.

muuten heidän toimintansa olisi paljastunut tahalliseksi ajattelemattoman yleisön väärin käsityksiin houkuttelemiseksi ja kilpailijan vahingoittamiseksi.⁵⁷

Myös *Keski-Suomi* ihmetteli *Suomalaisen* hyökkäystä sitä vastaan, varsinkin kun se ei suinkaan ollut ensimmäinen kehitysopista Suomessa puhunut taho: ”Peljätäänkö antaa ’kansalle’ tietoa siitä, mitä oppineet jo kauvan ovat tietäneet?”⁵⁸ *Suomalaista* kritisoitiin myös kehitysopin esittämisestä niin synkästi ja yksipuolisesti, että sääliksi kävi sekä lukijoita että toimittajia, jotka hyväksikäyttivät lukijoiden luultua tietämättömyyttä. Näin *Keski-Suomi* esiintyi kansan puolestapuhujana ja sivistäjänä, sen ymmärrykseen ja oppihaluun luottavana kun taas *Suomalainen* näyttäytyi sekä vastustajiaan että kansaa aliarvioivana tiedon pimittäjänä. *Keski-Suomi* laajensi toisessa kirjoituksessaan saman syytöksen myös *Suomi*-lehteen: ”[- -] lieneekin niin, että ’Suomi’ ja muut samanhenkiset soisiwat kansan aina ’karjana’ antawan itseään johtaa ja sen wuoksi wihastuvat kun joku wäittää ettei se enää ole ’karjaa’, waikka ehkä joskus maailmassa on ollut senkaltaisessa tilassa.”⁵⁹

Vaikka nuorsuomalaisissa teksteissä tiede ja uskonto asetettiin selkeästi vastakkain, pidettiin molempia arvossa, kunhan tahot pysyivät omalla alallaan. Vastakkainasettelulle antoi syytä historiasta ammentanut näkemys, jossa uskonto oli yhteiskunnassa ikään kuin annettuna, kun taas tieteen piti todistaa auktoriteettinsa taistelemalla sokeaa uskoa vastaan. Vaikka teksteissä tiede ja uskonto näyttäytyvät vastinpareina, pidettiin vastakkainasettelua osittain myös keinotekoisena tai näennäisenä. Tiede oli järjen tuote, joka vastakkainasettelussa kuitenkin voitti tunteeseen pohjanneen uskon. Nuorsuomalaisten järjen ylistys oli niin voimakasta ja kyseenalaistamatonta, että tiede ja sen tulokset representoitiin itsestäänselvyyksinä. Kun kehitysopin perustelut jäivät tästä syystä ohuiksi, tuli luonnontieteitä ymmärtämättömälle lukijalle tieteenkin teorioiden hyväksymisestä viime kädessä uskonasia.

⁵⁷ Savo 29.1.1889, ”Yhtä luuta wuohen sarwi”, 1–2.

⁵⁸ K-S 9.2.1889, ”Wieläkin uskonnon ja tieteen suhteesta toisiinsa”, 1.

⁵⁹ K-S 19.2.1889, ”Suurempi Darwinisti kuin Darwin itse”, 3.

2.2 Edistyksellinen uskonto

Tieteen lisäksi kehitysoppikeskustelussa käsiteltiin laajasti myös uskontoa. Koska evoluutioteorian hyväksyminen oli maailmankatsomuksellinen kannanotto, täytyi oma suhde uskontoon määrittellä uudelleen. Nuorsuomalaisissa maaseutulehdissä ilmestyneet kirjoitukset määrittivät uskonnon olemusta sekä etenkin sitä, mikä sen roolin ja aseman pitäisi olla. Yleisesti nuorsuomalaiset pitivät tärkeänä uskonnon kehittymistä sitä mukaa kun tiede toi uusia näkökulmia maailmanselittämiseen. Tärkeintä oli pitää kiinni kristinuskon ydinsanomasta eikä ulkoisista dogmeista tai kirjaimellisesta raamatunselityksestä, jotka olivat haitallisia myös uskonnolle itselleen.

Nuorsuomalaisten toistuvana uskonnon roolin ilmaisuna oli se, että uskonnon kuului seurata omaa aikaansa ja tieteen kehitystä sekä sovitella ristiriitoja näiden välillä. Mikko Juvan tulkinnan mukaan julkisuuteen astuessaan nuorten kirkon arvostelu tapahtuikin uskonnollisen vapaamielisyyden nimissä, vaikka raja naturalismiin oli häilyvä.⁶⁰ Lehtipolemiikissa vaadittiin tieteen sovittamista uskontoon, mutta tästä huolimatta tieteellä oli uskontoa suurempi auktoriteetti nuorsuomalaisten ja muiden liberaalien ajattelussa: uskontoa ei tarvinnut sovittaa tieteeseen, mutta tieteen arvovalta oli niin suuri, että se piti huomioida myös uskonnon piirissä. Tällaisia näkökulmia puolustamaan nuorsuomalaiset käyttivät myös uskonnollisten toimijoiden, kuten pappien, sekä jopa puoluejohtaja Agathon Meurmanin puheita ja kirjoituksia.

Jo vuonna 1887 englantilaisten piispojen mielipiteitä uskonnon ja tieteen suhteesta, jopa evoluutioteoriasta, oli käsitelty sekä *Savossa* että *Keski-Suomessa*, tosin ohimennen ja ilman toimitusten omia huomioita. Molemmat lehdet painattivat sivuilleen lyhyen artikkelin, jossa kerrottiin Carlislen piispa Harvey Goodwinin⁶¹ ja Bedfordin piispa

⁶⁰ Juva 1960, 265.

⁶¹ Harvey Goodwin (1818–1891) oli kiinnostunut tieteen ja uskonnon suhteesta, jossa hänen mukaansa moraalilla ja uskonnolla oli oma alueensa, jota aineelliset totuudet kuitenkin vääjäämättä muokkasivat. Goodwin piti Charles Darwinin hautajaisten jälkeisen saarnan, jossa hän antoi tunnustusta Darwinin elämäntyölle. Hammond 2004, 818.

Walsham How'n⁶² kannattaneen puheissaan tieteiden kumoamattomia totuuksia, kuten ihmisen kehitystä alhaisemmista olennoista. Kristittyjä varoitettiin tuomitsemasta umpimähkään Darwinin kehitysoppia ja kehoitettiin jokaista uskovaista ja rehellistä ihmistä alistumaan uuden totuuden alle sekä jättämään seuraukset tästä Jumalan määrättäväksi. Huomiota herättävää kirjoituksessa oli ihmisen kehityksen mainitseminen kumoamattomana totuutena, kun toisissa yhteyksissä evoluutioteoriaa pidettiin tieteellisenä otaksumana, josta tutkijoiden keskenkään ei ollut yksimielisyyttä. Walsham How'n puheesta nostettiin esille myös vertaukset aikaisempiin tieteen tuloksiin, jotka oli vastustuksesta huolimatta myöhemmin jouduttu tunnustamaan totuuksiksi. *Savo* alkoikin heti seuraavalla viikolla alkoi painattaa ”Totuuden taistelu”-artikkelisarjaa, jossa näistä kirkon erehdyksistä ja tieteen totuuksista saatiin kuulla enemmän.⁶³

Englannin papisto oli nuorsuomalaisten mieleen ja siihen viitattiin myös ”uskonsodan” aikaan. Eräässä kirjoituksessa *Keski-Suomen* toimitus kertoi, kuinka Englannissa papisto oli ymmärtänyt seurata aikaansa ja tieteen kehitystä, jolloin tieteen todeksi todistamien uusien aatteiden vastustamisen sijaan ne pyrittiin sovittamaan kristinuskoon. Kirjoituksessa pääsivät ääneen samaiset Carlislen ja Bedfordin piispat sekä Manchesterin piispa James Moorhouse⁶⁴, joiden vuonna 1888 pitämät saarnat painatettiin lehteen lyhennetyssä muodossa. Piispat puhuivat muun muassa tieteen ja uskonnon samasta päämäärästä ja yhteistyöstä sekä Raamatun kielen ymmärtämisestä oman aikansa tieteellisen kehityksen kontekstissa.⁶⁵ Painetut puheet olivat kuitenkin toimituksen editoimia, joten piispojen tarkemmat perustelut mielipiteilleen sekä mahdolliset vapaamielisyyden rajoitukset jäivät tekstin ulkopuolelle.

Vuonna 1889 *Keski-Suomi* painatti sivuilleen piispa Frans Ludvig Schaumanin ja Agathon Meurmanin näkemyksistä koostuneen neliosaisen kirjoituksen, joka oli erikoinen valinta

⁶² William Walsham How (1823–1897) oli piispan tittelinsä lisäksi kokenut kasvitieteilijä sekä suosittu kirjailija ja runoilija. How myös protestoi epäuskonnollista ja säädytöntä kirjallisuutta vastaan. Overton & Curthoys 2004, 310.

⁶³ *Savo* 13.10.1887, ”Wapaamielisiä pappeja”, 2; K-S 26.10.1887, ”Wapaamielisiä pappeja”, 3.

⁶⁴ James Moorhouse (1826–1915) oli ennen Manchesterin piispan virkaansa Melbournen piispa sekä Melbournen yliopiston kansliapäällikkö. Hän oli konservatiivinen puolustaessaan klassisten aineiden opetusta ja vastustaessaan naisten opiston perustamista. Moorhouse oli Raamatun tekstien auktoriteetin sekä protestantisminkin ankara puolustaja. Knox & Smith 2004, 1015.

⁶⁵ K-S 19.1.1889, ”Tiede ja uskonto”, 2.

kehitysoppia tai tieteen asemaa puolustamaan. Piispa Schauman mainitsi vuoden 1847 saarnassaan, ettei mikään inhimillinen tiedonhaara voinut olla niin eriävä kristillisyyden sisällyksestä, ettei se voinut tulla pyhitetyksi. Koska toteamus oli ajalta, jolloin kehitysoppia ei Darwinin teorian muodossa ollut vielä olemassakaan, oli sen käyttö melko riskialtista. Todellisuudessa Schauman oli asettunut darwinismia vastaan 1870-luvulla, todeten sen muun muassa aiheuttavan vaaroja siveellisyydelle. Toimitus siis käytti Schaumanin sanoja väärin, tietoisesti tai tahattomasti, tarkoituksenaan ilmaista, että kristillisyyden tehtävä ei ollut sulkea valoa maailmasta, vaan ottaa tieteen tulokset palvelukseensa.⁶⁶

Agathon Meurmanilta puolestaan oli valittu kirjoitus ”Aikakautemme henkiset taudit” vuodelta 1879.⁶⁷ Meurman oli yksi nuorten inhoamista puoluejohtajista, jota lehtikirjoittelussakin parjattiin usein. Meurman ei hyväksynyt nuorten radikalismia ja tuomitsi esimerkiksi kirjallisen realismin ja koko suuntausta kannattavan luonnontieteellisen maailmankatsomuksen. Valintaansa toimitus kuitenkin perusteli sillä, että Meurmanin sanoilla oli arvoa *Suomalaiselle* sekä sillä, että kirjoituksessa puhuttiin uskonnollisen ahdasmielisyyden haitallisuudesta.⁶⁸ Meurman kirjoitti, että hengellisesti terveimpiä aikakausia olivat ne, jolloin ihmiskunnan sisimmän uskon ja sen maallisten toimintojen välillä oli sopusointu: ”Uskonnon yksin ei ole muutettava, mutta uskonnon piintyneet muodot owat kenties laajennettawat [- -]”.⁶⁹ Meurmanin mukaan kristillisyyden täytyi sulattaa myös ajan aineellisuus, eikä tieteellisten ja taiteellisten harrastusten harjoittamista pitänyt tuomita. Kirjoituksessa vaadittiin uskontoa ja kirkkoa pysymään mukana ajassa, mutta mitenkään tarkemmin määrittelemättä mihin raja pitäisi vetää. *Keski-Suomen* toimitus kommentoi itsekin kirjoituksen alussa näkemystään: ”Mikään tieteen

⁶⁶ K-S 9.2.1889, 12.2.1889, 16.2.1889, 19.2.1889, ”Wieläkin uskonnon ja tieteen suhteesta toisiinsa”; Juva 1956, 106.

⁶⁷ Meurmanin kirjoitus oli vastine myöhemmin piispaksi nousseelle Gustaf Johanssonille, jonka mielestä kristityn tuli irrottautua aikakauden optimismista ja edistykseen luottavasta asenteesta. Tieteistä ja taiteista puuttui hänen mielestään uskonnollis-siveellinen henki, jonka olisi pitänyt olla kaiken perusta. Suurin osa papistosta oli samanmielinen Johanssonin kanssa, mikä tarkoitti kirkon vetäytymistä ja eristäytymistä ajan tapahtumista. Meurman vastusti tällaista näkemystä ja halusi kristillisyyden ottavan palvelukseensa ajan oikeudetut pyrkimykset. Jossas 1990, 68–69.

⁶⁸ Rytkönen 1940, 129; Jossas 1990, 108–117; K-S 9.2.1889, ”Wieläkin uskonnon ja tieteen suhteesta toisiinsa”, 1–2.

⁶⁹ K-S 16.2.1889, ”Wieläkin uskonnon ja tieteen suhteesta toisiinsa”, 1.

totuus ei sodi kristillisyyttä vastaan, jos waan pidetään kristin uskon tosi sisällyksestä eikä sen ulkomuodoista ja dogmeista kiini.”⁷⁰

Kirjoituksen merkitystä korostaa sen huomattava laajuus sekä useimpien osien painaminen etusivulle. Toimitus valitteli usein tilan puutetta, mutta ilmeisesti nelisivuisesta ja kaksi kertaa viikossa ilmestyvästä lehdestä löytyi tilaa jos niin tahdottiin. Vanhasuomalaisen mieleisen miehen kirjoituksen julkaiseminen ei kuitenkaan herättänyt ainakaan *Suomalaisessa* kuin hämmennystä, ja nuoria kehoitettiin tiedottamaan lukijoilleen, mitä Meurman oli toimittamassaan *Finland*-lehdessä kehitysopin mahdollisuudesta kirjoittanut.⁷¹

Vuonna 1890 *Keski-Suomen* ja pastori Johan Tanskasen käymässä sanasodassa *Keski-Suomi* viittasi Uddo Lechard Ullmanin⁷² uskonto-oppiin, jota käytettiin lyseoiden oppikirjana ja jossa puhuttiin luomisesta muun muassa seuraavasti: ”Maailman alussa ja sen kanssa on siis luojan sille määräämä kehityksen laki alkanut vaikutuksensa [- -]”. Tätä *Keski-Suomi* piti evoluutioteorian puolustuksena.⁷³ Kiistaan lähti mukaan myös *Suomalaisen* toimitus, joka moitti *Keski-Suomen* tapaa viitata Ullmaniin niiltä kohdin, kun se lehden omaan agendaan sopi. Lehti muistutti *Keski-Suomen* tehneen samoin edellisen vuoden debatissa viitatessaan Agathon Meurmanin ja piispa Frans Ludvig Schaumanin puheisiin, jotka ”[- -] eiwät puolella sanallakaan ole kehitysoppia puolustaneet raamatun oppia vastaan [- -]”.⁷⁴ *Suomalainenkin* siteerasi Ullmanin uskonto-oppia, jossa sanottiin myös, että Raamatun käsitys maailman luomisesta Jumalan tahdon kautta oli vastakohta pakanuuden käsitykselle maailman vähittäisestä kehittymisestä itseksensä. *Keski-Suomi* vastasi, ettei ollut missään vaiheessa väittänyt Ullmanin tunnustaneen koko kehitysoppia todeksi, vaan että nykyaikainen dogmatiikka oli hyväksynyt osan sitä omaksi opikseen. Loppukaneettina *Keski-Suomi* ilmoitti tulevansa vastedeskin jakamaan lukijoille tietoja

⁷⁰ K-S 9.2.1889, ”Wieläkin uskonnon ja tieteen suhteesta toisiinsa”, 1–2.

⁷¹ Suomalainen 14.2.1889, ”Keski-Suomi ja kehittymisoppi”, 2–3.

⁷² Uddo Lechard Ullman (1837–1930) toimi Strängnäsän hiippakunnan piispana ja hänen johdolla alkoi Ruotsin kirkon liturginen kehitys, joka jatkui läpi 1900-luvun. Bexell, 2003.

⁷³ K-S 27.2.1890, ”Pastori Tanskaselle”, 3.

⁷⁴ Suomalainen 10.4.1890, ”Millaisia todistuskappaleita ’Keski-Suomi’ käyttää.”, 2.

luonnontieteistä, huolimatta siitä, mitä sanoivat ne ”[- -] jotka tahtoisiwat pysyttää kansaa entisessä pimeydessään [- -]”.⁷⁵

Vuosina 1891–1892 *Keski-Suomessa* ja *Viipurin Sanomissa* ilmestyi englantilaisen saarnaajan Frederic William Farrarin⁷⁶ kirjoituksia, joissa käsiteltiin tieteen ja kirkon suhdetta sekä darwinismia. Farrarin mielestä mitään todellista vihollisuutta kirkon ja tieteen välillä ei ollut, mutta surkuteltavaa oli, kuinka enemmistö kirkon edustajista oli vuosisatojen kuluessa asettunut vastustamaan tiedettä. Viime aikoina papit taas olivat ottaneet hampaisiinsa Darwinin. Farrarin mukaan pappien tuli mukautua olosuhteisiin ja kulkea valistuksen rinnalla eikä tuomita kaikkea uutta ilman tutkimusta.⁷⁷

Uskonnon ja tieteen rajoja hahmoteltiin nuorsuomalaisten lehtien kirjoituksissa silloin, kun puhuttiin Raamatusta tiedon lähteenä. Esimerkiksi ”uskonsodan” aikaan *Keski-Suomeen* kirjoittanut nimimerkki Tertius interveniens paheksui tapaa, jolla Raamattua pidettiin tieteellisenä käsikirjana eikä sen annettu pysyä ainoastaan hengellisenä ohjekirjana. Tämä heikensi hänen mukaansa Raamatun uskottavuutta myös uskonnon asioissa. Samaan lopputulokseen päätyi myös *Savo*, joka kyseenalaisti *Suomalaisen* sananmukaisen tavan ymmärtää Vanhaa testamenttia todeten, että juuri tällainen selittäminen asetti kristinuskon perustukset vaakalaudalle, koska jo niin monessa kohtaa kertomukset oli osoitettu virheellisiksi. *Savo* palasi aiheeseen myös kansantajuista tiedettä puolustaessaan. Sen mielestä oli kristinuskolle haitallista jos Raamattua pidettiin tieteellisenä kirjana, koska sen väittämien osoittautuminen vääräksi tieteelliseltä kannalta asetti epäilyksen alaiseksi kaiken muunkin.⁷⁸ Kommentit puolustivat kristinuskon merkitystä omalla alallaan. Kuitenkaan uskonnon ei enää haluttu levittyvän kaikkialle yhteiskuntaan vaan supistuvan entisestä valta-asemastaan ainoastaan hengelliselle tasolle. Tieteen tuloksia sen sijaan tervehdittiin kaivattuina uudistuksina, järjen valona, eikä tieteen sotkeutumista

⁷⁵; K-S 19.4.1890, ”Kun rupes niin repes”, 2–3.

⁷⁶ Frederic William Farrar (1831–1903) oli yksi merkittävimmistä saarnaajista 1800-luvun loppupuolen Englannissa. Farrar halusi pysyä kriittisen raamatuntutkimuksen, tieteen ja psykologian tasalla ja oli erityisen kiinnostunut raamatullisen tulkinnan historiasta. Farrarin kannattama kriittinen tutkimus sai myös monet papit ja kirkonmiehet Englannissa avoimmiksi uusille näkökulmille. Farrar oli myös Charles Darwinin ja tämän työn ystävä. Olbricht 2010, 122–123.

⁷⁷ K-S 2.7.1891, ”Saarna saarnoista”, 1–2; VS 6.7.1892, ”Papit ja saarnat”, 2.

⁷⁸ K-S 2.3.1889, Tertius interveniens: ”Riita-kysymys”, 1–2; *Savo* 29.1.1889, ”Yhtä luuta wuohen sarwi”, 1–2; *Savo* 6.7.1889, ”Pimeyden walta ja kansantajuinen tiede”, 2.

maailmankatsomukselliseen keskusteluun pidetty pahana kuin korkeintaan uskonnollisissa piireissä.

Vuonna 1892 *Keski-Suomen* ja *Viipurin Sanomien* painattamat saarnaaja Farrarin kirjoitukset ottivat myös kovasanaisesti kantaa Raamatun hyödyntämiseen tieteiden vastustamiskeinona. Raamatun väärintulkittamisesta Farrar piti jopa ”saatanallisen keksintökyvyn” mestariteoksena. Samoin kuin vuoden 1887 ”Totuuden taistelu”-artikkelisarja, myös Farrar kävi läpi tieteen kohtaamia vastoinkäymisiä kirkon puolelta ja totesi: ”Raamattua on väärinkäytetty kaikkien suunnattomuuksien tukeeksi, tieteiden esteeksi ja siweellisten parannusten vastustamiseksi.”⁷⁹

Ylipäättään uskonnollista kirjallisuutta arvioitiin *Viipurin Sanomien* pappi Alexander Keithin⁸⁰ *Profetaiden ennustusten täyttymys* -teosta ruotivassa kirjoituksessa. Teosta ylistettiin siitä, että siinä tarkasteltiin uskon perustuksia tieteellisesti, kun ”Kansantajuiset uskonnolliset kirjamme useinkin esittävätkin kristinuskon mahdottomuuksien kokoelmana, jota, vastoin järkeä ja tiedettä, olisi uskottava juuri mahdottomuutensa takia, eiwätkä löydä kyllin sanoja soimataksensa järkeä ja kaikkea tutkimusta.”⁸¹ Tämän teoksen uskottiin vaikuttavan uskonnollisen mielen synnyttämiseksi paremmin kuin puolisataa saarnaa, joissa ”[- -] järki ja vapaa tutkimus pannaan kaakinpuuhun ja omaa oppia ylistetään pilwiin ja muiden käsitykset manataan maatakin alemmaksi[- -]”.⁸²

Vuonna 1894 Raamatun asema sekä tieteen ja uskon suhde olivat esillä *Viipurin Sanomien* ja *Päivälehdin* kirjoituksissa teologian professori Georg Gustaf Alexander Rosenqvistin⁸³

⁷⁹ K-S 24.5.1892, ”Uskonnon historiasta”, 3; VS 29.5.1892, ”Uskonnon historiasta”, 2–3.

⁸⁰ Alexander Keith (1792–1880) toimi pappina Skotlannin vapaakirkossa. Hänen kuuluisin teoksensa oli *Viipurin Sanomissa* käsitelty *Evidence of the Truth of the Christian Religion from the Fulfilment of Prophecy*, joka julkaistiin jo vuonna 1823. Teoksen tarkoitus oli todistaa David Humen empiristiset ja skeptiset näkemykset vääriksi. Ritchie 2004, 56.

⁸¹ VS 7.11.1890, ”Uskonnollista kirjallisuutta”, 2.

⁸² VS 7.11.1890, ”Uskonnollista kirjallisuutta”, 2.

⁸³ Georg Gustaf Rosenqvist (1855–1931) oli kiinnostunut empiirisen luonnontutkimuksen aiheuttamista haasteista sekä uskon ja tiedon välisestä problematiikasta. Väitöskirjassaan Rosenqvist katsoi, että Darwinin teoria oli suuri tieteellinen saavutus, joka loi uutta perustaa myös kristilliselle luomisteologialle. Luonnontutkijoiden osoittamat lait olivat tapa, jolla Jumalan vaikutus maailmassa ilmeni. Rosenqvist asettui edellisestä teologipolvesta poiketen puolustamaan myös Raamatun historiallista tulkintatapaa, jossa erotettiin Raamatun ulkonaiset historialliset ilmenemismuodot ja sen uskonnollinen sisältö. Viedäkseen uutta

väitöskirjasta ”Jumalan suhde maailmaan”. *Viipurin Sanomat* kuvaili teosta: ”[- -] wapaamielisempi, tieteelle ja yleisjärjelle suopeampi henki kuin tawallista, näyttää puhaltawan sen läpi [- -]”.⁸⁴ Lehti kuitenkin muistutti, että vaikka tämä oli yllättävää papilliselta taholta, oli teoksessa vielä paljon näkökulmia, jotka toimittajista tuntuivat vanhan katsantotavan orjuuttamilta. Rosenqvistin pääväite oli, että jumaluuskäsite ja tieteellinen katsantotapa maailmassa vallitsevasta lainmukaisuudesta eivät olleet ristiriidassa keskenään. Tiede ja uskonto olivat samanarvoisia, koska uskonnollinen tarve ja järjellinen tiedonhalu olivat ihmisessä yhtä oikeutettuja. Rosenqvist kuitenkin painotti, että tiede ja uskonto operoivat eri alueilla, eikä kummallakaan ollut oikeutta hyökätä toista vastaan. Rosenqvist ei halunnut asettua darwinismia vastaan eikä se puolelle Raamatun kannalta; hänen mielestään oli samantekevää oletettiin Jumalan antaneen eläinlajien kehittyä toisistaan vai elottomasta luonnosta. Tärkeintä oli kuitenkin uskoa Jumalan vaikuttaneen kehityksen ohjaajana. Myös Rosenqvist totesi väärän raamatunselityksen häpeäksi kristinuskolle. Hän totesi Raamatun luomiskertomuksen olevan lisäksi isiltä peritty muinaistaru, joka oli monilta osin muiden kansojen luomiskertomusten tapainen eikä suinkaan taivaasta saneltu pöytäkirja.⁸⁵

Nuorsuomalaisessa diskurssissa uskonto representoitiin ytimeltään oikeana ja tarpeellisena elämän osa-alueena, mutta Raamatun kirjaimellinen ymmärtäminen oli haitallista uskonnolle itselleen, koska se vähensi uskonnon arvovaltaa alati edistyvään tieteseen nähden. Argumentoinnissaan nuorsuomalaiset nojautuivat omien kannanottojen sijaan suurelta osin uskonnon asiantuntijoiden lausuntoihin. Samoin kuin vanhasuomalaisten esittelemät evoluutioteoriaa vastustaneet luonnontieteilijät, olivat nuorsuomalaisten aseenaan käyttämät kirkonmiehet tarkoituksella haettuja ja eittämättä vähemmistön edustajia. Vanhasuomalaisten silmissä arvovaltaisten asiantuntijoiden lausuntoihin vetoamisella pyrittiin vahvistamaan omaa näkemystä kehitysohjeesta yhteensopivana kristinuskon oppien kanssa. Kuitenkin joitakin puhujia, kuten Meurmania, Schaumania ja Ullmania käytettiin jopa väärin puolustamaan evoluutioteoriaa, jota he eivät oikeastaan

maailmankatsomuksellista keskustelua eteenpäin Rosenqvist perusti vuonna 1896 uuden teologisen aikakausjulkaisun *Teologisk Tidskrift – Teologinen Aikakauskirja*. Murtorinne 1992, 376–377.

⁸⁴ VS 14.4.1894, ”Hiukan wapaamielisempi katsantotapa jumaluusopissa”, 2.

⁸⁵ Päivälehti 27.7.1894, ”Jumalan suhde maailmaan”, 2; VS 14.4.1894, ”Hiukan wapaamielisempi katsantotapa jumaluusopissa”, 2.

ollenkaan kannattaneet, mikä heikensi nuorsuomalaisten argumentaation vakuuttavuutta. Tieteen ja uskonnon yhteensovittamisen hyväksyminen kun ei välttämättä tarkoittanut kaikkien mahdollisten tieteen teorioiden hyväksymistä. Osaltaan näiden henkilöiden valitseminen osoittaa sitä, että uskovaisen kansan ja vanhasuomalaisten mieleisten tahojen piiristä evoluutioteoriaa kannattavien henkilöiden löytäminen oli vaikeaa. Farrahin ja Beecherin valitseminen taas osoittaa perehtyneisyyttä tuon ajan radikaalien saarnaajien mielipiteisiin. Suomessa Rosenqvist puolestaan edusti nuorempaa teologisukupolvea, joka alkoi 1890-luvulle tultaessa uudistaa asennetta maailmankatsomuksellista keskustelua kohtaan ja käydä keskustelua teoreettisin ja filosofisin asein. Näin ollen hänen väitöskirjansa esittely oli onnistunut valinta edistystä, tieteellistä keskustelua ja Raamatun aseman tarkistamista kannattaneilta nuorsuomalaisilta.⁸⁶

⁸⁶ Murtorinne 1992, 376–377; Jokinen 2002, 138–139.

3 PAKKO- JA PAPPISVALTAA VASTAAN

3.1 Nuorsuomalaisen uskonvapauden ilmaukset

Nuorsuomalaiset olivat ehdottoman uskonnonvapauden puolustajia, ja pakko oli heidän mukaansa kehittynyt vain pappien ja kirkon suojaksi. Mikko Juva mukaan kahdeksankymmentäluvun nuoriso ei ollut enää myötämielinen kompromisseille vaan Henrik Ibsenin ”kaikki tai ei mitään” -henki hallitsi asennoitumista, mikä näkyi myös uskonnollisen liberalismien vetovoiman vähentymisenä ja muuttumisena naturalismiksi.⁸⁷ Nuorsuomalaisen ajattelussa uskonnollisella vapaamielisyydellä oli kuitenkin oma sijansa, eivätkä nuoret olleet uskonnon suhteen välinpitämättömiä tai vihamielisiä.

Yksinkertaisesti uskonnollisen vapaamielisyyden voi tiivistää auktoriteettien hylkäämiseksi: perinnäisten auktoriteettien edustaessa aina uskoa ja yhteisöä, niiden kieltäjien tehtäväksi jää tiedon ja yksilön korostaminen. Individualismi ja rationalismi kuuluvat niin uskonnolliseen kuin kaikkeen muuhunkin vapaamielisyyteen. Individualismi oli nuorsuomalaisen ajattelun keskiössä, niin uskonnon asioissa itsenäisen vakuutuksen korostamisena kuin valtiollisellakin alalla itsenäisen ajattelu-oikeuden puolustamisena puoluekuria vastaan. Esimerkiksi vuoden 1888 valtiopäivien eriuskolaislakikeskustelua kommentoidessaan *Keski-Suomen* kirjeenvaihtaja tiivisti liberalismien ongelman, kun säädyissä oltiin tarkkoja yleisestä, kansan omastatunnosta, mutta yksilön omalletunnolle ei annettu sijaa.⁸⁸

Nuorten toistuvana ilmauksena oli, että uskonto oli ihmisen oma asia, jota piti saada vapaasti tunnustaa haluamallaan tavalla eivätkä kansalaisoikeudet saaneet siitä kärsiä. Jumalan ja ihmisen välinen suhde ei voinut olla tietyn kirkkokunnan muodoista, tietystä suun tunnustuksesta, riippuvainen. Vuoteen 1889 asti Suomessa oli voimassa vuoden 1869 kirkkolaki, jonka mukaan uskosta luopuminen ei ollut enää rangaistavaa ja joka tunnusti mahdolliseksi, että maassa oli muitakin kuin evankelis-luterilaisen seurakunnan jäseniä. Laajempi uskonnonvapaus nähtiin kuitenkin tärkeäksi siitä syystä, että muutamat

⁸⁷ Juva 1960, 60.

