



Tapio Nykänen

Kahden valtakunnan kansalaiset

Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia

Akateeminen väitöskirja, joka Lapin yliopiston
yhteiskuntatieteiden tiedekunnan suostumuksella
esitetään julkisesti tarkastettavaksi
Lapin yliopiston luentosalissa 3
perjantaina 2.11.2012 kello 12

Lapin yliopisto,
yhteiskuntatieteiden tiedekunta

© Tapio Nykänen

Taitto: Ritva Lahtinen

Jakelu: Lapin yliopistokustannus
PL 8123
FI-96101 Rovaniemi

puh. + 358 (0)40 821 4242 , fax + 358 16 362 932
julkaisu@ulapland.fi
www.ulapland.fi/lup

Painettu
ISBN 978-952-484-567-0 (nid.)
ISSN 0788-7604

pdf
ISBN 978-952-484-579-3 (pdf)
ISSN 1796-6310

Tiivistelmä

Nykänen Tapio

Kahden valtakunnan kansalaiset – Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia

Rovaniemi: Lapin yliopisto 2012, 300 s., Acta Universitatis Lapponiensis 237

Väitöskirja: Lapin yliopisto

ISSN 0788-7604

ISBN 978-952-484-567-0

Vanhoillislestadiolaisuus on luterilainen herätysliike, jonka juuret ovat saksalaisessa pietismissä ja pappi-tiedemies Lars Levi Laestadiuksen 1840-luvulla Pohjois-Ruotsissa käynnistämässä herätysliikehinnässä. Liike on jäsenmäärältään ja maantieteelliseltä levinneisyydeltään Suomen suurin kirkon herätysliikkeeksi identifioituva yhteisö, johon kuuluu noin 2,2 prosenttia suomalaisista eli arviolta 120 000 ihmistä. Liikkeen merkittävimmät kannatusalueet ovat Pohjanmaalla, Koillismaalla ja Lapissa, mutta vanhoillislestadiolaisia on paljon myös Etelä-Suomessa.

Uskonnon ja politiikan kytkökset ilmenevät vanhoillislestadiolaisuudessa useilla tavoilla. Ensinnäkin vanhoillislestadiolaisuus on poliittinen yhteisö, joka rajaa teologisilla perusteilla itseään suhteessa toisiin. Näitä ovat eriseurat, ”maailma”, muut kristityt ja epäuskoiset. Vanhoillislestadiolaisuus esitetään liikkeen opissa aintulaatuisena kokonaisuutena, maanpäällisenä Jumalan valtakuntana, jonka piiriin taivaallinen pelastuminen on rajattu. Jumalan Pyhä Henki vaikuttaa vanhoillislestadiolaisessa seurakunnassa, mikä tekee siitä myös erehtymättömän auktoriteetin. Siten Jumalan valtakunta on vanhoillislestadiolaisuuden sisäisen järjestäytymisen ja vallan avainkäsite: se on wittgensteinilainen sääntö, jonka perusteella ”uskovaisten” muodostamalta yhteisöltä edellytetään ehdotonta kuuliaisuutta. Käytännössä Jumalan valtakunnan valta kanavoituu sekä liikkeen hierarkisen valtarakenteen että uskovaisten itse itseensä kohdistaman norminmukaistavan vallan kautta.

Toiseksi vanhoillislestadiolaisella teologialla on avoin poliittinen agenda suhteessa valtioon ja yhteiskuntaan: vanhoillislestadiolainen ajattelu on konservatiivista yhteiskunnallisen pysyvyyden teologiaa, joka tukee valtiollista esivaltaa ja vastustaa vallankumouksellisuutta ja yleensä ”repivää” suhtautumista asioihin. Tämä asenne on määrittänyt vanhoillislestadiolaisuudessa omaksuttuja kantoja suhteessa poliittisiin puolueisiin: läpi liikkeen historian ”uskovaisten” puolueita ovat olleet konservatiiviset oikeistopuolueet, erityisesti Keskusta ja Kokoomus. Poliittinen vasemmisto on torjuttu sen ateistisen ja vallankumouksellisen perinteen vuoksi. Kiellettyjen puolueiden listalla ovat olleet myös muun muassa Kristillisdemokraatit sen eroavan herätysliiketaustan johdosta ja SMP ”repivän” politiikan vuoksi. 2000-luvulla vanhoillislestadiolaisten poliittinen liikkumavara on kasvanut ja politiikasta on tullut aiempaa selkeämmin uskonnonharjoituksesta erotettu asia.

Vanhoillislestadiolaisuuden poliittista ajatusmaailmaa voidaan tulkita poliittisena teologiana, jossa uskonnollinen oppi ja politiikka ovat monikerroksisessa suhteessa. Metarakenteena vanhoillislestadiolaisen teologian ja politiikan suhdetta määrittää suvereenin Jumalan, maanpäällisen Jumalan valtakunnan ja valtiollisen esivallan käsitteellinen rakenneyhtäläisyys. Analogia muistuttaa kristillistä oppia kolmiyhteisestä Jumalasta, jonka persoonat ovat Isä, Poika ja Pyhä Henki. Vastaavasti uskovaisten vihollisia on hahmoteltu kolmijaon kautta: uskovaissilla on sota sielunvihollista, syntistä maailmaa ja omaa, syntiin taipuvaa lihaa vastaan. Näiden kolmen rakenteen yhtäläisyydet ovat merkki siitä, miten yhteisön maailmankuva pyrkii asettumaan epistemologiseen koherenssiin ja miten teologiset tai metafysiset käsitykset vaikuttavat poliittisen ajattelun ja toiminnan taustalla, kuten Carl Schmitt filosofiassaan esitti.

Abstract

Nykänen Tapio

Citezens of Two Kingdoms – The Political Theology of Conservative Laestadianism

Rovaniemi: University of Lapland, 201, 300 pp., Acta Universitatis Lapponiensis 237

Dissertation: University of Lapland

ISSN 0788-7604

ISBN 978-952-484-567-0

Conservative Laestadianism is the biggest revival movement inside the Finnish Lutheran Church with approximately 120 000 members. From the point of view of church history it is a Lutheran movement with roots in German pietism and teachings of Swedish priest and preacher Lars Levi Laestadius (1800-1861).

Conservative Laestadianism is a political movement in many ways. In the first place it is a political community, which defines itself strictly against the other, who include other Christians, “the world” and non-believers. Conservative Laestadianism is an exclusive movement: it is them alone who hold the keys for salvation. They believe that the Holy Spirit actually lives and acts inside the community, which makes it the true Christian church. Because of this Conservative Laestadian church, God’s Kingdom, is an infallible authority. This is the foundation for the hierarchy of political power inside the movement. It is obligatory to obey the rules given by pastoral authorities. Despite the fact that there are authorities inside the movement, Conservative Laestadianism can at the same be seen as modern religious movement, where power is dispersed among the faithful. This means that possibly the most important form of power in the movement is normative and operates by believers disciplining themselves.

Second, Conservative Laestadianism has an open political agenda on the context of state, society and party politics. Conservative Laestadian political thinking is moderate conservatism, which supports strongly the authorities in state and society and rejects all kinds of revolutionary thinking and actions. The parties of Conservative Laestadians have traditionally been the Finnish Centre Party and the National Coalition Party. LParties leaning on the political left are shunned because of their atheist tendencies and “disjunctive” politics.

The political thinking of Conservative Laestadianism can be interpreted as a political theology where theology and politics are in multi-layered relationship. Their theology has many detailed political implications, such as political statements with theological argumentation and the use of power based on the concept of God’s Kingdom inside the community. The meta-structure of the political theology of Conservative Laestadianism is defined by a conceptual analogy between the ideas of one, sovereign God, exclusive and earthly God’s Kingdom, and sovereign authorities of state and society. Inside this structure there is a strong demand of pervasive obedience for the will of sovereign authority in general. Structure as whole has resemblances with Christian idea of Trinitarian God; Father, Son and Holy Spirit. Also enemies in Conservative Laestadian theology are sketched through the concept of three entities, which share the same roots: they are devil, “the world” and the weak flesh of man. These resemblances and analogies together can be seen as a sign of the structural and fundamental relations of community’s theology / metaphysics and political thinking as described by Carl Schmitt.

Sisälllys

Esipuhe.....	6
1 Johdanto.....	9
1.1 Poliitiikan ja uskonnon rajapinnoilla.....	9
1.2 Aiempi tutkimus.....	24
1.3 Teoksen rakenne.....	30
2 Poliittista teologiaa: tutkimuskysymykset.....	32
2.1 Vanhoillislestadiolaisen teologian poliittisuus.....	32
2.2 Tutkimuskysymykset.....	38
2.3 Aineisto.....	40
3 Säännöt ja valta uskonnollisessa yhteisössä.....	48
3.1 Wittgenstein ja Winch: kielipelit ja säännön seuraaminen.....	48
3.2 Säännöt ja valta vanhoillislestadiolaisuudessa.....	58
4 Vanhoillislestadiolaisuus.....	63
4.1 Lestadiolaisuus luterilaisessa traditiossa.....	63
4.2 Lars Levi Laestadius.....	74
4.3 Vanhoillislestadiolaisuuden historia.....	81
4.3 Vanhoillislestadiolaisuus 2000-luvulla.....	96
5 Kahden valtakunnan kansalaiset I: valtio ja yhteiskunta.....	133
5.1 Esivallan poliittinen teologia.....	133
5.2 Vanhoillislestadiolaisuus ja puoluepolitiikka.....	149
5.3 Esivalta jumalan järjestyksenä.....	172
6 Kahden valtakunnan kansalaiset II: Jumalan valtakunta.....	177
6.1 Jumalan valtakunnan sääntö.....	177
6.2 Vallan käyttö ja omaksuminen: Päivämiehestä iltakylään.....	198
6.3 2000-luvun valtakamppailu ja kipupisteet.....	220
6.4 Poliittinen yhteisö.....	259
7 Johtopäätöksiä.....	267
Aineisto.....	277
Kirjallisuus.....	287

Esipuhe

Tämä väitöskirja on kirjoitettu osana Suomen Akatemian rahoittamaa Lestadionismi – poliittinen teologia ja kansalaisuskonto maallistuvassa Suomessa -hanketta (2010–2012). Suuret kiitokset työn valmistumisesta kuuluvat hankkeen vastuulliselle johtajalle, yliopistonlehtori Mika Luoma-aholle. Ellei Mika olisi soittanut alkuvuodesta 2009 ja pyytänyt minua osallistumaan Akatemialle suunnattavaan rahoitushakemukseen, olisi väitökseni aihe todennäköisesti ollut toinen ja olosuhteet sen laatimiseen hyvin erilaiset. Nyt sain tehdä työn osana ammattitaitoista ja innokasta ryhmää, jonka kommentit ja kritiikki työn eri vaiheissa olivat korvaamattomia. Lestadionismi-hankkeen tutkijoina toimivat minun ja Mika Luoma-ahon lisäksi Aini Linjakumpu, Sandra Wallenius-Korkalo ja Sanna Valkonen. Ainia haluan kiittää erityisesti työn eri vaiheiden yksityiskohtaisesta ja tarpeen vaatiessa kriittisestä kommentoinnista.

Mika Luoma-aho toimi myös työni ohjaajana. Tässä roolissa hän vaikutti etenkin johdattamalla minua poliittisen teologian keskustelun äärelle. Työn toinen ohjaaja oli akatemiattutkija Petri Koikkalainen. Petrille kuuluvat kiitokset monista tarkentavista ja rakentavista kommenteista. Petri toi ohjaajana työhöni näkökulman varsinaisen lestadiolaisuustutkimuksen ulkopuolelta, mikä epäilemättä auttoi monien ilmaisujen yleistajuisessa muotoilussa ja teemojen kontekstualisoinnissa.

Työn esitarkastajina toimivat professori Mika Ojakangas ja historian-tutkija Mauri Kinnunen. Heidän vaivannäköään ja tarkkanäköisyyttään on kiittäminen työn lopullisesta jäsentymisestä siihen muotoon, jossa sen esitän. Ojakangasta kiitän myös toimimisesta vastaväittäjänäni.

Muista työtäni kommentoineista akatemian jäsenistä haluan kiittää erityisesti filosofi Toivo Salosta, joka on ollut koko yliopistollisen urani ajan tärkeä keskustelukumppani ja kommentaattori. Toivo edustaa parhaita sivistysyliopiston arvoja, joiden keskiössä eivät ole taloudellinen ja tuotannollinen tehokkuus vaan syvällisen ymmärryksen tavoittelu ja ihmisen ongelma ihmiselle itselleen.

Työhön liittyviä ideoitani ovat kommentoineet myös Jan Hanska, Peter Losonczy, Aakash Singh, Ira Chernus, John Rundell, Marja Tuominen, Samuli Onnela, Johanna Hurtig, Katriina Uljas-Rautio, Johanna Pelkonen, Kosti Joensuu ja monet muut. Heille kaikille kuuluu kiitos

kiinnostuksesta ja arvokkaista näkemyksistä. Samalla on syytä kiittää Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunnan väkeä; tiedekunta ja politiikan tutkimuksen oppiaineet ovat tarjonneet työlle kaikin puolin miellyttävän ja joustavan työympäristön.

Muista työhön vaikuttaneista henkilöistä haluan kiittää erityisesti kaikkia haastateltaviani sekä niitä ihmisiä, joiden kanssa kävin työni aikana epävirallisia keskusteluja. Uskonto on monelle henkilökohtainen kysymys, ja uskonnon ja vallan kytkökset asioita, joita voi olla vaikea käsitellä. Silti haastateltavani puhuivat aiheista avoimesti, kukin omasta näkökulmastaan. Uskon, että moni eritteli samalla omaa paikkaansa uskonyhteisössä.

Suurin kiitos kaikesta kuuluu tietysti perheelleni. Akateemisen uran valinneiden kanssa eläminen voi joskus olla epäsäännöllistä ja raskastakin. Kiitos rakkaalle puolisololleni Nooralle sekä lapsilleni ymmärryksestä, joka toisinaan on koetuksella. Omistan teoksen pojilleni Akselille ja Niilalle sekä isoisälleni Martille, jolta olen oppinut elämästä paljon.

Rovaniemellä 29.8.2012

Tapio Nykänen



1 Johdanto

1.1 Poliitiikan ja uskonnon rajapinnoilla

Politiikan ja uskonnon suhde on ollut länsimaisessa ajattelussa klassinen teoreettinen ja käytännöllinen kysymys. Kristinuskon kontekstissa ”maallisen” ja ”taivaallisen” hallitusvallan välille on hahmoteltu eroa jo pitkään. Regimenttien erottamisen varhaisia muotoilijoita ovat kirkkoisä Augustinus (413–427 / 2003; Koskenniemi 2003) ja myöhemmin Tuomas Akvinolainen (1265–1274 / 2002), jonka oppi kahdesta totuudesta, hengellisestä ja maallisesta, on ollut vaikutusvaltainen erityisesti katolilaisuudessa.

2000-luvun Euroopassa uskonnon ja politiikan erottaminen on lähes itsestäänselvyydeltä vaikuttava vaade. Ajatuksen hieman tuorempi historiallinen tausta on protestanttisessa uskonpuhdistuksessa, Augsburgin vuoden 1555 uskonrauhassa ja 30-vuotisen sodan jälkiselvittelyssä. Tuolloin muotoiltiin *cuius regio, eius religio* (kenen maa, sen uskonto)-periaate, jonka tarkoitus oli ehkäistä uusia uskonsotia. Kun uskonnosta tulee valtion sisäinen kysymys, mahdollisuus valtioiden väliseen uskonnolliseen sotaan pienenee. Paikallistamalla kirkot kristinuskolta siis riisuttiin sen universaali poliittinen asema. Samassa yhteydessä paikalliset kuninkaat ja ruhtinaat näkivät mahdollisuuden oman valtansa kasvattamiseen heikentyneiden kirkkojen kustannuksella. Protestanttisella, erityisesti luterilaisella alueella kirkkojen omaisuutta ja valtaa siirrettiinkin suoraan kuninkaille. Teologisen mahdollisuuden muutokseen antoi erityisesti Martti Lutherin kahden regimentin oppi, joka erotti toisistaan maallisen ja taivaallisen hallitusvallan. (Ks. esim. Arffman 2004, 128–129; Greger- sen 2009, 83–84.)

Sittemmin uskonnon merkitystä Euroopan valtiollisessa elämässä ovat vähentäneet monet muut prosessit. 1700-luvun valistus, loogis-analyytinen filosofia ja luonnontieteellinen ajattelu sekä vapauksia korostava poliittinen liberalismi ovat olleet henkisiä virtauksia kehityksen taustalla. Organisatorisen sekularisaation virstanpylväänä voidaan pitää Ranskassa vuonna 1905 hyväksyttyä lakia valtion tunnustuksettomuudesta. *Laïcité*-periaatteeksi kutsutun ajattelutavan tarkoituksena oli erottaa uskonto ja valtio jyrkästi toisistaan: vallanpitäjien tuli saada laatia lakinsa vailla

uskonnon painostusta ja toisaalta yksilöille ja ryhmille taattiin vapaus uskoa ja harjoittaa vapaasti haluamaansa uskontoa (Kunnas 1999). Etenkin Länsi-Euroopan maat ovat sittemmin seuranneet eri tavoin Ranskan esimerkkiä ja uskonnon poliittinen merkitys myös valtioiden sisällä on vähentynyt.

Yhteiskuntatieteissä yhteiskunnan ja politiikan kokonaisvaltaista maallistumista pidettiin pitkään ja varsinkin Max Weberin sekularisaatio-teorian jälkeen väistämättömänä, modernisaatioon ja tieteellistymiseen liittyvänä kehityskulkuna. 1960- ja 1970-luvuilta lähtien tätä lähestymistapaa alettiin kuitenkin kyseenalaistaa esimerkiksi maailmanuskontojen vaikutuspiirien törmätessä. Viimeisten vuosikymmenten useat uskonnolliset konfliktit ja varsinkin kylmän sodan jälkeinen aika ovat synnyttäneet teesin uskonnon poliittisen merkityksen elpymisestä tai uudesta noususta. Esimerkkeinä on mainittu muun muassa Tšetšenian sota, Puolan vallankumouksen katolinen orientaatio, Iranin muslimivallankumous, Yhdysvaltojen fundamentalistinen oikeistokristillisyyys, islamilainen terrorismi ja sota sitä vastaan, maltillisten muslimiliikkeiden poliittinen nousu arabikevään kapinoiden jälkeen, eurooppalainen islamofobia ja Intian hindunationalismi. Tätä kirjoitettaessa tuoreimpia esimerkkejä uskonnon ja politiikan kytköksistä ovat Syyrian konflikti sunni- ja shiia-muslimien välillä ja Pussy Riot-ryhmän Venäjällä saama vankeustuomio, joka langetettiin naisten esitettyä presidentti Vladimir Putinia kritisoivan performanssin ortodoksisessa kirkossa. (Ks. Thomas 2005.)

Huolimatta lukuisista uskonnollisista konflikteista tai uskonnollisesta maailmanpolitiikasta on tosiasia, että Länsi-Euroopan valtiot, Suomi mukaanlukien, ovat muodollisesti 2000-luvulla hyvin sekulaareja. Desekularisaatioteoretisoinnin yhteydessä on kuitenkin nostettu esiin myös se seikka, että valtion muodollinen maallistuminen ei tarkoita ilman muuta sitä, että poliittiset toimijat unohtaisivat mahdollisen uskonnollisen arvopohjansa. Jürgen Habermasin mukaan valtion sekularisaatioprosessi ei anna myöskään *oikeutta* vaatia, että yksilöt tai ryhmät eivät saisi toimia politiikassa uskonnollisten arvojensa mukaisesti. Tosin myös uskonnollisten toimijoiden tulee, Habermasin deliberatiivisen demokration ideaalin mukaan, ”kääntää” sanomansa yleisesti ymmärrettävälle kielelle, siis tarvittaessa sekulaarille kielelle. (Habermas 2006, 9, 13; 2011, 25; Gregersen 2009, 83, 91.)

Politiikan ja erityisesti valtion ja uskonnon erottamista toisistaan voidaan vaatia hyvin perustein. Kun valtio ei ole suoraan riippuvainen mistään uskonnosta, voidaan politiikassa ottaa aidosti huomioon eri tavoin ajattelevat ihmiset ja käydä avointa, suvaisevaisuutta tavoittelevaa keskustelua. Tämä edesauttaa yhteiskunnallista vakautta ja rauhaa. Tästä huolimatta on syytä huomata, että uskonnot ja uskonnolliset näkemykset ovat välttämättä yhteydessä poliittiseen päätöksentekoon sikäli kuin ne vaikuttavat vallanpitäjien ja äänestäjien ajattelussa. Uskonto ei voi olla poliittisesti neutraali ajattelun muoto: sillä on aina maallinen ja ajallinen ulottuvuus, joka liittyy ihmisten väliseen toimintaan ja valtasuhteisiin. Tämän väitöskirjan taustalla onkin ajatus, jonka mukaan uskonnon ja politiikan suhdetta on pyrittävä ymmärtämään mahdollisimman syvällisesti. Pelkkä näiden kahden alueen eronteon jyrkkä vaatimus voi estää näkemästä niitä mekanismeja, jotka tosiasiaassa vaikuttavat sekä julkisessa politiikassa että uskonnollisten ryhmien sisällä (ks. Bhargava 1999).

*

Käsillä olevassa teoksessa keskityn uskonnon ja politiikan laajan problematiikan yhteen erikoistapaukseen, *vanhoillislestadiolaisen herätysliikkeen* poliittisuuteen. Teema on empiirisesti hyvin rajattu, mutta samalla se ilmentää uskonnon ja politiikan problematiikkaa monessa suhteessa. Ensinnäkin vanhoillislestadiolaisuudessa uskonto on kytkeytynyt usein avoimesti puoluepolitiikkaan, johon on otettu teologisesti motivoituneita kantoja. 2000-luvulla vanhoillislestadiolaisia on arviolta 120 000 eli noin 2,2 % suomalaisista, joten liike voi yhtenäisesti toimiessaan muodostaa huomattavan poliittisen tekijän ainakin vahvoilla alueillaan. Toiseksi vanhoillislestadiolaisuus on hyvin omaleimainen, kiinteä ja eksklusiivinen uskonnollinen yhteisö, mitä liikkeessä mielellään korostetaan. Vanhoillislestadiolaisessa ajattelussa yhteisön omilla säännöillä ja käytännöillä on ensiarvoisen tärkeä asema: ei ole yhdentekevää, miten uskovaiset uskovat, käyttäytyvät ja ajattelevat. Jotta uskovaisten usko säilyisi puhtaana eivätkä lampaat eksyisi laumastaan, on yhteisöä paimennettava. Erilaiset paimentamisen tavat puolestaan ovat vallan mekanismeja, joissa vanhoillislestadiolaisuuden (ja yleensä uskonnollisten liikkeiden) sisäinen poliittisuus ilmenee.

Tutkin tässä teoksessa siis sitä, miten uskonto ja politiikka vanhoillislestadiolaisen herätysliikkeen kontekstissa kohtaavat. Tarkastelun painopiste on 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuudessa, mutta luon katsauksia myös varhaisempaan aikaan Lars Levi Laestadiuksesta alkaen. Tarkemmin sanoen hahmottelen sitä, *millaisia poliittisia ulottuvuuksia vanhoillislestadiolainen teologia saa*. En tee siis teologista tutkimusta, jossa analysoisin jumaluusopillisia kysymyksiä. Sen sijaan tulkitSEN vanhoillislestadiolaisen yhteisön politiikkaa. Vanhoillislestadiolaisuus on toki uskonnollinen yhteisö, mikä on liikkeen sisäisestä näkökulmasta ensisijaista, mutta se on myös poliittinen yhteisö, jolla on oma, muista yhteisöistä erottuva yhteiskunnallinen profiilinsa ja omat sisäiset valtakamppailunsa. Tutkimukseni perustuu kahteen teoreettiseen lähestymistapaan: politiikan ja uskonnon suhdetta hahmotan muun muassa Carl Schmittin ajatteluun pohjautuvan *poliittisen teologian* teorian kautta ja politiikan hahmottumista vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä tutkin Ludwig Wittgensteinin säännön käsitteen avulla. Poliittista teologiaa voidaan pitää tutkimuksen teoreettisena selkärankana, kun säännön käsitteen analyysillä on eräänlaisen hermeneuttisen menetelmän rooli. Esittelen teorat, tutkimuskysymykset ja tutkimuksen empirian tarkemmin luvuissa kaksi ja kolme.

Ennen pidemmälle ehtimistä on syytä tarkastella väitöskirjani peruskäsitteitä, jotka määrittävät koko tutkimuksen suhdetta uskontoon ja poliittisuuteen. Näiden käsitteiden kautta on mahdollista ymmärtää lähestymistapaani uskontojen poliittisuuden tutkimukseen yleisellä tasolla. Käsitteet ovat *uskonto*, *politiikka* ja *valta*.

Uskonto

Teoksessani uskonto ei hahmotu teologisten väittämien joukoksi tai yksittäisiksi pyhään tai tuonpuoleiseen liittyviksi uskomuksiksi. En myöskään tutki uskontoa puhtaasti filosofisesta näkökulmasta, jolloin kyseeseen voisi tulla metafyyssisten hahmotusten pohtiminen sinällään; siis jumaluuden tai pyhän tutkiminen järjen voimin (Salonen 2002, 230–231). Uskontofilosofiassa on harrastettu esimerkiksi uskonnollisen kielen analyysia sekä jumalatodistuksia ja niiden kritiikkiä (ks. esim. Hick 1969; Koistinen & Seppänen 1993; Geisler 2002; Craig 2008). Keskeinen teema on ollut ihmisen suhde uskontoihin ja esimerkiksi antropomorfismin

kritiikki (Xenofanes 1991, fragmentit 182–184 & 186–189; Feuerbach 1980, 67–68; Salonen 2002, 232–235; Wittgenstein 2011, 97¹). Oma lähestymistapani on kyllä filosofinen siinä mielessä, että hahmottelen ihmisen suhdetta pyhäksi ymmärrettyyn. Painotus on kuitenkin sosiologinen ja politiikkatieteellinen: tarkoitan uskonnolla ennen muuta *sosiaalista liikettä*, jota sitoo yhteen jaettu käsitys pyhän olemuksesta.

Uskonnon yhteisöllistä aspektia on hahmoteltu eri näkökulmista. Sosiologi Emile Durkheim määritteli uskonnon pyhiä asioita koskevien uskomusten ja tapojen sosiaalisiksi järjestelmäksi, joka yhdistyy moraalisen yhdyskunnan, kirkon muotoon. Durkheim erottaa magian uskonnosta juuri sen järjestäytymisen asteen perusteella: magialla ei ole kirkkoa. Durkheim korostaa uskonnon sosiaalisuutta: hänen mukaansa uskonnon voima ja merkitys tulevat *yhteisöstä*. Uskontojen sosiologinen tutkiminen on ennen muuta yhteisöjen tutkimista, ei Jumalan tai muiden teologisten väittämien tutkimista. (Durkheim 1980, 15–54, 62–64, 367–398; Nykänen 2011, 33.)

Myös Peter Berger on korostanut uskonnon yhteisöllistä aspektia: hänen mukaansa uskonyhteisö tarjoaa kaoottiseen maailmaan järkkymättömän järjestyksen ja merkityksen. Ilman uskontoa ihmiset kokevat uhkaavaa irrallisuutta ja merkityksettömyyttä, jonka uskonto poistaa. Kaikesta huolimatta ihmisillä on tapana unohtaa, miten oikea järjestys on rakentunut. Jotta uskovat muistaisivat, mikä on oikeaa uskoa ja miten uskovainen toimii, on heitä muistutettava siitä toistuvasti. Tämä tapahtuu toistamalla uskonkappaleita ja rituaaleja. Keskeinen rooli on uskonyhteisöllä ja erityisesti sen johdolla. Uskonto pysyy koossa, kun uskovaiset osallistuvat uskonnolliseen toimintaan ja toistavat uskonkappaleita toisilleen. Meredith McGuiren mukaan yhteinen uskonnollinen toiminta synnyttää myös tietoisuutta kuulumisesta erityiseen joukkoon ja rakentaa yhteisölle maailmaa, johon ulkopuolisilla ei ole pääsyä. Uskonyhteisön sisällä on asioiden legitiimi järjestys, jota pitää vaalia. (Berger 1990, 24–25, 29, 31, 36–37, 40, 43, 44–45, 47, 51; ks. myös Berger & Luckman 1991; McGuire 1997, 19–29; Nykänen 2011, 33.)

¹ Tarkoitan Wittgensteinin antropomorfismin kritiikillä hänen ajatustaan Jumalan kieliopista. Wittgenstein kiinnittää huomiota siihen omalaatuiseen tapaan, jolla Jumalalle kuvitellaan tietyt ruumiinosat, kuten kädet ja silmät. Hänelle ei kuitenkaan kuvitella esimerkiksi napaa tai kulmakarvoja. Wittgenstein viittaa Jumalan käsitteen käyttöön kristillisessä kielipelissä. (Ks. myös Wittgenstein 1981b, 69.)

Ludwig Wittgensteinin analyysi uskonnosta on vanhoillislestadiolaisuuden ja yleensä uskontojen ymmärtämisen kannalta nähdäkseni tärkeä. Wittgensteinin mukaan uskonnollisen yhteisön maailma muodostaa fundamentaalisti omaehtoisen todellisuuden tai ”elämänmuodon”. Se on maailma, joka ei perustu vain pyhiin teksteihin tai auktoriteetin saarnaan, vaan *mielentilaan*, jonka omatunto on ”paljastanut”. Tämä mielentila on uskonnollista uskoa, joka ei perustu jonkin seikan todennäköisyyteen vaan siihen, mitä omatunto kehottaa tai mihin se määrää. Wittgensteinin mukaan uskominen alkaa siis *uskosta itsestään* (Wittgenstein 2011, 76). Tällainen uskominen ei tarkoita samaa kuin sana ”uskominen” tavallisessa puhekielessä, jossa se viittaa käsitykseen jostain asiasta, joka voi olla niin tai näin. Uskonnollinen uskominen ei tarkoita myöskään samaa kuin ”tietäminen”, vaan sillä on oma merkityksensä. Uskominen Jumalaan on uskomista sellaiseen, jota emme voi koetella tai minkä koettelemiseen emme voi löytää keinoja. Wittgensteinin mukaan ei ole kriteeriä, jonka nojalla voitaisiin sanoa, onko jokin Jumalaan uskomisen evidenssi pätevä. (Wittgenstein 1981b, 58–59.)

Vaikka uskonnolla olisi perusteita historiallisissa tapahtumissa – kuten Jeesuksen toiminnassa – niitä tärkeämpi looginen peruste uskonnollisen uskon kielipelissä on se sääntö, joka sanoo: *minä uskon*. Wittgenstein kirjoittaa:

Kristinuskko ei perustu historialliseen totuuteen, vaan meillä on (historiallinen) tieto, joka sanoo: Usko! Mutta ei niin, että uskomme tämän tiedon sillä uskolla, joka on osa historiallista tietoaamme, - vaan: Usko myötä- ja vastoinkäymisessä, ja näin voit tehdä vain tietynlaisen elämän tuloksena. Tässä Sinulla on tieto - älä suhtaudu siihen kuten muuhun historialliseen tietoon! Anna sille aivan eri sija elämässäsi - Eikä tässä ole mitään paradoksaalista! [...] Evankeliumien historialliset kertomukset voisivat olla historiallisessa mielessä todistettavasti vääriä, eikä usko menettäisi tämän takia yhtään mitään: Mutta ei siksi, että usko koskisi ’yleisiä järjen totuuksia!’, vaan siksi, että historiallinen todistus (historiallinen todistepeli) ei lainkaan liikuta uskoa. Ihminen tarttuu tähän tietoon (evankeliumeihin) uskolla (ts. rakkautella). Tässä, eikä missään muussa, on tämän totenapitämisen varmuus. (Wittgenstein 1979, 72–73.)

Wittgenstein mukaan ihmisellä ei ole siis uskonnolliseen tietoon suhdetta, joka hänellä on historialliseksi katsottuun totuuteen tai ”järjen totuuksiin”, kuten logiikkaan. Suhde uskonnolliseen tietoon perustuu uskonnon omaan elämänmuotoon, se on ”mikä se on” (Wittgenstein 1979, 73).

Vaikka usko Wittgensteinilla alkaa uskosta, ei se tarkoita sitä, että uskonto olisi jotain puhtaasti yksilöllistä. Uskonnon lauseet ovat merkityksellisiä nimenomaan yhteisön jakamassa elämänmuodossa eli kielipelissä. Tähän kielipeliin kuuluvat sekä asioille annetut merkitykset että käytännöt, kuten uskonnolliset rituaalit.

Koska uskonnollisen usko muodostaa oman erityisen kielipelinsä, on siihen liittyviä lauseita arvioitava suhteessa tähän kokonaisuuteen. Esimerkiksi lause *minä uskon Jumalaan* ei viittaa mihinkään empiiriiseen tietoon tai yleiseen järjen totuuteen. Tästä kertoo jo se, että lause viittaa sellaiseen kohteeseen, jolla on *absoluuttinen arvo*. Tällainen väite ei kohdistu maailmaan tosiseikkojen kokonaisuutena, sillä maailmassa mitään absoluuttisen arvon omaavaa ei ole. Väite kohdistuu maailman ja samalla kielen rajojen ulkopuolelle, sillä maailman rajat ovat Wittgensteinille yhtä kielen rajojen kanssa. Uskonnollisen uskon väitteet eivät näin ollen operoi kielen mahdollisuuksien sisällä eikä niitä voi kumota tai osoittaa oikeaksi. Jos niitä voitaisiin verifioida tai falsifioida, ne lakkaisivat olemasta uskonnollista uskoa ja muuttuisivat joksikin muuksi. Wittgensteinin mukaan uskonnollinen usko ei ole eikä edes ole olevinaan järkevää². Keskeistä uskonnollisen uskon ymmärtämisen kannalta on sen ymmärtäminen, että Jumalaan uskovan ihmisen maailma on perustoiltaan erilainen verrattuna sellaisen ihmisen maailmaan, joka ei usko Jumalaan.

2 Uskon järkevyydestä ja järjen ja uskon suhteista ei teologian tai uskontofilosofian piirissä vallitse yksimielisyyttä. Esimerkiksi kristillisessä apologetiikassa uskoa puolustetaan nimenomaan järjen avulla (ks. esim. Geisler 2002; Graig 2008). Toisinaan raja apologetiikan ja uskontofilosofian välillä on häilyvä, ja filosofisten argumenttien tehtävänä on puolustaa valittua uskomusta. Tämä pätee sekä teismin että ateismin puolustukseen (ks. esim. Puolimatka 2005; 2009; Plantinga 2000; 2007). On mahdollista omaksua myös monenlaisia välittäviä kantoja, joissa hylätään fideismi (järjen ja uskon täydellinen erotaminen) mutta ei myöskään pyritä todistamaan uskoa filosofisten argumenttien avulla. Tällainen kanta on eksperientialismi, joka korostaa välittömän kokemuksen merkitystä (Plantinga 2007; Puolimatka 2009). Wittgensteinin oman ajattelun voi ajatella ilmentävän eräänlaista mystistä agnostisismia, jossa jumaluus voi ilmetä maailmassa, mutta siitä ei voida filosofiassa puhua (ks. Työrinoja 1984).

Jumalaan uskomisen roolia ja uskoon liittyvien väitteiden roolia uskovan elämässä voi kuvata niiden omalaatuisen loogisen aseman kautta: ne eivät ole empiirisiä eivätkä ensisijaisesti edes metafysisiä väitteitä, vaan niillä on *säännön* luonne (ks. luku 3). Toisin sanoen se tieto, että *Jumala on olemassa*, on sääntö, jonka mukaan uskovainen ajattelee ja toimii. (Wittgenstein 1981b, 32–33; Työrinoja 1984, 69–73, 87–88, 207, 234; Nykänen 2011, 33.)

Wittgensteinin uskonnollinen usko viittaa uskontoon sen ”puhtaassa” muodossa. Uskonnosta puhutaan myös toisenlaisissa kielipeleissä, jotka sijoittuvat puhtaan uskonnon ja ateismin välille. Uskonnollisuus voi olla esimerkiksi tietoisesti valittua agnostisismia tai pelkkien tapojen ja rituaalien kokonaisuus, joka liittyy elämänvaiheisiin, kuten syntymään, naimisiinmenoon ja kuolemaan. Tärkeää on se, että uskonnollisen uskon analyysi avaa uskonnollisen kielipelin erityisluonnetta hyvin ja selventää myös sitä, miksi syvästi uskovan ihmisen ja ateistin voi olla vaikeaa löytää yhteistä kieltä.

Tutkimuksessani tarkoitan uskonnolla uskonnollisen yhteisön omaehtoista maailmaa, jonka keskiössä on pyhäksi ymmärretty asia, kuten Jumala ja vanhoillislestadiolaisuudessa myös Jumalan valtakunta. Pyhä on vastakkainen kategoria profaanille, joka edustaa tavallista, arkipäiväistä ja uskonnon kontekstissa usein maallista. Pyhät asiat ovat erikoisia ja vaativat erikoista käsittelyä. Usein niiden voi ajatella liittyvän yliluonnolliseen tai tuonpuoleiseen. Juuri pyhän ja profaanin dikotomista suhdetta on pidetty erityisesti länsimaisten uskontojen yhtenä määrittävänä tekijänä. (Ks. esim. Durkheim 1980, 55–56; Giddens 1997, 443; Anttonen 2000, 275.)

Puhun tutkimuksessa paljon *teologiasta*. Viittaan käsitteellä kahteen toisistaan hieman eroavaan merkitykseen: ensinnäkin teologia tarkoittaa tutkimuksessa Carl Schmittin poliittisen teologian (ks. luku 2) tapaan sitä uskonnollisten uskomusten kokonaisuutta, joka muodostaa vanhoillislestadiolaisen maailman perustan. Toisin sanoen kyse on vanhoillislestadiolaisesta metafysiikasta eli todellisuuden perimmäistä luonnetta koskevista käsityksistä. Toiseksi viittaan teologialla vanhoillislestadiolaiseen jumaluusoppiin eli liikkeen eksplisiittisesti muotoilemaan kristinopillisten käsitysten kokonaisuuteen. Tämä ”virallinen teologia” ei ole sama asia kuin vanhoillislestadiolainen uskonto: teologia saa merkityk-

sensä vuorovaikutussuhteessa uskonnolliseen yhteisöön ja muodostaa uskonnon kokonaisuuden yhdessä yhteisön, rituaalien ja symbolien kanssa (ks. Pihlström 2010, 36). Teologian kahta merkitystä, metafysiikkaa ja vanhoillislestadiolaista oppia ei voi kokonaan erottaa toisistaan. Todellisuuden perimmäistä luonnettava koskevat käsitykset ja opilliset kannat ovat päinvastoin keskenään jatkuvassa vuorovaikutussuhteessa. Silti ”virallisen” teologian alueella käydään myös hienosyisiä opillisia debatteja esimerkiksi sakramenttien luonteesta tai sydämen affekteista. Nämä käsitykset eivät välttämättä muodosta vanhoillislestadiolaisen yhteisön todellisuuden perustaa samalla tavalla kuin käsitys siitä, että on olemassa yksi ja ainoa Jumala ja maanpäällinen Jumalan valtakunta. Kun puhun teologiasta, pyrin mahdollisuuksien mukaan selventämään, mihin käsitteellä viitataan.

Uskonnollisen uskon arkiseen käytäntöön kuuluvat ne rituaalit, opeukset, symbolit, kieli ja tekstit, joiden avulla ja kautta uskontoa harjoitetaan ja joissa yhteiset uskomukset ilmenevät. Rituaaleilla tarkoitan tässä tutkimuksessa toistuvia uskonnon harjoittamisen tapoja, joilla uskoa ja sen yhteisöllistä ulottuvuutta toistetaan ja tuotetaan (ks. esim. Durkheim 1980, 55–56). Rituaalit ovat symbolisia toimia, jotka välittävät uskonnollisia merkityksiä (McGuire 1997, 16). Vanhoillislestadiolaisuuden rituaaleja ovat esimerkiksi viikottainen seuroissa käynti ja toistuva syntien anteeksijulistus ”Jeesuksen nimessä ja veressä”. Vanhoillislestadiolaisuudessa on myös ikäkausiin ja elämäntilanteisiin liittyviä yleisempiä protestanttisia siirtymäriittejä, kuten ripille pääsy, avioliiton solmiminen ja hautajaiset ja esimerkiksi kansalaisuuteen liittyviä riittejä, kuten itsenäisyyden juhliminen. (siirtymäriiteistä ks. esim. Turner 2007, 106.) En erittele rituaalin lajeja tarkemmin vaan tutkin niitä siitä näkökulmasta, kuinka ne ilmentävät vanhoillislestadiolaisen teologian poliittisuutta.

En ota kantaa yksittäisten uskovien uskon tai uskonkokemuksen ja totuuden yhteyksiin. Kokemukset ovat subjektiivisia ja sinänsä oikeita, ja niiden kohteen olemassaolo tai olemattomuus jää uskon asiaksi. Uskonnon tutkiminen on tässä tutkimuksessa ennen muuta sen hahmottamista, miten ihmiset kommunikoivat mysteeriksi ymmärretystä asiasta, miten he tuottavat uskonnollisen liikkeen todellisuutta ja miten he käyttäytyvät uskomusten perusteella. Tutkimus itse ei pyri tavoittamaan mysteeriä – se olisi jo määritelmällisesti mahdotonta – vaan lähestyy sitä, miten ihmiset

kokevat, kommunikoivat ja elävät mysteeriksi sanotun (Pyysiäinen 2001, vii–xi).

Politiikka

Ymmärrän *politiikalla* tässä tutkimuksessa niin sanotun laajan politiikkakäsityksen tai aspektipoliittisen käsityksen mukaisesti kaikkea kamppailua vallasta ja valtaosuuksista, joka ilmenee myös perinteisen poliittisen sektorin ulkopuolella. Usein tämä valtakamppailu ilmenee erontekoina, asioiden, ihmisten ja yhteisöjen jakamisena ”meihin” ja ”muihin”. Poliitiikka ei siis hahmotu vain poliittisten päätöselinten tai etujärjestöjen toiminnaksi vaan pikemminkin sosiaalisen toiminnan aspektiksi, jota kamppailu vallasta luonnehtii.

Aspektipoliittinen näkemys perustuu alunpitäen Carl Schmittin poliittisen toiminnan ideaan. Schmittille poliittisuuden kriteerinä on ystävä–vihollinen-eronteko (Schmitt 1976, 26). Vihollinen on *vieras* tai *toinen*, jonka kanssa myös konflikti on ääritapauksessa mahdollinen. Vihollinen ei ole varsinaisesti paha: sitä edustaa Schmittille pikemminkin muodoton moderni epäpoliittisuus, koko poliittisen järjestelmän vihollinen. (Ojakangas 2002, 38–43; Schmitt 2008.)

Suomalainen aspektipoliitiikan klassikko on Kari Palonen, joka on kehitellyt Schmittin ajatuksia edelleen. Schmittille politiikan perusyksikkö on erityisesti varhaisissa töissä kansa (Volk), mutta Palonen kiinnittää huomion monenlaisten poliittisten toimijoiden rooliin. Paloselle konflikti on politiikan osapuolten vastakohtaisuutta sekä suhteessa toisiinsa että varsinaiseen politiikan kohteeseen. Poliitiikan tutkimuksessa kannattaa kiinnittää siis huomiota sekä henkilöiden välisiin asetelmiin että kannanottoihin jonkin asian puolesta tai sitä vastaan (Palonen 1988, 30). Paloselle poliittisuus ei välttämättä edellytä tosiasiallista vastarintaa vaan ”toiseuden” eli vastarinnan mahdollisuuden olemassaoloa. Mikään ilmiö ei ole välttämättä poliittinen, mutta missä tahansa ilmiössä voi olla poliittinen aspektinsa (Palonen 1979, 26; 1988, 30–31). Myös yksimielisyyden korostaminen ja konfliktien kieltäminen tai välttäminen on poliittista toimintaa, jolla voidaan legitimoida tietynlaisen politiikan tekemistä (Palonen 1988, 31; Linjakumpu 1999, 48). Tämä on tärkeää vanhoillislestadiolaisuuden tutkimisen kannalta, sillä liikkeen virallisis-

sa julkaisuissa yksimielisyyttä korostetaan toistuvasti. (Ks. myös Schmitt 1976; Ojakangas 2002, 18–21; Palonen 2003; Koikkalainen & Krause 2007, 359.)

Politiikan käsitteen kautta on mahdollista hahmotella jo tässä vaiheessa hieman tarkemmin sitä, mitä merkitsee, kun puhun vanhoillislestadiolaisuudesta *poliittisena yhteisönä*. Ensinnäkin kyse on muista erotuvasta ihmisjoukosta, jolla on näkemys omasta ainutlaatuisuudesta ja oma erityiseksi ymmärretty päämäärä. Vanhoillislestadiolainen liike on siis poliittinen kokonaisuus, jonka identiteetti rakentuu suhteessa *toisiin* eli ei-vanhoillislestadiolaisiin, mikä on aspektuaalinen poliittisuuden peruskriteeri. Tämä merkitsee sitä, että vanhoillislestadiolaisen politiikan harjoittajien on määriteltävä liikkeen tapa suhtautua ulkopuolelta tuleviin vaatimuksiin ja paineisiin, jotka pyrkivät vaikuttamaan liikkeeseen. Esimerkiksi suhtautuminen valtioon, kirkkoon, puoluepolitiikkaan ja epäuskoiseksi ymmärrettyihin ihmisiin ovat kaikki poliittisia kysymyksiä, jotka vanhoillislestadiolaisuudessa on ratkaistu liikkeen tasolla. Niitä voidaan pitää liikkeen ulkoisena politiikkana.

Toiseksi, koska vanhoillislestadiolaisuus on poliittinen kokonaisuus, on se sisäisesti verrattain yhtenäinen liike, jonka piirissä tapahtuvien toimintojen on tarkoitus tukea liikkeen yhteisiä päämääriä. Tällaisena poliittisena yhteisönä vanhoillislestadiolaisuutta voidaan verrata Aristoteteleen kuvailemaan antiikin Kreikan kaupunkivaltioon, joka on ”tilayhteisöjen ja sukujen hyvää elämää varten muodostama yhteisö, jonka päämääränä on täydellinen ja itseriittävä elämä”. Vanhoillislestadiolaisuus ei ole valtio, mutta se on hyvin kokonaisvaltainen poliittinen yhteisö, jonka tarkoituksena on hyväksi ymmärretty elämä ja lopulta osuus taivaallisesta autuudesta. Liikkeen keskeisten henkilöiden toiminta tähtää aristoteelisella tavalla yhteisön ja sitä kautta liikkeeseen kuuluvien yksilöiden hyvään. Siten heidän toimintansa on politiikkaa myös ”yhteisten asioiden hoitamisen” merkityksessä. Vanhoillislestadiolaisuutta voidaan pitää nimenomaan poliittisena yhteisönä, sillä sen kokonaisuuden keskiössä on hyvän elämän tavoittelu, johon kuuluu jatkuva arvojen reflektointi ja pohdinta. (Ks. esim. Aristoteles 1991, 7, 76.)

Kolmanneksi, koska vanhoillislestadiolainen liike on poliittinen kokonaisuus, on se altis sisäisille erimielisyyksille. Jokainen poliittinen yhteisö joutuu kohtaamaan sisäiset haasteet, kun se muotoilee yhteisiä

sääntöjä, hallinnan tapoja ja näkemyksiä ulospäin suuntautuvasta politiikasta. Ihmisillä on tapana muodostaa mielipiteitä ja omata erilaisia etunäkökohtia, mikä johtaa ennemmin tai myöhemmin konfliktiin toisten mielipiteiden kanssa. Näin ollen vanhoillislestadiolaisuudessakin esiintyy sisäisiä kamppailuja, joissa harjoitetaan valtaa, määritellään oikeaa vanhoillislestadiolaisuutta, käydään teologista debattia opista ja tehdään toistuvia rajanvetoja niihin, ketkä ovat oikeassa ja ketkä väärässä. Liikkeen politiikassa ilmenevät siis poliittisuuden erilaiset muodot yhteisten asioiden hoitamisesta sisäiseen valtakamppailuun ja jatkuvaan yhteisön erikoislaatuisuuden tuottamiseen.

Valta

Valta on politiikan tutkimuksen peruskäsite, joka liittyy läheisesti politiikan ja poliittisuuden käsitteisiin. Yksinkertaisimmillaan valta voidaan määritellä suhteeksi, jossa henkilö tai ryhmä voi vaikuttaa toisen henkilön tai ryhmän tahtoon (ks. esim. Linjakumpu 1999, 68). Näin ollen valta voi olla asemaan tai auktoriteettiin liittyvää. Tällaista valtaa on esimerkiksi valtiolla ja sen edustajilla, kuten oikeuslaitoksella, poliisilla ja muilla viranomaisilla³. Sektoripolitiikan näkökulmasta poliittista valtaa (erotuksena esimerkiksi taloudellisesta vallasta) käyttävät nimenomaan poliittiset päätöselimet (esim. Wiberg 2006, 256).

Tässä tutkimuksessa viitataan vallan käsitteellä asemaan, kuten SRK:n johtoon, liittyvään valtaan, mutta myös toisenlaisiin, piiloisempiin vallan muotoihin. Vallan käsite liittyy kiinteästi aspektipoliittiseen ajatukseen

3 Valta valtionkaan kontekstissa ei ole itsestään selvä tai välttämättä vain tiettyihin instituutiomuotoihin liittyvä ominaisuus. Esimerkiksi *kansanvaltaa* voidaan pyrkiä toteuttamaan monin tavoin. Poliittisessa nykykielessä demokratian ja parlamentarismien yhteys vaikuttaa lähes itsestään selvältä, mutta tämä on vain yksi erityinen ja nykyhetkelle ominainen ratkaisu. Suomessakin parlamentarismien vaihtoehtoiksi on eri aikoina asetettu muun muassa konstitutionalismi eli perustuslaillinen kuningas- tai presidenttijohtoinen järjestelmä ja suoraan kansanvaltaan nojaava kansansuvereniteettioppi (Koikkalainen 2007, 20–21; ks. myös Turkkala 2006). Perustuslaissa valtion valta on Suomessa jaettu niin sanotun Montesquieun vallan kolmijako-opin mukaisesti: eduskunnalla on lainsäädäntövalta, oikeuslaitoksella tuomiovalta ja viranomaisilla täytäntöönpanovalta (Perustuslaki 3 §). Tämä vallan jako on juridinen ja se piilottaa monia vallan muotoja, kuten viranomaisten vallan lainvalmistelussa, poliittisen puheen kautta vaikuttavan vallan ja viranomaisille annetun oikeuden väkivaltaan.

siitä, että mikä tahansa ilmiö on altis poliittisuudelle eli valtakamppailuille. Moderneja vallan muotoja on analysoitu postmodernissa politiikan filosofiassa usein perustuen ranskalaisen Michel Foucaultin ajatuksiin. Myös tässä teoksessa Foucaultin ideat ovat hyödyllisiä, sillä vanhoillistadiolaisiin sääntöihin liittyvät vallan mekanismit tulevat ymmärrettäväksi Foucaultin perusajatusten kautta.

Foucaultille valta ei ole vain asemiin liittyvää valtaa, jonka joku tahoo, kuten valtio omistaa. Sen sijaan valta toimii hajautetusti tai verkostomaisesti, ja sitä harjoitetaan monissa yhteyksissä. Äärimmäinen pakkovalta, kuten ehdoton orjuus, ei ole Foucaultin tarkoittamassa mielessä vallankäyttöä, sillä valtasuhde edellyttää mahdollisuutta vastareaktioon, kuten vastaväitteisiin tai vähintään pakenemiseen. Myös Hannah Arendt on esittänyt, että tyrannin pakkovalta ja väkivalta eivät ole poliittista valtaa. Valta on sen sijaan poliittikkaan liittyvä mahdollisuus, joka edellyttää ihmisten tai ihmisjoukkojen suhdetta, poliittista toimintaa. Foucaultilla toinen valtasuhteen tärkeä tunnusmerkki onkin, että vallan harjoittamisen seurauksena avautuu tai käynnistyy mahdollisuuksia, vastareaktioita tai uusia avauksia. Vallankäyttöä voidaan tutkia erityisesti hahmottelemalla erontekoja, vallan kohteita, vallan harjoittamiseksi rakennettuja instituutioita ja muun muassa yrityksiä ”rationalisoida” asioita. Sekä Foucaultilla että Arendtilla valta on hyvin dynaaminen ilmiö; lisäksi Arendt korostaa politiikan ja vallan myönteistä ulottuvuutta, uuden luomisen mahdollisuutta. (Foucault 2000, 340–348; Arendt 2002, 202–206.)

Kiinnostava vallan harjoittamisen muoto tämän tutkimuksen suhteen on Foucaultin kuvailema *normalisoiva* tai norminmukaistava (ks. Foucault 2009, 57) valta. Foucaultin mukaan modernia ihmistä tarkkailaan ja mitataan jatkuvasti (lääkärissä, koulussa, armeijassa, mediassa) ja mahdolliset poikkeamat normista yritetään korjata. ”Kokonaisen keinojen ja instituutioiden joukon olemassaolo, tavoitteenaan epänormaalien yksilöiden mittaaminen, valvominen ja ojentaminen, saa toimimaan ne kurinpitomekanismit, joita vaatii ruton pelko” (Foucault 1980, 272).

Foucault kuvailee normalisoivan vallan mekanismia Jeremy Benthamin Panopticon-vankilan avulla. Panopticon on ympyränmuotoinen laitos, jonka keskellä on sisäpiha ja siellä korkea torni. Sellit on sijoiteltu ympyrän kehälle ja niissä on läpinäkyvät seinät ulos- ja sisäänpäin. Mahdollinen vartija tarkkailee sellejä keskellä olevasta tornista. Vangit eivät

näe tornin sisälle eivätkä he siis koskaan tiedä, tarkkaillaanko heitä todella. Koska tarkkailu on kuitenkin mahdollista missä tahansa tilanteessa, alkavat vangit valvoa ajan oloon itse itseään. Toisin sanoen kontrollin mahdollisuus saa ihmiset norminmukaistamaan itseään. Myös vankilan johtaja on sidoksissa koneeseen: hänen pitää olla vastuussa siitä, että vankila toimii ja vangit käyttäytyvät asianmukaisesti. (Foucault 1980, 273–279; 1984, 206–213.)

Foucaultin mukaan panopticon on käsitettävä yleistettäväksi toimintamalliksi, jonka avulla voidaan määritellä valtasuhteet modernien ihmisten arkielämässä. Se antaa mahdollisuudet puuttua asioihin jatkuvasti ja sen paine tehoaa jo ennen kuin rikokset on tehty. Panopticon automatisoi vallan ja tekee sen epäyksilölliseksi. Valtaa voi käyttää kuka tahansa: jos johtaja ei ole paikalla, tehtävän voivat hoitaa hänen ”perheenjäsenensä, naapurinsa, ystävänsä, vieraansa ja jopa palvelijansa”. Myös koneen käyttämisen motiivi voi olla mikä tahansa, esimerkiksi tirkistelynhalu, huoli toisesta, ilkeämielisyys tai tiedonjano. Tarkkailijoiden lukumäärä on siis suuri ja havaituksi tulemisen mahdollisuus vastaavasti huomattava. (Foucault 1980, 275–276; 1984, 206–213.)

Vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä ei tahdota harjoittaa eksplisiittisesti valtaa. Liikkeen retoriikassa oikeat uskovaiset ”haluavat” noudattaa Jumalan tahtoa. Jumalan tahto puolestaan ilmenee liikkeen tason säännöissä, joiden sisällön määrittää erilaisissa prosesseissa seurakunta. Uskovaisen velvollisuutena on noudattaa näitä sääntöjä ja ”pitää huolta” myös toisista uskovaisista eli tarkkailla, että he eivät joudu ”väärille teille” eli käytännössä noudattavat sääntöjä. Vanhoillislestadiolaisen vallan toiminnan kannalta on tärkeää ymmärtää, että valta toimii myös ja tässä tapauksessa nimenomaan sääntöjen omaksumisen sekä yhteisön itsekontrollin kautta. Järjestelmässä on piirteitä panoptisesta koneesta, vaikka se ei olekaan täysin Foucaultin idean mukainen laitos. Foucaultin kuvailema panopticon on yhteiskunnallinen instituutio, jota voidaan valvoa ulkoapäin (Foucault 1980, 282–283). Uskonnollinen yhteisö sen sijaan on suljettu järjestelmä, muusta yhteiskunnasta osittain erillään elävä ryhmä. Tosin maailman medialisoituminen ja läpinäkyvyyden kasvaminen on tehnyt vanhoillislestadiolaisuudesta entistä läpinäkyvämpää, eikä liike voi esimerkiksi 1970-luvun hoitokokousten tapaan sulkeutua seurasaleihin pois yhteiskunnan näkyviltä (ks. Linjakumpu 2012).

On huomattava, että Foucaultin panopticon-analyysi koskee erityisesti modernia, sekulaaria yhteiskuntaa, jonka hallintamekanismit Foucaultin mukaan eroavat perinteisestä kontrollivallasta. Voidaankin ajatella, että vanhoillislestadiolaisuus on tässä mielessä modernisoitunut liike: sen piirissä harjoitettu valta on usein modernia, normalisoivaa ja hienovaraista kurivaltaa.

Vanhoillislestadiolaisen vallan tulkinnasta tekee haastavaa se, että liike on paitsi moderni yhteisö *myös* uskonnollis-konservatiivinen liike, joka pyrkii vastustamaan modernisaation eräitä piirteitä, kuten sekularisatiota ja moraalin relativoitumista. Tämä ilmenee esimerkiksi siinä, että Jumalan sanaa ja sen tulkintaa pidetään liikkeessä muuttumattomana. Liikkeessä on myös tunnistettava opillinen hierarkia, jossa ylemmillä askelmilla olevilla henkilöillä on auktoriteettiasema. Vanhoillislestadiolaisvaltaa ei voikaan ymmärtää vain modernin kurivallan käsitteen avulla: se on myös hierarkista ja suoraa valtaa, jonka pohjimmainen perusta on Jumalan tahdossa ja jota käyttävät tämän tahdon tulkitsijat.

Foucault on kuvannut mainitunlaista uskonnollista, esimodernia valtaa *pastoraalisen* eli huolehtivan tai paimentavan vallan käsitteen avulla. Pastoraalinen valta on hengellisille johtajille, *paimenille*, kuuluvaa valtaa, jonka tarkoituksena on yksilöiden kuolemanjälkeinen pelastuminen. Sen historiallinen tausta on kristillisessä teemassa paimenesta, joka huolehtii lauman heikoimmastakin jäsenestä. Kuten paimenen valta, myös pastoraalinen huolehtiminen kohdistuu yhteisön kaikkiin yksilöihin heidän koko elämänsä ajan. Koska tavoitteena on yksilön kannalta tärkeimmäksi ymmärretty asia eli pelastus, pastoraalinen valta on hyvin kokonaisvaltaista ja pyrkii tutkimaan ja paljastamaan kohteidensa syvimät ajatukset. Erotuksena esimerkiksi kuninkaan vallasta pastoraalinen valta voi myös ”uhrautua” kohteidensa puolesta eli käytännössä tehdä töitä heidän pelastuksensa eteen. Pastoraalinen valta toimii siis vuorovaikutuksessa kohteidensa kanssa kysymyksissä, jotka ymmärretään hengelliseen pelastukseen liittyviksi. Esimodernissa kristillisyydessä tällaisia kysymyksiä liittyy laaja-alaisesti kaikenlaisiin elämänvaiheisiin ja -käytäntöihin. Foucaultin analyysissa pastoraalinen valta liittyy siis kiinteästi kristilliseen perinteeseen ja kirkko kokonaisuudessaan on pastoraalinen organisaatio. Laajempaan vallan muotona pastoraalinen valta sijoittuu esimoderniin aikaan ja edeltää ajallisesti modernia kurivaltaa. (Foucault 2000, 333; Foucault 2009, 115–190.)

Vanhoillislestadiolaisuuden kohdalla pastoraalisen vallan käsite on hedelmällinen. Vanhoillislestadiolaisuus on tiivis, sisäistä yhtenäisyyttä vaaliva uskonyhteisö, jonka perimmäisenä päämääränä on jokaisen liikkeeseen kuuluva yksilön pelastus. Vaikka yhteisössä korostetaan, että esimerkiksi puhujat eivät ole auktoriteetteja tai johtajia vaan ”sananpalvelijoita”, on liikkeessä hahmotettavasti selvä opillinen, asemaan perustuva hierarkia. Liikkeen johdolla ja mainituilla puhujilla on mahdollisuus käyttää julkista ja toistuvaa puhevaltaa, jonka tarkoituksena on ohjata kuulijoiden ajatuksia haluttuun suuntaan. Tätä vallan muotoa voidaan tulkita Foucaultin pastoraalisen vallan avulla. Kun käsitettä käytetään rinnakkain normalisoivan, modernin vallan analyysin kanssa, voidaan vanhoillislestadiolaisesta vallasta lukea esiin erilaisia aspekteja.

Tuija Pulkkinen mukaan (modernissa) foucaultlaisessa vallan analyysissä kiinnostus liittyy vallankäyttäjien henkilöiden sijaan erityisesti siihen, kuinka vallan subjektit ja objektit ovat muodostuneet sellaisiksi kuin ovat ja millaisia ovat niitä tuottavan vallan yksityiskohdat (Pulkkinen 2003, 111). Myös tässä tutkimuksessa olen kiinnostunut niistä prosesseista, jotka tuottavat vanhoillislestadiolaista uskovaisuutta. Tämä näkökulma liittyy normalisoivan vallan ideaan. Tämän lisäksi arvioin kuitenkin myös sitä, *kuka* pastoraalista valtaa käyttää. Vanhoillislestadiolaisuuden tapauksessa kysymys vallan subjekteista on relevantti, sillä liikkeessä käytännössä kaikki tahot pyrkivät esittäytymään epäpoliittisina. Tämä poliittisuuden ja vallan piilottaminen on poliittinen strategia, joka liittyy yhteisön koossa pitämiseen ja oikeaoppisuuden vaalimiseen. Jotta vallan harjoittamista voidaan ymmärtää, on eriteltävä myös sitä, voivatko esimerkiksi opilliset auktoriteetit olla vallankäytön suhteen neutraaleja vai liittykö heidän toimintaansa myös valta-aspekti – siis harjoittavatko he pastoraalista valtaa. Sama pätee niihin kriitikoihin, jotka vastustavat SRK:n keskeistä asemaa. Heidän toimintansa voidaan tulkita vastavaltana, jolla pyritään tuottamaan SRK:n kannasta poikkeavaa sääntöä oikeasta uskovaisuudesta.

1.2 Aiempi tutkimus

Vanhoillislestadiolaisuutta ja lestadiolaisuutta yleensä on tutkittu varsin runsaasti. Poliitiikan tutkimuksessa aihetta on silti käsitelty hyvin vähän.

Pääosa liikkeen tutkimuksesta on teologista, kirkkohistoriallista ja sosiologista. Huomattavan osan ovat tuottaneet lestadiolaiset itse ja edelleen esimerkiksi vanhoillislestadiolainen liike kustantaa varsinaisen teologisen kirjallisuuden lisäksi liikkeen oman historian tutkimusta.

Lestadiolaisuutta koskevassa historian tutkimuksessa voidaan erottaa Lars Levi Laestadiusta (1800–1861) käsittelevät tutkimukset liikkeen myöhempää historiaa käsittelevistä teksteistä. Etenkin Laestadiuksen syntymään ja kuolemaan liittyvät juhluvuodet (mm. 2000 ja 2011) synnyttivät runsaasti Laestadiusta koskevaa tutkimusta, jota sivuan vain viitteellisesti. Teokseni keskittyy ennen kaikkea 2000-luvun alun vanhoillislestadiolaisuuteen, ei Laestadiuksen persoonaan tai ajatuksiin. Täysin liikkeen oppi-isää ei voi ohittaa, sillä hänen monet näkemyksensä esimerkiksi uskon luonteesta ja ihmisen turmeltuneisuudesta elävät yhä vanhoillislestadiolaisuudessa.

Lestadiolaisuuden voidaan katsoa syntyneen Lars Levi Laestadiuksen toiminnan myötä jo 1840-luvun Pohjois-Ruotsissa, mutta ensimmäiset aiheeseen liittyvät kirjoitukset antoivat odottaa itseään kymmeniä vuosia. Yksi 1800-luvun huomattavimmista kritiikeistä oli Juho Tanskanen *Hihhulilaisuus oikeassa karwassansa*, sen esitys ja tarkastus (1880). Toinen merkittävä kritiikki oli Kuopion piispan Gustaf Johanssonin teos *Laestadiolaisuus* (1892). Johansson moitti erityisesti sitä, että ”lahkon seurakunta on Kristuksen sijainen ja autuuden antaja” (Tapaninen 2011, 43.) Suomessa varsinaisen kirkkohistoriallisen tutkimuksen lestadiolaisuudesta avasi Väinö Havaksen *Lestadiolaisuuden historia* (1927). Samoihin aikoihin ilmestyi Märta Edqvistin *Lapin profeetta* (1933), joka käsittelee erityisesti Laestadiuksen persoonaa ja edesottamuksia. Havaksen teos käynnisti Suomessa keskustelun, johon osallistuivat etenkin lestadiolaiset teologit. Havas pyrki esityksessään analysoimaan lestadiolaisuuden hajaannusta ja eri opinhaaroja, mutta antoi suurimman tilan uusheräykselle. Teosta vastaan hyökkäsi vanhoillislestadiolainen Vilho H. Kivioja (1896–1977), jonka mukaan Havas oli esittänyt uusheräyksen myönteisemmässä valossa kuin olisi ollut aiheellista. (Lohi 2007, 27–28.)

