

MARKKU IHONEN

Vaikenevat naiset

Keskustelua naisen paikasta 1800-luvun lestadiolaisuudessa

Dosentti Markku Ihonen selvittää naisen paikkaa lestadiolaisuudessa sekä liikkeen oman kulttuurin, arvojen ja mentaliteettien näkökulmasta että suomalaisen uskonnollisen ja poliittisen elämän muutoksien pohjalta 1800-luvun loppupuolella.

■ Suomalaista uskonnollisuutta leimasi 1800-luvun loppupuoliskolla evankelisluterilaisten herätysliikkeiden vankka asema. Rukoilevaisuus, herännäisyys, evankelisuus ja lestadiolaisuus suhtautuivat moniin opillisiin ja elämäntapaa koskeviin kysymyksiin hiukan toisistaan poikkeavin tavoin, mutta kaikille oli luonteenomaista henkilökohtaisen kääntymyksen ja yksilöhurskauden korostaminen, ihmisen pienuuden ja avuttomuuden kokemus Jumalan suuruuden edessä sekä vanhan luterilaisen, varsinkin pietistisen ja herrnhutilaisen, hartauskirjallisuuden lukeminen. Liikkeet olivat etenkin alussa varsin maallikkovetoisia, mutta integroituivat vähitellen 1830-luvulla käynnistyneeseen kansalliseen hankkeeseen ja siinä muotoutuvaan suomalaiseen yhteiskuntaan. Integraation vauhti ja aste vaihteli kuitenkin liikkeittäin. Herätysliikkeet olivat aikanaan myös modernin yksilöitymiskehityksen tärkeitä luotsaajia ja ilmaisimia, minkä lisäksi ne toimivat yhteiskunnallisessa kehityksessä marginaalistuvien ihmisryhmien sosiaalisen protestin väylinä.

Perinteisistä suomalaisista herätysliikkeistä nuorin on lestadiolaisuus. Se sai alkunsa Ruotsin pohjoisimmassa seurakunnassa Kaaresuvannossa toimineen papin Lars Levi Laestadiuksen (1800–61) uskonnollisesta kääntymyksestä 1840-luvun puolivälissä. Liike levisi nopeasti lähialueille ja varsinkin perustajan kuoltua Suomeen, Norjaan

ja Yhdysvaltoihin. Etenkin Suomessa lestadiolaisuus on nykyään voimakkaimmin profiloitunut perinteinen herätysliike, mikä merkitsee myös vähäisintä integroitumista yhteiskuntaan ja valtakulttuuriin mutta myös evankelisluterilaiseen kirkkoon. Se muodostaa tavallaan kirkon kirkossa (*ecclesia*). Erityisen leimallisena liikkeelle on pidetty semiekstaattisia hurmosilmiöitä (etenkin ns. liikutuksia¹), syntien anteeksi julistamista ”Jeesuksen nimessä ja veressä”, torjuvaa suhdetta moniin maallisiin huvituksiin sekä eksklusiivista seurakuntakäsitystä, jonka mukaan vain liikkeen sisällä julistetun jumalansanan ja synninpäästön uskovat voivat pelastua. Viime vuosikymmeninä on lisäksi kummasteltu muun muassa lestadiolaisten suuria perheitä sekä televisiottomuutta.

Vaikka lestadiolaisuus on hajautunut moneen haaraan ja kokenut monia muutoksia sekä reagoanut yhtä hyvin suomalaisen elämäntavan, elinkeinorakenteen ja teknologian kuin kansallisten mentaliteettienkin muutoksiin, koko liikettä leimaavat herkkyys koettuja integriteetin loukkauksia kohtaan sekä tietty konservatiivisuus. Edellinen näkyy vähäisenä reagoimisena ulkoiseen kritiikkiin ja ylipäättään palautteeseen sekä eräänlaisena itseriittoisuutena. Jälkimmäinen puolestaan näkyy muun muassa uskonnollisen kielen arkaismeina, ns. *Vanhan Kirkkoraamatun*² käyttämisenä sekä joissakin lestadiolaisuuden suunnissa myös 1800-lukulaisen talonpoikaiskulttuurin mukailemisena pukeutumisessa ja kodin sisustamisessa. Myös lestadiolaisuuden suhtautumista evankelisluterilaisessa kirkossa tapahtuneisiin muutoksiin on pidetty konservatiivisena: liike muun muassa torjuu monet kirkollista jumalanpalvelusta elävöittämään tarkoitettut kokeilut (esim. klovnimesun ja tanssin tuomisen kirkkoon) eikä hyväksy naispappeutta. Naispappeus torjutaan teologisin, raamatullisin, perustein. Lestadiolaisuutta syytettiin kuitenkin 1800-luvun lopulla naisten saarnatoiminnan hyväksymisestä ja puolustelemisesta – niin ikään Raamatulla.

Miten tällainen muutos on mahdollinen? En pysty vastaamaan tähän kysymykseen.

Tavoitteenani on kuitenkin valaista eräitä kysymyksen liittyviä seikkoja. Pyrin nimitäin hahmottelemaan – lähinnä jo tehtyjen tutkimusten pohjalta – naisten asemaa yleensä ja erityisesti toimintaa saarnaajina varhaisessa lestadiolaisuudessa. Kysymykseen, miksi naisten saarnatoiminta tyrehtyi verrattain pian, etsin selitystä niin liikkeen sisältä, sen omasta kulttuurista, arvoista ja mentaliteeteista, kuin liikkeen ulkopuolelta, suomalaisen uskonnollisen ja poliittisen elämän muutoksista 1800-luvun loppupuolella.

Tutkijat ovat viime vuosina olleet kiinnostuneita lestadiolaisuudesta ja hurmosliikkeistä. Etenkin Irma Sulkusen tutkimus 1700- ja 1800-luvun hurmosliikkeistä ja Seppo Lohen artikkeli naisen asemesta varhaisessa lestadiolaisuudessa herättävät haastavaan dialogiin.³

Patriarkaalin yhteisö ja sen tutkiminen

Lestadiolaisuutta on pidetty varsin patriarkaalisena ja hierarkkisena liikkeenä.⁴ Liike

1. Liikutuksista ks. etenkin Martti E. Miettinen (1942) *Lestadiolainen heräysliike I. Perustajan aika*. Ensimmäinen nidos. Helsinki [omakustanne], 161–211. Miettinen erottaa perustellusti liikutukset varsinaisista ekstaasi-ilmiöistä, joihin liittyy transsi tai muu unen kaltainen tila, joka mahdollistaa mm. erilaiset ääni- ja kuuloilmestykset. Liikutuksia hän kutsuu semiekstaattisiksi ilmiöiksi, ”sillä ne ovat voimakkaasti kohoutuneiden uskonnollisten tunteiden ilmausta ja väkevää purkautumista, mutta eivät tajuttomuutta”.

2. Vanha Kirkkoraamattu pohjautuu vuoden 1776 suomennokeeseen. Sen ortografiaa ja vähäisemmässä määrin myös kieliasua on uudistettu hiukan useita kertoja, viimeksi vuonna 1923.

3. Irma Sulkunen (1999) *Liisa Eeerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla*, Helsinki: Gaudeamus; Seppo Lohi (1997b) ’Nainen lestadiolaisuudessa 1800-luvun Suomessa’, *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirja* 86 (1996). Seppo Lohi on esiintynyt runsaasti julkisuudessa Laestadiuksen ja 1800-luvun lestadiolaisuuden tuntijana sekä kirjoituksin että esitelmin. Hän tarkastelee liikkeen syntyvaihetta teoksessaan (1989) *Sydämen kristillisyyden Lars Levi Laestadius ja lestadiolaisen herätyksen alkuvaiheet*, Oulu: Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys. Sen jatkona ilmestyi väitöskirja (1997a) *Pohjolan kristillisyyden Lestadiolaisuuden leviäminen Suomessa 1870–1899*, Oulu: Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys

4. Ks. esim. Arto Jokinen (1992) *Kristinusko patriarkaatin perustana. Leo Hartvaaran Suden ubrit ja Anna-Maija Ylimaulan Papintyttö lestadiolaisen sukupuolijärjestelmän kritiikkinä*, kotimaisen kirjallisuuden pro gradu -tutkielma, Tampere: Tampereen yliopisto, 12–38.

on miesjohtoinen, ja saarnaajat ovat jo pitkälti toistasataa vuotta olleet miehiä. Puhuttaessa naisen asemasta 1800-luvun lestadiolaisuudessa on erittäin vaikeaa irrottautua nykyisin vallitsevasta lestadiolaiskuvasta. Siinä lestadiolaisnainen on – hiukan karkeistaen – patriarkaalisuuden yhteisön kritiikkiin kykenemätön ja haluton, passiivinen ja alistettu jäsen ja samalla ison lapsiliudan synnyttäjänä ja kasvattajana sen arvojen ehkä tärkein uusintaja.⁵

Patriarkaalisuutta voitaisiin nähdä myös siinä, että liikettä ovat Suomessa tutkineet lähinnä vain liikkeeseen kuuluvat, siihen aiemmin kuuluneet tai sitä lähellä olevat miehet kuten Väinö Havas, Seppo Lohi, Martti Miettinen, Nilla Outakoski, Pekka Raittila, Miikka Ruokanen, Jouko Talonen, Oiva Virkkala, Martti Vuollo ja Aulis Zidbäck.⁶ Lukuun ottamatta Zidbäckä, Ruokasta ja Outakoskea tutkijoiden työtä on leimannut pikemmin ymmärtävä ote kuin etäännyttävä ja analyttinen kritiikki.⁷

Toisaalta lestadiolaisuutta on arvioitu paljon ulkoapäin pamfleteissa, lehtikirjoituksissa ja radio- ja televisio-ohjelmissa. Perinne käynnistyi jo 1800-luvulla liikkeen levitessä uusille alueille.⁸ Näitä arviointeja puolestaan leimaa etäännyttäminen, vieraan paikalta katsominen, harvoin kuitenkaan varsinaisen analyttinen kriittisyys. Pikemmin lestadiolaisuus näyttäytyy niissä torjuttavana kummajaisena, hiukan pelottavanaakin ilmiönä.⁹

Miten tai mistä käsin lestadiolaisuutta sitten tulisi ymmärtää? Ruotsalainen Johan Fornäs ottaa teoksessaan *Kulttuuriteoria* kantaa tuttuun empaattisen ymmärtämisen ja etäännyttävän kritiikin suhteeseen toteamalla, että ”Kritiikki vailla ymmärrystä on kuuroa, ja ymmärrys vaikka kritiikkiä on mykkää”.¹⁰ Tämä ajatus on tämän naisen asemaa 1800-luvun lestadiolaisuudessa käsittelevän artikkelin yhtenä metodologisena lähtökohdana.

Tarkoituksenani ei ole kirjoittaa historiallista kokonaisesitystä naisen paikasta 1800-luvun lestadiolaisuudessa. Siihen minulla ei olisi edellytyksiäkään. Vaikka olen kirjoitellut lestadiolaisuudesta useita artikkeleita, historiatieteellisen ja teologisen kou-

lutuksen puuttuessa olen viime kädessä harrastelija. Tarkasteluni kannalta on olennaista myös se, että omakin taustani on lestadiolaisuudessa, ja se, että olen mies.

Toisekseen aiheesta on jo kirjoitettu jonkin verran, eikä uutta asiakirja-aineistoa ole helposti saatavilla. Eila Kaivola julkaisi vuonna 1959 *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirjassa* tutkimuksen 1800-luvun lestadiolaisuuden keskeisestä naisvaikuttajasta Mathilda Fogmanista (1835–1921),

5. Varsin toisenlaista lähestymistapaa edustaa etenkin Tornionlaaksossa vaikuttavaa ns. Rauhan Sanan suuntaa edustavan Maj-Lis Palon omakustanne (2000) *Sommarsvalor och vintermesar – en bok om att leva i den laestadianska väckelserörelsen i dag*. Palo toteaa, ettei hän itse eivätkä muutkaan hänen tuntemansa lestadiolaisnaiset tunnista itseään naisen alistamista liikkeessä esittävistä kuvauksista.