⁸⁸ Juva 1950, 7–8; K-S 5.5.1888, ”Valtiopäiväkirje”, 1; K-S 10.11.1888, ”Enemmän rohkeutta!”, 1.

yhteiskunnalliset toimet vaativat uskonnollisia toimituksia. Avioliiton solmiminen edellytti ehtoollisella käyntiä, oikeusistuimissa toimitettava vala oli yleensä mahdollinen vain kristityille, edellyttäen vannomista uskonnollisen kaavan mukaan, ja lapsen syntymän rekisteröiminen saattoi tapahtua vain kirkollisen kasteen myötä.⁸⁹

Viipurin Sanomien mielestä uskonnot, joiden olemukseen kuuluivat pakko sekä ulkonaisten menojen tai uskontunnustuksen korostaminen, olivat suorastaan taikauskoa. Ongelmallista vaillinaisessa uskonnonvapaudessa oli nuorten mukaan etenkin se, että se synnytti teeskentelijöitä sekä välinpitämättömyyttä uskontoa kohtaan.⁹⁰ *Savo* tiivisti nuorsuomalaisen näkemyksen uskonpakon ongelmista: ”Myönnettäneenhän jo, että uskonnon pakko, jonka tawalliset seuraukset owat tosi uskonnollisen elämän wääntyminen, ulkokultaisuus ja wälinpitämättömyys, on siweellisesti wäärää ja on ristiriidassa yksityisen wapauden kanssa.”⁹¹

Nuorsuomalaisten selkeä ja surullinen käsitys Suomen tilasta 1880–1890-lukujen vaihteessa oli se, ettei maassa ollut oikeaa käsitystä uskonnonvapaudesta eikä suvaitsevaisuutta ollut riittävästi.⁹² *Uuden Savon* mukaan pienintäkin vapautta ja suvaitsevaisuutta oli alettu yhä tehokkaammin vainota. Synkästi se totesi: ”Ei kenenkään tarwitse nykyään pelätä liikaa wapaamielisyyttä waltiopäiwille tulewan, sillä nykyaikana ei ole sillä jalansijaa Suomessa.”⁹³

Suvaitsevaisuuden puute kristallisoitui vuonna 1888 senaatin kiellettyä Uskonnonvapaus ja suvaitsevaisuus -yhdistyksen sääntöjen vahvistamisen ja tämän jälkeen vastaavan yhdistyksen perustamisen kokonaan. Yhdistyksen tarkoituksena olisi ollut vapaamielisen eriuskolaislain aikaansaaminen, oikeuden hankkiminen laillisen avioliiton rakentamiseen yhteiskunnallisten virastojen edessä, oikeuden antaminen vanhemmille määrätä lastensa

⁸⁹ *Savo* 24.2.1887, ”Uskonnon wapaus ja suwaitsewaisuus”, 1–2; *Savo* 5.3.1887, –ai–: ”Kirje Helsingistä”, 3; K-S 21.4.1888, U. W. Y.: ”Lutherus ja uskonnonwapaus”, 3; Rosenqvist 1952, 118–122; Juva 1956, 51.

⁹⁰ VS 22.3.1892, ”Papisto ja uskonto”, 2.

⁹¹ *Savo* 5.3.1887, –ai–: ”Kirje Helsingistä”, 3.

⁹² K-S 19.5.1888, ”Senaatti ja uskonnonwapauden harrastukset”, 2; *Savo* 24.2.1887, ”Uskonnon wapaus ja suwaitsewaisuus”, 1–2.

⁹³ US 8.8.1893, ”Wanhoillaan olijat”, 2.

uskonnollisesta kasvatuksesta sekä kaste-, ehtoollis- ja valapakon poistaminen.⁹⁴ Senaatti kuitenkin piti tällaista seuraa tarpeettomana sekä epäilyttävänä, koska se pyrki olemassa olevien lakien muuttamiseen.⁹⁵ Jos tällaista ei sallittu, pysähtyi *Keski-Suomen* mukaan kaikki edistys. Lehti totesi myös, että oli mahdotonta estää esimerkiksi sanomalehtiä ajamasta uskonnonvapauden ja suvaitsevaisuuden asiaa. Se lisäsi juhlallisesti, ettei pakkokeinoilla ollut aikaisemmin estetty mitään jaloa ja hyvää harrastusta, eikä se onnistuisi nytkään. Myöskään *Savon* mukaan koskaan ei ollut saavutettu toivottuja tuloksia kun kansan uskonnollista vakuutusta oli yritetty pakkokeinoilla määrätä.⁹⁶

Nuorsuomalaiset ilmoittivat jo tilausilmoituksissaan olevansa vanhoillisuutta vastaan ja tuovansa lukijoille uusia aatteita pureskeltavaksi. Uskontoon liittyvistä kysymyksistä tilausilmoituksissa kuitenkin vaiettiin tai niihin viitattiin niin hienovaraisesti, että lehdet joutuivat erikseen perustelemaan uskonnollisten aiheiden käsittelyään vanhoilta saamansa kritiikin vuoksi. Esimerkiksi *Savo* ja *Viipurin Sanomat* joutuivat ilmoittamaan, etteivät ne olleet hengellisiä äänitorvia tai ajaneet minkään tietyn uskonnäkemyksen asiaa, mutta halusivat tutustuttaa kansaa aatteisiin, joita uskonnollisellakin alalla maailmassa esiintyi. Lehdet painottivat, ettei tarkoituksena ollut kansan uskonnollisten tunteiden hävittäminen. *Viipurin Sanomat* toi tosin esille, että uskonnon uudistaminen ja puhdistaminen oli vapaamielisen suunnan tarkoituksena.⁹⁷ Tämä oli jo melko radikaali kommentti, varsinkin lehdeltä, joka oli ilmoittanut jättävänsä hengellisten asioiden käsittelyn varta vasten tätä tarkoitusta varten perustetuille lehdille.

Savo joutui perustelemaan uskonnollisia käsityksiään Juhani Ahon annettua kuvauksensa Savo-Karjalaisen osakunnan juhlasta, joka järjestettiin eronneen kuraattori Aukusti Juhana

⁹⁴ *Savo* 24.2.1887, ”Uskonnon wapaus ja suwaitsewaisuus”, 1–2. Uskonnonvapausyhdistys oli alun perin pyritty järjestämään liberaalien ja eriuskoisten yhteiseksi järjestöksi, mutta yhdistys tuomittiin kristinuskon vastaiseksi, joten eriuskoiset jäivät sen ulkopuolelle. Yhdistys oli myös selkeästi ruotsinmielisten kansoittama, eivätkä suomenmielisistä vaikuttajista mukana olleet kuin Minna Canth, A. J. Mela ja Arvi Grotenfelt. Juva 1960, 160–166.

⁹⁵ Osa senaattoreista piti yhdistyksen toimintatavoitteiden ja propagandan olevan lainvastaisia sekä pelkäsi ennalta arvaamattomia seurauksia, joita tällaisella yhdistyksellä olisi voinut olla kristilliselle valtiolle. Näin argumentoi esimerkiksi kirkollistoimituskunnan päällikkö Yrjö Sakari Yrjö-Koskinen. Heikkilä 1985, 310.

⁹⁶ K-S 19.5.1888, ”Senaatti ja uskonnonwapauden harrastukset”, 2; *Savo* 5.3.1887, –ai–: ”Kirje Helsingistä”, 3.

⁹⁷ *Savo* 1.12.1888, ”Mikäkö on aikomus?”, 2; *Savo* 29.12.1888, ”Aikomuksista ja pyrinöistä muiden ja meidän”, 2; VS 22.3.1892, ”Papisto ja uskonto”, 2.

Melan kunniaksi. Melan myötävaikutuksesta osakunnassa oli alkanut vireä keskustelu ja avoin kirkon oppien kyseenalaistaminen 1880-luvun alkupuolella. Tuolloin osansa tästä maailmankatsomuksellisesta herätyksestä saivat myös Juhani Aho ja Pekka Brofeldt, Matti Kurikka sekä A. B. Mäkelä. Ahon käsittelemässä juhlassa Melaa oli ylistetty uskonnollisen vapaamielisyyden, uskonvapauden ja suvaitsevaisuuden aatteiden ajamisesta sekä uudenaikaisen maailmankatsomuksen tunnetuksi tekemisestä. Aho tunnusti ilahtuneensa tästä suunnasta, jonka ainakin osa yliopiston nuorisosta oli ottanut omakseen.⁹⁸ *Savo-Karjala* julmistui kuvauksesta ja vaati *Savo* avaamaan käsityksiään näistä vapaamielisyyden aatteista. *Savo* päättikin väentää rautalangasta kannattamansa aatteet: ”Uskonnollista vapaamielisyyttä puolustaa se, joka vastustaa saman nimistä ahdasmielisyyttä. Uskon vapauden asiaa ajetaan silloin, kuin joku erityinen usko on pantu kaikille pakoksi. Ja suvaitsevaisuutta aijomme aina saarnata silloin, jos kirkossa tai valtiossa tai yksityiselämässä ilmaantuu suvaitsemattomuutta tai sortoa niitä kohtaan, joilla on asioista eri mielipiteet kuin toisilla.”⁹⁹

Eräs nuorsuomalaisten maailmankatsomuksellinen esikuva oli norjalainen realistikirjailija Bjørnstjerne Bjørnson, jonka *Verdens Gang*¹⁰⁰ -lehdestä nuorsuomalaiset käänsivät kirjoituksia ja jonka mielipiteitä uskonnonopetuksesta *Viipurin Sanomat* toi esille julkaisemalla tanskalaisesta *Politiken* -lehdestä lainaamansa artikkelin. Bjørnsonin mielestä se, että luonnontieteissä ja uskonnossa opetettiin keskenään ristiriitaisia seikkoja, mursi luottamusta uskonnonopetukseen ja sai nuoret epäilyksen valtaan, vaikuttaen heidän siveyteensäkin. *Viipurin Sanomat* perusteli kirjoitussarjan julkaisemista halulla tutustuttaa lukijat vapaauskoisten mielipiteisiin, jotka olivat vakiintumassa sivistyneistössä, Suomessakin.¹⁰¹ Lehti totesi jatkossakin julkaisevansa erilaisia aateilmauksia edustavia kirjoituksia, koska kaikenlainen itsetyytyväisyys ja umpiuskoisuus synnytti ”[- -] ahdasta

⁹⁸ Lappalainen 1959, 228–229, 236–237; Savo 8.11.1888, ”Kirje Helsingistä”, 2.

⁹⁹ Savo 1.12.1888, ”Mikäkö on aikomus?”, 2.

¹⁰⁰ *Verdens Gang* oli Norjan radikaalien lehti, joka seurasi monipuolisesi ajan virtauksia ja jonka avustajissa vaikuttivat useat Norjan etevimmistä kirjailijoista. Tällaisena se toimikin Päivälehden Nuori Suomi -albumin esikuvana. Realismi tuli Suomeen etenkin Norjan kautta ja realististen kirjailijoiden, kuten Minna Canthin ja Juhani Ahon, esikuvia olivat juuri Bjørnson sekä Henrik Ibsen. Zetterberg 2001, 83; Konttinen 2001, 30; Saarenheimo 1985, 52.

¹⁰¹ VS 25.10.1891, ”Meidän epärehellinen uskonnonopetuksemme”, 2; VS 29.10.1891, ”Wiip. San. toimitukselle”, 2.

lahkowimmaa ja suwaitsematonta wainonkiihkoa [- -]”.¹⁰² Lehden mukaan suomalaisen puolueen nuori suuntaus ymmärsi, että jokainen uusi aatesuunta saattoi olla yhdelle loukkaukseksi, mutta toiselle katsomuksen perustaksi. Luottamus hyvien ja oikeiden asioiden voittoon antoi rohkeutta suvaita julkisuudessa kaikkia kysymyksiä, vaikka niistä hyväksyttiinkin vain sen verran kuin koettiin oikeaksi.

Nuorsuomalaiset puolustivat vapaamielisten aatesuuntausten esittelyä myös kansan etuun vedoten. *Viipurin Sanomien* mukaan elinvoimaisen kansan merkki oli henkisen ja aineellisen toiminnan monimuotoinen ilmaisu kaikilla aloilla, mitä oli aikaisemmin toteuttanut ainoastaan ruotsinkielinen lehdistö. Nuoremman suomenkielisen lehdistön tehtävä oli näin kohottaa suomenkielistä kansaa tutustuttamalla sitä aiemmin sen kokemuspäiriin ulottumattomissa olleisiin ajatuksiin. Lehden mukaan kansan turva ei ollut tietyn uskonopin pakkovallassa vaan vapaudessa muodostaa aikansa käsitysten mukaan uskonnolliset mielipiteensä. *Keski-Suomenkin* mielestä oli kansanvaltaisuuden vastaista pitää kansaa tietämättömyydessä, koska kansanvaltaisuuden tavoitteena oli pienentää kuilua sivistyneistön ja kansan välillä. Sivistyneet luokat pääsivät joka tapauksessa uusien uskonnollisten ja yhteiskunnallisten aatteiden lähteille, joten ei niitä pitänyt kansaltakaan salata.¹⁰³

Aluksi nuorsuomalaiset korostivat etteivät olleet ajamassa uutta puoluejakoa, vaikka toivatkin yleisölle myös uusia aatteita ajateltavaksi. Asia nousi esille etenkin *Päivälehd*en kirjallis-taiteellisen *Nuori Suomi* -joulualbumin ilmestyttyä. Siinä Eero Erkko oli hahmotellut nuoren puolueen ohjelmaa, mutta ilmoitti myöhemmin, ettei ollut tarkoittanut ”nuorta puoluetta” erillisenä puolueena vaan ainoastaan suomalaisen puolueen vapaamielisempänä ryhmittymänä. Erkon ohjelmassa puhuttiin myös uskonnollisuudesta, joka ei sen mukaan viihtynyt kaavamaisuudessa ja pakossa. Vapautta pidettiin tälläkin alalla parhaana kehittäjänä ja todellisen hengellisen elämän ylläpitäjänä. Liiallista

¹⁰² VS 8.11.1891, ”Julkisuuden puolesta”, 2.

¹⁰³ VS 8.11.1891, ”Julkisuuden puolesta”, 2; VS 22.3.1892, ”Papisto ja uskonto”, 2; K-S 5.12.1888, ”Kuuluuko wanhoillaan oljaisuus suomalaisuuteen?”, 2.

pappisvaltaa ohjelma ilmoitti vastustavansa.¹⁰⁴ *Viipurin Sanomat* hahmotteli vielä kovemmin sanoin edistyspuolueen suoranaiseksi velvollisuudeksi taistella innokkaasti pappien ja kaikkien liian vanhoillisten suurempaa vaikutusvaltaa vastaan. *Uusi Savo* puolestaan aprikoi ennemmin tai myöhemmin Suomessa, kuten muuallakin, puoluejaon pohjaksi tulevan vanhoillisuuden tai vapaamielisen edistys suunnan.¹⁰⁵

Vuonna 1894 nuorsuomalaiset alkoivat suunnitella omaa puolueohjelmaa, koska nuorta suuntausta oli haukuttu vanhojen ja ruotsinmielisten taholta häilyväksi ja epäjohdonmukaiseksi. Nuoret kokivat tärkeäksi järjestäytyä ajaakseen tehokkaammin omia, vanhojen mielipiteistä, eroavia aatteitaan. Ohjelmaehdotuksen teki *Viipurin Sanomien* päätoimittaja J. A. Lyly ja siitä keskusteltiin muissakin nuorsuomalaisissa lehdissä. Varsinkin *Päivälehti* antoi parannusehdotuksia, jotka lopullisessa ohjelmassa pitkälti toteutuivat. Suurin epäkohta oli ehdotuksen liiallinen yksityiskohtaisuus, jonka sijaan *Päivälehti* halusi tärkeimmistä asioista selkeän kannan, mutta muissa osoitettavan vain suunnan.¹⁰⁶

Lylyn ohjelmaehdotuksessa uskonnollisissa asioissa vaadittiin muun muassa täydellistä uskonnonvapautta, maallikkotoimen järjestämistä vapaammaksi, ehtoollispakon poistamista, uskonnon opetuksen vapauttamista pakonalaisuudesta oppi- ja kansakouluissa, pappien vapauttamista muista kuin kirkollisista virkatoimista, kirkkokokousten maallikkoedustajien määrän lisäämistä sekä kirkkokurin supistamista. Lisäksi kansansivistyksen alalla kiertokoulu haluttiin erottaa papiston määräysvallasta ja yhdistää muuhun koululaitokseen ja yliopiston teologisen tiedekunnan opettajat haluttiin vapauttaa pappisvallasta.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Erkon ohjelmajulistus hahmotteli laajasti nuorsuomalaista liberaalia aatemaailmaa, jonka perustuksina toimivat kansanvalistus, kotimaisen taiteen ja kirjallisuuden edistäminen, hengellisen ja aatteellisen elämän vapaus sekä suomen kielen aseman parantaminen. Albumin muut kirjoitukset olivat pääasiassa kaunokirjallisia, mikä sen tarkoitus alun perin olikin. Kontinen 2001, 31.

¹⁰⁵ VS 15.6.1889, ”Suomalainen puolue ja vapaamielisyys”, 2; *Päivälehti* 27.12.1891, ”N.s. Nuoresta Puolueesta”, 2; *Päivälehti* 30.12.1891, ”Nuori Suomi”, 2; VS 22.3.1892, ”Papisto ja uskonto”, 2; US 5.1.1892, ”Taistelu Nuoresta Suomesta”, 2.

¹⁰⁶ K-S 16.10.1894, ”Ehdotus ’nuoren puolueen’ ohjelmaksi”, 1; *Päivälehti* 25.10.1894, ”Ehdotus nuoren puolueen ohjelmaksi”, 1.

¹⁰⁷ VS 14.10.1894, ”Ehdotus ’nuoren puolueen’ ohjelmaksi”, 2.

Nuoren suomenmielisen puolueen ohjelma hyväksyttiin lopullisesti perustavassa kokouksessa 25.11.1894. Uskonnollisella alalla ohjelma oli seuraava: ”[- -] on tärkeä kansankirkon säilyttäminen ja samalla sen kehittäminen protestanttisuuden periaatteiden: omantunnon vapauden ja vapaan tutkimuksen mukaiselle kannalle. Ehtoollispakko on poistettava. Suurempi suvaitsevaisuus aikaansaattava sekä kansankirkon että lohkokuntien puolelta toisin ajattelevia kohtaan.”¹⁰⁸ *Päivälehdessä* huomautus liiasta yksityiskohtaisuudesta vaikutti lopullisen ohjelman muotoon myös tämän aiheen käsittelyssä. Paljon oli karsittu myös sellaista, joka ei suoranaisesti lopullisessa ohjelmassa tullut esille ollenkaan. Tällainen aihe oli esimerkiksi kiertokoulujen yhdistäminen muuhun koululaitokseen. Vesa Vareksen mukaan osa ohjelman pykälästä oli laadittu maltillisiksi, jotta yhteys vanhoihin säilyisi ja yhteistyö ylipäätään ulospäin olisi mahdollista.¹⁰⁹

Nuorsuomalaisissa teksteissä uskonnonvapaus, samoin kuin yleinen ajattelun vapaus, representoitiin sekä yksilön oikeutena että elinvoimaisen kansan välttämättömänä ominaisuutena. Näkemys erosi vanhasuomalaisten käsityksestä, jossa kristinusko edusti kansakunnan turvaa antamalla siveelliset perusteet niin yksilölle kuin yhteiskunnallekin. Vapaamielisten ajatusten esittelyn perusteluna nuoret käyttivät myös kansanvaltaisuuden ja kansansivistyksen argumentteja; suomenkielisellä kansalla oli oikeus samaan tietouteen, josta sivistyneistö ja ruotsinkieliset olivat jo pitkään nauttineet.¹¹⁰

3.2 Nuorsuomalaisten vastustamat pakkokeinot käytännössä

Nuorsuomalaiset käsittelivät kirjoituksissaan vuoden 1888 valtiopäivillä ollutta ehdotusta eriuskolaislaista. Ongelmana nähtiin se, että ehdotus koski vain apostoliseen uskontunnukseen pohjautuvia protestanttisia uskontokuntia, joten ortodoksit, roomalaiskatoliset, ei-kristilliset uskontokunnat sekä vapaa-ajattelijat jäivät lain ulkopuolelle. *Keski-Suomessa* ja *Savossa* julkaistiin säädylle jaettu nimimerkki ”U. W. Y.”:n kirjoitus, jossa siteerattiin Kristusta ja Lutheria uskonnonvapauden nimessä. Vapahtajan omat sanat osoittivat, että uskonto ei ollut minkään ulkonaisen kirkon

¹⁰⁸ Borg 1965, 24.

¹⁰⁹ Vares 2000, 50.

¹¹⁰ Jossas 1990, 171–172.

muodoista riippuva tunnustus ja Lutherin mukaan oli jokaisen omatunnon asia mihin uskoi, ja tähän maallisen vallan tuli tyytyä. Kirjoittaja esitti vienon toiveen, että luterilaiset säädyt ottaisivat oppi-isänsä sanoista vaarin käsitellessään eriuskolaislakikysymystä.¹¹¹

Keski-Suomi lainasi valtiopäivien aikaan myös Suomen Vapaakirkon äänenkannattajasta, *Suomen Viikkolehdestä* artikkelin ”Onko suurempi uskonnonvapaus waarallinen kansallemme?” Kirjoituksessa pyrittiin osoittamaan, että kirkkohistoriassa omantunnon ja uskonnon vapauden puuttuessa hengellinen kuolema ja välinpitämättömyys olivat aina olleet seurauksena. Kirjoituksen mukaan Kristuksen kirkon luonne oli vapaaehtoisuutta vaativa ja todelliset kirkon ystävät myönsivät sen puutteet ja pyrkivät korjaamaan ne. Sivistyneen kansan tuli suvaita muitakin kirkkoja sekä uskottomia. Nyt käsittelyssä ollutta eriuskolaislakia laadittaessa eriuskoisia ei oltu kirjoituksen mukaan kuultu eikä lailla tällaisenaan nähty olevan merkitystä, koska ne, joita se koski, eivät voineet sitä noudattaa. Se, että *Keski-Suomi* lainasi kirjoituksen Vapaakirkon äänenkannattajasta kuvasti osaltaan niitä sympatioita, joita vapaamieliset tunsivat eriuskoisia kohtaan. Liberaalien ja vapaakirkollisten pyrkimykset kohtasivat etenkin molempien kannattamassa individualismissa sekä kirkolliseen auktoriteettiin kohdistetussa kritiikissä.¹¹²

Eriuskolaislaki tuli voimaan vuonna 1889, mutta se ei poistanut uskonnonvapautteen liittyviä ongelmia. Eroaminen kirkosta oli edelleen mahdollista vain liittymällä toiseen laillistettuun, eli protestanttiseen, seurakuntaan. Tällaisenaan eriuskolaislaki nähtiin nuorsuomalaisien kannanotoissa toimimattomana, eikä sen uskottu ainakaan parantavan eriuskoisten oloja. Lisäksi ehtoollispakko ja siviiliavioliiton mahdottomuus pysyivät edelleen ongelmina. Ehtoollispakko tarkoitti käytännössä sitä, että ehtoollisella käynti oli avioliiton solmimisen ehtona. Tämä oli kirjattuna vuoden 1869 kirkkolakiin ja kun

¹¹¹ Murtorinne 1992, 348–349; K-S 4.2.1888, ”Eriuskolais-lain ehdotus”, 3; K-S 5.5.1888, ”Valtiopäiwäkirje”, 1; K-S 21.4.1888, ”Lutherus ja uskonvapaus”, 3; Savo 24.4.1888, ”Lutherus ja uskonvapaus”, 3.

¹¹² K-S 7.4.1888, ”Onko suurempi uskonnonvapaus waarallinen kansallemme?”, 1–2; Haavio 1965, 122; Juva 1960, 157.

siviiliavioliittoa ei ollut olemassa, ei ehtoollisella käymätön luterilaisen kirkon jäsen voinut avioitua.¹¹³

Päivälehdessä ilmestyi vuonna 1893 kolmiosainen kirjoitus ehtoollispakon poistamisesta. Pohjana kirjoitukselle oli Kuopion hiippakunnan papiston kirkolliskokoukselle tekemä ehdotus aiheesta. Kirjoituksessa esiteltiin piispa Gustaf Johanssonin¹¹⁴ perusteita ehtoollispakon poistamiselle sekä piispa Herman Råberghin¹¹⁵ perusteita sen säilyttämiselle ja vastaavasti eriuskolaislain laajentamiselle eli kirkosta eroamisen helpottamiselle. *Päivälehti* piti lain laajentamista ainoana ehtona, jolla kirkko saattoi jonkinlaisella syyllä puolustaa pakotusvaltaansa. Lehti piti kuitenkin epävarmana, oliko pakkokeinojen käyttö muutenkaan kirkolle hyödyksi. Jos kaikki ne, jotka luterilaisessa kirkossa olisivat halunneet pysyä, mutta jotka eivät kaikissa kohdin sen opinkappaleita hyväksyneet, pakotettaisiin eroamaan, muuttuisi kirkko lehden mukaan lahkolaiskirkoksi ja lakkaisi olemasta kansankirkko. Kirkko menettäisi näin juuri kaikkein ajattelevaisimmat, uskonnollisimmat ja tunnollisimmat jäsenensä. Kirjoituksen viimeisessä osassa *Päivälehti* ilmaisi pettymyksensä kirkolliskokouksen päätyttyä, kun ehtoollispakkokysymystä ei ollut käsitelty kokouksessa lainkaan. Lehti piti tätä lyhytnäköisenä, koska ehtoollispakon jääminen pakotti useita kirkon jäseniä pyrkimään niiden kirkkojen jäseniksi, joissa kansalaisoikeuksien ehtona ei pidetty ehtoollista. Lehti toivoi, että yleinen käsitys omantunnon vapauden periaatteesta sekä protestanttisen kirkon peruskatsantokannasta voittaisi laajempaa alaa.¹¹⁶

¹¹³ K-S 5.5.1888, ”Waltiöpäiväkirje”, 1; Rosenqvist 1952, 118–124. Ehtoollispakon poistoa oli ajoittain vaadittu niin vapaamielisessä ruotsinkielisessä lehdistössä kuin jopa pappeinkokouksissa jo 1860-luvulta lähtien osana valtion ja kirkon liiton lopettamista. Uudistusten vastustus oli osassa papistoa niin vahvaa, että vasta vuoden 1898 kirkolliskokous asettui kannattamaan sekä ehtoollispakon poistamista että rajoitetun siviiliavioliiton säätämistä. Juva 1950, 189, 213; Murtorinne 1992, 351.

¹¹⁴ Gustaf Johansson (1844–1930) toimi Savonlinnan ja Kuopion piispana, arkkipiispana sekä dogmatiikan ja siveysopin professorina. Hän edusti Saksasta omaksumaansa beckiläistä raamattuteologiaa, joka korosti Raamatun auktoriteettia. Beckiläisyyteen nojaten Johansson arvosteli uusia uskonnollisia ryhmiä, kuten lestadiolaisuutta ja Pelastusarmeijaa. Sama raamatullinen opinkäsitys sai Johanssonin vastustamaan myös liberaaleja aatteita, kuten realismia, naisasialiikettä sekä raittiusliikettä. Murtorinne 2001a.

¹¹⁵ Herman Råbergh (1838–1920) toimi Porvoon piispana sekä kirkkohistorian professorina. Råbergh näki tärkeäksi kirkkohistorian nostamisen tieteelliselle tasolle ja halusi uudistaa myös teologista koulutusta. Råbergh edusti tunnustuksellista luterilaisuutta, mikä näkyi myös ehtoollispakkokysymyksessä, kun hänen mielestään kirkon jäsenten täytyi hyväksyä Raamattuun ja tunnuskirjoihin perustuva järjestys, johon ehtoollinen sakramenttina kuului. Muuten Råbergh kannatti yleistä uskonnonvapautta. Murtorinne 2001b.

¹¹⁶ *Päivälehti* 23.6.1893; 24.6.1893; 5.7.1893; ”Ehtoollispakon poistamisesta”; Murtorinne 1992, 350.

Päivälehti kirjoitti samana vuonna myös kirkollistoimituskunnan päällikön senaattori Yrjö Sakari Yrjö-Koskisen mietteistä ehtoollispakkoon liittyen. Yrjö-Koskinen vastusti ehtoollispakon poistamista, mutta kannatti siviiliavioliiton mahdollistamista. Lehti kiitteli Yrjö-Koskisen mielipidettä siviiliavioliitosta, mutta kaikki ehtoollispakon tuottamat haitat eivät lehden mukaan tulleet sillä korjatuksi. Se muistutti, että ehtoollispakko oli Raamatun katsantokannalle vieras sekä alentavaa kirkolle. Siviiliavioliittoa lehti piti tärkeänä askeleena, jonka useat muut sivistysmaat olivat ottaneet jo aikoja sitten. Avioliiton raamatullisia perusteita käsiteltiin lehdissä myös. Piispa Gustaf Johansson oli vuoden 1888 valtiopäivillä todennut, ettei avioliitto ollut luonnollinen vaan uskonnollis-siveellinen toimi. Tähän *Keski-Suomen* kirjeenvaihtaja ivallisesti lisäsi, että näin Eeva ja Aatamikin olivat eläneet luonnottomassa suhteessa, kun eivät olleet solmineet liittoaan luterilaisen papin edessä. Toisin kuin piispa Johansson, nuorsuomalaiset eivät pitäneet avioliittoa kristillisenä instituutiona. Tällaiseen päätelmään oli tullut myös monen nuorsuomalaisen esikuva Leo Tolstoi, jonka mukaan kristillistä avioliittoa ei ollut olemassakaan, koska itse Kristus ei ollut sellaista perustanut.¹¹⁷

Kirkko oli herännyt 1880-luvun puolivälissä vaatimaan papistoltaan siveellistä nuhteettomuutta, jonka kylkiäisenä myös seurakuntalaisten kristillisyyttä haluttiin alkaa valvoa entistä tehokkaammin. Papiston kesken mielipiteet erosivat keinoista, joilla tämä tulisi toteuttaa, mutta voimistuva mielipide oli kuitenkin kirkkokurin tiukentamista vaativa. Eräs toistuva teema nuorsuomalaisissa teksteissä olikin kirkon halu käyttää maallista valtaa, kun sanan mahti ei enää tehonnut. Esimerkkinä tällaisesta menettelystä olivat lakimuutokset, joiden tarkoituksena oli vaikeuttaa eriuskoisten toimintaa. *Keski-Suomi* uutisoi, kuinka lahkolaisuutta yritettiin kunnissa hävittää määräämällä sakkoja hartausharjoitusten pitäjille sekä asuntonsa tällaiseen tarkoitukseen antaneille henkilöille. Menettelytapaa kuvattiin keskiaikaiseksi ja se osoitti ettei sanan vaikutukseen enää luotettu vaan seurakunnat kokivat tarpeelliseksi maallisen vallan käyttämisen. Lehti ilmoitti

¹¹⁷ *Päivälehti* 1.9.1893, ”Siviiliavioliitto ja ehtoollispakon poistaminen”, 2; K-S 4.2.1888, ”Eriuskolais-lain ehdotus”, 3; K-S 5.5.1888, ”Valtiopäiväkirje”, 1; K-S 14.5.1892, ”Tolstoi avioliitosta”, 3.

periaatteelliselta kannalta vastustavansa kaiken väkivallan, kuten sakkojen ja rangaistuksien käyttämistä eriuskoisia vastaan.¹¹⁸

Päivälehti uutisoi vuonna 1890 uudesta rikoslaista, jossa oli myös luku kirkollisen järjestyksen rikkomiseen liittyen. Laki myönsi sakkorangaistuksia jumalanpalveluksen kanssa samanaikaisesti sekä ilman kirkkoherran lupaa pidetystä hartaushetkestä, opetuspuheiden pitämisestä hartausseurassa vastoin kirkkoneuvoston kieltoa sekä toisten viettelemisestä harhaoppiin. Lehden mukaan tämä osoitti, että luterilainen kirkko ei enää luottanut sanan voimaan ja uskoon, vaan tarvitsi avukseen poliisin. Jälleen luterilaista kirkkoa moitittiin keskiaikaisen kirkon periaatteiden, kuten pappisvallan, vainon ja omantunnon sorron noudattamisesta, joita vastaan se oli aikaisemmin taistellut. Mentiinpä niinkin pitkälle, että nähtiin tämä ensimmäisenä askeleena kohti polttorivioita ja elinkautista vankeutta. *Keski-Suomi* ja *Päivälehti* ottivat kantaa myös kirkkolain muutosehdotukseen, jonka mukaan hartausseuroja olisi saanut pitää vain kirkkoraadin luvalla, jotka kiertävien maallikkosaarnaajien olisi pitänyt hankkia jokaisesta vaikutusalueensa seurakunnasta erikseen. Lehdet pitivät uutta ehdotusta uskonnollisen vapauden kahlitsemisena, joka oli hengelliselle elämälle haitallista. Papiston suhtautumista selitti puhtasoppisuuden ajan perinteistä kummunnut käsitys, jonka mukaan papiston tehtävä oli levittää Jumalan sanaa ja maallikkojen toimia vain sanankuulijoina. Kun herätysliikkeiden maallikot olivat kuitenkin entisistä säätynäkemyksistä välittämättä alkaneet laajasti tarttua papiston työalaan, oli kirkon otettava tilanteeseen kantaa. Osa papistosta kannatti maallikkotoimea, mutta osa pelkäsi koko kirkon järjestyksen hajaantuvan, jos toimintaa ei rajoitettu.¹¹⁹

Nuorten kirjoittelussa luterilainen kirkko representoitiin heikkona mahtina, joka joutui turvautumaan maalliseen valtaan oman asemansa turvaamiseksi. Vaillinainen uskonvapaus ja erilaiset pakotustoimet käsitettiin kuitenkin ainoastaan kirkon arvovaltaa ja opin ydintä nakertavina keinoina, jotka eivät lähtökohtaisesti kuuluneet luterilaisen kirkon

¹¹⁸ Juva 1960, 207–208; K-S 31.3.1888, ”Sanallako wai wäkiwallalla?”, 1; K-S 21.4.1888, ”Sanallako wai wäkiwallalla”, 3.