Lestadiolaisten teologiain keskinäinen väittely jatkui myös Havaksen ja Kiviojan keskustelun jälkeen. Uudeksi kiistapariksi muodostuivat Aulis Zidbäck ja Martti Miettinen, jotka kävivät debattia Laestadiuksen kristillisyydennäkemyksistä. Esikoislestadiolaisuuden toiminnassa mu-

kana aiemmin ollut Zidbäck arvioi Laestadiuksen opin ”eräänlaiseksi pietismin suunnaksi, jossa pietistisenä aineksena on jyrkkä maailmankielteisyyden, parannus- ja pyhitysvaativuus, Pyhän Hengen todistuksen käsitteleminen tunteeksi sekä mystiikan oppi uudestisyntymisestä[...]”. Zidbäckin mukaan Laestadius poikkesi pietismin päävirtauksista siinä, että Laestadius korosti uskonpuhdistuksen pääperiaatetta ”yksin Kristuksen ansiosta”. Zidbäck piti Laestadiuksen opetusta ristiriitaisia aineksia sisältävänä, mikä osittain selittää lestadiolaisuuden alttiuden hajaannuksille. Laestadiuksen uskonnäkemyksiä Zidbäck piti yksilöä korostavana, kun taas Juhani Raattamaan kirjoituksissa ja opetuksessa korostui seurakunnan asema. (Lohi 2007, 28.)

Miettinen ei hyväksynyt Zidbäckin argumenttia, jonka mukaan Laestadiuksen oppiin sisältyi katolisia, spiritualistisia ja mystisiä piirteitä. Hän piti Laestadiusta päinvastoin puhtasoppisena luterilaisena. Miettisen mukaan Zidbäckin tutkimus oli arvoton: Zidbäck oli viitannut vain ”pariin ranskalaiseen tiedemieheen” eikä näin ollen voinut sanoa Laestadiuksesta juuri mitään. 2000-luvun keskeinen lestadiolaihistorioitsija Seppo Lohi asettuu Miettisen kannalle. Lohen mukaan Zidbäckin tutkimuksessa korostuivat ”ennakkoasenteet”, eivätkä argumentit ole saaneet lestadiolaistutkijoita vakuuttuneiksi. (Lohi 2007, 28.)

Havas, Kivioja, Zidbäck, Miettinen ja Lohi olivat ja ovat itse lestadiolaisia ja debatti käydään eri suuntia edustavien teologien välillä. Aulis Zidbäck osallistui esikoisten toimintaan (ja liittyi myöhemmin vanhoillislestadiolaisuuteen), Martti E. Miettinen oli uusherännyt, Väinö Havas aluksi uusherännyt ja sittemmin vanhoillislestadiolainen ja Seppo Lohi vanhoillislestadiolainen. Tutkimuksissa ja keskustelussa korostuu lestadiolaisuuden teologis-uskonnollinen arviointi. Monet Laestadius-tutkimukset voivatkin olla paitsi lähdekirjallisuutta myös tutkimusmateriaalia, joka ilmentää lestadiolaisuuden suuntien välistä poliittis-uskonnollista debattia.

Lestadiolaisuuden historian tutkiminen liikkeen sisällä on sittemmin muodostunut traditioksi, joka jatkuu edelleen myös vanhoillislestadiolaisuudessa. Jo mainitun Seppo Lohen tutkimukset (1997; 2000; 2007) ovat lestadiolaisuuden historian tutkimuksen perusteoksia. Ari-Pekka Palolan *Kahden kuoren suojassa* (2010) ja *Evankeliumin työ laajenee* (2011) ovat SRK:n historian kuvauksia. Sekä Lohen että Palolan tutkimukset

edustavat lähdekritiikkiin perustuvaa historian tutkimusta ja ovat sikäli tieteellisellä otteella kirjoitettuja teoksia. Yhtä aikaa ne ovat SRK:n kustantamia uskonnollisävytteisiä kirjoja, jotka edustavat vanhoillislestadiolaisten omaa historian tulkintaa.

Historian kirjoittamisen perinne vaikuttaa myös paikallisissa rauhanyhdistyksissä, jotka ovat julkaisseet ympäri maata useita kymmeniä paikallishistoriikkeja. Tyypillisiä esimerkkejä ovat muun muassa Sirkku Kinnusen kokoama Rovaniemen Rauhanyhdistyksen 100-vuotishistoriikki *Valkeus pimeydessä paistaa* (2005), Mauri Kinnusen *Herra on minun kalioni. Lestadiolaisen kristillisyyden vaiheet Outokummussa* (1997) ja Tuomas Lohen *Lähteistä kasvaa virta: lestadiolaisuuden vaiheita Haapajärvellä 1863–2000* (2000). Monet historiikeista pohjautuvat esimerkiksi tekijöidensä pro gradu -töihin.

Oma lukunsa ovat merkittävien lestadiolaisvaikuttajien elämäkerrat, joissa usein tarkastellaan liikkeen vaikeita ajanjaksoja. Esimerkkejä ovat SRK:n pitkäaikaisen pääsihteerin Einari Lepistön (Lepistö 2001) ja pappislinjan mukana vanhoillislestadiolaisuudesta erkaantuneen piispa L. P. Tapanisen (Juva 1989) elämäkerrat.

Uudemman lestadiolaisuutta koskevan historian tutkimuksen suomalainen klassikko on Pekka Raittila, jonka monista teoksista tunnettuja ovat muun muassa *Lestadiolaisuuden matrikkeli ja bibliografia* (1967) ja *Lestadiolaisuus 1860-luvulla* (1976). Muita merkittäviä lestadiolaisuuden historian tutkijoita ovat muun muassa Jouko Talonen (esim. 1988), Mauri Kinnunen (esim. 2002, 2004) ja Martti Vuollo (1999, 2001). Kattavan katsauksen sekä lestadiolaisuuden tutkimuksen nimiin että aiheisiin saa artikkeliteoksesta *Lestadiolaisuuden monet kasvot* (2001), johon myös mainitut tutkijat ovat kirjoittaneet. Toinen suositeltava kokoelma on Pekka Tapanisen kokoama matrikkeli *Lestadiolaisuus* (2011), jossa esitellään 80 lestadiolaisuuteen eri tavoin liittyvää teosta. Tuoreemmasta ruotsinkielisestä lestadiolaisuustutkimuksesta on syytä mainita ainakin Gerd Snellmanin väitöskirja *Sions döttrar* (2011), joka kuvaa Pohjanmaan ruotsinkielistä lestadiolaisuutta.

Lestadiolaisuuden vaiheita on tutkittu luonnollisesti myös muualla Skandinaviassa. Kansainvälisesti tunnettu kirjoittaja on Luulajan piispainakin toiminut Olaus Brännstrom (esim. 1962; 1975). Tuoreemmista

tutkijoista merkittäviä ovat olleet muun muassa Kristina Nilsson (1988), Roald E. Kristiansen (2007) ja Torjer Olsen (2008).

Oma lestadiolaistutkimuksen alueensa ovat Laestadiuksen itsensä edesottamuksiin ja näkemyksiin keskittyvät tutkimukset. Suomessa Sep-po Lohen kirjoista *Pohjolan pasuuna* (1989) käsittelee Laestadiusta herättäjänä ja saarnamiehenä. Nykytutkijoista Juha Pentikäinen on korostanut Laestadiuksen monipuolisuutta: Pentikäisen mukaan Laestadius ei ollut ainoastaan Ruotsin kirkon pappi ja saarnaaja vaan erityisesti filosofi ja monipuolinen tiedemies (Pentikäinen & Pulkkinen 2011). Filosofisesti orientoitunut on Hannu Juntusen väitöskirja *Lars Levi Laestadiuksen käsitys kirkosta* (1982), jossa Juntunen analysoi Laestadiuksen systemaattista ajattelua erityisesti teoksessa *Hulluinhuonelainen*. Laestadiuksen persoonan moniulotteisuutta kuvaa myös Nilla Outakosken väitöskirja *Lars Leevi Laestadiuksen saarnojen maahiskuva verrattuna Kaaresuvannon nomadien maahikäsitelyyn* (1991). Teoksessa Laestadius esiintyy mystikkona, joka uskoi kristinuskon opetuksen lisäksi muun muassa maahisiin ja ennusmerkkeihin.

Yhteiskuntatieteiden alalla lestadiolaisuuden varhaisempia vaiheita on käsitelty vähemmän. Edellä mainituista historiatutkimuksista muun muassa Raittilan, Talosen ja Lohen tutkimukset ovat käsitelleet lestadiolaista yhteisönmuodostusta ja muun muassa lestadiolaisuuden yhteiskunnallista profilia. Itse olen tutkinut vuonna 1852 Norjassa tapahtuneen Kautokeinin kapinan yhteiskunnallisia merkityksiä (Nykänen 2010), ja samaa teemaa lestadiolaisuuteen liittyen ovat käsitelleet jonkin verran myös monet saamentutkijat, kuten Veli-Pekka Lehtola (1997).

Teoreettisesti lestadiolaisuutta tarkasteleva yhteiskuntatutkimus on painottunut liikkeen ilmiöihin modernina tai jälkimodernina aikana. Yksi tutkimuksessa toistuva teema on ollut lestadiolaisuuden ja modernin maailman konflikti. Ensimmäisiä tästä näkökulmasta tehtyjä tutkimuksia on Kirsti Suolinnan ja Kaisa Sinikaran *Juhonkylä* (1986), joka tutkii pohjoislappilaisen pikkuesikois-kylän yhteisöä. Muita puheenvuoroja ovat olleet esimerkiksi Jussi Melkaksen (1985) ja Päivi Alasuutarin (1992) vanhoillislestadiolaista televisioideologiaa ja ehkäisykieltoa käsittelevät artikkelit ja Markku Ihosen katsaus vanhoillislestadiolaisen liikkeen julkisuusongelmiin (2000). Ihonen on tutkinut lestadiolaisuuden haaroja muutoinkin monista näkökulmista: hän on analysoinut muun muassa

esikoislestadiolaisuuden ja nyky maailman kohtaamista (2001) sekä lestadiolaisuuden kielipelejä (1997).

Erityinen osa vanhoillislestadiolaisuutta käsittelevässä tutkimuksessa on 1970-luvun hoitokokouksiin liittyvä materiaali. Kokouksia on käsitelty muun muassa Miikka Ruokasen teoksessa *Jumalan valtakunta ja syntien anteeksiantamus* (1980) sekä Aini Linjakummun tutkimuksessa *Haavoittunut yhteisö* (2012). Hoitokokoukset olivat koko vanhoillislestadiolaista yhteisöä traumatisoinut tapahtumaketju, jota on puitu aktiivisesti myös romaaneissa ja dokumenttiteoksissa (mm. Kurvinen 1980; Pietilä 1981) sekä lestadiolaisuutta käsittelevillä internetin keskustelupalstoilla (mm. Mopin Palsta; Hakomaja; Suomi24) ja blogisivustoilla (mm. Omat polut). Kokouksia on analysoitu myös vanhoillislestadiolaisuuden omissa julkaisuissa (mm. Hautamäki 2007, 54–55; Savela 2007, 56–65; Palola 2011; PM 32/2011, 2) ja valtaviiran mediassa (mm. Rytönen 2006).

Modernisaation aiheuttamia ongelmia lestadiolaisuudessa on käsitelty myös monissa pro graduissa, joista esimerkkeinä ovat Matias Haukkalan *Vanhoillislestadiolaisuuden modernisaatioprosessi* (2010), Sanna-Liisa Liikasen vanhoillislestadiolaisten nuorten elämäntapaa käsittelevä *Maailmassa, mutta ei maailmasta* (1996) sekä vanhoillislestadiolaisten ja julkisuuden suhdetta tutkiva Jani Alatalon *Kohti avoimuutta* (2006).

Huomionarvoinen tutkimus on Hanna Salomäen vuonna 2010 valmistunut *Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen*, joka tarjoaa suomalaisista herätysliikkeistä suuren määrän perustietoa. Tutkimukseen on kerätty laajasti aineistoa liikkeiden kesäjuhlilla suoritetuilla kyselyillä. Myös monet muut lestadiolaisuutta osana suomalaista uskonnollisuutta ja herätysliikekenttää käsittelevät teokset ovat oman tutkimukseni kannalta relevantteja; näistä mainittakoon Harri Heinon *Mihin Suomi tänään uskoo* (1997).

Politiikan tutkimuksen piirissä vanhoillislestadiolaisuutta on käsitelty vain muutamassa tutkimuksessa, jotka edustavat pääasiassa poliittista historiaa. Edellä on jo mainittu Jouko Talosen väitöskirja *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905-1929* (1988). Pekka Niirasen teoksessa *Kekkonen ja kirkko* (2000) sivutaan lestadiolaisten roolia Kekkonen tukijoina ja Jarkko Vesikansan teoksessa *Salainen sisällissota. Työnantajien ja porvariain taistelu kommunismia vastaan kylmän sodan Suomessa* (2004) käsitellään SRK:n saamaa poliittista rahoitusta ja

liikkeen osallistumista kommunismin vastaiseen taisteluun 1960-luvulla. Lestadiolaisuuden sisäisen politiikan tutkijana on profiloitunut käytännössä vain Aini Linjakumpu, jonka artikkelit (2000; 2003; 2011), hoitokokouksia käsittelevä teos (2012) sekä muut puheenvuorot julkisuudessa ovat herättäneet keskustelua myös vanhoillislestadiolaisten piirissä (mm. PM 32/2011, 2). Laajemmin yhteiskuntatieteiden alalla merkittäviä puheenvuoroja vanhoillislestadiolaisuuden sisäisestä valtdynamiikasta ovat myös Johanna Hurtigin teokset (mm. Hurtig & Leppänen 2012).

1.3 Teoksen rakenne

Olen viitannut tutkimuskysymyksiini jo tässä johdantoluvussa, mutta tarkemmin esittelen sekä tutkimuksen teoriaa että tutkimuskysymyksiä luvussa kaksi (2). Mainittu luku on jakaantunut siten, että ensin käsitelen Carl Schmittin poliittisen teologian teoriaa tutkimukseni lähtökohtana ja sitten esitän tarkat tutkimuskysymykset Schmittin ajatteluun liittyen. Tutkimuskysymysten jälkeen esittelen tutkimuksen aineiston, joka koostuu vanhoillislestadiolaisen liikkeen tuottamassa lehtimateriaalista ja kirjallisuudesta, teemahaastatteluista ja internetaineistosta.

Myös luku kolme (3) on teorialuku: siinä esittelen Ludwig Wittgensteiniin ja Peter Winchiin pohjautuvan teorian säännöistä yhteisön ymmärryksen rakenteena. Teoria säännöistä toimii tutkimuksessani työkaluna, jonka avulla analysoin vanhoillislestadiolaista maailmaa ja siinä tehtävää ja ilmenevää politiikkaa. Asetelman voi muotoilla myös niin, että poliittisen teologian teorian avulla hahmottelen sitä, *miksi* vanhoillislestadiolainen poliittinen mielikuvitus saa tietyn muodon ja säännön käsitteen avulla tutkin sitä, *miten* politiikkaa liikkeessä harjoitetaan. Säännöissä ilmenevät monet vallan käytännöt, kuten oikean uskonnollisuuden toistaminen ja normalisoivan vallan jatkuva tuottaminen.

Luku neljä (4) koostuu kuvailevasta katsauksesta vanhoillislestadiolaiseen historiaan ja nykypäivään. Samalla luku on alustava analyysiluku, jossa jo analysoin vanhoillislestadiolaisen politiikan teoreettista ja metafyysistä taustaa sekä joitakin käytännöllisiä poliittisia sääntöjä. Luvun alussa sijoitan vanhoillislestadiolaisuuden luterilaiseen aatehistorialliseen traditioon. Tämän jälkeen tarkastelen vanhoillislestadiolaisuuden histo-

riaa Lars Levi Laestadiuksesta nykypäivään. Lopuksi analysoin 2000-luvun alun vanhoillislestadiolaisuutta eksklusiivisena uskonnollisena liikkeenä, jonka ihmiskäsitys nousee lestadiolaisesta perinteestä ja jonka arkea määrittävät konservatiiviset säännöt. Tämä osio sisältää vanhoillislestadiolaisen opin tiivistetyn muotoilun, joka toimii myöhempien lukujen analyysin pohjana.

Luku viisi (5) on ensimmäinen suoraan tutkimuskysymyksiin liittyvä analyysiluku. Tässä luvussa tarkastelen vanhoillislestadiolaisuuden poliittista mielikuvitusta suhteessa julkiseen elämään eli valtioon, puoluepolitiikkaan ja laajemmin yhteiskuntaan. Luvun lopuksi vastaan ensimmäiseen tutkimuskysymykseeni siitä, millaisessa suhteessa vanhoillislestadiolaisuuden poliittiset ja teologiset (metafyysiset) käsitteet ovat.

Luvussa kuusi (6) tarkastelen politiikkaa vanhoillislestadiolaisen liikkeen sisällä. Luvun aluksi käsittelen tarkemmin vanhoillislestadiolaista seurakuntaoppia liikkeen sisäisen politiikan teologiana. Seurakuntaopin analyysin jälkeen tarkastelen politiikan tekemisen keinoja liikkeen julkaisutoiminnasta seurapuheisiin ja uskovaisten itseensä harjoittamaan kontrolliin. Tämän jälkeen analysoin 2000-luvun alussa liikkeessä meillä olevaa valtakamppailua, jossa kohdistetaan kritiikkiä esimerkiksi juuri seurakuntaoppiin sekä moniin konservatiivisiin moraalinormeihin. Luvun lopuksi vastaan toiseen tutkimuskysymykseeni vanhoillislestadiolaisuuden sisäisestä politiikasta ja sen teologisista perusteista.

Luvussa seitsemän (7) esitän johtopäätökseni varsinaisiin tutkimuskysymyksiini liittyen. Esitän näkemykseni siitä, miksi ja miten vanhoillislestadiolainen poliittinen mielikuvitus muodostuu ja miten politiikkaa liikkeessä käytännössä tehdään. Lopuksi arvioin tutkimukseni tuloksia ja poliittisen teologian teoriaa tutkimuskäytössä.

2 Poliittista teologiaa: tutkimuskysymykset

2.1 Vanhoillislestadiolaisen teologian poliittisuus

Tämä väitöskirja on kirjoitettu osana Suomen Akatemian rahoittamaa hanketta, jonka nimi oli *Lestadionismi: poliittinen teologia ja kansalaisuskonto maallistuvassa Suomessa*. Hankkeen nimi herätti jonkun verran polemiikkia: muun muassa lestadionismi-sanaa ja poliittisuuden liittämistä lestadiolaiseen teologiaan pidettiin harhaanjohtavina ajatuksina (Kukko: Luterilaiset herätysliikkeet ovat kirkon selkäranka ja omatunto). Argumentin mukaan lestadiolaisuus ei ole poliittista, sillä se ei ole teokraattista. Teokratia puolestaan viittaa oppiin, jossa uskonnolliset johtajat johtavat myös valtiota ja lain perustana on eksplisiittisesti uskonnollinen laki. Teokraattinen teologia on poliittista, sillä se perustelee Jumalan välittömän vallan poliittisen alueella. Näin ollen esimerkiksi kalvinismi tai teokraattinen islam olisivat poliittisia teologioita.

On totta, että vanhoillislestadiolaisuus ei ole teokraattinen uskonto. Sen poliittinen ajattelu perustuu kahden regimentin oppiin, jonka esimuoto on löydettävissä kirkkoisä Augustinukselta (ks. 2003) ja joka on luterilaisuudessa ollut tärkeä politiikan ja uskonnon rooleja paikantava sääntö. Kahden regimentin opin mukaan Jumala hallitsee maailmaa kahdella tavalla: henkistä aluetta – joka on ensisijainen – hän hallitsee suoraan kirkkonsa kautta ja maallista aluetta – joka on toissijainen – hän hallitsee epäsuorasti sekulaarien vallanpitäjien avulla. Myös maallisessa regimentissä tulee noudattaa Jumalan lakia, joka havaitaan sekä järjellisessä omatunnossa että Raamatussa. Tavoitteena on ”jumalattomuuden hillitseminen” ja välineinä lainsäädäntö ja tarvittaessa ”esivallan miekka”. (Luther 1959; Ruokanen 1990, 118–119; Juntunen 2010, 4.) Käytännön toimissa regimentit ovat toisiinsa nähden itsenäisiä, eli paavi ei puutu keisarin tekemisiin ja toisinpäin. Hengellinen regimentti on kuitenkin siinä mielessä etusijalla, että myös maallisessa elämässä tulee noudattaa Jumalan tahtoa.

Kahden regimentin oppi erottelee uskonnon ja politiikan omiksi alueilleen teologisilla perusteilla. Toisin sanoen uskonnollisen uskomuksen avulla legitimoidaan maallisen vallan olemassaolo. Valtion muotoa oppi ei perustele, mutta *esivallan olemassaolon oikeutuksen* kyllä. Samoin oppi

perustele maallisen lain periaatteen: sen pitää perustua Jumalan tahtoon, joka ilmenee Raamatussa ja omatunnossa. Kahden regimentin oppi on myös kannanotto vakaan järjestyksen ja hallinnan puolesta anarkismia vastaan, mikä on selvä poliittinen eronteko. Oppi on poliittinen lopulta varsin avoimesti. On huomattava, että pelkkä vaatimus uskonnon ja politiikan erottamisesta on poliittinen vaade, jonka tarkoituksena on ollut muun muassa hillitä uskonsotia.

Kahden regimentin opin poliittisuus ei ole poikkeuksellista. Poliitiikka ja uskonnot risteävät rakenteellisesti monessa kohtaa. Kyse on näkökulmasta, jolla sekä politiikkaa ja uskontoja tarkastellaan (ks. Luoma-Aho & Nykänen 2012). Teologi Graham Ward huomauttaa, että esimerkiksi kristinuskon teologia on poliittista jo siksi, että se esittää Jumalan suvereenina Herrana ja Kuninkaana, joka hallitsee maailmaa. Hänen suhteensa ihmisiin on vertikaalinen valtasuhde. Toiseksi teologian poliittisuus ilmenee kristittyjen kuuliaisuudessa ja yhteisönmuodostuksessa. Nämä ulottuvuudet yhdessä ilmentävät yhtä poliittisuuden perusrakennetta, tuomiovaltaa. (Ward 2011, xii–xiii.)

Tässä tutkimuksessa käsittelem teologian ja politiikan suhdetta eri tasoilla. Tutkimuksen perusoletuksena on käsitys, jonka mukaan *millä tahansa poliittisella järjestelmällä on metafyyminen/teologinen perusta*. Toisin päin tarkasteltuna millä tahansa metafyyysisellä/teologisella järjestelmällä on vastaava pari poliittisen ajattelun alueella. Ajatus on peräisin alun perin saksalaiselta oikeustieteilijältä ja poliittiselta filosofilta Carl Schmittiltä, joka esitteli sen teoksessaan *Poliittinen teologia* (1997/1922).

Poliittinen teologia (myöhemmin myös PT) ei ole nimestään huolimatta kovin teologinen tai uskonnollinen kirja. Pikemminkin se on poliittista filosofiaa, jonka kontekstina on kristillinen ja katolilainen teologia. Sana *teologia* viittaa PT:ssa lähinnä metafysiikkaan eli kysymykseen ja käsityksiin todellisuuden perimmäisestä luonteesta (ks. Hoetzl & Ward 2008, 5). Poliittisen teologian teoria ja tutkimus voivat olla myös uskonnollisesti orientoituneempia, jolloin opilliset kysymykset tai pyhien kirjoitusten ilmoitukset nousevat tärkeämpään rooliin. Esimerkkinä tästä on Jacob Taubesin tutkielma Paavalin poliittisesta teologiasta (Taubes 1987). Erityisesti Johann-Baptist Metz'in muotoilema poliittinen teologia on nimenomaan *teologista* poliittista teologiaa, joka haluaa irtisanoutua käytännöllisistä poliittisista tavoitteista. Tämä lähestymistapa on Carl

Schmittin kritiikkiä, sillä Schmittin ajatteluun liittyy vahvan poliittisen suvereenin ja autoritaarisuuden puolustus (Hoelzl 2011, 27). Toisaalta myös Schmittin vuonna 1969 ilmestynyt ja vuonna 2008 englanniksi käännetty *Poliittinen teologia II* on ensimmäistä PT:aa selvästi uskonnollisesti orientoituneempi teos, jossa keskustellaan laajasti kristinuskon sisäisistä kysymyksistä.

Poliittisessa teologiassa Schmittin keskeinen teesi on, että yhteisön metafysiset (teologiset) käsitykset ovat analogisessa tai paralleelissa suhteessa poliittisiin käsityksiin. Hänen tunnetun väitteensä mukaisesti sillä ”metafyysisellä kuvalla, jonka määrätty aikakausi itsestään muodostaa, on sama rakenne kuin sillä, mikä on aikakauden itsestään selvä poliittisen organisaation muoto” (Schmitt 1997, 92). Schmittin mukaan poliittista organisoitumista kuvaava käsitteistö siis sitoutuu oman aikansa metafyyssiseen käsitteistöön ja maailmankuvaan. Poliittinen mielikuvitus eli käsitys poliittisen oikeasta muodosta ja sisällöstä on analogisessa suhteessa metafyyssiseen mielikuvitukseen, ihmisen maailmankuva pyrkii epistemologiseen koherenssiin. Yhteisön poliittinen teologia on osa kokonaisvaltaista maailman ymmärrystä, johon kuuluvat esimerkiksi käsitys omasta identiteetistä ja perinnöstä. Teologia ja politiikka ovat välttämättä myös käytännöllisessä suhteessa, sillä teologia ilmenee aina ajassa ja paikassa. Esimerkiksi mikä tahansa seurakunta vaikuttaa maailmassa ja ilmenee ajallisesti ja paikallisesti ja myös julkisessa sfäärissä. (Schmitt 2008, 65.)

Schmittin mukaan teologian ja poliittisen mielikuvituksen analogiasta seuraa, että kunkin ajat poliittiset muodot koetaan luonnollisiksi ja kyseenalaistamattomiksi. Esimerkkinä Schmitt käyttää 1600- ja 1700-lukujen monarkiaa: tuolloin suvereeni monarkki samaistui absoluuttiseen ja kyseenalaistamattomaan Jumalaan ja keskeisenä rakenteena oli siis yhden suvereenin ehdoton ja luonnollinen valta. Monarkin vallan uskottiin yleisesti olevan Jumalan siunaamaa. (Schmitt 1997, 92–95.)

Teismin ja jumalallisen monarkian aikakausi päättyi luonnontieteellisen ajattelun nousuun. Samalla ajatteluun alkoi vaikuttaa deismi, käsitys, jonka mukaan Jumala on luonut maailmankaikkeuden mutta ei vaikuta aktiivisesti sen tapahtumiin. Tällainen Jumala ei tee konkreettisia ihmeitä, vaan hänen valtansa ilmenee kaikkialla maailmankaikkeudessa. Deismin maallisenä analogiana alkoi esiintyä vaatimuksia demokratiasta, jossa myös valtaa on ainakin nimellisesti kaikilla. Schmittin mukaan esimer-

kiksi Ranskan vallankumous oli de-teologisoitu vastine protestanttiselle uskonpuhdistukselle: molemmissa hengellistä valtaa riisuttiin maalliselta alueelta. Viimeistään 1800-luvun valtiofilosofinen kehitys johti Schmittin mukaan siihen, että transsendentit ajattelutavat, myös deismi, menettivät edelleen merkitystään. Tällöin myös poliittinen mielikuviutus joutui jälleen etsimään uusia muotoja. Keskeiseksi nousi ajatus *kansasta* vallan lähteenä. Kansallistietoisuuden kasvun myötä syntyi metafyyminen prinssiippi *orgaanisesta* tai luonnollisesta kansakokonaisuudesta ja sitä myöten orgaanisesta valtiosta. (Schmitt 1997, 92–115; Schmitt 2008, 51.)

Teologisten ja poliittisten ajatusten yhtäaikainen muutos on Schmittin mukaan johtanut siihen, että ajatukset suvereenista Jumalasta ja suvereenista poliittisesta vallankäyttäjistä on hylätty. Teologiassa tämä näkyy erityisesti *ihmeen* mahdollisuuden poistumisena. Deistinen Jumala tai ateismin kosmos eivät tee ihmeitä, eikä Jumalalla ole enää käytännöllistä roolia maailmassa. Vastaavasti politiikan alueella vallankäyttäjältä on poistettu oikeus puuttua oikeusjärjestykseen: oikeus on riippumattomaa vallan oikuista. Todellinen suvereeni voisi päättää poikkeustilasta, panna perustuslain viralta. (Schmitt 1997, 82, 92–115; Schmitt 2008, 116–130.)

Ensimmäinen Poliittinen teologia oli Schmittin puheenvuoro oman aikansa sekularisaatioteoreettiseen keskusteluun. Hänen tarkoituksensa oli osoittaa, että poliittisilla käsitteillä on vahva teologinen tausta, eikä politiikka siten ole täysin sekulaaria. Kuten sanottua, Poliittinen teologia II on ensimmäistä kirjaa selkeästi teologisesti orientoituneempi teos. Siinä Schmitt vastaa ystävänsä Erik Petersonin esittämään ensimmäisen PT:n teologiseen kritiikkiin. Petersonin mukaan Schmittin suvereenin yhden Jumalan käsite ei vastaa kristinuskon kolminaisuusoppia eli oppia Jumalan kolmesta persoonasta (Isä, Poika ja Pyhä Henki). Kolmiyhteisen Jumalan mysteerin voi ymmärtää vain taivaallisena ilmiönä, eikä sen avulla voida perustella poliittista järjestystä. Näin ollen ajatus *kristillisestä* poliittisesta teologiasta on mahdoton, vaikka se tulisi kysymykseen esimerkiksi juutalaisuuden tai kerettiläisen kristinuskon kohdalla. Schmittin mukaan Petersonin teesi on sisäisesti ristiriitainen: Peterson haluaa erottaa teologian ja politiikan, mutta esittää kuitenkin teologiaan nojautuen poliittisen väitteen. Schmitt pyrkii kumoamaan Petersonin kritiikin myös muilla tavoilla: hän esittää esimerkkejä kristinuskon historian poliittis-teologisista

kamppailuista ja tulkitsee oppia Isän ja Pojan yhteydestä poliittis-teologisena analogiana. Schmittin mukaan Isän ja Pojan yhdistyminen vastaa maallista uudistumista ja reformaatiota vastakohtana väkivaltaiselle vallankumoukselle. (Schmitt 2008, 56–57, 65–67, 112–113, 116–130.)

Poliittinen teologia II -teoksessa kuvastuvat Schmittin ja Petersonin henkilökohtaiset ja huonoiksi käyneet välit (ks. *Political Theology: Michael Hollerich on Erik Peterson (and Carl Schmitt)*). Silti teoksessa on paljon huomionarvoista: erityisen tärkeää on sen korostaminen, että Schmittin poliittinen teologia ei tarkoita vain teologian tietoista hyväksikäyttöä politiikassa. Schmitt toistaa, että *poliittisen teologian idea koskee yleisesti metafysisten mielikuvien ja politiikan yhteyttä*, ei vain hellenististä kristinuskon traditiota. Poliittinen teologia ei ole ainoastaan eksplisiitisti teologian avulla perusteltua politiikkaa, vaan kyse on syvällisestä käsitteiden suhteesta. (Schmitt 2008, 56–57, 65–67.)

Erityisesti ensimmäisessä PT:ssa Schmitt näyttää viittaavan *poliittisen organisaation muodolla* hyvin laajaan kokonaisuuteen, kokonaisen aikakauden eli suuren yhteisön poliittiseen mielikuvitukseen. Hän on kiinnostunut rakenneyhtäläisyyksistä, joita poliittisen ja teologisen alueen välillä voidaan hahmottaa. Myös tässä teoksessa tulkitseen vanhoillislestadiolaista politiikkaa sen rakenneyhtäläisyyden kautta, jota liikkeen teologian ja politiikan välillä on. Tarkoitus ei ole varsinaisesti Schmittin tapaan *paljastaa* vanhoillislestadiolaisen poliittisuuden teologisuutta: liikkeen politiikalla on teologinen tausta sikäli avoimesti, että paljastaminen ei ole tarpeen. Rakenneyhtäläisyyden kautta vanhoillislestadiolaisten poliittisia kantoja voidaan kuitenkin ymmärtää syvemmin kuin yksinkertaisesti vertaamalla niitä Raamattuun. Schmittiläinen rakenneyhtäläisyys poliittisen ja teologisen välillä merkitsee eräänlaista välttämätöntä yhteyttä, joka on osa maailmankuvan kokonaisvaltaisuutta ja johdonmukaisuutta. Siten esimerkiksi vanhoillislestadiolainen esivaltauskollisuus ei merkitse vain Raamatun käskyn noudattamista: pikemminkin kyse on epistemologisesti johdonmukaisesta valinnasta, minkä valaiseminen on yksi tämän kirjan perustavoitteista.

Schmittin poliittisen teologian teoria muodostaa siis teoksen teoreettisen perustan. Tämä ei kuitenkaan merkitse Schmittin hyödyntämistä sellaisenaan: tähän tarkoitukseen Schmittin teoria on ensinnäkin liian yleinen. Schmitt käsittelee kokonaisia aikakausia ja erityisesti omaa ai-

kaansa, 1900-luvun alkua. Pikemminkin oma ”poliittinen teologiani” on Schmittin käsitteen operationalisoitu versio. Pääasiassa tämä merkitsee sitä, että olen kiinnostunut laajojen, eräänlaisten metarakenneyhtäläisyyksien ohella teologian ja politiikan suhteista myös yksityiskohtaisemmin. Tutkimukseni tarkoitus on tarkastella laajan rakenteen ohella niitä teologian poliittisia ilmentymiä, joita vanhoillislestadiolaisuudessa voidaan hahmottaa. Tutkin siis sitä, *miten vanhoillislestadiolainen teologia politisoituu* sekä liikkeen puoluepoliittisessa ajattelussa että liikkeen sisäisissä valtakamppailuissa. Myös tämän tarkastelutavan tausta on Schmittin ajattelussa: teologian politisoitumisen eri muodoissaan voidaan ajatella olevan epistemologisesti johdonmukainen ratkaisu, jos ja kun teologialla ja politiikalla voidaan katsoa olevan laajemmin selkeitä käsitteellisiä rakenneyhtäläisyyksiä. Tästä huolimatta on syytä korostaa, että ”poliittinen teologia” on tässä teoksessa tutkimusta varten operationalisoitu käsite, jota ei voida samaistaa Schmittin omiin tarkoitukseen.

Kuten sanottua, analysoin tutkimuksessa myös vanhoillislestadiolaisen yhteisön sisäistä politiikkaa ja sitä, millaisia teologisia taustoja tällä politiikalla on. Tässä suhteessa on kiinnostava Wold-Daniel Hartwichin ja Aleida ja Jan Assmannin esitys Jacob Taubesin ja Carl Schmittin ajattelun eroista (Hartwich, Assmann & Assmann 1987). Hartwichin, Assmannin ja Assmannin mukaan Schmitt edustaa *suvereniteettia* perustelevaa poliittista teologiaa, kun taas Taubesin poliittinen teologia esittää *yhteisön* pyhänä. Schmittille poliittisessa on siis kyse auktoriteetista ja kuuliaisuudesta suvereenille sekä kaikentasoisten auktoriteettien toiminnan perustelusta. Taubesille keskiöön puolestaan nousevat yhteisön pyhyys ja tulevan pelastuksen suoma vapaus tämän maailman pakoista. (Hartwich, Assmann & Assmann 1987, 140–141.)

Hartwich, Assmann ja Assmann kutsuvat schmittiläistä poliittista teologiaa *vertikaaliseksi* ja taubesilaista ajattelua *horisontaaliseksi*. Vertikaalissa poliittisessa teologiassa tärkeää on yhteisön ehdoton auktoriteetti ja kuuliaisuus sille, kun taas horisontaalisessa poliittisessa teologiassa Jumalan kansa nousee maallisia auktoriteetteja tärkeämmäksi ja nimenomaan pelastushistoriallisesti esitettäväksi kokonaisuudeksi. Taubesille esimerkiksi toimii Israel, ”valittu kansa”. (Hartwich, Assmann & Assmann 1987, 140–141.)

Kaikissa poliittisissa teologioissa näyttää olevan sekä vertikaalisia että horisontaalisia piirteitä, ja erontekoa voidaan tehdä pääasiassa sen suhteen, mikä kysymys on hallitsevassa asemassa. Esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa hallitsevana piirteenä vaikuttaisi olevan horisontaalinen ajattelu, jossa seurakunta muodostaa näkymättömän pyhien yhteisön. Toinen tutkimuskysymykseni liittyy siihen, millaisena poliittis-teologisenä yhteisönä vanhoillislestadiolaisuutta sisäisesti voidaan pitää. Tarkennan asetelmaa seuraavaksi.

2.2 Tutkimuskysymykset

Koko tutkimustyöni taustalla on ajatus siitä, että uskonnollinen ja poliittinen ovat keskenään monimutkaisessa suhteessa. Uskonnollisten ja poliittisten periaatteiden välillä vallitsee analoginen suhde, mutta uskonto on läsnä myös puoluepolitiikassa esimerkiksi äänestäjien uskontoon sitoutuneiden arvojen välityksellä. Vaikka uskonnolliset instituutiot tai järjestäytyneet liikkeet – kuten SRK-johtoinen vanhoillislestadiolaisuus – pyrittäisiin pitämään erossa puoluepolitiikasta ja valtapeleistä, vaikuttaa yksittäisten uskovaisten poliittiseen käyttäytymiseen heidän uskonnollinen arvomaailmansa. Uskonto ei siis poistu politiikasta pelkästään vaati-
malla näiden kahden elämänpiirin ehdotonta erontekoa.

Koska uskonto ja politiikka ovat keskenään suhteessa, on tätä suhdetta pyrittävä ymmärtämään. Muutoin asiat tapahtuvat piiloisesti. Sekä politiikalle että uskomuksille on ominaista nimenomaan se, että ne pyrkivät piiloutumaan ja esittäytymään esimerkiksi teknisinä tai rationaalisina ”tosiasioina” tai välttämättömyyksinä. Tässä on juuri yksi politiikan tutkimuksen perustehtäviä: vallan ja valtasuhteiden paljastaminen.

Tässä tutkimuksessa lähestyn vanhoillislestadiolaisuuden poliittisuutta kahdesta näkökulmasta, jotka ovat osittain päällekkäisiä mutta kuitenkin selvästi erotettavissa omiksi poliittisuuden alueikseen. Tutkimuskysymykseni jakaantuu siis kahteen osaan. Ensinnäkin tutkin sitä, 1) *mikä on teologian merkitys vanhoillislestadiolaisen liikkeen ulkoisessa politiikassa?* Voidaanko teologisten ja poliittisten käsitteiden välille hahmottaa vastaavuussuhteita? Entä millainen on vanhoillislestadiolaisuuden suhde puoluepolitiikkaan?

Toinen osa kysymystäni liittyy politiikkaan vanhoillislestadiolaisen yhteisön sisällä. Tutkin sitä, 2) *millaista politiikkaa vanhoillislestadiolaisen liikkeen sisällä tehdään*. Miten valtaa käytetään ja millaisia kamppailuja liikkeessä esiintyy? Mikä merkitys teologialla on liikkeen sisäisessä politiikassa?

Molempien kysymysten teoreettisena taustana on Schmittin poliittisen teologian idea yhteisön metafyyssisten ja poliittisten käsitysten käsitteellisestä suhteesta. Hypoteesini on, että vanhoillislestadiolaisuuden ulkoinen ja sisäinen politiikka eivät ole riippumattomia yhteisön teologisista käsityksistä. Poliittikka ei ole vain ”maallista” ja rationaalisuuteen perustuvaa toimintaa, vaan yhteydessä teologisiin olettamuksiin sekä syvällisellä, metafyyssisellä tasolla että teologian pintatasolla, josta vastauksia käytännön kysymyksiin haetaan esimerkiksi Raamatusta.

Työni tarkoitus on myös hahmottaa sitä, mitkä poliittisen teologian teorian soveltamismahdollisuudet empiirisessä tutkimustyössä ovat. Poliittiset kamppailut ovat keskenään erilaisia, eikä uskonnollisten ja metafyyssisten käsitysten asema ole kaikissa tapauksissa sama. Kaikkea politiikkaa ei ole järkevää tulkita teologisena politiikkana tai poliittisena teologiana, vaikka toiminnan perimmäisenä taustana onkin aina yhteisössä jaettu metafyyssinen perusta. Monien valtakamppailujen luonnetta voi ymmärtää paremmin esimerkiksi ryhmien välisen dynamiikan tai yksilöiden valtakamppailujen näkökulmasta kuin selittämällä niitä ennalta määrättyneillä näkemyksillä. Inhimisellä järjellä on myös mahdollisuus vähintään verrattain itsenäiseen toimintaan, joka kyseenalaistaa ennakkoymmärryksen. Ihmiset ovat erilaisia ja kaikki eivät toimi niin kuin heidän odotetaan toimivan. Työn tarkoitus on luoda kuvaa siitä, missä määrin vanhoillislestadiolaiset kamppailut voidaan ymmärtää poliittisena teologiana ja missä kohdin niitä voisi olla syytä tarkastella toisenlaisesta näkökulmasta. Tällainen hahmottelu voi antaa viitteitä poliittisen teologian mahdollisuuksista empiirisessä tutkimuksessa yleensä.

Poliittisen teologian lisäksi sovellan työssäni Ludwig Wittgensteinista lähtevää analyttisen hermeneutiikan filosofiaa, mikä avaa vieraan yhteisön tutkimisen ja tulkinnan mahdollisuuksia. Wittgensteinin tarkempi analyysi avaa lisää myös hänen uskonnollisen uskon analyysiaan, sillä Wittgensteille uskonnollisen uskon maailma edustaa puhtaimmillaan omaehtoista kokonaisuutta. Erityisesti käytän tulkinnan välineenä *sään-*

nön käsitettä. Kuvaan tätä lähestymistapaa tarkemmin luvussa kolme (3). Seuraavaksi luon katsauksen tutkimukseni aineistoon.

2.3 Aineisto

Tutkimukseni perustuu laajaan ja monipuoliseen aineistoon. Pääosan tutkimusaineistostani muodostavat vanhoillislestadiolaisen liikkeen 2000-luvun julkaisut, media-aineisto ja teemahaastattelut. Lisäksi olen kerännyt aineistoa osallistuvan havainnoin avulla vanhoillislestadiolaisista seuratapahtumista vuosina 2010–2012 sekä analysoinut mikrofilmeiltä vuosien 1962–1980 Päivämies-lehtiä hahmottaakseni liikkeen opin kehittymistä. Aineiston laajuudesta huolimatta en tavoittele tilastollisia huomioita vaan teen *laadullista tutkimusta*. En siis etsi kausaalisia selityksiä vaan tavoittelen parempaa ymmärrystä vanhoillislestadiolaisuuden poliittisuudesta. (Ks. esim. Eskola & Suoranta 1998, 14.)

Keskeisen tutkimusmateriaalin muodostavat vanhoillislestadiolaisen liikkeen omat julkaisut, joista tärkeimpiä ovat liikkeen lehdet, vuosikirjat ja suviseurakirjat. Lehtiaineiston muodostavat viikkolehti Päivämies ja kerran kuukaudessa ilmestyvä Siionin Lähetyslehti. Päivämies ilmestyy viikottain ja tulee lähes jokaiseen vanhoillislestadiolaiseen kotiin. Lehden sisältöä ovat uutiset seuroista ja muusta liikkeen toiminnasta sekä lukijoiden ja rauhanyhdistysten ilmoitukset sekä mainokset. Lehden tärkein tehtävä on ”varjella” liikkeen jäsenten uskonelämää ja lausua vanhoillislestadiolaisen liikkeen kantoja ajankohtaisiin uskonnollisiin ja käytännöllisiin kysymyksiin (PM 53/2009, 15). Kaikkien SRK:n julkaisujen tarkoituksena on myös ”välittää uskosta osattomille kutsua Jumalan valtakuntaan” (Palola 2006, 163.)

Koska Päivämies on avoimesti uskonelämän vahvistamiseen ja esimerkiksi vanhoillislestadiolaisen liikkeen yhtenäisyyden tukemiseen keskittyvä lehti, ei sitä voida arvioida tavanomaisin journalistisin perustein. Päivämiehen uutiset eivät ole journalistisin periaattein tehtyjä uutisia, vaan niiden tehtävänä on esitellä vanhoillislestadiolaisen uskon maailmaa ja erilaisiin opillisiin kysymyksiin omaksuttuja linjoja.

Siionin Lähetyslehti on Päivämiehen sisarlehti, joka ilmestyy kerran kuukaudessa ja vuodesta 2011 alkaen Päivämiehen välissä. Lehti on vielä

Päivämiestäkin selkeämmin puhtaan uskonnollinen julkaisu, jonka tarkoituksena on elämänohjeiden ja Raamatun tulkinnan lisäksi levittää liikkeen sanomaa ja toimia liikkeen yhteydenpidon välineenä ulkomaiisiin seurakuntiin. Siionin Lähetyslehden teksteistä osa on säännöllisesti englannin-, ruotsin-, saksan tai venäjänkielisiä. Aineistona Siionin Lähetyslehti samaistuu Päivämieheen siinä mielessä, että lehti muodostaa ja uusintaa yhdessä Päivämiehen kanssa vanhoillislestadiolaisen liikkeen oppirakennelmaa ja maailmaa.

Lehtiaineisto muodostaa vanhoillislestadiolaisen liikkeen oppia käsittelevän aineiston. Sitä tutkimalla on mahdollista päästä sisälle liikkeen viralliseen ajattelumaailmaan ja siihen maailmankuvaan, jonka uskovaisen tulisi omaksua. Lehtien kautta liikkeen johto osallistuu monenlaisiin keskusteluihin, joten lehdissä on runsaasti erilaisiin valtakamppailuihin avoimesti osallistuvia tekstejä. Monet artikkelit ja uutiset sisältävät esimerkiksi runsaasti viittauksia aiempiin keskusteluihin ja ajankohtaisiin uskonelämän vaaroihin, kuten mahdolliseen ”eriseurään” tai seksuaalisten tapojen muuttumiseen.

Lehtiaineistoa täydentävät oleellisesti liikkeen muut uskonnolliset julkaisut, joista tärkeimpiä ovat vuosikirjat ja suviseurajulkaisut. Vuosikirjojen tekstit ovat toimitettuja artikkeleita opillisista ja käytännöllisistä kysymyksistä, ja kirjoissa on yleensä tekstejä yhteen sitova teema. Esimerkiksi vuoden 2007 vuosikirjassa oli teemana muutos ja vuoden 2009 kirjassa perhe. Suviseurajulkaisut puolestaan ovat suviseuroilla pidetyistä puheista toimitettuja teoksia, joiden tekstit ovat puheenomaisia ja usein myös vanhoillislestadiolaista uskonnollista kieltä hyvin kuvaavia. Seurapuheissa käytetään selvästi persoonallisempaa ”kaanaan kieltä” kuin luettavaksi alun perin tarkoitetuissa teksteissä.

Vanhoillislestadiolaisen liikkeen omien julkaisujen lisäksi olen seurannut liikkeeseen liittyvää suomenkielistä uutisointia vuosina 2009–2012. Valtamedian ja esimerkiksi uskonnollisen Kotimaa-lehden uutiset ovat tutkimusaikana kertoneet liikkeen sisäisestä valtakamppailusta ja esimerkiksi epäilyistä lasten hyväksikäytöistä liikkeeseen kuuluvissa perheissä. Työni sisältää runsaasti viitteitä myös tähän media-aineistoon.

Julkaisujen ja media-aineiston ohella toisen pääosan tutkimusmateriaalistani muodostavat teemahaastattelut ja internetaineistot. Haastatteluja olen kerännyt vuosina 2009–2012 kaikkiaan 15, joista neljässä haastattel-

tava esiintyy omalla nimellään loppujen ollessa anonyymeja uskovaisten haastatteluja. Kestoltaan teemahaastattelut olivat tunnista kahteen ja puoleen tuntiin. Internetaineisto puolestaan koostuu sekä vanhoillislestadiolaisuuteen liittyvistä blogeista (mm. Omat Polut, OHO! Siioni, Kotimaa-lehden blogit) että keskustelupalstoista, joiden sisältö vaihtelee kriittisestä (Hakomaja, Mopin Palsta, Suomi24) avoimesti liikkeen oppia tukevaan (VI-palsta).

Teemahaastattelu on varsin avoin haastattelun muoto. Aihepiirit on etukäteen määrätty, mutta menetelmästä puuttuu esimerkiksi struktuuridulle haastattelulle ominainen kysymysten tarkka muoto ja järjestys. Tällainen menetelmä mahdollistaa haastattelun etenemisen myös odottamattomaan suuntaan. Kaikkien haastateltavien kanssa ei käydä läpi välttämättä kaikkia teemoja, ja mielenkiintoiset vastaukset saattavat synnyttää uudenlaisia kysymyksiä. Haastattelutilanne muistuttaa enemmän keskustelua kuin kysymys–vastaus–haastattelua (Eskola & Vastamäki 2001, 26–27). Menetelmä mahdollistaa pureutumisen varsin syvällisiin ja henkilökohtaisiin asioihin, jolloin nousee esiin uudenlaisia merkityksiä. Toisaalta teemahaastattelun ongelma on, että tutkija voi ohjata tilannetta liiaksi haluamaansa suuntaan. Sama problematiikka koskee toki jossain määrin mitä tahansa haastattelua, sillä kysymysten laatija on aina tutkija. Joka tapauksessa erityisesti teemahaastattelussa on oltava tarkka siinä, että tutkija ei aseta omia mielipiteitään haastateltavan suuhun tai etsi vain niitä merkityksiä, joita odottaa nousevan esiin. Vaarana on se, että haastatteluista tulee eklektisiä eli vain haluttuja näkemyksiä tukevia. Itse pyrin noudattamaan melko tarkkaan ajattelemaani haastattelurunkoa, mutta toisaalta tartuin myös odottamattomiin teemoihin. Esimerkiksi huomio anteeksiannon luoman turvallisuuden merkityksestä nousi esiin haastattelussa odottamatta. Pidin menetelmän suurena etuna sitä, että pitkissä haastatteluissa voitiin käsitellä vaikeita ja henkilökohtaisia seikkoja, joista puhuminen voi edellyttää hienovaraista ja tarkasti kuuntelevaa etenemistä. Epäilemättä haastattelutilanteissa myös kiinnitettiin huomiota juuri niihin asioihin, jotka oman esiyymmärryksen mukaan olivat tärkeitä. Tämä kuitenkin on aina tutkimuksen lähtökohta, ja sen merkitystä voidaan vähentää tai hallita teoreettisella jänteveydellä.

Teemahaastattelujen informantit valikoituivat monin eri tavoin. Prosessi alkoi, kun vanhoillislestadiolainen tuttavani neuvoi minua tutustu-

maan paikallisten rauhanyhdistysten toimintaan. Hänen mukaansa suuret kesäseurat ovat näkyvä osa liikkeen elämää, mutta arjessa merkittävämpiä ovat rauhanyhdistykset ja erityisesti niiden viikottaiset seurat. Tämän jälkeen otin yhteyttä keskikokoisien rauhanyhdistyksen puheenjohtajaan ja pyysin lupaa tulla tekemään seuroihin tutkimusta. Puheenjohtaja toivotti minut tervetulleeksi ja korosti, että seurat ovat avoimia kaikille kiinnostuneille. Ensimmäiset haastateltavani sain juuri viikkoseuroista. Kyseiset henkilöt olivat kuulleet tutkimuksestani ja halusivat tietää siitä lisää. Keskustelun yhteydessä pyysin lupaa saada haastatella molempia, mihin he myös suostuivat. Toiselta informanteista sain myöhemmin neljän muun mahdollisen haastateltavan yhteystiedot. Heistä kaikki suostuivat haastatteluun. Myös toisen joukon haastateltavia sain samankaltaisen avaininformantin kautta. Tämä henkilö oli liikkeen puhuja, joka ei itse ollut haastateltavana mutta ehdotti haastateltavaksi muita henkilöitä tai tutustutti minut mahdollisiin haastateltaviin. Avaininformanttien kautta sain yhteensä yhdeksän haastateltavaa. Heidän joukossaan oli sekä SRK-johtoista perinteistä linjaa voimakkaasti tukevia että kriittisemmin tai ainakin epäröiden suhtautuvia henkilöitä. Loput haastateltavat valikoituivat osin sattumanvaraisesti tutkimusprosessin aikana esiin tulleissa tilanteissa ja osin asemansa johdosta. Anonyymeista haastateltavista kaksi tapasin erilaisissa yhteyksissä tutkimusprosessin aikana. Haastateltavien ikäjakaumassa on selvä painotus 23- ja 24-vuotiaiden henkilöiden kohdalla, mikä on osin sattumanvaraista. Sain samanikäistenkin haastateltavien tietoja eri henkilöiltä. Haastateltavat esiintyvät tutkimuksessa seuraavilla koodilla:

N23a
 N23b
 N23c
 N24
 N29
 N56
 M24a
 M24b
 M38
 M63
 M81

Haastateltavien joukosta tuli varsin heterogeeninen, vaikka 23- ja 24-vuotiaiden haastateltavien voi ajatella olevan yliedustettuina. Aineiston tarkoituksena ei kuitenkaan ole muodostaa minkäänlaista tilastollista otantaa, jonka kohdalla voitaisiin puhua esimerkiksi luotettavuudesta. Sen sijaan haastattelut toimivat pääaineistoa eli liikkeen julkaisuja ja puheita rikastuttavana aineistona. Etsin niistä laadullisen aineiston tapaan merkityksiä, enkä esitä väittämiä esimerkiksi jonkin ajattelutavan yleisyydestä.

Sosioekonomisesti haastateltavien joukko on melko monipuolinen. Mukana on opiskelijoita, nuoria työssäkäyviä ihmisiä, keski-ikäisiä ihmisiä ja myös yksi eläkkeellä oleva henkilö. Yksi ”ideaalityyppi”, joka aineistosta puuttuu, on nuori, vasta muutaman lapsen saanut vanhoillislestadiolainen äiti. Tällaisen haastateltavan löytäminen osoittautui tutkimuksen aikana vaikeaksi. Avaininformantit tai muut haastateltavat eivät tunteneet sopivan ikäistä äitiä, joka olisi suostunut haastatteluun. Silläkin oli epäilemättä vaikutusta, että olen liikkeen ulkopuolinen mies, jolle ei välttämättä mielellään puhuta esimerkiksi ehkäisyyn tai perhe-äidin jaksamiseen liittyvistä hyvin henkilökohtaisista kysymyksistä. Juuri tämänkaltaiset teemat olivat julkisessa keskustelussa esillä tutkimusaikana, mikä saattoi antaa mahdollisille haastateltaville aiheen olettaa, että myös minä kysyisin juuri samoista asioista. Kaikki nimellä esiintyvät haastateltavat valitsin sen perusteella, että heillä oli merkittävä rooli joko vanhoillislestadiolaisen liikkeen organisaatiossa tai muuten tutkimukseni teeman eli politiikan ja yhteiskunnallisen vaikuttamisen kannalta. He olivat SRK:n johtokunnan puheenjohtaja Olavi Voittoinen (vuonna 2010), SRK:n pääsihteeri Aimo Hautamäki (2010), Helsingin Sanomien lestadiolaistaustainen päätoimittaja Mikael Pentikäinen ja Ranuan kristillisen kansanopiston rehtori Eero Nuolioja. Kaikilla oli erityinen ja muista poikkeava näkökulma vanhoillislestadiolaisuuden ja vallan yhtymäköhtiin ja myös paljon sanottavaa aiheeseen liittyen.

Sekä haastattelu- että internetaineisto tarjoavat vanhoillislestadiolaiseen maailmaan lehtiaineistosta poikkeavan näkökulman. Ensinnäkin ne avaavat ikkunan siihen osaan vanhoillislestadiolaisten elämänpiiristä, joka ei liity välittömästi uskonharjoittamiseen. Tähän piiriin kuuluvat esimerkiksi vanhoillislestadiolaisten nuorten yhteiset urheiluharrastukset, ristiriidat omien ajatusten ja liikkeen opetuksen välillä ja arkiset suhteet ei-uskovaisiin vaikkapa työpaikoilla.

Toiseksi haastattelu- ja internetaineistot kriisiyttävät liikkeen omista julkaisuista nousevaa kuvaa yhtenäisestä, rakkauden täyttämästä ja ehyestä maailmasta. Etenkin internetaineisto on usein avoimen kriittistä, mutta myös haastatteluaineistosta ilmenee, että liikkeen toiminnassa mukana olevat vanhoillislestadiolaiset kyseenalaistavat silloin tällöin ”virallista” totuutta. Haastatteluaineisto piirtää kuvaa uskovaisista, jotka hyväksyvät monia liikkeen perusopeista mutta jotka myös ”ajattelevat omilla aivoillaan” ja näkevät senkin, että vanhoillislestadiolainen liike on paitsi uskon yhteisö myös inhimillinen yhteisö, jossa ilmenevät monenlaiset inhimilliset tarpeet ja valtapytyet. Haastattelujen perusteella monet uskovaiset pitävät tiivistä seurakuntayhteyttä kyllä tärkeänä, mutta silti he korostavat henkilökohtaisen uskon ja omantunnon merkitystä ehkä enemmän kuin liikkeen virallinen linja. Useissa olennaisissa kohdissa monet haastatellut uskovaiset kuitenkin seuraavat liikkeen perusopetuksia: heillekin Jumalan seurakunnassa ilmenee Jumalan ääni ja järjen sulkeistaminen uskonasioissa on hyväksyttävää.

Haastatteluaineisto näyttäisi kriisiyttävän lehtiaineistoa jossain määrin, mutta toisaalta samoja tekstinkohtia voi lukea piiloisemman vallankäytön ilmauksina. Ajatus omakohtaisen uskon merkityksestä ja uskovan todellisesta valinnanvapaudesta on näet yhteisön virallisen kannan mukainen idea, ja kriittiseltä vaikuttava ajatus voi olla omaksuttu yhteisön säännöistä. Ajatus voi peittää sen seikan, että omakohtainen usko on merkityksellistä vain silloin, kun se noudattaa liikkeen käsitystä oikeasta uskosta ja ammentaa aktiivisesti liikkeen uskonnollisesta opetuksesta. Yksittäisen uskovan kohdalla on vaikea sanoa, onko kyse liikkeen oppien omaksumisesta vai aidosti tietoisesta yksilön aseman korostamisesta suhteessa yhteisöön. Tässä kohdin haastateltavien ajatusmaailmassa näyttää olevan myös jonkin verran eroja: toiset korostavat yksilön vapautta ajatella ”tiettyyn pisteeseen” asti – mikä mukailee liikkeen virallista kantaa – ja toiset lähtevät siitä, että yksilön oma usko, ajatukset ja jumalasuhte ovat aidosti ensisijaisia suhteessa yhteisön kantoihin ja seurakuntayhteyteen. Jälkimmäisille liikkeen säännöt muistuttavat suosituksia tai aikaan sidottuja käsityksiä, joiden rikkominen ei vielä tee ihmisestä epäuskoista. Esimerkkejä tällaisista säännöistä voivat joissain tapauksissa olla vaikkapa rytmimusiikin kuunteleminen radiosta tai ehkäisyn kieltä, jota varsinkin nuoret näyttäisivät haastavan jonkun verran. Kaikkinsa yksilön uskon

ja yhteisön merkityksen suhde hahmottuu haastatteluissa jossain määrin epäselvänä asiana, jonka tarkka hahmottaminen on monelle vaikeaa.

Lehti-, internet- ja haastatteluaineistojen lisäksi olen kerännyt jonkin verran aineistoa myös osallistuvan havainnoinnin avulla. Vuosina 2010–2012 vierailin ja tein havaintoja yhteensä noin kymmenessä vanhoillislestadiolaisessa seuratilaisuudessa. Näiltä matkoilta olen merkinnyt muistiin havaintoja tutkimuspäiväkirjaan ja ottanut myös jonkin verran valokuvia. Seuramatkojen tarkoituksena on ollut tarkastella vanhoillislestadiolaisen uskonharjoittamisen arkea sisältä päin. Samalla olen kuunnellut seurapuheita ja sitä, missä määrin ne myötäilevät muun muassa Päivämiehen linjaa. Vastaus on poikkeuksetta ollut, että puheet toistavat vanhoillislestadiolaisuuden virallista linjaa varsin täsmällisesti. Tämä on myös odotettavissa, sillä liike valvoo yhtenäisyyttään aktiivisesti: puhujat ovat koeteltuja seurakuntalaisia, jotka ovat useimmiten sitoutuneet noudattamaan ja tukemaan liikkeen opillista perinnettä. Puhujaksi ei edes pääse, ellei ensin osoita kelpoisuuttaan seurakunnalle toimimalla riittävän aktiivisesti esimerkiksi Raamattukoulun opettajana ja muutoin seurakunnan tehtävissä. Puhujaksi ei siis haeta vaan tehtävään kutsuvat muut aktiiviset seurakuntalaiset, käytännössä paikallisen rauhanyhdistyksen johtokunta.

Jokaisen aineiston kohdalla on syytä kysyä, mitä sen perusteella todella voidaan kokonaisuudesta yhteisöstä sanoa. Tämän tutkimuksen tapauksessa vastaus on verrattain yksinkertainen: julkaisu- ja lehtiaineisto kertoo siitä, millaista maailmaa ja millaisia sääntöjä vanhoillislestadiolaisuuden virallisessa kielipelissä rakennetaan ja toistetaan. Tämä maailma on ideaali, johon uskovaisen tulisi pyrkiä. Julkaisuja tutkimalla on mahdollista hahmotella kuvaa niistä säännöistä, joista vanhoillislestadiolainen maailma pyritään muodostamaan.

Internetaineiston perusteella on vaikeaa tehdä yleistystä siitä, kuinka laajaa vanhoillislestadiolainen kritiikki on, mutta sen sijaan aineisto kertoo sen, että liike ei ole yksimielinen. Internetaineisto antaa vähintään kuvan sen valtakamppailuin asiakysymyksistä ja asetelmista, joita vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä käydään.

Haastatteluaineiston kohdalla kysymys yleistettävyydestä on kaikkein ongelmallisin. Laadullisen aineiston kohdalla ei voida puhua tilastollisesta todennäköisyydestä tai luotettavuudesta, mutta sen sijaan aineiston

avulla voidaan hahmotella kuvaa niistä merkityksistä, joita vanhoillislestadiolaiset ihmiset antavat hengellisen ja maallisen alueen suhteille. Pitkät haastattelut antavat vivahteikasta informaatiota siitä, miten monet vanhoillislestadiolaiset kokevat uskonelämään ja tiiviiseen yhteisöllisyyteen liittyvät ongelmakohdat ja toisaalta myönteiset puolet. Haastatteluista ilmenee myös se, että monet liikkeen opeista toistuvat uskovaisten puheessa.

Tietenkään haastateltavani eivät edusta kaikkia vanhoillislestadiolaisia. Suuri osa heistä on valikoitunut haastateltavaksi toisten uskovaisten suositusten perusteella eli käytännössä he ovat ihmisiä, joiden ympäristö olettaa osaavan sanoa vanhoillislestadiolaisuudesta jotain. Toisin sanoen he ovat avoimia ja ehkä myös analyttisiä henkilöitä. Laadullisen haastatteluaineiston ongelma on aina siinä, että aineisto ei kata niitä ihmisiä, jotka eivät suostu haastatteluun (mikä ongelma koskee tietysti haastattelututkimuksia yleensä). Toisaalta haastattelujen tarkoituksena ei ole ottaa vanhoillislestadiolaista maailmaa haltuun kokonaisuudessaan tai tuottaa tilastollista tietoa vaan ainoastaan avata siihen liittyviä merkityksiä, missä pitkät haastattelut palvelevat mainiosti. Hyvässä tapauksessa haastatteluaineiston pohjalta tehdyt tulkinnat tuottavat rikastuttavaa ymmärrystä.

3 Säännöt ja valta uskonnollisessa yhteisössä

3.1 Wittgenstein ja Winch: *kielipelit ja säännön seuraaminen*

Luvussa kaksi on esitelty tutkimuskysymykseni teoreettinen lähtökohta eli ajatus vanhoillislestadiolaisen teologian poliittisuudesta. Tässä luvussa esitelen *säännön* käsitteen teoreettisena menetelmänä, jonka avulla analysoin vanhoillislestadiolaista maailmaa. Molemmat teoriat sisältävät varsin kattavia väittämiä inhimillisen maailman rakenteesta, mutta tässä tutkimuksessa niillä on keskenään hieman toisistaan poikkeava asema. Poliittisen teologian teorian avulla pyrin tulkitsemaan sitä, millaisia yhteyksiä vanhoillislestadiolaisen teologian ja politiikan välillä on. Säännön käsite luo tutkimukseen täydentävän näkökulman, jonka avulla hahmotan poliittisuuden muotoja vanhoillislestadiolaisuudessa. Säännön analyysia voi pitää hermeneuttisena menetelmänä, jonka tarkoituksena on tulkita erityisesti vallan piiloisempia muotoja, kuten omaksutun, normalisoivan vallan harjoittamista. Samalla säännön analyysi avaa uskonnollisen yhteisön luonnetta syvällisemmin kuin pelkän poliittisen teologian keinoin olisi mahdollista. Wittgensteinin filosofiassa uskonnollisen uskon maailma on esimerkki leimallisesti omaehtoisesta kokonaisuudesta, jonka säännöt ovat ymmärrettävissä oikein vain kokonaisuuttaan vasten. Yhteisöä voi siis ymmärtää tulkitsemalla sen sääntöjä ja niiden suhdetta toisiinsa.