6. Poikkeuksiakin on. Esimerkiksi vuonna 1970 elämäkerran *Laestadius – Pohjolan pasuuna* (Porvoo – Helsinki: WSOY) kirjoittaneella Aapeli Saarisalolla ei ollut kovin kiinteää kosketusta lestadiolaisuuteen. Sama pätee vuonna 1977 Laestadiusen saarnoista väitelleeseen Lassi Kujanpähän (*Kristillinen saarna. Lars Leevi Laestadiusen saarnojen funktionaalishistoriallinen analyysi, Suomen ja saamen kielen ja logopedian laitoksen julkaisuja* 9, Oulu: Oulun yliopisto). Ruotsalainen Kristina Nilsson on kahdessa suhteessa poikkeava lestadiolaisuuden tutkija. Paitsi ettei hänellä tiettävästi ole suoria kytkentöjä lestadiolaisuuteen, hän on myös nainen.

7. Kaiken kaikkiaan lestadiolaisuutta koskeva kirkkohistoriallinen tutkimus on historiatieteen kehityksen näkökulmasta ollut koko ajan hiukan vanhanaikaista. Esimerkiksi historiankirjoituksen konstruktio-olunnetta sen enempää kuin sen narratiivisuutta ja tekstuaalisuuttakaan ei ole vielä kukaan oikeastaan pohdittu lainkaan. Tutkimusta on leimannut myös vahva positivistinen ja empiristinen ote, jolla on retorisesti voitu vakuuttaa tutkimuksen objektiivisuutta. Kun tekijät ovat olleet eri tavoin kytköksissä liikkeeseen, tällaiseen objektiivisuuden korostamiseen on epäilemättä tunnettu erityistä tarvetta.

8. Pekka Raittila (1967) *Lestadiolaisuuden matriikki ja bibliografia*, Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 295–297.

9. Markku Itonen (1998) 'Myyttiset mielikuvat eli lestadiolaisuus ja saamelaisuus valtakulttuurin marginaaleina', *Kaltio* 2/1998; Markku Itonen (1999) 'Arktisen hysterian äärellä', teoksessa Yrjö Hosiaisuus (toim.) *Laulujen lumossa. Kirjallisuudentutkijoiden ja kirjailijoiden seireenilauluja professori Yrjö Varpiolle hänen 60-vuotispäivänään 7.11.1999*, Tampere: Tampere University Press, 223–230; Markku Itonen (2000) 'Mediakummajainen? Herätysliikkeen julkisuusongelmien äärellä', *Tiedotustutkimus* 4/2000.

10. Johan Fornäs (1998) *Kulttuuriteoria. Myöbäismodernin ulottuvuuksia*, suomentaneet Mikko Lehtonen & Kaarina Hazard & Virpi Blom & Juha Herkman, suomentajien toimittanut Mikko Lehtonen, Tampere: Vastapaino, 29.

Kaija Tirola tarkastelee naisen asemaa lestadiolaisuudessa 1860–1906 kirkkohistorian pro gradu -tutkielmassaan vuonna 1989, ja Seppo Lohi on kirjoittanut aiheesta artikkelin ”Nainen lestadiolaisuudessa 1800-luvun Suomessa” *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirjaan* vuonna 1997.¹¹

Liikkeen synty ja alkuoletukset

Lestadiolaisuus syntyi 1800-luvun puolivälissä Ruotsin Lapissa lähinnä saamelaisten ja suomenkielisten kansanliikkeenä; alkuaan ruotsinkielinen Laestadiushan opetteli suomen kielen ja saarnasi enimmäkseen suomeksi. Kirkkohistoriallisesti lestadiolaisuutta edeltävät muut perinteiset herätysliikkeet, mutta pohjoisen (ja valtiollisesti ruotsalaisen) periferian liikkeenä lestadiolaisuus kehkeytyi verrattain erillään niistä. Lestadiolaisen uskonnollisuuden juuria voidaan pikemmin etsiä pienemmistä pohjoiskalotin omista herätyksistä, pietistis-herrnhutilaisesta hartauskirjallisuudesta sekä epäilemättä myös saamelaiskulttuurin ekstaattisesta perinteestä.

Irma Sulkunen on korostanut naisten, etenkin hurmossaarnaajien, roolia varhempien suomalaisten herätysliikkeiden synnysssä. Varsinkin rukoilevaisuudessa toimi 1700-luvun loppupuolella paljon naissaarnaajia. Sen sijaan herännäisyys ja siitä lohjennut evankelisuus ovat alusta alkaen suhtautuneet torjuvasti naisten saarnaamiseen.¹²

Samoin kuin rukoilevaisuudessa myös lestadiolaisuudessa oli hurmoksellisilla naisilla alkuun merkittävä rooli, vaikka liikkeen johto oli alusta asti miesten käsissä. Lestadiolaisuuteen suoraan vaikuttanut ruotsalainen herrnhutilaispohjainen ns. lukijaisliikkeen sijaan oli ainakin keskeisillä paikkakunnilla naisten johdossa.¹³ Kaikki suomalaiset perinteiset herätysliikkeet organisoituivat kuitenkin vähitellen miehiseksi. Erityiseksi syyksi Sulkunen näkee suuren kansallisen hankkeen käynnistymisen 1800-luvun puoliväliin tultaessa:

Se hengellisten naisjohtajien pitkä kaari, joka käynnistyi Liisa Eerikintyttären ekstaattisesta herätyksestä ja tunkeutui hurmoksellisena kärkenä puolentoista sadan vuoden

ajan yhä syvemmälle periferiaan, katkesi tähän suureen nationalistiseen hankkeeseen. Naiset suljettiin pois kansankirkon valtauomasta ja heidän edustamansa hengellisyys sai ”tervettä kansallista ydintä” edustavien silmissä ankaran tuomion. Oikea isänmaallinen hurskauselämä hylki kaikkea ”sameaa hurmoksellisuutta”, hallitsematonta hengellistä käyttäytymistä, patriarkaalisen hierarkian rikkomista ja ennen kaikkea naisten astumista modernin politiikan myötä kirkkoonkin hahmottuvalle julkisen vaikuttamisen areenalle.¹⁴

Lestadiolaisuus on vähiten kirkkollistunut¹⁵ ja eniten omaa profiiliaan yllä pitämään pystynyt herätysliike. Lestadiolaisuus oli luonteeltaan paitsi uskonnollinen herätysliike myös raittiusliike ja aivan ilmeisesti myös sosiaalinen protestiliike, minkä lisäksi liikkeen vaikutusalueella pantiin nopeasti merkille muun muassa kansan lukutaidon koheneminen.¹⁶ Liikkeellä on alusta asti ollut merkittävä vaikutus myös kannattajien-

11. Eila Kaivola (1959) 'Mathilda Fogmanin asema ja merkitys lestadiolaisessa herätysliikkeessä', *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirja* 45–47 (1955–1957); Kaija Tirola (1989) *Naisen asema lestadiolaisuudessa 1860–1906*, yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma, Helsinki: Helsingin yliopisto; Lohi 1997b.

12. Sulkunen (1999); Eila Helander (1987) *Naiset eivät vaienneet. Naisevankelistainstituutio Suomen heluntailiikkeessä*, Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 30–31.

13. Kristina Nilsson (1988) *Den himmelska Föräldern. Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius' teologi och förkunnelse*, *Acta universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion* 1. Uppsala: Uppsalas universitet, 67.

14. Sulkunen (1999) 95.

15. Pohjoismaissa lestadiolaiset suunnat kuuluvat yleensä valtakirkkoon, vaikka kirkkokritiikki voi olla ankaraa. Norjassa ja Ruotsissa liikkeen konservatiivisimpana pidetty suunta esikoislestadiolaisuus on kuitenkin parhaillaan ottamassa etäisyyttä läpeensä liberaalistuneeksi koettuun kirkkoon. Ruotsissa liike on jo alkanut viettää omaa ehtoollistaan, ja Norjassa on paineita seurata menettelyä. – Roald Bolle (2000) 'Læstadianismen i det moderne samfunn', teoksessa Øyvind Nordeval & Sigmund Nettet (red.) *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Laestadius 200 år*, *Universitetsbiblioteket i Tromsøs skriftserie* nr 23, Tromsø: Ravnetrykk, 138–156.

16. Ks. esim. Miettinen (1942); Pekka Raittila (1976) *Lestadiolaisuus 1860-luvulla. Leviäminen ja yhteisönmuodostus*, Helsinki: Akateeminen Kustannusliike; Lohi (1989).

sa identiteettiin. Lestadiolaisuushan syntyi alueellisesti, taloudellisesti, sosiaalisesti, koulutuksellisesti ja etnisesti marginaalissa olevien liikkeenä, ja tätä marginaalisuutta korosti jo liikkeen perustaja Lars Levi Laestadius. Edellisestä voidaan johtaa oletus, että tällaisessa tilanteessa kysymys ryhmän sisäisistä sukupuolirooleista on ollut melko toisarvoinen.

Toisaalta lestadiolaisuus syntyi olennaisesti myös naisten liikkeenä, jopa naisten protestiliikkeenä. Varhaisessa lestadiolaisuudessa esiintyi jonkin verran ekstaattisia ilmiöitä, ja monet naiset kokivat näkyjä ja ilmestyksiä sekä julistivat voimakkaasti näiden pohjalta. Laestadius antoi täyden tukenensa hurmoksellisille naisille ja piti etenkin naisten keskuudessa tavallisia liikutuksia erityisenä merkinä Pyhän Hengen vaikutuksesta.¹⁷ Tältä osin lestadiolaisuuden voidaan nähdä jatkavan 1700-luvun puolivälissä käynnistyneiden suomalaisten hurmosliikkeiden sarjaa. Sulkunen katsoo, että toisin kuin muut herätysliikkeet, ”lestadiolaisuus säilytti avoimen ekstatisminsa”.¹⁸

1800-luvun lestadiolaisuudelle oli luonteenomaista liikkeen ja alueellisten herätysryhmien organisoimattomuus, vaikka paikallisia rauhanyhdistyksiä alettiin perustaa 1880-luvun lopulla – lähinnä rukoushuonekiinteistöjen rakentamista ja ostamista varten. Toiminnan järjestäytymättömyys, jatkuva liikennöinti Suomen ja Ruotsin rajan yli sekä hurmosilmiöt saivat yhteiskuntarauhas-ta huolestuneet kirkolliset ja valtiolliset viranomaiset valppaiksi. Erityistä huolta Venäjän viranomaisille aiheutti muutenkin levottomana vuonna 1852 Norjan Koutokeinossa sattunut hurmoksellinen kuohahdus, jossa lestadiolaisuuteen kosketuksissa olleet asukkaat alkoivat väkivalloin käännyttää paikkakuntalaisia.¹⁹

Lestadiolaisen liikkeen piti siten erityisellä tavalla vakuuttaa yhteiskuntalojaalisuuttaan. Tämän perusteella voisi puolestaan esittää oletuksen, että naiskysymys olisi tematisoitunut liikkeessä ainoastaan siinä määrin, kuin sillä olisi ollut uskonnollisesti tulkittua merkitystä tai se olisi muuten ollut olennainen liikkeen perustavan identiteetin kannalta. Muussa tapauksessa liik-

keen voisi olettaa seuranneen aikansa yleisesti hyväksytyjä agraariväestön konservatiivisia käsityksiä sukupuolten asemasta ja sukupuolirooleista.