¹¹⁹ *Päivälehti* 17.3.1890, J. M.: ”Uusi rikoslaki ja maallikkosaarnaajat”, 1; *Päivälehti* 11.7.1891, ”Hartaudenseurat”, 2; K-S 18.7.1891, ”Hartausseurat”, 1; Juva 1960, 217–218.

periaatteisiin. Samalla nuoret positioivat itsensä kristinuskon puolustajiksi vaatiessaan luterilaista kirkkoa kunnioittamaan oppi-isänsä vapaamielisiä ajatuksia henkilökohtaisen vakaumuksen ensisijaisuudesta uskonasioissa.

3.3 Pappisvallan vastustus

3.3.1 Antiklerikalismin perusteet

”Wähä wäliä kuullaan warsinkin juhlallisemmissa tilaisuuksissa sekä saarnastuoleista pauhattawan että puhujalawoilta huudettawan, että ’epäusko rehoittaa hirwittäwässä määrässä.’ [- -] Tuon tuostakin ryöpsähtää myöskin ukkosen ilma riehumaan jossain pääkaupungin tai maaseudun sanomalehdessä jyryyttäen kuolemaa ja kadotusta kaikkien niiden ’epäuskon apostolien’ niskaan, jotka ulkomailta muka tuowat ’uudenlaista pakanuutta’ [- -]”¹²⁰

Edellä oleva lainaus *Savon* pääkirjoituksesta kuvastaa nuorsuomalaisten näkemystä edistyskseenvastaisesta rintamasta, johon he liittivät etenkin Suomen papiston. Kuvauksen kielellinen voimakkuus heijastelee sitä intensiteettiä, jolla puolin ja toisin näihin maailmankatsomuksellisiin eroavaisuuksiin suhtauduttiin. Nuorsuomalaisten kirjoituksista huokuu antiklerikalismi, joka näyttäytyi kirkon totuttujen toimitusten ja papiston aseman kyseenalaistamisena.

Alun lainaus on kuvauksesta, jonka *Savo* antoi Lappeenrannan pappeinkokouksesta vuonna 1887.¹²¹ Kokous sai nuorsuomalaisten niskavillat pystyyn varsinkin eräiden pastoreiden epäiltyä kansakoulunopettajien kristillisyyttä, ja kokouksessa esitettyjä kommentteja muisteltiin lehdissä vielä vuosia myöhemmin. *Savon* antamalla kuvauksella kokouksesta oli

¹²⁰ Savo 24.9.1887, ”Pappiswiisautta Lappeenrannan pappien kokouksessa”, 1.

¹²¹ Lappeenrannassa pidetty kokous oli ensimmäinen yksityinen pappeinkokous, jonka järjestämisestä vastasi kirkon tunnustuksellista luonnetta korostava kirkollinen suuntaus. Tarkoituksena oli aktivoita papistoa ja kirkkoa luomalla papistolle mahdollisuus keskustella ajankohtaisista ongelmista. Murtorinne 1992, 331–332.

myös vaikutusta kilpailevan vanhasuomalaisen *Savo-Karjalan* syntyyn, niin halventavina ja pilkallisina siinä esiintyneitä kuvauksia papistosta pidettiin.¹²²

Vanhasuomalaisissa lehdissä nuorsuomalaisia syytettiin usein epäkristillisyydestä, joka nuorten mielestä johtui kristinuskon samaistamisesta papistoon: ”Papisto on nyt sama kuin kristinuskko; jos moittii papin tekoja, niin se on Jumalan kieltämistä [- -]”.¹²³ Ylipäättään olevaisten olojen arvostelua ja edistyksen tavoittelua pidettiin nuorsuomalaisen tulkinnan mukaan vanhoillisissa piireissä epäkristillisenä. Kuten historia osoitti, epäuskoisiksi ja jumalan kieltäjiksi julistaminen olivat aseita, joita lähes aina käytetty edistyksen kannattajia vastaan. *Savon* mielestä *Savo-Karjalan* syytökset sitä vastaan osoittivat, ettei tämä taistelutapa ollut pienimmissäkään asioissa muuttunut.¹²⁴

Nuorsuomalaisissa teksteissä toistuvana ilmauksena oli, ettei papisto ollut koskaan eikä missään maassa toiminut edistyksen puolella vaan säännöllisesti asettunut vastustamaan edistyspyrintöjä.¹²⁵ *Savo* maalaili kovasanaisesti, kuinka ”Kirkon miehet eivät yhtenäkkään aikakautena ole olleet edistyksen miehiä [- -]. [- -] tuskin mikään edistyksen askel, tuskin mikään uusi harrastus, hyvä, suuri ja jalo on lähtenyt kirkon piiristä.”¹²⁶ *Savo* sätti pappissäädyn toimintaa myös vuoden 1888 valtiopäivillä, joilla sen mukaan mikään edistystä koskeva kysymys ei ollut saanut edes yleistä hyväksyntää säädysssä.¹²⁷ Seuraavia valtiopäiviä kommentoidessaan *Viipurin Sanomat* päätyi samaan tuomioon: ”Ikiajoiksi on jäänyt historian lehdelle se muisto, että Suomen papiston walitsevat luottamusmiehet owat 19 vuosisadan lopulla wastustaneet kaikkia henkisiä edistyspyrintöjä.”¹²⁸ Vuotta

¹²² S-K 3.1.1888, ”Suoritusta Sawolle”, B1; *Savo* 12.1.1888, ”Syytöksiä ja todistuksia”, B1. *Savo-Karjalan* mukaan *Savon* kirjoitustapa tuntui hyökkäykseltä koko maan papistoa kohtaan, vaikka kirjoitus koski vain muutamaa kymmentä kokoukseen osallistunutta pappia.

¹²³ US 12.12.1891, ”Katsaus maailman menoon”, 3.

¹²⁴ *Savo* 12.1.1888, ”Syytöksiä ja todistuksia”, B2; US 1.9.1892, ”Päättynyt pappiskokous”, 2.

¹²⁵ *Savo* 27.8.1889, ”Papiston nykyiset sanomalehtipuuhat”, 2; US 23.4.1892, ”Peikkoja keskellä päivää”, 1–2.

¹²⁶ *Savo* 20.7.1889, ”Walmis linnaan kirkon puolesta”, 3.

¹²⁷ Papiston hylkäämiä kysymyksiä olivat esimerkiksi määräraha kaunokirjallisuuden edistämiseksi ja naisten oikeus opiskella yliopistossa. Lisäksi papisto kannatti valtion varoilla perustettuja, kirkollisen hallinnon ja valvonnan alaisena olevia kiertokouluseminaareja, joita muut säädöt vastustivat. Hytönen 1923, 167–172, 175–176.

¹²⁸ VS 3.7.1891, ”Kansanwalistus ja papistomme”, 2. Pappissääty suhtautui vuoden 1891 valtiopäivillä kielteisesti tai varovaisen epäillen muun muassa kaunokirjallisuuden apurahaehdotukseen, yhteiskouluaatteeseen, maamies- ja emäntäkouluihin sekä kansanopistoihin. *Österbladh* 1934; 122, 130–135.

myöhemmin lehden mukaan oli käynyt yhä selvemmäksi ja silmiinpistävämmäksi, että papisto oli jäämässä ajasta jälkeen. Myös puhtaasti uskonnollisissa kysymyksissä kirkko pysyi sen mukaan Vanhan testamentin selityksessä, kun kansa olisi kaivannut Uuden testamentin vapaata ja lohduttavaa hengellisyyttä. Papisto piti saada huomaamaan, että vika ei ollut ainoastaan sen syyttämässä ajan hengessä vaan myös kirkossa itsessään.¹²⁹

Päivälehti esitti yhtenä syynä papiston eristäytyneisyyteen ja henkisten rientojen karttamiseen pappistutkinnon. Papit opiskelivat sen mielestä hätäisesti teologian opinnot, joista oli tullut vain virkatutkinto eivätkä he siksi myöhemmässäkään elämässä nähneet syytä henkisen näköpiirinsä laajentamiseen.¹³⁰ *Wiipurin Sanomat* oli samoilla linjoilla kirjoittaessaan: ”Tunnettu on ylioppilaitten kesken se väite, että jollei miehestä muuksi ole, niin lukeepahan itsensä papiksi.”¹³¹ Koska papintutkinnon vaatimukset olivat vähäiset, ei useimmilla valmistuneilla ollut tarvittavaa tietämystä yhteiskunnasta ja olevista oloista. Näin ollen kansan valistuessa papit jäivät jälkeen ja näin erkaantuivat edelleen seurakunnastaan. Pappissivistyksen lasku oli huomattu ongelmaksi jo 1870-luvulla. Papistoa syytettiin todella siitä, että he eivät opiskelleet teologian ulkopuolisia aineita, jolloin kansan kasvava sivistys oli ajamassa ”maan oppineimman säädyn” ohi. Suomalaisten oppikoulujen perustaminen vuodesta 1858 lähtien vaikutti myös papiston sosiaaliseen koostumukseen, kun teologian ylioppilaat tulivat yhä useammin suomalaisen talonpoikaisväestön piiristä. Papiston suhteet lähenivät näin maalaiskansaan, mutta ero sivistyneistöön kasvoi entisestään: radikaalien aatteiden viedessä sivistyneistön mukanaan papisto jäi ulkopuolelle kykenemättä eläytymään uusiin asenteisiin. Syytöksiin papiston sivistymättömyydestä saattoi teologisen koulutuksen heikkouden lisäksi vaikuttaa juuri muutos papiston sosiaalisessa taustassa, kun nuorempi pappispolvi tuli taustoista, joille sivistyneistön tavat ja kulttuurimieltymykset olivat vieraita, jopa tarpeettomia. Teologisen tutkinnon sisältöä puolestaan uudistettiin vuonna 1886, jolloin sen osaksi otettiin

¹²⁹ VS 15.9.1892, ”Maallikko-edusmiesten waali kirkolliskokoukseen”, 1.

¹³⁰ *Päivälehti* 5.6.1891, Y.: ”Papisto ja ajanhenki”, 2.

¹³¹ VS 18.7.1894, ”Kirje Wiipurista”, 3.

esimerkiksi kieliopintoja, yleisen uskonnon- ja kulttuurihistorian sekä psykologian ja filosofian opintoja, jotka lisäsivät tutkinnon humanistisia perusteita.¹³²

Kuvaukset pappien toiminnasta vilisivät sotasanastoa läpi tutkimusajanjakson. Jo mainitussa Lappeenrannan kokouskuvauksessa syytettiin papistoa umpimähkäiseen huitomiseen alentuneesta taistelutekniikasta epä kristillisyttä vastaan. Myöhemmin papiston todettiin sotivan itsepintaisella jäykkyydellä kaikkea nykyaikaista edistystä vastaan, rynnäten kaikin keinoin kukistamaan edistyksen puolustajia.¹³³ Varsinkin merimiespappi Elis Bergrothista¹³⁴ muodostui karikatyyrinen hahmo kaikkea edistystä vastaan pauhaavasta papista. Bergroth toimitti hengellistä aikakauskirjaa *Vartijaa*, jossa hän nuorten arvion mukaan harjoitti agitaatiotaan kaikkia toisinajattelevia kohtaan. Bergroth kuvasi olevia oloja *Päivälehteen* kirjoittaneen nimimerkki ”Luterilaisen papin” mukaan tavalla, jossa mahtipontiset fraasit sorvasivat tosiasioita. *Vartijassa* oli tuomittu kansakoulunopettajat jumalankieltäjiksi, kaunokirjallisuus ”ruma- ja porttokirjallisuudeksi”, nuhteita olivat saaneet niin piispat kuin kirkkoherratkin, tuomiokapitulit kuin uskontoa opettaneet papit. Myös kaikki eriuskolaisliikkeet oli tuomittu harhaoppisiksi.¹³⁵ *Uusi Savo* nimitti Bergrothia ”kirkon sankariksi”, jonka sisäinen pakko sai hänet ottamaan mahtipontisten saarnojensa pääsisällöksi ”[- -] kirkon ’alasrepijäin’ ruoskiminen, kirjailijain ja sanomalehtien kiroominen, julistaen heidät nyrkkiä puristaen ’pikku raukoiksi’, ’hyttysiksi’, jotka lentävät suureen tuleen ja palawat.”¹³⁶ *Viipurin Sanomat* viittasi Bergrothiin ivallisesti kirkon pääpylväänä ja maamme ahkerimpana pappismiehenä, jonka sana oli ainoa oikea uskonnollisella alla. Sama epäluulo ja ankaraus, jolla papisto kohteli eriuskoisia ja vapaa-aatteisia, ulottui myös toisiin papiston edustajiin. Tämä ”puhdasoppisuuden raivo” henkilöityi etenkin Bergrothiin. Nimimerkki ”Luterilaisen

¹³² VS 18.7.1894, ”Kirje Wiipurista”, 3; Juva 1956, 114–115; Rosenqvist 1952, 72–73, Heikkilä 1985, 135–136; Luukkanen 2005, 128, 149, 212.

¹³³ Savo 24.9.1887, ”Pappiswiisautta Lappeenrannan pappien kokouksessa”, 1; Savo 27.8.1889, ”Papiston nykyisen sanomalehtipuuhat”, 2.

¹³⁴ Elis Bergroth (1854–1906) oli Suomen ensimmäinen merimiespappi ja toimi myöhemmin urallaan Räisälän ja Jääsken kirkkoherrana. Bergroth edusti niin sanottua kirkollista suuntausta, joka korosti Suomen evankelisluterilaisen kirkon luterilaista identiteettiä ulkoapäin tulevia haasteita vastaan. Hän loi näyttävän uran kirkollisena ja yhteiskunnallisena vaikuttajana, mitä edesauttoivat hänen monipuoliset lahjansa kirjoittajana ja puhujana. Bergroth perusti *Vartija*-lehden vuonna 1888 ja työskenteli sen vastaavana toimittajana kuolemaansa saakka. Lauha 2001.

¹³⁵ *Päivälehti* 17.2.1892, ”Hetken tapahtumista”, 2.

¹³⁶ US 5.4.1892, ”Oikeuskoinen pappi”, 2.

papin” mukaan kirkon sisälle oli syntymässä nurkkakuntia, kun papit olivat alkaneet nähdä harhaoppia toisissaan. Tällainen käytös tulisi kirjoittajan mukaan repimään Suomen luterilaisen kirkon atomeiksi, ellei siitä tehtäisi loppua.¹³⁷

Nuorsuomalaiset ottivat ilolla vastaan Suomen papistolle tarkoitettun kirjusen *Sananen sokeille papeille*, joka julkaistiin vuonna 1893. Teoksen kirjoittaja, nimimerkki ”Eräs Pelonalainen Sanankuulija”, totesi papeista räväkästi muun muassa, että ”Huutaen ja kirkuen, puhkuen ja ähkyen tekewät he usein työtänsä hengelliselle kuolemalle.”¹³⁸ Kirjoittajan mukaan saarnat olivat nukuttavia ja sisälsivät kuluneita dogmaattisia opinlauseita ja siveellisiä neuvoja, joita papit eivät itsekään noudattaneet. Papit eivät myöskään hoitaneet virkaansa enää aidossa kristillisessä hengessä vaan toimivat vain ”leipäpappeina”. Kirjaa pidettiin erittäin sattuvasti kirjoitettuna ja sen toivottiin tavoittavan kaikki maan papit, koska huomautusten ei pitänyt loukata ketään tosiuskonnollisuutta harrastavaa pappia.¹³⁹ Seuraavana vuonna nimimerkki ”Sokea pappi” julkaisi oman kirjansa *Sananen Pelonalaiselle sanankuulijalle* vastineena edellä mainitulle. ”Sokea pappi” piti ”Erään Pelonalaisen Sanankuulijan” teosta häväistyksenä Suomen papistoa kohtaan ja epäili tämän uskonnollisuutta. ”Sokean papin” teos herätti *Keski-Suomeen* kirjoittaneen nimimerkki ”-h”:n jyrkkään vastarintaan, jossa sanoja ei säästely. ”Sokean papin” käsityspiirin ylittävänä kirjoittaja piti sitä tosiseikkaa, että kirkon joutuminen sivistyneiden ja eriuskoisten pilkan kohteeksi johtui kirkosta itsestään: ”[- -] monen pyhän huolimattomuudesta ja welttoudesta, henkisestä köyhyydestä, yleisinhimillisen valistuksen puutteesta [- -]”.¹⁴⁰ Sokeita pappeja kuvattiin jopa turhaksi painoksi maan päällä, vahingoksi, koska he estivät ja hidastuttivat kansan valistumista. Väkivaltaisten vertauskuvien viljely jatkui, kun kirjoittaja toivoi käytävän leppymätöntä sotaa näitä sokeita pappeja vastaan.¹⁴¹

¹³⁷ VS 9.4.1892, ”Wiipurin kirje”, 2; Päivälehti 31.3.1892, Lutherilainen pappi: ”Hetken tapahtumista”, 2; Päivälehti 28.4.1892, Lutherilainen pappi: ”Ajan merkkiä”, 2.

¹³⁸ VS 18.4.1893, ”Sananen sokeille papeille”, 3.

¹³⁹ Päivälehti 16.2.1893, ”Sananen sokeille papeille”, 2.

¹⁴⁰ K-S 30.1.1894, ”Sokea pappi’ täydessä loistossaan”, 3.

¹⁴¹ K-S 8.2.1894, -h: ”Sokea pappi’ täydessä loistossaan”, 3.

3.3.2 Papisto henkisenä virkavaltana

Yksi nuorsuomalaisten ajamista teemoista oli kansanvaltaisuus, jonka se käsitti suomalaisuusohjelmassa muun muassa kansan ja virkamiesluokan välisen kuilun pienentämisenä.¹⁴² Virkavaltaan luettiin myös papisto, jonka *Päivälehti* leimasi jopa kaikkein turmiollisimmaksi virkavallaksi, koska papit esiintyivät pyhemmän ja korkeamman vallan edustajina kuin maalliset viranomaiset. Papiston arvostelua selitettiin kansanvaltaisuuden periaatteella – papisto oli kritiikin kohteena virkamiesasemansa eikä harjoittamansa uskonnon vuoksi. *Viipurin Sanomien* mukaan papiston luokkaetu oli syynä papiston taantumuksellisuuteen ja mikäli kansanvalistuksen tahdottiin nousevan, oli papiston yhteiskunnallista vaikutusta rajoitettava ja ehkäistävä. Papiston vaikutusvallan ja kansansivistyksen suhteesta puhuttaessa nuorsuomalaisten lempiargumentti oli jälleen hieman historiaton väite, että ”kaikkina aikoina ja kaikissa maissa” papiston vaikutusvalta oli vähentynyt kansansivistyksen noustessa. Entisaikojen mahtiasemaansa muistellen papisto tarrasi yhä tiiviimmin vaikutusvaltaansa. Ääri-ilmaisujen hyödyntämistä jatkaen, tämä oli *Uuden Savon* mukaan tunnettua ikivanhoista ajoista lähtien. Kansan puolustajana esiintyneiden nuorten huojentunut näkemys oli kuitenkin se, että kansalla alkoi olla jo sen verran omaa ajattelukykyä, etteivät esimerkiksi papiston syytökset kirjailijoiden ja sanomalehtien epäkristillisyydestä menneet heidän virkamiesasemastaan huolimatta läpi ilman päteviä todisteita.¹⁴³

Pappien vallanhimo oli usein nuorsuomalaisen pappiskritiikin keskiössä. Pappeja kutsuttiin henkisiksi vallanpitäjiksi, jotka pyrkivät kuitenkin ulottamaan mahtinsa myös maallisten asioiden puolelle. Monissa teksteissä pappeihin viitattiin pilkallisesti kirkkoruhtinaina ja kirkkoruhtinaallisen hengen nähtiin päässeen vaikuttamaan enenevässä määrin myös johtaviin kirkonmiehiin ja piispoihin. Tämä näkyi *Uuden Savon* mukaan varsinkin

¹⁴² Nuorten puolueohjelmaa laadittaessa J. H. Erkko oli kehottanut veljeään korostamaan kansanvaltaisuutta niin valtiollisella kuin uskonnollisellakin alalla vastakohtana virkavaltaisuudelle. Erkko esitti myös kritiikkiä joitakin nuoria kirjailijoita, kuten Juhani Ahoa, kohtaan väittäen heidän vähättelevän kansanvaltaisuuden merkitystä. Vares 2000, 50.

¹⁴³ K-S 5.12.1888, ”Kuuluuko wanhoillaan olijaisuus suomalaisuuteen?”, 2; *Päivälehti* 30.12.1891, ”Nuori Suomi”, 2; VS 16.5.1893, Wanha lukijan maalta: ”Omassa asiassanne”, 1–2; VS 22.3.1892, ”Papisto ja uskonto”, 2; US 23.4.1892, ”Peikkoja keskellä päivää”, 1–2; US 1.9.1892, ”Päättynyt pappiskokous”, 2.

kirkkolain muutosehdotusten yhteydessä, kun kirkkokuria haluttiin kiristää.¹⁴⁴ *Viipurin Sanomien* kuvauksessa pappeja pidettiin hyvien palkkojen etsijöinä ja maallisen vallan ahnehtijoina. Papit luulivat lehden mukaan, että heidän tahtonsa oli suoraan Jumalan ja kaikki, mitä he tekivät, tekivät he uskonnon nimessä. Uskonnollisia vertauskuvia hyödyntäen lehti totesi, että kun kristinuskon mukaan korvapuustin saatuaan piti kääntää toinen poski, niin käsitti papisto tehtäväkseen lyöntien antamisen. Papisto oli lehden mukaan valmis hyödyntämään kirkon pyhimpiä välikappaleita yksityisten intressiensä eduksi.¹⁴⁵ *Viipurin Sanomien* mielestä papeilla, kuten monilla muillakin virkamiehillä, oli se käsitys, että seurakunta oli heitä varten eikä toisinpäin. Lehti kommentoi myös vanhasuomalaisessa *Viipuri*-lehdessä ilmestynyttä pastori K. G. Sirénin kirjoitusta, jossa käsiteltiin *Viipurin Sanomien* uskonnollista kantaa. Lehden syntilistalle olivat joutuneet esimerkiksi Leo Tolstoin teosten esittely, papeista kirjoitetut pilajutut sekä lopulta tien antaminen jopa anarkismille. *Viipurin Sanomien* puolustuksessa näkyi jälleen vastakohtaisuuden ikuisuus pappisvallan ja kansan välillä: ”Aina se on ollut yhdenlainen tuo wallanpitäjien wirsi niistä, jotka ajawat kansan asiaa. Fariseukset ja kirjaoppineet – silloinen wirka- ja pappiswalta – syyttivät itse ihmiskunnan wapahtajaa kansanwillitsijäksi.”¹⁴⁶

Esimerkkejä pappisvallan turmiollisuudesta haettiin myös historiasta ja ulkomailta. *Viipurin Sanomat* painatti vuonna 1893 sivuilleen Henry Thomas Bucklen¹⁴⁷ seitsenosaisen kirjoituksen ”Pappiswalta Skotlannissa”, joka kuvasi jyrkin sanoin 1600-luvulla vakiintunutta papiston valta-asemaa. Kirjoitussarjan mukaan papit muun muassa

¹⁴⁴ US 31.5.1894, ”Muutosehdotukset kirkkolakiin”, 2. Käytännössä ehdotukset olisivat lisänneet kirkkoraatien valtaa sellaisten rangaistusten langettamisessa, joista aikaisemmin oli päättänyt tuomiokapituli. Valtiopäivillä lakiehdotusta asettuivat vastustamaan aatelis- ja porvarissäädty, eikä sääty päätöstä saatu aikaan. Juva 1960, 338.

¹⁴⁵ VS 19.6.1894, ”Papisto wehkeilee”, 2. Lehden kommentti viittasi seurakunnan lukkarinvaaliin, jossa papisto kannatti eri ehdokasta kuin seurakuntalaiset. Papisto yritti *Viipurin Sanomien* mielestä vaikuttaa mieleisensä miehen valintaan järjestämällä vaalin samaan aikaan rippikirkon kanssa, jotta mahdollisimman vähän seurakuntalaisia pääsisi paikalle.

¹⁴⁶ VS 11.1.1894, ”Papit sotajalalla”, 2.

¹⁴⁷ Henry Thomas Buckle oli englantilainen historioitsija, joka sovelsi positivistiseen tapaan luonnontieteellistä käsityskantaa ihmiskunnan historiaan ja pyrki löytämään siitä samanlaisia lakeja kuin luonnossa vallitsevat. Bucklella oli merkitystä myös nuorten suomalaisten humanistien maailmankatsomukselliselle heräämiselle, koska hän muotoili kausaliteetin ja determinismin merkityksen tavalla, joka auttoi ymmärtämään konkreettisella tasolla myös Darwinin teorian luonnonvalinnasta ja olemassaolon taistelusta. Juva 1956, 18; Paaskoski 2002, 30–31.

uskottelivat olevansa erityisen varjeltuja, joten heidän vastustajansa kohtaisivat rangaistuksen tässä ja tulevassa elämässä. Viimeisessä osassa Buckle selitti syytä artikkelin kirjoittamiseen: ”[- -] tahdoin näyttää, mikä on teologinen suunta, jos se wapaasti ja hillitsemättä pääsee waltaan.”¹⁴⁸ *Uusi Savo* puolestaan painatti *Vapaista Aatteista* lainaamansa artikkelin ”Mikä waara on siitä, että kristinoppi ja papisto pidetään samana asiana”, jossa käsiteltiin Ranskan vallankumouksen taustoja. Papisto ei artikkelin mukaan kuulunut kristinuskon olemukseen, joten ellei se vastannut edistyvän yhteiskunnan vaatimuksia, oli sitä oikeus korjata. Ranskan vallankumouksessa papiston etuoikeuksiin kohdistunut viha oli uskonnon ja papiston samaistamisen takia ulottunut uskontoonkin, jolloin kristinuskon perikato oli välttämättömänä seurauksena.¹⁴⁹ Lehdet eivät omin sanoin kommentoineet kirjoituksia, mutta niiden laajuuden sekä aiheiden historiallisen ja maantieteellisen etäisyyden huomioiden niiden julkaisulla oli oltava perusteltu syy. Artikkelien oli tarkoitus toimia yleisön ajattelua herättävinä vertauskuvina, joiden kautta pyrittiin osoittamaan suomalaisessa yhteiskunnassa sekä valtion ja kirkon suhteissa esiintyviä ongelmia sekä maalaamaan uhkakuvia siitä, mihin samanlaisena jatkuva tilanne saattaisi johtaa.

Virka-aseman väärinkäyttäjänä nuorsuomalaisissa teksteissä esiintyi pastori Johan Tanskanen¹⁵⁰, joka tuli tutuksi etenkin *Savolle*, kun hän alkoi kilpailevan *Savo-Karjalan* asiamieheksi. Tanskanen käytti myös saarnastuolia *Savo-Karjalan* mainostamiseen ja *Savon* leimaamiseen epäkristilliseksi, mitä pidettiin nuorsuomalaisessa leirissä käsittämättömänä virka-aseman väärinkäyttönä ja kansan pyhimpien tunteiden loukkaamisena. Myöhemmin Tanskanen kunnostautui myös lähettämällä *Savon* tilaajille kirjeitä, joissa pyydettiin harkitsemaan siirtymistä *Savo-Karjalan* tilaajiksi, koska *Savo* oli selkeästi antikristillinen lehti. *Päivälehti* arvosteli pastorin tapaa yleisellä tuomiolla ilman todistuksia leimata jotkin sanomalehdet epäkristillisiksi ja tehdä ihmisten autuus riippuvaiseksi siitä, että tilasi papin suosimaa lehteä. *Savo* kutsui Tanskasta ”myyräksi”,

¹⁴⁸ VS 2.3.1893, ”Pappiswalta Skotlannissa”, 1.

¹⁴⁹ US 18.7.1891, ”Mikä waara on siitä, että kristinoppi ja papisto pidetään samana asiana”, 3.

¹⁵⁰ Johan Tanskanen (1851–1919) toimi uransa aikana pappina muun muassa Iisalmessa, Kuopiossa, Kalajoella ja Keiteleellä. Vuonna 1886 hänet valittiin Hankasalmen kirkkoherraksi. Pappisuransa lisäksi Tanskanen toimitti *Walon Säkeniä* ja *Kyyhkynen* -lehtiä sekä suomensi uskonnollista kirjallisuutta. Vuonna 1880 hän julkaisi Kalajoen kappalaisena ollessaan lestadiolaisuutta negatiivisessa valossa käsitelleen teoksen *Hihhulilaisuus oikeassa karvassansa*. Kinnunen 2004, 66.

joka työskenteli vastoin papiston periaatteita, joiden mukaan papin tärkein tehtävä oli evankeliumin ja Jumalan sanan saarnaaminen, minkä rinnalla muut toimet olivat toissijaisia ja jopa haitallisia.¹⁵¹ Kumpikin lehti korosti, ettei Tanskanen ollut ainoa tällä tavoin toimiva pappi, vaan vastaavaa ”[- -] wainoamista harjoitetaan säännöllisesti ja johdonmukaisesti useammilla paikoin maassamme [- -]”.¹⁵² *Päivälehti* kiitteli kuitenkin jälleen kansan valistuneisuutta, jonka ansiosta tällaiset ”ahdasmieliset kiihkoilijat” ja ”hiljaisuudessa hiipivät pyhät veljet” saivat tehdä työtään lähinnä omaksi vahingokseen kansan alkaessa ottaa selvää, mistä toiminnassa oikeasti oli kyse.¹⁵³

Nuorsuomalaisten retoriikassa Suomen luterilaisen kirkon ja papiston toiminnan vertaaminen katoliseen kirkkoon sekä keskiaikaan oli usein käytössä, kun haluttiin painottaa toiminnan vanhoillisuutta tai vääryyttä. Roomalaiskatolinen kirkko oli uskonpuhdistuksesta lähtien näyttäytynyt luterilaisessa ajattelussa dogmiriippuvaisena taikauskona ja saanut leiman ihmiskunnan kierouttajana. Vuoden 1891 valtiopäiviä kuvattaessa papiston edistysvastainen toiminta osoitti *Viipurin Sanomien* mielestä, että Suomen papisto oli joutunut katolisten virkaveljiensä jäljille. Nimimerkki ”Sokean papin” kirjaa arvostellessaan *Keski-Suomi* puolestaan tunsu keskiajan ”paavilaisuuden” lemuavan vastaan ja uskoi kirjoittajan mielellään kuumentavan polttoroviot ja ottavan käyttöön kaikki inkvisition kauhut epäuskoisten hävittämiseksi.¹⁵⁴

Katolisuuden ja protestanttisuuden suhdetta esitteli *Päivälehdessä* nimimerkki ”-a-” Emile de Laveley’n teoksen ”Protestanttisuus ja sen vaikutus kansojen menestykseen” kautta. Kirjoittajan mukaan Laveley kuvasi katolisuuden sokeana auktoriteettiuskona, omantunnon orjuutena ja pappien talutettavaksi alistumisena, mikä oli saattanut katoliset kansat myös aineellisessa suhteessa huonoon tilaan. Protestanttisuus sen sijaan ilmeni yksilön omantunnon vapautta kehittäväenä ja edistystä kannattavana uskontona, jonka johdosta myös valistus ja varallisuus olivat protestanttisissa maissa kohonneet. Kirjoittaja kuitenkin

¹⁵¹ Savo 10.1.1888, ”Mimmoinen isäntä, sellainen asiamies”, 3; K-S 18.1.1888, ”Uskomatonta wirka-
asemansa wäärinkäyttämistä”, 3; *Päivälehti* 25.1.1890, ”Puhtaampia aseita!”, 2; Savo 23.1.1890, ”Mitä
kaikkea kuuluu sielunpaimenen tehtäviin”, 3.