Ajatukseni säännöistä pohjautuu Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) myöhäisvaiheen filosofiaan⁴ ja erityisesti hänen käsityksiinsä *kielen*

⁴ Wittgensteinin ajattelu on tapana jakaa kahteen, varhaisempaan ja myöhempään vaiheeseen. Varhaisen vaiheen filosofia sisältyy ennen ensimmäistä maailmansotaa kirjoitettuun mutta vasta sen jälkeen painettuun *Tractatus Logico-Philosophicus* -teokseen (1921). *Tractatus* on vaikeasti tulkittavissa ja vielä vaikeammin lyhyesti esiteltävissä oleva teos. Karkeasti sanoen Wittgenstein esittää *Tractatus*ksessa, että lauseen olemuksen ilmaiseminen merkitsee kaiken kuvauksen olemuksen ilmaisemista ja tällaisena maailman olemuksen ilmaisemista (36: 5.4711). *Tractatus*ksessa kieli on maailman kuva ja kielen looginen muoto heijastaa maailman loogista muotoa. Lauseet ovat tosiseikkojen eli yksityisten asiantilojen ja niiden kokonaisuuksien kuvia. Tämä ei tarkoita sitä, että maailma olisi riippumaton sen kokijasta eikä looginen muoto ole siis jotain, joka tulisi maailmaan tai sitä kuvaaviin ajatuksiin ajatusten subjektin ulkopuolelta. Wittgensteinin subjekti *Tractatus*ksessa on transsendentaalinen subjekti kantilaisessa mielessä: siis subjekti, joka itse asettaa ajatuksilleen ja edelleen maailmalleen muodon (ks. Kannisto 1987, 150–151).

merkityksestä ajattelussa. Uransa alkuvaiheessa Wittgensteinin kiinnitti huomiota erityisesti lauseiden rakenteisiin, mutta myöhemmin hänen tarkastelukulmansa laajeni lauseen ulkopuolelle. Myöhäis-Wittgensteinin mukaan lauseen rakennetta olennaisempi seikka on kysymys siitä, miten kieltä *käytetään*. Lauseiden mielekkyyttä on arvioitava ensisijaisesti suhteessa kielenkäyttötilanteisiin, ei niiden sisäisiin rakenteisiin. Kielenkäyttötilanteita Wittgenstein nimittää *kielipeleiksi*.

Pintatasolla kielipeli on kielen ja siihen nivoutuvien toimintojen kokonaisuus (Wittgenstein 1981, 27). Samalla kielipeli on yhteisön transsendentaalinen ajattelun muoto: kielipelit muodostavat sen maailman, joka yhteisössä avautuu. Ne ovat rakenteita, jotka määrittävät yhteisöön kuuluvan subjektin ajattelua. Wittgensteinin esimerkissä rakentaja pyytää apumiestä tuomaan hänelle erimuotoisia tavaroita. Tällaisen kielipelin muotoa ovat tavaroiden ja sanojen vastaavuuden lisäksi esimerkiksi pyytäminen, suostuminen ja tuominen, jotka kaikki ovat myös ajattelun muotoja määrittäviä toimintoja eli asioita, jotka ovat peliin liittyvässä ajattelussa mahdollisia. Mahdollisuuksien ulkopuolelle jäävät ei-ajateltavat seikat, joiden kuvausta voisi lähestyä esimerkiksi viittaamalla surrealismiin: apumiehen naama voisi näyttää aikaa tai hänen nenänsä pukeutuisi tummaan iltapukuun. Nämäkin esimerkit, outoudestaan huolimatta, operoivat kuitenkin kielen mahdollisuuksien sisällä, sillä ulkopuolella on yksinkertaisesti se, mitä ei voida sanoa. Myös surrealistin ajatuksia määrittävät ideoiden mahdolliset muodot. Vanhoillislestadiolaisuutta voidaan ajatella suurena kielipelinä, jonka muotoa ovat keskinäinen puhe, rukous, toivominen, pyytäminen, kiittäminen, erottautuminen, uskominen, sisäisen yksimielisyyden vaaliminen ja niin edelleen. Vanhoillislestadiolaisuudessa on myös spesifejä kielipelejä, kuten rukouksen normaali muoto, laulaminen seuroissa, saarna, ehtoollinen, puhetapa toiselle uskavaiselle seuratalon ulkopuolella, puhetapa ehkäisystä, toistuva syntien ”saarnaaminen anteeksi” ja niin edelleen. Kielipelejä on yhtä paljon kuin kielenkäyttötilanteitakin. (Ks. Wittgenstein 1981, 24–25, 28–29.)

Tractatuksessa esitetty käsitys kielestä on varsin staattinen: kielellä ja todellisuudella on yhteinen looginen muoto. Lauseet ovat mielekkäitä vain, jos ne ilmaisevat jonkin todellisen asiaintilan. Mielekkäät lauseet ovat siis joko tosia tai epätosia. Jos lausetta ei voi analysoida totuusfunktiksi, se ei ilmaise ajatusta ja on siis mieletön. Myöhäisvaiheen filosofiansa Wittgensteinin siirtää huomionsa kielen sisällöstä siihen, kuinka kieltä *käytetään*. Tällöin myös totuuden ja epätotuuden kysymykset menettävät merkitystään.

Kielipelejä on siis monenlaisia, kuten kielenkäyttötilanteita. Ei ole mitään yhdistävää tekijää, joka yhdistäisi kaikkia kielipelejä, mutta silti jokaisella pelillä on yhteistä jonkin toisen pelin kanssa. Kaikissa kielenkäyttötilanteissa noudatetaan toisin sanoen jotain sellaista *sääntöä*, jollaista noudatetaan myös toisessa kielenkäyttötilanteessa. Tätä pelien yhteneväisyyttä Wittgenstein nimittää *perheyhtäläisyydeksi*. (Wittgenstein 1981, 64–77.)

Pelin itsensä lisäksi myös sääntöjen ominaisuudet vaihtelevat suuresti. Jotkin säännöt eivät vaikuta lainkaan säännöiltä, jos toiset säännöt toimivat säännön mallina. Yhden säännön mukaan pelissä pitää toimia koko ajan samalla tavalla, toisen säännön mukaan pelin sääntöjä voidaan muuttaa mielivaltaisesti, kolmannen säännön mukaan voidaan pelata yksittäisiä pelejä, jotka mahtuvat kaikki jonkin laajemman säännön alle (tällainen voi olla esimerkiksi sääntö, jonka mukaan kielipelissä puhutaan ”uskonnollisista kysymyksistä”) ja neljäs sääntö voi olla sääntö, jonka mukaan henkilö uskoo toimivansa. Huolimatta eroista kaikki säännöt ovat sääntöjä ja jokaisella niistä on jotain yhteistä jonkin toisen säännön kanssa: myös sääntöihin pätee siis perheyhtäläisyyden idea. Vanhoillislestadiolaisissa kielipeleissä on samoin lukemattomia sääntöjä. Toiset niistä ovat selvästi ääneen lausuttuja. Tällaisia sääntöjä ovat ”rukous päättyy aameneen” ja ”uskovainen ei käytä ehkäisyä”. Toiset säännöt ovat piiloisempia, eikä niitä välttämättä ymmärretä säännöksi. Tällainen on ajatus siitä, että ”Jumala on olemassa”. (Ks. Wittgenstein 1981, 74–77.)

Säännön käsitteen erilaisia sovellutuksia luonnehtii ehkä parhaiten se, että sanan sääntö käyttö on läheisessä yhteydessä sanan *sama* käyttöön (Wittgenstein 1981, 143; Kusch 1986, 158). Tämä tarkoittaa sitä, että toistuvat säännön ”alla” tehtävät toiminnot ovat siinä määrin samoja, että voidaan puhua säännön mukaisesta toiminnasta. Samoin sanan pysyvän merkityksen edellytyksenä on, että sanaa käytetään toistuvasti ”samalla tavalla”. Tässä sama ei tarkoita samaa missään universaalissa mielessä – kaksi asiaa ovat samoja tai erilaisia riippuen siitä, minkä arviointisäännön perusteella niitä arvioidaan (Kusch 1986, 158). Kun esimerkiksi sanon työpaikallani ”huomenta”, ymmärtävät muut minua, koska minä ja muut kieliyhteisön jäsenet teemme samaa – tervehdimme, teemme sen tietyllä tavalla, tiettyyn aikaan ja toistuvasti. Ja kun vanhoillislestadiolaisuudessa kiitetään Jumalaa, ymmärtävät kaikki läsnäolijat, mistä on kysymys. Kiittäminen merkitsee, että Jumala on olemassa, että häntä tulee kiittää

kaikista hyvistä asioista, että hän vaikuttaa ihmisten elämään, että ihmiset haluavat pelastua kuolemansa jälkeen hänen luokseen ja että esimerkiksi kiittäminen itse merkitsee myönteisten tunteiden ja kunnioituksen esittämistä jostain hyväksi koetusta asiasta.

Toinen säännön käsitteeseen liittyvä tarkennus on se, että sääntöä seurataan ”sokeasti” (Wittgenstein 1981, 142). Säännöt ovat toiminnan tai puheen hetkellä tiedostamattomia ennakkorakenteita, joiden varassa kieltä käytetään ja joiden mukaan toimitaan. Kun sanon aamulla tavanomaisella – neutraalilla tai kohteliaalla – äänensävyllä ”huomenta”, en tiedosta tai prosessoi sanan varsinaista merkitystä sitä sanoessani: sana sisältää tervehdyksen, tiedon siitä, että saavuin paikalle ja eräänlaisen kohteliaisuuden eleen, jolla uusinnan itseni ja työkavereideni hyviä ihmissuhteita. Tarkoitin siis jotain tämän kaltaista: ”Tervehdys, tulin töihin, sinäkin olet täällä, asiat ovat riittävässä määrin kuten ennen, meillä on puheyhteys jne.”. Sana ”huomenta” on mielekäs juuri nyt ja tässä yhteydessä: sitä on arvioitava suhteessa sen käyttöön. Irrallaan tavanomaisesta käyttötilanteestaan sanan ”huomenta” merkitys on epäselvä; se voi viestiä esimerkiksi siitä, että sanoja on erehtynyt vuorokaudenajasta, että hän osallistuu jonkinlaiseen näytelmään tai että hänen mielenterveytensä on järkkymässä. ”Huomenta” sanotaankin tavallisesti ilman tarkempaa ennakkoharkintaa sen tutussa käyttöyhteydessä, mieltämättä siihen sisältyviä merkityksiä.

Vastaavasti vanhoillislestadiolaiset tervehtivät seuroissa toista vanhoillislestadiolaista sanomalla ”Jumalan terve”. Käsite sisältää tervehdyksen, eräänlaisen siunaamisen, oman tunnustautumisen uskovaiseksi, toisen tunnustamisen uskovaiseksi ja sosiaalisen suhteen uusintamisen. Kun sanotaan Jumalan terve, tarkoitetaan suunnilleen: ”tervehdys, tulin seuroihin, sinäkin olet seuroissa, uskomme ja luotamme Jumalaan, joka vaikuttaa tässä yhteisössä, olen uskovainen, sinäkin olet uskovainen ja saamme tervehtiä toisiamme Jumalan terveellä, seuratalo on paikka jossa tätä tervehdystä usein käytetään” ja niin edelleen. Puheaktiteorian termein ilmaisu ”Jumalan terve” on vahvasti ”tekevä” ilmaisu erotuksena pelkästä kuvailusta: se tuottaa asiantilaa, vaikka siltä ei ensin vaikuta (ks. Austin 1975; Palonen 2003). Näin ollen lausumaa ”Jumalan terve” voidaan analysoida myös kontekstiinsa liittyvänä poliittisena tekona, joka tuottaa oikeaan uskovaisuuteen kuuluvaa käyttäytymismallia ja luo samalla sitä muista erottautuvaa yhteisöä, jolle tervehdys voidaan sanoa. Alustavasti voidaan sanoa, että

juuri tässä on sääntöjen ja poliittisuuden yhteys: kielenkäytön ja toiminnan säännöissä on monenlaisia poliittisia aspekteja, jotka ovat enemmän tai vähemmän näkyvillä. (Ks. Koikkalainen 2008, 61.)

Säännöt ovat siis aina jotain, joka on *jo olemassa* ja johon juuri kielenkäytön ja toiminnan hetkellä ei voi vaikuttaa. Wittgenstein ei kuitenkaan tarkoita, että sääntöjä ei voisi reflektoida ja ainakin niiden useimpia muotoja myös muuttaa, joskin hitaasti ja prosessissa. Tässä on joka tapauksessa tarkoin erotettava Wittgensteinin ajatus sellaisesta ”säännön seuraamisesta”, jota käsitteellä arkikielessä tyypillisesti ymmärretään. Wittgensteinin säännöt eivät ole ainoastaan paperille kirjoitettuja tai välttämättä edes auki sanottuja sääntöjä vaan sääntöjä, joiden johdosta subjektit ”tekevät samaa” tehdessään jotain uudelleen ja uudelleen: ilman sääntöjä ei rationaalista toimintaa voida ajatella. Säännöt eivät silti ole pelkkiä tapoja, vaikka tavat rakentuvatkin jonkin säännön perustalle. Peter Winch menee tässä kohdin vielä pidemmälle: hänen säännönseuraamiskäsitteensä ei edes kata ”pelkkään tapaan” perustuvaa tiedostamatonta käyttäytymistä vaan edellyttää mahdollisuutta reflektioon (Kannisto 1987, 164).

Milloin voimme todeta, että joku seuraa sääntöä? Edellä sanotun mukaan näin tapahtuu kaikessa rationaalisuutta tavoittelevassa toiminnassa. Kielipelit eli kieli ja siihen nivoutuvat toiminnot muodostavat maailman rakenteen ja säännöt määrittävät sitä, millaiseksi tämä rakenne muodostuu. Wittgensteinin teoriaa systematisoinut Peter Winch painottaa myös sen tärkeyttä, miten muut ihmiset kokevat henkilön toiminnan: ”Hänen käytöksensä kuuluu tähän ryhmään vain, mikäli jonkun toisen on mahdollista tajuta, mitä hän tekee, niin että tämä toinenkin alkaa toimia samalla tavalla itsestään selvänä asiana” (Winch 1981, 36). Tämä tarkoittaa, että vaikka ihminen mielivaltaisesti muuttaisi jotain toimintatapaansa ja alkaisi johdonmukaisesti toimia toisin, ei kyse olisi uuden säännön syntymisestä Wittgensteinin ja Winchin tarkoittamassa mielessä. Säännöt ja kielipelit muodostuvat kieliyhteisössä, eikä niitä voida mielivaltaisesti synnyttää.

Mikä on säännön ja kielen ero? Kuten sanottua, säännöt ovat kielipelin rakenteita, joiden mukaan kielipeliä pelataan. Ne ovat kielen käyttämisen ja ajattelun sääntöjä, käsitteiden kielioppia. Sääntöjen avulla määrittyvät käsitteiden ja ilmaisujen merkitykset ja niiden keskinäiset suhteet kielipelissä (ks. myös Jokinen ym. 1993, 18). En ole kiinnostunut merkityssuhteista kielitieteilijänä, vaan siitä, mikä merkitysten rooli on yhteisön poliittisessa elämässä.

Sääntöjä voidaan noudattaa tai pyrkiä muuttamaan: niitä uusinnetaan käyttämällä kieltä oikein ja ajatteleamalla oikein (*säännön mukaisesti*), ja uusia sääntöjä konstruoidaan tuomalla kielipeliin vaihtuvia merkityksiä. Näin ollen kielellisiä ilmaisuja ja käsitteitä tutkimalla voidaan tehdä johtopäätöksiä säännöistä, jotka ilmaisujen rakenteena ovat ja joita ilmaisuilla rakennetaan. Säännöissä ilmenevään tai sääntöihin sisäänrakennettuun vallankäyttöön päästään käsiksi tutkimalla käsitteiden ja ilmaisujen merkityksiä.

Kristillisen kielen kielipelejä ovat tutkineet muun muassa Ilkka Pyysiäinen ja Matti Myllykoski (1995), Päivikki Suojanen (1975) sekä Markku Ihonen (1997). Pyysiäinen ja Myllykoski kiinnittävät huomiota siihen, että esimerkiksi Jeesusta koskevat erilaiset väitteet ovat sidoksissa toisiinsa ja saavat merkityksensä aina kielipelin kokonaisuudesta (1995, 184). Suojanen esittää, että vanhaan kieleen sitoudutaan, koska puheenaiheena olevan pyhyden muuttumattomuus siirtyy myös välineeseen, kieleen (Suojanen 1975, 230). Lestadiolaista kieltä tutkinut Ihonen arvioi, että vanhan uskonnollisen kielen käyttö on osa valtarakenteiden säilyttämistä. Uusi kieli siirtäisi painopistettä nuoremmalle sukupolvelle (Ihonen 1995, 102). Tämän lisäksi esimerkiksi vanhoillislestadiolaisesta kaanaan kielestä luopuminen voisi viestiä sitä, että uskon tulkinnat voivat sittenkin muuttua. Kaanaan kielen käyttö on merkinnyt uusien raamatunkäännösten kritiikkiä: vuoden 1992 raamatunkäännös kytkee vanhoillislestadiolaisen mukaan liikaa modernin ajan arvoja alkuperäisiin merkityksiin (Tutkimuspäiväkirja).

Relativismin ongelma

Koska säännöt ovat sidoksissa kieliyhteisöön, on niitä Winchin mukaan myös arvioitava suhteessa tähän yhteisöön. Winch päättyy historismiin ja relativismiin, jotka eivät jätä sijaa kulttuurista riippumattomille moraaliarvostelmille, ainakaan filosofiasa (Kusch 1986, 160). Relativismia ja historismia on puolestaan pidettävä ongelmana, sillä ne hävittävät oikean ja väärän universaalissa mielessä ja mahdollistavat periaatteessa millaisen tahansa kulttuurimuodon ja äärimmillään jopa monenlaisten julmuuksien hyväksymisen. Tätä on useimpien vaikea hyväksyä eikä ratkaisu ole siten tyydyttävä (ks. Pihlström 2010, 26–49).

Winch tarkentaa relativismiaan vuonna 1964 ilmestyneessä esseessään *Understanding a primitive society*, jossa hän käsittelee Zande-nimisen afrikkalaisen heimon magiaa. Winch argumentoi erityisesti antropologi E. E. Evans-Pritchardia vastaan. Evans-Pritchardin mukaan Zande-heimon toiminta on loogista heidän uskonnollisiin premisseihinsä nähden, mutta epätieteellistä, koska sen maailmankuva ei vastaa ”loogista” todellisuutta. Magian johdonmukaisuutta pitää siis arvioida suhteessa maagisiin – ei tieteellisiin – päämääriin, mutta silti magiaa kokonaisuutena voidaan kritisoida tieteellisin kriteerein. Winchin mukaan näin ei voi olla: ”objektiivista todellisuutta” ei voida tavoittaa kielen ulkopuolella, ja kyseessä on siis kielen sisäinen asia. Winchin mukaan Zande-magia onkin sisäisesti koherentti maailma, jonka sisällä omat ratkaisut vastavuudesta todellisuuden kanssa ovat mahdollisia. Magiaa harjoittava voi epäonnistua toimissaan, mutta magia sinällään ei voi olla virhe – muutoin olisi mahdotonta ymmärtää sitäkään, mitä onnistuminen sen piirissä voi merkitä. On huomattava, että onnistuminen ei edellytä sitä, että maagiset rituaalit aina onnistuisivat vaikuttamaan maailmaan. Riittää, että uskotaan, että kun toivottu seuraus joskus syntyy, on se rituaalin ansiota. Omassa kulttuurissamme meidän ei tarvitse silti magiaa hyväksyä, sillä tieteellisen kulttuurin piirissä maagisia uskomuksia voidaan arvioida tieteellisin perustein. Omilla rationaalisuuden argumenteillamme emme voi kuitenkaan Winchin mukaan arvioida toisen kulttuurin rationaalisuutta sen omissa piirissä. Vieras kulttuuri voi olla sisäisesti rationaalinen riippumatta siitä, täyttävätkö sen uskomukset totuuden kriteerejä tieteestä tutussa merkityksessä. Kysymys riippuu siitä päämäärästä, jonka yhteisö itselleen asettaa. (Ks. esim. Kusch 1986, 160–162; Kannisto 1987, 191.)

Keskustelu relativismista on oma laaja aiheensa eikä sitä ole tässä yhteydessä syytä kovin syvällisesti käydä. Esittelen kuitenkin lyhyesti joitakin relativismin ratkaisuyrityksiä ja totean myös oman näkemykseni aiheesta, sillä se liittyy kiinteästi tutkimukseni lähestymistapaan.

Relativismi on eettinen näkemys, joka usein ei tyydytä edes siihen päätyneitä filosofeja. Esimerkiksi Peter Winch itse on pyrkinyt ratkaisemaan relativismin ongelmaa. Winchin mukaan mitä tahansa yhteisöä on mahdollista arvioida kolmen ”rajoittavan käsitteen” avulla. Nämä käsitteet ovat syntymä, seksuaalisuus ja kuolema. Nämä kuuluvat kaikkien yhteisöjen elämään, ja ne tarjoavat kiinnekohtia vierasta tutkivalle tutkijalle. (Kusch 1986, 162; tarkemmin Winch 1964.)

Toisesta näkökulmasta asiaa lähestyy Karl-Otto Apel. Hänen mukaansa on mahdollista hahmotella ideaalinen kommunikaatioyhteisö: se, että ihminen ajattelee ja puhuu, tarkoittaa sitä, että hän on jo samaistunut transsendentaaliseen kommunikaatioyhteisöön. Apelin mukaan voidaan ajatella ideaalinen transsendentaalinen kielipeli, joka toisaalta asettaa ennakkoehdot kielipelien toiminnalle ja jota toisaalta voidaan pitää niiden toteutumattomana ideaalina. Apel pitää Winchin tarjoamaa ”rajoittavien käsitteiden” käyttöä huonona ratkaisuna relativismin ongelmaan, sillä nekin ovat vain osa transsendentaalista kielipeliä. Apelia itseään on kritisoinut puolestaan siitä, että transsendentaalinen kielipeli on hyvin epämääräinen ratkaisu, ja jos sitä yritetään määritellä, saa se merkityksensä lopulta kuitenkin jostain spesifistä elämänmuodosta, ei mistään universaalista lähteestä. (Kusch 1986, 163–166.)

Omaperäisen ratkaisun Winchin relativismin ongelmaan on tarjonnut Heikki Kannisto, joka ehdottaa erilaisten kulttuurien arvioimista tiedonintressien teorian avulla. Kannisto nojaa Apelin ja Jürgen Habermasin ajatuksiin perustavista transsendentaaleista tiedonintresseistä, jotka konstituivat objekteja kokemukselle. Perustavia intressejä on kolme: tekninen, praktinen ja kriittis-empansipatorinen intressi, joka ei kahdesta edellisestä poiketen konstituoisi todellisuutta vaan operoi kahden edellisen tuottamalla objekteilla. Kannisto päätyy käsitykseen, jonka mukaan erilaisten elämänmuotojen arviointi on mahdollista ainakin niiden itse asettamien päämäärien tai toimintamuotoon asianmukaisiksi katsomiemme peruspyrkimysten perusteella. Kanniston mukaan on myös oikeutettua olettaa, että mitä eriytyneempiä motiivimme ja reflektioperiaatteemme ovat, sitä menestyksellisempiä olemme näiden peruspyrkimysten toteuttamisessa. Edelleen voimme arvioida jollain tasolla sitä, miten jokin toimintamuoto edesauttaa tai vahingoittaa pyrkimyksiä integroida elämää mielekkääksi kokonaisuudeksi. Koska arvosteluperusteet nousevat lopulta meistä itsestämme ja omista ongelmistamme, on tunnustettava, että joka tapauksessa arvostelumme rajoittuu toimintojen johonkin puoleen. Kriitikki jättää siis aina myös huomiotta jotain ja mahdollisesti vielä jotain sellaista, joka yhteisön itsensä näkökulmasta voi olla olennaista. Tässä suhteessa tilanne jää vähintään osin avoimeksi. (Kannisto 1987, 234–235.)

Itse hyväksyn sen ajatuksen, että erilaisten yhteisöjen toimintaa on syytä arvioida ensinnäkin niiden itse asettamien päämäärien tai muutoin asianmukaiseksi katsottujen päämäärien valossa. Erilaisten kieliyhteisöjen

kielipelit ovat itsenäisiä (joskin ne ovat riippuvaisia omasta historiallisesta kehityksestään, ks. Kusch 1986, 166), ja ne siis pyrkivät mahdollisimman suureen sisäiseen koherenssiin. Kielipeleissä on omat rationaalisuuden kriteerinsä, mitä ei voi ohittaa niitä tarkasteltaessa. Jos ollaan avoimia uusille mahdollisuuksille ”antaa elämälle merkitystä”, avautuu tutkijalle mahdollisuus sellaiseen oppimiseen, jota Winch luonnehtii ”viisaudeksi” (Kusch 1986, 162). Tarkastelussa huomiota tulee kiinnittää paitsi sisäiseen rationaalisuuteen myös sellaisiin sääntöihin, jotka vaikuttavat asettuvan ristiriitaiseen suhteeseen muuhun järjestelmään nähden. Nämä säännöt voivat paljastaa järjestelmän sisäisiä jännitteitä ja muutosta, joka jokaiseen järjestelmään sisältyy.

Vaikka hyväksyn tietyn kulttuurisen relativismin, en ole valmis hyväksymään radikaalia eettistä relativismia. Kulttuurirelativismille on olemassa edellä esitettyjä perusteita, mutta eettiselle kaiken hyväksymiselle ei. Tämä johtuu siitä, että etiikka on luonteeltaan hyvin erilaista kuin esimerkiksi käsitykset vastaavuudesta todellisuuden kanssa. Todellisuuden suhteen tehdyt ratkaisut voivat olla päteviä vain jossain kielipeleissä, mutta etiikka on pohjimmiltaan transsendenttia eikä se siis ole täysin riippuvainen minkään tietyn kielipelin maailmasta. Etiikka hahmottuu universaaliksi ja itsenäiseksi alueeksi, jonka perimmäiset perustelut ovat päteviä sinänsä. Tällöin eettisyyden ytimeksi tulee ihmisen mahdollisuus ja vastuu eettiseen toimintaan, siis oikein tekeminen oikean itsensä vuoksi. Etiikka ei palaudu yksin päämääriin, seurauksiin tai varsinkaan aineelliseen hyvinvointiin. Jos tämä etiikan erikoisluonne hyväksytään, ei kulttuurirelativismin hyväksymisestä seuraa välttämättömästi eettistä relativismia. Asetelma jättää avoimeksi monia filosofisia kysymyksiä, mutta etiikan luonne onkin usein juuri siinä, että se on välttämättä jossain määrin avointa ja transsendenttia.

Hyväksyn myös sen Evans-Pritchardin ajatuksen, jonka mukaan toisten elämänmuotojen arviointi on mahdollista myös tieteellisesti, joskin rajallisesti. Kysymys liittyy läheisesti koko tieteellisen tiedon oikeutukseen. Jos tiede ei ole universaali elämän mittari vaan rajattu kielipelin järjestelmä, eikö sen tarkasteluhorisontti ole aina voimakkaasti puutteellinen? Vastaus on kyllä, mutta tämä ei tee tarkastelusta *turhaa*. Sen sijaan tärkeää on artikuloida se, mikä tieteen asema on. Tiede on inhimillisen tiedon alue, joka tutkii maailmaa *tosiseikkojen* kokonaisuutena (varhaisen Wittgensteinin mielessä). Myös tieteen tutkimat kielipelit – vaikka ne

viittaisivat tosiseikkojen ulkopuolelle, kuten uskonto tai magia – ovat sille tosiseikkoja. Tällaisena tiedon järjestelmänä tiede on ainutlaatuinen. Sen kilpailija ei tässä mielessä olekaan uskonto tai magia vaan arkijärki, jonka se ylittää esimerkiksi argumentaation, tietoisuuden ja tiedon tarkistettavuuden osilta⁵.

Noudatan tässä tutkimuksessa valitsemaani suhtautumista relativismiin. Suhtaudun vanhoillislestadiolaiseen kulttuuriin kunnioittaen ja pyrin ymmärtämään sitä mahdollisuuksien mukaan hermeneuttisesti, huomioiden sen omia premissejä. Otan vakavasti sen, että vanhoillislestadiolainen yhteisö on uskonnollinen ryhmä, jonka maailmassa monien asioiden merkitykset voidaan ymmärtää yhteisön sisäisestä näkökulmasta oikein vain sen uskonnollisia premissejä vasten. Säännöt ja kielelliset ilmaisut saavat merkityksensä suhteessa vanhoillislestadiolaisuuden omaan kielipeliin. Vanhoillislestadiolaisuus on Wittgensteinin kuvailemaa uskonnollista uskoa, joka ei edes ole ”olevinaan järjestäjä”.

Hermeneuttinen suhtautuminen ja vanhoillislestadiolaisuuden omien premissien ottaminen vakavasti ei tarkoita sitä, että en voisi tutkia yhteisön merkityksiä suhteessa niihin kriteereihin, jotka nousevat vanhoillislestadiolaisuuden sijaan tieteestä. Kuten olen edellä maininnut, tieteellä on juuri sen omiin tietämisen kriteereihin liittyvä ominaislaatu tiedon lajina. Koska teen politiikan tutkimusta – enkä esimerkiksi uskonnollista tai edes teologista kirjaa – ovat omat kriteerini politiikan tutkimuksesta nousevia. Uskonnollisen uskon maailma on tutkimuskohde, jonka omalaatuisuutta pitää pyrkiä ymmärtämään, mutta ei vain sen omilla ehdoilla. Esimerkiksi oletusta vanhoillislestadiolaisen yhteisön jumalallisuudesta ja erehtymättömyydestä ei tarvitse omaksua, vaikka niiden merkitystä vanhoillislestadiolaisessa politiikassa arvioidaankin. Tutkimuksen näkökulmasta ihmisyyhteisön toiminnot kanavoituvat aina ihmisten kautta *riippumatta* siitä, onko yhteisön perustana esimerkiksi jumalallinen voima. Näin ollen yhteisön poliittisuuden tutkiminen on inhimillisen käyttäytymisen tutkimista eikä varsinainen teologinen kannanotto: yhteisö voi olla erehtyväinen inhimillisyytensä vuoksi, vaikka sen toiminnassa vaikuttaisi Jumalan Pyhä Henki.

5 Kysymys tieteen luonteesta on tietysti paljon tässä esitettyä laajempi, ja monella tieteenalalla ajatusta tosiseikkojen tutkimisesta ei välttämättä hyväksyttäisi. Samalla tavalla voidaan tutkia myös esimerkiksi tulkintoja tai taidetta. Tarkoittamassani merkityksessä nämäkin ovat kuitenkin maailmassa olevia tosiseikkoja. Jos tiede luopuu totuuden tavoittelusta, ei se välttämättä ole enää tiedettä.

Asenteeni relativismiin voidaan nähdä tutkimusohjelmana, jossa etsin keskitietä naaivin realismin ja radikaalin relativismin välillä (Pihlström 2010, 35). Tarjoan siis tässä tutkimuksessa tieteelle yleistettävän tiedon tuottajan asemaa, mutta eettisessä mielessä relativismin ongelma jää osin ratkaisematta. Sami Pihlströmin tapaan olen sitä mieltä, että kaikissa tapauksissa vähimmäisvaatimus on jatkuva kriittinen dialogi, johon kaikkien osapuolten pitää antautua (Pihström 2010, 25).

3.2 Säännöt ja valta vanhoillislestadiolaisuudessa

Teokseni on politiikkatieteellinen ja sellaisena sen fokus keskittyy politiikkaan ja valtaan vanhoillislestadiolaisuudessa. Olen kiinnostunut siitä, miten politiikka ilmenee yhteisön säännöissä. On syytä edelleen korostaa, että nämä säännöt eivät välttämättä ole kirjoitettuja sääntöjä vaan yksinkertaisimmillaan yhteisön ymmärryksen ennakkoehtoja tai esimerkiksi toistuvia tavan kaltaisia toimintamuotoja, kuten olen edellä säännön käsitteen teoriassa esittänyt. Säännön käsite poikkeaa tässä siis sanan ”sääntö” arkikielisestä käytöstä. Sääntöjä ovat sekä kirjoitetut ja selvästi säännöiksi ymmärretyt ohjeet että kirjoittamattomat säännöt, jotka määrittävät sitä, miten kielipeliä pelataan *oikein*.

Sääntö ei ole muuksellisesti tai välttämättä sisällä vallan aspektia. Tätä implikoi se, että säännöt voivat erota toisistaan monin eri tavoin ja niitä yhdistää lähinnä perheyhtäläisyyden idea. Jotkut säännöt liittyvät kielellisiin käytäntöihin hyvin metateoreettisella tasolla. Tällainen sääntö on se, että ”usein ihmiset kommunikoivat puhumalla” ja että henkilöä kohti katsominen ja äänteen muodostaminen on merkki siitä, että pyrin viestimään jotain. Tällainen sääntö on syntynyt pitkässä historiallisessa prosessissa eikä ole mielekästä tulkita sitä jonkin vallan ilmentymäksi tai vallankäyttäjän toiminnaksi. Kaikki maailmassa ei ole politiikkaa. On myös huomattava, että kaikki inhimillinen toiminta ei muodostu Wittgensteinin ja Winchin tarkoittamista säännöistä: säännöt koskevat kielellistä tai muutoin ymmärrettävää toimintaa. Esimerkiksi tuskanhuuto käden polttamisen yhteydessä ei perustu sääntöön. Sen sijaan se, että olen kääntänyt levyn päälle keittäkseni vettä, liittyy sääntöön, joka tekee tämän toiminnan ymmärrettäväksi.

Tutkimukseni kannalta tärkeää on se, että monet vanhoillislestadiolaisuuden säännöistä sisältävät poliittisen aspektin. Käsittelen tutkimuksessa paljon ”Jumalan valtakunnan” sääntöä, jossa vanhoillislestadiolaisen poliittisuuden voi ajatella tiivistyvän. Tähän sääntöön sisältyy keskeinen eronteko ”meihin” ja ”muihin” eli oikeisiin uskovaisiin ja ryhmiin, jotka jäävät ulkopuolelle. Jumalan valtakunnan sääntö luo konflikteja esimerkiksi vanhoillislestadiolaisten ja ”eriseuraisten” ja vanhoillislestadiolaisten ja ”maailman” välille. Tämänkaltainen erojen tekeminen on poliittisuutta käsitteen perustavalla tasolla.

Monet vanhoillislestadiolaisuuden säännöistä kohtaavat myös aktuaalia vastarintaa yhteisön sisällä ja vaikuttavat ihmisten elämään osin vastoin näiden tahtoa. Tyypillisiä eroja ja valta-asetelmia implikoivia sääntöjä ovat naisen asemaan liittyvät opit, kuten ehkäisykielto ja papin ja puhujan tehtävien uskomisen vain miehille. Myös monet seksuaalimoraaliin ja parisuhteisiin liittyvät säännöt ovat varsin avoimesti poliittisia: esimerkiksi homoseksuaaliset suhteet, avioero ja eronneiden uudelleen avioituminen ovat vanhoillislestadiolaisuudessa kiellettyjä (ks. esim. PM 47/2010, 2). Nämä kiellot eivät koske vain yksittäisen uskovaisen elämää vaan liittyvät laajempaan kysymykseen itsemääräämisoikeudesta ja moraalista.

Säännöt tuottavat myös normalisoivaa vallankäyttöä: tyyppiesimerkki tästä on sääntö, jonka mukaan toisista uskovaisista tulee ”huolehtia” eli uskovaisten on jatkuvasti tarkkailtava sekä toisiaan että itseään, jottei synty pääsisi vaikuttamaan yhteisöön. Piiloisia аспекteja sisältävästä vallankäytöstä on esimerkkinä myös sääntö, jonka mukaan ”uskovaisten tulee hoitaa vaikeat asiat kasvokkain” (PM 49/2010, 2). Tämä käsitys mitätöi esimerkiksi nimettömänä esitettyä internet-kritiikkiä ja pyrkii siten vahvistamaan liikkeen virallisen kannan asemaa sisäisessä valtakamppailussa. Toinen piiloista valtaa sisältävä sääntö on käsitys, jonka mukaan ”usko tulee vain kuulosta”. Käytännössä tämä tarkoittaa pakkoa osallistua seurakunnan toimintaan: seuroissa on käytävä, jos mieli säilyttää uskonsa ja tavoitella taivasosuutta (PM 9/2010, 19; PM 2/2011, etusivu). Tämä sääntö on selvästi poliittinen: kun uskovainen menee seuroihin, ei hän ole jossain muualla, esimerkiksi maallisissa harrastuksissa.

Myös suhde puoluepolitiikkaan ja yhteiskunnalliseen toimintaan määrittäytyy vanhoillislestadiolaisuudessa sääntöjen tasolla. 1900-luvulla puoluevalinnat tehtiin tyypillisesti teologisin perustein, ja yhä 2000-luvulla uskovaisia kehoitetaan äänestämään yhteiskuntaa ”rakentavia” puolueita

(ks. luku 5). Sääntöjä ja niihin liittyvää poliittisuutta on mahdollista etsiä kaikkialta, jossa rakennetaan konflikteja ja tehdään eroja meidän ja muiden sekä oikean ja väärän välille.

Uskonnollisten sääntöjen asemaan vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä vaikuttaa olennaisesti se, että vanhoillislestadiolaisuus on suurelta osin kasvatususkonnollisuutta (ks. luku 4). Liikkeeseen liittyy vain vähän jäseniä ulkopuolelta, eli valtaosa vanhoillislestadiolaisista on kasvanut vanhoillislestadiolaisessa perheessä. Tämä on tarkoittanut usein lapsuutta, jossa uskonto ja siihen liittyvä elämänmuoto ovat olleet merkittävässä roolissa. Esimerkiksi kaikki haastateltavani kertoivat, että uskonto oli ollut sekä lapsuudessa että nuoruudessa hyvin keskeinen osa elämää. Moni kertoi siitä, miten identiteetti oli erityisesti nuorena rakentunut suhteessa uskonyhteisöön ja samalla suhteessa niihin, jotka *eivät ole* vanhoillislestadiolaisia (Tutkimuspäiväkirja). Liike myös kehottaa integroimaan lapset pienestä pitäen ”Jumalan valtakuntaan”. Lapset tulisi viedä pyhäkouluihin, raamattuluokkiin ja seuroihin ja vanhempien tulisi keskustella lasten läsnäollessa toisten vanhempien kanssa uskonkysymyksistä (Uljas 2011). Seuratilaisuuksissa lasten suuri määrä onkin silmiinpistävää (Tutkimuspäiväkirja). Tällaisessa sosiaalisessa ympäristössä uskonnonharjoittamiseen liittyvät säännöt muodostuvat merkittäväksi osaksi esiyttämisestä. Vanhoillislestadiolaisena oleminen on poliittista siis jo sisäänrakennettua, sillä se on kokonaisvaltaista oman ryhmän erityisyyden korostamista suhteessa muihin ryhmiin. Samoin yhteisöllisten sääntöjen asema vanhoillislestadiolaisten ihmisten arvonäkemyksissä ja poliittisissa valinnoissa on suuri: poikkeuksellisen tiiviin, lapsuudesta saakka rakentuneen ja samanmielisyyttä jatkuvasti korostavan yhteisön voi olettaa tuottavan myös poikkeuksellisen samankaltaisia poliittisia näkemyksiä.

SRK:n vuoden 2006 vuosikirjassa ilmenee se, kuinka lapset voivat omaksua yhteisön keskeisiä sääntöjä ja toistaa niitä jo nuorina. Sitaatissa lapset saarnaavat syntejä anteeksi toisilleen vanhempien tietämättä:

Laitan illalla pyykkiä naruille. Viereisessä huoneessa kahdeksan- ja viisivuotiaat veljekset laittautuvat nukkumaan. Tuhinaa, peittojen kahinaa, tuhinaa... Yhtäkkiä säpsähdän, mitä kuulen huoneesta. ”Annatko anteeksi?” ”Joo Jeesuksen nimessä ja veressä. Annatko mullekin?” ”Joo Jeesuksen nimessä ja veressä. Hyvää yötä Jumalan rauhaa”. ”Hyvää yötä Jumalan rauhaa, sammuta lamppu”. Seuraavan iltana menen so-

pivaan aikaan pyykinlaittoon. Kuulen saman uudestaan. Liikuttuneena totean, että veljekset pitävät huolta toisistaan. Kolmantena iltana kehotan puolisoani salaa ihastelemaan poikien talostelua. Varomme etteivät pojat huomaa meitä, ettei ujous tai arkuus vahingoita tuota aitoa hetkeä. Olemme iltaisin siunanneet lapsia ennen nukkumaanmenoa. Emme ole tienneet, että he tekevät niin myös keskenään. Opettajana pojat ovat meille – taas kerran. (Palokangas 2006, 119.)

Myös sitaatissa ilmenevä syntien anteeksiantamisen ja -saamisen rituaali on poliittinen sääntö, jossa uskovaiset käyttävät toisiinsa niin sanottua ”avainten valtaa” eli avaavat toiselle taivaan valtakunnan portit. Se on tyyppiesimerkki epäpoliittiselta vaikuttavasta säännöstä, johon on sisäänrakennettu vahva yhteisöä identifioiva ja ihmisiä toisiinsa sitova ajattelu-tapa. Synnit voi nimittäin ”saarnata anteeksi” vain toinen vanhoillislestadiolainen, ja pelastuminen on siten mahdollista vain uskonyhteisössä (ks. luku 6).

Vanhoillislestadiolaisuuden tulkitseminen yhteisöllisten sääntöjen avulla on nähdäkseni erityisen hedelmällistä. Liikkeen maailma on syvästi omaehtoinen kokonaisuus, jossa tehdään jatkuvasti eroa ”meihin” ja ”muihin”. Koko vanhoillislestadiolaisuudessa on sisäänrakennettuna ajatus ”Jumalan valtakunnan” erityisyydestä ja ainutlaatuisuudesta. Kuten sanottua, monen uskovaisen kohdalla tämä perusrakenne on myös omaksuttu jo lapsuudesta saakka. Eroja tekeviä sääntöjä tutkimalla on siis mahdollista tulkita vanhoillislestadiolaisen poliittisuuden syviä perusrakenteita, jotka määrittävät monella tavalla koko vanhoillislestadiolaisena olemista.

Tutkin sääntöjä teoksessani vanhoillislestadiolaisen kielipelin ja sen ilmaisujen kautta. Teoria säännöistä muodostaa hermeneuttisen menetelmän, jonka avulla tutkin teologian ja politiikan suhteita. Etsin ja hahmottelen ilmaisuja ja niihin liittyviä uskonnollisia sääntöjä, joissa voi olla paikallistettavissa valtaa ja vallankäyttöä. Tällä tavalla pyrin luomaan kuvaa siitä, miten vanhoillislestadiolaista liikettä hallitaan ja miten valtaa liikkeesä käytetään. On syytä korostaa vielä sitä, että hallitseminen ja valta eivät tarkoita mielivaltaa tai väkivaltaa. Pikemminkin ne ovat välttämättömiä yhteisön olemisen ulottuvuuksia. Joskus valta voi kyllä muuttua mielivallaksi tai väkivallaksi, mitä myös tässä tekstissä analysoin. Koskaan valta ei ole neutraalia: aina sen avulla pyritään saavuttamaan jotain, olipa se lisää valtaa tai vaikkapa halutun ajattelutavan tai toimintamallin yleistymistä.



4 Vanhoillislestadiolaisuus

4.1 Lestadiolaisuus luterilaisessa traditiossa

Tämän luvun aluksi luon katsauksen vanhoillislestadiolaisuutta edeltäneeseen aatehistorialliseen traditioon. Tarkoituksena on osoittaa, että vanhoillislestadiolaisuus ei ole kulttuurisessa tyhjiössä syntynyt liike vaan sillä on välittömän ajallisen kontekstin lisäksi yhteytensä aatehistorialliseen jatkumoon. Hahmottelen vanhoillislestadiolaisuutta osana kristillistä protestantismia, tarkemmin luterilaisuutta ja erityisesti saksalaista pietismää. Kuvaan sitä, miten pietismin keskeiset ideat jatkuvat vanhoillislestadiolaisuudessa. Vanhoillislestadiolaisuuden ymmärtämistä voi helpottaa sen korostaminen, että liike ei ole vain omaleimainen pohjoinen kulttuuriyhteisö vaan osa pitkää ja laajaa traditiota. Tähän traditioon ovat kuuluneet olennaisena osana myös riidat ja hajaannukset, joista vanhoillislestadiolaisuuskin on tunnettu.

Tarkoitus ei ole luoda mielikuvaa ylihistoriallisesta ajattelusta: monet ideat voidaan tulkita nimenomaan oman aikansa kontekstia vasten. Ne vastaavat johonkin erityiseen tilanteeseen tai tarpeeseen, eikä niitä tule arvioida vain nykyhetken kriteereillä (ks. Skinner 1988; Lappalainen 1992, 26–29; Koikkalainen 2005, 191). Silti ideoilla on myös jatkuvuutta: asiat ymmärretään uusissa tilanteissa suhteessa traditioon, joka luo ymmärrykselle horisonttia (ks. Gadamer 2004, 70–71, 116). Jatkuvuuden tarkastelu voi näin ollen avata merkityksien rakentumisen historiaa, vaikka se ei täysin voikaan selittää nykypäivän vanhoillislestadiolaisuutta.

Pietismi on mannereurooppalaisen protestantismin piirissä 1600-luvulla syntynyt uudistusliike, josta ”anglosaksisen puritanismin ohella muodostui protestantismin historian merkittävin ilmiö uskonpuhdistuksen jälkeen” (Wallman 1997, 11). Johannes Wallmanin mukaan pietismi on valistuksen rinnakkaisilmiönä sukua vastaavilla uskonpuhdistuksen jälkeisille liikkeille katolisen kirkon piirissä (mm. kvietismi) ja laajasti ymmärrettyinä jopa eräille juutalaisille liikkeille (mm. hasidismi). Pietismin nojautuminen uskonpuhdistukseen ja sen käsitys itsestään eräänlaisena ”elämän uskonpuhdistuksena” tai toisena uskonpuhdistuksena tekevät siitä kuitenkin selvästi protestanttisen liikkeen. (Wallman 1997, 11.)

Pietismi on jakaantunut tai jaettu erilaisia painotuksia omaaviin suuntauksiin ja sen järjestymättömyys tarkoittaa sitä, että aina ei ole selvää, kuka on pietisti. Alun perin sana syntyi tarkoittamaan pietismin keskeisimmän hahmon Philip Jacob Spenerin kannattajia Etelä-Saksassa vuoden 1674 tienoilla. Pitkälle 1800-luvulle asti pietismillä tarkoitettiin vain Speneristä ja toisesta vaikuttajasta August Herman Franckesta alkunsa saaneita uskonnollisia liikkeitä sekä niille sukua olevia liikkeitä Saksan ja Sveitsin luterilaisessa ja reformoidussa kirkossa. Esimerkiksi lukijaisuuteen vaikuttanutta herrnhutilaisuutta ei luettu pietismiin ennen 1800-luvun loppua, jolloin Albert Ritschl korvasi historiallisen pietismikäsitteen teologisella määrittelyllä. Tällöin pietismi tuli tarkoittamaan karkeasti yksityistä, maailmanpakoista kristillisyyttä. (Wallman 1997, 11–12.)

Pietismin tausta on 1500-luvun lopulla, jolloin luterilaisuuden *Yksimielisyyden ohjeen (Formula concordiae)* hyväksyminen mahdollisti puhdasoppisuuden määrittelyn ja vakiinnuttamisen. Tämän jälkeen luterilainen yliopistoteologia alkoi muovata vanhurskauttamisoppia uusaristoteelisen metafysiikan suuntaan, mikä tarkoitti yritystä muokata täysin rationaalinen teologinen järjestelmä. Johannes Wallmanin mukaan uskon käsitteellistäminen johti uskonnollisen elämyksellisyuden painumiseen taka-alalle – uskonpuhdistajien ”syvät ja vapauttavat kokemukset” uskon merkityksestä eivät puhutelleet uusia sukupolvia. Niille uskonpuhdistuksessa ei ollut enää kysymys vapautumisesta vaan jo valmiista ja selvästä asiasta. Seurauksena oli teologian ja hurskauselämän yhteentörmäys: protestantismin sisältöä ei varsinaisesti epäilty, mutta jotkut uskovat kysyivät, miten kirkossa julistetun opin voi kokea omakohtaisesti pelkän sanankuulemisen sijaan. (Wallman 1997, 20–21.)

Kysymykseen pyrki vastaamaan joukko teologeja, joista merkittävimäksi tuli Johann Arndt (1555–1621). Arndtin teos *Neljä kirjaa totisesta kristillisyydestä* välitti laajimmin keskiajan mystiikan perintöä uskonpuhdistuksen jälkeiseen protestantismiin. Kirja säilyi koko 1600-luvun Raamatun jälkeen luterilaisten luetuimpana kirjana. Arndtin merkitys oli niin huomattava, että pietismin varsinaisena perustajana pidetty Philip Jakob Spener nosti hänet merkittävydessä Lutherin rinnalle. Kun Luther oli uudistanut kristillisen opin, oli Arndt tehnyt Spenerin mukaan saman kristilliselle elämälle. (Wallman 1997, 21.)

Arndt pyrki tietoisesti ammentamaan ajatuksia vanhemman kristillisen tradition lähteistä elvyttääkseen ”hedelmättömäksi muuttuneen ’tapakristillisyyden’ sekä oppineisuuteen ja tunnustuskuntaiseen polemiikkiin jähmettyneen teologian” (Wallman 1997, 26–27). Arndtin mukaan tapakristillisyyden nujertamaa elinvoimaa löytyi muun muassa vanhemmasta saksalaisesta mystiikasta sekä fransiskaanimystiikasta. Neliosaisen Totisesta kristillisyydestä -teoksen kolme ensimmäistä kirjaa muodostavat kokonaisuuden, joka kuvastaa mystiikan kolmivaiheista tietä: puhdistautuminen, valaistuminen ja sielun yhdistyminen Jumalaan (purgatio, illuminatio, unio mystica). Arndt ei ole kuitenkaan puhdasoppinen mystikko katolilaisen mystiikan mielessä: hän ei esimerkiksi osoita varsinaista tietä sielun yhdistymiselle Jumalaan. Arndtille pelastus on kasteessa ja vanhurskauttamisessa – kuten Luther opetti – ja hänen mystiikkansa on pyhitysmystiikkaa, antautumista sille pelastukselle, joka on jo tosiasia. Silti Arndt käyttää useita mystiikasta laajemmin tuttuja ilmauksia: hän puhuu ”oman tahdon hylkäämisestä”, ”sydämen puhdistamisesta maailmanrakkaudesta”, ”nöyryydestä” ja niin edelleen. (Wallman 1997, 26–28.)

Arndt käsittelee useita samoja teemoja, jotka myöhemmin nousevat esiin Kaaresuvannossa ja Pajalassa Laestadiuksen opetuksissa. Hän kamppailee tapakristillisyyttä vastaan ja puolustaa elävää uskoa, ”totista kristillisyyttä” (*pietas; impietas* on jumalattomuutta). Hän ei vastusta teoreettista ateismia, jota ei nykymerkityksessä Saksassa tunnettu. Sen sijaan hän kritisoi seurakuntalaisten konkreettisten tekojen puutetta ja uskontunnuksen näivettymistä sanahelinäksi. Opillisten kysymysten sijaan Arndt panee julistuksensa painon hurskaalle elämälle. Kuten Laestadius myöhemmin, myös Arndt suuntasi kritiikkinsä erityisesti papistolle ja teologian ylioppilaille. (Wallman 1997, 28–29.)

Pietismin varsinaisena perustaja, sikäli kun pietismi ymmärretään konkreettisena uskonnollisena uudistusliikkeenä, pidetään Philipp Jakob Speneriä (1635–1705), joka perusti Frankfurt am mainiin kesällä 1670 uskonnollisen gollegiuem pietatis -piirin. Vuonna 1675 hän julkaisi pääteoksensa *Pia desideria* (Hurskaita toivomuksia). (Wallman 1997, 38–43, 53.)

Aluksi Spenerin tarkoituksena oli reformoida puhdasoppisuutta, mutta pian hän alkoi olla sitä mieltä, että viranomaisten avustuksella uudis-

tuminen oli mahdollista vain ulkonaisesti. Tämä puolestaan ei vastannut ardentilaista ihannetta. Spener alkoi peräänkuuluttaa ”todellista ja elävää uskoa”, josta tuli pietistinen ideaali. Vuosien myötä Spenerille kehittyi vakaumus, jonka mukaan juuri tällaisen uskon puute papiston keskuudessa oli kirkon suurin ongelma. (Wallman 1997, 60.) Ajatus on tuttu ja keskeinen myös myöhemmin Laestadiuksella sekä lestadiolaisuudessa (ks. mm. Laestadius 1970, 232–270).

Spenerin vuonna 1670 perustamaa collegieum pietatista voidaan pitää ensimmäisenä pietistisenä konventikkelina eli hartauskokouksena. Tarkoitus ei ollut perustaa uskonlahkoa vaan varata ystävien kesken ”hetki uskonnolliseen keskusteluun ja hartauteen” erotuksena maallisista harrastuksista. Piirin toiminnasta tuli esikuva sekä speneriläisen että radikaalin pietismin konventikkeleille eli usein maallikkojohtoisiin hartauskokouksille. Spenerin konventikkeleissa luettiin uskonnollisia kirjoja, rukoiltiin ja veisattiin. Kirjoitettuja sääntöjä ei ollut, mutta esimerkiksi kiistojen käsittely ja muista kuin paikalla olleista puhuminen oli kiellettyä. Wallmanin mukaan konventikkeli oli originelli keksintö: merkkejä ei ole siitä, että Spener tai muut jäsenet olisivat tunteneet vastaavanlaisia kokouksia muualla. Pietistisen piirin kokoontumisista muodostui uskonnollinen lukuseura, jonka toiminta pyrittiin organisoimaan alkuseurakunnan toiminnan mukaan, sellaisena kuin Paavali ne kuvaa (1 Kor. 14). Konventikkeleita voidaan pitää nykyisten vanhoillislestadiolaisten seurojen esimuotona, sillä hartautapa toistui Ruotsin lukijaisuudessa ja edelleen vanhoillislestadiolaisuudessa. (Wallman 1997, 61–62.)

Monet Spenerin teologisista painotuksista ovat tuttuja myöhemmästä herätyskristillisyydestä – ei yksin lestadiolaisuudesta. Hän muun muassa 1) kritisoi voimakkaasti kirkon kuollutta uskoa ja tapakristillisyyttä, 2) kritisoi maallista elämää eli juoppoutta, käräjöintiä ja taloudellisen voiton tavoittelua ja lähimmäisenrakkauden puutetta, 3) halusi edistää Raamatun lukuharrastusta, 4) ehdotti pidettäväksi jumalanpalvelusten lisäksi hartauskokouksia, 5) vaati yleisen pappeuden toteuttamista, 6) vierasti teologisia kiistoja ja korosti käytännöllistä uskonnollista elämää ja 7) vaati saarnojen puhdistamista oppineisuudesta ja retorisisista tempuista sekä mahtipontisuudesta. (Wallman 1997, 70–71.) Kaikki nämä painotukset ovat löydettävissä myös Laestadiukselta sekä myöhem-

min vanhoillislestadiolaisuudesta. Tosin Laestadiuksen saarnat jos mitkä olivat mahtipontisia, joskaan eivät ehkä ”opillisilla tiedoilla koreilevia”.

Jos verrataan tämän kirjan varsinaista tutkimuskohdetta, 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuutta ja pietismää, voidaan löytää myös joitakin keskeisiä opillisia eroja. Spener muun muassa kannatti kiliasmia (millenarismia) eli odotti tuhatvuotisen maanpäällisen valtakunnan tuloa ja siihen liittyen muun muassa juutalaisten kääntymystä ja paavillisen Rooman luhistumista (Wallman 1997, 69–73.) Spener myös yhtyi luterilaiseen ajatukseen siitä, että kasteessa tapahtuu ihmisen uudestisyntyminen. Spenerin mukaan useimmat ihmiset ovat vain langenneet kasteen jälkeen ja tarvitsevat tästä syystä uuden uudelleensyntyminen (Wallman 1997, 58). Vanhoillislestadiolaisuudessa puhutaan lopun ajoista, mutta ajatusta tuhatvuotisesta valtakunnasta ei enää 2000-luvulla julisteta (Olavi Voittosen ja Aimo Hautamäen haastattelu). Kasteen puolestaan katsotaan olevan vain Jumalan ja ihmisen liiton vahvistus – kastamattomatkin lapset ovat siis synnittömiä ja pääsevät taivaaseen (Ruokanen 1980, 149, 149–160). Ortodoksiaan nojaavassa luterilaisuudessa kastekysymys on monimutkaisempi ja usein kastamattomien lasten kohtalo jätetään esimerkiksi ”Herran haltuun” niin, että siitä ei voida sanoa mitään varmaa.

Speneriläisestä pietismistä muodostui voimatekijä luterilaisessa kirkossa ennen muuta Spenerin oppilaan August Herman Francken välityksellä. Francke oli tutustunut Ardtin Totisesta kristillisyydestä -teokseen jo nuorena, mutta varsinaisen käänteän hänen uskonnollisessa kehityksessään aiheutti Spenerin tapaaminen vuonna 1687. Francke alkoi tuntea epävarmuutta siitä, oliko hänellä itsellään ”elävää uskoa”, jota hän pietismin hengen mukaisesti oli saarnannut. Hänen ahdistuksensa kasvoi, kunnes eräänä syysiltana hän rukoili pelastusta ja sai voimakkaan uskonvarmuuden kokemuksen. Francke tunsu itsensä uudestisyntyneeksi. Tapaus ei ollut merkittävä ainoastaan Francken itsensä kannalta: siitä tuli pietistisen kääntymiskokemuksen prototyyppi. Myös lestadiolaisuudessa korostettiin varsinkin 1800-luvulla tiettyyn hetkeen ajoittuvan kääntymiskokemuksen merkitystä. Selvästi havaittavaa ja ajoitettavaa kääntymiskokemusta eli nykytermin mukaan ”parannuksen armon” saamista pidetään edelleen vanhoillislestadiolaisuudessa uskoontulon perustapahtumana. (Wallman 1997, 91–95; Laestadiuksen kääntymyksestä

mm. Lohi 2000, 180–181; uskoontulosta mm. PM 16–17/2011, 18–19; Tutkimuspäiväkirja.)

Myöhemmän pietistisen ja lestadiolaisen teologian kannalta Francken uskonkamppailussa oli tärkeää se, ettei hän pitänyt epäilyä uskon vaan *epäuskon* ilmauksena. Luterilaisessa perinteessä epäilyn ja ahdistuksen oli katsottu kuuluvan myös vanhurskautetun eli karkeasti sanoen uskovan elämään, mutta Francke teki selvän eron katumusamppailuun liittyvän ahdistuksen ja epäilyn ja ”armontilassa olevien kristittyjen” ahdistusten välillä. Armontilassa olevat uskovat omistavat (omaavat) uskonvarmuuden toisella tavalla kuin kääntymättömät kristityt, joiden usko ei ole elävää ja jotka kokevat jatkuvaa epävarmuutta ja epäilystä. Vanhaluterilainen perinne oli katsonut epäilyksen kuuluvan uskoon, ja tällä kannalla olivat olleet myös Arndt ja Spener, joista kumpikaan ei kokenut tiettyyn hetkeen ajoittuvaa kääntymyskokemusta⁶. Tällä tavalla Francke tuo pietismiin selvästi uuden ja myöhempää kehitystä ajatellen tärkeän näkemyksen. Sinällään ajatus ainutkertaisesta kääntymyksestä oli tuttu jo muun muassa reformoidusta teologiasta ja vanhemmasta spiritualismista, mutta sitä ei kannatettu tätä ennen luterilaisuudessa. (Wallman 1997, 94–97.)

Francken erottelu teki mahdolliseksi kristittyjen selvän jakamisen uskoviin ja epäuskoisiin ja toi pietismin perinteeseen vaatimuksen konkreettisesta kääntymyksestä. Tämä piirre korostuu myöhemmin sekä Laestadiuksella että nykypäivän vanhoillislestadiolaisuudessa, jossa vallitsee selvä jako uskonvarmuuden omaaviin uskovaisiin ja epäuskoisiin, jotka eivät käsitä asioita ”uskon kautta”. Myös arvioitaessa vanhoillislestadiolaisuuden sisäistä poliittista järjestäytymistä eli vallan jakoa ja jakautumista yhteisön sisällä tämä opillinen elementti on tärkeä. Jos epäily mielletään epäuskon ilmaukseksi tai yleensä merkiksi sielunvihollisen toiminnasta,

⁶ Myös Arndt ja Spener olivat kuvanneet kristityn uskonkamppailua ja epäilyn aseteita. Käsitteilytapa oli osa luterilaista traditiota eikä sellaisena erityisesti pietistinen piirre. Pietismissä käytännöllinen hurskaus kuitenkin korostui. Kuvaava on hollantilaisen millenaristi-mystikko Petrus Serrariusuksen *Emblemata sacran* (1661) suosio pietistien keskuudessa. Teoksessa Serrarius kuvaa mystistä tietä ”maailmasta” Jumalaan neliosaisena: katumusamppailun jälkeen on vuorossa 1) herääminen, jossa sielu jättää taakseen ”maailman”. Tämän jälkeen seuraavat 2) mortifikaatio eli lihallisten halujan kuolettaminen ja 3) purifikaatio eli puhdistautuminen, jonka jälkeen ihminen on ulkoisesti ”kuollut” mutta sisäisesti elävä. Viimeisenä askeleena on 4) *unio mystica* eli mystinen yhdistyminen Jumalaan. Esityksessä on kaikuja keskiajan katolisesta mystiikasta. (Wallman 1997, 94–95.)

ei sen pohjalta voida esittää kritiikkiä, joka saisi legitiimin aseman. Tähän asiaan palaan myöhemmin useaan otteeseen.

Speneriläisen ja Franckesta alkavan pietismin lisäksi aatevirtauksessa on pohjoismaisittain kaksi muuta tärkeää traditiota. Nämä ovat radikaalipietismi ja hernnhutilaisuus, joista erityisesti jälkimmäinen vaikutti lukijaliikkeeseen, johon Laestadius identifioi itsensä. Myös radikaalipietismi on esittelemisen arvoinen siitä syystä, että se edustaa pietismin jyrkkää siipeä ja pitää sisällään joitain ajatuksia, jotka ovat nousseet esiin uudestaan myöhemmin vanhoillislestadiolaisuudessa, jos kohta sen keskeisimmät opinkohdat (mm. kielteinen suhtautuminen kirkkoon) eivät ole tulleet hyväksytyiksi. (Wallman 1997, 124).

Radikaalipietismin suurin ero toisiin pietismin suuntauksiin oli sen taipumus separatismiin eli kirkosta eroamiseen. Tähän eivät olleet pyrki-neet sen paremmin Spener kuin Francke eikä ajatusta esiinny myöskään myöhemmin Laestadiuksella. Samoin nykypäivän vanhoillislestadiolaisuus on ja haluaa olla kirkon herätysliike, vaikka sen suhde kirkkoon onkin jossain määrin poleeminen. Radikaalipietismissä taipumusta se-paratismiin oli, vaikka sen muodot vaihtelivat suuresti: kielteisyyden aste vaihteli välinpitämättömydestä kirkosta eronneiden ja sen opista vahvasti poikkeavien ryhmien muodostamiseen. Suuren heterogeenisyyden vuoksi radikaalipietismiä on Johannes Wallmanin mukaan hankala käsitellä yksittäisenä ilmiönä. Tätä vaikeuttaa myös se, että radikaaleinta pietismiä on vaikea erottaa tarkoin muista saman ajan kirkollisista ”ääri-liikkeistä”, joista sitä lähinnä oli erityisesti Jakob Böhmien mystinen spiri-tualismi. (Wallman 1997, 124–125.) Määrittelyongelma on kuitenkin lähinnä kirkkohistoriallinen ja teologinen eikä se ole oleellinen käsillä olevan tutkimuksen kannalta.

Radikaalipietismin piirissä kehiteltiin luterilaisuudesta voimakkaasti poikkeavia oppeja, joita olivat muun muassa mystis-spiritualistinen uudelleensyntyomisoppi, oppi sielun pre-eksistenssistä ja apokatastasis-oppi, joka tarkoitti uskoa alkuperäisen paratiisillisen tilan palauttamiseen. Radikaalipietismissä korostuivat myös pietismin kiliastiset (millenaristiset) painotukset, kuten oppi paavillisen Rooman tuhosta ja pietismin valta-virtaa paljon yksityiskohtaisempi oppi tuhatvuotisesta valtakunnasta. Samoin radikaalipietisteille oli ominaista yksilöiden uskonnollisuuden ko-

rostaminen ja toisaalta kirkon ulkopuolisen ryhmän rakentaminen sekä kirkon opin kritiikki (Wallman 1997, 129, 134–136.)

Laestadiusta voidaan pitää melko maltillisena pietistinä, sillä hän suhtautui kirkkoon sinänsä myönteisesti ja halusi ainoastaan uudistaa kirkon uskonelämää. Nykyinen vanhoillislestadiolaisuus on joiltain osin radikaalimpi kuin Laestadius itse oli: vaikka liike haluaa säilyttää asemansa kirkon sisäisenä liikkeenä, on se rakentanut itsenäisesti toimivan seurakunnan evankelis-luterilaisen seurakunnan sisälle. Vanhoillislestadiolaiset kyllä saattavat käydä kirkossa (etenkin jos saarnaajana on ”uskovainen” pappi) ja osallistuvat seurakuntien luottamustoimiin sekä toimivat pappeina. Silti vanhoillislestadiolaiselle tärkeintä uskonnonharjoittamista ovat liikkeen omat seurakuntat ja muut tapahtumat – toisin kuin Laestadiuksella, joka oli Ruotsin kirkon pappi ja joka saarnasi nimenomaan kirkossa.