Naisen roolit ja paikat

Vanhoillislestadiolainen tutkija Seppo Lohi on antanut monipuolisen yleiskuvan naisen asemasta 1800-luvun lestadiolaisuudessa. Tässä ei ole syytä selostaa asiaa järjestelmällisesti, koska artikkeli on helposti saatavilla. Sen sijaan keskityn ensisijaisesti pohtimaan ilmiöiden mahdollisia syitä ja seurauksia sekä toissijaisesti myös väitteiden taustalla mahdollisesti olevia arvoja ja tarkoituksia.²⁰

Lohi aloittaa artikkelinsa:

Kannattajakunnan sosiaalinen koostumus määräsi pitkälti naisen aseman lestadiolaisuudessa liikkeessä 1800-luvulla. Lestadiolaisuus syntyi maaseudulla ja juurtui pääasiassa maaseutuväestön pariin.²¹

Väitteeseen on helppo yhtyä. Se osoittaa paitsi Lohen pääargumentin myös hänen metodinsa. Tarkoituksena ei viime kädessä ole arvioida naisen asemaa 1800-luvun lestadiolaisuudessa vaan yleisemmin suomalaisessa agraariyhteisössä. Kun lestadiolaisuus on alkuaan perin juurin agraarinen liike, naisen asema selittyy tällä sosioekonomisella seikalla. Sanottua vasten on ymmärrettävää, että artikkelin nimi on ”Nainen lestadiolaisuudessa 1800-luvun Suomessa” eikä luontevammalta tuntuva ”Nainen 1800-luvun lestadiolaisuudessa”.

Lohi kontekstoi artikkelissaan lestadiolaisnaisten asemaa myös muihin kehyksiin kuten lainsäädäntöön ja lukutaidon yleistymiseen. Selitysmalli on viime kädessä kausaalinen: tietyt olot aiheuttavat tiettyjä ilmiöitä. Historiatieteen teorianmuodostus on jo hyvän aikaa sitten problematisoinut tällaisen ajattelutavan.²²

Lohen selitysmallien havainnollistamiseksi voidaan tarkastella muutamaa muutakin artikkelissa esiintyvää selitystä. Otsikon ”Liikkeen alkuvaiheen avainhenkilönä nainen” alla Lohi kirjoittaa:

Naisen asemaan ja arvostukseen 1800-luvun lestadiolaisessa herätysliikkeessä vaikutti erityisesti kaksi tekijää. Toinen oli yleisen pappouden periaate ja toinen naisten aktiivinen panos liikkeen ekspansiossa.²³

Aihetta tuntevalla ei nytkään ole huomautettavaa. Kiintoisaa sen sijaan on, että edellinen selitys lähtee liikkeen omasta arvo maailmasta ja ihmiskäsityksestä, jälkimmäinen puolestaan perustuu tosiasiallisesta toiminnasta tehtyihin havaintoihin.

Otsikon ”Lestadiolaisuus, maaseudun liike” alla Lohi korostaa 1800-luvun suomalaisen yhteiskunnan ja perheen sisäistä työnjakoa, jossa maatalon emäntä saattoi kohota arvovaltaisen emännän asemaan. Hänen vastuulleen kuuluivat lasten kasvat- tus ja kodin hoitaminen. Kun lestadiolaiseen liikkeeseen alkoi liittyä säätyläisiä, talonpoikaisen työnjaon malli ei aina toiminut mutkattomasti:

Säätyläisnaisilla oli toisin kuin rahvaaseen kuuluvilla uskonsisarillaan koulutusta, aikaa ja varoja monenlaiseen kristilliseen toimintaan. Tämä koski erityisesti naimattomia naisia. He saattoivat hankkia virikkeitä matkustelemalla sekä lukemalla kirjallisuutta ja lehtiä.²⁴

Lohen mukaan liikkeen jäsenet siis muitta mutkitta olivat sitoutuneita toimimaan yhteisön arvojen suuntaisesti, jos heillä oli siihen mahdollisuus.

Millaisia muita rooleja kuin puolison, äidin ja talonemännän roolit naisille sitten oli tarjolla 1800-luvun lestadiolaisuudessa? Monet naimattomat naiset toimivat Raamatun tai postilloiden lukijoina, esilaulajina ja apuopettajina Laestadiusen perustamissa lähetyškouluissa, joiden tarkoituksena oli opettaa kristinoppia etenkin saamelaisille, lapsille ja nuorille. Sielunhoitajan tehtävät lankesivat usein etenkin vanhemmille naisille.

Naisilla oli monia muitakin tärkeitä tehtäviä. Esimerkiksi 1800-luvun lestadiolaiset lehdet hyväksyivät naisten kirjoituksia palstoilleen. Vaikka kirkko katsoi lestadiolaisuuden, niin kuin yleensäkin spontaanin he-

rätyskristillisyyden, uhkaavan yhteiskunta- rauhaa, liike ilmeisestikin enemmän vahvisti kuin purki patriarkaalista järjestelmää ja asennetta. Pioneerivaiheessa eräillä naisilla oli kuitenkin aivan ratkaiseva rooli.

Liikkeen alkuvaiheessa avainhenkilö oli nainen, Lapin Maria (Milla Clementsdotter, s. 1813). Juuri hänen Åselessa julistamansa ”evankeliumi” aiheutti rovasti Lars Levi Laestadiusen (1800–61) elämässä käänteen. Tapahtumaa on pidettävä itse asiassa lestadiolaisten heräysten alkuna. Naisen paikka oli siis eturivissä.²⁵

Laestadius tunnetusti ihasteli Lapin Mariaksi kutsumansa naisen tavatonta hengellistä viisautta. Alkuvuodesta 1844 käyty keskustelu on kasvanut suorastaan myyttisiin mittoihin myöhemmässä lestadiolaisuudessa – jopa siihen asti, että ei ole lainkaan piitattu siitä, ettei Laestadius omien sanojensa mukaan saanut tuossa tilanteessa edes äänellistä synninpäästöä,²⁶ mitä sentään on pidetty lestadiolaisuutta ehkä enimmäkseen konstituivana piirteenä. Ei ole sattumaa,

17. Nilsson (1988) 62–71; seikkaperäisemmin Miettinen (1942) 161–234.

18. Sulkunen (1999) 136.

19. Ks. esim. Lohi (1989) 364–372.

20. Kirjallisuudentutkijana olen hyvin selvillä ns. intentioharhasta. Tekstillä ei useinkaan ole mutkattomasti ja välittömästi todennettavaa suhdetta kirjoittajan aikomuksiin ja tarkoituksiin, ja intentioiden jahtaaminen on jo sinänsä hyvin ongelmallista. Sen sijaan pidän mahdollisena lukea tekstistä esiin siihen (usein kirjoittajan tiedostamatta) kirjoittuneita intentioita. Lisäksi kirjoittajan aatteellisen tms. taustan ymmärtäminen voi antaa hyödyllisiä vihjeitä tekstin erittelevään lukemiseen.

21. Lohi (1997b) 111.

22. ”Koska historiallinen selittäminen on asioiden keskinäisten yhteyksien jäljittämistä ja kuvaamista eikä perimmäisten tai primäärien syiden etsimistä, ei historiantutkimuksessa ole olemassa primäärikontekstejakaan siinä mielessä, että ne tiedettäisiin etukäteen.” – Markku Hyrkkänen (1995) ’Merkityksien kontekstit ja kontekstien merkitys’, teoksessa Markku Ihonen & Yrjö Varpio (toim.) *Helmi, simpukka, joki. Kirjallisuus- historia tänään, Tietolipas* 137, Helsinki: SKS, 55.

23. Lohi (1997b) 115.

24. Lohi (1997b) 112.

25. Lohi (1997b) 115.

26. Lars Levi Laestadius (1979) *Tidskriften Ens Ropandes Röst i Öknens. Åren 1852–54. Utgiven av L.L. Laestadius*. Bromma: Sam Wettainen, 34.

että Lohi panee sanan ”evankeliumi” lainausmerkkeihin.

Mutta mitä metaforinen ilmaisu ”naisen paikka on eturivissä” lopultakin tarkoittaa? Nainen on kyllä eturivissä – mutta kuitenkin katsomon puolella. Samaa ilmausta Lohi käyttää uudelleen puhuessaan naisten aktiivisesta roolista liikkeen levittämässä.²⁷ Ilmaus on tarttunut myös samaa aihetta käsitelleen Ester Cullblomin kieleen: ”Det förefaller vara oomtvistad att kvinnorna hade en plats i första ledet under laestadianismens tidiga utvigning”.²⁸

Laestadiuksen naiskäsitys

Vaikka Lohi on 1980-luvulla askarrellut paljon Laestadiuksen elämän ja toiminnan parissa (laaja Laestadius-monografia *Sydämen kristillisyyden* ilmestyi 1989), hän keskittyy artikkelissaan Laestadiuksen jälkeiseen aikaan. Seikka alkaa pohdituttaa, kun tarkastellaan hänen käyttämiään lähteitä. Monografiassaan hän käyttää hyväkseen ruotsalaisen Kristina Nilssonin tutkimusta *Den himmelska Föräldern* (1988), joka pureutuu perusteellisesti naisten merkitykseen Laestadiuksen uskonnolliselle toiminnalle ja hänen suhteeseensa ympäristönsä naiseen. Nilssonin teoksen kriittistä, feministiseen teologiaan pohjaavaa antia Lohi ei kuitenkaan käsittele. Naisen asemaa käsittelevässä artikkelissaan hän sen sijaan ei viittaa lainkaan Nilssoniin, eikä tämän teosta ole lähdeluettelossa. Asiantuntijapiireissä varsin korkeatasoiseksi arvioitu Nilssonin teos käsittelee kuitenkin artikkelin kannalta aivan olennaisia seikkoja.

Nilsson esittää Laestadiuksen naiskäsitteksen erittäin emansipatoriseksi. Teoksensa johdantoluvussa hän antaa Laestadiuksesta melko yllättävän arvion: ”Med en tillspetsad formulering skulle man kunna säga, att han i mycket har kommit att föregripa nutida s.k. feministteologi.”²⁹

Väitteelle löytyy katetta. Nilsson lähtee liikkeelle Laestadiuksen elämän naisista. Hän osoittaa Laestadiuksen paitsi aiemman tutkimuksen antamaa kuvaa paljon radikaalimmaksi teologiksi myös sosiaalisesti aikaansa edellä olevaksi naisten ja muiden heikommissa asemassa olevien puolusta-

jaksi. Niin ikään Laestadiuksen kyky ymmärtää naista oli ilmeisesti poikkeuksellinen. Nilssonin mukaan Laestadiukselle naisen tasa-arvo seurakunnassa oli itsestään selvä asia. Toisaalta hänellä ei ollut laajempaa yhteiskuntapoliittista emansipaatio-ohjelmaa, ja hän oli henkisesti leimautunut aikansa yhteiskunnan rooliajatteluun.³⁰

Nilsson käsittelee laajasti myös Laestadiuksen saarnojen ja eräiden muiden tekstien naissymboliikkaa, jonka hän näkee kytkeytyvän kiinteästi tämän omaan elämänhistoriaan. Hän arvelee Laestadiuksen persoonallisen nais- ja äitisymboliikan olleen liian sokeeraava jopa hänen lähipiirilleen ja seuraajilleen.³¹

Nilssonin tutkimuksen nimi viittaa Laestadiuksen Jumalasta taajaan käyttämään nimitykseen ”taivaallinen vanhempi” (useimmiten asussa: ”taivaallinen vanhin”), jolle tämä omistaa enemmän äidin kuin isän piirteitä. Taivaallinen vanhempi kantaa lasta rintansa alla, synnyttää lapsia tuskia koki- en ja verta vuotaen, nostaa lapsen kylmältä lattialta syliinsä, antaa sen juoda ”armo- vuotavista rinnoistaan” ja kärsii paljon huolta ja tuskaa lastensa sydämen kovuuden ja uskottomuuden tähden.