¹⁵² *Päivälehti* 25.1.1890, ”Puhtaampia aseita!”, 2.

¹⁵³ *Päivälehti* 25.1.1890, ”Puhtaampia aseita!”, 2.

¹⁵⁴ McGrath 2004, 101; Juva 1950, 10; VS 3.7.1891, ”Kansanvalistus ja papistomme”, 2; K-S 30.1.1894,
”Sokea pappi? täydessä loistossaan”, 3.

totesi myös protestantismia opetettavan tavalla, joka veltostutti kansaa. Jos opetettiin, että kaikki tapahtuva oli Jumalan päätöksestä, ei kansa ryhtynyt toimenpiteisiin olojen parantamiseksi. *Uudessa Savossa* nimimerkki ”-n” säesti *Päivälehd*en kirjoittajan näkemystä. Kansan nähtiin olevan autuaaksi tekevässä uskossa, että Jumala huolehti kaikesta ilman ihmisten omaa vaivannäköä. Tähän käsitykseen olivat kirjoittajan mukaan syynä etenkin papit, kiertokoulunopettajat sekä kristillis-siveelliset lehdet, joiden muodostama henkinen virkavalta oli täydessä loistossaan etenkin maan syrjäseuduilla.¹⁵⁵

3.3.3 Papiston pelko kansansivistystä kohtaan

Monessa sivulauseessa nuorsuomalaiset moittivat papistoa tämän väitetystä ainaisesta pelosta, että kansan sivistyksen kasvaessa sen oma vaikutusvalta sekä kansan usko vähenisivät. Esimerkiksi *Päivälehd*en ja *Savon* teksteissä näkyi papiston suuhun laitettu ajatus siitä, että tieto vei pois uskosta, jolloin ihminen yksinkertaisena oli autuaampi, tietämättömänä parempi kristitty. Tämä oli nuorten mukaan ”kirkollisilta esi-isiltä” peritty ajatus, jolla oli juurensa keskiajassa, jolloin ajatteleminen oli synti ja tutkimus epäuskoa.¹⁵⁶

Savo painatti sivuilleen lyhennettynä piispa Gustaf Johanssonin valtiopäivillä vuonna 1888 pitämän puheen kansakouluista. Tässä hän osittain kiitteli niitä, mutta huomautti epäkohdista, jotka kansakoululaitoksessa itsessään oli ja jotka ulkomailla olivat johtaneet esimerkiksi rikollisuuteen ja opettajien vallanhaluun. Johansson ei myöskään antanut varauksetonta ihailua tiedolle, vaan ennen kaikkea kasvatukselle.¹⁵⁷ *Savon* mielestä Johanssonin kirjoituksesta kävi ilmi papiston huoli vaikutusvaltansa vähenemisestä koulutusasioissa sekä papiston ”ammoin ajoista” tuntema pelko kansan järjen ja kriittisyyden kasvamisesta kohtaan. Lehti vielä irvaili, että yksinkertaisinta olisi ollut uudistaa kansakoulut niin, että ainoana oppiaineena olisi uskonto ja opettajana pappi: ”Sitten ei ole

¹⁵⁵ Päivälehti 30.5.1893, ”Protestantisuus ja sen vaikutus kansojen menestykseen”, 2; US 4.7.1893, ”Meidän uskonnollinen kansa”, 2.

¹⁵⁶ Päivälehti 30.5.1893, ”Protestantisuus ja sen vaikutus kansojen menestykseen”, 2; Savo 14.5.1889, ”Kuopion pappien kiertokoulupuuha”, 2; VS 3.3.1893, ”Muutamia piirteitä uskonnonvapauden historiasta”, 1.

¹⁵⁷ Savo 14.4.1888, ”Piispa Johanssonin puhe kansakoulusta”, 2.

pitkältä enää tuohon kultaiseen aikaan, jolloin koulu jälleen yhdistetään kirkkoon, kaikki tiedon jakaminen tulee papiston huostaan ja ihanassa tulevaisuudessa hämmöittää täydellinen hierarkia, ehkäpä jonkinlainen uusi paawinwaltakunta.”¹⁵⁸

Papiston väitetty vallanhimo ja järjen pelko tiivistyi kysymykseen kansakoulujen ja kiertokoulujen suhteesta.¹⁵⁹ Kirkon ja koulun eroa oli vaadittu 1860-luvun alusta lähtien ja se toteutui vuonna 1869, kun kansakoulut, oppikoulut ja opettajaseminaarit siirtyivät tuomiokapitulien alaisuudesta senaatin kirkollistoimituskunnan alaisuuteen perustetun koulutoimen ylihallituksen valvontaan. Kansakoulujen hallinnon erottaminen seurakunnallisesta hallinnosta ei saanut varauksetonta kannatusta papistossa, koska nuorten opetusta pidettiin kirkon keskeisenä tehtävänä. Kansakoulun perustamisesta lähtien papisto oli syyttänyt sitä kristillisestä heikkoudesta ja sen opettajia liiallisesta omahyväisyydestä ja puolikristillisyydestä. Esiintyi myös epäilyksiä, että liberalismiin ja rationalismiin kaltaiset aatteet olisivat löytäneet tiensä kansakouluopettajienkin keskuuteen. Papisto oli huolissaan opettajien kristillisyydestä siitakin huolimatta, että opettajaseminaariin valittiin vain ”oikeanlaisen” kristillisen arvomaailman omaksuneita opiskelijoita, joten jonkin herätysliikkeen jäsen tai ateisti ei voinut opiskella kansakoulunopettajaksi ennen vuoden 1923 uskonnonvapauslain voimaan tuloa. Seminaarien uskonnonopetuksen vankkaa asemaa kuvasti se, että uskonnonopetuksen sisällöt sekä tuntimäärät säilyivät samanlaisina 1860-luvulta aina 1890-luvulle saakka ja koko seminaarikoulutuksen tavoitteena oli valmistaa kristillisiä opettajia.¹⁶⁰

Epäily epä kristillisyydestä oli saanut papiston korostamaan kiertokoulujen merkitystä aina 1870-luvulta lähtien ja 1880-luvun lopulla alettiin etsiä keinoja kirkollisen alkuopetuksen

¹⁵⁸ Savo 17.4.1888, ”Läpi kuultaa!”, 2.

¹⁵⁹ Lasten alkuopetus kuului perinteisesti kotien velvollisuuksiin, mutta vuoden 1866 kansakouluasetus velvoitti seurakunnat huolehtimaan alkuopetuksen niille lapsille, jotka eivät sitä kodeissaan voineet saada. Lasten tuli saada opetusta lukemisessa, äidinkielen ymmärtämisessä, kristinopin taidoissa sekä kirjoituksessa, laskennossa ja laulussa joko kiinteissä tai kiertävissä kouluissa. Kirkollisissa kiertokouluissa ei ollut yhtenäistä opetussuunnitelmaa, vaan opettaja kiersi vuorolistan mukaisesti alueensa koulupiireissä viipyen kussakin piirissä viikosta kahteen tai kolmeen kuukauteen. Hyyrö 2011, 327–334.

¹⁶⁰ Nikander 2011, 141–143; Vuorela 1980, 276–279; Juva 1956, 137–138; Rantala 2011, 282; Kuikka 1973, 257, 364. Esimerkiksi Jyväskylässä lyseon ja seminaarin opettajat olivat olleet huomaavinaan uskonnollisten käsitteiden hairahduksia oppilaisiaan, mikä osaltaan herätti lehtoreiden halun perustaa Suomalaisen vastineena Keski-Suomen vapaamieliselle linjalle. Brummer 1916, 776–777.

vahvistamiseksi. Kun 1890-luvun alun valtiopäivillä ei saatu aikaiseksi yhteisiä sääntömuutoksia kiertokoulun aseman vakiinnuttamiseksi, alkoi kirkon piirissä oma-aloitteinen kiertokoulun kehittäminen tuomiokapitulien valvonnassa. Esimerkiksi vuonna 1892 kiertokouluille hyväksyttiin uudet ohjesäännöt. Ohjesääntöjen sisältöön oli ollut vaikuttamassa myös vanhasuomalainen kirkollistoimituskunnan päällikkö Yrjö Sakari Yrjö-Koskinen, jonka toiveena oli kehittää kiertokouluista kansakoulun pohjakoulu.¹⁶¹

Nuorsuomalaisissa teksteissä sotametaforien käyttö jatkui koulutuksesta puhuttaessa ja papiston suhtautumista kansakouluihin kuvattiin jopa ”silmittömiksi hyökkäyksiksi”, joissa mitään aseita ei kaihdettu. Pappien kansakoulun vastustus koettiin ilmeisenä, tunnettuna, ja hyökkäykset sitä kohtaan olivat nuorsuomalaisten kirjoitusten mukaan jatkuvia ja julkisia. Tutkimusajanjaksolla koulutuskeskustelua herättivät varsinkin vuoden 1887 Lappeenrannan pappinkokous sekä vuosien 1888 ja 1891 valtiopäivät. Lappeenrannan pappinkokouksessa pastorit Elis Bergroth ja Jaakko Päivärinta huomauttivat, että kansakoulun opettajista löytyi niin paljon epäkristillisyyteen taipuvaisia, etteivät he kelvanneet valmistamaan kirkollisen kiertokoulun opettajia. Nuorsuomalaiset lehdet pitivät tätä yrityksenä mustamaalata kansakouluja kansan silmissä. Erityisen loukkaavana koettiin se, etteivät pastorit olleet antaneet kunnollisia perusteita väitteelleen – he pystyivät nimeämään ainoastaan yhden kristinuskoa vastustaneen kansakoulunopettajan. Vuoden 1888 valtiopäivillä keskustelu kiertokoulun opettajia valmistavista oppilaitoksista jatkui. *Keski-Suomen* mukaan tilanne alkoi näyttää siltä, että papisto suunnitteli oman valvontansa alaista kiertokoululaitosta kansakoulun kilpailijaksi, kun kiertokoulut olisi haluttu muuttaa muutaman viikon paikallaan olevista alkeiskouluista 7–8-vuotisiksi oppilaitoksiksi. Seuraavilla valtiopäivillä pappissääty haki kiertokouluille suurempaa rahallista kannatusta, jonka säädöt hyväksyivätkin, mutta eivät sitä, että varat olisi annettu tuomiokapitulien käytettäväksi. Tästä suivaantuneena pappissääty päätti hylätä koko asian. Pappissäädyn päätöstä kummeksuen *Uusi Savo* totesi kiertokouluhankkeen päätarkoituksen ilmiselvästi olleen kiertokoulujen saattamisen kokonaan papiston valvonnan alaiseksi ja tästä seuraten kansan kasvatuksen saattamisen takaisin papiston käsiin.¹⁶²

¹⁶¹ Heikkilä 1985, 74, 242–245.

¹⁶² K-S 14.7.1888, ”Kansakoulut ja kiertokoulut”, 1; US 23.4.1891, ”Kiertokoulun harrastaja oikeassa karwassaan”, 3; K-S 14.9.1887, ”Papit ja kansakoulunopettajat”, 1–2; Savo 24.9.1887, ”Pappiswiisautta

Kiertokoulua puolustavia pappeja ei missään vaiheessa pidetty aidosti kansansivistyksestä huolehtivina henkilöinä. Suhtautuminen kävi ilmi jo artikkelien otsikoista, kuten ”Kiertokoulun harrastaja oikeassa karwassaan”¹⁶³. Papiston motiiviksi kiertokoulujen kehittämisessä kuvattiin yksiselitteisesti vallanhimo ja kansakoulujen syrjäyttäminen. Jotta tällainen näkemys olisi näyttänyt objektiiviselta, *Savo* viittasi jopa kilpailijansa, vanhasuomalaisen *Uuden Suomettaren* kirjoitukseen, jonka mukaan papiston toiminta oli epäilyttävää ja kiertokoululiike nykyisessä asussaan oli yhteydessä papiston keskuudessa julkituodun kansakoulun vastustuksen kanssa.¹⁶⁴ Jos vanhojen, ja vanhoillisuuden, pää-äänenkannattajakin oli tätä mieltä, oli syytteessä toki oltava perää.

Pappien halu palauttaa kansanopetus takaisin valtaansa oli esillä eräässä *Uuden Savon* kirjoituksessa, jossa todettiinärkevimpien kiertokoulun kannattajien ajavan salassa oikeita tarkoituksiaan, mutta siitä huolimatta nyt oli alettu ymmärtää, että tarkoituksena ei ollutkaan oppilaiden valmistaminen kansakouluun vaan kansakoulun syrjäyttäminen. Pelkoon oli lehden mukaan aihetta, koska papisto ei halunnut kiertokoulua yhdistettävän kansakouluun, saman hallinnon ja tarkastuksen alaiseksi. *Uudessa Savossa* nimimerkki ”X” kyseenalaisti myös pappien aseman kansakoulujohtokuntien esimiehinä, koska papit eivät hänen mukaansa rakastaneet kansakouluaatetta, halveksivat kansakoulunopettajia sekä heidän työtään ja katselivat ylenkatseella kansakoulun käyneitä lapsia. Kirjoittaja epäilikin, oliko kansakoululaitokselle eduksi, että papit toimivat johtokunnissa.¹⁶⁵ Kirjoituksessa henkilön teki epäluulon alaiseksi siis hänen ammattinsa, joten kirjoittaja astui samaan ansaan kuin kritisoimansa papisto, joka epäili varmuuden vuoksi kaikkien kansakouluopettajien kristillisyyttä, kun epäkristillisiäkin oli joukossa.

Nuorsuomalaisten oma suhtautuminen kiertokouluihin vaihteli lehtien välillä sekä tutkimusajanjakson mittaan. *Keski-Suomen* mielestä kiertokoulut olisivat oikein

Lappeenrannan pappien kokouksessa”, 1–2; K-S 25.2.1888, ”Tarwitaanko erityisiä oppilaitoksia kiertokoulun opettajain valmistamista warten?”, 1; K-S 14.7.1888, ”Kansakoulut ja kiertokoulut”, 1; US 21.5.1891, ”Waltiöpäiwäkirje”, 2; Halila 1949, 119–120; Kuikka 1973, 246–249.

¹⁶³ US 23.4.1891, 3.

¹⁶⁴ *Savo* 8.8.1889, ”Kansakoulu ja kiertokoulu”, 2.

¹⁶⁵ US 23.4.1891, ”Kiertokoulun harrastaja oikeassa karwassaan”, 3; US 18.8.1891, X.: ”Papit kansakoulujohtokuntain esimiehinä”, 2.

järjestettynä hyödyksi kansakouluille ja yleiselle kansan sivistykselle, koska kiertokoulut oli tarkoitettu alle 10-vuotiaille lapsille ja kansakoulut sitä vanhemmille, joten ne täydensivät toisiaan. *Savo* sen sijaan piti tarpeettomana ja jopa haitallisena alempien kansakoulujen järjestämistä kansakouluun valmistamista varten. *Uuden Savon* kirjoituksessa esitettiin selkeänä asiana, että kiertokoulut olivat ristiriitaisia kansakouluasian kanssa.¹⁶⁶ *Viipurin Sanomat* meni pisimmälle nimittäessään kiertokouluja ”laiskojen äitien apulaitoksiksi” ja ”kansakoulujen irvikuviksi”, joissa katekismuksen lukeminen oli ”[- -] aiwan samanlaista koneellista molittamista, jommoisiksi katoolisten kirkkojen menot owat muodostuneet.”¹⁶⁷

Todellisuudessa kansakoulujen lisääntyminen kasvatti kiertokoulujen tarvetta alkukouluna ja kiertokoulut tavoittivatkin 1800-luvun lopulla moninkertaisen määrän kouluikäisestä nuorisosta kansakouluihin verrattuna. 1880-luvun aikana kansakoulujen määrä oli kaksinkertaistunut, mutta väestömäärä kasvoi niin nopeasti, että yhä suurempi osuus kouluikäisestä väestöstä oli jäämässä koulun ulkopuolelle. Kiertokoulut puolestaan yleistyvät nopeaan tahtiin, koska ne olivat kansakouluja edullisempia. Esimerkiksi vuonna 1890 kiertokouluissa kävi 200 000 lasta, kun taas kansakoulussa vain 110 000 lasta. Varsinkin maaseudulla modernisaatio eteni hitaasti ja kiertokoulut pitivät asemansa koulutuksen mahdollistajana 1900-luvun alkuvuosikymmenille saakka.¹⁶⁸

Nuorsuomalaisissa lehdissä papistoa syytettiin siitä, ettei se hoitanut omaan toimintapiiriinsä liittyviä tehtäviä vaan yritti ulottaa vaikutusvaltaansa sille kuulumattomille alueille. Papisto oli puolustanut kiertokouluja esimerkiksi väittämällä, että uskonnonopetus oli niissä parempaa kuin kansakouluissa. Kun kuitenkin kansakoulujen uskonnonopetus oli pappien valvonnan alaisena, *Päivälehti* käski papistoa täyttämään tämän velvollisuuden niin uskonnonopetuksen tasosta ei tarvinnut valittaa. *Viipurin Sanomat* puolestaan huomautti, että papistolla olisi ollut runsaasti työtä uskonnon ja kirkon

¹⁶⁶ K-S 14.7.1888, ”Kansakoulut ja kiertokoulut”, 1; *Savo* 8.8.1889, ”Kansakoulu ja kiertokoulu”, 2; US 23.4.1891, ”Kiertokoulun harrastaja oikeassa karwassaan”, 3.

¹⁶⁷ VS 1.3.1894, ”Kiertokoulut”, 1.

¹⁶⁸ Heikkilä 1985, 227, 242; Rantala 2011, 278; Hyyrö 2011, 338; Kotilainen 2013, 132–135.

alalla harhaoppien ja uskonelämän pinnallistumisen torjumiseksi, mutta siitä huolimatta se yhä haaveili valtansa laajentamisesta koulutuksen alueella.¹⁶⁹

Sen lisäksi, että papiston koettiin laiminlyöneen oman vaikutusalueensa, ei sitä pidetty riittävän toimeliaana muissakaan yhteyksissä. Papistoa syytettiin siitä, ettei se osallistunut valistustoimiin, mikä vieroitti sen edistyksen harrastajista. Yleisöä heräteltiin pohtimaan, olivatko papit seurakunnissa koskaan uudempien henkisten rientojen etujoukoissa tai ylipäätään osanottajina. *Viipurin Sanomien* mielestä kansansivistystoimessa toiset ponnistelivat voimansa äärimmilleen, kun papisto kääriytyi ”pyhyytensä vaippaan” ja jäi toimeettomana odottamaan. Kansansivistystyössä heräsi näinä aikoina kysymys kansanopistoista. Tanskalaiseen esikuvaan perustuen kansanopistosta oli tarkoitus tehdä nuorisokoulu, jossa oppiaineiden teoreettinen opetus oli yhteydessä käytännölliseen elämään ja yhteiskuntaan. Lisäksi opiston toivottiin olevan henkisesti ja siveellisesti herättävä, isänmaallisuutta korostava koulu. Valtiopäivillä vuonna 1891 keskusteltiin valtionapuanomuksesta kansanopistoille, mutta papisto epäili laitoksen kristillistä pohjaa. *Uuden Savon* mukaan papisto tekisi uskolle ja siveydelle paremman palveluksen jättämällä aiheettomat vaikeroimiset ja liittymällä kansanopistojen innokkaimpiin harrastajiin voidakseen estää niitä joutumasta harhateille.¹⁷⁰ Nuorsuomalaisten kannanotoista saa kuvan, että papisto oli toimeton kaikessa muussa paitsi kiertokoulujen kehittämisessä sekä epäkirjallisuuden vainuamisessa kaikilla elämän aloilla.

Vaikka papistoa arvosteltiin kovin sanoin, antoivat nuorsuomalaiset heille kuitenkin myös tunnustusta. *Päivälehti* muisteli vanhempaa papistoa, joka oli lehden mukaan nykypappispolvesta poikkeava. Tuo vanha papisto oli kansallisen herätyksen eturivissä sekä kotimaisen sivistyksen perustaja ja kotimaisen tieteen edelläkävijä. Myös hengellisellä alalla nämä papit pitivät virkeyttä pääasiana, jolloin kirkollinen kaavamaisuus jätettiin syrjään. *Viipurin Sanomien* mukaan siitäkin huolimatta, että papisto oli vanhoillisuuteen

¹⁶⁹ Päivälehti 2.4.1893, ”Kiertokouluko wai kansakoulu?”, 2; VS 19.2.1891, Matti: ”Kirjeitä valtiopäiviltä”, 2.

¹⁷⁰ VS 22.3.1892, ”Papisto ja uskonto”, 2; US 21.5.1891, ”Valtiopäiväkirje”, 2; Karttunen 1979, 31–33; Heikkilä 1985, 247. Kansanopisto-opetuksen ytimen muodostivat humanistiset aineet eli äidinkieli ja kirjallisuus, historia ja yhteiskuntaoppi sekä maantieto. Myös uskonto oli tärkeänä opetusaineena ja kansanopiston johtajat ja opettajat pitivät kristillistä maailmankatsomusta opiston perustekijänä. Useat johtajat olivat myös julkisesti kristillisen katsomuksen omaksuneita. Karttunen 1979, 36.

taipuvaisena jäämässä jälkeen ajan kehityksestä, löytyi edelleen niitäkin ”vaivojaan säästämättömiä” sovinnon miehiä, jotka ymmärsivät uskonnon tarkoituksen olevan eläväisen mielen jalostamisen eikä kehityksen pysäyttämisen. Tällaisia miehiä oli lehden arvion mukaan tosin enää siellä täällä.¹⁷¹ Suomalaisuuden historiaa käsittelevä artikkeli *Päivälehdessä* alkoi jopa mahtipontisella ylistyksellä: ”Pienikin silmäys maamme historiaan riittää osoittamaan, miten waltawa ja monipuolinen on ollut papiston vaikutus maassamme kehityksen kaikilla aloilla.”¹⁷² Papistoa kiitettiin etenkin siitä, että se sivistyksen levittämisen ohella pelasti Suomen kansan sortumasta vieraiden mahtien jalkoihin. Vaikka artikkelin lopussa todettiin papiston merkityksen kansallisuuden kehittäjänä pienentyneen ajan saatossa, oli kirjoituksen loppukaneetti positiivinen huomauttaessaan papistoa edelleen tarvittavan kansallisuusasiassa. Niin ikään *Viipurin Sanomat* kiitti papistoa ensimmäisten valistuksen vaikutusten ohjaamisesta kansalle sekä kansan puolustamisesta ja suomen kielen oikeuksien valvomisesta. Myös *Savoon* kirjoittanut Arvid Järnefelt kommentoi Suomessa papiston edistäneen kansan pyrintöjä sivistykseen ja tietoon sekä itsenäisyyteen ja hengen vapauteen, pois holhousvallan alta.¹⁷³ Etenkin suomalaisuuden puolustajana ja kansan turvana papistoa siis arvostettiin, vaikka toisissa yhteyksissä papiston valta-asema koettiin ristiriitaisena kansanvaltaisuuden aatteelle. Nuorsuomalaisten arviot olivat myös sikäli ristiriitaisia, että yhtäältä papistoa kiiteltiin kansanvalistuksen levittämisestä, mutta toisaalta sen todettiin olleen aina ja kaikkialla edistystä vastaan. Joka tapauksessa huomattavaa on se, että lähes kaikki positiiviset arviot Suomen papistosta kokonaisuutena olivat nostalgisia vanhemman papiston kuvauksia, ajoilta jolloin papisto todella oli maan oppinein sääty.

Myönnytyksenä papistolle on pidettävä myös sitä, että nimimerkki ”Sokean papin” kirjoitusta arvioitaessa sekä Elis Bergrothin edesottamuksia kommentoidessa muistettiin mainita, etteivät kaikki papit suinkaan olleet heidän hengenheimolaisiaan. *Keski-Suomi* oli vakuuttunut, ettei koko keski-ikäinen papisto ollut yhtä yksinkertainen ja valistumaton kuin

¹⁷¹ Päivälehti 5.6.1891, Y: ”Papisto ja ajanhenki”, 2; VS 18.7.1894, ”Kirje Wiipurista”, 3.

¹⁷² Päivälehti 5.3.1892, E. L.-n.: ”Suomalaisuuden historiasta, Papistomme suomenmielisyys 100 vuotta sitten”, 2.

¹⁷³ Päivälehti 6.3.1892, E. L.-n.: ”Suomalaisuuden historiasta, Papistomme suomenmielisyys 100 vuotta sitten”, 2; VS 3.7.1891, ”Kansanvalistus ja papistomme”, 2; Savo 17.2.1887, Arvi Rauta: ”Kirjeitä Wenäjältä”, 1.

nimimerkki ”Sokea pappi”, vaikka tämä antoi kirjasessaan ymmärtää puhuvansa tämän pappispolven puolesta. Bergrothista kirjoittaessaan *Viipurin Sanomat* puolestaan arveli, että se ajattelevien joukko, joka olisi Bergrothin kanssa samaa mieltä kirkon asioissa, ei voinut olla kovin suuri. Tähän viittasi myös monessa nuorsuomalaisessa kirjoituksessa ollut huomio siitä, että Bergrothin toimittama *Vartija*-lehti oli useaan otteeseen ollut kuolemaisillaan kannattajien vähyiden vuoksi.¹⁷⁴

Kansakoulusta ja yleisesti kansansivistyksestä puhuttaessa muistettiin usein mainita, etteivät kaikki papit olleet näiden pyrintöjen vastustajia, mutta nuorsuomalaiset lehtien arviot näiden oikeamielisten pappien määrästä vaihtelivat sekä muuttuivat negatiivisemmiksi tutkimusajanjakson loppua kohden. Vielä vuonna 1888 *Keski-Suomi* uskoi suurimman osan papistosta antavan oikean arvon kansakouluille ja työskentelevän kaikin voimin niiden edistämiseksi. *Savo* arvioi seuraavana vuonna papiston joukossa olevan monta innokasta kansakoulun ystävää. Se muistutti myös, ettei papistoa tullut pitää homogeenisenä ryhmittymänä, koska siinä vaikutti selkeästi kaksi vastakkaista virtausta. Lehti uskoi tulevaisuudessakin olevan kaikkialla maassa pappeja, jotka ymmärsivät kansakoulun arvon. Kaksi vuotta myöhemmin *Uuteen Savo*on kirjoittanut nimimerkki ”X” uskoi papiston olevan ilmeinen kansakoulun vastustaja, enää muutamilla poikkeuksilla. Samana vuonna *Viipurin Sanomienkin* mukaan papeissa oli vain harvoja kansansivistyksen ystäviä ja nämä edustivat itseään, vastineena papistossa vallitsevalle yleiselle hengelle. Vuonna 1894 *Viipurin Sanomat* ei enää nähnyt tarpeelliseksi tuoda esiin papistossa mahdollisesti esiintyviä poikkeavia näkemyksiä, vaan käsitteli papistoa yhtenäisenä rintamana, jonka mielestä kansanvalistus ja kansakoulu olivat yksinkertaisesti vastenmieliset.¹⁷⁵

¹⁷⁴ K-S 8.2.1894, –h: ”’Sokea pappi’ täydessä loistossaan”, 3; VS 9.4.1892, ”Wiipurin kirje”, 2. *Vartija* oli perustajansa myötä luterilaista tunnustusta korostavan kirkollisen suuntauksen lehti. Tähän suuntaukseen liittyivät myös suomalaisen puolueen johtomiehet Yrjö Sakari Yrjö-Koskinen ja Agathon Meurman. *Vartijasta* tuli foruumi etenkin Meurmanille vuodesta 1892 lähtien, kun tämän toimittama *Finland* lakkasi ilmestymästä. Jossas 1990, 154–156.

¹⁷⁵ K-S 25.2.1888, ”Tarwitaanko erityisiä oppilaitoksia kiertokoulun opettajain valmistamista warten?”, 1; K-S 14.7.1888, ”Kansakoulut ja kiertokoulut”, 1; *Savo* 14.5.1889, ”Kuopion pappien kiertokoulupuuha”, 2; *Savo* 8.8.1889, ”Kansakoulu ja kiertokoulu”, 2; US 18.8.1891, X: ”Papit kansakoulujohtokuntain esimiehinä”, 2; VS 3.7.1891, ”Kansanvalistus ja papistomme”, 2; VS 1.3.1894, ”Kiertokoulut”, 1.

Papisto representoitiin nuorten teksteissä tiedoiltaan ja ymmärrykseltään vajaaksi, taantumukselliseksi joukoksi, joka himosi valtaa maallisissakin asioissa. Papisto halusi pitää kansan tietämättömänä ylläpitääkseen omaa valta-asemaansa, minkä takia se vastusti sivistyspyrintöjä, kuten kansakoulua ja kansanopistoja. Papisto nähtiin kansanvaltaisuuden vastaisena virkavaltana, jonka vastavoimaksi ja kansan puolustajaksi nuorsuomalaiset identifioivat itsensä. Toisaalta papistoon liitettiin myös kansallisuuden kehittäjän ja puolustajan kategorioita. Tämä näkyi erityisesti 1890-luvun puolella julkaistuissa kirjoituksissa. Venäjän-poliittisen tilanteen kiristymisen onkin nähty osaltaan vaikuttaneen vapaamielisten tahojen vähentyneeseen kirkkokritiikkiin 1890-luvulla, ja kannanotoissa pyrittiin todistelemaan kirkon merkitystä Suomen kansan elämässä. Tältä osin nuorsuomalainen kirjoittelu läheni vanhojen ajattelumaailmaa.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Jossas 1990, 163–167.

4 AITO KRISTILLISYYS JA UUSI USKONNOLLINEN SUUNTA

4.1 Kuolleesta orjauksesta elävään vakuutukseen

”Yksin ihmisen kaikkein persoonallisin suhdekin, hänen suhteensa Jumalaan, on tehty muodon asiaksi, uskonnollisuus on muuttunut kirkollisuudeksi. Suullinen tunnustus, pidetään tärkeämpänä kuin sisällinen, elämässä esiintyvä vakuutus.”¹⁷⁷

Keski-Suomen pääkirjoituksesta otettu sitaatti kuvastaa, edellisessä luvussa käsitellyn uskonvapauden lisäksi, nuorsuomalaisten käsitystä uskonnollisuudesta eläväisenä, sisäisenä vakuutuksena, joka oli vastakohtana ”kirkollisuudelle”. Nuoret kokivat, että kirkon ollessa ohjaksissa, hengellisyys muuttui vähemmän henkilökohtaiseksi ja kirkollisten tapojen määräämäksi virkakristillisyydeksi. Kirkon opetukset olivat ajan saatossa sekoittaneet kristinuskon ydintä, ja nuorsuomalaiset halusivat palata tuohon alkuperäiseen Kristuksen oppiin.¹⁷⁸

Kirkon opetuksia pidettiin epäselvinä ja ristiriitaisina sekä ihmisten kehittämänä, mikä esti niitä esiintymästä uskoa määräävänä voimana. *Päivälehti* valitti, kuinka sitä oli syytetty kirkon hajottamiseen pyrkimisestä, kun se oli vastustanut kirkollisen muistitiedon ehdotonta sitovuutta. Sen mukaan kirkon käsitys uskonnon asioissa oli ainoastaan tähän epävarmaan muistitietoon pohjautuva näkemys, josta teologitkaan eivät olleet selvillä.¹⁷⁹ *Savo* totesi, että kaikki kirkon dogmit eivät olleet oikein, koska ne olivat poikenneet Raamatun opista. Lehti mainitsi esimerkkinä kolminaisuuden, josta oli päätetty muutamassa kirkonkokouksessa äänestämällä, päättäjien sen aikaiseen Raamatun tulkintaan

¹⁷⁷ K-S 10.11.1888, ”Enemmän rohkeutta!”, 1.