Nykyisessä vanhoillislestadiolaisuudessa korostuu Laestadiuksesta poiketen näkemys, jonka mukaan pelastua voi vain se, joka kuuluu vanhoillislestadiolaiseen seurakuntaan (eli Jumalan valtakuntaan, ks. esim. Ruokanen 1980, 17). Laestadiukselle oikein uskovien esimerkkinä toimivat lukijaiset ja pietistit, mutta hän ei esitä, että vain lukijaisiin kuuluva henkilö voisi pelastua. Sen sijaan kriteerinä on elävä usko sellaisena kuin Luther sen Laestadiuksen mukaan esittää ja joka todellistuu pietistien ja lukijaisten tavassa uskoa. Elävän uskon kriteeri ei ole ryhmään kuuluminen vaan sydämessä koettava sovitus. Uskovien pienryhmät (ecclesiola) ovat pikemminkin seurausta elävän uskon viriämisestä kirkon piirissä. Vanhoillisuudessaakin kyllä opetetaan, että juuri elävä usko on tie pelastukseen. Elävää uskoa voi kuitenkin olla vain Jumalan valtakunnan eli konkreettisen ja selvästi rajattavissa olevan ihmisjoukon yhteydessä, sillä evankeliumi ”saarnataan puhtaasti” vain Jumalan seurakunnassa (Ruokanen 1980, 17). Uskovaisen on myös toimittava (tai hän haluaa toimia Pyhän Hengen vaikutuksesta) uskovaisen lailla eli hänen on kuuluttava oikeaan seurakuntaan ja noudatettava myös sen tapaa elää, sillä Jumala ja Jumalan tahto ovat konkreettisesti läsnä seurakunnassa. Laestadiuksen kirkkokäsitystä tutkinut Hannu Juntunen pitääkin vanhoillislestadiolaisista näkemystä jyrkkänä pietisminä suhteessa kirkolliseen pietismiin, jossa kirkon rooli on tärkeämpi muun muassa ”sanan ja sakramenttien” suh-

teen. (Ks. esim. Laestadius 1970; 55–57; Ruokanen 1980, 69; Juntunen 1982, 242, 252–253; Wallman 1997, 137.)

Pietismin monista haaroista on tässä yhteydessä lyhyesti mainittava vielä herrnhutilainen veljesseurakunta, jonka perustaja oli kreivi Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Pottendorf (1700–1760). Zinzendorfin mukaan ennen muuta ateismi, ei siis Jumala-usko, on ihmiselle luontaista, sillä se vastaa luonnollisen järjen taipumuksia. Uskonto ja rationaalinen ajattelu toimivat erilaisin välinein. Se, jolla ”Jumala on päässään”, päätyy ateistiksi. Kristillinen usko lepää ”sydämen uskon” varassa ja perustuu Kristukseen. (Wallman 1997, 170–173.)

Herrnhutin eli ”Herran varjeluksen” veljesseurakunnan Zinzendorf perusti Zittauhin vuonna 1722. Seurakunnan tarkoituksena oli aluksi toimia Habsburgien mailta uskonvainoja paenneiden pietistien uskonnollisena turvapaikkana, mutta viidessä vuodessa siitä kasvoi yli 300 hengen yhteisö, johon kuului pietistien lisäksi muita luterilaisia, separatisteja ja reformoituja. (Wallman 1997, 175–176.)

Herrnhutin tunnusmerkeiksi tulivat tunnustuskuntien rajat ylittävän lähimmäisenrakkauden korostaminen ja toisaalta ankara kirkkokuri eli langenneiden puhuttelu ja uskovien ”uskonnollisen valppauden” edistäminen. Kirkkokurissakin pyrittiin korostamaan kärsivällisyyttä ja rakkautta. Vuoden 1730 tienoilla veljesseurakunnassa alettiin valita jokaiselle päivälle Raamatusta oma mietelause, jota luettiin sairaille ja vanhuksille. Tämä tapa on levinnyt melko laajalle luterilaisessa maailmassa. Samoin Herrnhutin tuntomerkeiksi tuli laaja diaspora- ja lähetystyö ja pyrkimys koko maailman ”Jumalan lasten” ketjun rakentamiseen. Saksassa seurakunnasta tuli lopulta niin itsellinen ja tiivis yhteisö, että se muuttui omaksi kristilliseksi vapaakirkokseen 1740-luvulla, huolimatta Zinzendorffin vastustuksesta. (Wallman 1997, 183–185.)

Pietismin tulo Ruotsi-Suomeen ja lukijaisuus

Ruotsi-Suomeen pietismin eri haarat tulivat 1600–1700-lukujen taitteessa sekä kirjallisuuden että uusien uskonnollisten tapojen muodossa. Ensimmäisiä pietistisiä konventikkeleita pidettiin Tukholmassa 1700-luvun alussa. Näissä kokoontumisissa puheita saattoivat pitää esimerkiksi Saksassa opiskelleet ylioppilaat tai papit. Konventikkelit herättivät pian

viranomaisten kielteisen huomion, ja asiakirjoihin pietismin alkuvaihe onkin jäänyt ennen kaikkea oikeudenkäyntien ja syytösten muodossa: pietismi poikkesi luterilaisesta puhdasoppisuudesta eli ortodoksiasta ja sen maallikkovetoiset hartauskokoukset horjuttivat papiston asemaa – tai näin asia ainakin koettiin. Ensimmäiset pietisminvastaiset asetukset annettiin 1700-luvun alussa. Ne olivat varoituksia, joilla kiinnitettiin sekä maallisen että hengellisen esivallan huomiota pietismin uhkaan. Merkittävin ja tunnetuin pietisminvastainen asetukseksi oli vuonna 1726 annettu *konventikkeliplakaatti*, jolla kiellettiin konventikkeleiden eli hartauskokousten järjestäminen. Asetus oli voimassa Ruotsissa vuoteen 1858 ja Suomessa⁷ vuoteen 1868, joskin sen tosiasiallinen vaikutus Suomen puolella lakkasi vuonna 1842, jolloin Turun pappeinkokous päätti, ettei pietismistä ja konventikkeleista koskevia kysymyksiä enää ratkaistaisi maallisissa tuomioistuimissa. (Laine 1997, 16–19, 66.)

Huolimatta konventikkeliplakaatista pietismi levisi Ruotsissa etenkin kirjallisuuden kautta. Erityisesti Johannes Arndtin vaikutus oli saksalaisen kielialueen tapaan Ruotsi-Suomessa vahva hänen *Totisesta kristillisyydestä* -teoksensa kautta. 1700-luvulla Arndtin kirja oli ruotsalaisen talonpoikaisväestön keskuudessa Raamatun ja virsikirjan jälkeen yleisimmin tavattu teos (Wallman 1997, 29). Muun muassa Spenerin teoksia sen sijaan ei aluksi sallittu käytännössä lainkaan, esimerkiksi Pia Desideria sensuroitiin 1700-luvun alussa. Historiallisesti merkittävänä voidaan pitää hernnhutilaisen kirjallisuuden rantautumista Ruotsi-Suomeen 1740-luvulla. Liikkeen leviämisen pysyväksi merkiksi jäi muun muassa Zionlieder-laulukokoelman ruotsintaminen ja myöhemmin suomentaminen nimellä Siionin virret. Tämän laulukirjan ottivat omakseen myöhemmin Suomen herännäiset⁸ (körtit). Ruotsin hernnhutilaisten laulukirja Sions Sångeri oli Laestadiukselle erityisen tärkeä kokoelma. Myös vanhoillislestadiolaisten

⁷ Suomi liitettiin Venäjään vuonna 1809 Suomen sodan seurauksena.

⁸ Herännäisyys on lestadiolaisuuden ohella Suomen merkittävin luterilainen herätysliike. Sen kannatusalueet sijoittuvat muun muassa Etelä-Pohjanmaalle, Kainuuseen ja Etelä-Suomeen. Käytännössä juuri herännäisyys rajoitti lestadiolaisuuden leviämistä eteläisempään Suomeen. Lestadiolaisuus ja herännäisyys ovat kamppailleet samoista kannattajista ja varsinkin lestadiolaisuuden leviämisvaiheissa 1800- ja 1900-lukujen taitteissa tapahtui ”vakaumuksen vaihtoa” herännäisyydestä lestadiolaisuuteen ja toisinpäin. Herännäisyydellä on siis juurensa, samoin kuin lestadiolaisuudella, pietismissä ja hernnhutilaisuudessa mutta myös kalvinismissä. Verrattuna esimerkiksi vanhoillislestadiolaisuuteen herännäisyydessä seurakunnan merkitys ei ole samalla tavalla keskeinen. Pikemminkin

virsi- ja laulukirjan Siionin laulujen nimi kantaa mukanaan tätä hennhutilaista perinnettä. (Laine 1997, 66, 89, 120, 158–159.)

Vuonna 1761 pohjoisen hennhutilaisuudesta käytettiin tietyvästi ensimmäistä kertaa nimeä ”lukijaisuus”, joka myöhemmin tuli tarkoitamaan Norrlannin pietistisiä herätyksiä laajemmin. Aivan pohjoiseen eli Enontekiölle ja Koutokeinoon pietismi levisi 1770-luvulla, kun Ylitornion kirkkoherra Isac Grapen ja hänen apulaisensa Nils Wiklundin suojelema hurmoksellinen pietistinen herätys alkoi levitä pohjoisessa. Tästä liikkeestä käytettiin nimeä viklundilaisuus⁹. Viklundilaiset käyttivät ”avaintenvaltaa” eli päättivät seurakunnan kesken syntien anteeksi antamisesta tai antamatta jättämisestä, kuten tekivät myös lestadiolaiset myöhemmin. Viklundilaisuus sai hennhutilaisia vaikutteita vuodesta 1779 alkaen, kun Nils Wiklund suuntautui hennhutilaiseen pietismiin. (Laine 1997, 189–191; Lohi 2000, 92–94.)

Pietistinen perinne muuntautui Pohjois-Ruotsissa hieman erilaisin painotuksin toimiviksi herätyksiksi, joista merkittävimäksi kohosi niin sanottu lukijaliike – tai tarkemmin sanoen tästä nimityksestä tuli yleisnimi pohjoisen pietistiselle liikehdinnälle. Nimitys tuli tarkoittamaan erityisesti Norrlannin eli Lapin etelänaapurin herätyskristillisyyttä, josta myös Laestadius sai vaikutteensa. Lukijaisuuden menestystä avitti muun muassa vanha kylärükousjärjestelmä, jota konventikkeliplakaatin ei katsottu koskevan. Kylärükoukset olivat hartaustilaisuuksia, joissa luettiin painettuja saarnoja eli postilloja, jos ja kun pappi ei ehtinyt jokaiseen kylään hartautta pitämään ja kylistä oli pitkä matka varsinaiseen kirkkoon. Sama järjestelmä auttoi myöhemmin varhaisen lestadiolaisuuden leviämistä. (Lohi 2000, 96–97.)

Lukijaliike oli varsin moni-ilmeinen liike ja kuten myöhemmin lestadiolaisuus, myös se jakaantui useisiin haaroihin. Synodaalikirjoituksessaan vuodelta 1957 Pentti Taipale arvioi, että Pohjois-Ruotsin lukijaliike oli leimallisesti separatistinen herätysliike. Lukijaiset argumentoivat Ruotsin kirkkoa vastaan samoilla syytöksillä vääräoppisuudesta, joita herännäisyys korostaa henkilökohtaista uskonratkaisua ja esimerkiksi oman uskon jatkuvaa epäilyä. (Herättäjähdistyksen internetsivut; Lohi 1997, 655.)

⁹ Tämä pietististaustainen herätys oli ilmeisesti Koutokeinon *čuurvut-* eli *huutajat-*liikkeen taustalla. Čuurvut-liike oli vuoden 1780 vaiheilla Koutokeinossa vaikuttanut ekstaattinen ja hurmoksellinen herätys, jonka kannattajilla oli muun muassa tapana enustaa maailmanloppua ja vaipua hurmostiloihin. (Huutajista ks. mm. Outakoski 1991, 16; Hætta 1993, 9–15; Lehtola 1997, 38–41; Pursiainen 2001, 4.)

Luther vyörytti katolista kirkkoa kohtaan. Lukijaiset myös järjestivät esimerkiksi omia ehtoolisia. Lukijaisuudessa oli vahvaa sisäistä hajaannusta, 1800-luvun ensimmäisellä puoliskolla Ruotsissa vaikutti ainakin viisi suuntaa: varhaisempaan pietismiin nojannut vanhalukijaisuus, hernnhutilainen lukijaisuus, uuslukijaisuus, ylievankelinen uuslukijaisuus ja roseniolainen uuslukijaisuus. Laestadiuksen äidillä oli lukijaistausta ja ”Lapin Maria” kuului uuslukijaisiin. (Taipale 1957, 120; Lohi 2000, 30–31.)

Kaikille lukijaisuuden haaroille oli yhteistä niiden pietistinen ja hernnhutilainen tausta. Nimitys ”lukijaiset” kuvasi liikkeen kannattajien käsitystä, jonka mukaan jokaisella on oikeus lukea Raamattua ja muita uskonnollisia kirjoja. Kuten Markku Ihonen on esittänyt, lukijaiset kantivat mukanaan myös monia muita pietistisiä käsityksiä. Näitä olivat ”uskon käsittäminen sydämellä eikä järjellä, omakohtainen uskonratkaisu, kaikkien uskovien yhtäläinen pyhä pappeus ja tosi uskovaisten ryhmän muodostuminen kirkon sisälle”. Näistä piirteistä tuli tunnusomaisia myös Laestadiuksen opetuksessa ja nykyisessä vanhoillislestadiolaisuudessa. (Lohi 2000, 96–97; Ihonen 2003, 90–91.)

4.2 *Lars Levi Laestadius*

Kuten on yleisesti tunnettua, lestadiolaisuuden perustajana tai alkuunpanijana pidetään pohjoisruotsalaista rovastia ja tiedemiestä *Lars Levi Laestadius* (1800–1861). Laestadius oli lukijaliikkeestä ja alueensa kulttuuriperinnöstä ammentanut Ruotsin kirkon pappi ja karismaattinen herätysaarnaaja. Lisäksi hän oli erityisesti kasvitieteessä mutta myös muun muassa kansantieteilijänä ja uskonnonfilosofina ansioitunut tiedemies. Laestadiusta voidaan pitää poikkeuksellisenä monilahjakkuutena. Tämä on tehnyt hänestä pohjoisen kulttuuri-ikonin, jonka elämästä, merkityksestä ja perinnöstä on kirjoitettu runsaasti akateemisia tutkimuksia ja jota on tulkittu ja tutkittu laajasti taiteessa, kansanperinteessä ja uudemmassa populaarikulttuurissa (2000-luvun kirjallisuudesta ks. mm. Lohi 2000; Pentikäinen & Pulkkinen 2011a).

Laestadius itse ei nähtävästi katsonut perustaneensa uutta, erikseen nimettävää herätysliikettä vaan pikemminkin aktivoineensa elävän uskon Pohjolassa. Laestadius kutsui seuraajiaan pohjoisruotsalaisen pietismin

hengessä lukijaisiksi, ”maltillisiksi lukijoiksi” tai heränneiksi. Laestadius oli hyvin tietoinen saksalaisesta pietistisestä perinteestä. Hän muun muassa viittaa Philipp Jakob Speneriin Lutherin aloittaman perinteen jatkajana (Laestadius 1970, 272). Laestadius samaistaa tai rinnastaa myös oman ryhmänsä eksplisiittisesti pietisteihin eli ”pietismoon” (mm. Laestadius 1970, 258–259)¹⁰. Nimitystä ”lestadiolaisuus” käytettiin Laestadiusen seuraajista vasta 1870-luvulla eli Laestadiusen kuoleman jälkeen. Vaikuttaa siltä, että Laestadiusen työtoveri ja seuraaja Juhani Raattamaa oli se hahmo, joka alkoi aktiivisesti puhua kokonaan uuden liikkeen, ”elävän kristillisyyden” synnystä Pohjois-Ruotsissa. (Laestadius 1970, 337–358; Raattamaa 1976 nro 211; Lohi 2000, 348, 350–351; 2007, 15.)

Laestadiusen ympärille syntyneen herätyksen ja nykyisen vanhoillislestadiolaisuuden välille ei voida piirtää yhtäläisyysmerkkejä sikäli kun niistä puhutaan sosiaalisina liikkeinä. Vanhoillislestadiolaisuus on muovautunut vuorovaikutuksessa oman muuttuvan kulttuuriympäristönsä kanssa, mikä on avannut sen eteen uusia haasteita, mahdollisuuksia ja ymmärrystä. Tästä huolimatta monet Laestadiusen opetuksista ovat säilyttäneet merkityksensä vanhoillislestadiolaisuudessa, ja häntä ymmärtämällä voidaan vähintäänkin ymmärtää sitä opillista käännettä, josta nykyinen vanhoillislestadiolaisuus on alkanut pohjoisessa muovautua. Samoin Laestadiusta tarkastelemalla voidaan nähdä se, miten pietismin perinne välittyi siihen pohjoiseen muotoon, josta lestadiolaisuus nousi.

Seuraavaksi käsittelen lyhyesti Laestadiusen elämää ja opetuksia sekä vanhoillislestadiolaisuuden syntymistä lestadiolaisen herätyksiliikkeen hajaantuessa 1900-luvun taitteessa. Laestadiusesta ja lestadiolaisuuden hajaannuksesta on kirjoitettu varsin paljon, eikä tässä ole tarpeen toistaa kaikkea sanottua.

Lars Levi Laestadius syntyi Pohjois-Ruotsin Piitimen Lapissa Jäckvikissä vuonna 1800 pappissukuun; hänen isoisänsä, isoisoisänsä ja isoisoisänsä olivat toimineet pappeina Arjeplogissa. Sekä Laestadiusen isä että äiti antoivat lapsilleen ”kristillistä kasvatusta”, johon kuuluivat rukoukset ja kristinopin pääkohtien opettelu. Seppo Lohen mukaan Lars Levi sai ensimmäiset herätyskristilliset vaikutteensa äidiltään. Koti tuli mää-

10 Voidaan olettaa, että Laestadius suhtautui Suomen herännäisyyteen myönteisesti, sillä hän kutsuu Suomen herännäisiä ”pietistoiksi” eli liittää heidät samaan traditioon, vaikka toisaalta kritisoikin esimerkiksi Paavo Ruotsalaista ”alkoholin käytöstä” (mm. Laestadius 1970, 116).

rittelemään Laestadiuksen tulevaisuutta myös toisessa mielessä: isä Karl muuttui ”väkijuomia nautittuaan” pahapäiseksi, mikä määräiti ainakin Laestadiuksen lapsuudensuhdetta alkoholiin. (Lohi 2000, 17–23, 31.)

Käytyään kymnaasin (lukion) Härnosandissa Laestadius siirtyi veljensä Petruksen kanssa yliopistoon Uppsalaan. Jo tässä vaiheessa hän harrasti kasvitiedettä ja suoritti kasvinkeräysmatkoja tuntureille. Myöhemmin Laestadiuksesta tuli tunnettu ja arvostettu kasvitieteilijä, jota pidettiin Carl von Linnen ”ahkerimpana oppilaana”. (Lohi 2000, 51–52.)

Vuonna 1825 Laestadius-veljekset valmistuivat papiksi ja seuraavana vuonna Lars Levistä tuli 26-vuotiaana Kaaresuvannon kirkkoherra. Tätä ennen hän toimi noin vuoden missionäärinä eli eräänlaisena paimentolaissaarnaajana Arjeplogissa ja sen ympäristössä. Matkoillaan Laestadius paitsi saarnasi ja opetti saamelaisia myös syventyi kasvitieteellisiin harrastuksiinsa, mihin työn kiertävä luonne antoi mahdollisuuden. Pastoraalitutkintonsa yhteydessä Laestadius julkaisi lyhyen pamfletin nimeltä *Crapula Mundi se on maailman kohmelo*, jossa hän arvosteli ankarin sanankääntein aikansa ”tapojen turmelusta”. *Crapula Mundissa* Laestadius esittää ensimmäistä kertaa systemaattisesti sekä uskonnollisen että yhteiskunnallisen ajattelunsa peruspiirteitä: ongelmien syynä eivät ole valtio, kirkko tai yhteiskunta vaan ihmisen sydämessä asuva turmelus, siis elävän ja aidon uskon hylkääminen. Yhteiskunnalliset epäkohdat ovat sekundaarisia ongelmia ja ne korjautuvat, jos ihmiset etsivät mainetta ”hyivistä avuista, kunniaa kunniallisista ja kauniista teoista” ja ”korkeinta onnea uskonnosta ja uskosta”. Korjaamalla ihmisessä oleva pahuus voidaan vaikuttaa myös yhteiskuntaan. Laestadius oli vahvasti konservatiivis-patriarkaalinen laillisen järjestyksen ja kuningasvallan kannattaja, jolle esimerkiksi Ranskan vallankumouksen jälkeinen kehitys Euroopassa oli vastenmielistä. (Laestadius 1906; 1970, 5; Talonen 1988, 52; Lohi 2000, 70–77; Hanska 2013 [tulossa].)

Huomionarvoista on se, että Laestadiuksen arvioinneissa korostui välinpitämätän asenne politiikkaa kohtaan. Käsitys kärjistyi ilmaisussa, jonka mukaan kristitylle oli viime kädessä samantekevää, onko vallassa Nero vai Robespierre ja maksaako hän veronsa Amerikan presidentille vai Turkin sulttaanille. Pääasia on, että kristitty *täyttää velvollisuutensa esivaltaa kohtaan*, maksaa veronsa ja elää lainkuuliaista elämää. Sota oli Laestadiuksen mukaan ”itse perkeleestä”. (Talonen 1988, 54.)

Laestadiuksen jälkeen herätyksen johtoon nousut Juhani Raattamaa keskittyi uskonnolliseen työhön herätysliikkeen piirissä, eikä hän juuri ottanut kantaa yhteiskunnallisiin seikkoihin. Talosen mukaan Raattamaa korosti kuitenkin lain noudattamisen tärkeyttä ja esivallan merkitystä lestadiolaisen herätyksen suojelijana (Talonen 1988, 54.). Myös monet muut merkittävät lestadiolaisvaikuttajat, kuten Aatu Laitinen, August Lundberg ja K.A. Heikel edustivat alamaisuutta ja esivaltauskollisuutta korostavia käsityksiä. (Talonen 1988, 54–56).

Kaaresuvannon kirkkoherrana Laestadius toimi vuoteen 1849 saakka. Hän osasi pitäjään tullessaan paitsi ruotsia myös Piitimen saamea ja opetteli pian suomen kielen ja paikallisen saamen kielen. Saarnoissaan Laestadius ammensi paitsi kristinuskosta myös luonnosta ja saamelaisesta mytologiasta, jonka hän hyvin tunsi ja jonka kielikuvat olivat tuttuja saarnojen kuulijoille. Tutkijoiden kesken on vallinnut kiistaa siitä, käyttikö Laestadius maahisia vain symboleina, joiden avulla hän sai kuulijansa ymmärtämään kristillisen sanoman vai uskoiko Laestadius itse maahisiin. Nilla Outakosken mukaan jälkimmäinen tulkinta on oikea: maahiset esiintyvät Laestadiuksen saarnoissa usein olentoina, jotka todella ovat olemassa ja joiden vaikutusta tulee vastustaa kristinuskon keinoin. Outakosken mukaan Laestadiuksen saarnat sisälsivät pitkään sekä kristillistä että saamelaista etnistä perinnettä rinnakkain, joskin kristillisen perinteen osuus vahvistui Laestadiuksen oman ”heräämisen” jälkeen ja maahiskuvaukset saarnoissa päättyvät Kautokeinin kapinan vuoteen 1852. Laestadius oli yleensä ottaen taipuvainen mystiikkaan. Hän uskoi ”armonmerkkeihin”, jotka olivat käytännössä katolista ihmeen käsitettä vastaavia tapahtumia. Armonmerkki saattoi olla maanjäristys, joka tapahtui pitkään ”lain alla” olleen lappalaisnaisen tullessa ”sovitetuksi eli armoitetuksi”. Myös ihmisen uudestisyntyminen oli Laestadiuksen retoriikassa hyvin voimakas ja ihmeenomainen tapahtuma, jossa ”[T]aivaallinen ilo virtaa koko elimistön läpi ja synnit, perkeleet ja kiusanhenget tuhoutuvat kuin faraon sotajoukko Punaisen meren aaltoihin”. (Ks. esim. Laestadius 1970, 68–69; Lohi 2000, 89; 2007, 63; Outakoski 1991, 148–155.)

1830- ja 1840-luvuilla Laestadiuksen elämässä tapahtui asioita, jotka hänen itsensä mukaan ”avasivat hänen silmiään”: Laestadiuksen pieni poika menehtyi tuhkarokkoon vuonna 1939 ja Laestadius itse sairastui kahteen otteeseen vakavasti. Nämä tapahtumat herättivät Laestadiuksessa

kuolemanpelon, joka avasi hänen eteensä ”jumalattoman elämän seuraukset iankaikkisuudessa” (Laestadius 1970, 47; Lohi 2000, 146–155.) Varsinaisena käännekohtana Laestadiusen elämässä on pidetty vuotta 1844, jolloin Laestadius tapasi tarkastusmatkallaan Åseessa ”Lapin Marian” eli Milla Clemensdotterin. Milla kuului lukijajaisiin ja hänen elämäntarinansa ja uudestisyntymisen kokemuksensa tekivät Laestadiuskeen suuren vaikutuksen. (Lohi 2000, 170–197.)

Lapin Marian kohdattuaan Laestadius alkoi myös hahmotella uskonnonfilosofista jättiläisteostaan *Hulluinhuonelainen*, jonka osia hän kirjoitti uusiksi elämänsä loppuun saakka. Teoksen tarkoituksena oli perustella heräys tieteellisesti ja osoittaa, että kyse ei ole ainoastaan hurmoksellisuudesta. Hulluinhuonelaissa Laestadius perustaa argumentaationsa aikansa psykologiseen vitalismiin ja esittää teorian ihmisestä passioiden, virittyneisyyksien vallassa olevana olentona, joka voi tavoittaa aidon vapauden uskonnollisen heräämisen kautta. Myöhemmästä lestadialaisperinteestä poiketen Laestadiusen tavoitteena on nimenomaisesti esittää uskolle tieteellinen ja systemaattinen perustelu. Hän tosin kritisoi valistusrationalismin ja uskon käsittämistä ”järjellä”, mutta omaksuu kuitenkin rationalisteilta systemaattisen ja loogiikkaan nojaavan argumentointitavan. Järjen sijaan Laestadius korostaa ruumiillisuuden ja siihen liittyvän tunne-elämän merkitystä¹¹. (Ks. Joensuu 2011; 2013, tulossa.)

11 Laestadiusen ihmiskuva *Hulluinhuonelaissa* on holistinen ja suuntautuu ruumiin ja sielun dualismia vastaan. Jo sikiössä on Laestadiusen mukaan elämänprinsiippi, eräänlainen metafysisinen voima. Elämänprinsiippi samaistuu ainakin osittain *pneumaan* eli kuolemattomaan henkeen. Koska myös eläimillä täytyy olla elämänprinsiippi, on Laestadiusen mukaan nähtävästi myös niillä kuolematon henki. Tämän elämänprinsiipin tai hengen varaan rakentuu ruumiin ja sielun yhteinen ja toisiinsa sidoksissa oleva toiminta; Laestadiusen mukaan ”orgaaninen elämä” eli elintoiminnot muodostavat siis kokonaisuuden ”sieluntoimintojen” kanssa. Sieluntoiminnoilla Laestadius tarkoittaa järjen toimintoja, jotka sijoittuvat aivoihin ja joita Laestadius kutsuu myös ”hermoelämäksi”. Samoin hän viittaa tunteisiin ja niiden takana oleviin passioihin, jotka sijoittuvat ihmisen muihin elimiin ja ovat usein negatiivisia ja Perkeleen työtä. Passiot ovat virittyneisyyksiä, jotka tyyppillisesti houkuttelevat ihmistä tekemään syntiä. Ihmisen keskuksena on sydän, jossa elämänprinsiippi eli pneuma sijaitsee ja jolla myös Jumalan sovitustyö koetaan. Autuaalliset tunteet sydämessä ovat merkkejä armosta. Laestadiusen ihmiskuva teoksessa on yleensä melko pessimistinen: ihminen on passioidensa eli Perkeleen vaivaama olento, jota vie harhaan myös hänen järkensä eli taipumus järkeysuskoon, omavanhurskauteen. Ihmisellä on vapaa tahto, mutta hän on rajoittanut sitä määräämällä itsensä vapaaehtoisesti himojen ja passioiden eli Perkeleen johdeltavaksi. Vain luottamus sydämellä koettuun sovitukseen ja usko täysin ansaitsemattomaan armoon voivat hänet pelastaa. Laestadius-

Kuten *Crapula Mundi* osoittaa, Laestadius oli jo ennen Lapin Marian kohtaamistaan pyrkinyt herättelemään ihmisiä ”synnillisestä elämästä” ja kritisoinut ankarasti tapainturmelusta ja näennäisuskoa. Nyt hänen saar-noissaan alkoivat korostua entistä tunteikkaammat ja voimallisemmat ilmaisut: Laestadius puhui ”heränneistä”, ”suruttomista”, ”sydämen särkemisestä” ja ylipäättään vanhasta luopumisesta (Lohi 2000, 228). Näin Laestadius saarnasi:

[...] Se on siis rakkaus, joka vaatii yhden armoitetun sielun vihaamaan entisiä vanhan aatamin töitä. Jeesuksen rakkaus vaatii häntä luopumaan juopumuksesta, kirouksesta, ahneudesta, koreudesta, maailman ilosta ja vihasta. Ja se sama rakkaus vaatii ja pakottaa häntä myös puhumaan hengellisistä asioista niin usein kuin tilaa hänelle annetaan. [...] (Laestadius 1964: *Postilla I*, 706; Lohi 2000, 229.)

Laestadiuksen jyrkentyneet saarnat alkoivat pian kerätä entistä suurempaa suosiota ja niillä oli myös käytännöllisiä seurauksia: alkoholin käyttö väheni¹² ja ensimmäisiä ”heränneitä” alkoi ilmetä. Heränneet alkoivat itse levittää edelleen sanaa, mihin Laestadius heitä kehotti. Kirkossa alkoi esiintyä ”liikutuksia” eli hurmosilmiöitä, joissa liikutuksissa olevat ääntelivät ja huutelivat, itkivät ja täristelivät kehoaan. Liikutukset aiheuttivat pahennusta ja hämmennystä ei-lestadiolaisten keskuudessa sekä kirkon sisällä että sen ulkopuolella. Lestadiolaisuuden nimitys *bihhulilaisuus* on saanut alkunsa juuri hih huh -huudoista, joita liikutuksissa olleet päästivät. (Lohi 1997, 11; 2000, 228, 230, 383.)

Jo *Crapula Mundi* kirjoittamisen aikana ja sen jälkeen, ennen heräämistään, Laestadius oli saarnannut yhteiskunnallista tapainturmelusta vastaan. Hänen päävihollisensa oli ”viinanlohikäärme”, jonka Laestadius

sen filosofia on kiinnostava yritys perustella argumentaatiolla uskoa, jonka ytimessä on argumentaation ja järjen hylkääminen. *Hulluinhuonelaisessa* on vahva teologinen motiivi, mikä näkyy kaiken palautumisena uskoon. (Ks. Laestadius 1968, 28–29, 32–33, 41, 51, 156, 342–343, 370–371, 379, 385, 482–483; Juntunen 1982; Joensuu 2011; Hellstrand: *Passiot* Laestadiuksen filosofiassa.)

12 Alkoholin myynti oli kielletty Ruotsin Lapissa jo vuonna 1842, mikä oli vähentänyt sen käyttöäkin. Esimerkiksi Norjassa alkoholia ei kuitenkaan ollut kielletty. Kiista alkoholiveloista ja eräänlainen ”alkoholikolonialismi” olivat myöhemmin yksi Kautokei-non kapinan (1852) välittömistä syistä. (Ks. esim. Nykänen 2010.)

näki olevan erityisesti monien saamelaisten mutta myös etelän ”eliitin” yhteiskunnallisen kurjuuden ja turmeltuneisuuden syy tai tarkemmin sanoen kuolleen uskon seuraus. Laestadiuksen asenne alkoholia vastaan jyrkkeni vuosien myötä, ja viimeistään heräämisensä jälkeen hän alkoi saarnata täydellistä raittiutta. Kaaresuvannon raittiusseuran hän perusti vuonna 1843, ja herätyksen jälkeen seura alkoi saada lisää uusia jäseniä. Raittiusseura alkoi lähettää lähiseudulle raittiusasiamiehiä, jotka olivat juuri heränneitä ja usein itse raitistuneita henkilöitä. He alkoivat saarnata paitsi raittiutta myös ennen kaikkea ”elävää uskoa”. Kun raittiusasiamiehet toimivat sananlevittäjinä, ei kyse ollut virallisesti julkisesta maallikkohartaudesta eikä julistusta voitu kieltää konventikkeliplakaatin nojalla. Konventikkeliplakaattia kierrettiin myös kylärukousjärjestelmän avulla. Kylärukoukset olivat sallittuja syrjäseutujen jumalanpalveluksia, joissa luettiin muun muassa Lutherin ja Laestadiuksen tekstejä. (Lohi 2000, 125–128, 232, 237–247).

Edelleen lestadiolainen herätys levisi voimakkaasti lähetyksoulujen välityksellä. Lähetyksoulut olivat valtion kouluja, joita piti perustaa jokaiseen seurakuntaan. Opetuksesta vastasi kirkko. Juuri lähetyksoulun koulumestariksi eli opettajaksi tuli toinen lestadiolaisuuden alkuajan voimahahmo eli Juhani Raattamaa (1811–1899), joka oli ”saavuttanut rovestin luottamuksen jo rippikouluaikaanaan” (Lohi 2000, 252). Sittemmin Raattamaasta tuli kunnioitettu ”Lapin vanhin”, Laestadiuksen läheisin oppilas ja työtoveri, jonka auktoriteettiin ja arvovaltaan vedottiin kiistoissa ja joka toimi lestadiolaista liikettä koossapitävänä voimana, vaikka vaikutti ”esikoisten seurakunnan” käsitteellään myös suuntien haajaantumiseen. (Ks. mm. Lohi 2007, 230–231, 515.)

Alkoholin ja ”tapainturmeluksen” lisäksi Laestadius hyökkäsi työnantajaansa kirkkoa vastaan. Hän ei pyrkinyt luomaan kirkosta erottautuvaa herätysliikettä, mutta muutoin kirkko ja varsinkin sen omaksumat valistusvaikutteet kaipasivat ojennusta. Erityisesti Laestadiuksen kritiikin kohteeksi joutui ”rationalismi”, joka korosti ”sydämen” sijasta järkeä. Laestadius katsoi, että kirkon tehtävä toteutui herätyksissä, jotka olivat sydämen elävää kristillisyyttä. (Lohi 2000, 278.) Laestadiuksen mukaan kirkolla oli myös maallisia tehtäviä: sillä oli oma roolinsa kansalaiskasvatuksessa ja yhteiskunnallisen järjestyksen ylläpitämisessä (Lohi 2000, 278).

Vuonna 1848 Laestadius siirtyi kirkkoherraksi Pajalaan, jonne herätys samalla laajeni. Laestadius sai yhä enemmän seuraajia, joskin häntä myös

vastustivat erityisesti alkoholikauppiaat. Uuden herätyksen asema alkoi vakiintua viimeistään 1850- ja 1860-luvuilla. Liike oli levinnyt Pohjois-Norjaan ja Suomeen sekä Ruotsissa Tornionjokilaaksoon. Yhdysvaltoihin lestadiolaisuus levisi sisällissodan (1861–1865) jälkeen. Pohjois-Norjassa herätyksen laajenemisen pysäytti ainakin väliaikaisesti vuonna 1852 tapahtunut Kautokeinin kapina, jonka yhteydessä hurmoshenkinen saamelaisjoukko surmasi paikallisen nimismiehen ja kauppiaan. Kapinan taustalla vaikutti porosaamelaisten kokemaa kolonialistinen kohtelu ja alueen aikaisemmasta hengellisestä perinteestä ammentanut hurmoksellisuus, eikä tapahtumilla ollut paljoa tekemistä Laestadiuksen kanssa. Kapinan myötä herätysliikehdintä sai kuitenkin kyseenalaisen maineen ja sen suosio Norjassa siis laantui. (Kapinasta ks. Zordrager 1997; 2004; Lohi 2000, 140, 293–312, 339–363; 2007, 75–103; Pursiainen 2001; Nykänen 2010.)

Lars Levi Laestadius kuoli 4.2.1861. Hänen jälkeensä liikkeen epäviralliseksi mutta vaikutusvaltaiseksi johtajaksi tuli Juhani Raattamaa, jonka vanhoillislestadiolaiset ovat nähneet oikean lestadiolaisen käsityksen ja siis heidän oman linjansa muotoilijana (Lohi 2007, 513). Voidaan ajatella, että Raattamaan kautta maallikoiden asema liikkeessä ja sen keskeisillä paikoilla vahvistui ja vakiintui; olihan hän itse maallikko eikä pappi. Raattamaa oli myös se henkilö, jonka aikakaudella seurakunnan omaehtoinen asema herätysliikkeessä vahvistui. Raattamaa systematisoi oppia taivasten valtakunnan avaimista, joiden hallussapito oikeutti herätysliikkeeseen kuuluvia uskovia antamaan syntejä anteeksi tai ”sittomaan” henkilöitä synteihinsä (Kinnunen 2002, 330; Lohi 2007, 299; Linjakumpu 2012, 57).

4.3 Vanhoillislestadiolaisuuden historia

Tarkastelen tässä luvussa lyhyesti vanhoillislestadiolaisuuden historiaa 1900-luvulla. Kattavamman kuvan aihepiiristä saa esimerkiksi Jouko Talosen, Pekka Raittilan, Mauri Kinnusen, Martti Vuollon, Väino Hawaksen ja Seppo Lohen teoksista, Ari-Pekka Palolan SRK:n historiikkeista sekä kymmenistä rauhanyhdistysten omista historiankirjoista. Keskityn omassa katsauksessani erityisesti käsillä olevan kirjan teeman kannalta olennaisiin kysymyksiin.

Lestadiolaisuuden historiassa yksi silmiinpistävästä piirteistä on liikkeen taipumus jatkuviin hajaannuksiin. Vanhoillislestadiolaisuus on siis vain yksi liikkeen suunnista, joskin se on selvästi suurin ja sitä on pidetty usein lestadiolaisuuden valtauomana. Kaikkienensa voidaan hahmottaa pitkälti kolmattakymmentä lestadiolaisuuden suuntausta, jotka kaikki ovat pitäneet itseään ”oikeana kristillisyytenä”. 2000-luvun alussa lestadiolaisuudessa toimii 18 osaryhmää, joiden piirissä on vähintään 25 henkilöä. Näistä Suomessa on Jouko Talosen arvion mukaan käytännön merkitystä viidellä. Nämä ovat pappislinja eli Elämän Sana, uusheräys, pikkuesikoisuus eli Rauhan Sanan ryhmä, esikoislestadiolaisuus ja suurin eli vanhoillislestadiolaisuus. (Talonen 2001, 11.)

Lestadiolaisen herätyksen yhtenäisyys alkoi rakoilla ensimmäistä kertaa jo Laestadiuksen muuttaessa Pajalaan, kun ”Muonion eriseurana” tunnettu suuntaus aiheutti polemiikkaa Suomessa. Kirkkoherra J. F. Liljebadin ympärille muodostunut liikehdintä suhtautui kriittisesti samoihin kysymyksiin, jotka lopulta vuosisadan loppua kohden mentäessä muodostuivat ratkaiseviksi opillisiksi kiistakohtiksi lestadiolaisuuden suuressa hajaannuksessa. Liljebad suhtautui varauksellisesti muun muassa maallikoiden synninpäästöön ja avaintenvaltaan sekä liikutuksiin. (Lohi 2007, 38.) Pääasiassa lestadiolaisuus pysyi yhtenäisenä liikkeenä Laestadiuksen kuolemaan saakka.

Laestadiuksen jälkeen herätysliikkeen johtohahmoksi kohosi siis lähetyskoulun johtaja Juhani Raattamaa (1811–1899). Hän oli liikkeen piirissä arvostettu henkilö, joka pyrki arvovallallaan pitämään liikkeen yhtenäisenä ja ratkaisemaan erimielisyyksiä opin tulkinnasta. Huolimatta Raattamaan pyrkimyksistä ja sovitteluyrityksistä liikkeen yhtenäisyys rapautui vuosisadan loppua kohti ja keskeisten saarnamiesten erimielisyydet kasvoivat. Lopulta 1900-luvun taitteessa kiistat johtivat liikkeen hajaantumiseen kolmeen pääsuuntaan, jotka olivat *vanhoillislestadiolaisuus* (Ruotsissa itälestadiolaisuus), *esikoislestadiolaisuus* (Ruotsissa länsilestadiolaisuus) ja *uusheräys*. Tapahtumaa on kutsuttu lestadiolaisuuden *suureksi hajaannukseksi*.

Huolimatta hajaannuksen melko selkeästi tulkittavasta lopputuloksesta itse hajaantumisprosessi oli monivaiheinen ja -säikeinen. Tapahtumien ytimessä olivat keskeisten saarnaajien oppiriidat ja erityiskysymyksenä kiista siitä, kenelle ja mille Pohjois-Amerikan siirtolaislestadiolaisten tulisi olla kuuliaisia. Pohjois-Amerikassa lestadiolaiset olivat jo ehtineet

jakaantua erimielisiin ryhmittymiin, joilla kaikilla oli tukijansa Euroopassa. Koko liikkeen keskeisin auktoriteetti Juhani Raattamaa asettui kiistassa Pohjois-Amerikan esikoislestadiolaisten puolelle ja ilmaisi samalla ajatuksen ”esikoisten seurakunnasta”, joka sijaitsi Ruotsin Lapissa ja jolle kaikkien ”kristittyjen” tuli olla kuuliaisia. Tästä ajatuksesta tuli Raattamaan kuoltua esikoisten ohjenuora, ja esikoislestadiolaisten johto onkin vielä 2000-luvulla Ruotsin Lapin Jällivaarassa (Heino 1997, 53).

Oppikiistoissa kyse oli painotuseroista mutta myös selvistä tulkintaerimielisyyksistä, jotka sittemmin kirkastuivat sovintoyritysten kariutuksessa ja suuntausten organisoituessa. Kuten mainittua, esikoisuuden keskeiseksi tuntomerkiksi tuli paikallisesti määrittävä äitiseurakunta, jolle kaikkien tuli olla kuuliaisia. Sittemmin esikoisuutta ovat luonnehtineet myös korostettu konservatiivisuus ja maailmankielteisyys. Vanhoillislestadiolaisuudessa puolestaan korostettiin synninpäästön ehdottomuutta ja erityisesti myöhemmin seurakunnan eksklusiivista luonnetta. Toisin kuin vanhoillislestadiolaiset, uusheränneet tahtoivat rajata synninpäästön niille, joiden katsottiin aidosti katuvan syntejään. Abstraktimpi opillinen kiista liittyi ”lain kolmanteen käyttöön”¹³. Uusheränneet korostivat, että uskovaisten tulee noudattaa elämässään Jumalan tahtoon perustuvia raamatullisia sääntöjä, kun esimerkiksi vanhoillisten opetuksessa korostui käsitys Kristuksesta ”lain loppuna”. Uusheräyksen keskuspaikaksi tuli aluksi Kittilä, jossa vaikuttivat muun muassa sen keskeiset saarnamiehet K. A. Heikel, Fredrik Paksuniemi ja Pietari Hanhivaara.

Tutkimuksessa suuren hajaannuksen taustatekijöinä on pidetty muun muassa saarnaajapolvien vaihtumista sekä laajaa maantieteellistä levinneisyyttä ja siitä seurannutta kulttuurista ja opillista eriytymistä. Kun herätys

13 Lain ensimmäinen käyttö merkitsee Jumalan tahtoon perustuvan lain käyttöä maallisessa regimentissä. Toinen käyttö on teologinen eli ”paljastava” käyttö, joka kuuluu hengellisen regimentin alueelle. Kirkon tulee julistaa Jumalan tahtoa, jotta ihmiset ymmärtäisivät, että he ovat syntisiä. Kristus on ”lain loppu”, syntien anteeksiantamun ilman ehtoja. Lain kolmas käyttö tarkoittaa sitä, että kristityn elämää edelleen ohjaavat hyvin yksityiskohtaisesti Uuden Testamentin eettiset kehoitukset, joista tulee ”muuttumattomia opinkappaleita” ja kristittyinä olemisen ehtoja. Miiikka Ruokasen mukaan luterilainen teologia ei opeta lain kolmanteen käyttöön vaan korostaa vapauden periaatetta. Tämän periaatteen mukaan ”vapaa kristillinen järki” ja Pyhä Henki valaisevat näkemään, mitä yksittäistapauksissa tulee tehdä. Yleispätevänä ohjeena on asettua toisen ihmisen asemaan. (Ruokanen 1990, 118–121.) Nykyisen vanhoillislestadiolaisuuden suhde lakiin on kaksijakoinen. ”Kolmannesta käytöstä” on sanouduttu irti, mutta käytännössä uskovaan ei voi olla uskovaan, ellei hän noudata seurakunnan sääntöjä.

levisi uusille alueille, liikkeeseen liittyvät toivat mukanaan oman kulttuurisen ja opillisen perintönsä. Oma roolinsa oli myös sillä, että lestadiolaisuuden suurimmat auktoriteetit eli Laestadius ja Juhani Raattamaa olivat persoonina varsin erilaisia. Laestadius oli sisäisesti ristiriitainen: toisaalta hän julisti voimakkaasti ”lakia” eli Jumalan käskyjen noudattamisen merkitystä sekä tapainturmeluksen lopettamista ja toisaalta saarnasi syntien anteeksiantamista, evankeliumia. Raattamaa oli puolestaan Lohen mukaan ”valoisamman luonteensa ja optimistisemmän elämänkatsomuksensa” vuoksi ennen kaikkea evankeliumin julistaja ja ”sydänten lohduttaja”. Nämä erityyppiset painotukset antoivat mahdollisuuksia erilaisiin opillisiin tulkintoihin. (Suolinna & Sinikara 1986, 21–23; Lohi 2007, 134–274, 514–515; Kinnunen 2011, 11.)

Lestadiolaisuuden hajaannuksissa vaikuttaa olleen kysymys myös henkilöristiriidoista eli Ruotsin lestadiolaisuuden hajaannusta kuvaavan Carl Edqvistin sanoin siitä, ”kuka on suurin” (Edqvist 1927, 88). Lestadiolaisuuden historiankirjoituksessa on dokumentoitu varsin tarkkaan sitä, ketkä olivat hajaantumisprosessien riitapuolia. Esimerkiksi Ruotsin itä- ja länsilestadiolaisuuden (vanhoillisuuden ja esikoisuuden) hajaannuksen yhteydessä ja sen jälkeisissä sovitteluyrityksissä osapuolia olivat muun muassa saarnaajat August Lundberg, Purnu-Joonas, Nikkari-Tuomas ja Iisakki Kuoksu (ks. Edqvist 1927). Myöhemmin pikkuesikoisuuden syntyyn johtaneissa riidoissa kiistaosapuolia olivat puolestaan esimerkiksi Pauli Rantala, August Lundberg, Juhani Rautio, Pekka Tapaninen, O. H. Jussila, Ville Kaikkonen, Antti Krekula ja Väinö Juntunen (Palola 2010, 282–299). Pappislinjan eroaminen 1960-luvun alussa henkilöityi Heikki Saaren johtamaan maallikkolinjaan ja toisaalta liikkeessä keskeisessä asemassa olleisiin pappeihin (ks. Linjakumpu 2012, 49–55). Inhimillisissä kiistoissa on aina kyse myös yksilöistä ja yksilöiden suhteista.

Vanhoillislestadiolaisuudessa on tapahtunut suuren hajaannuksen jälkeen useita pienempiä hajaantumisia, joita kuvaan tarkemmin alla. Hajaantumiset ja ”eriseuraisten” eroamiset ja erottamiset näyttävät olevan keskeinen osa eksklusiivisen uskonnollisuuden säilymistä edesauttavia sääntöjä. Ehdotonta totuutta hallussa pitävän yhteisön ei tarvitse muuttua tai tinkiä totuuksistaan, jos se voi yksinkertaisesti erottaa joukostaan ne, jotka tahtovat muutosta. Yhtä lailla eroavat voivat ajatella edustavansa oikeaa tai alkuperäistä ajattelutapaa, jolloin kummankaan osapuolen ei

tarvitse tinkiä totuudellisuudesta tai vallasta uskonkysymysten suhteen. Hajaannukset voidaan nähdä clossapysymisen strategiana: oppi ei saa muuttua ja on parempi, että eri mieltä olevat muodostavat oman liikkeen – eivätkä siten enää uhkaa ”oikean kristillisyyden” sisäistä yhtenäisyyttä. Hajaantumisprosessi voi myös vahvistaa jäljelle jäävän liikkeen yhtenäisyyttä: Meredith McGuiren mukaan sitoutuminen uskonnolliseen ryhmään vahvistuu, jos ryhmä voi osoittaa olevansa jollakin tavalla erityinen, esimerkiksi ainoa mahdollinen pelastuksen lähde (Ks. McGuire 1997, 87). Teologisessa mielessäkään hajaannuksia ei tarvitse kavahtaa, sillä niiden välttämättömyydestä puhutaan jo Raamatussa: Paavalin 1. Korinttolaiskirjeen mukaan kristittyjen keskuudessa on erimielisiä ryhmäkuntia (Biblia-versiossa *eriseuroja*), joista vain osa osoittautuu luotettavaksi tai koetelluksi (1. Kor. 11:19).

1900-luvun alun suuren hajaannuksen jälkeen kaikki lestadiolaisuuden suunnat alkoivat kehittää omia organisaatioitaan. Vanhoillislestadiolaiset perustivat Oulussa vuonna 1906 Lähetystoimen Päätoimiston, joka oli lähetystyötä tekemään perustettu yhdistys (Lohi 2007, 501; Palola 2010, 38). Perustavassa kokouksessa yhdistys linjasi, että lähetystyötä on tehtävä ”uskottomille paikkakunnille Suomessa” ja myös maan rajojen ulkopuolelle (Palola 2010, 53). Lähetysmatkoja tehtiin kotimaahan, Venäjälle, Ruotsiin, Norjaan ja Amerikkaan, jonne lestadiolaisuus oli levinnyt jo 1860-luvun lopulla. Varoja matkoille kerättiin lahjoituksin ja kantamalla kolehtia suurissa kokouksissa. Lähetystyö säilyi keskusjärjestön toiminnan painopisteenä sotiin saakka eli vielä järjestön muututtua SRK:ksi. Erona SRK:n toiminnassa Lähetystoimeen nähden oli tosin se, että lähetystyötä tehtiin myöhemmin vain Suomen rajojen sisällä (Palola 2010, 65–68, 75, 141–187).

1900-luvun alussa alkoi myös vanhoillislestadiolainen julkaisuutoiminta (lehtiä lestadiolaisuuden piirissä oli toki julkaistu aiemmin jo Laestadiuksen *Huutavan äänestä* lähtien). Ensimmäinen julkaisu oli vuoden 1906 Lähetystoimen perustavan kokouksen pöytäkirja, minkä jälkeen isojen kokousten ja myöhemmin seurojen pöytäkirjoja ja seurapuheita julkaisiin vuosittain. Vuonna 1912 alkoi ilmestyä Siionin Lähetyslehti, joka siisi täytti vuonna 2012 sata vuotta. 1920-luvulla SRK kustansi ensimmäistä kertaa Raamatun, joka oli Biblia eli vuoden 1776 kirkkoraamatun uusi painos. Bibliasta on sittemmin tullut vanhoillislestadiolaisten Raamatun

kanonisoitu versio. 1930-luvulla alettiin julkaista lastenlehti Lasten Siionia ja vuonna 1939 SRK sai liikkeen piirissä suositun Siionin Laulut ja Virret -laulukirjan julkaisu-oikeudet teoksen koonneelta O. H. Jussilalta. Nykyvanhoillisuuden keskeinen julkaisu eli viikkolehti Päivämies alkoi ilmestyä vuonna 1954. Kaikkinensa vanhoillislestadiolaisella julkaisu-toiminnalla on siis pitkät perinteet. Julkaisut ovat myös olleet liikkeen talouden perusta Siionin Lähetyslehden aloituksesta alkaen. Nykyään erityisesti Päivämies mutta myös muut julkaisut muodostavat ratkaisevan osan SRK:n tuloista. (Palola 2010, 188–228; SRK:n vuosikertomus 2009, 34; Hautamäki: sähköposti.)

1900-luvun alku oli vanhoillislestadiolaisuudessa monien nykykäytäntöjen muotoutumisen aikaa. Vanhoillislestadiolaisten kokoukset alkoivat muuttua suuriksi seuroiksi heti vuosisadan alussa, ja jo esimerkiksi vuonna 1909 Haaparannan seurahuoneen pihalle rakennettiin 3000 henkeä vetävä telttakatos (Palola 2010, 88). Ensimmäinen erillinen puhujainkokous järjestettiin vuonna 1910, jolloin tapahtumassa myös puhuteltiin erästä saarnaajaa ”samperilaisuudesta”, josta hän tekikin ”parannuksen” (Palola 2010, 92). Seurojen koko kasvoi jatkuvasti, ja erityisesti kesäseurojen suosio lisääntyi. Vuosikokousseuroissa, joista sittemmin on muodostunut suviseurur, oli ensimmäistä kertaa yli 10 000 vierasta vuonna 1921. Vuosikokousseurojen rinnalle tuli myös useita suuria paikallisia kesäseuroja. (Palola 2010, 229–245.)

Vuosisadan alun kokouksissa aina toiseen maailmansotaan saakka puhuttiin runsaasti ”kristillisyyden” suhtautumisesta politiikkaan ja yleensä yhteiskunnallisiin asioihin. Palaan tähän erityiseen osaan vanhoillislestadiolaista historiaa seuraavassa luvussa.

Liikkeen muotoutumisen alkuvaiheissa määriteltiin myös monia teologisia kantoja. Ehkä tärkein oli vuonna 1911 muotoiltu näkemys, jonka mukaan pelastus on mahdollista vain vanhoillislestadiolaisen liikkeen yhteydessä (Talonen 1988, 139). Vanhoillislestadiolaisuudesta tuli viimeistään nyt eksklusiivinen soteriologinen yhteisö, joka oli suhteessa kirkkoon hengellisesti omaehtoinen. Kantaa otettiin myös opillisiin yksityiskohtiin, kuten vanhurskauttamiseen, yksilön parannuksen mahdollisuuteen ja rippiin. Keskusteltiin myös synnin olemuksesta ja kristittyinä elämisestä: avioliittoon ei tulisi mennä ”epäuskoisen” kanssa, ”lihan töitä” ja ”maailman koreutta” tulee varoa, sunnuntaina tulee työskennellä vain

jos se on ammattiin liittyvä velvollisuus, anteeksi tulee pyytää ja antaa, uskovaisessa kodissa ei tule järjestää tansseja, puhujien eli saarnamiesten tulee olla nöyriä, pyrkiä nuhteettomuuteen ja olla keskenään yksimielisiä ja niin edelleen. (Palola 2010, 106–116.) Monet edelleen pätevät säännöt muotoutuivat liikkeessä 1900-luvun alussa. Tärkeää on se, että vuosikokousseurojen ja niiden yhteydessä pidettyjen puhujainkokousten kautta opillisia, elämäntapaan ja kulttuuriin liittyviä normeja kirjoitettiin eksplisiittisesti auki, jolloin paikallinen liikkumavara väheni.

Vuonna 1917 aloitti toimintansa rauhanyhdistysten keskustoimielimeksi perustettu Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys eli SRK, joka rekisteröitiin yhdistyslain mukaiseksi yhdistykseksi vuonna 1921. Samalla vanha Lähetystoimen Päätoimisto käytännössä sulautui uuteen järjestöön. Vanhoillislestadiolaiset itse pitävät SRK:n perustamisvuotena vuotta 1906, jolloin Lähetystoimi perustettiin. 1930-luvun loppuun mennessä useimmat Suomen rauhanyhdistykset liittyivät jäseneksi keskusjärjestöön. Pikkuesikoisuuden ja vanhoillisuuden hajaannuksen yhteydessä vuonna 1934 rauhanyhdistyksiä myös erosi järjestöstä. (Palola 2010, 127–129, 141–147.)

Vanhoillislestadiolaisten suhteet populaarikulttuuriin eli esimerkiksi sähköiseen mediaan, taidekulttuuriin ja urheiluun alkoivat muotoutua 1920-luvulla. Esimerkiksi radion sopivaisuutta uskovaiselle epäiltiin. Siionin Lähetyslehdessä käytiin asiasta keskustelua, jossa sekä myönteisille että kielteisille mielipiteille annettiin tilaa. Paikoin vanhoillislestadiolaiset olivat myös kehittämässä radiotoimintaa. Esimerkiksi Jyväskylän rauhanyhdistyksen puheenjohtaja Hjalmar Mantere oli paikallisen radioamatööritoiminnan pioneerejä (Kinnunen 2011, 75, 235). Radio hyväksyttiin viimeistään 1930-luvulla. Sen sijaan elokuvat, teatteri, ooppera ja ”muut huvitilaisuudet” nähtiin liian maailmallisina ja ”suruttomina” kristityille. Urheilun nähtiin olevan terveydelle hyväksi, mutta liiallisen kilpailun ja maailmallisen kunnian pahaksi. (Palola 2010, 270.) Nämä kannat ovat edelleen voimassa vanhoillislestadiolaisuudessa, ja suhtautuminen ”maailmallisuuteen” yleensä on torjuvaa. Maailmallisuuden määrittely ei sinällään ole yksiselitteistä: monet maallista varallisuutta representoivat seikat, kuten hienot autot tai asunnot eivät ole maailmallisuutta, vaikka niitä voisi pitää koreiluna siinä kuin naisten meikkaamista

tai korujen pitämistä. Maailmallisuutta on usein se, jonka liike on kollektiiviseksi tarkoitettulla päätöksellä jossain vaiheessa sellaiseksi nimennyt.

Pian suuren hajaannuksen arpien alettua tasoittua alkoivat vanhoillisuudessa itää uuden skisman siemenet. Erimielisyydet alkoivat Pohjois-Amerikasta, jossa vanhoillislestadiolaisten voimahahmona vaikutti pastori A. L. Heideman. Ensin liikkeestä erosi saarnaaja Johan Pollarin johtama ryhmä¹⁴ ja sitten osa vanhoillisista muodosti yhdessä uuseränneiden ja esikoisuudesta eronneiden kanssa uuden kirkkokunnan, Amerikan *suomalaisen apostolis-luterilaisen seurakunnan*. Uutta ryhmää kutsuttiin myös *suurseuralaisiksi* Amerikan esikoislestadiolaisten kanssa yhdessä järjestettyjen suurien seurojen mukaan. Heideman ei hyväksynyt uutta kirkkokuntaa ja katsoi itse edustavansa oikeaa kristillisyyttä. (Talonen 2001, 14.)

Suomessa SRK asettui kiistassa Heidemanin kannalle ja siis suurseuralaisia vastaan. Kaikki eivät kuitenkaan hyväksyneet tätä kantaa, ja pian Suomessakin syntyi uusi kiista, kun jotkut vanhoillislestadiolaiset saarnaajat SRK:n kannasta huolimatta vierailivat Amerikan suurseuralaisten luona saarnamatkoilla. Suurseuralaisia kannattivat esimerkiksi Tornionjokilaakson vanhoillislestadiolaiset saarnamies August Lundbergin johdolla. Monet suurseuralaisten tukijat alkoivat myös kritisoida SRK:n keskeistä roolia vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä verraten sitä paavinistuimeen. Suuresta hajaannuksesta tuttuun tapaan kiisteltiin myös opillisista kysymyksistä, kuten lain asemasta kristityn elämässä. Lopulta kasvavat erimielisyydet johtivat Suomessakin hajaannukseen ja *pikkuesikoisuuden* (liikkeen pää-äänenkannattajan mukaan myös *rauhansanalaisuus*) syntyyn, joka on tavallisesti ajoitettu vuoteen 1934. Jaosta tuli alueellinen siten, että pikkuesikoisuuteen liittyivät ylisen Tornionjokilaakson lestadiolaiset, Keski-Pohjanmaan ruotsinkieliset lestadiolaiset ja osa Ruotsin itälestadiolaisista. Muut alueet jäivät SRK:n vaikutuspiiriin. Jonkin verran varsinaista paikallisyhteisöjen hajaantumistakin tapahtui esimerkiksi Pohjanmaalla. Lukumääräisesti suurin osa vanhoillisista jäi SRK:n johtaman suuntauksen piiriin. (Ks. esim. Talonen 2001, 14–15; Lohi 2007, 514; Palola 2010, 282–299.)

¹⁴ *Pollarilaisuus* on sittemmin osoittautunut paitsi elinvoimaiseksi myös alttiiksi uusille hajaannuksille. Nykyään Yhdysvalloissa toimii peräti neljä erillistä pollarilaisryhmää, joista suurin on kooltaan 3000 ja pienin 25 henkeä. (Talonen 2001, 14.)

Lähes samaan aikaan pikkuesikoisuuden ja vanhoillislestadiolaisuuden eron kanssa sattui toinen, pienempi hajaannus eli *korpelalaisuuden* synty. Saarnaaja Toivo Korpelan ympärille syntynyt hurmoksellinen ja eksenttrinen yhteisö muuttui nopeasti hyvin omaleimaiseksi liikkeeksi, joka säilytti vain vähän lestadiolaisista juuristaan. Tornionjokilaaksoon korpelalaisuus on jättänyt kulttuurisia jälkiä kokoaan enemmän ja se on myös kiinnostanut erityisesti kaunokirjailijoita ja taiteilijoita varsin runsaasti. Korpelalaisuudesta on kirjoittanut muun muassa meänkielisen kulttuurialueen vaikuttaja ja tuntija Bengt Pohjanen. (Pohjanen 1989; Talonen 2001, 15.)

SRK:n organisaatio alkoi muotoutua nykymuotoiseksi sotien aikana ja niiden jälkeen. Vuonna 1942 valittiin ensimmäinen maanlaajuinen johtokunta ja sille työvaliokunta, mikä nykyäänkin on SRK:n keskusjohdon organisaatiomuoto. Myös rauhanyhdistyksiä perustettiin yhä lisää huolimatta sodista. Samalla SRK palkkasi lisää työntekijöitä, kun jäsenmäärä kasvoi ja työtä tuli lisää. (Palola 2010, 376, 408.)

Vanhoillislestadiolaisuuden kehitys sotien jälkeen sujui kasvun merkeissä ja varsin rauhallisesti. Jälleenrakentamisen aika teetti työtä myös vanhoillisille, ja uskonnolliset skismat jäivät hetkeksi taka-alalle. Samalla suuret seuratapahtumat kasvoivat ja liikkeen rooli suomalaisessa yhteiskunnassa alkoi vakiintua. Ainoa hajaannus näinä vuosina tapahtui Ruotsissa, jossa SRK:n kanssa yhteistyössä olleesta vanhoillisuudesta erosi ns. leskisläisyys. (Talonen 2001, 14–15.)

Liikkeen sisäinen rauha alkoi taas järkkäyä 1950-luvulla ja viimeistään 1960-luvun alussa. Tapahtumien alkupiste oli vanhoillislestadiolaisten pappien ja johtavien maallikkosaarnaajien välisistä opillisissa erimielisyyksissä, jotka liittyivät erityisesti sakramenttien eli kasteen ja ehtoollisen asemaan. Varsinkin kasteen merkityksestä vallitsi erimielisyyttä. Lisäksi osapuolet kiistelivät suhtautumisesta kirkon pakanalähetystyöhön. Liikkeen maallikkolinja suhtautui siihen kielteisesti. Koska lähetystyö ei perustunut kokonaan vanhoillislestadiolaisen seurakunnan opetukselle, sen katsottiin tuottavan vain ”vääraoppisia omavanhurskaita”. Lisäksi yhteistyötä ”vääraoppisten” kanssa ei hyväksytty. Lopulta koko maallikoiden ja pappien kiista palautui kysymykseen seurakuntaopista: papit näkivät, että seurakunnan arvovalta liikkeessä korostui liikaa suhteessa Jumalan

sanaan. (Vanhoillislestadiolaisten pappien veljespiiri 1962, 11,13, 41, 47; Palola 2011, 392–411, 419–456)

Kiistat johtivat siihen, että noin kaksi kolmasosaa vanhoillislestadiolaisista papeista erosi liikkeestä ja perusti vuonna 1963 Laestadiusseuran. Eronnutta ryhmää on kutsuttu myös Elämän sanan suunnaksi ja puhekielessä pappislinjaksi. Ryhmästä ei syntynyt kansanliikettä, mutta etenkin Pohjois-Suomen kirkollisessa elämässä sillä oli vahva rooli 1960–1980-luvuilla. Suomen historiassa on ollut kolme lestadiolaista piispaa, ja heistä kaikki¹⁵ nousivat Elämän sanan pappislinjasta. (Talonen 2001, 16.) Myös lestadiolaisuustutkimuksen suomalainen auktoriteetti Pekka Raittila kuului eronneeseen pappislinjaan¹⁶.