Laestadius käyttää Jumalasta ja Jeesuksesta tavattomasti erilaisia metaforisia nimityksiä. Ilmauksella ”taivaallinen vanhempi” hän viittaa sekä Jumalaan että Jeesukseen. Rajallisesta aineistosta laskemistani 16 Jumalan nimityksestä taivaallinen vanhempi on kolmanneksi yleisin. Kolmanneksi yleisin se on myös 43:sta Jeesuksen nimityksestä.³² Käyttäessään nimitystä Jeesuksesta Laestadius tuntuu yhdistävän siihen erityisen so- vittajan roolin: äidin tehtävän ankaran isän ja tämän tahtoa vastaan rikkoneen lapsen välissä. Filosofisessa pääteoksessaan *Hulluinhuonelainen* (orig. käsikirjoituksena *Därbusjonet*) Laestadius kirjoittaakin: ”Olemme ottaneet äidin sydämen esimerkiksi, koska se on hellempi kuin isän sydän.”³³

Laestadius päättää Vittangissa pitämänsä ensimmäisen rukouspäivän saarnansa vuonna 1856 herkkään kuvaukseen lapsen ja vanhemman so. kristityn ja Jumalan (ja Jeesuksen) suhteesta. Lainaus on pitkä, mutta informatiivinen, koska se ensiksikin sisäl-

tää hyvin monia taivaallisen vanhemman feminiinisiä piirteitä ja toisekseen hahmottaa uskovan suhdetta Jumalaan aikansa teologisesta konseptiosta melko radikaalisti poikkeavalla tavalla:

[– –] viellä suurempi tuska tulle vanhemalle niistä sjeleista jotka ovat kerran tullet tundemaan vanhemman rakkautta ja yhtä hyvin kadottavat sen. niiten onetomain sieluin tähden jotka ovat kerran tundenet vanhemman rakkautta ja ovat maistaneet tulevaisen elämän voima ja ovat kerran maanet Jesuxen helmasa herran ehtolisesa ja ovat silloin nauraneet vanhemalle ja lyöneet viattomat kädet yhteen ja ovat imenet vanhemman rindoja ja ovat ottanet händä ympäri kaulan ja ovat halanet händä lapsellisella rakkaudella; jos nämä raukat exyvät pois vanhemman talosta, ja menevät syngiin mettiin eli juoxevat pohjattoman meren rannalle ja sielä hukuvat ijankaikkisesti ettej vanhin löydä luitakan; sittä tulee vanhemalle suuri muret ja hän huutta suuresa ahdistuxesans [– –]. muistakat kuinga hauska silloin oli koska Te tunsitta vanhemman rakkautta ja makasitta Jesuxen helmasa ja nauroita vanhemalle, halasitta händä ympäri kaulan; ja kontaisitta hänen peräsänsä koska hän pani teitä istumaan tämän mailman kylmän laattian pääle. muistakat nyt sitä autuallista aika; ja rukoilkat että te tulisitta niin pienexi että te mahtuisitta vanhemman sylhin että saisitta istua vanhemman sylisä ijankaikkisesti. koska vanhin on kerentynyt kaikista hänen töistänsä ja laittanut kaikille lapsille ruoka; silloin te saatte halata ijankaikkisesti ja sate imeä hänen rinttojansa ja naura hänelle viattomalla ilolla ja halatta hänen jalkojansa ja otta häntä ympäri kaulan; halaten häntä kaikesta sydämestä, nostain pienet viattomat kädet joita vanhin on pesnyt lumivalkiaxi. rukoilkat: rakas vanhin ota meitä syllyis, nosta meitä ylös tämän kylmän ja mustan latian päältä ja lämitä meitä sinun rakkaudellas nyt ja ijankaikkisesti. Aamen.³⁴

Olennaista on, että lestadiolaisuudessa esiintyi siis alusta asti androgyyninen jumalakuva³⁵ ja feminiininen vaihtoehto vanhurskau-

nessaan ankaralle, patriakaaliselle isä-Jumalalle. 1800-luvun lestadiolaissaarnaajien teksteissä ”taivaallinen vanhempi” -nimitys esiintyi silloin tällöin, eikä perinne katkenut 1900-luvullakaan. Lisäksi voidaan päätellä, että 1800-luvun lestadiolaisuudessa oli siinä suhteessa tilaa naisemansipaatiolle, että liikkeen perustaja oli poikkeuksellisen radikaali asenteissaan sukupuolirooleihin seurakunnassa. Tämä on erityisen merkittävää siksi, että liike vetosi erittäin voimakkaasti Laestadiuksen opetukseen 1800-luvulla.

Nainen saarnaajana

Ongelmalliseksi naisen paikka varhaisessa lestadiolaisuudessa tulee silloin, kun aletaan

27. Lohi (1997b) 117.
28. Ester Cullblom (2000) 'Kvinnan i den tidiga laestadianska rörelsen', teoksessa Kenneth Mikko & Ann-Christine Haupt (toim.) *Tornionlaakson vuosikirja 2000. Tornedalens årsbok 2000. Lars Levi Laestadius 200 vuotta. Lars Levi Laestadius 200 år*, Tornio: Tornionlaakson neuvosto & Tornionlaakson maakuntamuseo, 138.
29. Nilsson (1988) 9.
30. Nilsson (1988) 35–37, 82–108.
31. Nilsson (1988) 165.
32. Markku Ihonen (1986) *Uskonnollisen kielen semanttis-pragmaattista analyysia. Jumalan, Jeesuksen ja saatanan nimitykset L.L. Laestadiuksen saarnoissa, Humanistinen tiedekunta, Kielitieteellisiä tutkimuksia* N:o 7, Joensuu: Joensuun yliopisto, 6–7.
33. Lars Levi Laestadius (1968) *Hulluinbuonelainen*, suomentanut Lauri Mustakallio, Helsinki: Akateeminen Kustannusliike, § 1043.
34. Kuoksun jäljennöskirja. Pekka Raittilan kokoelma, Oulun maakunta-arkisto. Olen saanut tekstin käyttööni Seppo Leivolta (Espoo). Saarnasta ei ole säilynyt Laestadiuksen alkuperäistä käsikirjoitusta. Käsin kirjoitettu kopio on ortografialtaan hyvin epätasaista ja selvästi huonompaa suomea kuin Laestadiuksen omakätiset saarnat. Laestadiuksen suomen kielestä ks. Erik Wahlberg (1966) 'Lars Levi Laestadiuksen kirjasuomi', teoksessa Esko Häkli (toim.) *Lars Levi Laestadius, Saarnoja. Predikningar*, Helsinki: Akateeminen Kustannusliike; Ihonen (1986) 17–20.
35. Jumalan näkeminen naisena on verrattain harvinaista kristillisessä kirkossa. Sen sijaan Jeesusta on usein pidetty melko androgyynisenä persoonallisuutena. Susanne Heine kutsuukin Jeesusta ”feminististen unelmien mieheksi”. Hän viittaa Hanna Wolffin tutkimukseen (1975), jossa tämä jungilaiseen arkkityypiajatteluun nojautuen pyrkii osoittamaan, että Jeesus poikkeuksellisen integroituneena persoonallisuutena oli tiedostamattomassaan sopusoinnussa Animansa eli naisisen arkkityypinsä kanssa. – Susanne Heine (1990) *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, dritte, überarbeitete Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Rupre, 60.

puhua naisista saarnaajina. Erityisongelmia aiheuttaa jo terminologia. Ajan dokumenteissa käytetään tavallisesti ilmausta ”saarnaavainen vaimo”,³⁶ jonka merkitysalasta ei olla täysin varmoja.³⁷ Ilmaus ”saarnaavainen vaimo” tai ”puhuvainen vaimo” (jota varianttia Lohi käyttää artikkelissaan) tulkitaan nykyisin liikkeen sisällä vain heikosti varsinaiseen saarnaajan statukseen viittaavaksi, mikä on enemmän kuin ymmärrettävää, kun liike 1800-luvun lopulla omaksui yhtenäisen torjuvan kannan naisten saarnatoimintaan. Liikkeen alkuvaiheessa postillan lukemisen jälkeisen spontaanin puhumisen ero varsinaiseen saarnaamiseen (ääneen luetun Raamatun tekstin pohjalta) on hiukan hämärä.³⁸ Tällainen saarnatapa ei ollut alkuun yleistä, osin siksi, että vuodesta 1726 vuoden 1869 kirkkolain uudistukseen voimassa olleen konventikkeliplaakaatin katsottiin kieltävän nimenomaan sen.³⁹ Naisten saarnatoiminnassakin lienee ollut useimmiten kysymys spontaaneista puheenvuoroista postillan lukemisen jälkeen. Kirsti Suolinna ja Kaisa Sinikara kuvaavat alkuvaiheen naisten saarnatoimintaa uskottavasti: ”Herätysinnossaan he kulkivat kokouksissa puhutellen läsnäolevia ja kysellen heidän uskontilaansa.”⁴⁰

Pekka Raittila on osoittanut luotettavasti, että naisia toimi jonkin verran saarnaajina 1860-luvulla, liikkeen lähtiessä toden teolla leviämään Laestadiuksen kuoltua. Hän pystyy identifioimaankin lukuisia nais-saarnaajia.⁴¹ Naisten saarnaajina toimiminen oli järjestymättömän kansanliikkeen alkuvaiheen ilmiö:

Kun saarnaaminen kehittyi raamatunselityspuheeksi, jolla oli selvästi rajattu asema kokousten liturgiassa, he näyttävät jääneen kuulijoiden penkkeihin. 1870-luvun lähteet tietävät, että ratkaisu ei ollut periaatteellisesti ehdoton.⁴²

Viimeksi mainittu lausuma tarkoittaa sitä, että muutamien naisten saarnatoiminta jatkui yhä (lestadiolaisessa perinteessä ja lestadiolaisuuden tutkimuksessa mainitaan useimmiten Magdaleena ja Maria Jokelan sekä Angelica Laestadiuksen nimet). Kiin-

toisaa on myös se, että liikkeeseen liittynyt melko omaperäinen ja paljon pahennusta äkkipikaisuudellaan herättänyt pappi Aatu Laitinen puolusti voimakkaasti naisten saarnaamisoikeutta. *Kristilliseen Kuukauslehteen* vuonna 1884 kirjoittamassaan artikkelissa Laitinen esittää, että Raamattu (so. Paavali) kielsi naisen saarnaamisoikeuden vain omaan aviomieheensä nähden.⁴³

Edellistä merkittävämpää oli kuitenkin se, että liikkeen kiistattoman johdon ja ehdottoman hengellisen ja hallinnollisenkin auktoriteettiaseman Laestadiuksen jälkeen saanut maallikkosaarnaaja Juhani Raattamaa (1811–99) otti varsin hyväksyvän kannan naisten saarnatoimintaan. Raattamaa kirjoitti vuonna 1878 lestadiolaiselle papille P. O. Grapelle:

Paljon on työtä Jumalan pellolla, että valaistuita vaimo-ihmisiäki tarvitaan, ehkä niitä löytyy, jotka tahtoisit sulkea vaimonpuolten suuta Paavalin sanoilla Korinthon vaimoille, jotka astuit miesten eteen eikä tainneet sanan vuoroa antaa miehille, sentähden Paavali heitä nuhtelee,⁴⁴ vaan Raamattu osottaa että Hanna on puhunut samaten lapsesta Jeesuksesta kun Simon kaikille kun lunastusta Israelissa odotit; vieläpä Herra lähettää vaimoja ilmoittamaan, se on saarnaamaan epäuskoisille opetuslapsillensa että Hän on jälleen eläväksi tullut, vieläpä vaimoin sydämissäki. Jospa vaimot yhdistettyinä miesten kanssa saarnaisit elävän Herran Jeesuksen tunteimista seurakunnassa! Paulus on tarvinnut Febetä avuksi kirjottaessa lähetykskirjoja, joka oli Kristuksen seurakunnan palveluspiika. Ovathan vaimot Jumalan välikappaleet ja äidit Israelissa että saattavat sanaaki selittää, kuin ymmärrys on avattu Pyhän Hengen kautta, erinomattain vähemmissä seuroissa, kun miehiltä lahjat puuttuvat, ett’ei osaa eikä ymmärrä kieliä, erinomattain sitä kieltä, jota Pyhän Hengen koulussa opetetaan.⁴⁵

Lohi siteeraa omassa artikkelissaan tätä kirjettä. Hän kuitenkin jättää pois Raattamaan viittaukset Raamattuun, joilla maallikkosaarnaaja vahvistaa sanottavaansa. Menettelyta-

pa saa kysymään, onko tarkoituksena vain säästää tilaa vai pyritäänkö poistoilla tietoisesti tai tiedostamatta hämärtämään se seikka, että Raattamaan kantaa voidaan perustella raamatullisesti.⁴⁶

Raattamaan lausuma on merkittävä siksi, että hän asettuu tässä selvästi erilaisen raamatuntulkinnan kannalle kuin myöhempi lestadiolaisuus. Huomion arvoista on, että Raattamaa on yhä arvostettu opillinen auktoriteetti lestadiolaisuudessa, ja hänen teologinen ajattelunsa on inflatoitunut vanhoillislestadiolaisuudessa vähemmän kuin liikkeen perustajan L. L. Laestadiuksen opetus. Lohi varoittaa kuitenkin korostamasta liikaa Raattamaan kannanottoa, ”koska se kohdistui vain yhden oululaisen säätyläisnaisen paikalliseen saarnatoimintaan.”⁴⁷ Raattamaa nimittäin lähettää kirjeensä lopussa terveisiä Oulussa saarnaajana tuohon aikaan esiintyneelle ”Kristuksen seurakunnan palvelus-piialle Hackzellin Sofialle”. Lohen mielestä ”se jäi yksittäiseksi mielipiteeksi eikä siis ollut osa laajempaa saarnatoimintaa koskevaa keskustelua”.