¹⁷⁸ Suomalaisessa keskustelussa jo 1860-luvulta lähtien oli käsitelty Saksan ja Ruotsin uusprotestanttisia yhdistyksiä, jotka nojasivat samoihin periaatteisiin kuin nuorsuomalaisten aidon kristinuskon näkemys. Dogmi- ja pappisvaltaa vastustaessaan suuntaukset vaativat kristillisen mielenlaadun asettamista kirkollisten oikeuksien ainoaksi perustaksi. Kristinuskon perustaksi oli kaivettava uudestaan Kristuksen oppi, mikä tarkoitti teologien säätämästä dogmaattisesta pakkojärjestelmästä luopumista. Ruotsalaisten uusprotestanttien johtomiehiin kuulunut Carl von Bergen piti vuonna 1884 Helsingissä esitelmän tulevaisuuden uskonnosta, jossa hän korosti Kristuksen alkuperäiseen oppiin palaamista. Nämä aatteet eivät eronneet jo 1850-luvun lopulta lähtien esitetyistä uskonnollisen vapaamielisyyden ajatuksista, joissa traditionaalisiin dogmeihin nojannut kirkollisuus haluttiin muuttaa vapaaksi, henkilökohtaiseksi uskonnollisuudeksi. Juva 1956, 66–67, 166–167, 203–204; Juva 1950, 147–148.

¹⁷⁹ *Päivälehti* 4.1.1893, ”Riitoja waltiokirkon keskuudessa”, 1.

pohjautuen.¹⁸⁰ Näin ollen: ”Kaikki tuo, mitä niin suurella suulla huudetaan nykyajan epäuskoksi, kristinuskon kumoamiseksi, Jumalan kieltämiseksi ja ties miksi kaikeksi, ei siis koske Kristuksen opin ydinkohtain epäilemistä taikka kumoamista semmoisinaan, vaan on se ainoastaan nykyisen kirkon opin s.o. ihmisten laatimien opinkappaleiden arwostelun ja puhdistuksen alaiseksi saattamista.”¹⁸¹ Alkuperäistä kristillisyyttä tukemaan käytettiin myös uskonnollisten vaikuttajien kirjoituksia ja puheita. Esimerkiksi amerikkalaisen papin Henry Ward Beecherin mukaan Kristuksen uskonto, elämän viisaus, oli alun perin eri asia kuin se, joksi se muuttui kun kristillisyyden ympärille rakennettiin kirkkoyhdyskunta ristiriitaisine asetuksineen ja opinkappaleineen. Tällainen uskonnon asiantuntijan näkemyksiin vetoaminen omien kirkkokriittisten argumenttien tukena oli retorisesti vakuuttavaa.¹⁸²

Valtiokirkon harjoittama uskonnollisuus kuvattiin nuorsuomalaisessa retoriikassa kylmäksi ja kuolleeksi. Kirkonoppia pidettiin pinnallisena, kaavamaisena, ajattelua kahlitsevana ja kuvattiinpa sitä jopa ”orjauksoksi”. *Päivälehteen* kirjoittanut ”-a-” paheksui kirkon tapaa pitää oikeana kristillisyytenä vain dogmien totena pitämistä ja jumalanpalveluksiin osallistumista. Näin syrjäytettiin velvollisuusoppi eli se, että hyvä kristitty oli myös hyvä kansalainen eli ahkera, säästäväinen ja edistystä harrastava.¹⁸³ *Keski-Suomen* mielestä ajattelevan yleisön jättäytyminen pois kirkosta ei välttämättä tarkoittanut uskonottomuutta vaan kertoi pettymyksestä, kun saarnat eivät synnyttäneet ajatuksia vaan sisälsivät juuri näitä tyhjiä sanoja, historiallisia tapahtumia ja dogmeja, jotka oli kaikki kuultu jo lukemattomia kertoja.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Kolminaisuusoppi oli ollut esillä 1850-luvun lopulta lähtien Euroopan vapaamielisissä piireissä esimerkkinä Raamatun vastaisesta tulkinnasta. Suomeen vaikutteet tulivat Ruotsin kautta, jossa liberalistisen uskontopolitiikan kärkinimi Viktor Rydberg kielsi Kristuksen jumaluuden ja sama linja jatkui uusprotestanttisten liikkeiden kannanotoissa, myös von Bergenin vuoden 1884 esitelmässä. Juva 1956, 204; Juva 1950, 141, 275

¹⁸¹ Savo 29.12.1888, ”Aikomuksista ja pyrinnoista muiden ja meidän”, 2.

¹⁸² K-S 22.1.1889, ”Kehittymisoppi ja uskonto”, 2; Potter 1996, 114.

¹⁸³ K-S 5.5.1888, ”Waltioapäiwäkirje”, 1; *Päivälehti* 5.6.1891, Y: ”Papisto ja ajanhenki”, 2; Savo 27.8.1889, ”Papiston nykyiset sanomalehtipuuhat”, 2; *Päivälehti* 30.5.1893, -a-: ”Protestanttisuus ja sen vaikutus kansojen menestykseen”, 2.

¹⁸⁴ K-S 15.8.1888, ”Kansan siwistyksestä Jywäskylän ympäristössä”, 1. Kirkollisen aktiivisuuden muutos ilmeni 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä etenkin kirkossakäynnin ja ehtoolliseen osallistumisen vähenemisenä. Kehitys alkoi kaupungeista ja säätyläisten sekä nuorison piiristä, mutta levisi vähitellen myös maaseudulle. Muutos johtui osaltaan maailmankatsomuksellisesta vieraantumisesta sekä valistuksen

Kristinuskon ulkonaisiin muotoihin suhtauduttiin nuorsuomalaisten lehtien sivuilla sarkastisesti. Esimerkiksi ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta” -artikkelisarjassa ehtoollinen rinnastettiin lähes suoraan kannibalismiin: ”[- -] myöskin luuloiteltiin että juomalla jonkun eläimen eli ihmisen werta ja syömällä heidän sydämmiä saataisiin osa eläimen eli ihmisen woimasta, rohkeudesta j.n.e. [- -] ja wieläpä on tahdottu johtaa yhtä kristillisen kirkon sakramenttia tällaisesta alusta.”¹⁸⁵ Ehtoollinen olikin tässä tulkinnassa pakanallisen jatkumon tulos eikä aidosti Kristuksen muistoksi ja syntien anteeksi antamisen merkiksi järjestetty sakramentti. Tämä toteamus saattoi epäilyksen alaiseksi koko kristinuskon tapojen alkuperän. Samaan teemaan liittyen *Keski-Suomi* totesi ivallisesti, pitäisikö kristillisyyden näkyä polvillaan papin palvomisessa huolimatta siitä, tuliko Jumala sillä palvelukseksi.¹⁸⁶ Myös nuorsuomalaisten piiriin kuulunut Minna Canth määritteli kristillisyyttä puolustaessaan kirjailija Kauppi-Heikin teosta *Mäkijärveläiset*, joka oli joutunut vanhasuomalaisen *Finlandin* arvostelun kohteeksi. Kauppi-Heikki oli teoksessaan ankara tekopyhää hahmoa kohtaan, mutta suosiollinen kevytmielisille luonnonlapsille, mitä *Finland* piti vihamielisyytenä kristillisyyttä kohtaan. Canthin mielestä Kauppi-Heikki kunnioitti todellista kristillisyyttä, mutta halveksi ulkokultaista valeskristillisyyttä. Kirjoituksen mukaan tosikristittyjä oli enää harvassa, mikä selitti sen, ettei Kauppi-Heikin realistisessa teoksessakaan sellaisia ollut.¹⁸⁷ Kaikki pinnalliset kirkonmenot ja ulkokohtainen käytös olivat siis nuorsuomalaisten mukaan aidolle kristinopille vierasta.

Nuorsuomalaiset halusivat palauttaa uskoon persoonallisuuden, eläväisyyden ja henkilökohtaisuuden. *Päivälehdessä* mukaan kirjoihin sidottu käsitys oli uskonnollisessa mielessä arvoton, koska ainoastaan henkilökohtainen vakaumus aiheutti hengellisen muutoksen ihmisessä. Uskonnon kuului olla elämää määräävänä voimana, läsnä jokapäiväisessä elämässä. Nuorten kristillisyyden määrittelyssä näkyivät myös nautintojen

lisääntymisestä, mikä mahdollisti monipuolisemman elämänsisällön, jolloin kirkollisen toiminnan merkitys ihmisten elämässä väheni. Murtorinne 1992, 384–385; Kortekangas 1965, 204–205.

¹⁸⁵ K-S 15.1.1889, ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta IV”, 3.

¹⁸⁶ K-S 30.12.1890, ”Taattu ja ei taattu kristillisyyttä”, 3.

¹⁸⁷ K-S 27.8.1887, M. C.: ”’Finland’ ja suomalainen kirjallisuus”, 2. Realismia syytettiin epäkristillisyydestä ja epäsiiveellisuudesta, koska sen näkemys maailmasta oli ristiriidassa vanhemman idealistisen käsityksen kanssa. Realistinen kirjallisuus käsitteli yhteiskunnan epäkohtia ja se pohjautui osittain positivismiin muokkaamaan tieteelliseen maailmankuvaan. Kontinen 1991, 69.

hyväksyminen osana ihmiselämää. Etenkin *Viipurin Sanomissa* kristillisyyttä käsiteltiin tästä näkökulmasta. Lehden mielestä ihmiskuntaa ei ollut luotu ”mustaksi huokailevaksi haamuparveksi”, jolta olisi kielletty oikeus niihin luonnon nautintoihin, joista merten kalat ja taivaan linnutkin olivat osallisia. Tosikristillisuus ei ilmennyt käsien ristiin panemisessa ja totisissa kasvoissa. Myös Skotlannin papistoa käsitelleessä kirjoitussarjassa huomautettiin teologiensa unohtaneen kokonaan, että Jumalan luomistyön tuloksia olivat myös ihmisen luonnonvietit, joita olisi tullut pitää lahjana eikä tukahdutettavana syntinä. Elävää uskonnollisuutta kannattaneet nuoret saivat kuitenkin huomautuksia siitä, etteivät he avanneet sitä, millaista olisi tuo heidän kannattamansa elävä totuus, jos saarnoissa toistuneet kertomukset Kristuksesta olivat heidän mukaansa kuollutta uskoa.¹⁸⁸

Nuorsuomalaiset eivät tutkimusajanjakson aikana suorasanaisesti teksteissään ilmaisseet omaa uskonnollista vakaumustaan. Erotteluja saatettiin tehdä negaation kautta, kuten *Keski-Suomi*, joka ilmoitti ettei se suorastaan ollut kristinuskon vihollinen. *Savo* ja *Viipurin Sanomat* puolestaan kertoivat omaksuneensa osan esittelemistään aatteista omikseen, arvostelujen kanssa tai ilman, mikä jätti niin yleisön kuin vastapuolenkin epätietoisuuteen siitä, mitä loppujen lopuksi milloinkin kuului lehtien omiin näkemyksiin. *Viipurin Sanomat* ei suoraan kysyttäessäkään suostunut vastaamaan, mikä sen uskonnollinen kanta oli. Syynä tähän salaperäisyyteen oli nuorten usein esiin tuoma huomio siitä, etteivät heidän lehtensä olleet hengellisiä, jolloin heidän omalla vakaumuksellaan ei kuulunut olla merkitystä.¹⁸⁹ *Savon* mielestä utelut sen uskonnollisesta kannasta olivat ”[- -] yhtä vähän paikallaan kuin esim. maanviljelyslehden toimitukselle tehty kysymys, mitä se ajattelee siitä, onko tasawaltainen hallitusmuoto parempi kuin kuningasvalta.”¹⁹⁰ Joka tapauksessa nuorsuomalaiset käsitelivät uskontoa ja kristillisyyttä omasta näkökulmastaan eivätkä suorasanaisesti sotineet sitä vastaan, vaikka vastustajat niin väittivätkin. Nuorsuomalaiset positioivat itsensä hyväksi kristityiksi, vaikkakin sitten uusia aatteita ja kirkonopin uudistumista ajaviksi kristityiksi. Esimerkiksi Juhani Aho koki osittain toimittajan rooliin

¹⁸⁸ Päivälehti 4.1.1893, ”Riitoja waltiokirkon keskuudessa”, 1; K-S 15.8.1888, ”Kansan siwistyksestä Jywäskylän ympäristössä”, 1; VS 22.3.1892, ”Papisto ja uskonto”, 2; VS 13.3.1889, ”Epärehellistä kilpailua”; 1; VS 21.5.1891, ”’Wanhat’ ja ’nuoret’ kansan keskuudessa”; VS 2.3.1893, ”Pappiswalta Skotlannissa”, 1; VS 8.4.1892, S.M. ”Uskonto ja papisto”, 1–2.

¹⁸⁹ K-S 15.8.1888, ”Kansan siwistyksestä Jywäskylän ympäristössä”, 1; Savo 1.12.1888, ”Mikäkö on aikomus?”, 2; VS 16.5.1893, Wanha lukijanne maalta: ”Omassa asiassanne”, 1.

¹⁹⁰ Savo 29.12.1888, ”Aikomuksista ja pyrinnoista muiden ja meidän”, 2.

kuuluvaksi kipakan kirjoitustyylin ja kriittisen suhtautumisen myös uskontoon, vaikka muuten suhtautui siihen jopa kunnioittavasti.¹⁹¹

4.2 Perättömiä syytöksiä ja uskonnon pilkkaa

Heti nuorsuomalaisten muodostettua oman ryhmänsä suomalaisen puolueen sisälle, alkoivat vanhat syytellä heitä epäkristillisyydestä ja uskonnottomuudesta. Tähän riitti se, etteivät nuoret pitäneet uskontoa tai kirkkoa niin pyhänä asiana, etteikö se kestäisi kritiikkiä siinä missä muutkin yhteiskunnalliset aiheet. Nuorien mielestä puolueen vanhoilliset voimat eivät sallineet pienintäkään huomautusta uskontoon liittyen ilman, että sen esittäjä olisi leimattu antikristilliseksi. Samoin kuin nuorsuomalaiset määrittivät omaa positiotaan aatteiden ristiaallokossa ja puoluepoliittisessa tilanteessa, määrittivät he myös vastustajiaan. Käsitukset polarisoituivat ja vastustaja nähtiin omien pyrkimysten vastakohtana. Vanhasuomalaisia kuvattiin myös vastakkaisilla tavoilla, kuin he itse itsensä määrittivät. Esimerkiksi materialismin ja epäkristillisyyden syytöksiä singottiin myös vanhasuomalaisia kohden. Vanhasuomalaiset representoitiin myös moralisteina ja vääristelijöinä.

Vanhasuomalaisten usein uudistama syytös nuoria kohtaan oli heidän väitetty hengenheimolaisuutensa tai liittonsa ruotsinmielisten kanssa. Tämä näkyi vanhojen mielestä siinä, että nuoret olivat ilmaisseet kieliastian ”kulkeneen ohi polttopisteen” sekä siinä, että he kannattivat ruotsinmielisten tapaan vapaamielisiä aatteita, kuten uskonnonvapautta ja pappisvallan rajoittamista. Nuorsuomalaiset pitivät vanhojen syytöksiä moralistisina, mikä käy ilmi esimerkiksi suomalaisen puolueen lähihistoriaa käsittelevästä *Keski-Suomen* artikkelisarjasta ”Wapaamieliset ja wanhoillis-opportunistiset ainekset suomalaisessa puolueessa”. Nuorten mielestä heitä oli turha syyttää liitosta ruotsinmielisten kanssa vain sen takia, että he kannattivat joitakin samoja aatteita, varsinkin kun vanhatkin eittämättä olivat joissain asioissa samanmielisiä ruotsalaisen puolueen

¹⁹¹ Aho 1951, 256. Kirjallisessa tuotannossaan Aho käsitteli laajasti herännäisyyttä, joka oli ollut läsnä myös hänen lapsuuskodissaan vanhempien herännäistaustojen kautta. Aho julistautui itse vapaa-ajattelijaksi, mutta kriittisen suhtautumisen ohella hänen uskonnollisten teemojen käsittelyssään on havaittu empaattista myötäelämistä ja ymmärrystä herännäisten arvomaailmaa kohtaan. Sulkunen 2013, 39–43; Niemi 1985, 105.

kanssa. Lisäksi muisteltiin vanhojen vuoden 1885 valtiopäivillä maltillisten ruotsinmielisten kanssa tekemää sopimusta, joka oli osaltaan vaikuttanut nuoren suuntauksen syntyyn.¹⁹² Vuoden 1887 virkakieliasetuksesta vanhat olivat myös ilmaisseet tyytyväisyytensä, vaikka se ei käytännössä parantanut suomenkielisen kansan asemaa. Nuoret kummeksivat, että tällaisia myönnytyksiä tehneet vanhat nostivat myrskyn silloin, kun nuoret esittivät toiveen, että suomen kielellä otettaisiin esille muitakin aatteita kuin kieliasia itsessään.¹⁹³

Vanhasuomalaisia lehtiä syytettiin myös uskonnollisuudella ratsastamisesta. Nuorsuomalaisten mielestä ne olivat muuten aivan yhtä maallisia kuin muutkin lehdet, ainoastaan pääkirjoituksissaan ne asettuivat vastustamaan uusia aatteita. Muissa kirjoituksissaan vanhasuomalaiset lehdet osallistuivat siihen samaan totuuden etsintään, edistyksen kiittelyyn ja aineellisten pyrintöjen kannattamiseen, joista kritisoivat nuoria. Syynä tähän oli nuorten mukaan kristillismielisten lehtien vaikea asema papiston käskyläisenä, mutta lukutaitoisen eli jokseenkin valistuneen yleisön tiedonhalun tyydyttäjänä. Toisaalla kristillissiveellisten lehtien todettiin yksinkertaisesti käyttävän kansan uskonnollisuutta hyväkseen omien maallisten tarkoitustensa hyväksi ja kilpailijoidensa vahingoittamiseen. Esimerkiksi Kuopiossa tuomiokapitulin notaari Borg oli yrittänyt uskotella, että *Uuden Savon* omistajien kirjapaino ei olisi hyvä uuden katekismuksen painattamiseen, koska *Uuden Savon* uskonnollinen kanta oli hänen mielestään epäilyttävä. *Viipurin Sanomat* totesi: ”Onpa tuo kyllä hyvä todistus, mitenkä sitä nykyään uskonnon nimessä ahwääriä tehdään.”¹⁹⁴ *Suomalaisen* uskonnollisuuden puolestaan mainittiin näkyvän ainoastaan tilausaikana, jolloin sen täytyi ”[- -] taas liehuttaa

¹⁹² Vuoden 1885 valtiopäivillä Agathon Meurmanin vanhoilla ja Jonas Castrénin nuorilla oli eriävät mielipiteet kielikysymyksen ratkaisemisesta. Meurmanin mukaan kieliasiaassa oli aikaansaattava säätylaki ja Castrén taas halusi toimittaa asian hallinnollista tietä eli hallitsijan avulla ja säätylainsäädännön sivuuttaen. Valtiopäiväpäätöksen aikaansaamiseksi olisi tarvittu liberaalien sekä suomenmielisten yhteistyötä, joista ensiksi mainittuja nuoret pitivät maltillisina ruotsinmielisinä. Rommi 1964, 42; Hytönen 1923, 137, 149; Rommi & Pohls 1989, 116.

¹⁹³ K-S 16.1.1892, 21.1.1892 & 26.1.1892: ”Wapaamieliset ja wanhoillis-opportunistiset ainekset suomalaisessa puolueessa”; K-S 7.5.1889, ”Sitenkö yksimielisyyttä saavutetaan?”, 2; US 5.1.1892, ”Taistelu Nuoresta Suomesta”, 2. Virkakieliasetuksessa paikallishallinnon kieleksi valittiin asukkaiden enemmistön kieli, mutta keskusvirastoissa virkailijat saivat päättää kielen itse, jolloin käytännössä keskusvirastojen kieleksi jäi ruotsi. Hyväksyessään tämän vanhat olivat tunnustaneet kielten tasavertaisen aseman, kun taas nuoret halusivat viralliseksi kieleksi ainoastaan suomen. Paaskoski 2002, 58–59.

¹⁹⁴ VS 25.7.1894, ”Kirje Wiipurista”, 3.

pyhyiden lippua saadakseen tilaajoina keräytymään sen juurelle [- -]”¹⁹⁵ sekä silloin kun nuoret piti saada epäsuotuisaan valoon. *Suomalaisen* huomautettiin myös kilpailevan alhaisella hinnalla, mikä oli sitä materialismia, jonka nojalla nuoria syytettiin epäkristillisyydestä. Hinnalla kilpailun todettiin lisäksi olevan ruotsinmielisiltä opittu tempu.¹⁹⁶ Näin kääntyivät vanhoja vastaan heidän nuorista tekemänsä syytökset sekä materialismista että hengenheimolaisuudesta ruotsinmielisten kanssa.

Vanhasuomalaisen lehtien vihjattiin joissain yhteyksissä olevan jopa epäkristillisiä. *Päivälehti* tiedotti lukijoilleen maaseutulehdistössä viime vuodet käynnissä olleesta aatteiden taistelusta, jossa vastakkain olivat vapaamielisyys ja konservatismi, kansanvaltaisuus ja holhoajavalta sekä vapaa ajatus ja dogmatismi. Lehden mukaan taistelu itsessään osoitti henkisen elämän vilkkautta, mutta halveksittavaa oli taistelutapa, jossa vanhoilliset uskottelivat nuorten lehtien olevan antikristillisiä vain saadakseen omille lehdilleen tilaajia. Lehden mukaan tämä oli Jumalan sanan väärinkäyttöä.¹⁹⁷ Varsinkin *Savo-Karjalan* uskonnollisuus oli asetettu kyseenalaiseksi jo ennen lehden varsinaista syntymistä, kun se oli lähettänyt näytenumeronsa mukana kiertokirjeitä, joissa *Savo* leimattiin uskonnollisesti ja siveellisesti epäilyttäväksi. Lehti ei ollut esittänyt todisteita syytöksilleen tai antanut *Savolle* julkisesti mahdollisuutta puolustautua, joten sen toiminta näyttäytyi salaisena selän takana panetteluna ja valehteluna. *Savo* sivalsi tulevalle kilpailijalleen: ”[- -] tässäkö nyt on se uusi Sawonmaan ja Karjalan sekä kaupunkien että maaseutukuntain henkisten ja aineellisten rientojen rehellinen äänenkannattaja!? Tällä tawallako se alkaa kaswattaa kansaa kristillissiweelliseen maailman katsantotapaan!? Näinkö se lewittää ’waloa kansalle’!?”¹⁹⁸ *Keski-Suomen* mielestä toimintatapa oli iljettävä, eikä minkään lehden uskottu aikaisemmin syntyneen yhtä salaisilla juonilla. *Savo* lainasi myös Oulussa toimineen nuorsuomalaisen *Kaiku*-lehden kirjoitusta, jossa *Savo-Karjalan* toimintatapa luonnehdittiin jopa uskonnon pilkaksi. Myöhemmin *Savo-Karjala* selvitti, mihin todisteisiin vedoten se oli syyttänyt *Savoa* epäkristillisyydestä, mutta *Savon* mukaan todisteet olivat joko suurta typeryyttä tai röyhkeää väärentämistä, koska ne nojasivat

¹⁹⁵ K-S 29.11.1890, ”Suomalainen”, 2.

¹⁹⁶ US 23.4.1892, ”Peikkoja keskellä päiwää”, 1–2; K-S 29.11.1890, ”Suomalainen”, 2; *Savo* 5.1.1889, ”Aatteiden kilpailua”, 3.

¹⁹⁷ *Päivälehti* 25.1.1890, ”Puhtaampia aseita!”, 2.

¹⁹⁸ *Savo* 8.12.1887, ”!?””, 2.

muutamiin kontekstistaan irrotettuihin lauseisiin ja saivarteluun. Kenenkään muun kuin *Savo-Karjalan* omantunnon ei uskottu sallivan vastaavien todisteiden käyttöä.¹⁹⁹

Nuorsuomalaiset lehdet käyttivät vastustajistaan muun muassa nimityksiä kristillis-siveelliset, tekokristilliset ja puolihengelliset lehdet. Nimityksiä käytettiin usein ivallisesti silloin kun vanhasuomalaiset olivat nuorten mielestä käyttäneet epäkristillisiä toimintatapoja. *Keski-Suomi* käsitteli *Savo-Karjalaan* kirjoittaneen nimimerkki A. B.:n kirjoitusta²⁰⁰, jossa kirjoittaja moitti kovin sanoin *Savon* toimittajia, kun nämä olivat artikkelissaan kieltäytyneet pitämästä Raamattua tieteellisenä kirjana. *Keski-Suomi* kirjoitti, että kristillis-siveelliseltä taholta oli totuttu kuulemaan henkilökohtaisia solvauksia, mutta ”A. B.”:n kirjoitus haki vertaistaan sanomalehtialalla. Lehti tiedusteli kirjoittajalta, pitikö tämä raakaa ja solvaavaa kirjoitustyyliä kristillissiveellisyyden pääominaisuutena. *Savon* mukaan haukkumasanoja täynnä oleva kirjoitustapa olisi kuulunut jättää taakse jo vuosisatoja sitten ja yleisöä olisi pitänyt suojella kirjoituksen raaistuttavalta vaikutukselta. *Savo-Karjala* oli kuitenkin julkaissut kirjoituksen ilman kommentteja ja oli täten *Savon* mielestä siitä siveellisessä vastuussa.²⁰¹ *Savo* kutsui kristillis-siveellistä lehdistöä myös pappislehdistöksi ja sen toimittajia ”pappisviittaaan puetuiksi kynäilijöiksi”.²⁰² *Savo-Karjalaa* lehti piti jesuiittamaisena, koska mitään keinoja ei oltu kaihdettu sen perustamiseksi: ”Tuskin mikään lehti meillä on syntynyt mutkallisemmilla juonilla kuin tuo vasta mainittu, joka vielä kerskaili olevansa uskonnollinen kansan lehti.”²⁰³

¹⁹⁹ K-S 17.12.1887, ”Uusi ’Savo-Karjala’ lehti”, 3; *Savo* 22.12.1887, ”Mitä muut sanovat”, 3; *Savo* 12.1.1888, ”Syytöksiä ja todistuksia”, B1–2.

²⁰⁰ S-K 17.7.1889, 19.7.1889 & 22.7.1889, A. B.: ”Kiireessä sepustettu vastaus *Savon* uskonnollisiin hyökkäyksiin ja hieman muutakin”.

²⁰¹ K-S 20.7.1889, ”Kristillissiveellistä raakuutta”, 1–2; *Savo* 20.7.1889, ”Walmis linnaan kirkon puolesta”, 3. *Savo-Karjalan* asiamiehet ja toimitus puuttuivat myöhemmin A. B.:n kirjoitustapaan toivoen, ettei sellaista enää käytettäisi lehdessä. Toimituksen mukaan *Savo* käytti sopimatonta kirjoitustapaa, mutta se ei oikeuttanut *Savon* vastustajia kirjoittamaan samoin. S-K 24.7.1889, ”Ystävällinen toivomus *Savo-Karjalan* toimitukselle”, 3; S-K 29.7.1889, ”Toimituksen vastaus”, 3.

²⁰² Varsinaisesti esimerkiksi *Savo-Karjalan* tai Suomalaisen toimittajakuntaan ei tutkimusajanjaksolla pappeja kuulunut, mutta lehden asiamiehiin, avustajiin ja kannattajiin kylläkin. Lisäksi 1800-luvun säätyjaon mukaan hengelliseen säätyyn luettiin myös opettajisto, joka oli vahvasti edustettuna toimittajakunnassa. Kokonaisuudessaan hengellisen säädyn rooli lehtien toimitustyössä oli täten huomattava. Kinnunen 1982, 192–195, 203; Tommila 1973, 234–244.

²⁰³ *Savo* 27.8.1889, ”Papiston nykyisen sanomalehtipuuhat”, 2.

Jesuiittamaisuuteen vivahti *Viipurin Sanomien* mielestä myös *Suomalaisen* toiminta, kun virkaveli pyrittiin keksityillä tekosyillä saamaan epäluulon alaiseksi: ”[- -] wäkisinkin johtuwat mieleen jesuitat, jotka pyhää ristiä rukoillessaan, tempasiwat sen sisästä tikarin ja pistiwät sen uhrinsa sydämmeen.”²⁰⁴ *Suomalainen* oli sen mukaan perustettu yksinomaan *Keski-Suomen* surmaamiseksi. Kristillisyyteen kuuluva keskustelu, anteeksianto ja veljellinen lähimmäisen kohtelu oli unohdettu täysin. Kirjoituksen loppukaneetti antoi oman osansa *Suomalaisen* kristillisyyden määrittelyyn: ”Uskonnollisissa asioissa lehti jo osottaa werratonta suwaitsemattomuutta [- -]. Mutta niin pian kuin se on uskonnon alalta astunut matoiseen maailmaan, maallisista asioista puhumaan, silloin tosikristillisyydestä ei ole enää pisaraakaan jäljellä.”²⁰⁵

Suomalaisen uskonnollisuus oli tapetilla myös ”Uskonsodan” aikaan. Puolueettomaksi tarkastelijaksi itseään kutsunut nimimerkki Tertius interveniens käsitteli aihetta *Keski-Suomessa* useassa kirjoituksessaan, joista yksi oli varta vasten nimetty ”’Suomalaisen’ uskonnollisuus”. Kirjoittajan mielestä *Suomalaisen* uskonnollisuus oli perättömiä syytöksiä valheellisilla todisteilla. ”Tertius interveniens” totesi rehellisen pakanankin tunnustavan virheensä jos se hänelle todistuksilla näytettiin, mutta *Suomalainen* ei kyennyt edes tähän.²⁰⁶ Toisessa kirjoituksessa ”Tertius interveniens” vertasi *Suomalaista* huonoon pappiin, joka huusi sitä enemmän, mitä huonompi saarnansa oli. Kirjoittaja totesi lehden toimineen vastoin kristinuskon käskyjä väärentämällä *Keski-Suomen* sanoja ja toimimalla vastoin kristillisen lähimmäisenrakkauden perusteita. Niin sanotuilla uskonnollisillakin lehdillä oli hänen mukaansa selkeästi epäselvä käsitys oikeasta ja väärästä.²⁰⁷ *Suomalaiselle* annettiin siis samanlainen väristelijän rooli kuin *Savo-Karjalalle*.

Nuorsuomalaiset käyttivät vertailussa vanhasuomalaisiin mielellään raamatullista metaforaa fariseuksista ja publikaaneista sekä oman toimintansa rinnastamista Kristukseen. Edellä

²⁰⁴ VS 13.3.1889, ”Epärehelistä kilpailua”, 1.

²⁰⁵ VS 13.3.1889, ”Epärehelistä kilpailua”, 1. Viipurin Sanomat viittasi kirjoituksessaan *Suomalaisen* vihjailuun, että oli nuorten hapuileman uuden puoluejaon syytä, ettei Agathon Meurmania ollut nimetty senaattoriksi.