Pappislinjan eroaminen merkitsi monien keskeisten toimihenkilöiden vaihtumista. Muun muassa Päivämiehen päätoimittaja, kirkkoherra Eino J. Pietilä ja Reisjärven kansanopiston johto ”vapautettiin” SRK:n palveluksesta. (Vanhoillislestadiolaisten pappien veljespiiri 1962, 17–25.) Pappien erkaantumisen jälkeen vanhoillislestadiolaisuus muuttui entistä korostetummin maallikkovetoiseksi liikkeeksi ja sen kansankirkkoon kohdistama eronteko ja kritiikki saivat jyrkempiä äänenpainoja. Erityisesti 1970-luvun loppua kohden kirkkokritiikki voimistui. Kirkon ei katsottu enää edustavan aitoa kristillistä opetusta, mistä olivat merkinä myönteinen suhtautuminen ekumeniaan, lähetystyöhön ja kasvavassa määrin myös naispappeuteen. Osallistuminen liikkeeseen kuulumatto-

15 Oulun piispat L. P. Tapaninen (piispana 1963–1965) ja Hannes Leinonen (1965–1979) ja 1970-luvulla kenttäpiispana toiminut Yrjö Massa. (Talonen 2001, 16.) Vanhoillislestadiolaisilla ei siis ole ollut ”oma” piispaa, mutta he ovat tukeneet vaaleissa jollain tavalla lestadiolaisuutta lähellä olevia tai muuten herätysliiketaustan omaavia ehdokkaita. Esimerkiksi Oulun piispaksi Leinosen jälkeen valittu Olavi Rimpiläinen oli lähtöisin lestadiolaisesta kodista mutta omasi henkilökohtaisen historian körttiläisyydessä. Vanhoillislestadiolaiset tukivat Rimpiläistä vaalissa ja ottivat yhteyttä jopa presidentti Urho Kekkoseen, joka suoritti piispanvalinnan. Osasyynä Rimpiläisen tukemiseen oli se, että vanhoilliset eivät halunneet piispaksi myös ehdolla ollutta Pekka Raittilaa, joka oli paitsi suomalaisen lestadiolaisuustutkimuksen auktoriteetti myös pappislinjalainen. (Alatalo 2006, 62–65.) Myös Oulun nykyisellä piispalla Samuel Salmella on lestadiolainen tausta, vaikka hän ei itse kuulukaan mihinkään herätysliikkeeseen. Salmen isä Emil Salmi oli yksi pikkuesikoisuuden tunnetuimpia pappeja (Talonen 2001, 16).

16 Pappislinjan eron ohella 1950- ja 1960-luvuilla tapahtui pienempiä paikallisia kiistoja. Muun muassa Jyväskylässä paikallisesta rauhanyhdistyksestä erkaantui kaksi pienryhmää, jotka nimettiin keskushenkilöidensä mukaan *kärkkääläisyydeksi* ja *oksaslai-suudeksi*. (Kinnunen 2011, 120–122.)

mien pappien jumalanpalveluksiin ja muuhun kirkolliseen toimintaan ei ollut vanhoillislestadiolaiselle uskovaiselle enää hyväksyttävää, ja hoitokokouksissa siitä tule myös peruste hoitotoimille (Linjakumpu 2012, 94). Kirkkopoliittisen asenteen jyrkentyminen heijastui myös puoluepolitiikkaan: SRK ei sallinut jäsentensä osallistua esimerkiksi Keskustapuolueen kirkkopoliittiseen toimikuntaan, koska sen työ oli järjestön mielestä ekumeenista (Antila 2010, 136–137.) Tässäkään vaiheessa vanhoillislestadiolainen liike ei silti virallisesti erkaantunut kirkosta.

Pappislinjan erkaantumista ja maallikkosaarnaajien aseman vahvistumista voidaan pitää yhtenä alkusysäyksenä seuraaville tapahtumille vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä. Ne muodostivat valtopoliittisen perustan jyrkentyvälle seurakuntakäsitykselle, joka teki selvää eroa kirkolliseen, laveampaan ajatteluun (Linjakumpu 2012, 49–55). Samaan aikaan 1960-luvun voimistunut modernisaatioprosessi, maaltamuutto, abortti- ja alkoholilainsäädännön sekä seksuaalikulttuurin liberalisoituminen ja poliittinen radikalismi vaikuttivat vanhoillislestadiolaisuuteen voimakkaasti. Syrjäseutujen yhtenäiskulttuuri alkoi murtua ja liikkeen jäsenille oli tarjolla entistä enemmän ja vapaammin ”maallisia” houkutusia. Yhtä aikaa politiikan kentällä tapahtui muutoksia: vasemmistolaisuuden ja etenkin taistolaisuuden nousu haastoi kristillisen maailmankuvan. Vanhoillislestadiolaisuudessa muuttuvaan sosiaaliseen ympäristöön reagoitiin monin tavoin. Kirjoitukset ja puheet maailman vaaroja vastaan saivat jyrkempiä sävyjä ja liikkeessä pyrittiin ohjailemaan uskovaisten elämää ja esimerkiksi poliittista käyttäytymistä entistä tarkemmin. ”Maailman” uhka kasvoi ja sitä vastaan myös ”kristillisyyden” oli tarjottava entistä tiiviimpi ja selvärajaisempi turvasatama. Yksimielisen ”seurakuntaäidin” merkitys määrittyi entistä selkeämmin suhteessa ”maailmaan”. Yhdessä pappislinjan eron kanssa reaktio modernisaatioon tarkoitti systemaattista opillista tiivistymistä, jossa seurakunnan merkitys korostui. (Kinnunen 2002, 338–339; Haukkala 2010, 79; Linjakumpu 2012.)

Puolustautumisreaktiot synnyttivät tunnetun tapahtumaketjun, joka nimettiin sittemmin *hoitokokouksiksi*. Hoitokokoukset olivat ”sielunhoidollisia” tapahtumia, joissa uskovaisia kuultiin ja puhuteltiin joko muutaman ”hoitajan” tai laajan seurakuntayleisön läsnä ollessa. ”Hoitomiehet” kokouksissa olivat usein SRK:n työvaliokunnan jäseniä. Myös paikalliset rauhanyhdistykset järjestivät omia hoitokokouksiaan. Ko-

koukset alkoivat 1960-luvulla ja niiden arvioidaan pääpiirteissään päättyneen suuren julkisen kohun saattelemina 1980-luvun alussa. Tuolloin muun muassa arkkikiispa Mikko Juva kritisoi hoitokäytäntöjä julkisuudessa voimakkaasti. Julkisia hoitokokouksia, joissa oli mukana SRK:n edustaja, pidettiin SRK:n mukaan yhteensä 488. Kokousten kokonaismäärän on arvioitu olleen huomattavasti suurempi. Esimerkkinä pelkätään Jyväskylässä pidettiin vuonna 1979 maaliskuun ja marraskuun 1979 välisenä aikana 34 hoitokokousta eli käytännössä hoitotoimiin kokoonnuttiin viikottain. (Kotimaa24: Vanhoillislestadiolaiset pyytävät anteeksi hoitokokousten väärinkäytöksiä; Kinnunen 2011, 151–155; Linjakumpu 2012.)

Hoitokokouksissa uskovaisia painostettiin tunnustamaan monenlaisia syntejä, joista heidän tuli tehdä parannus. Syytettyjä oli paljon, ja jopa kokonaiset seurakunnat tekivät parannusta ”väärästä hengestä”. Rauhanyhdistyksen salin edessä saattoi olla mikrofoni, johon ihmiset kävivät jonnossa tunnustamassa syntejään. Toisinaan syytteet kohdistuivat yhteen perheeseen tai vain tiettyihin uskoviin, ja kokouksia myös pidettiin hoidettavien kodeissa. Kokouksissa käytettiin toisinaan väliaikaista *synteihin sitomista*, jolloin syntettä ei julistettu anteeksi ja synneistä syytetty jäi tilaan, jossa hän ei ollut kelvollinen pelastukseen ja hän oli osin sosiaalisesti eristetty liikkeen yhteydestä. Jotkut joutuivat hoidon kohteeksi jopa toistakymmentä kertaa, kunnes hoitajat pitivät anteeksipyyntöä ”todellisenä”. Ne, jotka eivät ”tulleet synnintuntoon” eli tunnustaneet syytteitä oikeiksi erosivat tai erotettiin liikkeen yhteydestä. Vanhoillislestadiolaiselle erottaminen yhteisöstä on pahin mahdollinen seuraamus, sillä seurakuntayhteyden menettäminen merkitsee kielipelissä taivaspaikan menettämistä. (Linjakumpu 2012.)

Hoitokokousprosessi oli monivaiheinen ja sekava tapahtumaketju. Alkuperäinen tarkoitus eli vanhoillislestadiolaisen liikkeen opillisen puhtauden vaaliminen eskaloitui viimeistään 1970-luvun lopulla hallitsemattomaksi sarjaksi kokoontumisia, jotka saattoivat kestää useita tunteja ja jatkua pitkälle aamuyöhön. Syytetyn asemaan eli hoidettavaksi joutui väkeä lähes jokaisesta rauhanyhdistyksestä ja SRK:n hoitomiehet olivat ”uupua taakkansa alle”. Lopulta myös alkuvaiheen innokkaimmat hoitomiehet itse joutuivat hoidettaviksi, kun heidän toimintansa tulkittiin liian ”lakihenkiseksi” tai ”kososlaiseksi”. Tässä eräänlaisessa reflektio-

vaiheessa kokousten aiempaan jyrkkään asenteeseen suhtauduttiin kielteisemmin, ja myös SRK:n johdossa tehtiin henkilövaihdoksia (ks. esim. Kinnunen 2011, 151).

Jyväskylän Rauhanyhdistyksen hoitokokousten historia kuvaa tapahtumien kulkua paikallisella tasolla. Vuosina 1978 ja 1979 rauhanyhdistyksellä järjestettiin useita kokoontumisia, joissa tehtiin parannusta monista käytännöllisistä synneistä ja muun muassa ”väärästä” ja ”hempeästä” hengestä. Jälkimmäiseen tunnustivat syyllistyneensä riviuskovaisten lisäksi koko rauhanyhdistyksen johtokunta ja kaikki rauhanyhdistyksen puhujat. Vastareaktion vuodelta 1979 lopulta ja vuonna 1980 todettiin, että aiemmissa kokouksissa oli vallinnut liian ”tutkiva mieli” ja tiukka asenne, ja muun muassa viisi puhujaa ja useita johtokunnan jäseniä vapautettiin tehtävistään. Ensin parannusta tehtiin siis opillisesta väljyydestä ja epävarmuudesta ja tämän jälkeen tuomitsevista asenteesta, joka alkuvaiheessa oli vallinnut. Ensimmäisessä vaiheessa Jyväskylän Rauhanyhdistyksestä erotettiin tai erosi 17 jäsentä ja toisessa 23. Jyväskylässä pienimuotoisemmista hoitokokouksista on pöytäkirjamerkintöjä aina vuoteen 1985 saakka, jonka jälkeen ne Mauri Kinnusen mukaan loppuvat lähes kokonaan. (Kinnunen 2011, 151–155.)

Hoitokokouksissa tavallisia syytteitä (syntejä) olivat vasemmistolaisuus eri muodoissaan, monenlainen maailmallisuus (esimerkiksi television omistaminen) ja erilaiset ”henge” tai ”henkivallat”, joiden vallassa uskovaisten tai kokonaisten rauhanyhdistysten sanottiin olevan. Tyypillisin tai ainakin tunnetuin ”henkivalta” oli niin sanottu ”kososlainen” henki. 1930-luvulla vaikuttaneen saarnaaja Juho Kososen mukaan nimetty ”henki” sai prosessin vaiheissa erilaisia muotoiluja. Usein sillä viitattiin tapaan hakea toisista uskovaista tai uskonyhteisöstä ja sen johdosta liian tarkasti vikoja, mutta toisinaan oli hyvin epäselvää, mitä kososlaisuudella itse asiassa tarkoitettiin (ks. Linjakumpu 2012, 90–104). Muita henkivaltoja olivat esimerkiksi hempeä henki ja eräänlaisena toisena äärimmäisyytenä ”kuiva” tai ”vikova” henki. Hoitokokouksissa mukana ollut haastateltava – joka on myös liikkeen puhuja – kuvasi kokouksia ja henkiä näin:

M63: Kyllähän mää muistan, muistan ne tosi hyvin, ja oon sanonu, että toivottavasti ne ei koskaan toistu. Se oli, se oli aikamoinen, aikamoinen aika ja... Ja kysymyshän oli siitä sillon, että sillon yritti

tunkeutua tämmönen, tämmönen oikein kuiva ja vikova henki kristillisyyteen.

TN: Mitä se tarkoittaa, kuiva ja vikova?

M63: Se tarkoitti semmosta, että se oli armoton toisia ihmisiä kohtaan. Elettiin toisten ihmisten vioissa ja synneissä. Ja omat asiat oli rempallaan.

TN: Keskityttiin ettimään vikoja toisista uskovaisista.

M63: Niin. Se yritti, yritti niin, ja se ei ollut ensimmäinen kerta, mutta se ol, voi sanoa, että tämä oli yks rajuimpia hyö, hyökkäyksiä tällä etsikkoajalla kristillisyyttä kohtaan.

Haastateltava näki henkivallat ”hyökkäyksenä kristillisyyttä kohtaan”, jota vastaan oli pakko puolustautua esimerkiksi juuri hoitokokousten avulla. Kokousten sarja onkin vanhoillislestadiolaisuudessa myöhemmin haluttu pääosin nähdä ikävänä mutta pakollisena puolustautumisena ”henkivaltojen” hyökkäykseltä. Ajanjaksoa on pidetty jopa ”siunauksellisenä” (Linjakumpu 2012, 188).

Syksyllä 2011 SRK pahoitteli julkisesti hoitokokouksien väärinkäytöksiä, mikä merkitsi muutosta suhteessa liikkeen aikaisempaan linjaan. Samassa yhteydessä SRK piti hoitokokousten henkioppia, julkista ripittäytymistä ja oppia SRK:sta tai rauhanyhdistyksistä ”Jumalan huoneen hallituksena” erehdyksinä ja myönsi, että kokouksissa tapahtui hengellistä väkivaltaa. Pahoittelusta huolimatta SRK piti kiinni seurakunnan erehtymättömyydestä ja totesi, että virheitä olivat tehneet yksittäiset seurakuntalaiset, ei ”Jumalan valtakunta”. Kannanotossa ei puhuttu anteeksipyyntöstä vaan pahoittelusta, mutta sekä johtokunnan puheenjohtaja Olavi Voittoinen että pääsihteeri Tuomas Hänninen sanoivat julkisuudessa, että kyse on nimenomaan väärinkäytösten – ei itse hoitokokousten – anteeksipyyntöstä. (PM 41/2011, 13; Kotimaa24: Vanhoillislestadiolaiset pyytävät anteeksi hoitokokousten väärinkäytöksiä; Omat Polut: SRK pyysi julkisesti anteeksi.)

Monille hoitokokouksissa olleille ja myös koko liikkeelle kokouksista tuli traumaattinen prosessi, jonka jälkiä on selvitelty vielä 2010-luvulla. Kokouksien vaikutuksista valmistui vuonna 2012 Aini Linjakummun perusteellinen tutkimus (Linjakumpu 2012), joka perustuu muun muas-

sa hoidettavina olleiden ihmisten haastatteluihin ja teksteihin. Kokouksia on käsitelty runsaasti myös muussa tutkimuksessa, populaarikulttuurissa, SRK:n julkaisuissa sekä SRK:ta kritisoivien vanhoillislestadiolaisten teksteissä. (Hoitokokouksista ks. tarkemmin mm. Ruokanen 1980; Kurvinen 1980; Talonen 2001, 16; Savela 2007; Linjakumpu 2012.)

Hoitokokousprosessissa vanhoillislestadiolaisuudesta siis erosi tai erotettiin useita henkilöitä. Osa heistä organisoitui vuonna 1977 uudeksi ryhmäksi, jonka nimeksi tuli *Vanhoillislestadiolainen rauhanyhdistys*. Tätä ryhmää on kutsuttu kirkkoherra Paavo Sillanpään mukaan *sillanpääläisyiseksi*. Hoitokokousaikaan ajoittuu myös toinen hajaannus, kun Pohjois-Amerikassa heidemanilaisuus jakaantui vuosina 1972–1973. Tässä yhteydessä enemmistö Pohjois-Amerikan lestadiolaisista katkaisi suhteensa Suomen vanhoillislestadiolaisuuteen. (Ks. Pietilä 1981; Talonen 2001, 16.)

Hoitokokousten jälkeen alkoi vanhoillislestadiolaisuudessa tyynempi vaihe, jolloin myös liikkeen ote yksittäisistä uskovista alkoi löystyä. Erityisesti suhtautuminen politiikkaan alkoi muuttua: aiemmin silloin tällöin ilmenneet suorat ohjeet esimerkiksi äänestyskäyttäytymisestä alkoivat kadota Päivämiehestä. Yhtä aikaa lehti alkoi korostaa vanhoillislestadiolaisena olemisen hyviä puolia ja uskon myönteisiä vaikutuksia. Linjassa oli selvä ero hoitokokousvuosien tarkkoihin ja moittiviin elämäntapaohjeisiin. 1980-luvun alussa vanhoillislestadiolainen liike alkoi myös tietoisesti muuttaa julkisuuskuvansa avoimemmaksi (ks. Alatalo 2006). Myös tässä tahdottiin tehdä selvä pesäero hoitokokouksien aikoihin.

Uusi tyyni vaihe alkoi päättyä 1990-luvulla ja viimeistään 2000-luvun alussa, jolloin monet menneisyyden kipupisteistä alkoivat nostaa päätään ja samalla uudet modernisaatiopaineet alkoivat vaikuttaa liikkeen arkeen. Hoitokokouksien tapahtumat alkoivat nousta jälleen agendalle ja samalla kiihtyi keskustelu naisen asemasta, ehkäisykiellosta, SRK:n keskeisestä asemasta ja lopulta vanhoillislestadiolaisissa perheissä tapahtuneista lasten hyväksikäyttör rikoksista.

4.3 Vanhoillislestadiolaisuus 2000-luvulla

Organisaatio

2000-luvun alun vanhoillislestadiolaisuus on Suomen suurin herätysliike. Sen piiriin kuuluu yli 120 000 jäsentä ja maantieteellisesti liike kattaa koko Suomen, joskin sen vahvimmat kannatusalueet ovat Pohjois-Pohjanmaalla ja Koillismaalla (ks. mm. Suolinna & Sinikara 1986, 22; Heino 1997, 52; Lohi 1997, 654–670; Lohi 2007 513–529; Salomäki 2010, 97–117).

Vanhoillislestadiolaisuuden keskusorganisaatio on *Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys* eli SRK¹⁷. Yhdistyksen jäseniä ovat Suomen 186 rauhanyhdistystä, joita on ympäri maan. Vahvoja ja myös perinteisiä kannatusalueita ovat erityisesti Pohjois-Pohjanmaa, Koillismaa ja Etelä-Lappi, joissa rauhanyhdistyksiä on suuremmissa kunnissa useitakin. SRK:lla on noin 30 palkattua työntekijää ja lisäksi yhdistyksessä toimii lukuisia luottamushenkilöitä sekä johtokunnassa että erilaisissa toimikunnissa. (Hautamäki: sähköposti; Salomäki 2010, 97–117.)

SRK:n korkein päättävä elin on vuosikokous, joka koostuu rauhanyhdistysten edustajista. Toinen keskeinen kokous on vuosittainen puhujien ja seurakuntavanhinten kokous, johon osallistuvat liikkeen noin 950 saarnamiestä ja johon myös heidän puolisonsa voivat saapua. Näissä kahdessa kokouksessa linjataan tai pikemminkin vahvistetaan monia ajankohtaisia kantoja ja käsitellään pinnalla olevia opillisia kysymyksiä. Vuosikokouksella on myös useita käytännön yhdistystoimintaan liittyviä

17 SRK on taloudellisesti vakaalla pohjalla oleva rekisteröity yhdistys. Yhdistyksen vuosittaiset kokonaistuotot ovat 2000-luvulla olleet säännöllisesti neljän ja viiden ja puolen miljoonan euron välillä ja budjetti on ollut jatkuvasti joitakin kymmeniä tai satoja tuhansia euroja ylijäämäinen. SRK:n tulot koostuvat pääasiassa lehtien tilausmaksuista ja ilmoitustuloista (vuonna 2009 noin 1,8 miljoonaa) julkaisujen myynnistä (vuonna 2009 1 182 000 euroa), leiritoiminnasta (vuonna 2009 noin 1 010 000 euroa) ja rauhanyhdistysten jäsenmaksuista (vuonna 2009 106 000 euroa) ja ”tukialuealahjoituksista” (vuonna 2009 540 000 euroa). Suurimpia kuluja ovat lähetystyö (vuonna 2009 680 000 euroa), leiritoiminta (vuonna 2009 840 000 euroa), lehtien ja julkaisujen kustantaminen (vuonna 2009 noin 900 000 euroa) sekä esimerkiksi talouden ja hallinnon palkka- ja sivukulut (vuonna 2009 noin 280 000 euroa). SRK:n taloutta tukee olennaisesti liikkeessä vallitseva vahva talkootyön perinne, jonka avulla käytännössä rakennetaan esimerkiksi vuotuiset suviseurat sekä pyritetään leiritoimintaa. (SRK:n vuosikertomus 2009; Hautamäki: sähköposti; Salomäki 2010, 97–117.)

funktioita. Se valitsee SRK:lle rauhanyhdistysten jäsenistä 24-jäsenisen *johtokunnan*, johon on toistaiseksi kuulunut ainoastaan miehiä. ”Saarnavirka” eli puhujan tehtävä kuuluu vanhoillislestadiolaisuudessa ainoastaan miehille, mutta naisen valitsemiselle johtokuntaan ei ole yleisesti hyväksyttyä teologista estettä. Toistaiseksi naisia ei ole johtokunnassa ollut: opillisena perusteena on käytetty muun muassa sitä, että johtokunnan jäsenyyttä voidaan verrata Uuden Testamentin ”vanhimman” tehtävään, joka kuuluu vain miehille. Käytännössä johtokunnan jäsenet ovat myös puhujia. Johtokunnan jäsenistä eroaa vuosittain neljännes. Johtokunta valitsee keskuudestaan *työvaliokunnan*, johon kuuluu johtokunnan puheenjohtajan ja varapuheenjohtajien lisäksi kolme jäsentä ja kolme varajäsentä. Työvaliokunta käsittelee useita ajankohtaisia käytännön asioita, jotka se esittelee johtokunnalle. Työvaliokunta on SRK:n keskeinen työrukkanen. (SRK:n säännöt; Hautamäki: sähköposti; Kotimaa 19.1.2012, 6.)

Työvaliokunnan lisäksi toinen keskeinen toimielin on *julkaisujen toimitusneuvosto*, johon vuosikokous valitsee kahdeksan jäsentä rauhanyhdistysten jäsenistöstä. Julkaisujen toimitusneuvosto suunnittelee ja valvoo SRK:n julkaisujen sisältöä ja toimii nelivuotiskausissa. Julkaisut ovat SRK:lle tärkeitä paitsi budjetin kannalta myös liikkeen opin ja yhtenäisyyden tuottajina ja vaalijoina, joten niitä valvova toimitusneuvosto on erittäin tärkeä toimielin. Työvaliokunnan ja julkaisujen toimitusneuvoston lisäksi SRK:ssa toimii erilaisia teemavaliokuntia ja -työryhmiä, kuten vuoden 2009 palkkatoimikunta, työsuojelutoimikunta, kansanopistotoimikunta, radiotoimikunta, musiikkityöryhmä, suviseurateltan pystytys- ja turvallisuustoimikunta, turvallisuustyöryhmä, tietotekniikka-toimikunta ja Päivämiehen teemasivuja toimittanut kapsakkityöryhmä (SRK:n vuosikertomus 2009, sisällys).

SRK on rauhanyhdistysten keskustoimielin, jonka tehtävänä on täyttää niiden toimintaan jääviä aukkoja eli hoitaa tehtäviä, jotka ovat liian mitavia yksittäisille rauhanyhdistyksille. Näin ollen SRK vastaa esimerkiksi säännöllisestä julkaisutoiminnasta ja vanhoillislestadiolaisten kuuden leirikeskukseen ylläpitämisestä. Vanhoillislestadiolaisuudessa SRK:n toiminta halutaan mieltää liikkeen perinteiden mukaisesti *palvelutehtäväksi*: keskusjärjestö on paikallisyhdistysten palvelujärjestö. Esimerkiksi vuonna 2010 haastatteleman pääsihteerin Aimo Hautamäki ja johtokunnan puheenjohtaja Olavi Voittoinen eivät halunneet nähdä SRK:n johtoa

vallankäyttäjinä vaan nimenomaan yhteisön *palvelijoina* (Tutkimuspäiväkirja). Käytännössä SRK on myös liikkeen julkinen keulakuva ja keskeisin opillisten kysymysten toistaja ja uusintaja esimerkiksi julkaisu-toiminnan kautta. Palaan SRK:n asemaan tarkemmin luvussa kuusi.

Kuten sanottua, yksi SRK:n tärkeistä tehtävistä on liikkeen säännöllisen *julkaisutoiminnan* hoitaminen. Rauhanyhdistykset julkaisevat esimerkiksi omia historiikkeja ja toimintakalentereita, mutta lehtien ja monenlaisten vuosijulkaisujen kustantaminen on keskusjärjestön varassa. Tärkeimpänä liikkeen julkaisuista voidaan pitää viikkolehti *Päivämiestä*, jonka levikki oli vuonna 2009 24 424 kappaletta¹⁸. Lehti tulee lähes jokaiseen vanhoillislestadiolaiseen talouteen, kun liikkeen jäseniä on noin 120 000, joista suuri osa on lapsia. Päivämiehen lisäksi liike julkaisee kuukausilehti *Siionin Lähetyslehteä*, lastenlehti *Siionin kevättä* sekä runsaasti hengellisiä äänitteitä, opillista kirjallisuutta ja esimerkiksi lastenkirjoja. Äänitteitä myytiin vuonna 2009 32 854 ja kirjoja 50 329 kappaletta. Yksi tärkeimmistä julkaisuista on Siionin Laulut -kokoelma, joka on vanhoillislestadiolaisten oma virsikirja. Siionin Laulut on alun perin 1900-luvun alussa Oskari Jussilan vanhoillislestadiolaisissa seuroissa lauletuista lauluista kokoama teos, jonka oikeudet siirtyivät SRK:lle vuonna 1939. Laulukirjasta on otettu useita painoksia ja sitä on myös uudistettu toistuvasti, viimeksi 2000-luvulla. Laulujen opillinen sisältö noudattaa SRK:n yleistä linjaa. (SRK:n vuosikertomus 2009, 31; Salomäki 2010, 104; SRK:n internetsivut; Tapaninen 2011, 59–62.)

Julkaisutoiminnan ohella toinen SRK:n jatkuva tehtävä on *leiritoiminnan ylläpitäminen*. Yhdistyksellä on ympäri Suomen kuusi leirikeskusta, joissa järjestetään sekä rippileirejä että muita tapahtumia nuortenleireistä aviopuolisoiden yhteisiin viikonloppuihin ja luontoleireihin. Leirejä on vuosittain yli 200 ja niillä käy vuodessa pitkälti yli 10 000 leiriläistä, esimerkiksi vuonna 2009 14 357 henkilöä. Liikkeen omilla rippileireillä – jotka ovat samalla kirkon virallisia rippileirejä – käy vuodessa vajaan 2000 nuorta, esimerkiksi vuonna 2007 tarkkaan ottaen 1786. (SRK:n internetsivut; SRK:n vuosikertomus 2009, 25; Salomäki 2010, 97–117;)

Kolmas SRK:n suuri käytännön toimi on *suviseurojen* vuosittainen koordinointi ja järjestäminen. Tapahtumajärjestelyistä vastaa erillinen toimikunta ja useat paikalliset rauhanyhdistykset, mutta myös keskus-

¹⁸ Päivämies on ainoa Suomen kirkollisten herätysliikkeiden pää-äänenkannattajista, joka on lisännyt levikkiään vuoden 1995 jälkeen (Salomäki 2010, 104).

järjestö on järjestelyissä aktiivisesti mukana. SRK: n johtokunta muun muassa päättää edellisen vuoden joulukuussa suviseurojen puhujista. Prosessissa esityksen valmistelevat työvaliokunnalle johtokunnan puheenjohtaja ja varapuheenjohtajat sekä pääsihteeri, minkä pohjalta työvaliokunta esittää puhujalistan johtokunnalle. Puhujat on valittu eri puolilta Suomea ja he ovat toimineet pitkään puhujan tehtävässä. Valittujen joukossa on myös johtokunnassa, työvaliokunnassa ja julkaisujen toimitusneuvostossa mukana olevia. (Karppinen 2011, 11.)

Suviseurat on vanhoillislestadiolaisten vuotuinen suur tapahtuma, jossa vierailee yli 70 000 vierasta. SRK laskee ja ilmoittaa vieraat todellisten paikalla olevien henkilöiden määrän mukaan, ei päivittäisiä käyntejä laskemalla. On mahdollista, että tapahtuma on suurin suomalainen vuotuinen kesätapahtuma. Käytännössä suviseuroja varten rakennetaan oma väliaikainen kaupunkinsa, jonka keskuksena on suuri seuratelta. Suviseuroissa ilmenee myös vanhoillislestadiolainen talkooperinne, sillä seuroja rakentavat talkoilla usein vuosikausia monet rakentamisen, hengellisen työn, kaupan ja median ammattilaiset. Suviseuroihin voi tutustua ja nykyisin myös osallistua varsin hyvin niiden internetsivuilla, joilla on runsaasti ammattitaitoisesti tuotettua kuvamateriaalia ja muun muassa seurapuheita. Suviseurojen internetsivut löytyvät osoitteesta www.suvi-seurat.fi.

Suviseurat ovat vanhoillislestadiolaisille uskovoille hyvin tärkeitä tapahtumia. Ne ovat hengellisiä tilaisuuksia, mutta samalla suviseuroilla tavataan tuttavien ja nuorten osalta esimerkiksi potentiaalisia puolisoehdokkaita. Suviseurat on monipuolinen ja monitasoinen sosiaalinen tapahtuma. Haastateltavani kuvailivat suviseurojen merkitystä muun muassa näin:

OV: Niinkun meinasit sanoa niin kyllähän se on varsin huomattava. Vaikka lasketaan ihan sitä leikkiä että ajanlasku mennee suviseurojen mukaan että syyspuoli muistellaan ja kevätpuoli ootetaan, mutta ei se kovin kaukana ole (naureskelee), joidenkin lasten näkökulmasta niin eikö se vähän niin oleki. Tietysti laajemminkin toiminnassa se tietysti näkyy, mutta onhan se tietysti öö, ensinnäki jos aattelee ihan tämänösen sanan kuulemisen näkökulmasta niin näihin suuriin seuroihin tietysti liittyy paljon tätä kaikenlaista tapaamista ja keskustelua ja tiettyihin kokouksiakin niin, kyllähän se kuitenkin on se että jos verrataan yksittäiseen viikonvaihteeseen ja tavallisiin seuroihin, niin

se on puhe kaks mitä pystyy kuuntelemaan mutta siellä pystyy sitten vähän niinkun virittyyn, hidas hämäläinenkin saa niinku vastaanottimeen sen sitten väännettyä, vähitellen virittymään niin että kuuntelee ja virvoittuu ja niin edelleen. Että se on kyllä siitä näkökulmasta ensinnäkin erittäin suuri ja sitten toiseksi tietysti oma merkityksensä on tapaamisillakin. Ei, eihän siitä päästä mihinkään ja sitä on turha kiistää. Monet henkilökohtaiset hyvin syvällisetkin keskustelut voidaan käydä sillon kun on vähän niinkun irti siitä arjen tuoksinasta. (Olavi Voittoinen 8.11.2010)

N24: No siellä oli...mmm...siellä oli semmonen niinkö yhteisöllisyys, tosi vahvasti, ja se että ko meni sinne seurateltaan ja se niinkö se veisuu ja semmonen, ja semmonen niinku lohdutus tai semmonen tai että ihmiset tunsu, että semmonen yhteys...ja se että se on niinku pieni niinku pieni se joukko ja semmonen niinku, et joku semmonen yhtäläisyys, siinä oli ja semmonen jotenkin semmonen niinkö ja ihmiset oli kauheen terveitä ja hyvinvoivan näköisiä ja semmosia niinkö että ja ja se oli niinkö ihmisillä niinkö elämäntapa että ne ei vaan niinku kävässy siellä että ne vaan niinku eli siellä yhdessä...mm.

Suviseurojen lisäksi vanhoillislestadiolaiset järjestävät muita suuria kesäseuroja ympäri Suomen. Sarjan aloittavat leirikeskusten juhannusseurat, joiden jälkeen tulevat suviseurat, kansanopistojen opistoseurat ja Alajärven rauhanyhdistyksen maakunnalliset seurat. (Haapsaari 2006, 147.)

Kotimaan lähetystyötä varten SRK:lla on kolmetoista alueellista *lähetystoimikuntaa*, jotka on valinnut työvaliokunta. Lähetystoimikunnat järjestävät alueillaan lähetysseuroja. Paikallisten rauhanyhdistysten seurojen ja lähetysseurojen lisäksi vanhoillislestadiolaiset järjestävät *vankilaseuroja*, joita koordinoi SRK. Vuonna 2009 lähetysseuroja pidettiin koko maassa 816 kappaletta ja vankilaseuroja 115. Vankilälähetystyö on pienehkö mutta silti tärkeäksi ymmärretty osa SRK:n lähetystoimintaa. (SRK:n säännöt; Hautamäki: sähköposti; Tutkimuspäiväkirja; SRK:n vuosikertomus 2009, 19.)

Kotimaan lähetystyön ohella SRK on aloittanut viime vuosina aktiivisen ulkolähetystyön, josta se pitkään pidättäytyi. 2000-luvulla ulkolähetystyön matkapäiviä on ollut vuosittain noin 1000–1250. Matkoista noin puolet on suuntautunut Venäjälle, Latviaan ja Viroon. Muita tärkei-

tä maita ovat olleet Ruotsi (vuonna 2009 124 matkapäivää), Norja (102), Englanti (72), USA ja Kanada (92) sekä Afrikassa Kenia (44), Togo (71) ja Gambia (20) (SRK:n vuosikertomus 2009, 22). Lähetysmatkoilla pidettiin paikallisille vanhoillislestadiolaisille seuroja sekä kurssitettiin väkeä yhdistystoimintaan ja Raamattu-tietouteen. Kohdemaat valikoituivat paikallisten tai maahan muuttaneiden vanhoillislestadiolaisten pyyntöjen perusteella.

SRK:n ohella keskeisiä organisatorisia yksiköitä vanhoillislestadiolaisuudessa ovat SRK:n jäsenet eli paikalliset *rauhanyhdistykset*, joita oli vuonna 2010 186 kappaletta. Rauhanyhdistykset ovat paikallisen vanhoillislestadiolaisen seurakunnan organisaatioita, joilla on oma tila tai rukoushuone. Rauhanyhdistysten talot ovat nykyisin usein varta vasten tehtävään rakennettuja ja moderneja rakennuksia, joiden sali täyttää helposti kirkon kriteerit. Saleihin mahtuu satoja sanankuulijoita, niissä on puhujankoroke ja -pönttö sekä pienet urut. Lisäksi taloissa on tyyppillisesti kahvila-ruokala ja pienempiä toimitiloja sekä mahdollisesti esimerkiksi talonmiehen asunto. Perinteisesti talojen rakentamisessa on ollut mukana runsaasti talkooväkeä, joskin ammattityöt teetetään alan yrityksillä. Mauri Kinnusen mukaan suurin osa Suomen Rauhanyhdistysten rukoushuoneista on rakennettu 1970- ja 1980-luvuilla, jolloin hankkeiden rahoittamiseksi järjestettiin ”valtavissa mitoissa” myyjäisiä (Kinnunen 2002, 339).

Rauhanyhdistysten keskeinen toimintamuoto on hengellisten tilaisuuksien eli *seurojen* järjestäminen. Juuri seurojen kautta rauhanyhdistykset ovat liikkeen organisaatiossa selvästi lähimpänä riviuskovaista. Oman ”siionin” ”r-y”:llä käydään seuroissa, raamattukouluissa ja talkoilemassa esimerkiksi keittiövuoroissa. Yhdistykset järjestävät seuroja viikoittain ja isommissa yhdistyksissä niitä järjestetään useita viikossa. Tyyppillisissä seuroissa juodaan kahvit pikkupurtavineen, minkä yhteydessä saatetaan pelata myös seuraleikkejä. Varsinainen seuraohjelma koostuu rukouksista, Siionin laulujen laulamisesta ja seurapuheesta. Vuonna 2009 rauhanyhdistykset järjestivät 12 613 seuratilaisuutta (SRK:n vuosikertomus 2009, 19). Seuroja myös radioidaan paikallisradioiden välityksellä ympäryskuntiin.

Vanhoillislestadiolaisten tyyppillinen uskonnonharjoittaminen on hyvin aktiivista lukuunottamatta Raamatun lukemista. Hanna Salomäen

herätysliiketutkimuksen mukaan 84 prosenttia suviseuroille osallistuneista henkilöistä osallistui vanhoillislestadiolaisen liikkeen toimintaan viikoittain, 81 prosenttia oli osallistunut liikkeen kursseille useita kertoja ja 92 prosenttia tilasi liikkeen lehteä. Kaikki luvut ovat ylivoimaisesti suurempia kuin muiden herätysliikkeiden kesäjuhlilla tutkimukseen vastanneilla. Raamatun luku sen sijaan on huomiota herättävän vähäistä: Salomäen tutkimukseen vastanneista suviseuravieraista vain kaksi prosenttia luki Raamattua päivittäin ja joka kolmas harvemmin kuin kerran vuodessa tai ei ollenkaan. Suuri osa aktiivisesta uskonnonharjoittamisesta tapahtuu paikallisessa rauhanyhdistyksessä. Yhdistykset järjestävät viikoittaisten seurojen lisäksi pyhäkouluja, päiväkerhoja, raamattuluokkia ja keskustelutilaisuuksia, joissa kaikissa liikkeen jäsenet aktiivisesti käyvät. Etenkin monet nuoret osallistuvat myös tilaisuuksien järjestelyihin talkoolaisina, esimerkiksi keittiötehtävissä. (Tutkimuspäiväkirja; Salomäki 2010, 226–227; 253; 276; 279.)

Rauhanyhdistyksillä on keskeinen rooli vanhoillislestadiolaisuuden saarnamiesten eli *puhujien* valitsemisessa. Tämä on erittäin merkittävä seikka, sillä vain puhujiksi valituilla on oikeus saarnata seuratilaisuuksissa. Tämä puolestaan on koko liikkeen opin kannalta keskeinen tehtävä, sillä liikkeessä korostetaan seuroissa tapahtuvan raamatunselittämisen merkitystä. Oikeaa uskoa voi syntyä vain Jumalan valtakunnassa eli vanhoillislestadiolaisessa seurakunnassa. Liikkeen opetuksen mukaan ”usko syntyy kuulemisesta”, eivätkä uskovaiset juuri lue Raamattua yksityisesti. Näin ollen juuri puhujien rooli vanhoillislestadiolaisen maailman ja sääntöjen muokkaajina ja ylläpitäjinä on hyvin keskeinen. (Salomäki 2010, 226–227; Tutkimuspäiväkirja.)

Opillisesti puhujien tehtävä samaistetaan Jeesuksen valitsemiin apostoleihin. Koska apostolit olivat miehiä, ovat myös puhujat aina miehiä. Koska saarnavirka on ”Pyhän Hengen virka”, on se sidottu tiukasti yhteiseen seurakuntaan eikä voi esiintyä siitä erillään. Saarnaaja on osa seurakuntaa, eikä hänellä ole siihen nähden syntisenä yksilönä erityisasemaa. Näin ollen myös saarnaajat tarvitsevat synninpäästön, jonka seurakunta heille myös säännönmukaisesti seurapuheissa julistaa. 1960-luvun muotoilun mukaan ”seurakunta hoitaa puhujansa”, saarnaajat eivät hoida seurakuntaa. (Ruokanen 1980, 76; Tutkimuspäiväkirja.)

Vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä on 2000-luvun alussa puhujia noin 950, joista 140 toimii myös evankelis-luterilaisen kirkon pappena.

Loput puhujista ovat maallikoita. Papeilla ei ole puhujan aseman suhteen erityisoikeuksia, vaan myös heidät on asetettava tehtävään jossain rauhanyhdistyksessä. Puhujat ovat aina miehiä, mitä on perusteltu muun muassa sillä, että Jeesuksen apostolit olivat miehiä. Naisille varsinainen hengellinen työ on mahdollista pyhäkoulunopettajina, uskonnonopettajina, keskusyhdistyksen julkaisutyössä, radiotyössä ja Päivämies-lehdessä. (SRK vuosikertomus 2009, 18; Karppinen 2011, 8–12; Kotimaa 19.1.2012, 6.)

Puhujaksi valinta on episodi, joka kuvastaa vanhoillislestadiolaista suhtautumista yhteisön sisäiseen vallankäyttöön. Puhujaksi ei voi hakeutua, vaan tehtävään ”kutsutaan” sellaisia miehiä, jotka toiset uskovaiset eli paikallisten rauhanyhdistysten aktiiviset henkilöt ovat katsoneet potentiaalisiksi saarnamiehiksi. Käytännössä rauhanyhdistyksen johtokunta keskustelee henkilön sopivuudesta puhujan tehtävään, minkä jälkeen asia esitetään seurakunnan kokouksessa. Usein kutsuttavilla on taustaa liikkeen muissa hengellisissä paikallistehtävissä, kuten pyhäkoulun tai Raamattuluokan vetäjänä. Itse puhujina toimineet haastateltavani kuvasivat prosessia näin:

AH: Niin kyllähän koko tämä rakennelmahan on sellainen että jos puhujan tehtävää ajatellaan niin, niin nämä paikalliset uskovaiset niin ne keskuuestaan kutsuu, että voisitko sinä palavella meitä Jumalan sanalla, asettavat puhujan ja sitten kun on puhujaks asetettu niin siinäkin ei oo se että ollaan tyrkyllä että mulla haluttas muuten mennä hirveesti puhumaan...

OV: (nauraa) Se on melkein paras tae ettei pääse! (nauraa)

AH: (nauraa myös) Niin, niin iin systeemi ei tällöinen vaan se että ne eri Rauhanyhdistyksissä pyytää niitä puhumaan, meidän puhujan nimikinhän on sananpalvelija. Meidän puhujan nimikinhän on sananpalvelija. Eli palvellaan jos pyydetään ja sillä lahjalla mikä tuota on niin halutaan palvella.

(Olavi Voittoinen ja Aimo Hautamäki 8.11.2010.)

M63: No sehän tapahtu kristillisyydessä sillä tavalla, että tuota, sitä vähän niinku ihmiset keskenään vähän mieltii, mieltii tuota, kuka

tätä vois niinku puhujaksi ajatella ja tuota... Ja tänä päivänä se käytännössä on, että johtokunta [Rauhanyhdistyksen johtokunta / T. N.] sitten, kun näitä, näitä pohdintoja on käyty jonku aikaa, joskus vähän pitempäänkin, ni johtokunta sitten yleensä vuosikokouksessa esittää, että, että tuota on ajateltu näitä ja näitä puhujan paikalle, ja siellä on sitten mahdollisuus jokaisella kertoa sitten oma mielipiteensä, ja, ja jos ei seurakunta oo yksimielinen, niin tuota, puhujaksi ei sitten aseteta. Seurakunta pittää olla yksimielinen siinä asiassa. Et kyl se mulle aika, aika semmonen järkytys oli, kun mää kaks viikkoa ennen vuosikokousta sain kuulla, että tämmönen esitys siellä on. Kyllä mulla (naurahtaa), kyllä mulla tietenki vähän alko jännittämään.

[...] No joo, emmää nyt tiiä... Siis yleensähan tämä, tämä tuota puhujaksi niinkun kulkeutuminen, niin monen kohalla on tapahtunu sillä tavalla, että on ollu esimerkiksi pyhäkoulun opettaja. Tai Raamattu-luokka -opettaja. Niinku minäkin, määki kun tulin rippikoulusta viistoistavuotiaana, niin ne panivat minut heti pyhäkoulun opettajaksi ja... Et yleensä se on, voi sanoa, et aika monen kohalla on se tie.

Kuten SRK, myös puhujat halutaan mieltää palvelijoiksi, joiden tehtävä on julistaa Jumalan sanaa sellaisena kuin se vanhoillislestadiolaisuudessa katsotaan oikeaksi. Liikkeen retoriikan mukaan puhujat ovat ”sanpalvelijoita” (Olavi Voittosen ja Aimo Hautamäen haastattelu).

SRK:n, rauhanyhdistysten ja lähetysalueiden lisäksi neljäs vanhoillislestadiolaisen organisaation taso ovat *kansanopistot*, joita liikkeessä on kolme: Ranua, Reisjärvi, ja Jämsä. Kansanopistot tekevät valtion tukemaa ”vapaata sivistystyötä” eli käytännössä tarjoavat koulutusta varsinkin nuorille. Monet vanhoillislestadiolaiset nuoret käyvät kansanopiston peruskoulun jälkeen. Kansanopistot tarjoavat myös lyhyempiä, usein viikonlopun yli kestäviä kursseja ja jokainen niistä järjestää kesäisin omat suuret opistoseurat, jotka ovat kuin suviseurur pienoisloosissa. Esimerkiksi Ranualla opistoseuroissa käy vuosittain jopa 20 000 vierasta. Valtio rahoittaa kansanopistojen budjetista noin puolet. Loput rahoituksestaan ne keräävät kurssimaksuista, seurojen kolehdeilla ja esimerkiksi myymälä ohjelmalehtiä suviseuroissa. SRK:n suhteen kansanopistot ovat käytännön työssä melko itsenäisiä yksikköjä, joskin ne järjestävät keskusjärjestön kanssa yhteistyössä kursseja ja tekevät yhteistyötä suviseuroilla.

SRK:n yhteydessä toimii myös erillinen kansanopistotoimikunta, jonka tarkoituksena on ”kansanopistojen toiminnan edistäminen ja tukeminen” (SRK:n vuosikertomus 2009, 14). Kansanopistoja voidaan pitää jonkinlaisena SRK:n ja valtion rajapintana, sillä ne ovat valtion tukemia kansansivistystyön yksikköjä, jotka toimivat vanhoillislestadiolaiselta arvopohjalta. Ranuan kristillisen kansanopiston rehtori Eero Nuolioja kommentoi kansanopiston roolia uskonnon ja vapaan sivistystyön rajalla seuraavasti:

EN: Kai se on, ku se Suomes sillä tavalla, ku Suomessahan on pitkä perinne on, on grundvikilaisia opistoja ja on kristillisiä opistoja, ni minusta se, se on jotenki semmonen luonteva että, ja kun, ja kun lainsäädäntö on tämmöne, että itse kukin saavat omaa arvo-, arvo-taustaansa esillä pitää ni, ni se... Musta se on niinku semmonen normaali, että ei siinä oo ollu mitää [...] ja kristilliset opistot, olkoonpa ne vanhoillislestadiolaisia tai muita ni, ni kyllä ne pitää sen oma profiilinsa, ja ja ne on avoimesti sitä mitä ne on. Et ei, mää en niinku siinä ossaa... Mut sittenhän jos meille tulee opiskelijoita, tännehän voi tulla muitaki ku vanhoillislestadiolaisia, että ni, no nyt, emmää tiedä miten tälleki käy, mutta jostaki vastaanottokeskuksesta nyt juuri soitettiin, ja me neuvottelemme, ku sieltähän on ollut halua tulla jotaki kurdeja ni, kyllä minä oon vihreää valoa näyttäny, jos he ovat, ovat nä-, näin ratkaseet ja haluavat ja sopeutuvat, ni se, se passaa. On meillä kokemustaki. Ja opistokoulu, tämä on koulu, jota valtio pönkittää, ni se on, se on sillon oltava avoin koulu.

Kansanopistot eivät siis järjestä ammatillista koulutusta, vaikka niiden kurssit saattavatkin antaa ammatillisia valmiuksia ja valmentaa esimerkiksi myöhempään ammattikouluun. Monelle vanhoillislestadiolaiselle nuorelle opistot ovat luontevia koulutuspaikkoja peruskoulun jälkeen ja liike myös suosittelee niiden käymistä (ks. esim. PM 11/2010, 2).

Ryhmän identiteetti

Vanhoillislestadiolaisuus on uskonto, joka sisältää voimakkaan *ryhmä-identiteetin* (ks. esim. McGuire 1997, 56; Helve 2004, 185). Identiteetti

on käsite, jota voidaan lähestyä eri tavoin: muun muassa filosofiassa ja sosiologiassa on korostettu identiteetin eri merkityksiä. Filosofi Toivo Salosen mukaan identiteetti tarkoittaa samuutta, yksilöllisyyttä tai ominaisuutta (Salonen 2003, 135). Timo Airaksinen sanoo, että "[...]identiteetti on kaiken olemisen perusta. Toisin sanoen kaikki on sitä, mitä se on, eikä mitään muuta, juuri identiteettinsä vuoksi" (Airaksinen 1999, 93). Raili Kaupin (1988, 27) mukaan identiteetin edellytyksenä on ajatteleva subjekti, joka kykenee muodostamaan tiedollisia synteesejä. Jos ei ole tiedostavaa subjekta, ei voi olla identiteettiäkään.

Sosiologinen tapa tarkastella identiteettiä liittyy yhteisölliseen olemiseen. Ihminen on aina mitä on *suhteessa* häntä ympäröivään maailmaan. Identiteetti ymmärretään suhteessa niihin, jotka ovat jotain muuta, *toisia* (ks. Hall 1999, 152–154). Näin ollen identiteetti on poliittinen käsite tai se voi politisoitua erontekojen kautta: identiteetti ei ole pysyvä olotila vaan muuttuva ja kamppailuille altis asia. Stuart Hallin mukaan postmodernin subjektin identiteetti on jopa niin vaihtuville representaatioille altis ja muuttuva, että sitä voidaan kutsua ”liikkuvaksi juhlaksi” (Hall 1999, 23). Hallin väite voi olla liian yleinen – esimerkiksi suomalaisella maaseudulla ja Lontoon keskustassa asuvat ihmiset kokevat identiteettinsä luultavasti hyvin eri tavoin – mutta se ilmentää postmodernia juuretomuuden kokemusta. Jos identiteetti on loputtomasti liikkuva ja muuttuva peite, joka voidaan pukea päälle kuin vaate, voi yksilön minuuden ja maailman kokeminen olla hyvin pirstaleista ja vieraantunutta. Identiteetin on oltava riittävän eheä, tasapainoinen ja pysyvä, jotta maailmasta on mahdollista löytää pysyväksi koettuja merkityksiä. Vanhoillislestadiolainen ryhmäidentiteetti on selvästi pysyväksi tarkoitettu identiteetti, jolla ajatellaan olevan juuret kaukana historiassa. Tällaisena se on selvästi antimoderni identiteetti.

Vanhoillislestadiolainen identiteetti liittyy eksplisiittisesti yhteisöön. Vanhoillislestadiolainen on Jumalan lapsi toisten Jumalan lapsien ryhmässä, joka rajautuu selvästi muun maailman ulkopuolelle ja myös suhteessa *eriseuroihin* eli muihin lestadiolaisiin ryhmiin. Vanhoillislestadiolainen on ”maailmasta erotettu” (PM 2/2011, 6.) Tarkka rajautuminen suhteessa ”uskottomiin” on tyypillistä kiinteille uskonnollisille ryhmille (McGuire 1997, 56). Opillisten puheiden kuuntelu, seuroissa käynti ja muu uskonnonharjoittaminen ovatkin aina muun ohella identiteetti-

työtä, jossa uskovaisena olemista uusinnetaan ja tuotetaan. Vanhoillislestadiolaista identiteettiä representoidaan uskonnollisten rituaalien ja uskonnollisen erityisyyden korostamisen lisäksi monenlaisten näkyvien merkkien, kuten naisten meikittömyyden, suurten perheiden, tila-autojen, raittiuden ja maltillisen kielenkäytön avulla. Vapaa-aikakin rakentaa identiteettiä: vanhoillislestadiolaiset viettävät paljon aikaa keskenään myös uskonnollisten rituaalien ulkopuolella. Esimerkiksi Rovaniemellä vanhoillislestadiolaiset nuoret pelaavat keskenään paljon pallopelejä, kuten lentopalloa, sählyä ja pesäpalloa. On myös liikkeen opetuksen mukaista viettää mahdollisimman paljon aikaa toisten uskojaisien kanssa, eikä ”istua siellä missä pilkkaajat istuvat” tai ”mukautua maailman meenoon”. Uskojaisien yhteinen ajankäyttö on myös teologiaan nojautuva sääntö. (Ks. mm. Melkas 1985, 266; Kinnunen 2002; Salomäki 2010, 227; PM 45/2009, 14; Tutkimuspäiväkirja.)

Yksi merkittävistä vanhoillislestadiolaista identiteettiä määrittävistä tekijöistä on perheiden muoto. McGuiren mukaan juuri *perhe* on usein ensisijainen uskonnollisen identiteetin konteksti (McGuire 1997, 56). Perheen ja uskonnon suhde on vuorovaikutussuhde, jossa uskonto opitaan perheessä ja jossa perhe itse on uskonnollisesti perusteltu yksikkö (McGuire 1997, 56). Vanhoillislestadiolaisuudessa perheiden muoto on selvästi yhteisön omaleimaisuutta viestivä tekijä. Perheet ovat hyvin suuria, mikä erottaa niitä ”epäuskoisista” suomalaisista perheistä. Ehkäisy on kiellettyä ja lapsia saattaa olla perheissä yli kymmenen. Suurten perheiden ja lapsuuden uskonnollisuuden merkitys on monelle vanhoillislestadiolaiselle suuri. Hanna Salomäen tutkimuksessa Suomen kirkollisten herätysliikkeiden kesäjuhlille osallistuneista vanhoillislestadiolaiset pitivät lapsuudenkodin merkitystä omaan uskonnollisuuteensa ylivoimaisesti suurimpana muiden herätysliikkeiden jäseniin nähden (Salomäki 2010, 246). Myös omat haastattelututkimukseni kertoivat selvästi perheen suuresta merkityksestä. Jokainen haastateltavan kotiin sijoittunut tutkimustilanne alkoi haastateltavan perheen esittelyllä. Kaikissa kodeissa oli esillä runsaasti valokuvia ja muita esineitä, jotka muistuttivat lapsista tai vanhemmista. Perhekeskeisyyden merkitys välittyi tilanteista hyvin suurena. (Tutkimuspäiväkirja.)

2000-luvulla vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen liittyy ulkopuolelta vain vähän jäseniä, eikä liike pyri aktiivisesti kääntämään ulkopuolisia vanhoillislestadiolaiseen uskoon. Koska perhekoot ovat suuria,

on liikkeen jäsenmäärä kuitenkin pysynyt merkittävänä¹⁹. Koska suuri osa yhteisön jäsenistä on liikkeen piirissä kasvaneita, voidaan 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuutta varsinaisen herätyskristillisyyden sijaan luonnehtia *kasvatuskristillisyydeksi*. Liike myös huolehtii aktiivisesti siitä, että perheet kasvattaisivat lapsiaan oikeaan uskoon. Lapset tulisi ”juurruttaa Jumalan valtakuntaan” pienestä pitäen. Vanhempia kehoitetaan viemään lapsia säännöllisesti seuroihin, pyhäkouluun ja päiväkerhoon. ”Juurtumista” auttaa myös se, että uskovaiset vanhemmat vierailevat toistensa kotona ja keskustelevat aktiivisesti ”uskomisen asioista” (Uljas 2011, 55). Yksi vanhoillislestadiolaisuuden perussäännöistä on se, että uskonnollisille kysymyksille ja uskonnonharjoittamiselle pitää antaa merkittävä sija perheiden elämässä. Vanhoillislestadiolaisuus on lähtökohtaisesti aktiivista uskonnon toteuttamista, jossa passiivisuus on pahasta.

Vanhoillislestadiolaiseen ryhmäidentiteettiin kuuluu vahva omaehtoisuus, erityisesti hengellisessä mielessä. Liike on hyvin itsenäinen suhteessa kirkkoon ja sillä on selvät käsitykset uskovaiselle sopivasta toiminnasta yhteiskunnassa ja politiikassa. Perustelut näkemyksille ovat teologisia ja hengellisiä. Tämä teologian kokonaisvaltaisuus, ryhmän ja Jumalan varaan heittäytyminen on aiheuttanut rajanvetoa sen suhteen, missä asioissa tulisi käyttää järkeä uskon sijaan. Vanhoillislestadiolainen sairaanhoitaja Anne Eskelinen sanoo Kotimaa-lehden haastattelussa, että uskonyhteisön toimintakulttuuri ohjaa kyseenalaistamaan esimerkiksi terveydenhuollon ammattilaisten neuvoja, jos läheiset uskovaiset siihen kehottavat:

Vanhemmat kysyvät uskonystäviltään neuvoa, miten terveydenhuoltohenkilökunnan ehdottamiin hoitoihin ja neuvoihin pitäisi suhtautua. Kun tähän on totuttu, perheen sisäisiä asioita on saatettu kysyä ja neuvoja antaa joskus pyytämättäkin. Joskus jopa eri tavalla ajatteleva puoliso on saattanut tulla ohitetuksi. (Kotimaa24: Lestadiolaisiitti: Vanhempien väsymistä ei pidä hengellistää)

Eskelisen mukaan vanhoillislestadiolaisuuden virallinen linja ei kehota hengellistämään sairauksia. Päinvastoin SRK on kehottanut useissa yh-

¹⁹ Vaikka vanhoillislestadiolaisten perheiden lapsista useampi jättäisi liikkeen, jää osa todennäköisesti liikkeen pariin. Kotimaa-lehden artikkelissa haastateltu vanhoillislestadiolainen Oulun seurakuntien tiedottaja Rebekka Naatus piti vuonna 2011 liikkeen koon syynä juuri suuria perheitä. Naatuksen mukaan liike olisi ilman suurta lapsimäärää pienentynyt, sillä ulkopuolelta siihen liittyy hyvin vähän jäseniä (Kotimaa 39/2011, 16–19).

teyksissä kääntymään erilaisissa ongelmatilanteissa ”ammattiauttajien” puoleen. (Pikkuaho 2011; PM 39/2011, 13). Kyseessä onkin paikallinen tulkinta yhteisöllisestä säännöstä, jonka mukaan usko, Jumalan varje- lus ja yhteisön viisaus Jumalan edustajana ovat aina etusijalla suhtees- sa maailmaan. Tämä ilmiö kuvastaa sitä, että säännöt yhteisöissä elävät omaa elämäänsä osittain riippumatta niiden alkuunpanijasta tai yhteisön johdon tahdosta.

Lestadiolaisperheiden sosiaaliseen maailmaan kuuluu aina se, että ne elävät ja toimivat enemmän tai vähemmän ”epäuskoisten” perheiden kes- kuudessa. Sellaisilla alueilla, joissa on paljon vanhoillislestadiolaisia, voi etenkin lapsilla olla taipumusta väheksyä ”epäuskoisia” lapsia. Tämä ei ole 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuuden opetusten mukainen toiminta- tapa (ks. esim. Liikanen 2011, 126). Esimerkiksi leikkikavereita tulisi liikkeen virallisen säännön mukaan voida valita yhtä lailla epäuskoisten keskuudesta, jos lapsi näin tahtoo. Toisaalta yhtä aikaa tärkeäksi nähdään se, että yhteys uskovaiseen yhteisöön säilyy myös uskonnonharjoitta- misen ulkopuolella. Timo Liikasen artikkelissa nuoret laulavat kaverei- densa kanssa Siionin lauluja ja ripittäytyvät toisilleen (Liikanen 2011, 126–129). Toisin sanoen tekstissä kuvatut kaverit ovat toisia uskovaisia. Yhteyksiä ja kaverisuhteita ulkomaailmaan voi olla, mutta niiden ei tule olla ainoita eikä missään tapauksessa tärkeimpiä suhteita. Esimerkeistä ilmenee se, millaisia johtopäätöksiä hengellisen ainutlaatuisuuden idea voi synnyttää. Kun jatkuvasti uusinnetaan maailmaa, jossa vanhoillis- lestadiolaiset edustavat ainoaa Jumalan valtakuntaa, ei olla kaukana aja- tuksesta, jonka mukaan kaikki olennainen tieto olisi yhteisön hallussa ja vanhoillislestadiolaiset olisivat ihmisinä muita parempia. Kuten sanottua, yhteisön johto tai virallinen opetus ei ole 2000-luvulla edustanut tätä käsitystä, mutta paikallisissa yhteisöissä ja esimerkiksi lasten keskuudessa asia voi olla monimutkaisempi.

Sosiaalis-taloudellisenä yhteisönä vanhoillislestadiolaisuus on 2000- luvulla leimallisesti keskiluokkainen. Periferian, jutaavien saamelaiten ja sittemmin maanviljelijöiden liikkeenä alkaneesta herätyksestä (ks. mm. Suolinna & Sinikara 1986, 153–155) on tullut opettajien, upseerien, virkamiesten ja yrittäjien liike. Korkea koulutus ja erityisesti akateemi- suus näkyy muun muassa vanhoillislestadiolaisten saarnaajien ammatti- rakenteessa: vuonna 2000 puhujista 302 eli 38,4 % toimi akateemisissa

ammateissa ja 198 eli 25,1 % oli virkamiehiä tai toimihenkilöitä. Työväestöön kuului 90 puhujaa eli 11,4 %, 75 puhujaa eli 9,5 % oli maanviljelijöitä, 69 eli 8,8 % oli johtavassa asemassa olevia ja 50 eli 6,3 % oli yrittäjiä. (Kinnunen 2002, 340.)

Puhujien suurin yksittäinen ammattiryhmä vuonna 2000 oli opettaja, joita oli 129 kappaletta. Toiseksi eniten eli noin 120 oli pappeja. Yrittäjiä oli siis 50, rakennusmestareita ja teknikoita 44, diplomi-insinöörejä 26, armeijan kantahenkilökuntaa 16, kanttoreita 12 ja lääkäreitä yhdeksän. Mauri Kinnusen tiivistyksen mukaan ”saarnaajan tehtävään nostetaan yleensä hyvin koulutettu ja hyvässä yhteiskunnallisessa asemassa oleva keski-ikäinen mies”. (Kinnunen 2002, 339–340.)

Vanhoillislestadiolaisten korkeasta koulutuksesta kielii myös Mauri Kinnusen taulukoima Lappeenrannan Rauhanyhdistyksen ammatillinen jakauma vuonna 1999. Tuolloin 24 % jäsenistä toimi akateemisissa ammateissa ja saman verran eli 24 prosenttia oli opiskelijoita. Työväestöä oli 15 prosenttia, virkamiehiä ja toimihenkilöitä 12 % ja maanviljelijöitä 8 %. Yrittäjiä rauhanyhdistyksen jäsenistä oli 2 prosenttia. (Kinnunen 2002, 341.)

Vaikka vanhoillislestadiolaiset saattavat kokea liberalisoituvassa maailmassa toiseutta, ei liikkeen ryhmäidentiteetti rakennu enää 2000-luvulla reuna-alueiden maaseutu-elämän tai pohjoinen-etelä -vastakkainasettelun varaan. Pikemminkin liike etsii identiteettiään modernin maailman ja antimodernin uskonnollisuuden rajoilta, mikä ilmenee muun muassa kipupisteistä käytävän keskustelun yhteydessä. Palaan tähän aiheeseen tarkemmin luvussa kuusi.

Virallinen teologia ja suhde kirkkoon

Olen jo edellä sivunnut liikkeen oppiin liittyviä kysymyksiä. Koko luvun lopuksi analysoin vielä tarkemmin liikkeen oppia kristinuskon teologian näkökulmasta. Teologia ei ole sama asia kuin uskonto (ks. Pihlström 2010, 36), sillä se saa merkityksensä vasta vuorovaikutussuhteessa uskon-yhteisöön. Uskonnon kielipeli kokonaisuudessaan on siis enemmän kuin teologia, jota voitaisiin pitää kielipelin systemaattiseksi tarkoitettuna osana. Vanhoillislestadiolaisuudessa liikkeen viralliseksi ymmärretty teologia eli jumaluusoppi on kuitenkin korostuneen merkittävää, sillä opin-

kappaleita toistetaan poikkeuksellisen aktiivisen uskonharjoittamisen kautta hyvin usein.

Kuten minkä tahansa kokonaisvaltaisuutta tavoittelevan ajattelutavan, myös vanhoillislestadiolaisuuden taustalla ja perusteluna on spesifi ihmiskäsitys. Vanhoillislestadiolaisuudessa tämä ihmiskäsitys piirtää kuvaa perisyntien vallasta olevasta olennosta, joka on tehty yhden ja ainoan oikean Jumalan kuvaksi mutta joka on menettänyt kelvollisuutensa Jumalan silmissä. Kelpoisuuden Jumalan lapseksi voi saada takaisin vain uskomaalla Jumalan pojan, Jeesuksen, sovituskuolemaan ja ylösnousemukseen sekä antautumalla Jumalan armon varaan. Jumala antoi siis poikansa Jeesuksen kuolla ihmisten syntien tähden, jotta ihmiset voisivat pahuudestaan huolimatta pelastua ja päästä taivaaseen. Ihminen tulee vanhurskautetuksi eli kelpoiseksi Jumalalle silloin, kun Jumala lastensa kautta julistaa evankeliumin ja armo ”vuotaa sydämeen”. Omin voimin eli esimerkiksi hyviä tekoja tekemällä ihminen ei voi päästä taivaaseen tai sovittaa syntejään: tällaista harhaa tai ajatusta on lestadiolaisessa perinteessä kutsuttu *omavanhurskaudeksi* (esim. Palola 2010, 108–110; Karppinen 2011, 40–49).

Edellä sanottu noudattelee pääpiirteissään sitä ajattelua, minkä kristityt yleensä jakavat. Tästä eteenpäin tulee se osa vanhurskauttamisopista, joka muotoilee vanhoillislestadiolaista yhteisöä leimallisesti. Jo vuonna 1909 vanhoillislestadiolaisten suuressa kokouksessa todettiin, että Jumalan olemuksen suuruutta ja vaikutusta ei voida mitata ja siis ei voida sanoa mitään tarkkaa siitä, missä Jumala vaikuttaa. Tästä huolimatta Jumala *vanhurskauttaa vain seurakuntansa kautta* eli toisin sanoen *pelastuminen on mahdollista vain seurakunnan yhteydessä*. Myös usko syntyy ja elää vain kuulemisesta – ei siis esimerkiksi yksityisestä raamatun lukemisesta – eli uskovaisten on elettävä ja oltava vanhoillislestadiolaisen seurakunnan yhteydessä, jos hän haluaa pysyä uskovaishenkinä. (Ruokanen 1980, 18; Palola 2010, 110; Karppinen 2011, 40–49.)