Väite on kiintoisa. Ensiksikään liikkeen kiistattoman johtajan näkemys ei ollut mielipide mielipiteiden joukossa. Toiseksi on enemmän kuin luultavaa, että naisten saarnaamisesta keskusteltiin lestadiolaisuudessa – viimeistään siinä vaiheessa, kun siihen kiinnitettiin ulkoa huomiota. Kuten Eila Kaivola osoittaa, jo Juhani Raattamaan sihteerin, kättilö Mathilda Fogmanin, aktiivinen toiminta liikkeessä synnytti ”periaatteellisen keskustelun naisen asemasta seurakunnassa”. Fogman muun muassa nuhteli eräässä kirjeessään liikkeen ulkopuolisissa pahenusta herättänyttä vanhaa saarnamiestä Mooses Kankoista ja myöhemmin sopimat- tomasta käytöksestä myös toista saarnamiestä, Petter Starkia.⁴⁸ Fogmanin toimintaa puolustamaan asettui mm. erittäin arvostettu saarnaaja Erkki Antti, joka vetosi Paavalin työtoverin Foiben esimerkkiin. Syntyneessä keskustelussa myös Raattamaa käytti samoja argumentteja. Olisi aiheellista pohtia, mitä lestadiolaisuuden asenteista kertoisi se, jos Raattamaan lausumasta ei olisi myöhemminkään käyty julkista keskustelua. Kirje on sentään julkaistu jo ennen Raattamaan kir-

jeiden ja kirjoitusten kriittistä laitosta kolmesti lestadiolaisuuden kirjoitus- ja kirjekoelmissa vuosina 1884, 1898 ja 1907.

Joidenkin kirjeiden perusteella Mathilda Fogman luettiin 1870- ja 1880-luvulla osaksi liikkeen ”vanhimpia”. Loppuarviossaan Kaivola esittää aika tavalla kärjistäen: ”Välittäessään yhteyksiä melkein koko herätys-

36. Vanhan kirjasuomen sana ”vaimo” tarkoittaa yleensä naista. Jos halutaan tarkoittaa sitä, mihin nykyään viitataan sanalla ”vaimo”, käytetään sanaa ”emäntä”. Termillä ”saarnata” puolestaan voidaan vanhassa peräpohjolan murteessa viitata myös puhumiseen.

37. Vastaavan kaltainen ongelma löytyy Paavalin kirjeestä roomalaisille (16:2), jossa kirjoittaja käyttää seurakunnan tehtäviä hoitavan naisen asemasta sanaa, jonka merkityksestä on paljon keskusteltu feministisessä teologiassa. Kreikan sana ”prostatis” voidaan tulkita yhtä hyvin seurakunnan johtajaksi kuin palvelijaksi tai auttajaksi. – Heine (1990) 98–99. Naisten momentasoisista viroista ja tehtävistä alkuseurakunnassa ks. Heine (1990) 99, 101; Friedrich Heiler (1977) *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 103–113.

38. Lähinnä Nilssonin ja Loheen tukeutuva Cullblom olettaa, että ongelmallinen rajanveto varsinaisen saarnaamisen ja muiden seuratoimien (mötesaktiviteter) välillä heijastui suoraan siihen, mitkä toimet tai tehtävät katsottiin miehille ja mitkä naisille sopiviksi. – Cullblom (2000) 139.

39. Raittila (1976) 223–224.

40. Kirsti Suolinna & Kaisa Sinikara (1986) *Juhonkylä. Tutkimus pohjoissuomalaisesta lestadiolaiskylästä*, Helsinki: SKS, 28.

41. Ks. myös Suolinna & Sinikara (1986) 29. Kiintoisaa kyllä, Raittilan laatimassa 1800-luvun saarnaajamatrikkelissa (1967) ei kuitenkaan esiinny yhtään nais-saarnaajaa. Ainakin myöhemmin mainittava Maria Sofia Hackzell kuuluisi sinne ilman muuta. Ks. myös Cullblom (2000) 139.

42. Raittila (1976) 233.

43. Lohi (1997b) 123.

44. 1. Kor. 14:34, 35.

45. Juhani Raattamaa (1976) *Kirjeet ja kirjoitukset*, täydennetty laitos, toimittanut Pekka Raittila, Helsinki: Akateeminen Kustannusliike, 209.

46. Suolinna ja Sinikara ovat panneet merkille, että myös muualla lestadiolaisuudessa on ollut tapana käyttää Raamattua valikoiden. He kirjoittavat Rauhan Sanan liikkeen vuoden 1980 tapahtumista: ”Voidakseen kirjoittaa mahdollisimman vakuuttavan ja ehdottoman julkilausuman saarnaajien on ollut pakko sivuuttaa kaikki raamatunkohdat, jotka voidaan tulkita naiselle myötämieliseksi.” – Suolinna & Sinikara (1986) 31–32. Naispappeutta Raattamaakaan ei hyväksynyt. Edellä lainattu kirje jatkuu: ”Estäköön Paavalin puhe vaimoja pispan ja papin virkoja etsimästä, emmekä tahdo vaimoin kanssa astua saarnatuolille tai alttarille, vaan puhumme Jumalan valtakunnasta kaikille, joilla korvat ovat kuulla; vieläpä Pyhä Henki nuhtelee maailmaa kaikkein suun kautta, joissa hän asuu ja vaikuttaa.”

47. Lohi (1997b) 123.

48. Kaivola (1959) 78–79, 94.

liikkeen leviämisalueelle Mathilda Fogman oli tavallaan liikkeen keskeisin henkilö, jolla oli selvä kokonaisnäkemys tilanteesta.”⁴⁹

Lohi painottaa, että suurin osa puhuvista naisista toimi vain kotikylässään. Ainoastaan yksi nainen, edellä mainittu kirjakauppias Maria Sofia Hackzell, toimi vuosina 1876–83 Oulun ruotsinkielisen lestadiolaisryhmän raamatunselittäjänä. ”Hackzellin toimintaa on pidettävä saarnaamisena”, Lohi toteaa. Hänen mukaansa Hackzell oli ”rohkea rajojen rikkoja, joka sai osakseen arvovaltaista ymmärtämystä”.⁵⁰

Jos lestadiolaisuuden suhde naisten saarnaamiseen oli niin varauksellista kuin Lohi antaa ymmärtää, miksi Hackzellin sitten sallittiin saarnata? Selitykseksi ei sikäli riitä pelkkä Raattamaan myönteinen kanta, että se taas tekisi työlääksi selittää, miksi muiden naisten saarnaaminen loppui 1870-luvulla ja Hackzellinkin toiminta vuonna 1883. Lohi selittää asiaa yksinkertaisesti näin – aikakautta kuitenkin tarkemmin täsmentämättä:

Lestadiolaisessa seurainstituutiossa naisille oli varattu palvelijan ja kuulijan rooli. Esikuvat löytyivät Raamatun Martta- ja Maria-hahmoista. Tähän rooliinsa naiset sopeutuivat luonnollisesti, kun seurat pidettiin useimmiten yksityiskodeissa ja talonväki vastasi maksuttomasta tarjoilusta. Saarnaaminen sitä vastoin oli miesten tehtävä.⁵¹

Luonnollisuudella Lohi tarkoittaa ilmeisesti aikakauden yleistä sukupuolten hierarkkisuutta ja työnjakoa – jota lestadiolaisuus oli kuitenkin osaltaan muuten murtamassa etenkin jokaiselle kristitylle kuuluvan pyhän pappeuden ideallaan. Irma Sulkunen toteaa toisaalta, että agraarisen yhteiskunnan sukupuolittunut työnjako nimenomaan rajasi ”sekä mielen että ruumiin hoidon” yleisesti naisille. Heille kuului esimerkiksi elämän ja kuoleman salaisuuksien käsittely, ja he säätelivät sitä kautta yhteydenpitoa tuonpuoleiseen.⁵²

Asia voidaan kääntää toisinkin päin: mistään luonnollisuudesta tässä nimenomaan ei ollut kysymys, jollei käsitteellä viitata Raamatun luomiskertomuksesta johdettuun

miehen ja naisen väliseen hierarkiasuhteeseen. Sen sijaan voidaan puhua ilmiön luonnollistamisesta. Suolinna ja Sinikara näkevät naisten saarnatoiminnan kuihtumisen taustalla paitsi liikkeen ja saarnaviran organisoitumisen myös lestadiolaisuuden muuntumisen eri ympäristöissä:

Mitä sulkeutuneemmasta lestadiolaisesta suunnasta on kyse, sen keskeisempää siinä näyttää olevan naisen liikkumavapauden rajoittaminen. Toisin sanoen, mitä voimakkaammin herätysliike on lähtenyt suojautumaan ympäröivää yhteiskuntaa vastaan, sitä tärkeämmäksi on nähty naisen perinteisen paikan osoittaminen.⁵³

Lestadiolaisuutta on 1800-luvun lopulta leimannut sulkeutuneisuus Suolinnan ja Sinikaran kuvaamassa mielessä. Raattamaan suhde eksklusiiviseen seurakuntaoppiin oli kuitenkin kaksijakoinen, ja jotkut hänen läheisistä työtovereistaan edustivat suhteellisen avaraa kantaa.⁵⁴ 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun lestadiolaisuudessa (lukuun ottamatta ns. uudenheräyksen suuntaa) näyttäisi siten tapahtuneen muille herätysliikkeille – etenkin herännäisyydelle – vastakkaista, kirkosta ja myös yhteiskunnasta eriytyvää ja omaan yhteisöönsä sulkeutuvaa liikettä. Tämä viittaisi siihen, että edellä todettu Sulkusen oletus herätysliikkeiden kansalliseen hankkeeseen liittymisestä naisten roolien kaventajana ei kelpaisi selitykseksi lestadiolaisuudessa.

Lohi palaa ’luonnollisen’ käsitteeseen artikkelinsa loppusanoissa:

Lestadiolaisessa herätysliikkeessä 1800-luvulla *saarnaajan* tuli olla nimenomaan *saarnamies*. Tämä ei ollut tasa-arvokysymys, vaan saarnatoimi lankesi miehelle yhtä luonnollisesti kuin emännän tehtävä naiselle kotona.⁵⁵

Väite kaipaa pohdintaa. Miesten saarnaajuus ja naisten emännäisyys olivat luonteeltaan varsin erilaisia rooleja jo siksi, että periaatteessa jokaisesta talollisen naimasta naisesta tuli emäntä, mutta vain harvoista miehistä valikoitui saarnaajia. Lisäksi on huomattava,

että kysymys on erityisestä historiallisesta tilanteesta – joka tietenkin konstruoi käsitteitä asioiden luonnollisena pidetystä järjestyksestä. Väite, ettei naisten saarnaaminen tai saarnaamattomuus ollut tasa-arvokysymys, seurailee Lohen artikkelin läpäisevää retoriikkaa. Se, että kysymystä ei tuolloin laajasti tiedostettu tasa-arvokysymykseksi, ei poista siitä ilmeistä maallisen epätasa-arvon ulottuvuutta.