²⁰⁶ K-S 19.3.1889, Tertius interveniens: ”Suomalaisen uskonnollisuus”, 1. Kirjoittaja oli pyrkinyt logiikan ja teologian kautta todistamaan, että Keski-Suomen artikkelisarja ”Ihmiskunnan lapsuuden ajoilta” ei pyrkinyt *Suomalaisen* syytöksen mukaan kieltämään kristinuskon perusteita, vaikka se pohjautuikin kehitysopin käsityksille. *Suomalainen* oli kuitenkin pitänyt näitä todisteita arvottomina ja pysynyt kannassaan.

²⁰⁷ K-S 9.4.1889, Tertius interveniens: ”Uskonnon sota Jyväskylässä”, 1–2.

mainittu ”Tertius interveniens” kirjoitti *Suomalaiseen* viitaten, että ”Uskonnon wiralliset edustajat ovat monta kertaa olleet tunnottomampia kuin publikaanit ja portot.”²⁰⁸ *Keski-Suomessa* ilmestyneessä Kauppi-Heikin teosta puolustaneessa kirjoituksessaan Minna Canth vertasi Kauppi-Heikkiä suorastaan Kristukseen, joka oli ankara ”ylpeydestä kovettuneita” farisealaisia kohtaan, mutta lempeä publikaaneille, joiden sielun tila oli hänen opetuksilleen otollisempi. Kauppi-Heikki oli toiminut samoin ollessaan teoksessaan ankara tekopyhää hahmoa kohtaa, mutta suopeampi kevytmielisille.²⁰⁹

Kolmeen nuorsuomalaiseen lehteen painetussa ”Korkea raati” -kirjoituksessa uusien aatteiden ajajat rinnastettiin Kristukseen. Vaikka kirjoitus oli norjalaisten radikaalien julkaisusta *Verdens gang*, sopi tilanteenkuvauksensa mainiosti myös suomalaisen puolueen sisäisiin ristiriitoihin. Kirjoitelmassa kerrottiin, kuinka aikoinaan fariseukset näkivät Kristuksen uhkana omalle auktoriteetilleen ja valta-asemalleen, joten kansassa herännyt ”itsemyyden” täytyi tukahduttaa. Tilannetta verrattiin omaan aikaan, jossa yhteiskuntaa muuttavat tekijät haluttiin hiljentää. Loppupäätelmänä kuitenkin oli, että kehitys kulki eteenpäin ja jos se oli Jumalalta, eli sen päämääränä oli vapaus totuus ja oikeus, taantumuksen voimat eivät voineet sitä pysäyttää.²¹⁰ Vanhasuomalaiset kristillis-siveelliset lehdet perustelivat toimintaansa uskon puolustajina, mutta nyt heidät representoitiinkin fariseuksina, kun taas nuoret positioivat itsensä oikean kristinuskon ja jumalallisen kehityksen puolestapuhujiksi. Koska kirjoitus oli painettu useampaan nuorsuomalaiseen lehteen, voidaan sillä tulkita olleen tällainen vanhojen motiiveja kyseenalaistava tarkoitus ja oman toiminnan perustelu myös kristilliseltä kannalta.

4.3 Uskonelämän virkistyminen

1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä, huolimatta ajan naturalistisesta suuntauksesta, kirkossa alkoivat puhaltaa uudet tuulet. Pohjanmaan ja Savon herännäisyys elivät uutta kukoistusaikaa ja varsinkin sivistyneistöä puhutellut vapaakirkollinen liike sai jalansijaa myös Suomessa. Uutta kristillistä elämää syntyi näin myös piireissä, jotka olivat

²⁰⁸ K-S 19.3.1889, ”Suomalaisen uskonnollisuus”, 1.

²⁰⁹ KS 27.8.1887, M. C.: ”’Finland’ ja suomalainen kirjallisuus”, 2.

²¹⁰ VS 6.4.1889, ”Korkea raati”, 3.

erkaantuneet kristinuskosta. Nuorsuomalaiset suhtautuivat liberaalien liikkeiden mukaisesti ja uskonnonvapauden nimessä positiivisesti tai ainakin mielenkiinnolla eriuskolaisliikkeisiin.²¹¹ Lehtiin painatettiin historiallisia katsauksia herännäisliikkeistä, niiden ohjelmia sekä kuvauksia niiden toiminnasta, myös toimittajien harjoitettua osallistuvaa havainnointia. Myönteisestä yleissuhtautumisesta huolimatta eriuskoisten toiminnasta tuotiin esiin myös epäkohtia ja kaikkia liikkeitä ei kuvailtu yhtä positiivisin sanoin.

Keski-Suomi kuvaili eriuskoisia hiljaisena ja siivona väkenä, joka ei halunnut häiritä muiden uskonnonharjoitusta. Myös *Viipurin Sanomat* kiitteli etenkin lestadiolaisia siveistä elämäntavoista ja uskonnollisesta hartaudesta, jonka rinnalla monen valtiokirkon jäsenenkin hartaus kalpeni. *Keski-Suomi* kuitenkin viittasi lahkolaisiin erehtyneinä ihmisinä, ja pappien tulisi neuvomalla saada heidät huomaamaan olevansa väärässä ja palaamaan takaisin oikealle tielle.²¹² Toteamus on jyrkkyydessään yllättävä – ajoihan *Keski-Suomen* toimitus eriuskolaislakia, mutta tässä eriuskoisiin suhtauduttiin hairahtuneina, jotka piti lopulta saada takaisin kirkon helmaan. *Päivälehd*en mielestä kirkon arvo vaati, että se tyytyisi oman oppinsa esittämiseen eikä esiintyisi kiihottajana kaikkia vähänkään eri mieltä olevia uskonuuntia vastaan. Näin ollen lahkolaiset vähitellen palaisivat kirkkoon: ”[- -] saisiwat kuluttaa särmänsä ja sowittaa uudet sisältönsä sen wanhoihin kaawoihin.”²¹³ Toisessa kirjoituksessa *Päivälehti* kehotti papistoa ja kirkkoa antamaan arvoa kasvavalle lahkolaisuudelle, ottamaan eriuskolaisliikkeet johtoonsa, sulautumaan niihin ja vaikuttamaan niissä.²¹⁴ Täysin irralleen kirkon talutusnuorasta eriuskolaisliikkeitä ei siis tahdottu päästää ja niiden uskottiin lopulta muotoilevan oman oppinsa kirkon puitteissa.

Joissakin kirjoituksissa eriuskoisten ja kirkon suhteeseen suhtauduttiin jokseenkin välinpitämättömästi. *Viipurin Sanomissa* kirjoitettiin, että toista oli turha yrittää käännäyttää pois uskomuksistaan, koska jokainen vastasi lopulta itse valitsemastaan vakaumuksesta

²¹¹ Rosenqvist 1952, 76–77; Juva 1960, 157.

²¹² K-S 31.3.1888, ”Sanallako wai wäkiwallalla?”, 1; VS 1.9.1891, ”Paljon puhuttu, mutta tarpeeksi ei wieläkään”, 2.

²¹³ *Päivälehti* 8.4.1892, ”Mitä kirkon arwo waatisi”, 2.

²¹⁴ *Päivälehti* 5.6.1891, ”Papisto ja ajanhenki”, 2.

Jumalan edessä.²¹⁵ *Päivälehteen* kirjoittaneen nimimerkki ”J. M.”:n kirjoituksesta saa samantyyppisen kuvan: ”Jotka eiwät ole totuuden sanalle alttiit, menkööt minne tahtowat, joutukoot hukkaan. Älköön heitä wäkiwaltaisilla keinoilla estettäkö.”²¹⁶ Kirjoituksissa ikään kuin vihjailtiin, että oli hyvin mahdollista, että eriuskolaiset olivat vakaumuksessaan väärässä, mutta se oli heidän oma vikansa, jota oli turha yrittää korjata. Joka tapauksessa myös nuorsuomalaisten mielestä oli ilmeisesti olemassa jokin totuus, johon eri vakaumukset vertautuivat.

Nuorsuomalaisten yleinen mielipide maallikkosaarnaajista oli, että he olivat hävittäneet uskonnollista välinpitämättömyyttä. Valtioirkon uskonnollisuuden supistuessa viralliseen muotouskonnollisuuteen, maallikkosaarnaajat olivat osaltaan elvyttäneet uskonnollista elämää. *Päivälehteen* mukaan lahkolaisuus oli todistuksena kansan henkisen elämän vireydestä. Maallikkotoimi oli tullut lailliseksi vasta vuoden 1869 kirkkolain kumottua niin sanotun konventikkeliplakaatin, joka kielsi herätysliikkeiltä seurojen pitämisen. Lisäksi kirjojen parempi saatavuus sekä luterilaisten tunnustuskirjojen suomennokset avasivat kenelle tahansa mahdollisuuden kristinopin omaksumiseen ja tulkintaan. Näin papiston monopoliasema uskonnollisen tiedon määrittelyssä ja toiminnan johtamisessa sai haastajia.²¹⁷

Kuitenkin eriuskolaisliikkeisiin liittyi myös epäkohtia, joista etenkin suvaitsemattomuutta käsiteltiin nuorten lehtikirjoittelussa. Suvaitsemattomuus oli *Viipurin Sanomien* A. B. Mäkelän mukaan yleisenä piirteenä laškoissa, joihin valtiokirkossa vaikutuksensa alkanut suvaitsevaisuuden aate ei ollut purrut. *Viipurin Sanomissa* todettiin yksityisessä elämässä loukattavan eri tavoin ajattelevien vakaumusta mitä ilkeimmillä tavoilla ja tähän olivat syyllisiä niin valtiokirkon jäsenet kuin lahkolaisetkin. *Päivälehteen* mukaan lahkolaisten välinen suvaitsemattomuus oli sitä kiivaampaa mitä pienempi ero näkemysten välillä oli. Kirkosta eronneiden ryhmittymien väliset riidat eivät olleet niin ankaria kuin suuntausten, jotka eivät nähneet tarvetta erota kirkosta. A. B. Mäkelä huomautti myös muista

²¹⁵ VS 1.9.1891, ”Paljon puhuttu, mutta tarpeeksi ei wieläkään”, 2.

²¹⁶ Päivälehti 17.3.1890, J. M.: ”Uusi rikoslaki ja maallikkosaarnaajat”, 1.

²¹⁷ Päivälehti 11.7.1891, ”Hartaudenseurat”, 2; K-S 18.7.1891, ”Hartausseurat”, 1; Päivälehti 5.6.1891, ”Papisto ja ajanhenki”, 2; Kakkuri 2014, 151.

eriuskolaisliikkeisiin liitetystä ongelmista. Esimerkkeihin pohjaten hän todisti, että lahkolaisten ja maallikkosaarnaajien joukossa oli myös keinottelijoita ja oman edun tavoittelijoita. Maallikkosaarnaajissa oli Mäkelän mukaan myös perheenrikkoja ja saarnojen pahaenteiset kuvaukset saattoivat aiheuttaa heikommassa kuulijoissa psyykkisiä häiriöitä. Nämä epäkohdat alensivat lahkojen arvoa ja koko uskonnollisen elämän perustuksia. Lopuksi Mäkelä esitti toiveen, että kristillissiveelliset lehdet käsitelisivät näitä oikeita ongelmia mieluummin kuin keskittyisivät etsimään epäuskon todisteita kilpailijoistaan.²¹⁸

Nuorsuomalaisissa kirjoituksissa etenkin vapaakirkko ja Pelastusarmeija saivat huomattavan paljon palstatilaa. Kyseiset liikkeet olivat Teemu Kakkurin sanoin malliesimerkkejä kaupunkeihin palaavasta herätyskristillisyydestä. Toisin kuin maaseudun sosiaaliseen nousuun liittyneet kansanherätykset, uudet angloamerikkalaistyypiset herätysliikkeet saivat vastakaikua varsinkin kaupungeissa. Etenkin Helsingissä, Turussa ja Viipurissa oli lähes kaikkien uusien järjestöjen toimintaa. Myös Jyväskylässä koettiin 1890-luvun alussa vapaakirkollinen herätysaalto. Tämä selittää osittain, miksi myös nuorsuomalaisessa lehdistössä nimenomaan näitä liikkeitä käsiteltiin runsaasti.²¹⁹

Vapaakirkkoa käsiteltiin melko positiivisessa valossa, koska sitä pidettiin maltillisena ja sovittelevana liikkeenä, joka pyrki uskonnonvapauden vakiinnuttamiseen. Näinpä myös *Keski-Suomi* oli lainannut liikkeen äänenkannattajasta artikkelin uskonnonvapauteen liittyen, kuten edellisessä luvussa ilmeni. Vapaakirkollisessa opissa keskiöön nostettiin kristillisyyden toteuttaminen käytännössä. Raamattu nostettiin uskon ainoaksi normiksi ja dogmeja ja kirkollisia seremonioita arvosteltiin. Kuitenkaan alun perin tarkoitus ei ollut erota evankelisluterilaisesta kirkosta. Vapaakirkollisuus jäi liikkeenä pieneksi, mutta huomionarvoista siinä oli kannattajakunnan löytyminen etenkin sivistyneistön piiristä. Uutta kristillistä elämää syntyi näin myös piireissä, jotka olivat jo irtautuneet kristinuskosta.²²⁰

²¹⁸ VS 1.9.1891, ”Paljon puhuttu, mutta tarpeeksi ei vieläkään”, 2; Päivälehti 8.4.1892, ”Mitä kirkon arwo waatisi”, 2; VS 16.10.1894, A. B. M.: ”Lahkolais-saarnaajien työaloilta”, 1.

²¹⁹ Kakkuri 2014, 171; Tommila 1972, 538–539.

²²⁰ Haavio 1965, 119–120; Rosenqvist 1952, 76–77.

Eniten huomiota vapaakirkko sai *Päivälehdessä*, johtuen luultavasti siitä, että liike vaikutti tuolloin ruotsinkielisellä rannikkoseudulla. *Päivälehti* esitteli nimimerkki ”M”:n artikkelin F. Wald. Lönnbeckin kirjoittamasta vapaakirkollisten ohjelmasta. Kirjoittaja pohjusti ohjelmaa toteamuksella, että eriuskolaislaki oli jäämässä tehottomaksi, kun esimerkiksi lestadiolaiset ja vapaakirkolliset eivät halunneet erota valtiokirkosta. Vapaakirkollisten ohjelma esiteltiin, jotta liikkeen vastustajatkin voisivat heitä ainakin suvaita. Nuorsuomalaisia vapaakirkollisten ohjelmassa lienee miellyttänyt sen suhtautuminen valtiokirkkoon ja papistoon. Valtioirkon todettiin nimittäin jääneen ajastaan jälkeen ja muuttuneen virkavaltaiseksi, vaikka ajan luonne vaati kansanvaltaisuutta. Papit olivat virkamiehiä, mikä kuoletti kristinuskoa ja antoi siitä huonon kuvan. Kirjoittajan mukaan ohjelma esitti kristinuskon tehtävää lämpimästi ja katsoi avoimesti kirkollisia oloja, joita se tahtoi parantaa. Hän huomautti, että valtiokirkon jäsenten ja johtajien tulisi pitää vapaakirkollisia liittolaisina ja yhdessä synnyttää virkeämpää uskonnollista elämää ja toimia ajanmukaisten parannusten aikaansaamiseksi.²²¹

Päivälehti antoi palstatilaa myös nimimerkki Liedolle²²², joka kommentoi piispa Gustaf Johanssonin kirjoitusta ”Mietteitä Suomen luterilaisen kirkon asemasta”. Kirjoittaja valitteli, että Johansson oli käsitellyt lahoja katkeruudella ja tuonut esiin virheellisiä tietoja vapaakirkollisista. Johansson ei ollut käyttänyt Raamattua väitteidensä perusteeksi, toisin kuin vapaakirkolliset oman ohjelmansa pohjana. Johansson iloitsi siitä, että eriuskolaiset joutuivat eriuskolaislain kautta valtion esivallan alle ja kirkko pääsi heistä eroon, mikä osoitti kirjoittajan mukaan luottamusta uuden rikoslain rangaistuksiin, väkivaltaisiin pakkokeinoihin ja uskonnolliseen vainoon. Hän ihmetteli tällaista mielipidettä hengenmieheltä ja, kuten nuorsuomalaisetkin, vertasi tilannetta keskiaikaan ja inkvisitioon.²²³ *Päivälehti* ei itse kommentoinut painattamiaan kirjoituksia, mutta paljon palstatilaa vaatineina nämä vapaakirkollisten puolustuspuheet koettiin ilmiselvästi toimituksessa tärkeiksi.

²²¹ *Päivälehti* 7.1.1890 & 8.1.1890, M.: ”Wapaakirkollisten ohjelma”; Haavio 1965, 120.

²²² Lieto eli Antti Mäkinen oli vapaakirkollinen saarnaaja, kirjailija sekä vapaakirkollisen Suomen Viikkolehden toimittaja. Mäkinen 1911, 294.

²²³ *Päivälehti* 18.10.1890 & 22.10.1890, Lieto: ”Piispa Johansson ja wapaakirkolliset”.

Savo puolestaan käsitteli laveammin Pelastusarmeijaa. Pelastusarmeijan perustivat William ja Catherine Booth ja sen tarkoitus oli evankeliumin julistaminen ja sosiaalisen toiminnan harjoittaminen. Vuonna 1889 ensimmäiset Englannissa koulutetut upseerit palasivat Suomeen ja aloittivat työnsä pääkaupungissa. Jo tätä edeltävänä vuonna Juhani Aho oli tutustunut ruotsalaisamerikkalaisen saarnaaja Fredrik Fransonin pitämiin kokouksiin ja kirjoitti *Savoon* neliosaisen sarjan ”Pelastusarmeija Helsingissä”. Franson ei itse asiassa kuulunut Pelastusarmeijaan vaan piti vapaakirkollisia herätyskokouksia. Näitä todistuskokouksia jäljitellen suomalaisten vapaakirkollisten piiristä irtaantui Pelastusarmeijaan siirtynyt joukko. Ahon kuvaamat tilaisuudet eivät siis varsinaisesti olleet Pelastusarmeijan kokouksia, vaikka niistä tämän esimerkin myötä kehittyi samantapaisia. Kirjoitus kertoi yksityiskohtaisesti Ahon kokemuksista Fransonin kokouksista, joihin hän monien muiden tavoin uteliaisuuttaan osallistui. Aho kuvasi esimerkiksi kokouksissa tapahtuneita julkisia todistuksia, jotka olivat opin tärkeimpiä kohtia.²²⁴ Kokouksissa käännytystyötä tehneitä naisia Aho kuvaili: ”Suloisilla silmillä ja simaisin suin alkavat naiset keskustelun ensimmäisen kanssa, joka siihen antautuu [- -]”.²²⁵ Johtaja Fransonia hän taas luonnehti ”tavattoman taitavaksi agitaattoriksi”. Hän vertasi Fransonia myös markkinoilla kauppaa käyviin juutalaisiin: ”Vaikkei vertaus sopsisikaan siihen, että tarjottu tavara on yhtä huono kuin juutalaisilla ja että pelastuskauppaa harjoitettaisiin, sopii se kuitenkin siihen, että on halukkaita ja herkkätuntoisia, jotka kauppaan antautuvat.”²²⁶ Jumalanpalvelusta Aho nimitti puolestaan teatterin- tai oopperanomaiseksi. Vaikka näitä kommentteja voi pitää hieman pilkallisina, kirjoitti Aho kuitenkin myös siitä hartaasta omistautuneisuudesta, jolla uskossa olleet ihmiset kokouksissa puhuivat ja joka liikutti kuulijoiden mieliä. Tämä kuvastaa jälleen Ahon monimuotoista suhtautumista uskontoon, kun hän kriittisenä vapaa-ajattelijanakin antoi arvostusta ihmisten vakaumukselle ja oli aidosti kiinnostunut uskonnollisista kokemuksista.²²⁷

²²⁴ Haavio 1965, 135–137; Mäkinen 1911, 302–307; *Savo* 8.12.1888; 11.12.1888; 15.12.1888; 18.12.1888, Jussi: ”Pelastusarmeija Helsingissä”.

²²⁵ *Savo* 18.12.1888, Jussi: ”Pelastusarmeija Helsingissä”, 2.

²²⁶ *Savo* 18.12.1888, Jussi: ”Pelastusarmeija Helsingissä”, 2.

²²⁷ *Savo* 11.12.1888, Jussi: ”Pelastusarmeija Helsingissä”, 2; Sulkunen 2013, 43.

Vuotta myöhemmin *Savossa* ilmestyi kirjoitus, jossa selvitettiin Pelastusarmeijan leviämistä Helsingissä ja muualla Suomessa. Kirjoituksen mukaan liikkeellä oli ”[- -] jalo ja kaikin puolin hyvä tarkoitus: nim. ihmisten pelastaminen Perkeleen wallasta [- -]”²²⁸, mutta työ oli vaikeaa vastustuksen vuoksi. Kirjoituksen lopussa huomautettiin uskonnollisen vapaamielisyyden hengessä, että ei ollut oikeutettua tuomita sitä, miten ja missä kukin ihmishenki saavutti onnellisuutensa. *Päivälehti* kuvaili Pelastusarmeijan ihmisläheistä toimintaa sen synnyinmaassa Iso-Britanniassa, jossa se harjoittamansa hyväntekeväisyyden ja ”todellisten pelastustöittensä” ansiosta oli saavuttanut laajaa kunnioitusta. Suomessakin armeijan toiminnasta oli ollut lehden mukaan siunausta sille väestölle, jonka keskuudessa se liikkui. Lehden mielestä laho, jonka jäsenet olivat mitä siveellisimpiä ja joka hartaudella työskenteli langenneitten pelastamiseksi, ei voinut olla vahingollinen yhteiskunnalle.²²⁹

Senaatti kuitenkin kieltäytyi vahvistamasta Pelastusarmeijan sääntöjä, joten sen toiminta kiellettiin. Poliisien virkainto oli ylittänyt julkisten kokousten hajottamiseen annetut valtuudet, ja poliisi oli alkanut häiritä myös yksityisiä hartaushetkiä. *Päivälehdessä* nähtiin siltä, että samalla kun Pelastusarmeijan jäseniltä kiellettiin julkiset kokoukset, olivat he menettäneet kaikki kansalaisoikeutensa ja vapautensa. Tämä oli vainoa, jota ei voinut hyväksyä. *Päivälehdessä* kerrottiin myös häiriköinnistä, jota Pelastusarmeija oli saanut osakseen toistuvasti varsinkin Porvoossa. Armeijan hartaushetkiä oli häiritty melulla ja rähinällä, pilkaten toisten uskonnollista vakaumusta ja pyhimpiä tunteita. Poliisi ei ollut halukas puuttumaan tähän mitenkään, mitä lehti syvästi paheksui. Lisäsiipä se vielä, että kirkollisessa aikakauskirja *Vartijassa* pastori Elis Bergroth taisteli niitä sanomalehtiä vastaan, jotka tuomitsivat näiden rettelöitsijöiden toiminnan, tällä tavoin välillisesti kannustaen kansaa Pelastusarmeijan vastaisiin toimiin. Näitä jatkuvia välikohtauksia se piti häpeänä koko maalle. Teemu Kakkurin mukaan kirkollinen vastustus henkilöityi Kuopion piispa Gustaf Johanssoniin. Pelastusarmeijan toiminta ja sen saama tuki kuitenkin laajenivat etenkin lehdistön arvosteltua valtiovaltaa uskonvainosta.²³⁰

²²⁸ Savo 26.11.1889, ”Pelastusarmeija Helsingissä”, 2.

²²⁹ *Päivälehti* 28.10.1890, ”Pelastusarmeija”, 2.

²³⁰ *Päivälehti* 28.10.1890, ”Pelastusarmeija”, 2; *Päivälehti* 26.2.1891, ”Pelastusarmeija Porvoossa”, 2; Kakkuri 2014, 171; Nieminen 1989, 58–59.

Täysin erilaisen kuvan Pelastusarmeijasta tarjoili *Viipurin Sanomat*, joka painatti erään lehden lontoolaisen kirjeenvaihtajan kuvauksen liikkeestä. Kirjoituksen mukaan metodistisaarnaaja William Booth oli kehittänyt metodisuuden täydeksi shamaanisuudeksi Pelastusarmeijan muodossa. Pakanalliselta tai jopa alkuperäisemmiltä ajoilta oli kirjoittajan mukaan ”Tapa pauhaavalla soitolla sekä hurjalla laululla ja hypyllä manata pakenemaan ylikuonnollisia, pahoja henkiä [- -]”²³¹. Hän piti liikkeeseen kääntyneitä hermostuneessa henkisessä tilassa olevina, mikä ”[- -] pakoittaa vertailemaan sitä synkimmän keski-ajan eriskummalliseen lahkolaiselämään. Ymmärryksen täytyy taipua mielikuvituksen alle.”²³² Pelastusarmeija, tämä ”henkinen kulkutauti”, halveksi ihmisluonteen oleellista ja jaloa puolta ja sai uhrinsa valtaansa toistuvalla helvetillä pelottelemisella.²³³ *Viipurin Sanomat* ei itse kommentoinut kirjoitusta muuten kuin halulla tarjota lukijoille esityksen liikkeestä, jonka luonteesta Suomessa oli vielä hämärä käsitys. Näin ollen voisi kuvitella lehden seisovan kirjoituksen mielipiteiden takana.

Lehdistössä kirjoitettiin myös lestadiolaisuudesta, jota usein nimitettiin häpeilemättä hihhulilaisuudeksi²³⁴. Lestadiolaisuus erosi kansankirkosta käsityksessään ripistä ja siihen liittyvästä eksklusiivisesta seurakuntanäkemyksestä. Ripittäytyminen tapahtui luottamuksellisesti uskonveljelle tai julkisesti seurakunnan edessä. Näin ollen oikeana seurakuntana ei näyttäytynyt kirkko vaan uskovaisten yhteisö. Lestadiolaisiin ei valtiokirkon puolella suhtauduttu suopeasti, mikä näkyi myös liikkeen hartaushetkien häiriköimisestä. *Viipurin Sanomat* toi esille tapauksen, jossa valtiokirkon jäseniä ja muutama kirkon työntekijäkin olivat tunkeutuneet lestadiolaisten kokoukseen nauramaan ja aiheuttamaan häiriötä.²³⁵ Lestadiolaisuudesta ei lehdistössä myöskään kirjoitettu juurikaan puolueettomia artikkeleja, vaan usein heitä koskevat uutiset olivat niin sanottuja maaseutukirjeitä tai pappismiesten mielipiteitä, jotka eivät kuvanneet liikettä mairittelevassa muodossa. Tähän kiinnitti huomiota myös *Päivälehti*, joka julkaisi

²³¹ VS 29.1.1891, ”Pelastusarmeija”, 2.

²³² VS 29.1.1891, ”Pelastusarmeija”, 2.

²³³ VS 29.1.1891, ”Pelastusarmeija”, 2.

²³⁴ Nimitys oli peräisin Johan Tanskasen teoksesta *Hihhulilaisuus oikeassa karvassansa*, jonka kautta se tuli käyttöön ympäri maan. Kinnunen 2004, 66.

²³⁵ Haavio 1965, 71–72; VS 1.9.1891, ”Paljon puhuttu, mutta tarpeeksi ei vielä”, 2.

kuvauksen lehtori J. A. Maunun kirjoittamasta teoksesta lestadiolaisuuden perustajasta, Lars Leevi Laestadiuksesta, koska levinneisyyteensä nähden lestadiolaisuus ansaitsi lehden mielestä tulla paremmin tunnetuksi ja puolueettomasti käsitellyksi. Teoksen perusteella lehti totesi, ettei pitäisi olla mitään syytä ahdistella liikkeeseen kuuluvia, lähes poikkeuksetta kunnan ihmisiä. Lehti kiitteli lestadiolaisia raittiiksi ja käytökseltään nuhteettomiksi, ja heidän aikaisempi henkinen umpinaisuutensakin oli lehden mukaan antamassa paikoin periksi suvaitsevaisuudelle. Mikäli luterilainen papisto näki lahkon opissa jotain väärää, tuli sen esittää huomionsa ystävällisellä tavalla. Lopuksi *Päivälehti* valitteli erään ”kirkkoruhtinaan” tapaa julkisesti nuhdella lestadiolaisia. Kyseessä lienee jo aikaisemmin esiin tullut Johan Tanskanen, jonka kirjoittamaa teosta ”Hihhulilaisuus oikeassa karvassansa” *Päivälehti* arvosteli ”silmittömän vihan myrkylliseksi purkaukseksi”.²³⁶ Viittaus saattoi kohdistua myös Kuopion piispa Gustaf Johanssoniin, joka oli lestadiolaisuuden ankara arvostelija ja tuomitsi teoksessaan ”Laestadiolaisuus” liikkeen harhaoppiseksi. Molemmat teokset olivat osaltaan muovaamassa lestadiolaisuuden julkisuuskuvaa negatiiviseen suuntaan.²³⁷

Nuorsuomalaisten eriuskoisia koskevissa kirjoituksissa eriuskolaisliikkeet representoitiin ikään kuin viattomina keskenään nahistelevina lapsina, joiden kyllä uskottiin tulevan järkiinsä kunhan aika oli kypsä. Valtio Kirkko puolestaan näyttäytyi kurittavana isänä, joka ei sallinut omasta linjastaan poikkeavia ajatuksia. Nuorsuomalaiset käsitelivät eriuskolaisliikkeitä jokseenkin holhoavasti ja alentuvasti kaikesta innokkaasta myötämielisyydestä huolimatta. Ristiriitaista nuorten kirjoittelussa oli juuri se, että vaikka oltiin eriuskolaislain kannalla, rivien välistä oli kuitenkin luettavissa, että eriuskoiset olivat sittenkin erehtyneitä sieluja ja kirkon pitäisi vain muuttaa suhtautumistaan heihin, jotta he voisivat palata sen piiriin.

²³⁶ *Päivälehti* 9.2.1892, ”Laestadiolaisuuden oppi-isä”, 1–2.

²³⁷ Kakkuri 2014, 147; Kinnunen 2004, 27. Gustaf Johanssonin negatiivinen suhtautuminen lestadiolaisiin vaikutti etenkin Kuopiossa virallisen kirkon mielipiteisiin 1880–1890-luvuilla, koska Johansson toimi tuolloin Kuopion hiippakunnan piispana. Nummela 1989, 502.

4.4 Epäusko ja taikausko seuraavat toisiaan

Tieteellisessä ajattelussa 1800-luvun loppupuolta leimasi Auguste Comten perustama positivismi. Se syntyi tieteenfilosofisena vastareaktiona romantiikan metafyyfisille spekulatioille ja korosti ainoastaan aistein havaittavan todellisuuden merkitystä luotettavan tiedon lähteenä. 1890-luvulla tapahtui kuitenkin niin kutsuttu antipositivistinen käänne. Antipositivismin mukaan positivistisen tieteen metodein saatava tieto oli riittämätöntä. Positivismin vaatimuksia oli ollut se, että usko olisi korvattava tiedolla, mutta vastareaktiona tälle syntyi nyt kiinnostus henkimaailman ilmiöihin. Tälle uudelle suuntaukselle oli ominaista ajatus kaikkien uskontojen perustana olevasta alkutiedosta.²³⁸

Päivälehdessä vuonna 1893 nimimerkki ”R. R.” kirjoitti ajan hengestä, jonka mukaan naturalismi, tarkoittaen taiteen suuntausta, oli käynyt kehityksensä läpi alusta loppuun ja uusi ihanteellisempi suunta oli alkamassa. Naturalismia kuvattiin liian pessimistiseksi, koska se ei tarjonnut mitään turvaa eikä tämän takia antanut ihmisille tyydytystä. Naturalismi ei ollut uskonnollisuudelle edullinen ja lisäksi luonnontieteet olivat kasvattaneet kuilua uskonnon ja tieteen välissä.²³⁹ Sitten oli kirjoituksen mukaan huomattu, ettei kehityksellekään saada alkua eikä ryhtiä ilman uskontoa, ihminen ei tullut toimeen ilman uskontoa: ”Olkoot uskonto ja tiede vaikkapa ristiriidassakin, kaikki kuitenkin osottaa, että korkeampi voima on olemassa, emme sitä voi käsittää, mutta voimme häneen uskoa, jos waan tahdomme. Siinä uuden uskonnollisuuden pohja.”²⁴⁰ Esimerkkeinä uudesta uskonnollisuudesta mainittiin uus-kristillisyys Ranskassa ja

²³⁸ Huuhtanen 1978, 28; Mattheiszen 2004, 53.