Seurakunnan vahva asema perustuu teologisesti siihen, että Pyhä Henki eli kolmiyhdyksen kristillisen Jumalan persoona vaikuttaa seurakunnassa aktuaalisesti. Koska Jumala on erehtymätön, tekee Pyhän Hengen vaikutus myös seurakunnasta erehtymättömän. Näin ollen Jumalan valtakunta on uskonnollisissa kysymyksissä ehdoton auktoriteetti, liittyivät ne sitten suoraan Raamatun tulkintaan tai muuten sen muotoilemiseen, mikä on

”uskovaiselle hyväksi”. Vanhoillislestadiolainen teologia voidaankin ymmärtää *kaikkien seurakunnan määrittelemien sääntöjen kokonaisuudeksi*, ei vain Raamattuun tai luterilaisuuden peruskirjoihin liittyvien opillisten kysymysten joukoksi. (ks. esim. Ruokanen 1980; Karppinen 2011, 40–49). Tämä käsitys on myös seurakunnan sisäisen politiikan perusta; eräänlainen perussääntö, joka oikeuttaa muut säännöt. Koska seurakunta edustaa Jumalaa, on se erehtymätön ja sille on oltava aina kuuliainen. Jumalan valtakuntaa vastaan nouseminen on merkki synnistä (ks. luku 6).

Koska Jumalan valtakunta on ainoa oikea, ”yksi, pyhä kristillinen seurakunta”, ei voi olla olemassa muita oikeita seurakuntia. Näin ollen ekumenia eli kristinuskon eri suuntien keskinäinen liennytys ja yhteistyö edustaa vanhoillislestadiolaisille syntiä ja jopa merkkiä ”lopun ajoista”. ”Väärä hengellisyys” on yhtä suuri synti kuin ”Jumalaton elämä” ja ”ainoa tie hengen yhteyteen kulkee parannuksen ahtaan portin kautta – yhteen ja ainoaan Jumalan valtakuntaan”. (Ruokanen 1980, 38–39; Voittoinen 2004, 22.)

Jumalan valtakunnan uniikki asema tarkoittaa johdonmukaisesti sitä, että muut lestadiolaisuuden suunnat edustavat väärää henkeä. Vanhoillislestadiolaisuus on ainoa oikea kristillisyys ja muut suunnat ovat ”eriseuroja”. Eriseuraan mennyttä ei enää pidetä kristittynä vaan – 70-luvun hoitokokouspuheiden mukaan – ”pakanana ja publikaanina”. Eriseuraisista ei siis pidetä ”veljenä ja sisarena” eikä häntä saa tervehtiä vanhoillislestadiolaisten keskinäisellä tervehdyksellä eli sanomalla ”Jumalan terve”. (Ruokanen 1980, 42–43.) Eriseura on synti ehdottomasti ja aina (PM 43/2010, 17).

Vanhoillislestadiolaisuuden arjessa tärkeä on oppi *Pyhän Hengen pappeudesta*. Tämän käsityksen mukaan Jumalan valtakunnan jäsenet eli vanhoillislestadiolaiset uskovaiset ovat kaikki osa yleistä hengellistä papistoa. Yksilön tekemät synnit eli Jumalan tahdon vastaiset asiat voi saada anteeksi vain silloin, kun hengelliseen papistoon kuuluva henkilö eli Jumalan valtakunnan jäsen julistaa ne anteeksi annetuiksi²⁰. Syntejä ei siis

20 Oikeutta syntien anteeksiantamiseen on kristinuskon perinteessä kutsuttu myös ”avainten vallaksi”, sillä syntien julistaminen anteeksi avaa Taivaan valtakunnan portit. Avaintenvalta ei ole yksin lestadiolaisen opin perimää vaan sillä on roolinsa koko kristinuskon historiassa. Hengellinen pappeus korostuu protestanttisissa liikkeissä, kun taas esimerkiksi katolisessa uskossa avainten valta on paavilla, joka on Jeesuksen sijainen ja Pietarin seuraaja maan päällä. Lestadiolaisuudessa kysymyksellä on joka tapauksessa kenties tavallista suurempi merkitys. Avainten valta perustuu seuraaviin Raamatun kohtiin:

voi saada anteeksi yksin rukoilemalla tai katumalla. Anteeksijulistamisen valta on uskovilla, sillä heissä ”asuu Pyhä Henki”. Seurakuntansa jäsenenä uskovat ovat Jumalan edustajia maan päällä. Esimerkiksi liikkeen puhujat tai evankelis-luterilaisen kirkon papit eivät ole erikoisasemassa tässä suhteessa. Puhujan tehtävä on käsitteellistetty käytännön toimeksi, johon kuuluu Raamatun tekstien selittäminen. Kirkon papit puolestaan ovat ”virikappeja”, joiden tehtävänä on opettaa Jumalan sanaa kirkossa. Hengellinen pappuus saadaan vain silloin, kun ”ihminen käsittää kohdalleen parannuksen armon ja Jumala saa synnyttää hänet lapsekseen” eli kun ihmisestä tulee vanhoillislestadiolainen. (Ruokanen 1980, 75–76; Kopperoinen 2004, 50.)

Syntien anteeksijulistaminen on mahdollisesti keskeisin vanhoillislestadiolaisuuden päivittäisistä uskonnollisista rituaaleista. Synnit julistetaan anteeksi ”Jeesuksen nimessä ja veressä” paitsi seurapuheiden yhteydessä myös monen perheen kotona esimerkiksi iltarukouksen jälkeen. Haastatteluissani tapa julistaa syntejä anteeksi toistuvasti hahmottui keskeisenä yksilöitä yhteisöön integroivana tekijänä, joka loi turvallisuuden ilmapiiriä ja toisaalta identifioi vanhoillislestadiolaista uskovaisuutta (Tutkimuspäiväkirja).

Syntien anteeksi julistamiseen liittyy läheisesti ajatus toisten uskovaisien *hoitamisesta*. Jotta vanhoillislestadiolainen säilyy ”elävässä uskossa”, hän tarvitsee Jumalan valtakunnan ”hoitoa” ja ”armoneuvoja”. Hoito voi merkitä myönteistä sielun ”virvoittamista”, jota uskovainen saa osallistuessaan seurakunnan tilaisuuksiin ja kuunnelleessaan esimerkiksi seurapuheita. Hoitaminen voi olla myös hoidettavan aloitteesta tapahtuvaa ripittäytymistä tai sielunhoitoa, jossa hoidettava itse haluaa tunnustaa syntinsä tai puhua uskonnollisista kysymyksistä. Tarvittaessa hoitaminen voi olla myös hoidettavalle vastentahtoista neuvomista ja puhuteltua. Näin on oltava, sillä maailma houkuttelee uskovaisia jatkuvasti pois

”Ja minä sanon sinulle: Sinä olet Pietari, ja tälle kalliolle minä rakennan kirkkoni. Sitä eivät tuonelan portit voita. Minä olen antava sinulle taivasten valtakunnan avaimet. Minkä sinä sidot maan päällä, se on sidottu taivaassa, ja minkä sinä vapautat maan päällä, se on myös taivaassa vapautettu.” (Matt. 16:19–20)*

”Totisesti: kaikki, minkä te sidotte maan päällä, on sidottu taivaassa, ja kaikki, minkä te vapautatte maan päällä, on myös taivaassa vapautettu.” (Matt. 18:18)

”Jolle te annatte synnit anteeksi, hänelle ne ovat anteeksi annetut. Jolta te kiellätte anteeksiannon, hän ei saa syntejään anteeksi.” (Job.20:23)

seurakunnan yhteydestä. Jokaisen uskovaisen on valvottava sekä itseään että toisia uskovaisia, etteivät nämä joudu ”huonoille teille”. Tarvittaessa syntiinlangennutta tai epäilyksenalaista on puhuteltava. Teologisessa mielessä tämä käsitys perustuu niin sanottuun ”Kristuksen kirkkolakiin” eli raamatunkohtaan Matt 18: 15–18. Vanhoillislestadiolainen tulkinta ”kirkkolaista” on hyvin konkreettinen: ensin langennutta pitää ”nuhdella kahden kesken”, sitten yhden tai kahden auttajan kera ja lopulta koko seurakunnan voimin. Jos syntinen ei tämänkään jälkeen tunnista syntisyyttään, katsotaan hänen itse sulkeneen itsensä ulos ”Jumalan lasten uskonyhteydestä”. Tällaista ihmistä ei virallisen opin mukaan tule hylätä, mutta ellei hän itse tule synnintuntoon, ei hän ole myöskään Jumalan valtakunnan jäsen. Käytännössä kolmivaiheista puhuttelun kaavaa ei ole noudatettu systemaattisesti. Esimerkiksi hoitokokousvuosina ihmiset joutuivat usein suoraan ”seurakunnan eteen” hoidettaviksi. (Ruokanen 1980, 98–99; Luhtaniemi 2004, 84–89; Linjakumpu 2012.)

Vastentahtoinen hoitaminen ei vanhoillislestadiolaisissa säännöissä merkitse mielivaltaista toisten komentamista tai valvomista vaan ennen kaikkea toisista *huolehtimista*. Hoitaminen on huolenpitoa toisen sielun-tilasta, läheisen puolustamista syntiä vastaan (ks. esim. SL 7–8/2011, 7). Seurakunnan ”yhteisessä rakkaudessa” pysyminen on välttämätöntä, sillä totuus ja rakkaus ovat saman asian eri puolia (SL 7–8/2011, 2). Pahaltakin tuntuvaan hoitoon sisältyy siten aina rakkauden elementti. Se, että hoito voi tuntua vastenmieliseltä, voi itse asiassa olla merkki sen tarpeellisuudesta. Sielunvihollinen toimii nimittäin niin, että se vakuuttaa ihmisen oman viisauden kykenevän haastamaan Jumalan valtakunnan neuvot. (Ruokanen 1980, 98–100; PM 40/2010, 6.) Päivämiehessä kuvaillaan sitä, miten hoidettavan mielen pahoittaminen on merkki inhimillisestä ylpeydestä, joka on syntiä:

Ajan henki on, että toisen yksityisyyteen ei saisi puuttua. Lisäksi monet haluavat elää ilman Jumalaa. He kuvittelevat tietävänsä itse, mikä on oikein ja väärin. [...] - Ihmisen ylpeys ja kunnia eivät tahdo kuitenkaan tyytyä Jumalan valtakunnan hoitoon. Asiaan vaikuttaa myös se, että neuvo tulee ihmisen suusta, vaikkakin Jumala hoitaa omiensa kautta. Toisaalta ketään ei voida pakottaa keskustelemaan synnin aiheuttamista vahingoista, keskustelussa todettiin. (PM 38/2011, 6.)

Syntien anteeksi antamiseen ja sielunhoitoon liittyvä läheisesti käsitys *riipistä* ja *rippisalaisuudesta*. Suomen lainsäädännön mukaan pappeja ja kirkon lehtoreita sitoo vaitiolovelvollisuus siitä, mitä heille on yksityisessä ripissä eli syntien tunnustamisessa uskottu. Kuitenkin pappien ja lehtoreidenkin on ilmiannettava mahdollinen uhkaava rikos viranomaisille ja sille, jota vaara uhkaa, jos ripittäytyjä itse ei näin suostu menettelemään. Menneistä rikoksista papit eivät saa ilmoittaa – korkeintaan he voivat painostaa ripittäytyjää tunnustamaan tekonsa myös viranomaisille. Eriyisesti asiaa on pohdittu lastensuojelukysymysten yhteydessä. (Ks. esim. Tavast 2008; KL 5:2 §, 3 mom.)

Vanhoillislestadiolaisille papit ja lehtorit eivät ole synninpäästön auktoriteetteja, vaan synnit voi julistaa toiselle anteeksi vain ”Jumalan lapsi” eli vanhoillislestadiolainen uskovainen. Näin ollen ripittäytyminen papille ei myöskään ole erikoisasemassa. Ripillä on todellista merkitystä vain silloin, kun sen vastaanottaa uskovainen. Myös rippisalaisuuden on koskettava tätä todellista eli uskovaisten välistä rippiä. ”Ripin vastaanottaja on sidottu vaikenemaan siitä, mitä henkilökohtaisessa ripissä puhutaan” (PM 20/2010, 2)²¹.

Vanhoillislestadiolaisten tulkinnan mukaan rippisalaisuus koskee siis myös maallikkorippiä eli mitä tahansa kahden uskovaisen välistä ripittäytymistä. Ripin vastaanottaja ei saa kertoa eteenpäin sitä, mitä ripissä on tullut ilmi. Kuitenkin häntä koskevat samat velvoitteet kuin lain mukaan pappeja ja lehtoreita: jos ripittäytyjä kertoo tekemästään rikoksesta, on ripin vastaanottajan taivuteltava hänet ilmoittamaan asia myös poliisille ja ottamaan rikoksesta siis myös juridinen vastuu. Samoin ripin vastaanottajan velvollisuutena on estää suunnitteilla olevan rikoksen

21 Liikkeen historiassa on vallinnut epäselvyyttä siitä, mitä rippi merkitsee ja mitkä sen muodot voivat olla. Hoitokokouksissa ”syytettyjen” tuli usein tunnustaa syntinsä julkisesti yleisön edessä, mitä sittemmin ei ole tapahtunut ainakaan samassa mittakaavassa. Julkisesti voi periaatteessa halutessaan ripittäytyä, ja näin voi ollakin hyvä toimia, jos synty on ollut julkinen eli on esimerkiksi kaikkien tiedossa tai erityisesti kohdistunut yhteisöä vastaan. Pääasiassa rippi kuitenkin on katuva syntisen ja ripin vastaanottajan välinen kahdenkeskinen tapahtuma, jonka sisältö on salainen. Laestadius itse hyväksyi julkiripin, ja hänen jälkeensä sen ajatusta kehiteltiin eri yhteyksissä (Lohi 2007, 124). Julkirippiin liittyi ajatus ”julkisesta seurakuntaan tulosta”, jotta tiedettäisiin, ketkä ovat tulleet ”lammashuoneeseen oven kautta” (K. A. Heikeliä siteeraten Lohi 2007, 125). Uudestisyntyminen oli aito vain, jos sen oli seurakunnan kautta mahdollistanut Pyhä Henki, ”lammashuoneen oven vartija”.

tapahtuminen. Hän voi kertoa vaarasta rikoksen mahdolliselle uhrille tai viranomaisille, kuitenkin niin, että ripittäytyjän henkilöllisyys ei paljastu. (Esim. SL 4/2011, 8.)

Vanhoillislestadiolainen oppi *sakramenteista* eli Jeesuksen asettamista pyhistä toimituksista poikkeaa evankelis-luterilaisen kirkon opetuksesta. Kaste on vanhoillislestadiolaisuudessa ”hyvän omantunnon liitto”, jolla vahvistetaan lapsessa jo oleva usko evankeliumiin. Kaikki lapset ovat siis syntyessään uskovaisia. Useimmat kuitenkin myöhemmin menettävät lapsuususkonsa ja rikkovat kasteen liiton. Tällöin he tarvitsevat myöhemmin ”palaamisen armaa”, mutta eivät uutta kastetta, joka on koko ajan ollut voimassa. (Juntunen 2011, 150–151.) Käytännössä kaste tarkoittaa lapsen uskon ja Jumalan valtakunnan jäsenyyden symbolista vahvistamista, sillä jokaisella lapsella on syntyessään puhdas usko Jumalaan. Evankelis-luterilaisen kirkon virallisen opetuksen mukaan kaste sen sijaan merkitsee sitä, että perisyynnin vallassa olevalle lapselle annetaan anteeksi hänen syntinsä ja hänet liitetään Jumalan seurakuntaan.

Toinen sakramentti eli ehtoollinen on vanhoillislestadiolaisille muisto-ateria, jonka tarkoituksena on vahvistaa uskovaisen uskoa. Synnit saadaan anteeksi ehtoollisella, mutta ei itse ehtoollisen vaan ”sanan” kautta. (Vainikainen 2006, 98–101.) Evankelis-luterilaisen kirkon mukaan ehtoollinen on syntien anteeksiantamuksen, sovituksen ja lunastuksen ateria, jossa Jeesuksen ruumis ja veri ovat konkreettisesti läsnä. Ehtoolliskäsityksessään vanhoillislestadiolaiset ovat lähempänä kalvinismia ja Melanchtonin maltillista luterilaisuutta kuin Lutheria itseään, sillä Lutherin mukaan Jeesus saattoi olla konkreettisesti myös ehtoollisleivässä ja viinissä. (Suomen evankelis-luterilainen kirkko: Aamenesta öylättiin; Espoon Rauhanyhdistys: Mitä olet vanhoillislestadiolaisuus?; Arffman 134, 142, 153.)

Vanhoillislestadiolaisen liikkeen mukaan *Raamattu* on Jumalan sanaa, joka on syntynyt yliluonnollisesta inspiraatiosta. Raamattu on erehtymätön teos, jota tulee tulkita vastoin sen omaa kokonaisuutta, ei suhteessa historialliseen kontekstiin eikä erillisinä tekstikappaleina. Raamatun lukeminen ei sinällään voi synnyttää uskoa. Siihen tarvitaan ”sanan kuu-
loa” seurakunnassa. Vasta tämän jälkeen Raamatun todellinen luonne voi kirkastua. (Salomäki 2010, 217–218.)

Raamatun kanonisoitu versio on vuoden 1776 kirkkoraamattu eli Biblia, josta seurapuheiden raamatunlainaukset otetaan. Vanhoillislestadiolaisten mukaan Bibliassa ”toteutuvat parhaiten uskonpuhdistuksen periaatteet”, eivätkä uudet versiot välitä alkutekstin merkityksiä oikein. Vanhoillislestadiolaisten suhteesta Raamatun käännöksiin toteaa vuoden 2011 johtokunnan puheenjohtaja Olavi Voittoinen:

Joo. Siis kun näitä raamatunkäännöskysymyksiä lähestytään niin meillähän tietysti peruslähtökohtahan on se että öö, käännöshän on aina käännös, ja perimmäinen toivehan on se että käännös mahdollisimman hyvin ää tulkitsisi sen alkuperäisen sanoman mitä on tahdottu välittää. Meidän käsitys on se että edelleenkin tämä Biblia tulkitsee parhaiten sen, ööö, alkuperäisen sanoman ja samalla myöskin luterilaisen uskonvanhurskauden sanoman. Ja siitä, se ei oo siis vanha kieli, mikä ois niinkun ykkönen, vaan tää sanoman parempi välittyminen. [...] Ja tuossa juuri sunnuntaina kun siis eilen, kun saarnas ja tutkailin sitä vähän öö kreikankielisenkin eli alkutekstin pohjalta sitten noita kolmee käännöstä ni, kyllä mun täytyy taas sanoa että kyllä tää -92 on liian tulkinnallinen. Et se on tulkittu tietystä näkökulmasta...ja sitten se ei välttämättä ole sitten näillä uskollinen, sille mitä niinkun kreikkalainen teksti ilmasee että...tietysti sitten ainahan on muistettava se että noin kyllähän käännökseen tietyllä tavalla aika painaa henkensä, niin että jos nyt kun sää oot näitä poliittisia miehiä, yhteiskunnallisia miehiä niin eihän se tartte kun lukee Vanhan Testamentin esmerkiks Aamoksen kirjan niin onhan -92 käännös nyt selvästi yhteiskunnallisempi kuin -38 tai vanha ja tietyt käsitteet niinkun tulkittu tämmösestä yhteiskunnallisesta näkökulmasta. Ei ihan välttämättä oo sitten perusteltuakaan. Se toisesta näkökulmasta vähän lähestymään. (Olavi Voittoinen 8.11.2010.)

Voittosen mukaan vanhan kielen suosiminen ei sinällään ole tärkeintä, vaan merkitystä on kielen välittämällä ideoilla. Voidaan kuitenkin ajatella, että vanhan kielen käyttö viestii myös uskon muuttumattomuudesta, sillä vanhat ilmaisutavat kantavat aiemmin muotoiltuja kantoja (ks. Ihoenen 1997, 101–103).

Erikoisen uskonnollisen kielen käyttö muodostaa tyypillisesti osan uskonliikkeiden rituaalisuudesta. Uskonnollisen kielen merkitykset synty-

vät suhteessa sen omaan järjestelmään, joka on enemmän tai vähemmän omaehtoinen, ja kieli sinänsä viestii maailman erityisyydestä. (Ks. esim. Suojanen 1975; Wittgenstein 1981b; Hovi 2007.) Vanhoillislestadiolaisuuden rituaaleissa käytetään erityistä uskonnollista kieltä, jota kutsutaan *kaanaan kieleksi*. Kaanaan kielestä puhutaan myös yleisemmin kristittyjen uskonnollisen kielen yhteydessä, mutta vanhoillislestadiolaisuudessa sen käyttö on erityisen leimaa antavaa. Kaanaan kieli muodostuu Biblian vanhoista ilmaisuista yhdistettynä välimerkin tapaisiin ilmaisuihin ja muihin fraaseihin, kuten ”aivan kuin”, ”on aina ymmärretty”, ”seurakuntaäiti” ja niin edelleen. Kielen ilmaisut ovat ulkopuoliselle usein vaikeasti avautuvia, ja niihin liittyy merkityksiä monella tasolla. Erityisesti kaanaan kieltä käytetään seurapuheissa:

Elämäämme ja uskon kilvoitukseemme evankeliumi on Jumalan voima. Evankeliumin armo on jatkuvasti uusi ja tuore. Saamme rakkaat veljet ja sisaret, täällä Liperin seurakentällä, radion tai internetin ääressä turvallisin mielin uskoa synnit anteeksi Jeesuksen nimessä ja sovintoveressä. (Voittonen 2010, 44.)

Ajatella, miten Jumala on meitä pitkämielisesti hoitanut. Minäkin olen monesti kipuillut, että miten kauan Jumala jaksaa kärsiä. Mutta hän on kärsinyt ja ollut armahavainen. Saan panna käteni ristiin, että olen vielä tänä päivänä uskomassa: Yksin Jumalan armosta, ei omien voimien tähden. Me jokainen olemme heikkoja ja alttiita vietyksille ja meissä kaikissa on tarpeeksi pahan aineita joka suuntaan, kun meillä on nämä perisyntien vaikutukset. Ja silloinkin, kun lankeamme, saamme kuulla, että synnit ja kaikki matkanviat ovat anteeksi. Niin tälläkin hetkellä on lupa uskoa Herran Jeesuksen nimessä ja sovintoveressä synnit anteeksi. Ihan turvatulla mielellä. Minäkin vähän abtaalla odotin vuoroani, mutta veljen puhe jotenkin virvoitti, että sai rohkealla mielellä ja iloisena tulla tähän palvelutehtävään. (Vainikainen 2010, 121.)

Me tunnemme, että olemme huonoja ja epäonnistuneita. Jumalan valtakunnassa saarnataan evankeliumia, ja tälläkin hetkellä, Jeesuksen nimessä ja sovintoveressä uskokaa viimeisetkin kiusaukset anteeksi. Saarnatkaa toinen toisillenne. Hoitopenningit riittävät. Jääkää näin uskomaan. Omallekin kohdalle kysyn, jaksatteko te minuakin vielä

siunata? - Näin lupaan uskoa. Jääkää Jumalan ja hänen armonsa siunattuun haltuun. Aamen. (Kotilainen 2010, 287.)

Kaanaan kieleen liittyy myös toinen vanhoillislestadiolaisuudelle leimaa antanut rituaalisuus eli uskovaisten kokemat ja ilmaisemat *liikutukset*. Kaanaan kieli on syvästi kokemuksellista ja vertauskuvallista kieltä, jonka käsitteisiin liittyy suuria tunnelatauksia ja kuvauksia kokemuksista ja tunteista, kuten peloista, ”taivaskaipuusta”, synnintunnosta ja ”parannuksen armon” saamisesta. Liikutukset puolestaan ovat uskonnollisten tunteiden äänellisiä ja kehollisia ilmaisuja, jotka ovat tuttuja jo Laestadiuksen ajan herätyksestä. Alun alkaen uskonnolliset liikutukset lestadiolaisuudessa olivat varsinkin iäkkäämpien naisten huudahteluja ja vaikerrusta. Nykyisin ”liikuttuminen” ilmenee lähinnä käsien nostamisena merkiksi syntien anteeksi antamisen tarpeellisuudesta. Seurapuhuja voi nähdessään nostetun käden toistaa sanontaa ”kaikki synnit anteeksi” tai ”Jeesuksen nimesä ja veressä” osoittaen sanansa käsien nostajille. Tällä toimintatavalla ei ole virallisesti vakiintunutta nimeä eikä siitä puhuta teksteissä tai puheissa, mutta seuroissa se silloin tällöin ilmenee. Vielä 1970–1980-luvuilla liikutukset ilmenivät ”kiitosääninä”, eli ylistys- ja kiitoshuudahduksina, joihin liittyi usein molempien käsien yhtäaikainen nostaminen ilmaan (ks. esim. VL-foorumi: Kiitosäänistä).

Teologi Hanna Salomäen mukaan Raamattua tulkitaan vanhoillislestadiolaisuudessa usein pikemminkin allegorisesti kuin kirjaimellisesti. Raamatun käsitteitä sovelletaan uskovaisten kokemuksiin, Raamatun henkilöt samaistuvat nykypäivän uskoviin ja esimerkiksi vanhoillislestadiolaista seurakuntaa verrataan alkuseurakuntaan. Salomäen mukaan tapa synnyttää myös sellaisia tulkintoja, joita voi pitää mielivaltaisina. Salomäki viittaa esimerkkinä vanhoillislestadiolaiseen Sakarjan kirjan 6. luvun 8. jakeen tulkintaan. Jae kuuluu seuraavasti:

Minulle hän sanoi: ”Paina mieleesi ne hevoset, jotka lähtivät pohjoista kohti. Ne vievät minun henkeni pohjoiseen maahan, jotta se vaikuttaisi siellä.” (Kirkkoraamattu 1992)

Ja hän kutsui minua, puhutteli minua ja sanoi: katso, ne jotka pohjaan menevät, antavat minun henkeni levätä pohjan maalla. (Biblia 1776)

”Pohjoisen maan” tai ”pohjan maan” on vanhoillislestadiolaisuudessa tulkittu tarkoittavan Suomea ja toisinaan jopa sen Pohjanmaata ja tällä perusteella kirjaa on sovellettu kertomuksena lestadiolaisesta liikkeestä. Tähän liittyen on myös esitetty oppi ”etsikkoajasta”, jonka kuluessa Jumala lähestyy tiettyä kansaa tai maata. Etsikkoaika on se hetki, jolloin tietyn kansan ihmisillä on mahdollisuus liittyä Jumalan valtakuntaan, joka on oikein uskovien seurakunta. Etsikkoaika ei kestä loputtomiin vaan menee ohi ja siirtyy toiseen paikkaan tietyn ajan kuluessa. ”Jumalan valtakunnan” liikkuminen ja siis ”etsikon aikojen” liikehdintä on myös historiallisesti jäljitettävissä. Aluksi etsikkoaika oli juutalaisilla, sitten se annettiin kreikkalaisille ja latinalaisille valtioille, kunnes se siirtyi Saksaan ja ilmeni Lutherin protestantismissa. Saksasta Jumalan valtakunta kulki pietismin välittämänä Pohjolaan ja Ruotsiin, jossa se ilmeni lukijaisuudessa. Lukijaisuudesta oppinsa ammensi puolestaan Laestadius, josta tuli nykyisen vanhoillislestadiolaisen liikkeen ja siis Jumalan valtakunnan pohjoinen isähahmo. (Ruokanen 1980, 28–29; Salomäki 2010, 218.)

Kirkko on vanhoillislestadiolaisille esivaltaan samaistuva instituutio, joka suojaa varsinaista Jumalan valtakuntaa. Tietysti kirkolla on myös hengellisiä tehtäviä, mutta sikäli kun näitä tehtäviä toimittavat epäuskoiset papit, ei niillä ole samaa merkitystä kuin Jumalan valtakunnan sisällä tapahtuvalla hengellisellä toiminnalla (Ruokanen 1980, 77). Virkapappeus sinänsä ei tee ihmisestä hengellisesti pätevää, eikä epäuskaisen papin julistamalla syntien anteeksiantamuksella ole käytännön merkitystä. Kirkko on ennen kaikkea suojakuori, jonka alla varsinainen Jumalan valtakunta voi toimia. Vuonna 1909 saarnamies Kaarle Helisten esitti liikkeen suhteista esivaltaan ja kirkkoon tunnetun ajatuksen:

Nyt on Jumala säilyttänyt meitä niin kuin linnunpoikia, kahden kuoren sisällä. Linnunpoikakin se kehittyy ja kasvaa kahden kuoren sisällä. Niin mekin. Kristillinen esivalta on toinen kuori ja kristillinen kirkko toinen. Jos nämä puhkaistaan, niin kuin pimeyden voimat nykyisellään siihen työtä tekevät, niin silloin tulee meille, lapset, marttyrikuoleman kautta paratiisiin lähtö. (Palola 2010, 102–103.)

Vanhoillislestadiolaisuuden suhde kirkkoon on ollut poleeminen liikkeen alusta saakka. 1800-luvulla liikettä syytettiin lahkolaisuudesta ja esimerkiksi äänekkäät liikutukset herättivät kritiikkiä (Talonen 1988, 51–52).

Suomessa tunnettu kriitikko oli Kuopion piispa Gustaf Johansson. 1900-luvulla erimielisyydet liittyivät ensisijaisesti liikkeen eksklusiiviseen seurakuntaoppiin, joka on asettanut kirkon pelkän suojakuoren asemaan ja määrittänyt pelastuksen kuuluvaksi vain vanhoillislestadiolaisille. Toinen keskeinen vanhoillislestadiolaisten ja kirkon erimielisyys on liittynyt sakramentteihin. Tämä kiista aktualisoitui 1960-luvun alussa, kun suuri osa vanhoillislestadiolaisista papeista erosi liikkeestä. Yksi keskeinen teologinen syy oli juuri liikkeen sakramenttikäsitys, jota papit pitivät epäluterilaisena. (Ks. esim. Vanhoillislestadiolaisten pappien veljespiiri 1962; Ruokanen 1980).

Erimielisyydet seurakunnan olemuksesta, pelastuksesta ja sakramenteista ovat yhä 2000-luvulla kirkon ja vanhoillislestadiolaisuuden keskeisiä teologisia kiistakysymyksiä. (Mm. Kotimaa24: Piispaehdokkaat arvioivat vanhoillislestadiolaisten pelastuskäsitystä). Kriittisten kirkonmiesten näkemys tiivistyy emerituspiispa Kalevi Toiviaisen lausunnossa. Toiviainen pitää herätysliikkeitä kirkon rikkautena, mutta samalla monet niistä muodostavat hänen mukaansa kirkolle ongelman. Vanhoillislestadiolaisuuden tapauksessa hankaluuksien ydin on seurakuntaopissa:

Mutta ne ovat myös kansankirkon ongelma opettaessaan ja tehdesään, mitä tahtovat. Viime aikojen keskusteluissa tällaisesta on ollut esillä havainnollinen esimerkki, vanhoillislestadiolaisuus. Itseriitävyydessään se on vuosikymmenien ajan ollut piittaamatta kirkon sakramentti- ja kirkkokäsityksestä ja tahtonut käytännössä olla kirkko kirkossa, paremmin sanottuna ainoa Jumalan valittujen seurakunta vain ulkonaisena organisaationa pitämässään kirkossa. (Kotimaa24: Piispa Toiviainen: Vanhoillislestadiolaisuus on kansankirkolle ongelma.)

Tahollaan myös vanhoillislestadiolaiset ovat esittäneet kriittisiä kommentteja kirkon linjauksista. Liikkeen tulkinnan mukaan kirkon johto on ottanut liian sallivan ja ”inhimillisen” linjan esimerkiksi suhteessa ihmisen seksuaalisuuteen:

Näin vaaliviikolla sopinee kysyä, mihin suuntaan kirkko ajautuisi, jos sen opettajat arkkipiispa mukaan lukien vetoaisivat Kristuksen esi-merkin mukaisesti Jumalan sanaan, vaikka jäisivätkin mielipiteineen yksin? On varmaa, että kansakirkkomme seisoi vakaammalla perus-

talla. Kirkon merkitys ja rooli lähes kaiken sallivan ja maallistuvan yhteiskunnan keskellä olisi oikea. (PM 7/2010, 2.)

Huolimatta jännitteistä vanhoillislestadiolaiset ovat halunneet säilyttää asemansa kirkollisena herätysliikkeenä vedoten muun muassa esivaltauskollisuuteen (Talonen 1988, 91). Liike haluaa mieltää itsensä elimelliseksi osaksi kirkkoa, eivätkä liikkeen johtajat siksi mielellään puhu esimerkiksi vanhoillislestadiolaisuuden ja kirkon ”suhteista” (Tutkimuspäiväkirja).

Vanhoillislestadiolaisuuden ja kirkon näkemuserot ovat johtaneet tilanteeseen, jossa vanhoillislestadiolaiset kannattavat aktiivisesti ”moniäänistä” kirkkoa. Ajatuksena on, että tällaisessa kansankirkossa on tilaa myös konservatiivisille ajatuksille. Ensimmäinen merkillepantava episodi tässä suhteessa tapahtui jo 1920-luvun alussa, jolloin eduskunnassa keskusteltiin uskonnonvapauslaista. Herätysliikkeisiin kuuluneet kansanedustajat vastustivat lakia lukuun ottamatta Ranualta kotoisin ollutta Kalle Aukusti Lohta, joka oli pitkäaikainen ja tunnettu Maalaisliiton vanhoillislestadiolainen kansanedustaja. Lohi tarkasteli asiaa näkökulmasta, josta sittemmin vaikuttaa tulleen vanhoillislestadiolaisuudessa yleisesti omaksuttu: uskonnonvapauslaki takaisi muiden ryhmien lisäksi *myös* vanhoillislestadiolaisille kristityille uskonnonvapauden. Lohen mukaan laki voisi myös ehkäistä vanhoillislestadiolaisten syrjintää kirkon sisällä. Kirkkoon kuulumisen pakko ei Lohen käsityksen mukaan myöskään synnyttäisi aitoa uskoa. Lain käsittelyssä vanhoillislestadiolaiset kansanedustajat joutuivat avoimesti vastakkain, sillä Kokoomuksen O. H. Jussila vastusti lakia, kun taas Lohi, Antti Junes, Juho Kanninen ja Jaakko Seppänen kannattivat sitä. Vuonna 1923 uskonnonvapauslaki hyväksyttiin. Vanhoillislestadiolaisten kansanedustajien toiminta herätti liikkeen piirissä kriittistä keskustelua, jonka yhteydessä esitettiin ajatus vapaakirkosta. Lopulta liike kuitenkin halusi pysyä kirkon jäsenenä, vaikka suhde kirkkoon säilyi entisen tapaan kriittisenä ja poleemisena. (Palola 2010, 257–261.)

Vuonna 2010 SRK:n pääsihteeri Aimo Hautamäki muotoili kirkon ja vanhoillislestadiolaisuuden suhteen seuraavasti:

AH: ...[N]ythän usein asetetaan sillä tavalla vastakkain että kirkko ja vanhoillislestadiolaisuus...jos oikein ymmärrän niin meillä ajattelumalli on ihan toinen. Elikkä se ajattelumalli on se että me olemme

osa tätä kirkkoa. Niinku arkkipiispa on puhunu ja korostanu moniäänisestä kirkosta niin se meidän ääni tässä kirkossa on, on se että se haluaisi kaikkiin näihin kysymyksiin etsiä vastausta siitä mitä Jumalan sana sanoo. Ja tätä ääntä me haluttais pittää esillä ja pietään esillä. Sitten tuota se että että miten aika kääntyy, kuinka tämän, tämä ääni saa tässä kirkossa kaikua, kuinka sen annetaan kaikua niin tuota sillä on tietenkin merkitystä miten suhtautuu, vaikka tästä tulee kuinka liberaali, jos tämä ääni saa kuitenkin kaikua esteettä, saahan sanoa synti edelleenki synniksi ja saarnata parannusta ja niin edelleen. Jos sitten tulee semmonen tilanne että nyt ääni muuten vaikeenee että että puhu mitään niin ollaan taas ihan erilaisessa tilanteessa. Mutta tämä ajattelurakenne on sellanen että me ollaan osa tätä kirkkoa jossa me halutaan niinku oman äänemme kuuluwan. Sitten on joitakin ääniä toisella mallilla tässä. Tämmöstä vastakkainasettelua ei oo vaan niin kun puhuttiin lehestä niin se on rakentavassa mielessä, ni mekin halutaan rakentavassa mielessä kantaa vastuuta että kirkko säilyisi sellaisena mitä varten se muuten on täällä maailmassa. (Aimo Hautamäki 8.11.2010.)

Hautamäki korostaa, että vaikka kirkko liberalisoituisi entisestään, haluavat vanhoillislestadiolaiset pysyä sen jäseninä, jos vain saavat opettaa asioita edelleen omalla tavallaan.

Naispappeus on ollut yksi keskeinen kirkon sisällä mielipiteitä jakanut teema 2000-luvun taitteessa. Myös vanhoillislestadiolaiset joutuivat kohtaamaan asian jälleen vuoden 2012 alussa, kun vanhoillislestadiolainen Mari Leppänen vihittiin papiksi. Vihkimyksen jälkeen Leppänen erotettiin ”Jumalan valtakunnan” yhteydestä ja hänen puolisonsa, arkkipiispa Kari Mäkisen sihteeri Risto Leppänen erotettiin Turun rauhanyhdistyksen puhujan tehtävistä. Turun rauhanyhdistyksen johto ja SRK totesivat episodin yhteydessä, että liikkeen naispappeuskanta on kielteinen ja seurakunnan opillisia neuvoja on ehdottomasti noudatettava. (Kotimaa24: Tutkija lestadiolaisesta naispapista: tämä on historiaa!; Kotimaa24: Vanhoillislestadiolaiset linjaavat naispappeuskäsitystään; Karjalainen.fi: Arkkipiispa Kari Mäkisen kansliasihteeri kutsuttiin hoidettavaksi; Kotimaa24: Rauhanyhdistys hyllyttämässä arkkipiispan teologisen

sihteerin; Kotimaa24: Rauhanyhdistys ei erottanut Leppästä yksimielisesti.)

Episodi kiristi selvästi kirkon ja vanhoillislestadiolaisen liikkeen välejä. Arkkipiispa Kari Mäkinen suoritti Mari Leppäsen vihkimyksen itse ja totesi saarnassaan, että Jeesukseen uskovien kesken ei voi olla jakoa meihin ja muihin (Mäkinen 2012). Hän ei maininnut suoraan vanhoillislestadiolaista liikettä, mutta saarnasta oli luettavissa selvä eksklusiivisuuden eli vanhoillislestadiolaisuuden keskeisen sisällön kritiikki. Toisaalta saarna suuntautui patriarkaalisuutta ja naispappeuden kritiikkiä vastaan:

Kun nainen tulee sisään kesken aterian, kaksi toisistaan erillistä ihmisten todellisuutta tulee saman katon alle. Talon isännän reaktio on torjuva. Hän haluaa pitää oman maailmansa järjestyksessä, hän haluaa sulkea toisen todellisuuden ulkopuolelle, hänelle nainen on ”niitä”, syntisiä, eikä kuulu ”meidän”, kunnon juutalaisten, maailmaan. Asetelma ei ole mitenkään tavaton. Niin ihminen tahtoo toimia, suojatakseen oman maailmansa, pitääkseen sen koossa. Sellaista voi tunnustaa monessa yhteydessä, se voi tapahtua uskonnollisin perustein tai sosiaalisista syistä, joskus avoimesti ja näkyvästi, joskus huomaamatta ja kätkeytyneenä pinnanalaisiin rakenteisiin. [...] Jeesuksen kohdattessaan nainen tietää saavansa olla kokonainen ihminen, se ihminen joka on, syvältä asti, ja sen elämän kanssa, jonka hän on elänyt. Sellaista on armo. Samalla murtuvat uskonnolliset, yhteiskunnalliset ja moraaliset raja-aidat. Jeesus asettaa kaksi eri todellisuutta yhteyteen keskenään. Hänelle kyse ei ole eri ryhmistä, vaan ihmisistä, kokonaisista ihmisistä. (Mäkinen 2012.)

Mäkinen myös totesi julkisuudessa, että vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä on menossa ”ratkaiseva vaihe”. Mäkisen mukaan on olemassa vaara, että liike sulkeutuu. Arkkipiispa piti kirkon kannalta vakavana sitä, että kirkon käytäntöjen mukainen toiminta, kuten naisen vihkiminen papiksi, voi johtaa vanhoillislestadiolaisuudessa ulossulkemiseen ja vaientamiseen. (Kotimaa24: Arkkipiispa: Vanhoillislestadiolainen liike vaarassa sulkeutua; Kotimaa24: HS: Mäkinen huolestui kirkkoon sitoutuvien vaientamisesta.)

Leppästen tapauksiin otti kovasanaisesti kantaa myös yleiskristillinen Kotimaa-lehti, joka seuraa vanhoillislestadiolaisuuden tapahtumia hyvin

aktiivisesti. Kotimaan artikkelitoimittaja Jussi Rytkönen esitti pääkirjoituksessa, että vanhoillislestadiolainen liike on ”lähellä harhaoppia”, jossa ihmispäätöksiin tuomitaan toisinajattelevia kadotukseen. Rytkösen mukaan naispappeuteen kriittisesti suhtautuvat Luther-säätiö ja SLEY ovat kirkolle pienempi ongelma kuin vanhoillislestadiolaisuus, sillä ne eivät ”sentään tuomitse ketään kadotukseen”. Kotimaa-lehti kysyi tapaukseen myös juridisia arvioita. Haastattelussa työoikeuden professori Seppo Koskinen ja rikosoikeuden Matti Tolvanen näkivät, että ”Jumalan valtakunnasta” erottaminen voi täyttää syrjinnän tai jopa ihmisoikeusloukkauksen tuntomerkit. (Kotimaa24: Pääkirjoitus: Vanhoillislestadiolainen seurakuntaoppi lähellä harhaoppia; Kotimaa24: Professori: Jumalan valtakunnasta sulkeminen ihmisoikeusloukkaus.)

Kirkon ja vanhoillislestadiolaisen liikkeen suhdetta tulevaisuudessa on vaikea arvioida. Eksklusiivinen seurakuntaoppi, naispappeuskanta ja erilaiset sakramenttikäsitykset varmasti aiheuttavat ongelmia jatkossakin. Arkkipiispa Mäkisen kommentoinnissa näkyy se, että kirkon piirissä voi olla vaikea hyväksyä avoimesti kirkon virallista linjaa kritisovia kantoja. Toisaalta vanhoillislestadiolaiset eivät ole olleet valmiita tinkimään opillisista käsityksistään. Ristiriidan ainekset ovat olemassa. Silläkin on merkitystä, kuinka integroituneita vanhoillislestadiolaiset rivuskovaiset ovat suhteessa kirkkoon. Liike on omaehtoinen yhteisö, jolla on omat seurakuntatalonsa, oma seurakuntansa ja oppinsa, papistonsa, kunnossa oleva talous ja toimiva organisaatio sekä sitoutuneet jäsenet. Tällainen yhteisö voisi käytännön näkökulmasta toimia vailla yhteyttä kansankirkkoon, mutta perinteisesti kirkkoyhteyttä on ristiriidoista huolimatta haluttu vaalia. Tulevaisuudessa paljon riippunee siitä, miten kirkossa suhtaudutaan vanhoillislestadiolaisuuteen.

Moraalikäsitykset ja ”maailma”

Vanhoillislestadiolaiset *moraalikäsitykset* ja *maailmankielteisyys* voidaan ymmärtää liikkeen teologian osaksi, sillä ne perustuvat seurakunnan ajan kuluessa määrittelemiін kantoihin. Tässä yhteydessä tarkastelen niitä omana kokonaisuutenaan, jossa keskiössä on vanhoillislestadiolaisen ihmisen ”kaksinaisuus”.

Liikkeen jäsenten moraalikäsitteet ovat perinteisessä merkityksessä konservatiivisia. Erityisesti seksuaalisuuteen, ehkäisyyn ja aborttiin liittyvät käsitteet ovat jyrkkiä. Salomäen tutkimukseen vastanneista suvi-seurakävijöistä 92 % ei hyväksynyt homoseksuaalisuutta, 97 % prostituutiota ja 91 % aborttia. Esiaviollista seksiä ja avosuhdetta ei koskaan hyväksynyt 94 % vastaajista. Avioliiton ulkopuolista suhdetta ei hyväksynyt 97 % ja avioeroa 82 %. Muista Salomäen moraalikäsitteistä perheväkivallan tuomitsi 98 %, itsemurhan 93 %, eutanasian 83 % ja esimerkiksi verovilpin 96 %. (Salomäki 2010, 323–370.)

Salomäen tutkimuksen mukaan vanhoillislestadiolaisten seksuaalimoraali ja perhekäsitteet ovat kaikista Suomen kirkollisista herätysliikkeistä selvästi konservatiivisimpia. Karkeasti sanottuna suurimmat erot muihin liikkeisiin nähden ovat esiaviollisen seksin, avosuhteen, homoseksuaalisuuden ja etenkin avioeron hyväksymisen kohdalla. Huomionarvoista on, että ikäryhmien kesken ei tutkimuksessa tullut esiin olennaisia eroja eli vanhoillislestadiolainen liike on moraalikäsitteissä varsin homogeeninen. Homogeenisuutta selittää ainakin osin se vanhoillislestadiolainen sääntö, että moraalikäsitteet ovat *yhteisön*, eivät vain yksilöiden asioita. Yhteisö muotoilee moraalin, jonka mukaan yksilöiden on elettävä. Tämä on jokaiselle hyväksi mutta myös velvollisuus yhteisöä kohtaan: omalla käytöksellä ei saa ”pahentaa” toisia eli sellaista ei sovi tehdä, jonka joku toinen voi nähdä syntinä. Synnin käsite ei olekaan absoluuttinen vaan se määrittyy suhteessa muiden uskovien tulkintaan (ks. Linjakumpu 2012, 90–104). Usein synty ilmenee näkyvissä elämäntavoissa, kuten seksuaalisuuden toteuttamisessa, pukeutumisessa tai alkoholin käytössä. (Ks. Salomäki 2010, 366–367.)

Seksuaalimoraalin tärkeää asemaa liikkeessä ilmentää vuoden 2010 kirkolliskokouksen äänestys samaa sukupuolta olevien parisuhteen siunaamisesta. Kirkolliskokous päätti, että pappi voi halutessaan rukoilla parisuhteen puolesta, mutta suhdetta ei siunata avioliiton tavoin. Monia yllättävästi vanhoillislestadiolaiset kirkolliskokousedustajat äänestivät päätöksen puolesta muun muassa sillä perusteella, että se jättää papeille asiassa omantunnon vapauden eikä pakota ketään rukoilemaan samaa sukupuolta olevien parisuhteiden puolesta. Taustalla oli siis kirkon moniäänisyyden ajatus, jossa vanhoillislestadiolaisuuskin voi itse määrittää suhtautumistaan asioihin. Monille pienikin myönnytys oli kuitenkin

liikaa, ja Päivämiehessä 1/2011 (s. 6) todettiin ”armollisuuden” ja ”to-
tuudellisuuden” hengessä, että ”edustajaveljien tekemä ratkaisu ei ollut
oikea”.

Seurakunnan roolin korostaminen ja jyrkkä seksuaalimoraali johtavat
modernissa ja seksiin melko vapaasti suhtautuvassa länsimaisessa kultu-
tuurissa lähes välttämättä jonkinasteiseen maailmankielteisyyteen. Tär-
keä vanhoillislestadiolainen sääntö onkin ”maailman” jyrkkä erottaminen
Jumalan valtakunnasta. ”Maailmassa” sijaitsee kaikki se paha, joka pyrkii
viekoittelemaan vanhoillislestadiolaista pois oikeasta uskosta. Uskovaisten
tuleekin olla ”maailmassa, mutta ei maailmasta” (ks. Liikanen 1996;
PM 37/2011, 6). ”Maailma” viekoittelee ja houkuttelee uskovaista jatku-
vasti: se on toiminnan tila ja paikka, jossa vallitsevat inhimillisiin viettei-
hin vetoavat paheet. Varsinkin hoitokokousvuosina ”maailman” paheet
listattiin hyvin tarkasti:

[...] Mainitsen muutamia seikkoja. Elokuvat, tanssi, huono kirjallisuus ja muu roskalukemisto, huono seura, juoppous, avioliitto epäuskoisen kanssa, elämän ja kielen siveettömyys, politiikka, radio, televisio ym. Maailmassa pidetään monia näistä sivistyksen kuuluvina. Kristityn sivistys ei käy joka paikassa yhteen maailman sivistyksen kanssa [...] (PM 7/1964, 1.)

”Maailman” tunnusmerkkinä on myös järjen korostaminen uskon kustannuksella:

Kaunistelematta meidän on tunnustettava, että uskon ja järjen taistelu on jo sisällä Siionissa ja se on eräs lopun ajan eksytyksistä, joka luo uutta eriseuran pohjaa. ”Televisiokristityt” ovat sielunmurhaajan asialla myrkyttämässä ympäristöään opettaen, ettei mikään ole syntiä ja jos jollekin on, niin heille ei ole [...] Siinä vain yksi ilmentymä uskon ja järjen taistelusta ja jo tässä muodossa tämä taistelu yltyä kaikkiin ikäkausiiin ja kansankerroksiin [...] (PM 5/1971, 1.)

Samanaikaisesti jatketaan kuvaa hoitokokousvuosina kasvanutta maailmankielteisyyttä ja liikkeen sisäistä kuohuntaa:

Radikalismien tunkeutuminen uskottomasta maailmasta uskovaisten keskuuteen ei rajoitu vain pukeutumiseen ja tukkamuotiin. Tapaam-

me uskoa tunnustavia, joille tämän maailman konsertit, synnillinen musiikki jopa teatterit ja elokuvatkin ovat puolustamisen arvoisia ja luvallisia. Siionissakin ”sivistytään” luvattoman nopeasti. Seurustelutavat maailmallistuvat ”synnillistyvät”. Näyttää siltä, että unohdetaan selvä ja suora tosiasia: Pirulle pokataan vain elävän uskon kustannuksella. Jäljelle jää vain nimi, että elät, mutta olet kuollut. (PM 5/1971, 1.)

2000-luvulla ”maailma” edustaa usein epämääräisempää synnillistä kokonaisuutta. Vaikka kiellettyjä asioita ei listata 1960- ja 1970-lukujen tapaan tarkasti, on perusviesti muuttumaton. Yhä maailman vaaroilta voi välttyä vain Jumalan valtakunnan yhteydessä:

Sielunvihollinen tekee työtä meissä uskovaissa turmeltuneen osamme kautta. Vaarana on, ettemme huomaa, kuinka lähelle maailma on meitä tullut ja ettemme enää erotu maailmasta. (PM 37/2011, 6.)

Aikojen kuluessa vanhoillislestadiolaiset ja erityisesti opin vartijana toiminut SRK ovat määritelleet monia yksittäisiä ohjeita siitä, mikä on uskovaishyväksi ja mikä puolestaan houkuttelee maailmallisuuteen. Esiaviollisen seksin ja muun ”korostuneen seksuaalisuuden” lisäksi kiellettyjen asioiden listalle ovat joutuneet muun muassa television omistaminen, rytmimusiikki, teatterissa ja oopperassa käynti, tanssi, naisten meikkaaminen, huippu-urheilu ja alkoholi. Alkoholikielteisyys juontaa juurensa Laestadiuksen ajoista, jolloin lestadiolainen liike syntyi osittain vastaamaan alkoholin aiheuttamiin sosiaalisiin ongelmiin. Muu maailmankielteisyys perustuu yleisesti siihen, että ”maailma” vie uskovaisten ajatuksia pois ”olennaisesta” ja vieraannuttaa häntä Jumalan valtakunnasta. Myös yksittäisiä muita tekijöitä on hahmoteltu: television ohjelmisto ja esimerkiksi rytmimusiikki on nähty synnillisinä ja yliseksuaalisina. Teatterissa ja oopperassa puolestaan ”istuvat pilkkaajat” eli ne saattavat olla avoimen ateistisia tai uskontoa arvostelevia. Tanssi edustaa avointa seksuaalisuutta, ja naisten meikkaaminen on maailmallista ”koreilua”. Suhuutuminen taiteeseen yleensä on melko ambivalenttia: toisaalta se on Jumalan lahja mutta toisaalta se ei saa korostaa ihmistä itseään liiaksi, mistä syystä esiintyminen voi olla vaarallista. Samoin urheilukisat voivat ohjata palvomaan mainetta ja rahaa, minkä lisäksi ne

järjestetään usein lepopäivänä eli sunnuntaina. Torjuvaa suhtautumista urheiluun ilmentää sekin, että vanhoillislestadiolaiset nuoret eivät käytännössä osallistu urheiluseurojen toimintaan, vaikka usein harrastavat liikuntaa aktiivisesti. Olennaista ja yhteistä opeissa on se, että uskovaisten tulee varoa joutumasta ”maailman” pauloihin. (Melkas 1985; Savela 2007, 56–65; Innanen 2009; Salomäki 2010, 315–317; PM 9/2011, 28.)

Huomionarvoisen haasteen vanhoillislestadiolaisuudelle on 2000-luvulla muodostanut internet ja sen mahdollistama vapaa tiedonvälitys. Toisaalta verkko tarjoaa mahdollisuuksia vanhoillislestadiolaiselle liikkeelle ja sitä hyödynnetään laajasti esimerkiksi suviseurojen yhteydessä. Yhtä aikaa internet muodostaa ongelman, sillä verkko sisältää runsaasti ”maailmallista” aineistoa, kuten pornografiaa ja väkivaltaa. Sen käyttö voisi olla johdonmukaista kieltää samoilla perusteilla kuin television: verkko houkuttelee uskovaisia synnillisyyteen ja maailmallisuuteen. Pääasiassa pragmaattisista syistä verkon käyttö on kuitenkin sallittu, sillä 2000-luvun työelämässä on lähes mahdotonta toimia ilman tietotekniikkaa. Tämä on johtanut myös televisiokannan osittaiseen ja vähintään epäviralliseen väljentymiseen: verkko on täynnä liikkuvaa kuvaa, jota myös katsotaan. Potentiaalisten vaarojen vuoksi verkon sopivaa käyttöä on yhtä kaikki reflektoitu ja määritelty esimerkiksi seurapuheissa ja liikkeen julkaisuissa toistuvasti. (Tutkimuspäiväkirja; Haastattelut.)

Erityisen ongelmalliseksi liikkeen piirissä on nähty internetin moninaiset keskustelupalstat ja blogit. Esimerkiksi Kotimaa24-sivun uutiskommenteissa, Suomi24-palstan vanhoillislestadiolaisuus-osiossa, Hakomaja-foorumilla ja Mopin palstan keskusteluforumilla on keskusteltu 2000-luvulla vanhoillislestadiolaisuudesta hyvin aktiivisesti ja nimenomaan kriittisin äänenpainoin. Verkko on toiminut uudenaikaisena areenana kritiikille, joka on tavoittanut laajoja yleisöjä ja jota on voitu esittää ilman pelkoa seurauksia. Vanhoillislestadiolaisen liikkeen piirissä laaja kritiikki on koettu ongelmallisena, sillä se on horjuttanut liikkeen yhtenäisyyttä ja uhannut sen opillisia perustoja, kuten eksklusiivista seurakuntaoppia. Internetissä esitettyä kritiikkiä onkin pyritty väheksymään esittämällä esimerkiksi, että anonyymisti esitetty arvostelu antaa asioiden mittasuhteista virheellisen kuvan:

Sosiaalinen media on tullut jäädäkseen, ja siinä on omat positiivisetkin puolensa. Kaikesta huolimatta meidän tulee opetella elämään sen

kanssa. Jokainen voi itse valita, osallistuuko siihen vai ei ja miettiä, kokoaaako internet juuri ne kasvottomat keskustelijat, jotka eivät jostain syystä voi ottaa vastuuta sanomisistaan. (PM 49/2010, 2.)

Alustuksessa ja keskusteluissa todettiin myös, etteivät nettikeskustelut ja läsnäolo sosiaalisen median eri välineissä koskaan voi korvata uskovaisten keskinäisiä henkilökohtaisia tapaamisia eivätkä seuroissa, nuortenilloissa ja raamattuluokissa käyntiä. [...] - Sama henkilö voi toimia useammalla nimimerkillä ja näin asian tai mielipiteen laajuudesta voi saada aivan väärän kuvan. (PM 9/2011, 28.)

Jälkimmäisessä kommentissa myös esitetään huoli siitä, että verkko-keskustelut voivat korvata uskon säilymiselle tärkeän ”sanan kuulon” eli säännöllisen osallistumisen uskonnonharjoittamiseen, kuten seuroihin.

Vanhoillislestadiolainen maailmankuva kokonaisuudessaan hahmotuu melko dualistisena poiketen Lars Levi Laestadiuksen parallelisesta näkemyksestä. Vanhoillislestadiolaisuudessa ihmisessä asuva Pyhä Henki on selvästi vastakkainen ihmisen ”lihalle” samoin kuin Jumalan valtakunta on vastakkainen ”maailmalle”. Dualistinen ajattelutapa näkyy etenkin seksuaalimoraalissa: seksi huvittelumielessä eli käytännössä ehkäisy ja esimerkiksi homoseksuaalisuus edustavat vanhoillislestadiolaisille nimenomaan ”maailmaa”, lihan himojen tyydyttämistä (ks. Alasutari 1992, 107). Ne ovat ruumiillisia toimintoja, joihin liittyvät halut tulisi Jumalan sanan ja seurakunnan ohjeiden mukaisesti kuolettaa. Niiden vapautuminen on Jumalan sanan vastaista, se edustaa yleistä moraalista rappiota ja yhteiskunnallista turmiota. Esimerkiksi avioliittokäsityksen muuttuminen kuvastaa vanhoillislestadiolaisesta näkökulmasta juuri maailmallistumista (PM 1/2011, 6). Seuraava lainaus kuvaa hyvin vanhoillislestadiolaista ajatusta ihmisen ”kaksiosaisuudesta”:

Elämme kaksiosaisina. Uskovaisen ihmisen sydämessä asuu Jumalan Pyhä Henki [...] Toisaalta ihmisen liha ja veri on maasta ja maallinen, syntiinlankeemuksessa turmeltunut [...] Liha ja Henki, toistensa vastavoimat, vaikuttavat Jumalan lapsessa. (PM 36/2011, 5.)

Tässä luvussa on keskitytty ennen kaikkea vanhoillislestadiolaista elämää rajoittaviin sääntöihin. On huomattava, että annettu kuva ei ole koko totuus vanhoillislestadiolaisesta elämästä. Rajoittavat säännöt ovat tärkei-

tä nimenomaan poliittisuuden analyysin näkökulmasta, mutta vanhoillislestadiolainen maailma on paljon muutakin. Uskovaisten keskinäinen yhteys ja rakkaus eivät ole pelkkää sanahelinää, ja uskonvarmuus, yhteisöllisyys ja esimerkiksi suuret perheet ovat monille suuria voimavaroja. Samoin myös ne ovat yhteisön keskeisiä sääntöjä, jotka tekevät eroa vanhoillislestadiolaisuuden ja *toisten* välille. On huomattava, että säännöt Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä eivät ole lähtökohtaisesti myönteisiä tai kielteisiä, vaan pohjimmiltaan transsendentaalisia ymmärryksen ehtoja. Huolimatta tietystä maailmankielteisyydestä vanhoillislestadiolainen elämä ei ole useimmille synkkää, eikä liike myöskään kannusta asketisiin. Päinvastoin liikkeessä koetaan myös vapautta ja iloa: vapautta synnin vallasta ja iloa sekä uskon kokemuksesta että iloa yhteisöllisestä ja monelle turvallisesta arjesta. Usein rajoitettu maailmankielteisyys tarkoittaa myös monelta osin terveitä elämäntapoja, mikä on hyväksi kenelle tahansa.



5 Kahden valtakunnan kansalaiset I: valtio ja yhteiskunta

5.1 *Esvallan poliittinen teologia*

Tämän analyysiluvun tarkoituksena on analysoida vanhoillislestadiolaisen teologian merkitystä liikkeen ulkoisessa politiikassa. Teemat ovat valikoituneet lukuun poliittisen teologian teorian (ks. Schmitt 1997; 2008) kautta: olen etsinyt aineistosta merkityksiä, joissa poliittiset näkemykset perustuvat teologialle joko piiloisesti tai eksplisiittisesti. Tässä luvussa tarkastelen erityisesti politiikan ulospäin suuntautuvaa ulottuvuutta, eli vanhoillislestadiolaisuuden suhdetta valtioon, yhteiskuntaan ja puoluepolitiikkaan.

Aloitan analysoimalla vanhoillislestadiolaisuuden suhdetta yhteiskuntaan ja ”maalliseen” esivaltaan. ”Yhteiskunnassa toimimisen” ja esivallan kunnioittamisen aihekokonaisuudet ovat liikkeen julkaisuissa selkeästi useimmin toistuvia teemoja, jotka liittyvät liikkeen ja muun maailman väliseen poliittiseen suhteeseen. Näiden teemojen käsittelyn jälkeen teen ekskursion vanhoillislestadiolaiseen työhön ja yrittäjyyteen. Työ ja yrittäjyys ovat aiheita, joita yhteiskunnallisen toiminnan yhteydessä liikkeen julkaisuissa toistuvasti käsitellään. Lopuksi tarkastelen puoluepoliittisten kantojen muotoutumista liikkeen historiassa ja nykypäivässä. Vanhoillislestadiolaisuus on etenkin aikaisemmin ollut melko avoimesti puoluepolitiikkaa ja uskonnollisia argumentteja yhdistävä liike.

Perheestä isänmaahan

Tein monia tutkimushaastatteluistani haastateltavien kodeissa, ja usein haastattelutilanteet alkoivat haastateltavan perhesuhteiden esittelyllä. Kaikkien kotihaastatteluiden yhteydessä sain ennen haastattelua katsoa läpi valokuvat sisaruksista tai lapsista sekä tavallisesti kuulla myös perheenjäsenten elämäntarinoita. Lähes kaikissa tapauksissa osa perheestä oli vanhoillislestadiolaisia ja osa oli ”luopunut uskosta”. Perheenjäsenten kuvia oli kodeissa ikkunalaudoilla, hyllyissä ja jääkaapin ovesa. Yksi haastateltava piti perheblogia, johon maailmalla olevat perheenjäsenet

saattoivat kirjoittaa kuulumisia ja lisätä kuvia. Kokonaisvaikutelmaksi jäi, että perheet olivat haastateltaville hyvin tärkeitä. Perheiden merkityksen esittely vaikutti säännöltä, joka määrittä vierailijan kohtaamisen tapaa. Haastateltavat myös vastasivat hyvin mielellään kysymyksiin, jotka koskivat perhettä. (Tutkimuspäiväkirja.)

Perheen merkityksen korostaminen liittyy osittain sen hallitsevaan asemaan elämässä: kun sisaruksia tai lapsia on jopa kymmenen tai enemmän, he ottavat suuren tilan ihmisen ympäriltä. Kuten sanottua, vanhoillislestadiolaisuus on leimallisesti kasvatuskristillisyyttä, joka välittyy ja kasvaa suurten perheiden kautta. Yhtä aikaa perheen rooli muodostaa teologisen ja poliittisen kysymyksen. Vanhoillislestadiolaisuudessa perhe on Jumalan asettama järjestys:

Kristityn vastuu toisista toteutuu siis kolmen Jumalan asettaman järjestyksen puitteissa: yhteiskunnassa ja perheessä sekä kristillisessä seurakunnassa, joka on erityinen Jumalan rakkauden kanava ikuista elämää varten. [...] [E]vankeliumi ei kumoa yhteiskuntaa eikä perhettä vaan vaatii nimenomaan, että ne on säilytettävä jumalallisina järjestyksinä ja että rakkautta tulee harjoittaa näiden järjestysten puitteissa. (PM 30/2010, 9.)

Sitaatti muistuttaa luterilaisuudessa keskeistä Philipp Melanchtonin muotoilemaa Augsburgin tunnustusta lähes sanasta sanaan. Augsburgin tunnustus sanoo yhteiskunnasta laajemmin seuraavaa:

[...] yhteiskunnan lailliset järjestykset ovat Jumalan hyviä tekoja ja että kristityillä on lupa astua esivallan virkoihin, toimia tuomareina, ratkaista oikeusasioita keisarillisen tai muun pätevän lain mukaan, tuomita lain vaatimiin rangaistuksiin, käydä oikeudenmukaisia sotia, suorittaa asepalvelusta, harjoittaa laillisia liiketoimia, hallita omaisuutta, vanna vala viranomaisten sitä vaatiessa sekä ottaa vaimo ja solmia avioliitto. [...] [evankeliumi]] ei kumoa valtiota eikä perhettä, vaan vaatii nimenomaan, että ne on säilytettävä jumalallisina järjestyksinä ja että rakkautta tulee harjoittaa näiden järjestysten puitteissa. Sen tähden kristittyjen tulee välttämättä totella esivaltaansa ja sen lakeja, mikäli ne eivät käske tekemään syntiä, sillä siinä tapauksessa heidän tulee totella enemmän Jumalaa kuin ihmisiä (Apt 5). (Augsburgin tunnustus, 17–18.)