Piispa palautti ruotuun?

On mahdollista, että naisten saarnaaminen ei jäänyt niin marginaaliseksi ilmiöksi kuin Lohi antaa ymmärtää. Ensiksikin huomiota kiinnostavat ns. narvalaisuuden hurmokselliset naissaarnaajat 1800-luvun lopulla. Narvalainen suunta kehkeytyi vuosisadanvaihteen Virossa lestadiolaisuuden pääuomasta ensiksi eriytyneen uudenheräyksen lieveilmionä. Hurmosliikkeen itseoikeutettu johtaja oli alkuvaiheessa Katariina Olli (Narvan Katri), joka koki voimakkaasti puhuttelevan näyn vuonna 1898 ja alkoi kiihkeästi julistaa kääntymyksen ja syvemmän synnintunnon vaatimusta omassa lestadiolaisyhteisössään. Liike levisi hurmoksellisena Virosta Inkeriin ja eteläiseen Suomeen, ja vaikka sitä tukahdutettiin viranomaistoimin ja se muutenkin tuntui laantuvan kymmenessä vuodessa, yksittäisiä narvalaisia tavattiin lestadiolaisen uudenheräyksen piirissä vielä paljon myöhemminkin.⁵⁶

Naisten saarnaamisen keskeisempää roolia 1800-luvun lestadiolaisuudessa voitaisiin perustella myös pappien⁵⁷ ja Kuopion hiipakunnan piispan Gustaf Johanssonin reagoinnilla asiaan. Koko Pohjois-Suomi kuului Johanssonin valvontaan, ja hän tuli tuntemaan lestadiolaisuutta ja etenkin pappien suhtautumista siihen piispantarkastusmatkoillaan 1890-luvun taitteessa.

Aihe nousee näyttävästi esille myös hänen teoksessaan *Laestadiolaisuus*, jonka hän julkaisi vuonna 1892.⁵⁸ Kirja on tavattoman poleeminen ja jatkaa Johanssonin tekemien piispantarkastusten ankaraa linjaa. Arto S. Kouri taulukoi peräti 25 opinkohtaa, joissa liike piispan mielestä oli mennyt harhaan.⁵⁹ Jostakin syystä luettelosta puuttuu kuitenkin naisten saarnatoiminnan

kritiikki, eikä Kouri mainitse sitä piispantarkastuspöytäkirjoja esitellessäänkään. Teoksessaan Johansson esittää paheksuvan kantansa lestadiolaisuuden tulkintaan yleisesti pappeudesta selvästi siten, että pitää ongelmaa yhä ajankohtaisena:

Naisiakin lahkokunta käyttää saarnaamistoimissa, sillä lahkoon leweneminen ja koossa pysyminen on täällä pääasia. Nainen onkin

49. Kaivola (1959), 80, 111. Myöhemmin on arveltu perustellusti, että Kaivola liioittelee Fogmanin merkitystä. – Suolinna & Sinikara (1986) 185, viite 33.

50. Lohi (1997b) 122.

51. Lohi (1997b) 122. Myös Lohta seuraileva Cullblom arvelee nimenomaan liikkeen institutionaalistumisen johtaneen entistä selvempään roolijakoon, jossa naisille jäivät käytännön syistä lähinnä vain Marian ja Martan roolit. – Cullblom (2000) 139.

52. Sulkunen (1999) 100.

53. Suolinna & Sinikara (1986) 30.

54. Ks. esim. Jouko Talonen (1988) *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905–1929*, Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 44–45.

55. Lohi (1997b) 124.

56. Väinö Havas (1927) *Laestadiolaisuuden historia pääpiirteissään*, Oulu: Suomen Lähetysseuran Laestadiolainen Haaraosasto, 162–166; Oiva Virkkala (1945) *Alkuläbteille. Lestadiolaisen uudenheräyksen synty ja luonne. Erityisesti saarnaaja Mikko Saarenpään elämäntyön yhteydessä tarkasteltuna*, Porvoo – Helsinki: WSOY, 113–121; Jouko Talonen (1989) *Viron lestadiolaisuus 1886–1953*, Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys, 22–26.

57. Johanssonin ohella tunnetuin lestadiolaisuutta arvostellut pappi lienee ollut kalajokelainen pastori Juho Tanskanen, joka julkaisi vuonna 1880 poleemisen kirjans *Hibbulilaisuus oikeassa karwassansa*. Hän samoin kuin Elis Bergroth vuonna 1892 ilmestyneessä Suomen kirkkohistoriassaan piti lestadiolaisuutta lahkona. Bergrothin osalta synnä saattoi olla vuonna 1889 säädetty eriuskolaislaki.

58. Johansson ei juuri tuntenut henkilökohtaisesti lestadiolaisia, vaan hänen tietämyksensä liikkeestä perustui kirjalliseen aineistoon (pääosin L.L. Laestadiuksen ja Juhani Raattamaan kirjoituksiin ja saarnoihin sekä lestadiolaisiin lehtiin). Neljä vuotta kirjansa ilmestymisen jälkeen hän tapasi kuitenkin liikkeen johtajan Juhani Raattamaan. Johansson lainaa lähteitään erittäin tarkoitushakuisesti kuin osoittaakseen, että liikkeen ”virallinen oppi oli sen mukaista kuin kaikkein jyrkimpien mielipiteitten lausujat olivat sen esittäneet”. – Arto S. Kouri (1970) *Kuopion piispa Gustaf Johanssonin taistelu lestadiolaisuutta vastaan vv. 1885–1896*, kirkkohistoriallinen laudatur-tutkielma, Helsinki: Helsingin yliopisto, 151.

59. Kouri (1970) 144. Johansson piti liikettä lahkona eikä kirkollisena herätysliikkeenä. Lestadiolaisuudessa on nykypäiviin asti paheksuttu syvästi Johanssonin ja eräiden pappien tapaa kutsua lestadiolaisuutta lahkoksi; päinvastoin on korostettu, että liike pitäytyi evankelisluterilaisen kirkon tunnustuskirjoihin.

warsin sopiwa lahkoa lewittämään, sillä naisen sulo on aisti-ihmiselle wiehätyksenä, ja aisti-ihmistä lahko wiljelee. Tässä puuhassa waikuttaa huonompia woimia, joita kristinusko ei tahdo käyttää. Jumalan sääntöjen halweksiminen ja polkeminen esiintyy nykyaikana niissä liikkeissä, jotka pyytävät naista siirtää toimialoille, joille Jumala ei tahdo häntä päästää, mutta kaikista turmiollisin on yritys sukupuolisen wiehätyksen woimalla lewittää kristinuskoa. Noita waikuttimia käyttää tätä nykyä useat uskonnolliset liikkeet. Jumala kyllä tiesi, minkätähden Hän kielsi naista opettajana waikuttamasta, ja jokainen ajattelewa ymmärtää kyllä syyn tähän.⁶⁰

Johansson lainaa tämän jälkeen edellä siteerattua Raattamaan kirjettä ja toteaa ironisesti ”Lapin Akatemian” johtajalla olevan Raamatusta omalaatuisensa käsitys, jota piispa painokkaasti oikoo. Johansson on selvillä ”saarnaamisen” käsitteen erityismerkityksestä: ”Lahko kutsuu kumminkin yksityisten keskinäistä puhettakin saarnaksi, ja tästä syntyy osaksi epäselvyyttä. Mutta lahko asettaa sittenkin naista tässä kohden asemaan, joka ei hänelle sowi.”⁶¹ Lainattuaan näytteitä lestadiolaisten julkaistuista teksteistä, joissa nämä puolustavat naisten julkista puhumista (usein ilmauksella ”saarnaawaiset waimot”), Johansson lopuksi ärähtää: ”Lahko ei waan tahdo totella Apostolin käskyä.”⁶²

Myös kritisoidessaan lestadiolaista rippoppia ja äänellistä syntien anteeksi julistamista Johansson kirjoittaa lestadiolaisnaisen asemasta aggressiivisesti: ”Toinen suuri erhetys on siinä, että lahko laskee taiwaan waltakunnan awaimet jokaisen lahkolaisen käsiin. Jopa ämmätkin sanowat tien taiwaan waltakuntaan menewän heidän kauttaan.”⁶³

Lestadiolaisuudelle Johanssonin kritiikki teki kipeää.⁶⁴ Toiminnan vapaan jatkumisen kannalta se oli myös erittäin vaarallista. Kun lestadiolaiset eivät juuri kunnioittaneet vuonna 1809 syntynyttä uutta waltakunnanrajaa vaan liikkuiwat vilkkaasti Tornionjoen yli seuroihin ja ystäviä ja sukulaisia tapamaan, liike oli waltiovallan tarkkailun alaisena. Erityisen uhkan muodosti myös Suo-

men lestadiolaisten toiminta Ruotsissa ja Norjassa sekä Itä-Suomessa ja itärajan takana. Norjan ja Ruotsin Lapissa 1880-luvun alkupuolella uskonnollisia esitelmiä ja uskonnollisia toimituksia pitänyt lestadiolainen pappi Aatu Laitinen aiheutti virallisen kantelun Suomen ministeriwalvontasihteerille naapurivaltakunnan oikeuksien loukkaamisesta. Keisari puolestaan oli nimenomaan kieltänyt ortodoksien käännyttämisen luterilaisuuteen.⁶⁵

Vuonna 1890, kun Johansson aloitti kirjansa kirjoittamisen, poliittinen tilanne kiristyi selvästi, mitä ilmensi ns. postimanifestin antaminen. Tässä tilanteessa lestadiolaisuuden lisääntynyt kontrollointi oli enemmän kuin ymmärrettävää. Kourin mukaan Johansson ajatteli lisäksi niin, että kun Venäjän viranomaiset pitivät lestadiolaisuutta poliittisena uhkana, Suomea kohdanneet poliittiset onnettomuudet olivat osittain liikkeen kurittomuuden syytä.⁶⁶

Kirkon ja valtion paineessa

Kuten muun muassa Voitto Silfverhuth ja Matti P. Pulkkinen ovat osoittaneet, uskonnollisen sensuurin ja kurinpidon perimmäinen tarkoitus Suomen suuriruhtinaskunnassa oli poliittisen vakauden säilyttäminen ja Pietarin pitäminen tyynenä, jotta suotuisa kansallinen kehitys ei häiriytyisi.⁶⁷ Kaikki uskonnolliset liikkeethän joutuivat Venäjän vallan alla maallisen ja kirkollisen esivalan erityiseen tarkkailuun.