²³⁹ Naturalismi seurasi realismia kirjallisenä suuntauksena, mutta kun realismissa korostui yhteiskuntakriittisyys, naturalismi esitti todellisuuden epäkohtineen objektiivisesti pyrkimättä tiettyyn yhteiskunnalliseen sanomaan. Naturalismiin kuului deterministinen ajattelu ihmisen elämästä perimän ja ympäristön tuloksena, johon ihmisen tahdolla oli vain vähäinen vaikutus. Tähän pessimistiseen ajatteluun vaikuttivat etenkin Darwinin evoluutioteoria sekä Hippolyte Tainen miljöoteoria perimän ja ympäristön määräävästä vaikutuksesta niin yksilön kuin taiteenkin kehityksessä. Naturalistit tuottivat ajanhengen mukaisesti materialistisen maailmankuvan, tieteellisyyden ja biologismin edellyttämää estetiikkaa, joka toteutui etenkin Émile Zolan lanseeraamassa kokeellisen romaanin teoriassa, jossa kirjailija käytti tieteellistä metodologiaa yksilön ja ympäristön välisen determinismin selvittämiseksi. Naturalismi herätti voimakasta vastustusta, koska se koettiin kristillis-siveellisen maailmankuvan vastaisena, skeptisismiä levittävänä ja näin ollen tuhoisana. Mattheiszen 2004, 46–47; Konttinen 1991, 77, 89; Rossi 2009, 10, 34.

²⁴⁰ *Päivälehti* 24.12.1893, R. R.: ”Uusi suunta alkamassa”, 2.

tolstoilaisuus Venäjällä, mutta muuten uskonnon tarve haki kirjoituksen mukaan vielä muotoaan.

Myös *Keski-Suomen* mukaan tunnettua oli, että uskonnottomuus ja epäusko sekä taikausko seurasivat toisiaan. Näin ollen oli ymmärrettävää, että keskellä naturalismia ja materialismia oli syntynyt päinvastainen liike, mystismi, joka esiintyi etenkin spiritismin ja teosofian muodossa. Teosofia oli saapunut Suomeen spiritistisen liikkeen myötä viimeistään 1890-luvun alussa. Se pyrki esiintymään uutena maailmankatsomuksena, joka ratkaisi hengen ja aineen, tiedon ja uskon, elämän ja kuoleman kysymykset yhdistäen ne samaan kertomukseen. *Keski-Suomi* selitti teosofiaan kuuluvan altruismin pohjautuvan eettisen puolen sekä filosofisen puolen, johon kuului kaiken persoonallisen uhraaminen. Lehden mukaan teosofia lähenteli Euroopassa tunnetuista filosofisista järjestelmistä eniten metafysiikkaa. Ristiriitaan naturalistisen maailmankatsomuksen ja uskonnollisen tarpeen tyydyttämiseen liittyi myös eräs *Päivälehdessä* ilmestynyt artikkeli, joka käsitteli positivismia suhteessa Kristuksen oppiin. Kirjoittajan mukaan nykyinen tiede halveksi metafysisiä tutkimuksia, jotka pyrkivät ihmishengen ja sen tarkoituksen tutkimiseen. Positivismissä tieteenfilosofiassa uskonto määriteltiin järjen ja mielikuvituksen tuotteeksi. Positivismin ”teko-uskonto” ei kuitenkaan voinut täyttää rakkauden opin sijaa sydämessä. Tässäkin kirjoituksessa pontena oli se, että ihmishenki tarvitsi suurempaa täyttymystä, kuin mitä tieteellinen maailmankuva saattoi antaa.²⁴¹

Nuorsuomalaisissa lehdissä esiintyneet tekstit teosofiasta heijastelivat orientalistista käsitystä idästä kaikkien uskontojen alullepanijana. Kansainvälisen Teosofisen Seuran²⁴² erityiskiinnostuksena olivat idän filosofia ja uskonnot, erityisesti Intian uskontoperinne. Seura vastusti materialismia ja dogmaattista teologiaa ja halusi todistaa tieteelle tuntemattomien henkimaailmallisten voimien olemassaolon. Eurooppalaisten tieto idän eli Egyptin, Persian, Intian, Tiibetin, Kiinan ja Japanin vanhoista uskonnoista ja filosofisista perinteistä oli lisääntynyt kielten, uskontojen ja kulttuurien vertailevan tutkimuksen myötä,

²⁴¹ Fyrqvist 2016, 10–12; K-S 17.11.1891, ”Piirteitä teosofiasta”, 2–3; *Päivälehti* 7.7.1892, ”Positivismin teko-uskonto ja Kristuksen oppi”, 2–3.

²⁴² Seura perustettiin vuonna 1875 madame Blavatskyn, Henry Steel Olcottin ja William Q. Judgen aloitteesta New Yorkissa. Jokipii 1937, 8–11; Fyrqvist 2016, 10–12.

ja aihepiiri kiinnosti myös yleisöä. Orientalismi eksotisoi Euroopan ulkopuolisia kulttuureja ja ajan kristillinen siirtomaavalta aiheutti kulttuuri-imperialismia, jolta teosofiakaan ei välttynyt. Vaikka kaikki uskonnot olivat teosofisessa ajattelussa totuuden ilmentymiä, ylintä kehitystasoa edusti kuitenkin eurooppalainen ihminen ja hänen kulttuurinsa.²⁴³

Nuorsuomalaisissa lehdissä esiintyi muutamia buddhalaisuutta käsitteleviä artikkeleja. *Päivälehti* painatti eräästä ranskalaisesta lehdestä lainatun artikkelin ”Buddhalaisuus ja Theosofia”. Artikkelissa tuotiin esille monia seikkoja, jotka osuivat myös nuorsuomalaisten ajatusmaailmaan. Tällaisia olivat esimerkiksi Buddhan opetus siitä, että syy ihmisten onnettomuuteen oli tietämättömydessä, mikä oli artikkelin mukaan muotoiltavissa tunnukseen ”valoa kansalle”. Buddhan oppi vetosi artikkelin mukaan sekä järkeen että tunteisiin, jolloin se ei vaatinut seremoniallisia menoja tai pappeja eikä tunnetut sakramenteja. Näistä Buddhan alkuperäisistä opeista oli artikkelin mukaan syntynyt myös teosofia eli okkultismi. Buddhistit ja teosofit ymmärrettiin kuitenkin väärin, vaikka he saarnasivat jo unohdettua yhdenvertaisuutta ja yrittivät kehittää yhteiskunta-aatetta, joka olisi hyödyllinen ja tarpeellinen. *Keski-Suomen* artikkelissa muistutettiin, että buddhismiin lisäksi teosofia oli omaksunut myös kristillisiä oppeja sekä itse Kristuksen. Nuorsuomalaisten ihannoimia piirteitä tuli esille siinä, että teosofia ei hyväksynyt suvaitsemattomuutta toisin ajattelevia kohtaan eikä se sisältänyt auktoriteettiuskoa vaan luotti ihmisten omaan ajattelukykyyn ja uskoon.²⁴⁴

Päivälehti esitteli orientalisti James Darmesteterin teosta ”Israelin profeetat”, jossa koetettiin osoittaa Israelin profeettojen opetusten sisältäneen pääkohdat nykyuskonnosta. Artikkelin mukaan uskonnon tuli olla tieteen ja omantunnon korkein ilmaus, mitä se alussa oli ollutkin, mutta sittemmin se oli jähmettynyt uskonkaavoihin ja tämän myötä joutunut ristiriitaan tieteen ja omantunnon kanssa, jotka puolestaan alati kehittyivät. Kirjoituksen lopputuloksena oli, että profeettojen oppien kautta kirkko sai nykyisyyden hengen kun se

²⁴³ Fyrqvist 2016, 9, 20–21.

²⁴⁴ *Päivälehti* 3.7.1890, ”Buddhalaisuus ja Theosofia”, 3; K-S 17.11.1891, ”Piirteitä teosofiasta”, 2–3; Kokkinen 2010, 33–36.

palasi taakse jättämiinsä muotoihin ja tiede taas siveellisen luonteen, joka siltä muuten puuttui.²⁴⁵

Uusi Savo julkaisi intialaisen Keshub Chunder Senin Englannissa pitämän esitelmän ”Hindulaiset ja kristinusko”, jossa pohdittiin Kristuksen olemusta. Esitelmäitsijä kertoi intialaisten olevan pettyneitä siihen, että Kristus tuotiin heille eurooppalaisesti sivistyneenä ja muutettuna versiona, eikä sellaisena, kuin evankeliumi hänet esitti. Esitelmän mukaan kristinoppi oli olemukseltaan itämainen eikä eurooppalainen, ja Euroopassa Kristuksen oppi oli väännetty kuolleisiin kaavoihin. Kristuksen siveysopissa komeilivat ikivanhat itämaiset hyveet: anteeksi antaminen ja rakkaus, nöyryys, lempeys, oikeus, vilpittömyys, itsensä uhraavaisuus ja Jumalan pelko. Esitelmän kerrottiin herättäneen suurta huomiota, koska se oli vastalause sille lisäilemiselle ja kaavoihin pakottamiselle, jota eurooppalainen kirkko oli harrastanut.²⁴⁶ Tämä sopi jälleen nuorsuomalaisten mielipiteisiin kristinuskosta.

Viipurin Sanomat otti suoranaisen riskin painattamalla kolmeen numeroonsa kirjoituksen ”Jesus ja Buddha eli Onko Uusi testamentti indialaista alkuperää?” Artikkelin esitteli useita samankaltaisuuksia Kristuksen ja Buddhan syntyperässä ja elämässä. Molemmat olivat syntyneet neitsyille, jotka olivat saaneet henkien ilmestyksen. Ihmisen jumalaksi tuleminen ei artikkelin mukaan ollut missään muodostunut niin täydelliseksi kuin intialaisen uskonnon filosofiassa. Kristus ja Buddha tekivät samankaltaisia ihmetöitä ja molempia oli pidetty sekä mestareina että paholaisen lähettiläinä. Molempien opetuksissa siveellisyyden periaatteet olivat samat, joskin heidän oppilaansa sekä myöhemmin dogmaattiset teologit olivat sotkeneet puhtaan opin periaatteita kansallisilla katsantokannoilla ja taikauskaisuuksilla.²⁴⁷ Kirjoituksen mukaan ”Jesuksen tehtäväksi oli määrätty elämänsä ja oppinsa kautta valmistaa tämän ’aasialaisen valon siemen’ ensimmäisessä satoisessa maassa [- -]”.²⁴⁸

²⁴⁵ Päivälehti 5.2.1892, ”Nykyajan uskonnot”, 2–3.

²⁴⁶ US 29.6.1893, ”Hindulaiset ja kristinusko”, 2.

²⁴⁷ VS 14.2.1893; VS 16.2.1893; VS 17.2.1893, ”Jesus ja Buddha eli Onko Uusi testamentti indialaista alkuperää?”.

²⁴⁸ VS 17.2.1893, ”Jesus ja Buddha eli Onko Uusi testamentti indialaista alkuperää?”, 3.

Viipurin Sanomat ei maininnut, mistä teksti oli peräisin tai miksi lehti oli painattanut suomennoksen sivuilleen. Huomaamatta se ei kuitenkaan jäänyt varsinkaan pastori A. Bergrothilta. Hänen mielestään kirjoitus toisti vanhaa, epäuskon ja ”Kristusvihollisuuden” keksimää, mutta tieteen kumoamaa käsitystä kristinuskosta Aasian uskonnoista versoneena muotona. Oikeasti kyse oli Bergrothin mukaan siitä, että jumala oli jo pakanoissa elänyt aavistuksena, joka sitten oli Kristuksessa tullut historialliseksi todellisuudeksi. Yhtäläisyydet selittyivät sillä, että buddhalainen kirjallisuus oli lainailut uudesta testamentista, eikä toisin päin. Bergrothin mielestä Buddhan oppi oli epätoivon hirveä uskonto ja siihen uskovat kansat olivat kurjassa tilassa, joten eurooppalaisen sivistyksen synnyttäjät, kristinoppi, ei mitenkään voinut olla sieltä peräisin. Toimitus kommentoi lyhyesti Bergrothin kirjoitusta ilmoittaen, että lehden ei yhä uudelleen tarvinnut selittää uskonnollista mielipidettään. Tämä kommentti jatkoi lehden linjaa uskonnollisen vakaumuksen piilottelussa, koska ei se aikaisemminkaan ollut vakaumustaan ilmaissut. Lehti totesi ottaneensa kirjoituksen, koska ei uskonut kansan uskonnollisten tunteiden loukkaantuvan siitä, mitä milloinkin oli sanottu syvimpien totuuksien juurista. Kyseessä olevaan kirjoitukseen lehti kertoi tienneensä jokaiselta suomalaiselta löytyvän vastauksen, joka ei useassakaan tapauksessa ollut eri kuin Bergrothilla.²⁴⁹

Viipurin Sanomat jatkoi kantansa selventämistä vielä myöhemmin, kun siltä tiedusteltiin sen uskonnollista vakaumusta muun muassa kyseessä olevan kirjoituksen takia. Lehti kertoi julkaisseensa artikkelin näytteenä arveluista, joita oli ”tuolla suureen vauhtiin päässeellä suunnalla”, jossa etsittiin kaikkien uskontojen yhteistä alkuperää. Suuntauksen tarkoituksena oli sovittaa eri tunnustuksia keskenään, jolloin uskonnollinen vihamielisyys tulevaisuudessa häviäisi. *Viipurin Sanomat* selvitti, että tähän saakka se oli ollut kaupungin ainoa suomalaisen puolueen äänenkannattaja, joten se oli ottanut sekä valtiokirkkoa että vastineeksi muita näkemyksiä edustaneita kirjoituksia riippumatta omasta kannastaan.²⁵⁰ *Viipurin Sanomat* ei edelleenkään ilmoittanut, minkä ajatussuunnan pohdintoja artikkeli edusti, vaikka siinä selkeästi oli teosofinen pohjavire.

²⁴⁹ VS 21.2.1893, ”Sananen ’Jesus ja Buddha’ nimisen kirjoituksen johdosta”, 2.

²⁵⁰ VS 16.5.1893, ”Omassa asiassanne”, 1–2.

Teosofia sai julkisuudessa suopeamman vastaanoton kuin spiritismi, johon suhtauduttiin pitkään kielteisesti. Epäluulo vaihtui kuitenkin osittain uteliaisuudeksi, kun tiedemiehetkin osoittivat kiinnostusta spiritismiä kohtaan. Tyypillisessä spiritistisessä istunnossa meedio konsultoi ja välitti kuolleiden viestejä, jotka saattoivat sisältää myös niin kutsuttua korkeamman tason tietoa. Okkultismi oli seurapiireissä suosittu harrastus 1800-luvun loppupuolella ja sitä käsiteltiin myös lehdistössä. *Päivälehdessä* avustajanakin toiminut Kasimir Leino kirjoitti vuonna 1894 *Suomen Kuvalehteen* artikkelin osallistumisestaan tunnetun ulkomaisen meediatähden istuntoon Helsingissä. Myös esimerkiksi *Savon* päätoimittaja Pekka Brofeldt oli osallistunut Minna Canthin kanssa spiritistisiin istuntoihin.²⁵¹

Nuorsuomalaisissa lehdissä ilmestyi muutamia artikkeleja spiritismistä. *Keski-Suomi* julkaisi kirjoituksen ”Uudenaikaista noituutta”, jossa valotettiin liikkeen, johon tekstissä viitattiin ”tieteenä”, syntyhistoriaa, sisältöä ja sen saamaa vastaanottoa. Artikkelin mukaan spiritismillä oli paljon kannattajia, mutta myös pilkkaajia. Puolet kirjoituksesta olikin erään pilajutun referoimista. Myös artikkelin nimi antoi vihiä siitä, millä kannalla lehti itse oli liikkeen suhteen. Muissakin lehtijutuissa otettiin esille hullunkurisia tarinoita spiritismistä, joka lopulta oli paljastunut huijaukseksi.²⁵²

Eräissä *Päivälehdessä* artikkelissa kerrottiin tiedemiesten tutkimuksista spiritismiin liittyen. Tutkimukset olivat osoittaneet spiritismin ilmiöille fysiologiset perusteet, ja artikkelin loppukaneetin mukaan tiede antoi helppotajuksen selvityksen ja muutti spiritismin salaperäiset tuntemattomat voimat järkiperaisiksi käsitteiksi.²⁵³ Eräs *Keski-Suomen* spiritismiä koskenut artikkeli tiivistä oman aikakautensa mieltymyksen salaperäisyyksiin: ”Ei milloinkaan ole ihmishenki koettanut sellaisella innolla tunkeutua tuon elämää ympäröivän salaisen hunnun läpi kuin tähän aikaan.”²⁵⁴ Vaikka spiritismi oli joutunut huonoon maineeseen lukuisten petoksien paljastuttua, oli kirjoituksen mukaan tämäkin liike todistus siitä, ettei ihmishenki ollut olevaista maailmaa varten vaan etsi jotain muuta,

²⁵¹ Juva 1960, 291–294; Fyrqvist 2016, 31–33.

²⁵² K-S 16.3.1893, ”Uudenaikaista noituutta”, 4; K-S 23.9.1893, ”Spiritistien wastoinkäymisiä”, 4; US 14.4.1894, ”Kirje Pietarista”, 3.

²⁵³ *Päivälehti* 5.8.1891, ”Spiritismin henget – olemattomia”, 3.

²⁵⁴ K-S 3.6.1893, ”Wiimeisimpiä historioita salatusta maailmasta”, 4.

joutuen väärillekin urille. Spiritismi representoitiin nuorsuomalaisissa lehdissä taikauskoon ja noituuteen verrattavissa olevana humpuukina, jonka tiede lopulta järkeisti luonnonlakien mukaiseksi.

Uususkonnollisista liikkeistä eniten nuorsuomalaisissa lehdissä käsiteltiin tolstoilaisuutta. Leo Tolstoi oli monien nuorsuomalaisten ajatteluun vahvasti vaikuttanut kirjailija, joka mahdollisti kristinuskon uuden arvostamisen kun eettinen tarkastelu asetettiinkin intellektuaalisen edelle. Nuorsuomalaisissa teksteissä Tolstoita kuvailtiin muun muassa Venäjän etevimmäksi kirjailijaksi, oman aikansa ainoaksi vakavasti otettavaksi kristinuskon uudistajaksi sekä profeetaksi, jota verrattiin Buddhaan. Riitta Konttisen mukaan tolstoilaisuus oli nuorsuomalaisuuden keskeisiä, mutta samalla ryhmittymää selkeästi jakavia aatteita. Kuopion kulttuuripiirit tutustuivat Tolstoihin 1880-luvun lopulla Minna Canthin sekä Elisabeth ja Arvid Järnefeltin johdolla. Tuolloin myös *Savon* toimittajina työskennelleet Juhani ja Pekka Brofeldt sekä A. B. Mäkelä tutustuivat venäläisen kirjailijan aatteisiin. Inkeriläinen *Viipurin Sanomien* Matti Kurikka puolestaan sai tolstoilaisia vaikutteita jo ennen Kuopion tovereitaan. Juhani Aho ei lähtenyt mukaan tolstoilaisuuden ihannointiin, jota hän piti sentimentaalisenä modernina uskonnollisuutena, kuten muitakin uususkonnollisia liikkeitä. Hän oli kuitenkin jokseenkin kiinnostunut esimerkiksi hypnotismista ja parapsykologiasta, vaikka suhtautui näihin harrastuksiin osittain kriittisesti.²⁵⁵

Laajimmin Tolstoin oppia käsitteli *Viipurin Sanomat*, joka julkaisi vuonna 1892 kahteentoista osaan jaetun kirjoitussarjan Leo Tolstoista ja hänen opetuksistaan. Sarjassa lehti referoi Tolstoin teoksia laajasti ja jotkin julkaistiin lähes kokonaan. Kirjoitussarjan laajuus oli ennennäkemätöntä ja antoi vankan kuvan lehden ajatusmaailmasta. Sarjan osien julkaiseminen pääkirjoituksina korosti myös niiden merkitystä. Vanhasuomalaisen *Viipurin* toimittaja pastori K. G. Sirén näki Tolstoin laajan käsittelyn yhtenä *Viipurin Sanomien* uskonnollista kantaa horjuttaneena tekijänä. *Viipurin Sanomat* puolestaan pyysi Siréniä näyttämään Tolstoin opin vääräksi ja ristiriitaiseksi Raamatun ydinopin kanssa, jolloin hän

²⁵⁵ Juva 1960, 275; Konttinen 2001, 26; Nokkala 1958, 36–42; Sulkunen 2013, 44–51; Niemi 1985, 107; K-S 1.6.1889, ”Wenäjän profeetta”, 3; Päivälehti 10.4.1891, ”Leo Tolstoi waltiosta ja kirkosta”, 3; VS 17.11.1892, ”Leo Tolstoi. Mietelmiä Tolstoin opista”, 2.

olisi kyvykäs mitteleämään Tolstoin kanssa. Lehti kuitenkin muistutti, että ”Tolstoin rinnalle eiwät nousekaan kaikenlaiset laulajat.”²⁵⁶ Kommentti osoitti omalta osaltaan, miten syvän vaikutuksen Tolstoi oli Suomen papistoon verrattuna tehnyt *Viipurin Sanomien* toimitukseen, etenkin Matti Kurikkaan.

Tolstoi arvosti alkuperäistä kristillisyyttä, johon hän luki työn, järjen, tieteen ja taiteen arvot, jotka näkyivät kuluvana aikakautena esimerkiksi naisen vapauttamisessa, ihmisten tasa-arvossa ja vapaudessa. Hänen mukaansa kirkko halveksi näitä arvoja, vaikka oli omassa opissaan niitä tietämättään kansaan levittänyt. Tolstoin mukaan usko oli ihmisen suhde Jumalaan, joten sillä ei pitänyt olla mitään merkitystä muille ihmisille. Kirkon versio kristinuskosta sen sijaan oli tekouskoa, johon usein käännyttiin väkivalloin. Kristinopin käyttäminen maallisen vallan eli valtion tukemiseen, myös väkivalloin oli päinvastaista kristinopin hengelle, joka perustui rakkauteen kaikkia ihmisiä kohtaan. Tolstoin opin perustana oli lähimmäisenrakkaus, joka piti hänen mukaansa laajentaa koskemaan kaikkia eikä vain esimerkiksi omaa perhettä.²⁵⁷

Keski-Suomi painatti kaksi Arvid Järnefeltin *Valvojasta* lainattua kirjoitusta Tolstoista. Näissä esitettiin ehkä Tolstoin radikaaleimpia ajatuksia kristinopista, sillä Tolstoi kielsi kolminaisuusopin, lunastustopin ja Kristuksen ylösnousemuksen. Hänen mukaansa Kristuksen opin ydin oli rakkaudenopissa ja vuorisaarnassa esitetyissä viidessä käskyssä, mutta kaikki muu oli ihmisten luomaa. Tolstoin mukaan ei myöskään ollut olemassa kristillistä avioliittoa, aivan yhtä vähän kuin saattoi olla kristittyä jumalanpalvelusta, opettajia, omaisuutta, sotajoukkoja tai valtiota.²⁵⁸

Eräässä *Viipurin Sanomien* artikkelisarjan osassa käsiteltiin Tolstoin ”Tunnustukset”-teosta, jossa Tolstoi kertoi sisäisestä kamppailustaan ja uskon menettämisestä. Filosofiaan

²⁵⁶ VS 11.1.1894, ”Papit sotajalalla”, 2; Nokkala 1958, 44–46.

²⁵⁷ K-S 1.6.1889, ”Venäjän profeetta”, 3–4; VS 5.5.1892, ”Leo Tolstoi”, 1–2; VS 31.1.1892, ”Leo Tolstoi”, 3.

²⁵⁸ K-S 5.5.1892, ”Tolstoin käsitys Kristuksen opista”, 3; K-S 14.5.1892, ”Tolstoi avioliitosta”, 3.

Vuorisaarnan näki kristinuskon varsinaisena ytimenä myös Euroopassa 1860-luvulta lähtien vaikuttanut liberaali teologia, jossa ihmeet kiellettiin ja Raamattua tutkittiin historiallis-kriittisesti, jotta kristinuskoksi olisi voinut uudistua ja päästä sen hetkisen yhteiskunnan tasalle. Pohjoismaissa suuntaus vaikutti osaltaan esimerkiksi koulutuksen itsenäistymiseen kirkosta, uskonnon säilyessä kuitenkin taustavaikuttajana. Juva 1956, 2; Buchardt 2013, 85, 107.

ja luonnontieteisiin tutustuminen oli aiheuttanut hänessä sen, että uskonnon ”keinotekoinen rakennus” kaatui ja Tolstoi jäi uskottomaksi järjen kannalta, kunnes löysi alkuperäisestä Kristuksen opista aidon uskon. ”Tunnustukset”-teoksellaan Tolstoi pyrki osoittamaan, että uskonnon tarkoitus oli elämäntarkoitus, jonka Kristuksen vaellus ihmisille osoitti. Tolstoi seurasi itse erään talonpojan esimerkkiä ja alkoi levittää ja kehittää oppia, jonka mukaan aidosti kristillistä oli jakaa omaisuus köyhille ja elättää itsensä kättensä töillä auttaen toisia. *Viipurin Sanomat* teki oman yhteenvetonsa Tolstoin opista kirjoitussarjan päätteeksi. Siinä Tolstoihin viitattiin muun muassa kristillisen sosialismin tunnetuimpana edustajana. Häntä verrattiin myös Buddhaan, joka oli ”[- -] yksi ihmissuwun äärettömimpiä neroja ja kuninkaan poika [- -]”²⁵⁹, joka luopui kaikesta maallisesta hyvästä, koska huomasi maailmassa olevan kärsiviä.²⁶⁰ Tolstoin mielipiteet puhuttelivat nuorsuomalaisia kirkkokriittisinä ja alkuperäiseen Kristuksen oppiin palaamista suosivina. Opissa lienee kiinnostanut myös se, että Tolstoi oli päätenyt siihen sisäisten taistelujen myötä ymmärtämällä, että aidolle kristinopille tieteiden saavutuksetkaan eivät olleet ristiriitaiset.

Nuorsuomalaisten uususkonnollisia liikkeitä käsittelevistä kirjoituksista huokuu kiinnostus henkimaailman ilmiöitä kohtaan. Vaikka nuoret olivat kriittisiä kirkkoa ja papistoa kohtaan, olivat he kuitenkin avoimia uskonnollisille kokemuksille. Toimittajien omat mielipiteet liikkeistä vaihtelivat, mutta niitä käsiteltiin lehtikirjoittelussa kuitenkin melko objektiivisesti. Lehdet halusivat esitellä muodikkaita ja sivistyneistön parissa suosittuja liikkeitä yleisölle, mikä korosti jälleen nuorsuomalaisten positiota kansansivistäjänä.

²⁵⁹ VS 17.11.1892, ”Leo Tolstoi”, 2.

²⁶⁰ VS 17.3.1892, ”Leo Tolstoi”, 2; VS 18.3.1892, ”Leo Tolstoi”, 2; VS 1.3.1892, ”Leo Tolstoi”, 2; VS 17.11.1892, ”Leo Tolstoi”, 2; VS 29.11.1892, ”Leo Tolstoi”, 2; Karkama 2010, 46–50.

5 PÄÄTÄNTÖ

Tutkimukseni tarkastelee nuorsuomalaisen sanomalehtikirjoittelun näkökulmasta sitä pitkällistä maailmankatsomuksellista ja yhteiskunnallista muutosta, jossa uskonnon ja kirkon rooli muuttui. Samoin kuin filosofis-historiallisessa sekularisaatiotutkimuksessa, myös omassa tutkimuksessani ilmenee se, että niin sanottu yhtenäiskulttuurin mureneminen tai maallistuminen ei ollut yksisuuntainen ilmiö, jossa uskonnon rooli olisi yksiselitteisesti vähentynyt tai että tiede ja maalliset instituutiot olisivat korvanneet uskonnon. Näin eivät ajatelleet edes tieteellisen maailmankuvan omaksuneet nuorsuomalaiset vaikuttajat.²⁶¹

Nuorsuomalaiset olivat jo opiskeluaikoinaan omaksuneet sivistyneistölle tyypillisen tieteellisen maailmankuvan, jossa korostui etenkin Darwinin oppien kannattaminen. Aikaisempi tutkimus on korostanut tämän tieteellisen puolen merkitystä, liittäen nuorsuomalaiset evolutionistisen naturalismin ja positivistisen tieteenfilosofian kannattajien joukkoon, uskonnollista liberalismia vastaan. Vanhemmassa tutkimuskirjallisuudessa kirkkokritiikki samaistetaan usein myös suoranaiseen uskontokritiikkiin tai -vastaisuuteen. Oma tutkimukseni kuitenkin osoittaa, että tieteellisen maailmankuvan omaksuminen ei yksiselitteisesti tarkoittanut uskonnon hylkäämistä. Nuorten kannanotoista ei ilmene välinpitämättömyys uskontoa kohtaan, vaan uskonnolla ja hengellisyydellä oli paikkansa myös nuorsuomalaisten ajattelussa. Aiemman tutkimuksen naturalistista maailmankatsomusta korostavissa näkemyksissä myös nuorten osoittama kiinnostus ja myötätunto esimerkiksi eriuskolaisliikkeitä ja uususkonnollisia suuntauksia kohtaan on jäänyt vähemmälle huomiolle. Ylipäätään 1890-luvun vaihteessa tapahtunut antipositivistinen käänne on jäänyt tutkimuksen katveeseen, kun taas 1880-luvun radikaalit aatteet ovat korostuneet.

Nuorsuomalaisten käsitys tieteen voittokulusta oli vahva, mutta tieteen olemusta ei juurikaan kirjoituksissa käsitelty. Evoluutioteoria tarjottiin yleisölle ilman selityksiä esimerkiksi Darwinin käyttämistä metodeista, tutkimuksen kulusta tai ylipäätään siitä, mitä Darwin itse oli teoriassaan sanonut tai miten hän oli sitä puolustanut. Nuorsuomalaiset

²⁶¹ Ks. esim. Sulkunen 2016; McLeod 2003.

väheksyivät vanhojen tieteellistä ymmärrystä ja kokemusta tiedemaailmasta, mutta eivät osoittaneet itse sen enempää yritystä tai kykyä selittää tieteellistä teoriaa tieteellisin keinoin. Nuoret kokivat vanhojen tapaan, että evoluutioteoria oli yhtä lailla uskonnollinen kannanotto kuin tieteellinen teoria. Vaikka kyseessä oli maailmankatsomuksellinen valinta, nuorsuomalaisten argumentoinnissa teorian hyväksyminen ei tarkoittanut uskonnon poissulkemista maailmankuvaa määrittävänä tekijänä.

Monessa kirjoituksessa korostettiin, että tieteen ja uskonnon ei tarvinnut olla toistensa vihamiehiä tai vastakohtia, mikä näkyi kiinnostavalla tavalla myös nuorsuomalaisten argumentointitavoissa. Tiedettä puolustettiin uskonnollisten vaikuttajien lausunnoilla, joilla tieteellisistä väittämistä pyrittiin tekemään uskottavampia myös vastapuolen silmissä. Tällä pyrittiin lisäämään oman kannan objektiivisuutta: kirkon edustajatkin hyväksyivät evoluutioteorian eivätkä pitäneet sitä uskonnolle haitallisena. Samanlaista puolustuskeinoa käyttivät toisaalta myös vanhasuomalaiset lehdet, jotka argumentoivat evoluutioteoriaa vastaan viittaamalla niihin luonnontieteilijöihin, jotka eivät olleet Darwinin kanssa samoilla linjoilla. Vastustajilta pyrittiin viemään uskottavuus heidän omalla maaperällään.