Augsburgin tunnustuksessa perhe liittyy valtioon jumalallisena järjestyksenä. Vanhoillislestadiolaisuudessa *valtion* on korvannut *yhteiskunta*, mutta muutoin asetelma on sama: perhe on laajemman Jumalan asettaman kokonaisuuden perusyksikkö tai *perussolu*. Näin ollen perhe on yhteiskunnallisen hyvinvoinnin perustekijä, jonka tilalla on laajaa merkitystä:

Avioliitto on yhteiskunnallinen instituutio ja perhe koko yhteiskunnan perussolu. [...] Jos yhteiskunnan perussolu hajoaa, koko yhteiskunta sairastuu. (SL 3/2010, 21.)

Jos yhteiskunnan hyvinvoinnista halutaan huolehtia, on huolehdittava sitä koossa pitävistä perusrakenteista eli perheestä ja avioliitosta. Tämä tarkoittaa pitäytymistä perinteisessä, ”Jumalan tahdon” mukaisessa perhe-käsityksessä. Oikea perhe perustuu miehen ja naisen väliseen, pysyvään avioliittoon, jossa puolisoista on tullut ”yksi” sekä sukupuoliyhteyden että henkisen yhteen kasvamisen kautta (Väyrynen 2006, 109). Avioliiton voi purkaa vain vedoten perheväkivaltaan: tosin tässäkin tapauksessa on esitetty, että kyseeseen voi tulla vain väliaikainen asumusero (Vuonokari 2009, 39):

Jumala on asettanut avioliiton yksiselitteisesti vain miehen ja naisen väliseksi asiaksi. Pyhän kirjan vastaisella ratkaisulla on kielteinen vaikutus kansakunnan moraaliin. (PM 32/2010, 2.)

On huolestuttavaa, että miehen ja naisen elinikäinen avioliitto instituutiona ei ole yhteiskunnassamme enää niin suuressa arvossa kuin sen tulisi olla. Uskollisuutta aviopuolisolle ja kestävän liiton arvoa ei enää yleisesti nähdä välttämättömänä. [...] Yhteiskunnan hyvinvoinnin, vakauden ja turvallisuuden kannalta on tärkeää, että sen perussolu, perhe ja sen perustana oleva avioliitto, kestää aikojen mureksessa. Jos peruspilarit kestävät, kestää myös rakennus. Myös yhteiskunnan kannalta avioliittoon sisältyy suuri Jumalan siunaus. (Tölli 2009, 40–43.)

Elinikäisen avioliiton ohella tärkeä vanhoillislestadiolaista perhekäsitystä määrittävä tekijä on seksuaalisuuden paikan määrittely. Ensinnäkin seksuaalisuus kuuluu vain miehen ja naisen väliseen avioliittoon. Vanhoillis-

lestadiolaiset eivät hyväksy homoseksuaalisuutta ja vastustavat ehdottomasti sukupuolineutraalia avioliittoa (esim. PM 32/2010, 2). Toiseksi seksuaalisuus on tarkoitettu ensisijaisesti suvun jatkamiseen, eikä ehkäisy avioliitossakaan ole sallittua (Tölli 2006, 29). Jokainen lapsi on Jumalan lahja, eikä ihmisellä ole oikeutta päättää lahjan vastaanottamisesta (ks. esim. Alasuutari 1992).

Käsite *perhe* sisältää siis yhteiskunnallisen säännön, joka tuottaa tietynlaista ajattelua ja toimintaa. Se muodostaa kuvaa suurista, avioliiton kautta muodostetuista heteroseksuaalisista ydinperheistä, joiden hyvinvointi pitää koossa koko yhteiskunnallista rakennusta. Tällainen sääntö merkitsee konservatiivista perhekäsitystä tuottavaa yhteiskuntapolitiikkaa mutta myös vanhoillislestadiolaisten uskovaisten velvollisuutta rakentaa oikeanlaisia perheitä. Kun uskovaiset menevät naimisiin, perustavat perheen ja saavat paljon lapsia, he tukevat samalla koko yhteiskunnan hyvinvointia Jumalan tahdon mukaisella tavalla.

Vanhoillislestadiolaisen perhe- ja avioliittokäsityksen puolustamiseen liittyy vahva individualismin kritiikki. Individualismi edustaa liikkeessä Jumalan tahdon vastaista poliittista valintaa, joka korruptoi kansakunnan moraalialia ja tuottaa yhteiskunnallisia ongelmia. Siitä johtuvat kotien ristiriidat luovat ”vakavan haasteen” koko yhteiskunnalle:

Voitonnot totesi, että avioliitto on viime vuosina muotoutunut yleises-sä ajattelussa yhä enemmän ihmissuhteeksi, jossa kaivataan yksilöllisyyttä, vapautta ja romanttista rakkautta. - Narsistinen oman onnen etsintä, mukavuuden ja nautinnonhalu ohjaavat elämää. Vältetään kärsimystä ja vaivannäköä ja unohdetaan sitoutuminen ja vastuu. Ei tajuta Jumalan käskyjen vakavuutta eikä syntiä nähdä synniksi. Kotien ristiriidat luovatkin vakavan haasteen koko yhteiskunnallemme. (PM 28/2010, 6–7.)

Yksilö ei kuitenkaan voi olla kaiken ja mitta ja yläpuolella. Nykyisen ajattelun takana on yksilön oikeuksia ja vapautta puolustava liberaalinen ajattelutapa, joka sallii miltei kaiken, mitä yksilö haluaa. [...] Yksilön vapauden hintana on usein yhteiskuntaa koossa pitävien instituutioiden kriisi. (SL 3/2010, 21.)

Individualismin vapaus on vääränlaista vapautta, joka uhkaa yhteiskunnan kokonaisuutta. Vanhoillislestadiolaisessa ajattelussa positiivinen va-

paus on vapautta synnistä, ei vapautta tehdä mitä haluaa (PM 38/2010, 2). Näin ollen individualismi syrjäyttää synnin sille kuuluvasta asemasta ja asettaa kaiken mitaksi Jumalan sanan sijaan ihmisen omat halut. Individualismi vaikuttaa negatiivisesti suoraan perheiden asemaan ja siten yhteiskunnan hyvinvointiin.

Individualismi perustuu siis ihmisten halujen palvelemiseen. Jotta perinteistä, Jumalan sanan mukaista perhe- ja yhteiskuntajärjestystä voidaan vaalia, on nämä halut otettava kontrolliin. Tämä puolestaan on mahdollista, jos ihmiset ovat *kuuliaisia* Jumalan tahdolle. Kuuliaisuuteen sisältyy välttämätön alistuminen Jumalan asettamaan järjestykseen ja alaisuus niille auktoriteeteille, jotka tähän järjestykseen kuuluvat. Maallisella alueella auktoriteetteja edustaa vanhoillislestadiolaisuudessa *esivalta*. Kuten aiemmin on esitetty, esivallan kunnioittamisen idea on keskeinen jo Laestadiuksella, Raattamaalla ja 1900-luvun vanhoillislestadiolaisuudessa²². 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuudessa esivalta on muotoiltu koko yhteiskuntaa läpäiseväksi rakenteeksi, jonka perusyksikköjä ovat ydinperheiden vanhemmat sekä muut lähellä olevat esimiehet:

Esivallaksi miellämme valtiollisen tai paikallisen hallinnon sekä yhteisiä asioita hoitavat viranomaiset. Esivaltaa ovat kaikki ne, joiden alaisina elämme ja teemme työtämme; lähimpiä heistä esimiehemme työpaikalla. Lapsille ja nuorille esivallan asemassa ovat heidän vanhempansa ja opettajansa. [...] Hyvä esivalta pitää yllä järjestystä ja kansalaisten turvallisuutta. Se turvaa toimeentulon jokaiselle kansalaiselle ja pitää huolta myös vähäosaisimmista. Se takaa monet kansalaisille tärkeät vapaudet, muun muassa kokoontumisvapauden ja uskonnonvapauden. Hyvä esivalta hoitaa tehtäviään oikeudenmukaisesti. (SRK: Esivalta on Jumalan asettama.)

Esivalta on Jumalan asettama järjestys, joka takaa kansalaisten monet tärkeät vapaudet. Jotta vapaudet voivat toteutua, on tärkeää totella esivaltaa eli seurata sääntöjä sekä perheissä että yhteiskunnassa. Näin ollen myös lakeja on tarkoin kunnioitettava:

22 Luterilainen esivallan kunnioitus perustuu teologisesti muun muassa Paavalin roomalaiskirjeen tunnettuun kohtaan: *Jokaisen on suostuttava esivaltansa alaisuuteen. Eihän ole esivaltaa, joka ei olisi Jumalalta peräisin, häneltä ovat vallankäyttäjät saaneet valtuutensa. Joka vastustaa esivaltaa, nousee siis Jumalan säädöstä vastaan, ja ne, jotka näin tekevät, saavat rangaistuksensa.* (Room. 13:1–2.)

Voimme vaikuttaa esivallan päätöksiin ja toimintaan niissä kanavissa, jotka meille lain mukaan on annettu. Tärkein vaikutuskanava on äänestämisen vaaleissa. Haluamme valita yhteisiä asioita hoitamaan ja niistä päättämään henkilöitä, jotka edustavat Jumalan sanan mukaisia arvoja. Kristittyinä emme halua ajaa asioita mielenosoituksin tai laittomien lakkojen avulla. Emme myöskään koe oikeaksi sellaista puoluetoimintaa, joka esiintyy repivästi tai edistää syntiä ja jumalankielteisyyttä. Väkivalta, terrori ja lahjonta ovat ilmiöitä, joita saamme murheella seurata päivittäin tiedotusvälineitten kautta. Edellä mainitut ilmiöt ovat nousemista Jumalan asettamaa esivaltaa vastaan. (SRK: Esivalta on Jumalan asettama)

Edellä mainitusta näkökulmasta katsottuna maassamme on hyvä esivalta. Elämme demokraattisessa valtiossa, jossa me kaikki voimme vaikuttaa esivaltamme kokoonpanoon. Meidänkin esivaltamme muodostuu vajavaisista ihmisistä. Meillä on kuitenkin lailliset kanavat hakea muutosta, jos koemme joutuneemme väärin kohdeilueiksi. (SRK: Esivalta on Jumalan asettama.)

Laillisuuden kunnioittamisen ideaan liittyy ajatus, jonka mukaan jopa ”pakanallinen esivalta” on Jumalan järjestys ja sitä täytyy kunnioittaa (PM 30/2010, 9). Lainkuuliaisuudella on tosin rajansa: jos lait käskivät suoraan tekemään syntiä, tulee kristittyjen totella enemmän Jumalaa kuin ihmistä (PM 30/2010, 9). Molemmat ajatukset perustuvat teologisesti Augsburgin tunnustukseen ja Paavalin opetuksiin.

Merkillepantavaa on se, että Jumalan asettaman esivallan asemassa ovat siis yhteiskunnan kaikkien hierarkioiden auktoriteetit, kuten vanhemmat, opettajat sekä esimerkiksi sosiaalityöntekijät. Jumala siunaa esivallan työtä sen kaikilla tasoilla:

On suuri Jumalan lahja, että saamme laadukasta koulutusta opiskelijoille maksuttomassa perusopetuksessa. [...] Tahdomme tukea ja arvostaa opettajia heidän vaativassa ja haastavassa työssään. [...] Rukoilemme lapsillemme, koulujen henkilökunnalle ja vanhemmille Jumalan siunaamaa kouluvuotta. (PM 33/2011, 2.)

Taivaan Isä on antanut meille lahjaksi yhteiskunnan, jossa jokaisella jäsenellä on sosiaaliturva. Se tarkoittaa kansalaisten terveyden ja toi-

meentulon takaamista. Voimme käyttää sosiaaliturvan palveluita hyvällä omallatunnolla tarpeen vaatiessa, sillä järjestelmä on luotu meitä varten. Uskovaisilla on rinnaallan myös uskonystävien tukiverkko, joka kannattelee vaikeissa elämäntilanteissa ja toimii saattomiehenä arjessa. [...] Sosiaaliturvan eri muodot samoin kuin kuntien järjestelmät sosiaali- ja terveystalvelut ovat myös Taivaan Isän siunaamaa tukiverkkoa. (PM 15/2010, 16.)

Suomalaisten tunteita ovat liikuttaneet julkisuudessa olleiden karkotettujen vanhusten kohtalo. Vaikka he ovat saaneet useiden suomalaisien sympatiat, lopullista päätöstä ei voi tehdä kansalaisten tunteiden pohjalta vaan asiaperustein. Voimme luottaa siihen, että maamme vastuulliset virkamiehet tekevät lopulta jokaisen hakemuksen kohdalla päätöksen, joka on kansamme ja turvapaikkaa hakeneen yksilön parhaaksi. (PM 36/2010, 2.)

Suomalainen yhteiskunta, opetusjärjestelmä, sosiaaliturva ja virkamiehistö ovat Jumalan lahjoja ja osa Jumalan järjestystä. Auktoriteettien osamiseen tulee luottaa, ja tarvittaessa auktoriteetti itse eli laki takaa myös mahdollisuuden hakea oikeutta vääriin päätöksiin. Jumalan siunaamien tai tarkoitettujen maallisten organisaatioiden idealla perustellaan myös sitä, että uskovaiset voivat käyttää näitä palveluja ”hyvällä omallatunnolla”.

Johdonmukaisesti monet esivaltaan liittyvät ammatit ovat vanhoillislestadiolaisten keskuudessa suosittuja. Tyypillisin esimerkki on opettajan ammatti: 1900-luvun alkupuolella liike kehotti avoimesti nuoria opiskelemaan opettajiksi ja pohti jopa opettajaopiskelijoiden lainoittamista. Myös 2000-luvulla opettajankoulutuksissa on paljon vanhoillislestadiolaisia opiskelijoita (Palola 2010, 104–105, 257; Tutkimuspäiväkirja). Myös puhujien suurin yksittäinen ammattiryhmä 2000-luvun alussa oli siis opettaja (Kinnunen 2002, 339–340).

Liikkeen julkaisuissa esivallan tärkeä asema näkyy varsinaisen ”esivalta-teologian” lisäksi toistuvina reportaaseina erilaisten uskovaisten viranhaltijoiden, kuten poliisien, toimesta ja elämästä (esim. SL 12/2009, 20–21; PM 24/2010). Muun muassa Päivämiehen koko numeron 24/2010 teemana on virkavalta. Esittelyssä ovat veroviranomainen, van- kilan työnjohtaja, tullivirkailija ja poliisi. Vastaavia teemanumeroita on

muuten tehty lähinnä liikkeen omista työmuodoista, sotahistoriasta ja esimerkiksi kirkosta.

Kuten sanottua, myös kirkko on vanhoillislestadiolaisille esivaltaan samaistuva instituutio, joka suojaa Jumalan valtakuntaa. Tietysti kirkolla on myös hengellisiä tehtäviä, mutta sikäli kun näitä tehtäviä toimittavat epäuskoiset papit, ei niillä ole samaa merkitystä kuin Jumalan valtakunnan sisällä tapahtuvalla hengellisellä toiminnalla (Ruokanen 1980, 77). Kirkko on suojakuori, jonka alla varsinainen Jumalan valtakunta voi toimia. Tässä voidaan toistaa saarnamies Kalle Helistenin vuonna 1908 esittämä muotoilu kirkon asemasta:

Nyt on Jumala säilyttänyt meitä niin kuin linnunpoikia, kahden kuoren sisällä. Linnunpoikakin se kehittyy ja kasvaa kahden kuoren sisällä. Niin mekin. Kristillinen esivalta on toinen kuori ja kristillinen kirkko toinen. Jos nämä puhkaistaan, niin kuin pimeyden voimat nykyisellään siihen työtä tekevät, niin silloin tulee meille, lapset, marttyrikuoleman kautta paratiisiin lähtö. (Palola 2010, 102–103.)

Esivallan keskeiseen asemaan voidaan liittää myös vanhoillislestadiolaisuuden vahva isänmaallisuus. Liikkeen isänmaallisen puheen kohde ei tosin ole varsinaisesti esivalta vaan pikemminkin idea historiallisesti poikkeuksellisesta, Jumalan siunaamasta Suomen valtiosta. Silti asetelma on käsitteellisesti hyvin johdonmukainen: olemassa oleva valtarakenne perustuu Jumalan tahdolle, ja häntä on syytä kiittää siitä. Isänmaan voi ajatella edustavan Jumalan maallisen esivaltajärjestyksen korkeinta muotoa, joka on muuttunut itsearvoiseksi ja osin abstraktiksi ideaksi pyhästä tai vähintään hyvin arvokkaasta kansallisvaltiosta.

Isänmaallisuus ilmenee liikkeen julkaisuissa toistuvasti. Esimerkiksi itsenäisyyspäivää ja sotien muistopäiviä juhliitaan Päivämiehen sivuilla näyttävästi (PM 48/2011, PM 49/2009). Samoin veteraaneja pidetään vanhoillislestadiolaisuudessa suuressa arvossa. Teksteissä isänmaallisuudella on selkeä uskonnollinen merkitys:

Talvisota syttyi marraskuun 30. päivän aamuna 1939. Noin puoli miljoonaa asukasta lähti evakkoon rajaseuduilta ja satoja tuhansia lähti ilmapommituksia pakoon asutuskeskuksista. Talvisota kesti 105 päivää. Jumalan varjeluksessa Suomi säilytti itsenäisyytensä ja vapautensa. (PM 49/2009, etusivu.)

Newsweek arvioi (16.8.2010) Suomen maailman parhaimmaksi maaksi. Meitä on siunattu runsain lahjoin, mutta osaammeko nähdä siinä Jumalan teon. Saako se meidät Pietarin tavoin nöyriksi ja syntiseksi? Antaako menestys meille aiheen ylistää Jumalaa niin kuin Daavid? Vai johtaako hyvinvointi ja yltäkylläisyys meidät ylpeyteen ja hylkäämään Jumalan oman sanan? [...] Itsenäisyyspäivä on kiitoksen, muistojen ja toiveiden päivä. On aika pysähtyä, hiljentyä ja kiittää isänmaasta. (PM 48/2010, 2.)

Johdonmukaisesti liike raportoi varusmiespalveluksesta myönteiseen sävyyn ja kehottaa nuoria suorittamaan sen:

Tärkeä velvollisuus on myös asevelvollisuuden suorittaminen ja valmius puolustaa isänmaataan. Niin Vanhan kuin Uuden testamentinkin aikana se oli uskovaisille itsestään selvä asia. (SL 1/2011, 8–9.)

Korpilahdella asuva Petri Miinalainen oli yksi sotilasvalan antaneista. Petrin mielestä armeija on niin kasvattava koulu, että jokaisen olisi hyvä käydä se. – Onneksi samassa varuskunnassa on muitakin uskovaisia. Varuskunta on kuin ’suljettu yhteiskunta’, jossa uskovais-ten kavereiden merkitys kasvaa. (PM 49/2009, 13.)

– Oli mukavaa nähdä, että veteraaneja oli paikalla noin 50. Monissa yhteyksissä näkyi, että heitä kunnioitetaan aidosti. Veteraanit tietävät, mitä sotilasvala oikeasti tarkoittaa, Tapani pohti. – Joka valatilaisuudessa nousee sama rukous sydämestä: Varjele rakas Taivaan Isä maatamme ja poikiamme, että ei koskaan tarvitsisi lähteä sinne jonnekin, Paula toteaa. (PM 2/2009, 13.)

Varusmiespalvelukseen ja sotiin liittyvä retoriikka muodostaa säännön, jonka mukaan ”isänmaata” pitää tarvittaessa puolustaa aseellisesti. Suomi on itsenäinen Jumalan varjeluksen johdosta, ja Jumalaa pitää myös kiittää isänmaasta. Suomi ei ole sattumanvarainen historiallinen kokonaisuus vaan Jumalan sallima rakennelma, jonka puolustaminen on uskovais-ten velvollisuus. Sotaa ei haluta tai toivota, mutta tarvittaessa sinne ollaan valmiita lähtemään. Schmittiläiseen tapaan Suomi on poliittinen kokonaisuus, ”isänmaa”, joka erottautuu muista vastaavista kokonaisuuksista.

Isänmaallisuuteen ja sotien muistamiseen liittyvä vanhoillislestadiolaisen teksteissä huoli tämän päivän ongelmista. Liike korostaa sitä, että osin sotien johdosta Suomen hyvinvointi on korkealla tasolla, ja uhrien muisto velvoittaa hyvinvoivia toimimaan heikkojen puolesta myös nykyään:

Sodasta on kulunut jo yhden ihmisen ikä. Sankarillinen taistelu ylivoimaista vihollista vastaan on vain ikävä muisto. [...] Suomi elää syvässä rauhantilassa, ja kansainväliset suhteemme ovat erinomaiset. Eikö sankaruudelle ole enää käyttöä? [...] Voiko Jumala uudistaa talvisodan hengen tämän päivän tarpeisiin? Tuskaa on mutta toiseltaista. Hajonneet perheet, huostaanotot, perheväkivalta ja ylisuuri alkoholinkulutus sulkevat sisäänsä kotien ahdistuksen. [...] Riittääkö kiireiseltä edes katsetta perheensä menettäneelle alkoholistille, joka kaivaa syvältä roskakorista tyhjän muovipullon vaivaisen 20 sentin vuoksi? Hän on Jumalalle arvokas – entä minulle? (PM 49/2009, 2.)

Kuten lainauksesta ilmenee, vanhoillislestadiolainen isänmaallisuus ei ole radikaalia oikeistolaisuutta vaan laillisuutta ja yhteisvastuuta korostavaa isänmaallisuutta. 1930-luvun oikeistoradikalismin jälkeen vanhoillislestadiolaisuus onkin tässä mielessä löytänyt paikkansa maltillisesta ja mieluiten kristillisestä oikeistosta. Eri asia on tietysti se, miten yksittäiset uskovaiset äänestävät tai ajattelevat, ja huomio koskee vain liikkeen tason sääntöjen rakentamista.

Esivalta kokonaisuudessaan hahmottuu vanhoillislestadiolaisuudessa järjestykseksi, joka on läsnä koko yhteiskunnassa. Vanhoillislestadiolaisen uskovaisten on oltava kuuliaisimpia esivallalle ja siis alistuttava ylempänä olevan auktoriteetin päätöksiin. Esivallan kunnioittaminen on Jumalan antaman järjestyksen kunnioittamista. Esivalta on maallisessa regimentissä analoginen tai vähintään samankaltainen käsite kuin hengellisen regimentin Jumalan käsite: sekä Jumala että maallinen esivalta ovat uskovaisten yläpuolella olevia auktoriteetteja, joiden toiminnan oikeellisuuteen on viime kädessä luotettava. Maallisella esivallalla on siis Carl Schmittin sanoin sama suvereeni ”muoto” kuin Jumalalla. Esivallan ja Jumalan käsitteiden suhde ilmentää Schmittin kuvailemaa metafysiikan tai teologian ja maallisen poliittisen mielikuvituksen suhdetta, jossa alueet asettuvat käsitteelliseen koherenssiin. Esivalta ei ole sama asia kuin Jumala, mutta sen

asemalla on teologinen perusta Raamatussa ja Augsburgin tunnustuksessa ja sen suvereeni asema muistuttaa voimakkaasti Jumalan ehdotonta suvereniteettia. Erityisesti schmittiläistä suvereniteettia edustaa sotien korostamisen merkitys: suvereeni on nimenomaan se, joka voi päättää poikkeus-tilasta eli panna tarvittaessa jopa lait viralta (Schmitt 1997, 51). Toisaalta vanhoillislestadiolainen esivalta ei ole puhtaasti schmittiläinen suvereeni, sillä Schmittin ajattelussa laki ei perustu korkeampaan normiin – kuten vanhoillislestadiolaisuudessa, jossa se perustuu Jumalan tahtoon – vaan suvereenin päätökseen (Schmitt 1997; Koivusalo & Ojakangas 1997, 28–29).

Ekskursio: yrittäjyys ja työ

Tässä yhteydessä teen lyhyen ekskursion vanhoillislestadiolaisuuden yhteiskuntasuhteen yhteen epäviralliseen puoleen, yrittäjyyden ja työn merkityksiin. Tämä teema nousi esiin haastatteluissa tutkimusprosessin aikana. Työstä ja yrittäjyydestä puhutaan toistuvasti myös vanhoillislestadiolaisissa julkaisuissa. Sekä työnteon että yrittäjyyden arvostus on tulkittu perinteisesti osaksi protestantismien maallista ulottuvuutta (ks. Weber 1980; Hytönen 2003, 284–285). Missä määrin vanhoillislestadiolainen yrittäjyys ja käsitys työstä liittyvät teologiaan?

Työnteolla yleensä on vanhoillislestadiolaisuudessa hyvin myönteinen merkitys. Liike kehottaa eksplisiittisesti ahkeruuteen ja työn tekemiseen:

Martti Luther sanoi pystyttävänsä omenapuun, vaikka tietäisi huomenna tulevan maailmanlopun. Se ei merkinnyt Lutherin kiintymystä omenoihin, vaan hänen suhdettaan työn tekemiseen. Luther tiesi, että joutilaisuudella on monet vaarat niin uskonelämälle kuin henkilölle hyvinvoinnillekin. Työn tekemiseen sisältyy Jumalan siunaus. Työtönkin voi löytää puuhaa ja tekemistä. (PM 45/2010, 45.)

Mielekäs tekeminen, työ, kuuluu siis myös työttömälle, joka ei saa palkkaa. Joutilaisuus on vaarallista sekä uskonelämälle että hyvinvoinnille. Tärkeää on tekeminen ja rakentaminen. Työnteon merkitys näkyy myös talkootyön voimakkaassa korostamisessa. SRK:n johtokunnan puheenjohtaja Olavi Voittonen kuvaili talkootyötä haastattelussani:

OV: Joo, kyllä. Ja tääkin, siis se perusrakentaminen, mikä tapahtuu, on ollu rauhanyhdistyksen yhteydessä, niin on sitä, tietynlaisena huippubetkenä mä oon aina pitänyt sitä, kun, tuo vesikatto naulattiin, sataviisikytyks miestä nakuttamassa katolla (nauraa). [...] Joo, ja aivan huvittavuuksiin saakka [tehdään talkootyötä / T. N.]. Kun mä viime sunnuntaina, ku oli se julkistamistilaisuus, niin nauroin, kun lähdin, ni, herra professori kanto mustaa jätesäkkiä, keräs lattialta papereita (nauraa). Vasta saanu honoris causa-, kaulassa, niin kylä mä aattelin, että täällä se on tällänenkin mahollisuus (nauraa). (Olavi Voittoinen 8.11.2010)

Rauhanyhdistysten taloista suuri osa on rakennettu nimenomaan talkoil-la (Kinnunen 2002, 339). Myös yhdistysten päivittäinen toiminta on mahdollista vain suuren vapaaehtoistyöntekijöiden joukon avulla. Päivämies kehuu liikkeessä vallitsevaa työn tekemisen henkeä:

Talkootyö tuo iloa [otsikko / T. N.]. Rauhanyhdistysten toiminta perustuu laajaan talkootyöhön. Siinä toteutuu raamatullinen ajatus uskosta, joka tekee rakkauden kautta evankeliumin työtä. Työssä koetaan yhteistä iloa, ja sen perimmäinen tavoite on Jumalan sanan esillä pitäminen. (PM 6/2011, etusivu).

Myös suurten seurojen ja erityisesti suviseurojen järjestäminen on mahdollista vain laajan, ammattitaitoisen ja sitoutuneen talkooväen avulla. Mukana talkoissa on kirvesmiehiä, toimittajia, pappeja, putkiasentajia, kuljetusyrittäjiä, sähkömiehiä, lavatekniikan ammattilaisia, kokkeja, tiedottajia, poliiseja, palomiehiä ja niin edelleen. (Tutkimuspäiväkirja.)

Paitsi ahkerina työntekijöinä, vanhoillislestadiolaisuudella on maine myös yrittäjien herätysliikkeenä erityisesti Pohjois-Pohjanmaalla. ”Maine” ei ole välttämättä tieteellinen lähtökohta tutkimukselle, mutta kuten sanottua, teema nousi esiin myös haastatteluissani. Muun muassa SRK:n johtokunnan puheenjohtaja Olavi Voittoinen ja pääsihteeri Aimo Hautamäki puhuivat yrittäjyydestä. He arvioivat, että liikkeessä vallitsee yrittäjämönenteinen ilmapääri:

OV: Joo, joo... Mut siis kyllä tämmönen tietyn yrittäjyyshönteisyys, ää, näyttää olevan, ja mm... Siinäkin on varmasti hyvin monia taustatekijöitä, mistä se nousee. Onhan se tietysti selvä, että sehän antaa

aina tämmösen tietyn itsenäisyyden työhön, joka varmasti on, on... Ja sitten (mieltii) myöskin se, että, ää, siinä tietyllä tavallaan niinkun, ee, kun on itsensä herra, niin siinä voi tätä arvomaailmaansakin toteuttaa. Saa vapaammin ottaa huomioon uskonelämässä nousevat tekijät paljon vapaammin.

AH: Ja sekin on mielenkiintonen tekijä, koko tämä yrittäjyyksysymys, niin sehän on, näyttää olevan, että se on tietyissä suvuissa geeneissä, että ne...

OV: Joo, se (naurabtaa)...

AH: Ne eivät pysty oikeen olemaan toisen palveluksessa, niin pittää päästä ite niinku ittensä pomoksi ja yrittä-, yrittämään. Jos on kymmenenlapsinen perhe, niinku tiiät, että meillä on isoja, niin äkkiä saa sen kuvan, että täällä ei muuta tehäkään ku yritetään, ku yksi, yksi suku yrittää, niin se, se tuota on, on kyllä aika mielenkiintonen... (Olavi Voitonnen ja Aimo Hautamäki 8.11.2010.)

Puhe yrittäjämönteisyydestä vaikuttaa liittyvän erityisesti Pohjois-Pohjanmaalla toimivaan vanhoillislestadiolaisten yritysten verkostoon. Oulun alueella itse yrittäjänä toimineen haastateltavan mukaan alueella toimii useita vanhoillislestadiolaisten omistamia yrityksiä erityisesti rakennusalalla. Monet yrityksistä tekevät hänen mukaansa yhteistyötä, mutta toisaalta ne ovat kilpailijoita. Erityistä hyvä veli-järjestelmää ei haastateltavan mielestä yritysten kesken ole olemassa:

M38: Joo, niin tuota (mieltii)... Joo-o... Mut ei siellä, siellä pelataan normaali bisnessäännoillä. Ei siellä mitään hyvää veli-järjestelmää ole sillä tavalla. Siis se on yhtäläillä sillä tavalla, että jos, jos joku muut tuntee toisensa ennestään, että onhan se helpompi ottaa kontakteja, jos on joku verkosto.

TN: Mm.

M38: Mutta niinni, ei siinä oo sen kummempaa. Tään uskallan sanoa, ite olin yheksän vuotta yrittäjänä [...] koen, että ei siinä oo mitään erityistä, päinvastoin siinähän saattaa olla joittenki, joittenki tuota samaan liikkeeseen kuuluvien kanssa semmosta kireyttäki, ku oltiin samalla toimialalla kilpailijoita. Ja, ja niin edelleen, että...

Mut siinä piti olla tavallaan niinku vähän (mieltii), tietyllä tavalla niinkö... Niin, sanotaan, että enemmän oli kireyttä niitten kans, jotka oli kilpailijoita samalla toimialalla ja toimi liikkeessä kun sitte muitten kanssa.

TN: Aivan. Kun kattoo Päivämiehen ilmoitusosiota, niin näkee, niinku siitä, sitähan ei pysty suoraan tulkitsemaan sitä, että onko niitten kaikkien yritysten johtajat ja omistajat vanhoillislestadiolaisia, mutta luul-, luultavasti monen on. Ja siitä niinku näkee sen, millä alalla on vanhoillislestadiolaisia yrittäjiä: rakennusosalalla ja matkailuautoja myymässä ja kaikkee tämmöstä.

M38: Joo, pitää paikkansa. Tietenki sieltä puuttuu suuri osa, mutta...

TN: Aivan.

M38: Mutta tuota, mutta kuitenkin. Pitää paikkansa. [...] Mitäpä nuita kiistämään.

Sitaatissa viitataan Päivämies-lehden ilmoitusosaan, jossa on tyypillisesti runsaasti esimerkiksi talovalmistajien, talon kunnossapitoon liittyvien palvelujen ja esimerkiksi matkailuautoja ja -vaunuja myyvien yritysten ilmoituksia.

Eräs vanhoillislestadiolaisuuteen liittyvä tarina on ollut vanhoillislestadiolaisen yritystoiminnan ja politiikan mahdollinen verkostoituminen (Tutkimuspäiväkirja). Esimerkiksi rakennusosalalla voisi olla kuviteltavissa, että kunnallisessa kaavoituksessa suosittaisiin tietynlaista rakentamista ja sitten uskonveljien yrityksiä. Oman aineistoni perusteella tähän asiaan ei voi ottaa kantaa. En saanut talouden ja politiikan yhtöksistä todisteluja suuntaan tai toiseen. Haastatteleman yrittäjä tosin huomautti, että vanhoillislestadiolaiset toimivat nimenomaan pienrakentamisen alalla ja tekevät siis kauppaa yksityisten ihmisten, ei julkishallinnon kanssa:

M38: Ei, ja päinvastoin, niitä todella kartetaan sen tyyppisiä [poliitikkojen ja yritysten kontakteja / T. N.], jos, jos ois ees teoriassa tullu, koska eihän näissä oo rakennus, ne on kato tämmösiä pientalo, ne ei oo rakennusfirmoja, jotka ite rakentas mittään taloja.

TN: Niin joo, siis kaupungille ja tämmösille.

M38: Niin, ne myy talopaketteja, että sitte on erikseen tämmöset YTT:t ja Skanskat ja tämmöset. Ja siellä sektorilla taas ei olla.

TN: Joo.

M38: On tämmösiä pientalovalmistajia, jossa ollaan mukana. Eikä siellä oo koskaan tullu mitään tämmösiä intressi... Mutta ku ne ei ite rakenna tontteja, vaan aina hakee yksityisiä investointeja.

Myös Helsingin Sanomien lestadiolaistaustainen päätoimittaja Mikael Pentikäinen oli haastattelussani sitä mieltä, että politiikan ja yritystoiminnan sekoittuminen ei ole vanhoillislestadiolaisen yrittäjyyden ongelma ainkaan laajassa mittakaavassa. Pentikäisen arvion mukaan vahvat paikalliset yritysklusterit on yksinkertaisesti koettu kohtuuttoman vahvoiksi. Toisaalta ihmisiä tavalla tai toisella häirintee se, että kauppaa tehdään paljon nimenomaan uskonveljien kesken:

No se varmaan johtuu siitä, että varsinkin pohjoisessa joissakin maakunnissa on lähestulkoon jopa yritysklusteri, jossa ostetaan paljon toisilta, ja on tiettyjä firmoja, joissa on paljon lestadiolaisia työntekijöitä. Siellä on koettu hankalaksi ja kiusalliseksi se, että veljet ostaa veljiltä. Se on leimallisesti mun mielestä pohjoiseen Suomeen rajoittuva piirre. Se politiikan ja bisneksen sekottuminen ei ole se ongelma. Enemmän koetaan, et se on tämmönen tavallaan klusteri, jota on vaikeehorjuttaa. Lestadiolainen valitsee palveluntarjoajan sillä perusteella, että se on veli ja kuuluu samaan liikkeeseen, eikä sen perusteella, onks palvelu parasta tai edullisinta. Tämä on varmaan herättäny osittain huomiota liikkeen ulkopuolella, et siellä on ollu näitä aika korkeen profiilin tuomioita ja talousrikoksia myös liikkeeseen kuuluvilla, mikä on sitten lisänny näit kysymyksiä. (Mikael Pentikäinen 10.5.2011.)

Myös SRK:ssa on tiedostettu, että vanhoillislestadiolaisilla yrittäjillä voi olla taipumusta toimia lähinnä toisten vanhoillislestadiolaisten yrittäjien kanssa. Liike kehottaa erottamaan uskonnon tässä kohden maallisesta toiminnasta ja korostaa sitä, että ihmiset ovat ihmisinä ja siten myös kauppakumppaneina tasa-arvoisia. Päivämiehen pääkirjoituksessa myös huomautetaan, että yritystoiminnan nurkkakuntaisuus voi näyttää ulospäin epäilyttävältä, vaikka motiivit olisivatkin oikeita:

Vanhoillislestadiolaisissa on paljon yritystoimintaa harjoitettavia. Uskovainen yrittäjä kohtaa asioita, joissa on hyvä erottaa uskonasiat ja ajalliset ratkaisut. Vakaumus ei saa eriarvoistaa yrityksen työntekijöitä, yhteistyökumppaneita, asiakkaita tai tavarantoimittajia. [...] On ymmärrettävää ja jopa suositeltavaa, että suomalaisessa yritystoiminnassa syntyy hyvää yhteistyötä oikeita eettisiä arvoja noudattavien yritysten kesken. Ulkoapäin tilanne saattaa näyttää epäilyttävältä klikiltä, jossa samaa vakaumusta tunnustavat yrittäjät myyvät ja ostavat vain toisiltaan. (PM 21/2010, 2.)

Vanhoillislestadiolaisesta yritystoiminnasta voi aineistoni perusteella tehdä vain hyvin rajoitettuja johtopäätöksiä. Etenkin Pohjois-Pohjanmaalla vanhoillislestadiolaisia on paljon yrittäjinä, ja liikkeessä vallitsee sen johtajien mukaan yritysmuotoinen ilmapiiri. Epäilemättä vanhoillislestadiolaiset yrittäjät myös mielellään tekevät keskenään kauppaa ja palkkaavat toisia vanhoillislestadiolaisia työntekijöiksi. Huomattavasti vaikeampi on todentaa sitä, missä määrin yritystoiminta ja politiikka kohtaavat ja voidaanko tämä kohtaaminen liittää uskonliikkeen kontekstiin tai teologiisiin ulottuvuuksiin.

Työnteko ja yrittäjyys sinänsä ovat poliittisen teologian kysymyksiä vanhoillislestadiolaisuuden tapauksessa vain sikäli kun niitä perustellaan teologisilla näkemyksillä tai kun niillä on suhde teologiaan. Tässä tapauksessa kyseeseen voi tulla yleisempi protestanttisen etiikan (ks. Weber 1980; Hytönen 2003, 284–285) työmoraaliin ja yhteiskunnan rakentamiseen liittyvä analyysi. Erityisesti protestanttisen asketismin on tulkittu liittyvän työnteon ja yritteliäisyyden kulttuureihin. Tässä suhteessa huomiota kiinnittää se, että Max Weber ei pidä pietismin uskonnollista perinnettä erityisesti *yrittäjyyteen* liittyvänä traditiona. Pietismi korostaa vahvasti tunnetta, ei laskelmoivaa rationaalisuutta, jonka voi ajatella kuuluvan yrittäjyyteen. Weberin mukaan ”pietismin hellimiä hyveitä voidaan kuvata enemmän sellaisiksi, joita saattoivat kehittää kutsumuksellinen virkamies, toimihenkilö, työntekijä ja kotiteollisuuden harjoittaja ja toisaalta pääasiassa patriarkaalinen työnantaja (Zinzendorfin tapaan) Jumalaa miellyttävässä alentuvaisuudessa” (Weber 1980, 102). Yrittäjyys ei liittyisi näin ollen vanhoillislestadiolaisuuden varsinaiseen hengelliseen perintöön pietismin vaan yleisempään protestanttiseen

työtä ja yritteliäisyyttä korostavaan etiikkaan, joka on ominaista esimerkiksi kalvinismille (Weber 1980, 102, 134–135). Sosiaalisessa mielessä vanhoillislestadiolainen yhteisö tietysti ammentaa ympäristöstään, jossa vaikuttaa monenlaisiin perinteisiin liittyviä virtauksia, eikä ajatus sikäli ole outo. Weberin kuvaus ”pietismin hellimien hyveiden” ammasteista voi kyllä liittyä laajemmin *keskiluokkaisuuteen*, jossa työn tekemisen ja maallisen menestymisen kutsumus ilmenee lievempänä kuin yrittäjyyden ”ponneksessa aktiivisuudessa” (ks. Weber 1980, 102). Joka tapauksessa vanhoillislestadiolaisuus on työ- ja erityisesti yritysmönteisyysmuuttanut siitä köyhien ja vähäväkisten yhteiskuntakriittisestä heräyksestä, jota maaseutujen lestadiolaisuuden on usein tulkittu olleen (Ks. esim. Suolinna & Sinikara 1986).

5.2 Vanhoillislestadiolaisuus ja puoluepolitiikka

Vanhoillislestadiolaisuus on perinteisesti ollut uskonliike, joka on liittännyt uskonnollisen argumentaation uskovaisille sopiviin poliittisiin valintoihin. Erityisesti tämä näkyy 1900-luvun alun ja hoitokokousvuosien eli noin 1960–1970 -lukujen argumentaatiossa, mutta myös 2000-luvulla. Tarkastelen seuraavaksi sitä, millaisiin teologiasta nouseviin sääntöihin perustuen puoluepoliittisia valintoja on tehty ja millainen asema puoluepolitiikalle halutaan vanhoillislestadiolaisuudessa antaa nykypäivänä. Aloitan tarkastelun vuosisadan alusta, jolloin puoluepolitiikkaa pohdittiin ”kristittyjen suurissa kokouksissa” toistuvasti.

1900-luvun alku

Kuten sanottua, lestadiolainen herätysliike jakaantui 1900-luvun alussa kolmeen pääsuuntaan, vanhoillisuuteen, esikoislestadiolaisuuteen ja uusheräykseen. Ajanjakso oli siis liikkeessä sisäisesti ristiriitainen. Yhtä aikaa suomalaisessa yhteiskunnassa elettiin sortokausia eli venäläistämispolitiikan jaksoja, joita seurasi Suomen itsenäistyminen ja verinen sisällissota. Vuosisadan alun kaikkinaisen levottomuus ilmeni voimakkaasti vanhoillislestadiolaisten saarnamiesten retoriikassa, joka korosti toistuvasti aikojen poikkeuksellisuutta. Poikkeusajallisuuden teema sai

selkeimmän muotoilun opissa ”tuhatvuotisesta valtakunnasta”. Ajatus ei ollut kiliasmia tai millenarismia, joka viittaisi tulevaan, radikaalin multistuksen jälkeiseen tuhatvuotiseen valtakuntaan (ks. esim. Cohn 1970; Talonen 1988, 91). Sen sijaan saarnamiehet tulkitsivat, että *vallitseva aika* oli Raamatun tuhatvuotinen valtakunta, jossa ”elävä kristillisyyttä” nautti esivallan, sekä maallisen että hengellisen, suojelua (Talonen 1988, 92). Sekä valtiollista että kirkollista esivaltaa piti tukea, sillä ”kuninkaat ja kuningattaret” suojelivat herätysliikettä esimerkiksi yhteiskunnallisten levottomuuksien aikana. Jopa pakanallista laillista esivaltaa piti kunnioittaa, vaikka kristillinen esivalta olikin parempi vaihtoehto. (Ks. Talonen 1988, 135–137; Kyllönen 1995, 131.)

1900-luvun alun puoluevalinnat liittyivät teologiseen näkemykseen esivallan merkityksestä. Aluksi puolueista suosituin vanhoillislestadiolaisten keskuudessa oli vanhasuomalainen puolue. Sen konservatiivisen ja esivaltauskollisen asenteen tulkittiin sopivan kristillisiin ihanteisiin (Talonen 1988, 111–113, 118). Vuonna 1906 vanhoillislestadiolaisten valtakunnallisessa kokouksessa todettiin, että ”socialistiriennosta” kristittyjen tuli pysyä kokonaan pois. Sosialisteilla oli kokouksen mukaan hyviä ajatuksia esimerkiksi raittiudesta ja veronalennuksista (!), mutta he edustivat avointa ateismia ja esivallan vastustamista. Myös vuoden 1905 suurlakon pahimmat levottomuudet olivat vanhoillislestadiolaisten kokouksen mukaan juuri sosialistien aikaansaamia, ja levottomuudet edustivat vääränlaista esivallan vastustamista, joka ei siis sovi kristitylle. Tornion-Haaparannan vuosikokouksessa 1909 kiellettiin paitsi sosiaalidemokraattisten lehtien tilaaminen myös tämän puolueen arpojen ostaminen. Saarnaaja Heikki Hoolin mukaan sosialismi ja anarkismi olivat keskenään ”avioliitossa”, eikä niihin saanut sekaantua. Sosialismia arvioitiin myös eskatologisesti ”lopun ajan” merkinä. Suhde sosialismiin nousi avoimesti teologiselta pohjalta kahdessa merkityksessä: kyse oli Jumalan suorasta vastustamisesta, ateismista, ja toiseksi anarkismista, joka tarkoitti kaaosta ja vakaan kristillisen yhteiskuntarakenteen uhkaa. (Talonen 1988, 129–130; Kyllönen 1995, 115; Palola 2010, 101.)

Maalaisliiton nousu vanhoillislestadiolaisten puolueeksi alkoi vuoden 1909 jälkeen. Tuolloin eduskuntaan valittiin ranualainen K. A. Lohi, josta tuli merkittävä lestadiolaisedustaja. Hänestä tuli liikkeen saarnaaja vuonna 1915, jonka jälkeen hän kykeni ”yhdistämään toiminnassaan”

Maalaisliiton ja vanhoillislestadiolaisuuden entistä selkeämmin (Talonen 1988, 125). Lohen vaikutusta on pidetty suurena sille, että taloudellisesti heikossa asemassa ollut vanhoillislestadiolaisen väestön osa ei omaksunut radikaalimpaa protestiasennetta kuin minkä maalaisliitto tarjosi (Talonen 1988, 126). Muita tekijöitä olivat esivaltauskollisuuden perinne ja epäilemättä se seikka, että heikossa asemassakin olleet olivat *riittävä*n hyvässä asemassa tullakseen toimeen ja elääkseen. Esimerkiksi keskiajan millenaristiset kapinat ja lestadiolaisuuden alkuvaiheisiin liittynyt Kautokeinon kapina vuonna 1852 olivat nimenomaan alistettujen poliittis-teologisia liikkeitä, jotka ovat pyrkineet sortajan tuhoamiseen (ks. Cohn 1970; O’leary 1994). K. A. Lohesta tuli muutoinkin tärkeä pohjoisen vanhoillislestadiolaisuuden poliittisen tietoisuuden muokkaaja: hän korosti muun muassa ”herroja” vastaan asettuvaa maaseudun luokkatietoisuutta ja siten etelä–pohjoinen-vastakkainasettelua, joka puuttui vanhasuomalaisesta perinteestä (Talonen 1988, 126).

Huolimatta useista jyrkistä kannanotoista monet köyhät vanhoillislestadiolaiset tunsivat vetoa sosialismiin. Lisäksi sosiaalidemokraatit pyrkivät tietoisesti houkuttelemaan lestadiolaisia äänestäjiä. Sosialismi tuomittiinkin vuosikokouksissa 1908 ja 1909 ja vielä esimerkiksi vuonna 1917, jolloin todettiin, että kristityn tulee välttää ”valtiollisia mielenosoituksia, kulkueita ym.” eikä hänen tule osallistua työväenyhdistysten ja sosiaalidemokraattisten ammattiyhdistysten toimintaan. Sosiaalidemokraatit olivat julkisesti asettuneet ”Jumalan sanaa ja jumalallista järjestystä vastustamaan”, mikä on ”Jumalan sanaa ja hyvää omatuntoa vastaan”. Kristityn tuli käyttää äänioikeuttaan aktiivisesti ja tukea suuntauksia, jotka olivat Jumalan sanan mukaisia. Jouko Talonen arvioi, että sosialismin torjumisen tarvetta oli erityisesti alueilla, joilla oli luokka-aseman suhteen sosialismille ”otollista” väestöä. Matti Kyllösen mukaan vanhoillislestadiolaisten torjuva vaikutus sosialismiin näkyi hyvin vahvasti jo vuonna 1907. Keskeisimmillä vanhoillislestadiolaisalueilla Tornionjokilaaksossa, Kiiminkijoella ja Koillismaalla esimerkiksi vanhasuomalaisten kannatus oli 70–94 %, kun sosiaalidemokraattien kannatus jäi jopa alle 10 prosentin. (Talonen 1988, 135, 166–167; Kyllönen 1995; 115; Palola 2010, 102.)

Vanhoillislestadiolaisten omaksumat uskonnollis-poliittiset kannat realisoituivat talvella 1917–1918, kun sisällissota puhkesi. Vanhoillis-

lestadiolaisia kansanedustajia oli tässä vaiheessa kolme (K. A. Lohi, Leonard Typpö ja Juuso Runtti), ja kaikki heistä piileskelivät etsintäkuulutettuina punaisessa Helsingissä sodan ajan. Rintaman pohjoispuolella asuneista vanhoillislestadiolaisista valtaosa asettui valkoisten puolelle, ja monet osallistuivat sotaan myös rintamalla. Palolan mukaan sota nähtiin ”laillisen esivallan puolustustaisteluna kapinallisia vastaan”, joskin jotkut suhtautuivat myös kielteisesti omia maanmiehiä vastaan taistelemiseen. SRK:n johtokunta julkaisi maaliskuussa kirjoituksen, jossa se kehotti ”Jumalan lapsia” tukemaan maan laillista hallitusta eli valkoisia ja olemaan kuuliaisia hallituksen käskyille. Siionin Lähetyslehdessä useat saarnaajat tulkitsivat sisällissotaa uskonnollisena kysymyksenä: kaiken taustalla nähtiin itse perkele ja kapinallisten nousu maan laillista hallitusta vastaan. Saarnaaja Heikki Jussila piti sosiaalidemokratiaa Ilmestyskirjan ”riettaana sammakkona”, joka hyökkäsi maallista Jumalan järjestystä vastaan. (Talonen 1988, 176–177, 179, 189–191; Palola 2010, 246–247.)

Kansalaissodan jälkeen toiminnasta ja asenteista käytiin vanhoillislestadiolaisten piirissä jälkiselvittelyä. Todettiin, että hallituksen auttaminen oli Jumalan tahdon mukaista, sillä alamaisuus esivallalle perustuu Raamattuun. Kristityn velvollisuus on ”puolustaa isänmaataan ja laillista hallitustaan tarvittaessa myös ase kädessä”. Vasemmiston vaarallisuutta korostettiin toistuvasti: esimerkiksi saarnaaja Pauli Rantalan mukaan ”[T]yönväenaatteen varjossa kulkee piru mitä mustimpana: siinä on murhan, valheen ja ryöväyksen henki”. Myös monet muut kirjoittajat kuvasivat vasemmistoa eskatologisesta näkökulmasta. Siinä toteutuivat profetiat ”kadotuksen lapsesta”, joka murskaisi perinteisen yhteiskuntajärjestyksen ja toisi mukanaan antikristillisen ”henkivallan”. (Talonen 1988, 232; Palola 2010, 251.)

1920-luvulla vanhoillislestadiolaiset ottivat jälleen kantaa uskovaisten poliittiseen käyttäytymiseen. Vasemmiston lisäksi liike suhtautui kriittisesti ”protestihenkiseen” Pienviljelijäin puolueeseen, jota se piti ”kiivaillevana”. Sen sijaan 1930-luvun oikeistoradikalismi herätti keskustelua hyvin vähän, vaikka se oli selvästi yhteiskuntarauhaa häiritsevä tekijä ja sitä kannatettiin vanhoillislestadiolaisten piirissä. Ilmeisesti radikalismiin liittyneet isänmaallisuus, uskonnollisuus ja sosialismin vastustaminen vetosivat lestadiolaisiin ja erityisesti lestadiolaispappeihin, joita kuului Akateemiseen Karjala-seuraan. IKL:llä oli myös vanhoillislestadiolainen

kansanedustaja, Pekka Tapaninen. Vanhoillislestadiolaisista edustajista vain Maalaisliiton K. A. Lohi lausui julkisesti vastustavansa oikeisto-radikalismia. (Palola 2010, 268.)

Sisällissodan jälkeen toinen kouriintuntuva episodi vanhoillislestadiolaisen politiikan jäsentymisessä oli toinen maailmansota. Talvisodan syttyttyä vanhoillislestadiolaiset kokivat Palolan mukaan perinteensä mukaisesti ”isänmaan asian” omakseen. Asenteen tunnetuin symboli lienee kansanedustaja ja vanhoillislestadiolainen vaikuttaja Väinö Havas. Jatkosodan alussa Havas pyysi siirtoa eduskunnasta rintamalle, jossa hän kaatui heti syksyllä 1941. (Palola 2010, 324–358.)

Sotien jälkeen vanhoillislestadiolaisuuden poliittiset linjanvedot säilyivät ennallaan: vasemmistolaisuutta oli vastustettava ja porvaripuolueita vastaavasti tuettava. Esimerkiksi Lapissa vanhoillislestadiolaisuus toimikin vastavoimana kommunismille ja liikkeellä oli yleensä merkitystä SKDL:n suosion patoajana maan syrjäseuduilla (Kyllönen 1995; Vesikansa 2004, 247). 1900-luvun alun ja 1960-luvun välistä aikaa voi kokonaisuudessa luonnehtia poliittisten sääntöjen vakiintumisen aikana, jolloin vasemmiston paikka teologisen pahan edustajana selkiintyi. Esivaltauskollisuuden vahva merkitys tarkoitti myös sitä, että ”repiväksi” koetut puolueet, kuten Pienviljelijäin puolue, eivät saavuttaneet vanhoillislestadiolaisuuden piirissä suosiota. Johdonmukaisen poliittisen teologian rikkoi 1930-luvun radikaalin oikeiston kannatus. Se osoitti, että esivaltauskollisuus voitiin ymmärtää tarvittaessa melko väljästi. 1930-luvun radikalismi oli nimenomaan hallitusvaltaa vastaan suuntautunutta liikehdintää, jollaista vanhoillislestadiolaisessa teologiassa on perinteisesti kavahdettu.

1960-luku ja kommunismin vaara

Kuten luvussa neljä on esitelty, 1960-luvun lähestyessä modernisoituvaa ja liberalisoituvaa yhteiskuntaa pakotti vanhoillislestadiolaisuuden asemoimaan itseään poliittisella kentällä entistä selkeämmin. Vastavoimana oli edelleen sosialismi ja nyt erityisesti kommunismi, jonka vastustamiseen liittyy yksi vanhoillislestadiolaisen poliittisen historian kiistellyistä episoodeista. Tämä tapahtumaketju kertoo siitä, miten suurena uhkana ateistinen sosialismi liikkeessä nähtiin.

Tapahtumien eräs alkupiste sijoittuu vuoteen 1958, jolloin vanhoillislestadiolainen Martti Linna pääsi eduskuntaan SKDL:n listalta. Tämä sai Jarkko Vesikansan mukaan vanhoillislestadiolaiset näkemään kommunismin entistä potentiaalisempuna vaarana liikkeen jäsenille. Samaan aikaan Suomessa toimi useita porvarillisia tahoja, jotka vastustivat kommunismia sekä avoimesti että osin piilotetuin keinoin. Yksi näistä aktivistiliikkeistä oli Suomalaisen Yhteiskunnan Tuki -säätiö (SYT), joka harjoitti valistustoimintaa ”aseveljeyden” hengessä ja tukeutuen useisiin porvarillisiin viiteryhmiin, kuten puolueisiin ja työnantajapiireihin. (Ks. Vesikansa 2004; Palola 2011, 347.)

SYT:lle herätysliikkeet tarjosivat yhden mahdollisen väylän kommunismin vastustamiselle. SRK ottikin SYT:ltä vastaan rahoitusta kommunisminvastaiseen toimintaan ennen eduskuntavaaleja vuosina 1962 ja 1966. Asiassa olivat aloitteellisia aluksi maalaisliittolaiset kansanedustajat ja 1960-luvun puolivälissä myös SRK itse. Tuolloin SRK:n puheenjohtaja Eino Vahervuori ja Päivämiehen päätoimittaja Eino Kimpimäki kirjoittivat SYT:lle osoitetussa rahanpyyntikirjeessään, että ”nyt on osoitettava pohjimmiltaan uskonnollismieliselle kansalle vasemmistolainen ajattelu synniksi”. Vuonna 1965 kommunisminvastaiseen toimintaan perustettiin erillinen organisaatio, raittiusyhdistys Neliapila, joka toimi ainakin jonkinasteisessa yhteistyössä SRK:n kanssa. Neliapilan aktiivina toimi muun muassa vanhoillislestadiolainen kansanedustaja Artturi Jämsen. (Vesikansa 2004, 246–247.)

Jämsenin mukaan SRK:n ja Raittiusyhdistys Neliapilan käynnistämään ”Operaatio isänmaahan” kului rahaa 460 600 markkaa (nykyrahassa noin 660 500 euroa). SYT ei ollut täysin tyytyväinen asioiden kulkuun, sillä Jämsen ei suostunut raportoimaan myönnettyjen lahjoitusvarojen käyttöä. Hänen mukaansa rahoitusta olivat antaneet SYT:n lisäksi myös muut. Kuitit ja tositteet Jämsen sanoi polttaneensa suojellakseen uskonveljiään ja -sisariaan, jotka olivat syyttömiä tapahtumiin. (Vesikansa 2004, 248.)

Vesikansan mukaan Jämsenin salamyhkäisyyteen oli monia syitä. SYT:n rahoja saatettiin käyttää väärin ja mahdollisesti Jämsen halusi myös suojella muita lähteitään. ”Muiden lähteiden” joukossa puolestaan saattoi olla Yhdysvaltain tiedustelupalvelu CIA, jonka ainakin Suojelupoliisi epäili rahoittaneen toimintaa. (Vesikansa 2004, 247–248.)

Poliittisen teologian näkökulmasta ei ole yllättävää, että SRK:n johto yhdisti hengelliset ja poliittiset kysymykset kommunismin vastaisen taistelun yhteydessä. On luontevaa nähdä maailma kokonaisuutena, jossa maallinen ja hengellinen kytkeytyvät toisiinsa, etenkin, kun kyseessä on herätysliike, jonka perinteisiin kuuluu vahva yhteiskunnallinen orientaatio. On myös huomattava, että rahoitus käytettiin vanhoillislestadiolaisuuden ydintoimintaan, seurojen järjestämiseen, jolloin kynnyksellä toiminnalle oli käytännössä hyvin matala. Jos seuroihin samalla liittyikin ateismin ja kommunismin vastustaminen, oli se pelkästään liikkeen teologian mukaista. SYT-prosessi oli teologian politisoitumisen tyyppi-esimerkki.

SRK:n johto itse piti rahojen vastaanottamista myöhemmin 1970-luvulla erehdyksenä, ja myös Ari-Pekka Palolan SRK:n historiikin toisessa osassa ”maalaisliiton tarjoaman rahan” ottamista pidetään arveluttavana. Hieman toisesta näkökulmasta asiaan ottaa kantaa vanhoillislestadiolainen saarnamies Voitto Savela vuosina 1989 ja 2007 julkaistussa tekstissään. Savelan mukaan rahoituksessa sinänsä ei ollut mitään väärää. Savela esittää, että SRK käytti saatuja varoja vain normaaliin seuratoimintaan, mutta toinen organisaatio (Neliapila) käytti niitä väärin. Savelan mukaan SRK:tä ovat rahojen väärinkäytöstä syyttäneet vain ne, jotka 1970-luvulla erotettiin tai erosivat rauhanyhdistyksistä. (Ks. Savela 2007; Palola 2011, 348.)

SRK:een kriittisesti suhtautuville SYT-episodi on edustanut tyyppillistä esimerkkiä kyseenalaisista toimista SRK:n piirissä. Etenkin internetin keskustelupalstoilla johdon toimet SYT-tapauksessa liitetään hoitokokouksiin ja yleensä liikkeen johtohenkilöiden valheellisuuteen tai kaksinaismoralismiin. Monelle SYT-rahamenoajat olivat samoja henkilöitä, joista sittemmin tuli kavahdetuimpia hoitajia. (Ks. Savela 2007, 61; Palola 2011, 348; Omat Polut: SRK:n johtokunta teki hengelliseksi naamioitua poliittista työtä; Suomi24: Laestadian Leaks; Laestadian Leaks: SRK:n kerjuukirje SYT:lle 12.2.1965.)

SYT-episodi oli vain yksi esimerkki vanhoillislestadiolaisten kommunismin vastaisesta taistelusta. Avoimempaa kamppailua käytiin liikkeen lehdistössä ja hoitokokouksissa, joissa epäilyt vasemmistohenkisydestä olivat peruste hoitotoimille. Päivämiehessä kiellettyjen poliittisten tekojen tai valintojen listat olivat lähes vakiosisältöä ja toistuivat jopa useita kertoja vuodessa. Seuraava esimerkki on tyyppillinen:

Jos me tarkastelemme eri puolueiden jäseniä ihmisinä, emme voi sanoa, että jonkun puolueen kannattajat olisivat parempia kuin toisen. Jokaiseen puolueeseen kuuluu jumalattomia ja jumalankieltäjiä. Jokaiseen puolueeseen kuuluu myös kristillismielisiä, joskaan ei uskovaisia. Me emme saa tarkastella puolueita vain tältä näkökulmalta, vaan meidän on mentävä perusteisiin, eri puolueiden puolueohjelmiin.[...] Vasemmiston perustana on materialistinen maailmankatsomus [...] Tämä oppirakennelma on eräänlainen uskonto. [...] Kristittyinä emme voi tukea vasemmistolaisia. [...] Me voimme hyvällä omallatunnolla antaa tukemme mille oikeistopuolueelle tahansa. Uskovaisina me koetamme äänestää, mikäli se on mahdollista, uskovaisia ehdokkaita. (PM 9/1966, 1, 6.)

Sitaatissa vasemmistolaisuus tuomitaan, vaikka senkin piiriin voi kuulua myös kristillismielisiä. Puolue edustaa kuitenkin pohjimmiltaan samaa ateistista ideologiaa kuin aikaisemmin, eikä sitä siksi tule tukea:

Kristittyjen kokouksissa on aikaisemminkin keskusteltu politiikasta. Ne ovat vetäneet rajan sellaisiin puolueisiin, joitten lähtökohta kristinuskoon nähden on ideologisessa mielessä jumalankielteinen, olkoonkin, että tästä on myöhemmin lievennetty, ja jotka ovat pyrkineet tavoitteeseensa väkivallan tietä. Monesti kuulee sanottavan, että tällainen puolue tai puolueet ovat muuttuneet olemukseltaan, koska ne ovat luopuneet väkivalta politiikasta ja ovat suostuneet yhteistoimintaan toisten puolueiden kanssa. Tällainen käsitys johtunee siitä, että ne ovat viime vuosina muuttaneet propagandaansa ja näennäisesti muuttaneet ohjelmaansa. [...] Ko. poliittinen ideologia ei ole muuttunut, koska se ei voi kieltää itseään. (PM 9/1966, 1, 6.)

Vasemmistolaisuuden lisäksi 1960-luvulla kiellettyjen puolueiden listalle joutuivat ”repivän” toimintansa vuoksi Suomen Maaseudun Puolue, SMP, ja Kristillinen liitto, joka perustettiin viidennen herätysliikkeen perustalle ja joka edusti vanhoillislestadiolaisille omavanhurskautta tai ”vääränlaista ekumeenisuutta”. Myös liian kiivaasta politikoinnista yleisellä tasolla varoitettiin:

[...] Ja vielä: Mitä sanomme siitä uudesta poliittisesta virtauksesta [SMP / T. N.], joka riitelee kaikissa asioissa ja kaikkien kanssa? Mille

kylälle se on voimakkaammin pesiytynyt, siellä eivät riidat lopu, vaan seurahalut ja seurainpito loppuvat. Jo yleisesti voimme sanoa kaikkeaa politiikkaa vaaralliseksi sen kuivaavan vaikutuksen vuoksi. (PM 5/1972, 1.)

Ohjeet ovat varsin suoria ja poliittisia valintoja perustellaan avoimesti teologisilla perusteilla. Tästä huolimatta teksteistä on luettavissa myös hämmennystä siitä, miten politiikka ja uskonto voidaan erottaa toisistaan ja yhtä aikaa antaa selkeästi puoluepoliittisia ohjeita uskonnon nimissä:

Puheenjohtaja toisti jo kokouksen alussa mainitsemansa, että kokoukseen ei ole tultu politikoimaan, sillä se ei kuulu kristittyjen kokouksille. [...] Mutta sen sijaan on tultu keskustelemaan sellaisiin politiikassa esiintyviin ilmiöihin, jotka eivät sovi nimenomaan uskovaisille. Tämä ei aiheuta poliittista vihaa eikä kahlitse ihmisten vapautta. [...] Kristitty ei voi kannattaa sellaisia puolueita, jotka suosivat joko julkisesti tai salaisesti jumalankielteisyyttä. Myöskään kristityn ei ole sovelias lähteä poliittiseen radikalismiin tai riiteilyyn ilmetköön se missä tahansa. [...] Meitä ei ole ostettu vapaaksi politiikalla, vaan Kristuksen verellä. On tietysti oikein ja paikallaan, että kristitty kannattaa rakentavia voimia politiikassakin siellä missä se käy omaatuntoa loukkaamatta, eikä ole vastoin kristillisyyden yhteistä ymmärrystä ja rakkautta. Uskon asiaa ja politiikkaa ei saa sotkea toisiinsa, sillä usko on ensin ja sen kautta katsotaan ajallisiin asioihin. (PM 29/1968, 4.)

Edelleen on mielikuvituksellisia juttuja liikkeellä siitä, miten elävää kristillisyyttä valjastettaisiin politiikan valjaisiin. Erikoisesti tänä aikana on kristillisyyden poliittisesti vapaa. Kristillisyydellä ei tehdä politiikkaa. Mutta elävän kristillisyyden vaikutus näkyy kaikkialla, ei puoluepyyteinä, vaan tervettä yhteiskuntaa rakentavana voimana. Ei voi näissäkään asioissa tehdä vastoin omaatuntoaan. Jokaisella on luonnollisesti oikeus tehdä poliittisissa asioissakin oman tahtonsa mukaisesti. Ei ketään voi pakottaa mihinkään. Mutta kristittynä ei voi olla edesauttamassa laillista yhteiskuntajärjestystä tuhoavia voimia tai ekumeenista uskonnollisuutta rakentavia voimia [Kristillinen liitto / T. N.]. Elävä kristillisyyden on elämänmuoto, ei mikään aate. Näyttää siltä, että kaikki muut saavat elää miten tahtovat ja tehdä mitä tahansa, mutta tätä oikeutta, ihmiselämän perusoikeutta, ei annet-

taisi Jumalan lapsille. Rakkaat sisaret ja veljet, nyt tarvitaan paljon kristillistä mieltä, että liha ei saisi valtaa. Ei mitään protestiliikkeitä, ei lakkoja, ei mitään sopimattomia taistelumuotoja. (PM 4/1977, 2.)