Muun muassa Juhani Paasivirta ja Matti Klinge ovat korostaneet, kuinka evankelisluterilaisesta kirkosta tuli heti autonomia-kauden alussa tärkeä vallitsevan järjestelmän tukipylväs. Pietarin johtopiirit pyrkivät käyttämään kirkkoa tiedotusorganisaationaan – erityisesti siksi, että se saavutti kaikki kansanosat maaseutua myöten. Kirkko myös tiedosti hyvin liittosuhteensa hallitsijaan. Yleensäkin Suomen korkein johto pyrki järjestelmällisesti alistamaan poliittisiin tarkoituksiinsa kulttuurin, uskonnon ja vallitsevan yhteiskuntajärjestelmän. Tästä yhtenäisestä kokonaisuudesta on käytetty nimeä ”yhtenäiskulttuuri”. 1800-luvun alkupuolen Suomessa yhtenäiskulttuuri sai korostuneen uskonnollisen ja kirkollisen leiman.⁶⁸

Liitto valtiovallan kanssa ja suora riippuvuus siitä johti kirkon herätysliikkeiden torjuntaan. Niiden arveltiin heikentävän esivallan – myös maallisen esivallan – auktoriteettia ja lietsovan levottomuutta. Tämän vuoksi maassa järjestettiin oikeudenkäyntejä herännäispiirejä vastaan 1820-luvulta lähtien.⁶⁹ Turun synodaalokokouksessa kesäkuussa 1842 herännäisyydessä ounasteltiin jopa vallankumousmielialaa, ja liikettä ja erityisesti siihen liittynyttä papistoa syytettiin kirkon ja yhteiskunnan järjestyksen rikkomisesta, maallikkokokouksia rajoittavan konventikkeliplakaatin rikkomisesta, uusien kirkollisten kirjojen halveksunnasta, rohkaisemisesta tottelemattomuuteen sekä perhelämän hajottamisesta.⁷⁰ Herännäisyys kuitenkin vakuutti esivaltauskollisuuttaan, ja erityisesti heränneet papit asettuivat 1850-luvulla selvästi fennomaanien ajaman kansallisen hankkeen taakse.⁷¹ Heränneitten keskuudessa ei aiemminkaan ollut esiintynyt mitään kansalliseen kapinaan viittaavaa; heränneet tosin vierastivat aikansa yhteiskuntaa ja keisarin korostunutta kunnioittamista.

Myös Sulkunen korostaa maallikkojohtoisien herännäisliikkeen ajautumista potentiaalisesta kapinallisesta pappien johtamaksi kansallisen ja nationalistisen hankkeen vahvaksi tukijaksi. Kun herännäisyys alkoi mennä protestiluonnettaan ja integroitua kirkkoon, sen opettamat ”korostunut nöyryys, pysyvä huonouden tunto ja alituinen vaivan alla oleminen alkoivat piirtyä ainoaksi kestäväksi kansallisen kristillisyyden malliksi”.⁷²

Lestadiolaisuuden laita oli hiukan toisin. Jouko Talonen on osoittanut, että lestadiolaisuus lunasti paikkansa kansallisessa hankkeessa vasta vuonna 1918 valkoisen Suomen avoimena tukijana. Jo maantieteellisen syrjäisyyden vuoksi lestadiolaisuuden kehitys kohti kansallista tehtävää oli jäljessä muista herätysliikkeistä. Joitakin lestadiolaisia talonpoikaissäädyn edustajia osallistui kyllä valtiopäiville vanhasuomalaisten riveissä – ensimmäinen jo vuodesta 1877 lähtien –, mutta vielä yksikamarisen eduskunnan ensimmäisiin vaaleihin 1907 liike suhtautui varsin epävarmasti: tulisiko kris-

tittyjen äänestää vai annettaisiinko ”kuolleiden haudata kuolleensa”.⁷³

Lestadiolaisuus edusti myös leviämistalvaltaan osin toisentyypistä uskonnollisuutta kuin muut herätysliikkeet. Vaikka liikkeen perustaja oli Ruotsin kirkon pappi, liike oli korostuneen maallikkojohtoinen – vielä vuosisadan loppupuolellakin –, ja se

60. Gustaf Johansson (1892) *Laestadiolaisuus*, Kuopio [omakustanne], 286.

61. Johansson (1892) 286–287.

62. Johansson (1892) 288.

63. Johansson (1892) 253–254.

64. Varhempi Johansson-lainaus osoittaa, kuinka uskonnon ja erotiikan kietoutuminen toisiinsa on leimannut lestadiolaisuuden julkisuuskuvaakin melkein alusta asti. Mainittakoon, että myös Laestadiusta on koetettu eritellä psykoanalyttisesti. Ks. esim. Hjalmar Sundén (1956) 'Sigmund Freud och Lars Levi Laestadius', *Årsbok för kristen humanism*. Aapeli Saarisalo ottaa Sundénin ajatukset todesta Laestadius-elämäkerrassaan, kun taas Nilsson suhtautuu niihin varsin kriittisesti.

Kouri arvelee Johanssonin aggressiivisten reaktioiden takana olevan paljolti hänen persoonallisuutensa ja henkilöhistoriaansa liittyviä tekijöitä. Hän kiinnittää huomiota Johanssonin tavattoman voimakkaaseen lestadiolaisuudessa havaitsemiensa tunneilmajujen torjuntaan; piispan mielestä liike tietoisesti kiihotti ihmisten tunteita ja halveksi kristillistä tietoa. ”Johansson oli pappilan kasvatti, ja hän arvosti tasapainoista uskonelämää ja kristillistä tietoutta. [–] Johansson, joka professorina oli tuntenut itsensä jumalallisen totuuden ja ikuisten säädösten opettajaksi, katsoi piispana olevansa niiden vartija.” – Kouri (1970) 126, 191.

65. Kouri (1970) 105–106.

66. Kouri (1970) 120, 129.

67. Voitto Silfverhuth (1977) *Kirkon ja keisarin sensuuri. Uskonnollisen kirjallisuuden valvonta Suomessa 1809–1865*, Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura; Matti P. Pulkkinen (1990) 'Autonomian kauden uskonnollisen sensuurin piirteitä', teoksessa Kai Ekholm (toim.) *Kielletyt*, [Tampere:] Things to Come.

68. Juhani Paasivirta (1978) *Suomi ja Eurooppa. Autonomiakausi ja kansainväliset kriisit (1808–1914)*, Helsinki: Kirjayhtymä; Matti Klinge (1997) *Keisarin Suomi*, suomennanut Marketta Klinge, Helsinki: Schildts.

69. Paasivirta (1978) 119; Heikki Ylikangas (1979) *Körttiläiset tuomiolla. Massaoikeudenkäynnit heränneitä vastaan Etelä-Pohjanmaalla 1830- ja 1840-lukujen taitteessa*, Helsinki: Otava; Viljo Remes (1995) *Herännäisyyden nousu ja bajoaminen*, Lapua: Herättäjä-Yhdistys, 103–111, 136–145.

70. Remes (1995) 246.

71. Remes (1995) 388. Valtiovallan ja kirkon suhde herännäisiin samoin kuin herännäisoikeudenkäynnit eivät loppujen lopuksi olleet kovin ankaria. – Ks. esim. Klinge (1997) 63.

72. Sulkunen (1999), 84–85, 94.

73. Talonen (1988) 58, 66–68; Jouko Talonen (1993) *Esikoislestadiolaisuus ja suomalainen yhteiskunta 1900–1944*, Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 36–38; vrt. Matt. 8:22.

levisi periferiasta keskuksiin ja alemmista kansankerroksista ylempiin, millä seikalla epäilemättä oli vaikutusta sen hitaaseen integroitumiseen kansalliseen hankkeen tukijaksi.⁷⁴

Lestadiolaisuuden ja Suomen evankelisluterilaisen kirkon suhde oli herkkä alusta alkaen, mutta erityisesti 1860-luvulta lähtien, liikkeen alkaessa laajeta nopeasti Suomessa. Lestadiolaisuutta ei kuitenkaan syytetty harhaoppisuudesta vielä 1860-luvulla.⁷⁵ Kirkon roolissa kurinpitäjänä olikin tapahtunut olennaisia muutoksia jo 1850-luvulla, eikä lestadiolaisuus joutunut samanlaisen paineen alle kuin herännäisyys. Krimin sodan jälkeen kirkko ei ollut enää ylhäältä johdettu yksimielinen pyramidi, vaan sen piirissä alkoi esiintyä eri ajatussuuntia. Erittymisen merkittävää oli, että fennomania sai otetta kirkosta, joka muuttui vähitellen vähemmän konservatiiviseksi ja valtioukollisuutta ajavaksi. Juuri näihin aikoihin herännäisyys alkoi integroitua kirkkoon. Kaiken kaikkiaan kirkon ohjaava ote yhteiskuntaan heikkeni nopeasti.⁷⁶ Niin kuin on edellä osoitettu, kehitys ei kuitenkaan edennyt tasaisena rintamana, vaan lestadiolaisuuden pääkannatusaluetta valvova Kuopion piispa Gustaf Johansson pitäytyi vielä 1890-luvun alussa vanhakantaiseen ajatteluun, jossa kirkko oli valtiovallan väline myös poliittisen järjestyksen valvomisessa. Johanssonin kirjeenvaihto osoittaa eksplisiitisti, että Venäjän uhka vaikutti hänen suhtautumiseensa lestadiolaisuuteen.⁷⁷

Paljolti suomalaisten Krimin sodan aikaan osoittaman lojaalisuuden vuoksi Pietarin johto vältti suoraa valvontaa ja puuttumista Suomen tilanteeseen Puolan kapinan puhjettua 1863, eikä Pietarista vedottu kirkon johtoon. Kirkko oli menettänyt asemansa, ja Krimin sodan yhteydessä kirkon poliittisesta välinearvosta oli saatu kokemuksia, jotka kehottivat varovaisuuteen. 1860- ja 1870-luvuilla yksittäisen ihmisen rooli aktiivisena toimijana sai kirkon opetuksessa lisää jalansijaa. Samalla heikkeni kirkon opettama oppi kaitselmuksesta.

Lestadiolaisuutta epäiltiin moneen otteeseen separatismista, halusta erota kirkosta. Liike puolustautui tätä syytöstä vastaan ja

yleensäkin vakuutteli alamaisuuttaan ja esivaltauskollisuutta lukuisin kannanotoin 1880- ja 1890-luvulla.⁷⁸ Esimerkiksi Johanssonin virantoimituksesta erottama lestadiolaispappi Aatu Laitinen piti erityisen tärkeänä kirkossa pysymistä ja kehotti lestadiolaisia osallistumaan ahkerasti ehtoolliselle.⁷⁹ *Haaparannanlehdessä* julkaistiin 22.5.1895 näyttävä ”Laestadiolaisten saarnamiesten päätös”, jonka allekirjoittivat monet johtavat lestadiolaissaarnaajat. Julkilausumassa esitettiin selvä ja voimakas tuki Suomen evankelisluterilaiselle kirkolle, joka kuitenkin oli pappiensa ja piispansa kautta arvostellut lestadiolaisuutta ankarasti.

Sanotun pohjalta ei voi välttyä ajatukselta, että naisten saarnaamisen tukahduttamisessa olisi ainakin osittain kyse liikkeen reagoimisesta kirkollisten viranomaisten esittämään kritiikkiin. Vaikka syytökset kohdistuivat vain vähäiseltä osin naisten toimintaan saarnaajina, ankara moite tuli arvovaltaisimmalta mahdolliselta taholta. Avainkysymys on, miksi liike myöntyi perin pohjin torjumansa piispan näkemyksiin.⁸⁰

Toiminnan mahdollisimman häiriötön jatkuminen oli epäilemättä lestadiolaisuudelle tärkeämpää kuin sen organisoitumisen yksityiskohdat. Useimpiin piispa Johanssonin ja monien muiden pappien esittämiin kriittisiin näkemyksiin liike ei voinut reagoida toimintojaan muuttamalla ilman, että se samalla olisi joutunut luopumaan identiteetistään ja perustavista arvoistaan. *Lestadiolaisuus*-teoksen syytöksistä enin osa kohdistui sellaisiin opillisiin kysymyksiin, joista liike ei voinut tinkiä. Sen sijaan kysymys siitä, voivatko naiset saarnata liikkeen seuroissa, ei viime kädessä ollut ihmisten pelastuksen ja herätyksen levittämisen kannalta olennainen.

Naisen roolin muutos 1800-luvun lestadiolaisuudessa on osin analoginen kristillisen alkuseurakunnan kehitykselle. Jeesus on nähty jopa feminististen unelmien mieheksi. Naisten alistajana on pidetty lähinnä Paavalia, joka vaati naista vaikenemaan ja käyttämään huntua seurakunnan kokouksissa, olemaan miehelleen alamainen ja välttämään kaunistautumista.⁸¹ Kun järjestynyt kirkko vähitellen söi tilaa verrattain spon-

taanilta uskonnon harjoitukselta, rakenteet alkoivat tulla näkyviksi ja hierarkisoitua. Rakenteiden ja käytäntöjen malleja haettiin aiemmin vastustetun valtakulttuurin piiristä, ja alkuseurakunta palasi moniin juutalaisen jumalanpalveluksen määräyksiin ja myöhemmin omaksui paljon latinalaisen kulttuurin aineksia. Vastaavalla tavalla lestadiolaisuus alkoi organisoitua ylhäältä johdetuksi ja patriarkaalisesti jäsenytyneeksi kirkoksi. Integriteetistään tunnetusti herkkänäkin liike on väistämättä joutunut omaksumaan itselleen alkuun vieraita suomalaisen valtakulttuurin ja evankelisluterilaisen kirkon ajatustapoja, arvoja ja käytäntöjä.