Evoluutioteorian käsittelyssä täytyy huomioida sekin, että yleisö oli vielä hyvin kouluttamatonta ja epäluuloista. Tällaiselle yleisölle monimutkaisen teorian selittäminen ilman uskoa uhkaavaa elementtiäkin olisi ollut vaikeaa, mutta ilman riittäviä perusteita ei kansanmiestä noin vain saatu Darwinin kannattajaksi. Lukijat eivät välttämättä olisi ymmärtäneet yksityiskohtaista evoluutioteorian avaamista, mutta kun lehdessä luki, että Englannin etevät papit olivat kehitysoopin puolustajia, oli aiheella kansan käsityspiiristä löytyvä perustelu. Näin nuorsuomalaisten nojautuminen tieteellisten näyttöjen sijaan uskonnollisten vaikuttajien sanoihin oli sekä yritys viedä vanhasuomalaisilta uskottavuutta uskon ainoina sanansaattajina että varteenotettava keino saada kansa omalle puolelle.

Tieteellisen maailmankuvan omaksumisesta huolimatta nuorsuomalaisessa lehdistössä käsiteltiin paljon uskontoa, nimenomaan vapaamielisestä eikä vihamielisestä näkökulmasta. Uskonnon käsittely nojasi individualismiin, jossa yksilön oma vakaumus asetettiin kaiken muun edelle. Usko oli ihmisen ja Jumalan välinen suhde, jolla ei pitänyt olla mitään

merkitystä muille ihmisille, jolloin kansalaisyhteisöiden sidoksissa oleminen ainoastaan luterilaiseen uskontunnustukseen näyttäytyi kestävämmänä. Nuorsuomalaiset eivät näin ollen vastustaneet uskontoa, vaan valtion ja kirkon yhteyttä sekä etenkin papiston käyttämää hengellistä valtaa.

Papisto representoitiin vallanhimoisena ja ahdasmielisenä kiihkoilijoiden joukkona, joka vainosi vapautta ja individualistista ajatteluvoimaa, koska sen omassa henkisessä kehityksessä ja koulutuksessa oli puutteita. Papiston kerrottiin vihaavan kansakoulua, koska sen leviäminen vähensi papiston vaikutusvaltaa koulutusasioissa. Papisto esitettiin kansansivistyksen epäilijänä, koska sivistyksen kautta kansa oppi tarkastelemaan asioita kriittisesti eikä enää ottanut kaikkea heille tarjottua sellaisenaan vastaan. Toisaalta papit kategorisoitiin toimeensa tympääntyneiksi leipäpapeiksi, joiden työstä kaikki idealismi oli kadonnut ja jäljelle oli jäänyt vain ajatukseton viran toimittaminen. Osaksi papiston edustamaa konservatiivista rintamaa liitettiin myös vanhasuomalaiset, joita syytettiin niin ikään tiedon pimittämisestä kansalta. Vanhasuomalaisten kristillisyyttä ja oikeamielisyyttä arvosteltiin, kun sen koettiin syyttävän nuoria väärin perustein ja kieltävän kaiken kritiikin itseään ja kirkonoppia kohtaan.

Nuorsuomalaisessa diskurssissa nuoret positioivat itsensä kansansivistäjiksi, vastineena edistyksen jarrumiehinä representoiduille papistolle sekä vanhasuomalaisille. Nuorsuomalaisessa lehdistössä käytyjen keskustelujen aiheet eivät olleet mitään uutta Suomessa, koska samoja teemoja oli ollut esillä jo 1850-luvulta lähtien ruotsinkielisessä lehdistössä, mutta juuri nuorten usein esiin tuoma kansanvalistuksen teema teki nyt tutkitusta keskustelusta tärkeän. Nuorsuomalaiset halusivat, että vapaamman aseman saavuttaneella suomen kielellä käytäisiin samanlaista sivistynyttä keskustelua, jota jo vuosikymmeniä aikaisemmin oli harjoitettu ruotsinkielisen väestön keskuudessa. Suomenkieliset suomalaiset eivät saaneet jäädä lapsen asemaan, odottamaan valmiiksi pureskeltuja ja turvalliseksi todettuja – eli olevaista yhteiskunnallista tilannetta ylläpitäviä – ajatuksia vaan heidät piti saada aktiivisiksi yhteiskunnan jäseniksi, tuomaan oman osansa edistyksen viitoittamalla tiellä. Nuoret positioivat itsensä kansan puolella taistelijoiksi myös uskomalla tämän haluun ja kykyyn kehittää ajatteluaan. Joskus tämä tuli esiin

suoranaisena mielistelynä, kun vanhasuomalaisen tai papiston todettiin pitävän kansaa yksinkertaisena ja tietämättömänä, mutta nuorsuomalaiset puolestaan esiintyivät kansan omaan arvostelukykyyneen ja tietämykseen luottavina.

Kansansivistyksen nostamiseen liittyi nuorsuomalaisten toiminnassa korostunut kansanvaltaisuus vastineena virkavaltaisuudelle. Vastustettavana virkavaltaana oli ruotsinkielisen eliitin lisäksi juuri papisto ja kirkko instituutioon. Syytöksissä näitä instituutioita kohtaan näkyi alkuperäisen kristinuskon arvostaminen. Nuorsuomalaisten kannattamaan aidon ja alkuperäisen kristinopin ajatukseen kuului pakon vastustaminen; vapaaehtoisuus oli olennaista oikeassa kristillisyydessä, koska pakko synnytti vain teeskentelyä ja hengellistä kuolemaa. Nuorten kannattama kristillisuus oli vastakkaista niin kutsutulle virkakristillisyydelle eli kirkollisuudelle ja kirkon tulikin heidän mielestään uudistua oman etunsa vuoksi. Nuoret olivat ehkä oikeastikin huolissaan kristinopin tilanteesta tai sitten he vain käyttivät hyväkseen tällaista argumentointia.

Uskon ydintä ei evoluutioteoriakaan voinut horjuttaa ja tämä ydin taas oli nuorten mukaan löydettävissä Kristuksen omista opetuksista, vuorisaarnasta ja lähimmäisenrakkaudesta. Nuorsuomalaisten uskontoon liittyvässä kirjoittelussa näkyy tietty ylpeys luterilaisesta perinnöstä, mikä korostui usein käytetyssä vertailussa katolilaisuuteen ja keskiaikaan sekä toisaalta vetoamisena Lutheriin ja Kristukseen. Kristinopin olennaiseksi osaksi käsitettiin vapaamielisyys, joka oli osittain tuhoutunut papiston valta-aseman myötä ja kansan itsenäistä ajattelu-oikeutta tukahduttaessa. Uskonnossa ja kristinuskossa ei tällaisessa argumentoinnissa nähty ongelmaa vaan ne olivat itsessään säilyttämisen arvoisia. Hengellinen ja uskonnollinen etsiminen oli nuorsuomalaisten henkilökohtaisessa elämässä tärkeällä sijalla ja hengellisyyden monimuotoinen ilmeneminen haluttiin sallia myös kansalle.

Liberalismin hengessä nuoret puolustivat eriuskolaisliikkeitä sekä uususkonnollisia liikkeitä. Kirjoittelu oli pääosin positiivissävytteistä, mutta eriuskoihin suhtauduttiin usein alentuvasti. Eriuskoiset representoitiin nuorsuomalaisten lehtien retoriikassa harmittomina eksyneinä yksilöinä, joiden odotettiin lopulta palaavan takaisin valtiokirkon huomaan.

Myöskin epäkohtia, kuten suvaitsemattomuutta sekä outoina pidettyjä jumalanpalvelusmenoja, kuten Pelastusarmeijan kohdalla, tuotiin esille. Käsittely ei ollut siis pelkästään kiittelevää, vaikka eriuskolaisliikkeiden nähtiin useimmissa kirjoituksissa herättäneen uutta hengellistä elämää. Uususkonnollisten liikkeiden käsittely oli pääosin neutraalia, vaikkakin spiritismiin suhtauduttiin lähinnä huvittuneesti ja tolstoilaisuus puolestaan vetosi erityisesti joihinkin toimittajiin, mikä näkyi aiheen runsaana käsittelynä.

Nuoret painattivat paljon sekä ulkomailta että suomalaisista lehdistä lainattuja tai varta vasten lehdelle suomennettuja artikkelisarjoja, jotka veivät huomattavan osan lehtien muutenkin vähäisestä tilasta. Tämä on merkittävä seikka nuorsuomalaisten lehtien mielipiteitä tarkasteltaessa. Vaikka artikkelit eivät olleet toimittajien itsensä kirjoittamia, korkeintaan suomentamia ja editoimia, oli niiden julkaisemisella usein merkitystä ja käytetyt artikkelit heijastelivat samaa ajattelua, jota lehtien omista kirjoituksista oli havaittavissa. Varsinkin ulkomaiden historiallisista tilanteista kertovat artikkelit olisivat suomalaiselle yleisölle olleet pelkkänä kuriositeettina, ellei niiden kautta olisi pyritty ajamaan nuorsuomalaisten agendassa olleita teemoja. Esimerkiksi papistoa käsittelevät artikkelisarjat saattoivat suorasanaistemmin tuoda esille epäkohtia kuin mitä nuoret olisivat omin sanoin uskaltaneet kirjoittaa. Näin ollen nuorten toiminnassa on havaittavissa piiloutumista näiden artikkelisarjojen taakse – vastuuta ei tarvinnut ottaa samalla tavalla toisen kirjoittamasta tekstistä. Näin siitäkkin huolimatta, että nuorsuomalaiset itse pitivät vanhasuomalaisia lehtiä vastuussa kaikista niiden sivuilla julkaistuista kirjoituksista.

Nuorten kritiikitön ja omien kommenttien puutteessa harjoitettu artikkelisarjojen julkaiseminen, usein myös ilman alkuperäisen version tietoja, aiheutti myös epäilyjä niin vastapuolella kuin yleisössäkin nuorten tarkoituspäristä. Varsinkin uususkonnollisia liikkeitä käsiteltäessä artikkelien julkaiseminen oli kepillä jään koettelua, mitä saatettiin tehdä myös vastapuolen ärsyttämiseksi. Vaikka nuorsuomalaiset lehdet ilmoittivat jo tilausilmoituksissaan olevansa vapaamielisiä ja tuovansa yleisön tarkasteltavaksi uusia aatteita, jätti tämä vielä paljon kysymyksiä liittyen lehtien omaan linjaan. Toimittajat itse pitivät itsestään selvänä, että lukijat osaisivat suhteuttaa tekstit lehden linjaan, mutta varsinkaan tällaisina murroksen ja nopeiden muutosten vuosikymmeninä ei ollut olemassa

itsestäänselvyyksiä. Avoimesta vapaamielisyydestä huolimatta myös toimittajien omat intressit vaihtelivat, etenkin eriuskolais- ja uususkonnollisliikkeisiin liittyen, jolloin lehden tai laajemmin nuorsuomalaisuuden linja ei ollut selkeä.

Ylipäättään nuorsuomalaisten kirjoittelussa oli havaittavissa vastuun karttelua: asioita ei sanottu suoraan. Tämä saattoi johtua myös siitä, että lehden tuli pitää huoli tilaajista ja liian räväkät mielipiteet saattoivat karkottaa lukijoita. Ivallista kieltä esimerkiksi papistoa arvosteltaessa kyllä käytettiin. Tässä näkyvät myös lehtien väliset sekä toimittajista johtuvat erot. Niinä vuosina kun nuorsuomalaisten ”suuret nimet”, kuten Juhani Aho, Pekka Brofeldt, A. B. Mäkelä, Matti Kurikka ja Eero Erkko olivat lehtien toimituskunnassa, kieli oli kovempaa ja asioita käsiteltiin räväkämmin. Tähän vaikutti toki varsinkin joukossa olleiden kirjailijoiden kielellinen lahjakkuus ja toisaalta tottumus kritiikkiin.

Nuorsuomalaisten maailmankuvassa kohtaavat siis monet ristiriitaisina koetut näkemykset; julkituodun tieteellisen maailmankatsomuksen lisäksi nuorsuomalaisissa teksteissä näkyvä kaipuu ja kiinnostus myös uskonnollisten ja hengellisten ilmiöiden ymmärtämiseen, joten maailmankuvaa ei voi pitää täysin naturalistisena. Nuorsuomalaisuuden ja uskonnon suhde koettiin ongelmallisena myös suomalaisen puolueen jakauduttua lopullisesti 1905. Esitelmän aiheesta kirjoittaneen K. S. Laurilan mukaan nuorsuomalaisia syytettiin edelleen uskonnottomuudesta ja jumalattomuudesta.²⁶² Voisikin olla kiinnostavaa tutkia puolueen maailmankuvan kehittymistä myöhemmällä ajalla, 1880-luvun radikalismien ja sen piirissä eläneiden vaikuttajien jäätyä taustalle. Puoluekentän muuttuessa nuorsuomalaisen aatemaailman suhteuttaminen ja vertailu esimerkiksi osittain samanlaisia arvoja kannattaneen Suomen Sosiaalidemokraattisen Puolueen kanssa tulisi tällöin keskeiseksi.

²⁶² Laurila 1908.

LÄHTEET

ALKUPERÄISLÄHTEET

Sanomalehdet

Keski-Suomi (K-S) 1886–1894.

Päivälehti 1890–1894.

Savo 1887–1891.

Savo-Karjala (S-K) 1888–1894.

Suomalainen 1889–1894.

Suomi 1889.

Uusi Savo (US) 1891–1894.

Viipurin Sanomat (VS) 1888–1894.

TUTKIMUSKIRJALLISUUS

Aho, Antti J. (1951), Juhani Aho. Elämä ja teokset. Edellinen osa. Porvoo: WSOY.

Bexell, Oloph (2003), Sveriges kyrkohistoria 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid. Tukholma: Verbum.

Borg, Olavi (1965), Suomen puolueet ja puolueohjelmat 1880–1964. Porvoo: WSOY.

Brummer, O. J. (1916), Jyväskylän kaupungin historia. Vv. 1837–1912. Jyväskylä.

Buchardt, Mette (2013), ”Religion, education and social cohesion. Transformed and traveling Lutheranism in the emerging Nordic welfare states during the 1890’s–1930’s”. Teoksessa: Buchardt, Mette & Markkola, Pirjo & Valtonen, Heli (toim.), Education, state and citizenship. NordWel Studies in Historical Welfare State Research 4. Helsinki: Nordic Centre of Excellence NordWel, 81–113.

Corbin, Juliet & Strauss, Anselm (2008), Basics of qualitative research. Techniques and procedures for developing grounded theory. Lontoo: Sage.

- Cox, Jeffrey (2003), ”Master narratives of long-term religious change”. Teoksessa: McLeod, Hugh & Ustorf, Werner (toim.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 201–217.
- Erkko, Eero (1929), *Muistelmia Päivälehdin perustamisesta*. Helsinki: Helsingin Sanomat.
- Fairclough, Norman (1997), *Miten media puhuu*. Tampere: Vastapaino.
- Fyrqvist, Minna-Maria (2016), *Teosofien Suur-Suomi*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Teos.
- Haavio, Ari (1965), *Suomen uskonnolliset liikkeet*. Porvoo: WSOY.
- Halila, Aimo (1949), *Suomen kansakoululaitoksen historia II. Kansakouluasetuksesta piirijakoon*. Porvoo: WSOY.
- Hammond, P.C. (2004), ”Goodwin, Harvey (1818–1891)”. Teoksessa: Matthew, H. C. G. & Harrison, Brian (toim.), *Oxford Dictionary of National Biography. From the earliest times to the year 2000, vol. 22*. Oxford: Oxford University Press, 817–819.
- Hartikainen, Esko (2005), *Heränneitä ja nukahtaneita. Kulttuuri, kontrolli ja herätys 1800-luvun alun Liperissä. Bibliotheca Historica 97*. Helsinki: SKS.
- Heikkilä, Markku (1985), *Opetusministeriön historia III. Kielitaistelusta sortovuosiin 1869–1917*. Helsinki: Opetusministeriö.
- Huhtanen, Päivi (1978), *Tunteesta henkeen. Antipositivismi ja suomalainen estetiikka 1900–1939. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 341*. Helsinki: SKS.
- Hyrkkänen, Markku (2002), *Aatehistorian mieli*. Tampere: Vastapaino.
- Hytönen, Viljo (1923), *Talonpoikaissäädyn historia Suomen valtiopäivillä 1809–1906, I osa*. Helsinki: Tietosanakirja-osakeyhtiö.
- Hyyrö, Tuula (2011), ”Alkuopetus kiertokoulusta alakansakouluun”. Teoksessa: Heikkinen, Anja & Leino-Kaukiainen, Pirkko (toim.), *Valistus ja koulunpenkki. Kasvatus ja koulutus Suomessa 1860-luvulta 1960-luvulle. Suomen kasvatuksen ja koulutuksen historia 2*. Helsinki: SKS, 327–351.
- Jokinen, Arja (2002), ”Vakuuttelevan ja suostuttelevan retoriikan analysoiminen”. Teoksessa: Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.), *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino, 126–159.
- Jokipii, A.E. (1937), *Teosofinen liike Suomessa*. Porvoo: WSOY.

Jossas, Esko (1990), Agathon Meurman. Suomalaisuusliikkeen uskonto- ja kirkkopoliitikko 1863–1899. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 152. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Juva, Mikko (1950), Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848–1869. Helsinki.

Juva, Mikko (1956), Rajuilman alla. Suomalaisen kahdeksankymmenluvun synty. Porvoo: WSOY.

Juva, Mikko (1960), Valtiokirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen seura.

Kaartinen, Aija (2011), Kansan raittiudeksi ja kotien onneksi. Naisten kieltolakimielipiteet ja toiminta kieltolain puolesta ja sitä vastaan 1919–1932. *Bibliotheca historica* 133. Helsinki: SKS.

Kalemaa, Kalevi (1978), Matti Kurikka. Legenda jo eläessään. Helsinki: WSOY.

Kakkuri, Teemu (2014), Suomalainen herätys. Herätyskristillisyyden historia nälkävuosista Nokia-missioon. Helsinki: Kirjapaja.

Karkama, Pertti (2010), ”Ihmiset vallan varjossa. Tolstoilaisuutta suomalaisessa kulttuurielämässä 1800- ja 1900-luvun vaihteessa”. Teoksessa: Turtiainen, Minna & Wahlroos, Tuija (toim.), Maaemon lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1260. Helsinki: SKS, 43–61.

Karttunen, M. O. (1979), Suomen kansanopisto 1889–1979. Helsinki: Suomen Kansanopistoyhdistys.

Kinnunen, Matti (1982), Sanan valtaa Kallaveden kaupungissa 1. Kuopion Sanomalehdistön historia 1844–1917. Kuopio: Savon sanomain kirjapaino.

Kinnunen, Mauri (2004), Herätysliike kahden kulttuurin rajalla. Lestadiolaisuus Karjalassa 1870–1939. *Jyväskylä studies in humanities* 19. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Klinge, Matti (1978), K. P. T.:stä jääkäreihin. Ylioppilaskunnan historia 3 1872–1917. Helsinki: Helsingin Yliopiston Ylioppilaskunta ja Oy Gaudeamus Ab.

Knox, E. A. & Smith, F. B. (2004), ”Moorhouse, James (1826–1915)”. Teoksessa: Matthew, H. C. G. & Harrison, Brian (toim.), *Oxford Dictionary of National Biography. From the earliest times to the year 2000*, vol. 38. Oxford: Oxford University Press, 1014–1015.

Kokkinen, Nina (2010), ”Jumalan pojat. Tolstoilaisuuden ja teosofian kohtaamisia vuosisadanvaihteessa”. Teoksessa: Turtiainen, Minna & Wahlroos, Tuija (toim.), Maaemon

lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1260. Helsinki: SKS, 33–41.

Konttinen, Riitta (1991), Totuus enemmän kuin kauneus. Naistaiteilija, realismi ja naturalismi 1880-luvulla. Helsinki: Otava.

Konttinen, Riitta (2001), Sammon takojat. Nuoren Suomen taiteilijat ja suomalaisuuden kuvat. Helsinki: Otava.

Kortekangas, Paavo (1965), Kirkko ja uskonnollinen elämä teollistuvassa yhteiskunnassa. Tutkimus Tampereesta 1855–1905. Porvoo: WSOY.

Kotilainen, Sofia (2013), “From religious instruction to school education. Elementary education and the significance of ambulatory schools in rural Finland at the end of the 19th century. Teoksessa: Buchardt, Mette & Markkola, Pirjo & Valtonen, Heli (toim.), Education, state and citizenship. NordWel Studies in Historical Welfare State Research 4. Helsinki: Nordic Centre of Excellence NordWel, 114–137.

Kuikka, Martti T. (1973), Uskonnonopetus Suomen kansakoulunopettajaseminaareissa vuosina 1863–1895. Uskonnonpedagogiikan julkaisuja A5/1973. Helsinki.

Landgren, Lars (1988), ”Kieli ja aate – politisoituva sanomalehdistö 1860–1889”. Teoksessa: Tommila, Päiviö (toim.), Suomen lehdistön historia 1. Sanomalehdistön vaiheet vuoteen 1905. Kuopio: Kustannuskiila Oy, 267–420.

Lappalainen, Pekka (1959), Aukusti Juhana Mela. Uranaukaisijan elämä. Turku: P. Lappalainen.

Lappalainen, Pekka (1966), ”Nykyaikaisen suomalaisen ajattelun ja katsomustavan perusteita. ’Jumalan kuva vai apinan serkku’ – eli suuri yleisö ja Darwinin kumoukselliset teorit Suomessa 1872–1905”. Kasvatus ja koulu. Jyväskylän yliopiston ja Jyväskylän Yliopistoyhdistyksen kasvatusopillinen aikakauskirja. Viideskymmenestoinen vuosikerta, 17–29.

Lappalainen, Pekka (1967), ”Darwinin teorioiden ja darwinistisen maailmanselityksen tulo Suomeen”. Historica II. Studia historica Jyväskyläänsä V. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 129–166.

Lauha, Aila (2001), Bergroth, Elis. Kansallisbiografia-verkojulkaisu. Studia Biographica 4. Helsinki: SKS.

Laurila, K.S. (1908), Nuorsuomalainen puolue ja uskonto. Turku.

Leikola, Anto (1982), Naurun biologiaa ja muita esseitä. Helsinki: WSOY.

- Leikola, Anto (1985), ”Darwinismi 1880-luvun Suomessa”. Kuopiosta Suomeen. Kirjallisuutemme aatesisältöä 1880-luvulla. Snellman-instituutin julkaisuja 2. Kuopio: Kustannuskiila, 56–66.
- Leino-Kaukiainen, Pirkko (1988), ”Kasvava sanomalehdistö sensuurin kahleissa”. Teoksessa: Tommila, Päiviö (toim.), Suomen lehdistön historia 1. Sanomalehdistön vaiheet vuoteen 1905. Kuopio: Kustannuskiila Oy, 421–626.
- Liikanen, Ilkka (1995), Fennomania ja kansa. Joukkojärjestäytymisen läpimurto ja Suomalaisen puolueen synty. Historiallisia tutkimuksia 191. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
- Luukanen, Niilo (1994), ”Kulttuuria ja politiikkaa: nuorsuomalaisuuden ensimmäiset vuosikymmenet”. Teoksessa: Mällinen, Teuvo (toim.), Nuoren Suomen ytimessä. Näkökulmia nuorsuomalaisuuteen ja Nuori Suomi -albumiin. Oulu: Pohjoinen, 23–41.
- Luukkanen, Tarja-Liisa (2005), Sääty-ylioppilaasta ensimmäisen polven sivistyneistöön. Jumaluusopin ylioppilaiden sukupolvikehitys ja poliittis-yhteiskunnallinen toiminta 1853–1918. Historiallisia Tutkimuksia 218. Helsinki: SKS.
- Mattheiszen, Mirkka (2004), Rappio ja renessanssi. Dekadenssi Suomen kuvataiteessa ja kirjallisuudessa. Espoo: Plataani Oy.
- McGrath, Alister (2004), Ateismin lyhyt historia. Helsinki: Kirjapaja Oy.
- McLeod, Hugh (2003), ”Introduction”. Teoksessa: McLeod, Hugh & Ustorf, Werner (toim.), The decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000. Cambridge: Cambridge University Press, 1–26.
- Mickelsson, Rauli (2007), Suomen puolueet. Historia, muutos ja nykypäivä. Tampere: Vastapaino.
- Mikkola, Kati (2009), Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1251. Helsinki: SKS.
- Murtorinne, Eino (1985), ”Pyhän allianssin patriarkallisesta holhouksesta 1880-luvun murrokseen”. Teoksessa: Kuopiosta Suomeen. Kirjallisuutemme aatesisältöä 1880-luvulla. Snellman-instituutin julkaisuja 2. Kuopio: Kustannuskiila Oy, 9–17.
- Murtorinne, Eino (1986), Suomalainen teologia autonomian kautena (1828–1918). Helsinki: Gaudeamus.
- Murtorinne, Eino (1992), Suomen kirkon historia 3. Autonomian kausi 1809–1899. Porvoo; Helsinki; Juva: WSOY.

- Murtorinne, Eino (2001a), Johansson, Gustaf. Kansallisbiografia-verkkójulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: SKS.
- Murtorinne, Eino (2001b), Råbergh, Herman. Kansallisbiografia-verkkójulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: SKS.
- Mäkinen, Antti (1911), Vapaakirkollinen liike Suomessa. Helsinki: Vapaa Lähetys.
- Niemi, Juhani (1985), Juhani Aho. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 414. Helsinki: SKS.
- Nieminen, Hilikka (1989), Pelastussotaa Suomessa 1889–1989. Porvoo: WSOY.
- Niiniluoto, Marja (1989), Tapahtui Päivälehdessä aikaa. Ihmisiä, vuosia, elämää. Helsinki: Helsingin Sanomat.
- Nikander, Esko (2011), ”Kirkollisen ja maallisen kouluhallinnon eroaminen”. Teoksessa: Heikkinen, Anja & Leino-Kaukiainen, Pirkko (toim.), *Valistus ja koulunpenkki. Kasvatus ja koulutus Suomessa 1860-luvulta 1960-luvulle. Suomen kasvatuksen ja koulutuksen historia 2*. Helsinki: SKS, 141–155.
- Nokkala, Armo (1958), *Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus*. Helsinki: Tammi.
- Nummela, Ilkka (1989), *Kuopion historia 3. Kunnallishallinnon uudistamisesta sen demokratisointiin 1875–1918*. Kuopio: Kustannuskiila Oy.
- Ojanen, Eero (2014), *Valoa kansalle. 140 vuotta suomalaista sivistystä*. Helsinki: Kansanvalistusseura.
- Olbricht, Thomas H. (2010), ”The Rhetoric of Henry Ward Beecher and Frederic W. Farrar Regarding Biblical Criticism”. Teoksessa: Ellison, Robert H. (toim.), *A New History of the Sermon. The Nineteenth Century*. Leiden: Brill, 115–138.
- Overton, J. H. & Curthoys, M. C. (2004), ”How, William Walsham (1823–1897)”. Teoksessa: Matthew, H. C. G. & Harrison, Brian (toim.), *Oxford Dictionary of National Biography. From the earliest times to the year 2000, vol. 28*. Oxford: Oxford University Press, 308–310.
- Paaskoski, Jyrki (2002), ”’Tuo siunattu 80-luku’ – nuorsuomalaisuuden aatteellinen tausta”. Teoksessa: Vares, Vesa (toim.), *Valta, vapaus, edistys ja kasvatus. Liberaalisten liikkeiden ja liberaalisen ajattelun vaiheita Suomessa ja Ruotsissa 1800-luvulta 1960-luvun puoliväliin*. Jyväskylä: Kopijyvä, 21–80.
- Perelman, Chaïm (1996), *Retoriikan valtakunta*. Tampere: Vastapaino.

Potter, Jonathan (1996), *Representing reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction*. Lontoo: Sage publications.

Rantala, Jukka (2011), "Kansakoulunopettajat". Teoksessa: Heikkinen, Anja & Leino-Kaukiainen, Pirkko (toim.), *Valistus ja koulunpenkki. Kasvatus ja koulutus Suomessa 1860-luvulta 1960-luvulle. Suomen kasvatuksen ja koulutuksen historia 2*. Helsinki: SKS, 266–299.

Ritchie, Lionel Alexander (2004), "Keith, Alexander (1792–1880)". Teoksessa: Matthew, H. C. G. & Harrison, Brian (toim.), *Oxford Dictionary of National Biography. From the earliest times to the year 2000, vol. 31*. Oxford: Oxford University Press, 56.

Rommi, Pirkko (1964), *Myöntövyvyssuuntauksen hahmottuminen Yrjö-Koskisen ja suomalaisen puolueen toimintalinjaksi*. Helsinki: Suomen historiallinen seura.

Rommi, Pirkko & Pohls, Maritta (1989), "Poliittisen fennomanian synty ja nousu". Teoksessa: Tommila, Päiviö (toim.), *Herää Suomi*. Kuopio: Kustannuskiila Oy, 69–119.

Rosenqvist, Georg Olof (1952), *Suomen kirkon murrosaikoja*. Porvoo: WSOY.

Rossi, Riikka (2009), *Särkyvä arki. Naturalismin juuret suomalaisessa kirjallisuudessa. Palmenia-sarja 64*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.

Ruutu, Martti (1980), "Kulttuurikehityksen yleislinjat". Teoksessa: Kallio Veikko, Reitala Aimo & Tommila Päiviö (toim.), *Suomen kulttuurihistoria II. Autonomian aika*. Porvoo: WSOY, 65–134.

Rytkönen, Alli (1940), *Päivälehdien historia I. 1880-luvun "Nuoret" ja Päivälehdien perustaminen*. Helsinki: Sanoma.

Rytkönen, Alli (1946), *Päivälehdien historia II. Päivälehdien ulkonaiset puitteet ja kirjalliset profiilit*. Helsinki: Sanoma Oy.

Saarenheimo, Kerttu (1985), "Kuopio, Suomi ja Eurooppa". Teoksessa: Kuopiosta Suomeen. *Kirjallisuutemme aatesisältöä 1880-luvulla. Snellman-instituutin julkaisuja 2*. Kuopio: Kustannuskiila Oy, 46–55.

Sulkunen, Irma (2013), "Uskonto ja kansakunta. Juhani Aho kansallisen historian popularisoijana". Teoksessa: Jalava, Marja & Kinnunen, Tiina & Sulkunen, Irma (toim.), *Kirjoitettu kansakunta. Sukupuoli, uskonto ja kansallinen historia 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa tietokirjallisuudessa. Historiallinen Arkisto 136*. Helsinki: SKS, 31–70.

Sulkunen, Irma (2016), "Paimentytön liikutus. Hurmosherätykset, sekularisaatio ja maailmankuvan muutos". Teoksessa: Sulkunen, Irma & Niemi, Marjaana & Katajala-Peltomaa, Sari (toim.), *Usko, tiede ja historiankirjoitus. Suomalaisia maailmankuvia keskiajalta 1900-luvulle. Historiallisia tutkimuksia 271*. Helsinki: SKS, 100–130.

Tommila, Päiviö (1972), Jyväskylän kaupungin historia 1. 1837–1965. Jyväskylä: Jyväskylän kaupunki.

Tommila, Päiviö (1973), Keski-Suomen lehdistö 2. 1886–1917. Jyväskylä: Keski-suomalainen.

Vares, Vesa (2000), Varpuset ja pääskysel. Nuorsuomalaisuus ja Nuorsuomalainen puolue 1870-luvulta vuoteen 1918. Helsinki: SKS.

Virtanen, Matti (2001), Fennomanian perilliset. Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka. Helsinki: SKS.

Vuorela, Tapani (1980), Opetusministeriön historia II. Taantumuksesta uudistuksiin 1825–1868. Helsinki: Opetusministeriö.

Zetterberg, Seppo (2001), Eero Erkkö. Helsinki: Otava.

Österbladh, Kaarlo (1934), Pappissääty Suomen valtiopäivillä 1809–1906. II 1885–1906. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 36. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.