Hurmos ja integraatio

Lestadiolaisuus kävi 1800-luvulla läpi paljolti samoja vaiheita kuin muutkin perinteiset herätysliikkeet. Niitä myöhemmin kehkeytyneenä se levisi ja organisoitui kuitenkin osin erilaisessa historiallisessa tilanteessa. Olennainen muutos oli vuoden 1869 kirkkolain heijastama ja osin myös aikaansaama valtiollisten ja kirkollisten viranomaisten lempeämpi suhtautuminen herätysliikkeisiin. Niin ikään suomalaisten Krimin sodan aikana osoittama uskollisuus keisarille antoi suomalaiselle virkavallalle mahdollisuuden pidentää liekaa. Lestadiolaisuuteen suhtauduttiin kuitenkin niin Pietarissa kuin Helsingissäkin varauksellisesti, ja liikettä pidettiin välttämättömänä kontrolloida ja luotsata kohti kirkollisempaa opetusta ja uskonnollisuuden ilmaisun muotoja. Osin tästä syystä liike liittyi nationalistiseen hankkeeseen verrattain myöhään. Se integroitui muotoutumassa olevaan moderniin suomalaiseen yhteiskuntaan tilanteessa, jossa uskonnollisuuden leimaama yhteiskulttuuri oli jo murtumassa.

Samoin kuin etenkin rukoilevaisuudessa, lestadiolaisuudessa esiintyi alkuvaiheessa ekstaattisia hurmosilmiöitä, ja näkyjä ja ilmestyksiä kokeneilla naisilla oli ratkaiseva vaikutus liikkeen perustajan Lars Levi Laestadiuksen ajatteluun ja julistukseen. Laestadius hyväksyi radikaalisti naisten varsin tasa-arvoisen toiminnan herätysryhmässään, mutta muuten tuki perinteisiä roolimalleja yhteiskunnallisessa ajattelussaan.

Laestadiuksen kuoltua 1861 emansipatorinen ajattelu sai seuraajia liikkeen johdossa, mikä osaltaan mahdollisti naisten toiminnan sananlevittäjinä, osin myös varsinaisina saarnaajina 1880-luvun alkupuolelle asti. Käsitys naisen tasa-arvosta seurakunnassa painui kuitenkin verrattain nopeasti unohduksiin, eikä siihen juuri viitata lestadiolaisessa sisäryhmäperinteessä.

74. Vrt. etenkin herännäisyyteen, joka ”ei ollut vähäväkisten kapinointia; se oli vauraitten mutta syrjäytettyjen alueitten kohoilua”. – Heikki Ylikangas (1990) ’Herätysliikkeitten pohjasta ja perustasta’, teoksessa Hannu Mustakallio (toim.) *Kirkko ja politiikka. Jublakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990*, Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 342, 327, 340, 343.

75. Raittila (1976) 206–207.

76. Paasivirta (1978) 210. Kuvaavaa kehitykselle oli, että vuodesta 1856 annetuissa rukouspäiväjulistuksissa tunnustettiin myös maalliseen elämään liittyvät asiat ihmisille tärkeiksi – saatettiin arvostaa mm. yritteliäisyyttä ja aktiivisuutta (sodan jälkeinen jälleenrakennustyö oli tärkeää). Enää ei kategorisesti korostettu alamaisuutta ja kuuliaisuutta esivallalle.

77. Kouri (1970) 134, 140.

78. Ks. esim. Talonen (1988) 55.

79. Kouri (1970) 108.

80. Lohi kirjaa kyllä Johanssonin lestadiolaisten naisten saarnaamista vastustaneet toimet, mutta ei ota niihin kantaa eikä pohdi lähemmin liikkeen reaktioiden perusteita. – Lohi (1997b) 118, 122, 124. On vaikeaa välttyä tulkinnalta, että Lohi tässä asiassa asettuu Johanssonin näkemysten kannalle, vaikka Johanssonin lestadiolaisuus-kritiikki on muuten torjuttu liikkeessä erittäin voimakkaasti.

81. Susanne Heine ja Riitta Sollamo ovat kuitenkin esittäneet, että Paavalin misogyniaa on ehkä liioiteltu. Etenkin ns. huoneentaulujen etiikka ei ole lähtökohdiltaan kristillistä, ja huomiota on kiinnitetty siihen, kuinka kristinuskon varhaisimpien tekstien emansipatorisuus syrjäytyy myöhempien apostolisten kirjeiden naista alistavien ja patriarkaalisesti holhoavien määräysten tieltä. – Heine (1990) 96; Raija Sollamo (1992) ’Naisen alistaminen Uudessa testamentissa’, teoksessa Lars Aejmelaeus (toim.) *Aimo annos eksegetiikkaa. Piispa T. Nikolaisen jublakirja*, Helsinki: Kirjapaja, 168.

Paavalin kirjeissä esiintyvä naista alistava tai vähätelvä puhetapa saattaa ylipäätään olla jonkinlaista kurinpalautusta: ”Ilmeisesti naiset olivat ottaneet kaste-liturgian sanat todesta ja vapautuneet miesten vallan alta – ainakin periaatteessa.” – Sollamo (1992) 171–172.

Vanhan testamentin maailmassa nainen oli niin selvästi miehen vallassa, että vastaavia alistumiskehotuksia ei kerta kaikkiaan tarvittu. Heine kiinnittää myös huomiota siihen, että peräti neljäsosa Paavalin kirjeissään mainitsemista työtovereista on naisia. Paavali ilmeisesti ymmärsi yhtäältä, ettei sukupuolella ollut väliä Jumalan edessä, mutta emotionaalisesti hän oli kiinni juutalaisessa perinteessä. – Heine (1990), 96, 109.

Koulusivistystä saaneiden lestadiolaisten säätyläisnaisten saarnatoiminnalla ei ilmeisesti ollut elimellistä yhteyttä alkuvaiheen kansannaisten ekstaattiseen julistukseen. Liikkeen ulkopuolella naisten saarnaamista epäilemättä kuitenkin tulkittiin ekstaattisista herätyksistä saatujen kokemusten läpi. Tästä näkyy selviä merkkejä Kuopion piispan Gustaf Johanssonin naisten saarnaamista kohtaan suuntaamassa kritiikissä.

Vaikka lestadiolaisuus ei joutunut yhtä ankarien oikeustoimien kohteeksi kuin aiemmin herännäisyys,⁸² niin viranomaiskontrolli tunnettiin liikkeessä rasitteeksi, jos kohta sitä alusta asti tulkittiin myös uskon oikeellisuutta osoittavaksi vainoksi (etenkin tekstin Matt. 5:10–12 pohjalta). Liike vakuuteli 1800-luvun loppupuolella esivaltauskollisuuttaan myöntymättä kuitenkaan nationalistiin tunnustuksiin ja fennomaaniseen kansallisretoriikkaan. Naisten saarnatoiminnan laantumista ei siten voida luotettavasti selittää fennomanian nousulla ja kansallisen hankkeen mukanaan tuomalla roolijattelulla, vaikkakin suomalaisessa yhteiskunnassa alkanut jakautuminen miesten hallitsemaan julkiseen sfääriin ja naisille kuuluvaan yksityiseen sfääriin epäilemättä osaltaan heijastui yhteisön sisälle.

Lestadiolaisuuden kiihkeimmässä leviämisvaiheessa 1860-luvulla naisten saarnaamista perusteltiin paitsi Raamatulla myös evankeliumin työn tärkeydellä: inhimilliset arvostukset, roolimallit ja käytännöt eivät saaneet rajoittaa tätä liikkeen ydintoimintaa. Kun liike vakiintui paikkakunnille ja alkoi organisoitua, saarnaajien valikoivaan rekrytointiin oli enemmän aikaa ja muita mahdollisuuksia. Kun samalla ulkoinen paine naisten saarnaamista vastaan kasvoi, liike luopui tästä käytännöstä osin varmistaakseen toimintaedellytystensä suotuisan kehityksen.

Käytettävissä oleva aineisto ei kuvaa, miten naisten saarnatoiminnan alasajo tarkkaan ottaen toteutettiin; seikka kaipaishi aikalaisdokumentteihin perustuvan erityistutkimuksen.⁸³

Luopumalla naisten saarnaamisesta lestadiolaisuus mahdollisesti reagoi – ehkä tiedostamattaan – alkuvaiheen ekstaattisten hurmosilmiöiden tuomaan maineeseen.

Tätä tulkintaa tekee epävarmaksi kuitenkin se seikka, että lestadiolainen liike arvosti yhä suuresti liikutuksia, joka onkin oikeastaan ainoa jääne liikkeen alkuaikojen hurmoksellisuudesta. Toisaalta liike ei ole liiemmästi suvainnut mitään muita alkuherätykselle luonteenomaisia karismaattisia ilmiöitä 1800-luvun loppupuolelta lähtien, mikä osaltaan selittänee liiketuksille annettua merkitystä (semi)ekstaattisuuden ainoana hyväksyttävänä purkautumiskanavana.

Naisten ekstaattinen hurmoksellisuus löysi kanavan vielä 1800–1900-lukujen taitteessa lestadiolaisen uudenheräyksen suunnan ns. narvalaisessa liikehdinnässä. Etenkin uudenheräyksen pääuoma mutta myös muut lestadiolaisuuden suunnat kiirehtivät tuomitsemaan hurmossaarnaajien toiminnan ja opetuksen epäräittäinä ja epäraamatullisena uskonnollisuutena.⁸⁴ Narvalaisuus päättyi 1900-luvun alussa miesten johtoon mutta säilytti osin hurmoksellista luonnettaan. Kirkkohistoriallisesti narvalaisuus yhdistyy eräistä ekstaattis-hurmoksellisista piirteistä tunnettuun helluntailiikkeeseen aivan konkreettisten yhteyksiensä vuoksi. Helluntailiikkeen toi nimittäin Norjasta Suomeen nimenomaan narvalaisuus 1910-luvun alussa, ja helluntailiikkeen ensimmäiset kokoukset pidettiin uudenheräyksen rukoushuoneessa Helsingissä syksyllä 1911.⁸⁵ Narvalaisuuden hajotessa sen johtavat saarnaajat ja monet kannattajat liittyivät helluntailiikkeeseen.⁸⁶ Helluntailiikkeelle taas oli alusta alkaen leimallista vahva naisevangelistainstituutio.⁸⁷ ■

82. Esimerkiksi konventikkeliplakaattia rikkovista luvattomista hartauskokouksista ks. Samuli Pentikäinen (1978) 'Konventikkeliplakaatin tulkinta Suomessa 1800-luvun alkupuolella', teoksessa Markku Heikkilä (toim.) *Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalle osoitettuja tutkielmia*, Helsinki: Otava, 192–193, 198–200.

83. Maj-Lis Palo esittää kiintoisan näkökulman naisten aseman muuttumiseen myöhemmässä lestadiolaisuudessa. Todettuaan, ettei liikkeessä ole enää niin aktiivisia naisia kuin aiemmin, hän kirjoittaa: "Jag säger inte, att kvinnorna har blivit *tystade*, bara att de har blivit *tystare*." Yhdeksi syyksi hän arvelee naispappeuden nousun Ruotsin kirkossa. – Palo (2000) 68.

84. Virkkala (1945) 116–120.

85. Talonen (1989) 26.

86. Havas (1927) 164; Virkkala (1945) 120.

87. Ks. Helander (1987).