1960-luvun ja 1970-luvun retoriikka liikkeen julkaisuissa on yleensä ottaen eskatologinen tai ainakin aikojen poikkeuksellisuutta korostava. Etenkin 1970-luvulla tekstejä luonnehtii käsitys taistelujen ajasta ja usko lähellä olevaan maailmanloppuun:

Vaikka aika on väsyttävä ja raskas, niin valtakunnan evankeliumia vielä julistetaan. Emme tiedä, kuinka kauan. [...] Kylvötyö päättyy pian ja korjuuaika voi olla lähempänä kuin luulemmekaan. (PM 9.8.1978, 2.)

Jumalan valtakunnan tervaaajat ovat olleet abkerasti liikkeellä. Kirjoitukset käyvät toteen: ”Viimeisinä päivinä tulevat pilkkaajat, jotka oman himonsa jälkeen vaeltavat.” (2. Piet.3: 3). ... Uskovaiset ovat ennenkin joutuneet pilkan ja panetuksen kohteeksi. Milloin mitäkin on tahdottu kaataa uskovaisten syyksi. (PM 19.12.1979, 4.)

Huolimatta lopun aikoihin liittyvistä perusteluista varsinaiseen puoluepolitiikkaan liittyvä argumentointi poikkeaa esimerkiksi vuosisadan alusta. Vasemmistolaisuus tuomitaan selkeästi synnillisenä, mutta silti se ei enää konkreettisesti edusta Ilmestyskirjan ”rietasta sammakkoa”, joka pyrki koko kristillisen maailman tuhoamiseen. Muutenkin eskatologinen painotus on jossain määrin ehdollisempi kuin 1900-luvun alkuvuosina. Lopun ajan sijaan puhutaan usein ”taistelujen” poikkeuksellisesta ajasta. Huomiota kiinnittää uuden säännön muotoutuminen: poliittisia ohjeita annetaan suoraan, mutta yhtä aikaa halutaan sanoutua irti uskonnollisesta politikoinnista. Säännön sisäisen ristiriidan voi ajatella liittyvän hoitokokousvuosien jännittyneeseen tilanteeseen, jossa sääntöjen muotoilijat puolustautuvat jo valmiiksi mahdollisilta politikointisyyöksiltä. Ristiriitaiset lausunnot voivat ilmentää myös ajanjakson yleistä sekavuutta vanhoillislestadiolaisuudessa.

Puoluepolitiikka 2000-luvulla

1900-luvun vanhoillislestadiolainen poliittinen teologia – puoluepolitiikan suhteen – on ollut selkeästi vasemmistolaisuuden vastustamisen ja vastaavasti oikeiston tukemisen teologiaa. Sääntökokonaisuutta on luonnehtinut esivaltauskollisuus ja ”repivän” politiikan vastustaminen, jossa poikkeuksen tekee 1930-luvun oikeistoradikalismi. Tarkastelen luvun lopuksi sitä, millaisia teologisia merkityksiä puoluepolitiikka saa 2000-luvulla.

2000-luvulla suoranaiset viittaukset puoluepolitiikkaan liikkeen virallisissa julkaisuissa ovat viime vuosisadan alkuun ja hoitokokousvuosiin verrattuna harvinaisia ja nousevat esille lähinnä vaalien yhteydessä. Teksteissä korostuvat laillisuuden kunnioittaminen, äänestämisen merkitys ja yleinen luottamus esivaltaan:

Voimme vaikuttaa esivallan päätöksiin ja toimintaan niissä kanavissa, jotka meille lain mukaan on annettu. Tärkein vaikutuskanava on äänestämisen vaaleissa. Haluamme valita yhteisiä asioita hoitamaan ja niistä päättämään henkilöitä, jotka edustavat Jumalan sanan mukaisia arvoja. Kristittyinä emme halua ajaa asioita mielenosoituksin tai laittomien lakkojen avulla. Emme myöskään koe oikeaksi sellaista puolue toimintaa, joka esiintyy repivästi tai edistää syntiä ja jumalankielteisyyttä. (SL 1/2011, 8–9.)

Vanhat teemat jumalankielteisyyden ja ”repivyyden” torjumisesta ovat edelleen puheessa läsnä, eikä puoluepoliittisessa perusasetelmassa siten ole nähtävissä suurta muutosta. Silloin tällöin esiintyy myös varovaisempia myönteisiä viittauksia poliittisen oikeiston tueksi:

Puolueisiin ja niiden toimintaan liitetään nykyään paljon kielteisiä käsityksiä. Silti kristitty voi osallistua puolue työhön, kun hän toimii siinä säilyttäen hyvän omantunnon. Kristityt ovat perinteisesti toimineet poliittiseen keskustaan ja oikeistoon kuuluvissa puolueissa. Vasemmistossa on vierastettu sen ateistista eli jumalankielteisistä maailmankatsomusta. (Juhani Alaranta Päivämiehessä 12/2000, ks. myös Mauri Kinnusen internet-sivut: Lestadiolaisuus ja politiikka.)

Samaa sukupuolta olevien parien vihkiminen näyttää etenevän nopeasti myös Suomessa. Viidestä suurimmasta puolueesta neljä kannattaa

uutta avioliittolakia. Ainoastaan keskusta ei ole asettunut uudistuksen taakse. (PM 32/2010, 2.)

Poliittinen asetelma näyttää kannanottojen perusteella siis entiseltä: poliittista keskusta-oikeistoa halutaan kannattaa ja vasemmistoa ja toisaalta ”repiviä” puolueita vastustaa. Suora poliittinen ohjailu näyttää kuitenkin muuttuneen hienovaraisemmaksi: esimerkiksi vasemmistolaisuus ei ole enää selvästi syntiä vaan jotain, jota on ”vierastettu”.

Politiikan ja uskonnon kytkösten mahdollinen väljentyminen nousi esiin myös muissa yhteyksissä. Esimerkiksi vuonna 2011 tarkoitukseni oli tehdä tutkimusta vanhoillislestadiolaisten puoluekannoista 2000-luvulla. Yritin todentaa kantoja tekemällä suviseuroilla kesällä 2011 lomaketutkimusta aiheesta. Tähän tutkimukseen en kuitenkaan saanut lupaa. Vastavalittu pääsihteeri Tuomas Hänninen esitti perusteluina, että liike ei halua sekoittaa politiikkaa uskonnollisiin tilaisuuksiin. Hänninen kirjoitti seuraavasti:

Ymmärrät varmaan että suuri ulkoilmatapahtuma suviseurat kiinnostaa monia ja monella tavalla. Vuosittain seuroihin tarjoutuu yksittäisiä ihmisiä, yrityksiä ja yhteisöjä jotka haluaisivat hyödyntää kokoontuneen ihmisjoukon läsnäoloa. Olemme tehneet periaatepäätöksen että pyrimme ensinnäkin järjestämään organisaation puolesta sellaiset palvelut että seuroissa oleminen on mahdollista ja toiseksi karsimaan myös omista järjestelyistämme sellaiset seikat jotka häiritsevät seurojen varsinaista tarkoitusta. En tarkoita että juuri sinun toteuttamasi asia olisi erityisen häiritsevää mutta rajanveto on ollut välttämätön. On rebellisesti myös todettava sekin että erityisesti poliittiset asiat ja niistä keskustelun olemme halunneet pitää etäällä myös yksittäisten rauhanyhdistysten tilaisuuksista. [lihavointi T. N.] (sähköposti 13.5.2011)

Tiedusteluni ajoittui ajankohtaan, jolloin vanhoillislestadiolaisuudesta puhuttiin julkisuudessa runsaasti ja suurelta osin negatiiviseen sävyyn. On todennäköistä, että Hänninen kieltäytyi osittain siksi, että hän halusi rauhoittaa liikkeen suurimman uskonnollisen tilaisuuden turbulentissa tilanteessa. Toisaalta Hännisen kanta voi viestiä vanhoillislestadiolaisuuden muuttuneesta suhteesta politiikkaan.

Hännisen kanssa samoilla linjoilla oli politiikassa itse pitkään toiminut anonyymi haastateltavani. Hänen mukaansa uskonnon ja politiikan sekoittamista varotaan 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuudessa tarkoin. Haastateltava tarjosi politiikan ja uskonnon erottamiselle tulkinnan, joka liittyy liikkeen seurakuntaoppiin ja erityisesti yksimielisyyden vaateeseen. Hänen mukaansa puoluepolitiikka edustaa inhimillistä valtapeliä, politiikointia, ja yksilön persoonan liiallista korostamista. Poliitiikka voi siten aiheuttaa uskovaisten välille ristiriitoja ja erimielisyyksiä, mikä on uskonliikkeen yksimielisyyden vaateen näkökulmasta ongelmallista. Tästä syystä rauhanyhdistykset tai muut auktoriteetit eivät haastateltavan mukaan halua ohjailta uskovaisten poliittista käyttäytymistä:

M38: Ei. Enkä oo kuullu, että koskaan ois ollu [äänten mobilisointia yhdistystasolla / T. N.]. [...] Päinvastoin, sitä on hirveästi vierastettu, koska, koska ei oo haluttu sekottaa tätä politiikkaa ja uskontoa. Semmosia on, oon törmänny semmosiin, tuota, kysymyksiin, että, kunnallispolitiikassa, ja toteamuksiin, että tehän hyvin saitte jaettua äänet siellä yhityksessä. [...]Tämmösiä huhuja on ollu, mutta, enkä oo niitä aina jaksanu oikoakaan. Ne on enemmän naurattanu, koska sitä on, niinku tietosesti kaikki varoo, ettei kukaan, suurinpiirtein, niin, ettei kukaan sillon, ku mennään yhityksen toimintaan, niin siellä puhuta es niitten seinien sisällä tästä, ettei lähetä sekottaa politiikkaa, koska se voi tavallaan rikkoa sitten ihmisten välejä, jos lähetään näitä asioita sekoittamaan.

Samana haastateltavan mukaan vanhoillislestadiolaiset eivät äänestä Kristillisdemokraatteja nimenomaan sen vuoksi, että puolue sekoittaa uskontoa ja politiikkaa keskenään vaarallisella tavalla:

M38: Ja siinäähän on tämmönen ajattelutapa, jos näin vapaasti saa keskustella, niin eroa, et miksi esimerkiksi ollaan vähän vierastettu tuota Kristillistä Liittoa puolueena, että siellä sekoitetaan nää hengelliset asiat ja maalliset asiat niinkö keskenää, että, että kun meillä kuitenkin niinkö, näissä poliittisissa kysymyksissä me voijaan olla monissa asioissa eri mieltä, vaikka meillä on sama uskonnollinen vakautus.

Politiikan tuominen uskonnolliseen yhteyteen voisi haastateltavan mukaan merkitä sitä, että uskovien keskinäinen yksimielisyys myös uskon-

asioissa vaarantuisi. Tästä syystä etenkin rauhanyhdistyksen tilaisuuksissa ei haluta puhua politiikasta eikä uskovaisten poliittisia kantoja ohjailta yhdistystasolla.

Myös Helsingin Sanomien lestadiolaistaustainen päätoimittaja Mikael Pentikäinen oli haastattelussani sitä mieltä, että suoraa poliittista ohjailua on 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuudessa vain vähän:

Sitä ei ole koskaan ollu niin paljon, kun on kuviteltu olevan. Seitsemänkymmentäluvulla oli Oulun vaalipiiristä ehdolla Einari Lepistö ja Juhani Alaranta. Toinen sai noin kuusituhatta yheksänsataa, toinen kuusituhatta seitsämäsataa. Sitä edelsi urbaanin legendan mukaan tämmönen, Siikajoen osuuspankin kellarissa pidetty kokous, jossa Pertti Telkin johdolla oli jaettu, joka oli siis Siikajoen pappi, jaettu siis rauhanyhdistys rauhanyhdistykseltä, että kuka äänestää Lepistöä ja kuka äänestää Alarantaa, ja jäi pää vetävän käteen, ja kumpikaan ei tullu valituksi. Alaranta hävis Ruokolalle viidellä äänellä, mutta kumpikin sai hirveen määrän ääniä. Sä voit tarkistaa sen, oisko se ollu seiskytluvun lopulla, vai millon se oli... Tänä päivänä mun ymmärrys on se, että se tilanne on muuttunut erittäin voimakkaasti. Kaikki tämmöset ohjailuyritykset on loppunut. Ihmiset äänestää, ketä huvittaa. Siinä on selvästi niinku tapahtunu viimesen kolmenkymmenen vuoden aikana muutos. (Mikael Pentikäinen 10.5.2011.)

Pentikäisen mukaan poliittisen ohjailun löystyessä mahdollisten äänestettävien puolueiden kirjo on laajentunut:

Ja siinäähän on tapahtunut muutos ylipäänsä suhteessa puolueisiin, ymmärtääkseni. Jos aikasemmin vanhoillislestadiolaiset äänesti keskustaa tai kokoomusta, ainakin oma käsitykseni on se, et se on monipuolistunut se puoluekirjo. [...] Ja myös kannatuksissa on tapahtunut muutosta. Jos vanhoillislestadiolaiset on ollut voimakkaasti, ehkä kaheksankymmentä prosenttia keskustaa ja kaksikymmentä prosenttia kokoomusta, myös siinä on tapahtunu muutosta. Moni on havainnu, et on varmaan persujen kannattajia, et on varmaan sosiaalidemokraattien kannattajia, täällä etelässä on vaikka kuinka paljon vihreitten kannattajia. (mieltii)... Se on mun mielestä ihan pelkätään terve ilmiö. Tätä on ihan vaikee käsittääkin suorastaan, että on uskonnollisin perustein tavallaan päädytty tähän - että on sinällään

vanha ajattelu, että sosiaalidemokratia tai vasemmisto on Jumalakielteistä lähtökohdaltaa, ja se on haettu jostain Forssan kokouksen ohjelmasta perusteluks vuodelta tuhat yhdeksänsataakuus, tai millon se Forssan puoluekokous oli... Eihän tänä päivänä, jos puolueohjelmia vertaa, sehän on täysin absurdi argumentti. Mun mielestä jos SRK ois fiksu, ne jollakin tavalla tavallaan purkaisi sitä myyttiä, että se on keskustalaisen ja kokoomuslaisten puolue. Totta kai siellä on paljon sellasii ihmisiä, jotka äänestää muita kuin liikkeen sisäisiä ehdokkaita. (Mikael Pentikäinen 10.5.2011.)

Myös politiikassa toiminut anonyymi haastateltava oli sitä mieltä, että 1970-luvun puolueasetelmat on 2000-luvulla ohitettu ainakin osittain. Haastateltava uskoi, että jopa SMP:n perillinen Perussuomalaiset keräsi vanhoillislestadiolaisilta vuoden 2010 eduskuntavaaleissa kannatusta:

M38: No mulla on se käsitys, että, ja oon kuullu, että, että on aika paljonkin nyt äänestäny [Perussuomalaisia / T. N.]. Ja, ja tuota, ei se sillä tavalla ole niinku mahdotonta, ja, ja, mutta peruslähtökohta, että siellähän on paljon ihmisiä, joilla on samanlainen arvopohja. Ja on ne niinkö arvokonservatiiveja. Mutta, mut sit se puolueen tavallaan historia ja tausta ja toimintatapa, joka vieläkin on vähän semmonen niinku SMP:stä lähtevä tietynlainen kapinahenki ja, ja niin, tavallaan se on nähty, että se on sellanen jollakin tavalla repivä ja niinku hajottava eikä rakentava voima. Sen takia sitä on vähän vierastettu.

Pentikäisen ja politiikassa mukana olleen haastateltavan mukaan rauhan-yhdistykset tai muut vanhoillislestadiolaisten verkostot eivät siis varsinaisesti mobilisoi ääniä tietyille ehdokkaille. Tämä ei tarkoita sitä, että äänet eivät keskittyisi lainkaan. Äänet voivat ohjautua esimerkiksi epävirallisten sosiaalisten verkostojen välittämän viestin avulla:

M38: No ei niitä [ääniä / T. N.] keskitetä eikä jaeta, mut kukin äänestää niinku äänestää, ja äänestysalaisuus on Suomessa...ja tiedän, että varmasti, merkittävä osa niinku äänesti jotain toisia ehdokkaita, ja tiedän, että siellä on ollu vanhoillislestadiolaisia, tuota niin, erittäin aktiivisissa tukiryhmissä monien ehdokkaitten takana. Ei ne, ei niitä kukaan keskitä, mutta uskon, että olen saanu merkittävän potin

siltä porukalta kyllä. Mutta ku ei tiitä. Ja se on hyvä, joutuu tai saa olla kaikkien kaikkien edustaja, vaikka kuka on äänestäny. Eikä, ee, eikä se sillä tavalla vaikuta siihen. Mutta onhan, ei siinä oikeestaan mikään viesti mene eteenpäin, yhtälailla se menee eteenpäin sillä tavalla, että kun tunnetaan toisemme, niin tuota, onhan se selvä, jos meilläkin aatellaan, on ko-, mitähän meillä on rauhanyhistyksessä seittämänsataa jäsentä, yli viistoistavuotiasta, ni jos mie oon siellä käyny keskimäärin kerran viikossa tai enemmänkin yhdistyksen toiminnassa, niin oon ollu mukana, niin, niin tuota, pienestä pitäen, niin totta kai ne tuntevat minut kasvoilta. [...] Ja sitten, ku meillä on taas sitten, jos ajatellaan, oon ollu kunnallispolitiikassa mukana, niin niinkö ihmiset on lukenu lehestä juttuja, jotka on muillakin paikkakunnilla ollu ja, ja, ja tuota... Kyllä sitä tunnetaan vähän laajemminkin. Meillä on hirveen laajat, laajat, vaikka ite nyt sanonkin, niin sosiaaliset verkostot, että, että melkeinpä, jos sanotaan kaksikymmentä suurinta kaupunkia Suomessa, mihin tahansa meen, meen tuota, jossa en ole käynnykkään juuri, niin meen sinne yhdistykselle, niin sieltä parikymmentä tuttua heleposti löytyy.

Toinen mahdollinen ja avoimemmin poliittinen vaikutuskanava on vanhoillislestadiolaisten poliitikkojen julkinen toiminta. Tämä tuli näkyväksi vuoden 2012 presidentinvaalien yhteydessä, jolloin monet vanhoillislestadiolaiset vaikuttajat testamenttasivat äänensä julkisesti toisella kierroksella Kokoomuksen Sauli Niinistölle²³. Vastaehdokkaana oli Vihreiden Pekka Haavisto, joka oli avoimesti homoseksuaali. Hänen ”arvo maailmansa” oli esimerkiksi vanhoillislestadiolaisen kansanedustajan Markus Lohen mukaan vieras, vaikka Haavisto muutoin olisikin hyvä

23 Päivämies tyytyi kommentoimaan vaaleja varsin maltillisesti. Suoria äänestysohjeita ei annettu, eikä toista kierrosta kommentoitu lehdessä lainkaan. Sen sijaan lehti kiinnitti huomiota isänmaan asemaan Jumalan johdatuksessa:

Suomen kansanvaltainen järjestelmä ei jätä ketään sivustakatsojaksi. [...] Äänestäjinä voimme vaikuttaa siihen, mille arvoille ja ajatuksille annamme tukemme. [...] Meillä on vakaat ja turvalliset olot. Yhteiskuntaa ovat rakentaneet meitä ennen eläneet sukupolvet. Kansamme historia ei ole sarja sattumanvaraisia tapahtumia, vaan kaiken takana on Jumalan salattu, viisas ja hyvä johdatus. ”Jumala johtaa vanhurskaudessaan ja rakkaudessaan maailman ja kansojen kohtaloita samoin kuin yksityisten ihmisten vaiheita” (KO13). (PM 3/2012, 2.)

ehdokas. Lohi testamenttasi äänensä Niinistölle sanomalehti Lapin Kansassa:

Haavisto [presidenttiehdokas Pekka Haavisto / T. N.] on kirkosta eronnut siviilipalvelusmies. Hänen perhekäsityksensä on myös minulle vieras [Haavisto on avoin homoseksuaali / T. N.]. Nämä valinnat eivät tee hänestä ihmisenä yhtään vähempiarvoista, mutta kertovat hänen arvomaailmastaan. Ne eivät ole piirteitä, joita odotan Tasavallan presidentiltä ja puolustusvoimien ylipäälliköltä. Pätevin ja sopivin ehdokas putosi toiselta kierrokselta. Nyt joudun antamaan ääneni Niinistölle. (Markus Lohi: Toisen kierroksen valintani. Lapin Kansa 27.1.2012.)

Vaalien toisella kierroksella Niinistö menestyi Pohjois-Suomessa erityisen hyvin juuri vahvoilla vanhoillislestadiolaisalueilla. Vanhoillislestadiolaisuuden vahvimalla kannatusalueella eli eteläisessä Lapissa ja Pohjois-Pohjanmaalla Niinistö sai äänistä tyypillisesti lähelle tai yli 70 % eli selvästi yli valtakunnan keskiarvon. Häntä kannatettiin esimerkiksi seuraavasti: Ranua 75,3 %, Posio 77 %, Kuusamo 75,2 %, Pudasjärvi 75,6 %, Taivalkoski 71,5 %, Yli-Ii 74 % ja Oulunsalo 69,3 % (Ylen vaalikone 2012). Monissa arvioissa Niinistön suuren äänisaaliin syynä pidettiin sitä, että monet vanhoilliset eivät tahtoneet äänestää homoseksuaalista Haavistoa. Esimerkiksi vaali-iltana 5.2.2012 Ylen TV-uutisissa vaalilautakunnan puheenjohtaja Yli-Iistä totesi, että lestadiolaisueudulla Haavistoa ei äänestetä nimenomaan hänen sukupuolisen suuntautumisen suvuksi. Toinen tyypillinen seikka oli se, että vahvimmissa Niinistön kannatuskunnissa äänestysprosentti jäi matalaksi – jopa alle 60 % – eli kumpikaan ehdokas ei miellyttänyt monia äänestäjiä tarpeeksi²⁴.

²⁴ Äänestyskäyttäytymisen analyysi paljastaa toisaalta sen, että paikallisissa lestadiolaisyhteisöissä on 2000-luvulla merkittäviä eroja. Esimerkiksi Oulunsalossa on paljon vanhoillislestadiolaisia, mutta kunnan äänestyskäyttäytyminen poikkeaa maaseutukunnista. Oulunsalon äänestysprosentti oli 73,5, mikä on yli valtakunnan keskiarvon ja 15–20 prosenttiyksikköä enemmän kuin hiljaisemmissa lestadiolaiskunnissa. Niinistö oli Oulunsalossakin suosittu, hän sai kunnan äänistä 69,3 %. Äänestysprosentin eroa selittää se, että Oulunsalossa asuu paljon nuorempia perheitä, yrittäjiä ja yrityksissä työskenteleviä. Yritysmönteisen ja kansainväliseksi mielletyn kokoomuslaisen ehdokkaan äänestäminen on ollut Oulunsalossa helpompaa kuin syrjäseuduilla, jossa valinta on usein pitänyt tehdä kahden enemmän tai vähemmän huonon vaihtoehdon välillä.

Liian yksioikoisia päätelmiä vaalikäyttäytymisestä ei pidä tehdä. Vanhoillislestadiolaisten lisäksi myös monet muut Keskustan kannattajat äänestivät Niinistöä toisella kierroksella. Samoin äänestysprosentti jäi matalaksi myös muilla Keskustan vahvoilla alueilla, esimerkkinä jo mainittu Kainuun Hyrynsalmi. Äänestyskäyttäytyminen liittyy myös keskustalaisuuteen, ei vain vanhoillislestadiolaisuuteen. Joka tapauksessa äänten julkisella testamenttaamisella on aina jonkinlainen vaikutus. Myös sillä on merkitystä, että kristilliseksi tulkitun ehdokkaan äänestäminen on vanhoillislestadiolaisuudessa perinteinen sääntö. Tällaista ehdokasta äänestetään todennäköisesti helposti riippumatta siitä, käskevätkö opilliset auktoriteetit niin tekemään.

Haastatteluissani puoluepolitiikkaan suhtautuminen oli jossain määrin kirjavaa. Erityisesti vanhemmat haastateltavat toistivat liikkeen julkaisuista tuttua linjaa ja tekivät eroja vasemmiston ja oikeiston välille:

M81: No ehkä yksi asia, joka, jota ei oo tuossa millään tavoin tuotu esille, kun ajatellaan, mihinkä puolueisiin vanhoilliset yleensä kuuluu, että mihinkä eivät kuulu. Se ei oo tullu esille. Niin kyllä se, sanotaan lyhyesti sillä tavoin, että vasemmistopuolueet, siihen, siihen tulee raja [...] Se, joka ei välttämättä, ennenhän esimerkiksi demareitten kohdalla ole samanlainen, mitä se on joskus ollut. Sitten on toinen, mihin otetaan tämmönen kanta, nämä niin sanotut protestipuolueet, jotka yhden asian, tai ehkä useammankin, mutta kuitenkin jonkun määrätyn asian tai henkilön toimesta, ympärillä... Tämä on tämä, öö, Maaseudun puolue, puolue yksi tekijä, aikoinaan oli sen, siinä oli kyllä paljon rebellisiä ihmisiä, niinkun miekin täällä tunnen, ja yhteistoiminnassa oltiin niittenkin kanssa. Mutta niin, siihen sitten liittyy paljon semmosta, että emme tämmöseen usein myös esivaltaan suhtautuvaa protestimieltä niinku hyväksyneet. Että nämä niinku jäävät tällä tavoi, mutta sitten taasen nytten on paljon sitä ajatusta elätelty, että kaikki uskovaiset ovat Keskustalaisia, ei se näin ole. On siellä Kokoomuksessa, ja aikoinaan oli Liberaaleissa mukana, niin mutta ehkä sen on voimakkain mukana, niin, taikka esillä uskovaisen toiminta, niin Keskustan puitteissa. Mutta että siinä on tämmöset, tämmöset ajat siinä asiassa. [...] Me emme ole vanhoillisten keskuudessa niinku koskaan ollu sitä ajatusta, että meillä pitäis olla oma puolue. Määrätyillä hengellisillä on Kristillinen liitto takana,

Kristillisdemokraatitko se on nykysestä nimeltään. Mutte me olemme niinku sopeutuneet tähän järjestelmään, minkä yhteiskunta on muodostanut, mutta sieltä haemme sitten sen, mikä niinku parhaiten meidän käsitystämme niinkun noudattelee.

Poliittisen osallistumisen yleensä korostettiin olevan tärkeä tapa vaikuttaa siihen, että yhteiskunnassa vaikuttavat kristilliset arvot:

M63: Niin, kyllähän, kyllähän tota, meillä on monia, monia tuota vanhoillislestaadiolaisia, ketkä on ollu hyvin merkittävisissä, merkittävisissä asemissa politiikassa, ja omassa puolueessaan. Ei sitä, ei sitä oo pahaksi nähty. Nimenommaan tämä henkilö on siellä semmosia asioita pitämässä esillä, mitkä on uskovaisille tärkeitä.

TN: Äänestätkö itse mieluiten uskovaista ehdokasta?

M63: Jos on mahdollista, ehattomasti.

Myös nuoremmat haastateltavat olivat sitä mieltä, että poliittiset valinnat hyvin usein liittyvät uskovaiseen arvomaailmaan. Osa sanoi mielellään äänestävänsä nimenomaan uskovaista ehdokasta, sillä uskovaisuus on viesti siitä, että ehdokas jakaa äänestäjän kanssa ”samat arvot”. Puoluekannat eivät olleet haastatteluissa erityisen jyrkkiä, mutta vanha poliittisteologinen jako jumalankielteiseen vasemmistoon ja rakentavaan oikeistoon tuli esille:

TN: Onko puolueella väliä sikäli?

N23a: No, lähtökohtasesti ei, mutta (mieltii) emmää Perussuomalaisia ehkä äänestäis, vaikka isänmaallinen oonki ja sellasia isänmaallisia arvoja myöski kannatan, mutta, ei, mutta monesti se menee, että tietyllä puolueella on tietynlaisia arvoja, ja sitten ei niinku... Niin, ei sillä mun mielestä niinku lähtökohtasesti, mutta sitten, jos koko puolueen yhteinen kanta on jotenki ,vastoin omaa käsitystä tai arvomaailmaa, niinni sitte siinä tulee sillain, ettei välttämättä tiettyjä puolueita...

TN: Niin, niin. Mites vasemmistopuolueet, perinteisesti ne ei oo ollu kovin isossa suosiossa?

N23a: Ei ookkaan. Tästä on (mieltii) kavereitten ja sukulaisten kanssa keskusteltu, niinni lähtökohtasesti mun mielestä jotku sosialismin arvot ja tollaset, niin on sellasia niinku hirveen tasa-arvosia, tai sellasia, niillä on ollu todella hyviä ajatuksia, mut sitte se on vaan menny sellaseks Jumalan-vastasuudeks ja sellaseks, että ehkä se tekee siitä sellasen, että ei oo suuressa huudossa. Mutta niitä samoja arvoja on muillakin puolueilla, tai niinku semmosta, että... No emmä nyt tiedä, niin... Köyhien ja heikossa asemassa olevien asioitten ajaminen, niin mun mielestä sen pitäis olla niinku todellakin lähellä uskovaisten ja lestadiolaisen sydäntä. Ja mikä on varmasti vasemmistoliittolaisilla myös tai jollain muulla puolueella myöski.

TN: Niin.

N23a: Niinni, niillä on vaan sitten niitä muita, mitkä sitte ei jotenki sytytä, niitä ajatuksia, tai semmosia radikaaleja. Eikä semmoseen radikalismiin tai sellaseen oo niinku semmosta syytä lähteä mukaan.

Kysyin itse haastateltavalta vasemmistopuolueista, mikä saattoi ohjata hänen ajatuksiaan toistamaan liikkeen virallisia oppeja. Toisaalta haastateltava mainitsee keskustelleensa asiasta sekä ”kavereiden” että sukulaisten kanssa. Poliitiikan teologista sopivuutta siis pohditaan myös nuorempien vanhoillislestadiolaisten piirissä. Sama haastateltava pyrki reflektoimaan uskonnon ja politiikan erottamisen vaateen ja toisaalta arvomaailman poliittisen vaikutuksen välistä problematiikkaa:

N23a: [...] Jos maailmanpoliittista kenttää seuraa, jotain Israel-Palestiina -juttuja tai jotain tommosia. Suomessa mun mielestä sii-, ei oo niinku niin räikee-, räikeeks menny uskonnon ja politiikan sekottaminen. Mut emmää tiiä, et onks se menny mitenkään niinku semmoseks paha-, pahasti seko-, sekottunu, tai väärinkäytöksiä, on varmaan yksittäisiä tapauksia niinku, mutta on maallinen esivalta, ja on taivaallinen esivalta, että ei niitä niinku oo tarvetta sekottaa. Mutta sitten tietysti, aaa, usko tuo arvoja ja asenteita, niin ne ohjaa myös varmasti niissä poliittisissa päätöksissä, ja ei sitä, koska uskoa ei voi, niinku aiemmin jo sanoin, niinni emmää pysty erottamaan sitä omaksi sarakkeeksi, niin mun elämässä, tai uskovaisten elämässä, niin totta kai se nyt vaikuttaa meidän arjen valintoihin

ja poliittisiin valintoihin, ja ne kannattaa semmosia ihmisiä, ketkä kannattaa samoja arvoja ku meillä on. Mutta, niin...

Kaksi muuta nuorta haastateltavaa korostivat pikemminkin uskonnon ja poliittisten käsitysten eroavaisuutta omalla kohdallaan. Heidän mukaansa uskonnolliset arvot liittyvät politiikkaan. Silti äänestyspäätöksiä voi tehdä myös ”maallisilla” perusteilla eli ei-uskonnollisilta vaikuttavien poliittisten mielipiteiden nojalla:

N24: Mm...no...(mieltii)...mie aattelen että ei erottaa näin, kyllä ne linkittyy yhteen, että että niinkun, ettei niinkun Raamatussakin niinku kehoitetaan vaikka niinku maallista esivaltaa kunnioittamaan ja tavallaan mm...mää en tohon tienny vaikka puoluepolitiikasta hirveesti enkä oo perehtynyt, eikä sillä lailla aivan hirveesti kiinosta mutta tuota kyllä ne jotenkin varmasti linkittyy toisiinsa. Keskustan ja Kokoomuksen kannattajahan on niinku vanhoillislestadiolaisista.

TN: Onko sulla itellä jotain puoluekantaa?

N24: No ei mää oon aina äänestäny henkilöä.

TN: Onko puolueella ollu mitään väliä?

N24: No on ollu, että Keskustaa tai Vihreitä mää oon äänestäny.

[...]

TN: Ooksä äänestäny siis lestadiolaista ehdokasta vai onko sillä ollu sulle merkitystä?

N24: En oo äänestäny lestadiolaista. Jos ois ollu joku nainen, joku hyvä nainen niin mää oisin äänestäny.

TN: Sää oo halunnu äänestää naista siis?

N24: Joo, tähän asti oon.

TN: Äänestäkö yleensä mielellään lestadiolaista vai?

M24a: No kunnallisvaaleissa äänestin, siellä oli tuttuja, ja mää tiesin mielipiteitä (naurahtaa), ja oon puhunu niistä asioista sen kanssa, niin se takia äänestin, mut, mutta tavallaan oisin voinu mielestäni

äänestää myös niinkö, niinkö jotain muutakin, jolla on samat mielipiteet, en tietenkään oo aina äänestäny lestadiolaista. Vaan semmosta, joka on, on jotenki rimmannu parhaiten.

TN: Entä toi niinku poliittinen kenttä, että onko se, onko se puolueilla väliä?

M24a: Mm... No, mua oon äänestäny varmaan aika monia puolueita. Ku mää oon, emmää ossaa hirveesti sijottaa (naurahtaa), mutta ei oikein sovi mikkään puolue, mikään puolue ei tee itelle jotenki omaks, omaks kodiksi (naurahtaa), tai mitään niinku semmosta, että mikkä niinkö ajais mun asioita, osittain ja toisella puolella se ei niinkö, niin...

2000-luvun vanhoillislestadiolaisuuden voi edelleen arvioida sijoittuvan puoluekartassa poliittiseen oikeistoon, vaikka aineiston perusteella ei voida sanoa mitään tarkkaa puolueiden kannatusluvuista. Keskustan ja Kokoomuksen ohella esiin nousevat muun muassa Vihreät ja Perussuomalaiset. Vasemmistolaisuus ei näytä olevan samalla tavalla selvä synti kuin 1960- ja 1970-luvuilla, vaikka sitä edelleen ”vierastetaan”. Samoin vanha esivaltauskollisuuden teema on poliittisessa puheessa läsnä, mikä ilmenee ”repivän” politiikan arvosteluna. Silti asetelmat vaikuttavat selvästi ehdollisemmilta ja vähemmän jyrkiltä kuin vielä hoitokokousvuosina. Muutosta voi tulkita ainakin muuttuneiden yhteiskunnallisten olosuhteiden kautta: 1900-luvun alun sortovuodet ja sisällissota tarjosivat poliittis-teologisille tulkinnoille nykypäivästä voimakkaasti poikkeavan kontekstin. Myös 1960-luvun ja 1970-luvun taistolaisuudet ja yhteiskunnan radikaali liberalisoituminen muodostivat vanhoillislestadiolaisuudelle selvän poliittisen vastavoiman, joka synnytti jyrkkiä kannanottoja. 2000-luvulla uskonliikkeen positio suhteessa puoluepolitiikkaan ei ole 1900-luvun kiihkeimpien jaksojen tapaan jännitteinen, sillä puoluepolitiikassa esimerkiksi ateismi ei ole samalla tavalla kysymys kuin 1900-luvun alussa tai hoitokokousvuosina. Yhteiskunnan tasolla ei 2000-luvulla ole toistaiseksi myöskään nähty laajaa, esivaltaa vastaan suuntautuvaa liikehdintää, joka voisi olla vanhoillislestadiolaisuudessa poliittisen argumentaation motiivi.

Poliittisten asemien ehdollistuminen liittyynee myös siihen, että puoluepolitiikka ja uskonto halutaan 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuudessa

erottaa entistä tarkemmin toisistaan. Haastateltavani tarjoaa selitykseksi sitä, että politiikka voisi vaarantaa uskovaisten sisäisen yksimielisyyden ja siten uskonliikkeen yhtenäisyyden. Puoluepolitiikka liittyy tässä puheessa politikointiin, poliittiseen peliin, jossa ajetaan eturyhmien tai yksittäisten ihmisten etuja. ”Politiikan ja uskonnon erottaminen” voidaankin tulkita niin, että politiikka indikoi erimielisyyttä, jonka ei haluta uhkaavan uskonnon yksimielisyyttä. Tämä on johdonmukainen tulkinta, kun se suhteutetaan Jumalan valtakunnan sisäisen yksimielisyyden sääntöön (ks. luku 6).

Huolimatta kielteisestä suhtautumisesta puoluepolitiikan ja uskonnon sekoittamiseen vanhoillislestadiolainen liike ei sinänsä ole 2000-luvulla esiintynyt passiivisesti suhteessa politiikkaan. Liike esittää esimerkiksi Päivämies-lehdessä toistuvasti kantoja ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin ja kirkkopoliittisiin kysymyksiin. Suhtautuminen ”yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen” yleensä on hyvin myönteistä, ja uskovaisia kehoitetaan kaikkien vaalien yhteydessä vähintään käyttämään aktiivisesti äänioikeuttaan. ”Yhteiskunta” vaikuttaisikin merkitsevän vanhoillislestadiolaisessa kielipelissä sitä laajaa yhteisen toimeliaisuuden osa-alueita, jossa ihmiset elävät ja organisoituvat. Kyse ei ole vain kansalaisyhteiskunnasta, joka erottuu valtiosta tai varsinaisen virallisen politiikan sektorilta. Vanhoillislestadiolaisen ”yhteiskuntaan” kuuluvat sekä kansalaisyhteiskunnan alue että selvästi puoluepoliittiset seikat, kuten monet ajankohtaiset politiikan arvokeskustelut. Yhteiskuntaan liittyvän kielipelin avulla voidaan siis toimia poliittisesti ja samalla väistää epäilyt uskonnon ja politiikan sekoittumisesta. Toisaalta politiikka on tässä kielipelissä määritelty eri tavoin kuin tutkimuksessani: vanhoillislestadiolaisessa kielessä politiikka näyttää usein viittaavan puoluepolitiikkaan ja erityisesti politikointiin, joka edustaa inhimillisiä valtapyyteitä, kun itse ymmärrän politiikan yleisesti valtakamppailujen kautta.

Puoluepolitiikan tarkastelun kautta on mahdollista problematisoida sitä, kuinka yksityiskohtaista tulkintaa poliittisen teologian teorian avulla voidaan tehdä. Joskus puoluevalinnat voivat olla avoimesti teologisiin syihin perustuvia, mutta ne voidaan tehdä myös tietoisesti *riippumatta* uskonnosta. Tällöinkään puolueita ei kuitenkaan valita sattumanvaraisesti vaan perustuen arvomailmaan, joka puolestaan on yhteydessä metafysiisiin tai teologisiin käsityksiin. Tietysti metafysiset kysymykset

voidaan aidosti pyrkiä sulkeistamaan, jolloin valinta pyritään tekemään perustuen maallisiin järkisyihin. Tämä ratkaisu korostaisi järjen itsenäisyyttä ja kompetenssia, jota poliittisen teologian teorian voi puolestaan ajatella kritisoidaan. Silti myös järjen korostaminen on poliittista teologiaa tarkoittamassani mielessä: se on metafyyinen ratkaisu, joka liittyy käsitykseen todellisuuden luonteesta ja ihmisen asemasta todellisuudessa. Mikään poliittinen valinta ei ole täysin rationaalinen tai vailla yhteyttä ihmisen käsitykseen todellisuudesta yleensä, siis yhteyttä metafysiikkaan tai teologiaan. Tietysti usein poliittiset valinnat ovat hyvin arkisia ja niitä voidaan tutkia tai selittää hedelmällisemmin muutoin kuin tarkastelemalla metafysiikan ja politiikan suhdetta, joka on usein lähinnä asetelman metarakenne. Vanhoillislestadiolaisuuden tapauksessa poliittisen teologian näkökulma avaa kuitenkin mielenkiintoisen ikkunan uskonliikkeessä vallitsevaan poliittiseen ajatteluun, sillä se perustuu usein eksplisiittisesti eli täysin avoimesti teologisille syyille.

5.3 Esivalta jumalan järjestyksenä

Nyt on mahdollista vastata ensimmäiseen tutkimuskysymykseen, joka kuului kokonaisuudessaan seuraavasti: 1) *mikä on teologian merkitys vanhoillislestadiolaisen liikkeen ulkoisessa politiikassa?* Voidaanko teologisten ja poliittisten käsitteiden välille hahmottaa vastaavuussuhteita? Entä millainen on vanhoillislestadiolaisuuden suhde puoluepolitiikkaan?

Vanhoillislestadiolaisuuden teologis-metafyyinen maailma perustuu teistisen Jumalan ja hänen edustajanaan toimivan Jumalan valtakunnan säännöille. Jumala on tässä maailmassa ehdoton suvereeni, jonka valtaa ei voi kyseenalaistaa ihmisen järjen tai muiden ominaisuuksien keinoin. Carl Schmittin mukaan politiikan käsitteet ovat teologian sekularisointuneita vastineita ja yhteisön poliittinen mielikuvitus on johdonmukaisessa suhteessa metafyyiseen mielikuvitukseen (Schmitt 1997, 82). Jos Schmitt on oikeassa, suvereenin Jumalan käsitteelle voi olettaa vanhoillislestadiolaisuudesta löytyvän vastaavan poliittisen käsitteen.

Tämä suvereenin Jumalan maanpäällinen analogia vanhoillislestadiolaisuudessa on melko eksplisiittisesti *esivalta*. Esivalta, ei valtio tai esimerkiksi demokratia, on se entiteetti, jolle uskovaisten tulee olla

yhteiskunnallisessa elämässä kuuliaisii. Esivalta on poliittisen muodon maanpäällinen järjestys, jonka oikeusperusta on Jumalan tahdossa. Sitä ohjaavat ja hallitsevat ihmiset, mutta Jumalan antamalla oikeutuksella. Esivaltauskollisuuden teema on vanhoillislestadiolaisuudessa pitkäaikainen ja merkittävä traditio, joka alkaa Laestadiuksesta ja jota toistetaan koko 1900-luvun ja yhä 2000-luvulla. Tässä suhteessa vanhoillislestadiolainen teologia on poliittista varsin avoimesti: esivallan asema perustuu uskonnolliseen totuuteen ja asettuu käsitteelliseen analogiaan Jumalan käsitteen kanssa.

Esivallan kunnioittamisen sääntö läpäisee vanhoillislestadiolaista poliittista mielikuvitusta kaikilla tasoilla. Jumalan siunaamaa esivaltaa edustavat yhteiskunnan hierarkiat perheestä koulumaailmaan, sosiaaliviranomaisiin, poliisiin, armeijaan ja valtionjohtoon. Demokratia ja etenkin politiikka eivät tässä sääntökokonaisuudessa omaa varsinaista itseisarvoa: ne ovat tärkeitä keinoja esivallan tukemiseksi, mutta eivät yksiselitteisiä tai kyseenalaistamattomia järjestelmiä. Jo Laestadiuksella politiikka on merkityksetöntä: yhteiskunnan ongelmien ydin on yksilön turmeluneisuudessa. Ongelmia ei voida ratkaista politiikalla, vaan yksilön heräämisellä. Tärkeää on, että jokainen kunnioittaa esivaltaa ja maksaa sille veronsa. Tämä traditio näyttää vanhoillislestadiolaisuudessa jatkuvan läpi sen historian. ”Esivallan” merkitykset voivat tietysti olla kontekstisidonnaisia: esivalta voi merkitä keisaria, laillista hallitusta, Jumalan siunaamaa isänmaata, kristillistä yhteiskuntaa tai esivaltauskollisia puolueita, mutta yhtä kaikki käsitteeseen liittyvä traditio elää.

Yhteiskunnan perussolun ja esivallan mikrorakenteen muodostaa vanhoillislestadiolaisuudessa *perhe*, jonka hyvinvointi on ratkaisevassa asemassa koko järjestelmän toimimisen kannalta. Liikkeen virallisella tasolla vanhoillislestadiolainen politiikka on puoluepolitiikan sijaan usein nimenomaan epävirallisempaa yhteiskuntapolitiikkaa. Tämän keskiössä ovat suurperheiden aseman ajaminen, perinteisen avioliiton ja seksuaalimoraalin puolustus, individualismin kritiikki ja laillisuuden periaatteen arvostus. Myös vanhoillislestadiolaisen liikkeen oma yhteiskuntapolitiikka on poliittista teologiaa, jossa ehkäisykieltoa, perinteistä avioliittoa, perheiden tukemista ja konservatiivista seksuaalimoraalia perustellaan teologisilla argumenteilla. Näiden sääntöjen mukaisen elämän ajatellaan takaavan koko yhteiskunnan rauhan ja vakauden.

Puoluepolitiikka on vanhoillislestadiolaisuudessa jäsentynyt koko liikkeen olemassaolon ajan teologisin perustein. 1900-luvulla poliittisia valintoja perusteltiin avoimesti teologisilla syillä. 2000-luvulla puoluepolitiikka halutaan pitää mahdollisuuksien mukaan erillään varsinaisesta uskonnonharjoittamisesta, mutta edelleen uskonnollisten arvojen tulee ohjata uskovaisten poliittista käyttäytymistä. Uskonnon ja politiikan erottamisen sääntö vaikuttaa rinnakkain uskonnollisten arvojen huomioimisen säännön kanssa. Perinteiseksi miellettyyn yhteiskunnan poliittiseen sektoriin nähden 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuus sijoittuu konservatiiviseen, mutta melko maltilliseen oikeistoon. Sitä identifioivat kristillinen eetos, esivallan kunnioittamisen perinne, isänmaallisuus ja yleinen arvokonservatismi. ”Maltillinen” tässä yhteydessä viittaa keskustaoikeistoon erotuksena äärimmäisestä oikeistosta, jota voisivat luonnehtia esimerkiksi muukalaisviha ja voimakas kansallinen kulttuuri-protektionismi.

Puoluekartalla vanhoillislestadiolaisuuden ideologia sopii edelleen yhteen Keskustan ja myös Kokoomuksen kanssa. Näiden puolueiden politiikka edustaa vanhoillislestadiolaiselle mahdollista poliittis-teologista ideaalia, jossa korostetaan isänmaallisuutta, perinteitä ja riittävässä määrin myös uskonnollisuutta. Muista puolueista Perussuomalaiset voisi myös olla vanhoillislestadiolaisten keskuudessa merkittävä puolue: se edustaa konservatiivisia ja isänmaallisia arvoja. Kuitenkin sen ”repivä” ja avoimesti protestihenkinen historia voi estää monien kohdalla puolueen äänestämisen. Vasemmistopuolueita painaa niiden ateistinen historia ja liikkeen pitkä traditio, jossa vasemmistolaisuus on nähty merkinä lopun ajoista. Vihreät on potentiaalinen puolue etenkin vanhoillisille nuorille: se on ympäristöä ja yhteisvastuuta korostava yrittäjämönteinen oikeistopuolue, joka saatetaan kokea eräänlaiseksi Kokoomuksen nuorversioksi. Vihreiden ongelmana voi vanhoillislestadiolaisille äänestäjille olla sen liberaali suhtautuminen muun muassa seksuaalipolitiikkaan, mikä voi olla ratkaiseva poliittisteologinen syy jättää äänestämättä puoluetta. Vaikka uskontoa tai ainakaan sen harjoittamista ei haluta sekoittaa puoluepolitiikkaan, ovat kristilliseksi ymmärrettyihin arvoihin liittyvät poliittiset ratkaisut tärkeä osa liikkeen perinnettä ja elävää säännöstöä.

Esivallan kunnioittamisen idea on itse vahva ja kattava sääntö, mutta samalla se sisältää yleisen ajatuksen sääntöjen noudattamisen tärkeydes-

tä. Tämä ajatus pätee myös vanhoillislestadiolaisuuden toisen suvereenin eli hengellisen alueella. Seuraavassa luvussa tarkastelen sitä, millaisen suvereenin muodostaa vanhoillislestadiolainen Jumalan valtakunta, joka toimii Jumalan edustajana maan päällä. Sen asema on schmittiläisessä mielessä hyvin mielenkiintoinen, sillä Jumalan valtakunta muodostaa hengellisen suvereenin (Jumala) ja maallisen suvereenin (esivalta) ohella eräänlaisen kolmannen kulman vanhoillislestadiolaisten auktoriteettien maailmassa. Jumalan valtakunta tosin identifioituu Jumalaan, mutta se toimii myös välittömästi maallisella alueella.



6 Kahden valtakunnan kansalaiset II: Jumalan valtakunta

Tässä luvussa tarkastelen sitä, mikä vanhoillislestadiolaisen teologian yhteys on liikkeen *sisäisiin* poliittisiin kamppailuihin. Millaisia vallan muotoja liikkeen sisäisessä politiikassa on paikannettavissa? Millaisia kamppailuja liikkeessä käydään ja miten teologia politisoituu näissä kamppailuissa?

Luvun keskeinen käsite on *Jumalan valtakunta*, johon liittyvää politiikkaa ja teologiaa tarkastelen kolmesta näkökulmasta. Aloitan analysoimalla Jumalan valtakunnan sääntöä. Seuraavaksi tarkastelen niitä toimijoita, jotka harjoittavat valtaa eli uusintavat Jumalan valtakunnan sääntökokonaisuutta. Kolmanneksi tarkastelen kamppailuja, joiden yhteydessä Jumalan valtakunnan auktoriteetti ja vallitsevat säännöt on 2000-luvulla kyseenalaistettu.

6.1 Jumalan valtakunnan sääntö

Uskonnollisen uskon analyysissaan Ludwig Wittgenstein kiinnittää huomionsa siihen, miten erikoislaatuisella tavalla Jumalan käsitettä käytetään yleensä kristinuskon yhteydessä (Ks. mm. Wittgenstein 2011, 97). Uskonnollisen uskon kieli ei Wittgensteinin filosofiassa ole yhteismitallista esimerkiksi luonnontieteen kielen kanssa. Uskonnolliset väitteet ovat ymmärrettävissä oikein vain suhteessa uskonnollisen uskon kielipelin kokonaisuuteen, mitä esimerkiksi Jumalan käsitteen käyttö ilmentää.

Tässä luvussa analysoin sitä erikoislaatuista tapaa, jolla *Jumalan valtakunnasta* vanhoillislestadiolaisuudessa puhutaan; siis mitä merkityksiä käsite vanhoillislestadiolaisessa kielipelissä saa. Niin kuin Jumalan käsitteen käyttötapa paljastaa sen, millaista uskonnollinen usko on luonteeltaan, voi Jumalan valtakunnan käsitteen käyttötapa paljastaa sen, millaista uskonnollisuutta vanhoillislestadiolaisuus on luonteeltaan. Jumalan valtakunnan käsite luonnehtii vanhoillislestadiolaisuutta keskeisesti, ja sen merkityksiin liittyy merkittävä osa yhteisön sisäisestä politiikasta.

Jumalan valtakunnan paikka ja pelastus

Valtaluterilaisessa perinteessä pyhä seurakunta tai ”kirkko” on näkymätön pyhien yhteisö, jonka tunnusmerkkejä ovat oikea sananjulistus ja sakramenttien eli ehtoollisen ja kasteen toimittaminen. Kaikki maalliseen kirkkoinstituutioon kuuluvat ihmiset eivät kuitenkaan ole osa varsinaista ”Kristuksen kirkkoa”, sillä instituutioon jäsenenä on myös niitä, jotka eivät varsinaisesti usko Jumalaan ja ovat siis ”hengellisesti kuolleita”. Kristuksen kirkko, varsinaisten uskovien pyhä yhteisö, on kuitenkin maailmanlaajuinen ja kaikenkattava, eivätkä ihmiset voi määrittää sen rajoja. (Ks. esim. Katekismus, kappale 20)

Vanhoillislestadiolainen *Jumalan valtakunta* sen sijaan on konkreettinen, selvästi rajattavissa oleva ihmisjoukko. Se on löydettävissä vanhoillislestadiolaisten uskovien eli Jumalan lapsien luota. Jumala asuu omiensa keskuudessa, eikä häntä voi löytää muualta:

Jumalan valtakunnalla tarkoitetaan uskovaisten muodostamaan Kristuksen seurakuntaa, jota Pyhä Henki hallitsee. Se on Jumalan maja täällä maan päällä ihmisten keskellä. (PM 37/2011, 37.)

Kun puhutaan Jumalan valtakunnasta, monet ihmiset ajattelevat, että sellainen on tietenkin taivaassa. Niinhän se on, koska Jumala asuu siellä. Mutta Jumalan valtakunta on myös maan päällä, jonne se on laskettu. [...] Täällä ihmisten keskellä on siis Jumalan maja, Jumalan valtakunta, joka on Jumalan asuinsija. [...] Herra Jeesus asuu omissaan eli Jumalan lapsissa. (Tirola 2006, 117.)

Valkealan suviseurojen tunnuslauseena olivat Jeesuksen sanat ”Jumalan valtakunta on teidän keskellänne” (Luuk. 17:21). Monet ihmiset kyselevät tänäänkin, missä Jumalan valtakunta on ja miten sinne voi päästä. Se on meidän keskellämme uskovaisten joukossa, jota yhdistää sama uskon henki. (Suviseurajulkaisu 2007, 10.)

Se, mistä Jumalan valtakunta löytyy, on ensiarvoisen tärkeä kysymys. Ihminen voi nimittäin pelastua vain Jumalan valtakunnan yhteydessä. Pelkkä Jumalaan ja Jeesuksen sovituskoulemaan uskominen tai Raamatun lukeminen eivät riitä, sillä Jeesus on tavattavissa vain ”valtakunnassaan, omiensa keskellä” (PM 44/2011, 7). Usko myös elää vain kuulemisesta

– ei esimerkiksi yksityisestä raamatun lukemisesta – eli uskovaisen on uskoontulon jälkeenkin elettävä ja oltava vanhoillislestadiolaisen seurakunnan yhteydessä pysyäkseen uskovaisena. Evankeliumin erehtymättömyyden takeena ei täten ole oppi itse vaan uskovien joukko, jonka usko on erehtymätön (Ruokanen 1980, 22–23). Vaikka oppi seurakunnan ulkopuolella saarnattaisiin samoilla sanoilla kuin vanhoillislestadiolaisessa seurakunnassa, ei se ole vanhurskauttavaa oppia, sillä se ei tapahdu Pyhän Hengen vaikutuksesta. Synnit voi aidosti saada anteeksi ja uskoon voi tulla vain ”Jeesuksen omien” luona eli vanhoillislestadiolaisen seurakunnan yhteydessä. Jumalan valtakunnan asema on jopa niin tärkeä, että sitä tulee etsiä *ennen Jumalaa*:

Tunnetuin yksittäinen opetus Jumalan valtakunnasta lienee Jeesuksen vuorisäärnan kehotus: ”Etsikää ensin Jumalan valtakuntaa ja hänen vanhurskauttansa, ja niin kaikki nämä teille annetaan.” [...] kysymys on tärkeimmästä. ”Etsikää ensin.” ”Etsikää ennen kaikkea.” Kehotus on osoitettu ensisijaisesti Jeesuksen seuraajille, mutta opetus on tärkeä kaikille ihmisille. Sen johdosta tätä Jeesuksen sanaa lainataan usein rohkeana parannuksen tekemiseen. Tärkeintä on etsiä ja löytää Jumalan valtakunta ja hänen vanhurskautensa. (Voitonon 2004, 17.)

[J]umalan valtakunta oli Jeesuksen julistuksen pääkäsite, joka esiintyy Uuden testamentin evankeliumeissa yli sata kertaa. [...] Jeesus käski siis ensimmäiseksi etsiä Jumalan valtakuntaa. Miksi se on tärkeää? Koska siellä kuuluu Jumalan täydellinen evankeliumi. [...] Meidän aikamme ihmiset saattavat kertoa ”tulleensa uskoon”, kun olivat esimerkiksi kävelemässä luonnossa tai näkivät ihmeellisen unen. Jotkut sanovat, että he ovat saaneet syntinsä anteeksi rukoilemalla. [...] Jos ihminen unessa tai luonnon keskellä voisi saada synnit anteeksi, varmasti kirkkauden enkelillä olisi ollut valta julistaa synninpäästö [viitatus Raamattuun / T. N.]. Mutta tämä ei ollut mahdollista, koska se ei kuulu Jumalan armojärjestykseen. Jumala ei näin anna syntejä anteeksi. (Tirola 2006, 116–122.)

Koska pelastuminen on mahdollista vain Jumalan valtakunnassa, on uskovainen kytketty tiukasti vanhoillislestadiolaisen seurakunnan yhteyteen. Yksilön kuolematon sielu eli lopullinen kohtalo on riippuvainen siitä, onko hän Jumalan valtakunnan jäsen. *Ilman seurakuntaa ei siis ole*

uskovaisia. Tämä on oleellinen osa Jumalan valtakunnan sääntöä. Vanhoillislestadiolaisen uskovaisen identiteetti rakentuu ajatukselle, jonka mukaan yksilö ei voi olla täydellinen tai hengellisessä mielessä edes olemassa ilman vanhoillislestadiolaista seurakuntaa.

Erehtymättömyys ja muuttumattomuus – kuuliaisuus ja yksimielisyys

Jumalan valtakunnan sääntöön liittyy useita yksityiskohtia, jotka ymmärretään osaksi seurakunnan olemuksen merkityksiä. Keskeinen tarkentava sääntö on se, että seurakunta on kokonaisuutena *erehtymätön*. Erehtymättömyys perustuu seurakunnan jumalalliseen luonteeseen: Jumala itse on käsitteellisesti erehtymätön, joten myös Jumalan maanpäällinen ilmentymä, Jumalan valtakunta on sitä. Yksittäiset seurakunnat eli paikalliset rauhanyhdistykset voivat erehtyä, mutta kokonaisuutena seurakunta on vähintään pitkällä aikavälillä aina oikeassa. SRK:n johtokunnan puheenjohtaja Olavi Voitonon ja pääsihteeri Aimo Hautamäki kuvasivat seurakunnan erehtymättömyyttä seuraavasti:

TN: Miten muuten, toi on mielenkiintonen kysymys, harmi, kun Aimmolla pitää lähteä, niin tämä väärin toimimisen ajatus. Ajatus on kuitenkin se, että seurakunta ei voi erehtyä, koska niinkun Pyhä Henki vaikuttaa seurakunnassa, niin miten sen voi niinkun määritellä, että millon se toimija on seurakunta? Tätä mää oon paljon miettiny.

OV: Joo, mut siis seurakunnankin erehtyväisyys ja muun, on muistettava se, että paikallinen yksittäinen seurakunta voi erehtyä.

TN: Niin, niin.

OV: Joo, että...

AH: On tärkeä huomio.

TN: Joo. Mut miten se niinkun, kuinka, ajatteletko, että senkin asian tunnistamisessa Jumala ohjaa? Vai miten sen voi niinkun...?

OV: Joo, näin. Joo.

AH: Kyllä mää oon, ajattelen näin, että ku siis, siis seurakuntahan on Kristuksen ruumis, ja sitä seurakuntaa Pyhä Henki hallitsee. Pyhä

Henki on uskovaisten ihmisten sydämen asukkaana. Niin tuota, se Pyhä Henki kyllä tunnistaa sen asian, että mikä tässä on se oikea linja. Sitä on vaikia sanoa, minusta sitä on hirviän vaikia sanoa, mutta kyllä se Raamatussa, että tuntekaa hengestä, vaikka, vaikka siihenkin on kajottu siihen kysymykseen, ni tuota... Seitkytälukuaki, ni siellä oli väärää, monenlaista väärää, niin siellä oli kuitenkin se oikea siellä, olemassa siellä sisällä, jotka kärsivät sanomattomasti...

OV: Koko ajan kärsivät, joo.

AH: ...että tuota, tämä ei ole oikein, mutta ootettiin, että kyllä se Jumalan aika tulee tässä. Että se, että se on se seurakunta, se, siis se Jumalan seurakunta, kyllä sieltä kuuluu oikia ääni.

(Olavi Voittoinen ja Aimo Hautamäki 8.11.2010)

Aimo Hautamäki viittaa kommentissaan 1970-luvun hoitokokouksiin. Hänen mukaansa kokouksissa oli ”monenlaista väärää”, mutta silti Jumalan ”oikea ääni” järjesti asiat lopulta kuntoon. Kokouksissa siis tehtiin erehdyksiä, mutta pitkällä aikavälillä Jumalan tahtoon perustuva oikea kanta voitti. Näkemys voidaan tulkita myös niin, että seurakunnassa voi ilmetä tilapäisesti laajastikin virheellisiä näkemyksiä, mutta ajan myötä ne korjaantuvat välttämättä.

Erehtymättömyyden ideaan liittyy toinen keskeinen poliittis-teologinen sääntö; käsitys Jumalan sanan *muuttumattomuudesta*. Tämän sääntön mukaan Jumalan sana on pysyvä, eikä sen tulkintaa voi muuttaa ajan myötä. Esimerkiksi konkreettiset käsitykset seurakunnan merkityksestä, samaa sukupuolta olevien parisuhteesta tai avioliitosta ovat ajasta riippumatta aina samoja (esim. PM 44/2010, 14). Päivämiehessä näkemys tiivistyy seuraavasti:

SRK:n historia osoittaa, että Kristuksen oppi ei koskaan muutu: ”Jeesus Kristus on sama eilen, tänään ja ikuisesti” (Hepr. 13:8). Opilliset hajaannukset ovat Jumalan vastustajan aikaansaannosta. (PM 42/2010, 2.)

Aika muuttuu, mutta Jumalan sana ei [otsikko / T. N.] [...] – On ihana kuulla aina sitä samaa, tuttua ja turvallista saarnaa. Oikeastaan silloin tulisi hätä, jos jotain lähdetäisiin Jumalan sanassa muut-

tamaan. Onneksi Jumalan sana pysyy samana, Tikkanen miettii. (PM 30/2011, 6.)

Keskustelussa todettiin muun muassa, että yhteiskunnassamme korostuu sellainen yksilöllisyys, jonka mukaan ihminen saa elää miten haluaa ja jonka mukaan muidenkin pitäisi elää samalla tavalla suvaitsevaisuuden nimissä. Jumalan sana on kuitenkin korkein auktoriteetti, jonka tulisi johtaa kaikkien elämää. Uskovaisellakin saattaa unohtua, että vaikka yhteiskunta muuttuu, Jumalan sana on muuttumaton. (PM 28/2010, 9.)

Koska Jumalan valtakunnan kannat ilmentävät Jumalan tahtoa, myös ne ovat lähtökohtaisesti muuttumattomia. Jumalan valtakunnan muotoilemat säännöt, kuten oppi ehkäisyn synnillisyydestä tai alkoholin käytön kieltö, ovat siten pysyviä siinä kuin suoranaiset Raamatun tulkinnat:

Raamattu kehottaa meitä neuvomaan toisiamme tasivaan tiellä joka päivä ja enenevässä määrin, ettei joku synnin petoksen kautta paatuisi (Hepr. 3:13). Näin Jumalan seurakunnan neuvot kuuluvat evankeliumin hoitavaan kokonaisuuteen. Jumalan armossa on voima ja kuuliaisuutemme lähde. (PM 44/2010, 14.)

Omakehtainen usko on lähtökohta myös oikealle ymmärrykselle Jumalan seurakunnasta. Olemme jo lapsuudesta oppineet, kuinka tärkeää on olla kuuliainen omantunnon äänelle, Jumalan sanalle ja seurakunnan opetukselle. Jumalan valtakunta on kuin äiti, joka hoitaa lapsiaan Jumalan sanalla. (PM 28/2010, 9.)

Seurakunnan erehtymättömyyden ja muuttumattomuuden ideat muodostavat keskeisen rakenteellisen tekijän, johon vanhoillislestadiolaisuuden sisäinen politiikka perustuu. Erehtymätön Jumalan valtakunta on absoluuttinen rakenne, jonka toimia ei voi arvostella tai kyseenalaistaa. Tähän perustuu keskeinen vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen hallintamekanismi, ehdottoman *kuuliaisuuden* vaade. Yksilön on aina oltava kuuliainen Jumalan valtakunnalle, joka ilmenee lähtökohtaisesti ”Jumalan sanan näköisenä” seurakuntana. Seurakunnan näkemysten tai elämäntapojen kyseenalaistaminen ovat ”synnin luvallisuutta” eli Juma-

lan itsensä tahtoa vastaan nousemista. (Ruokanen 1980, 18; Palola 2010, 110; Karppinen 2011, 40–49.)

Usein kuuliaisuuden sääntö suuntautuu jo ennakoiden mahdollista kritiikkiä vastaan. Sääntö neuvoo sulkeistamaan omantunnon ja epäilykset, jotka uskovaisen mielessä saattavat herätä:

Jumalan seurakunnasta loistaa Jumalan sanan täydellinen valkeus. Uskon kuuliaisuudella tarkoitamme sitä, että osoitamme kuuliaisuutta Jumalan sanaan sidotun omantunnon lisäksi seurakuntaäidille. Kristinopin mukaan omatunto on Jumalan ääni meidän sisimmässämme. Omatunto vaatii oikean ja kieltää väärän. Omatunto ei kuitenkaan ole täysin luotettava. Omantunnon neuvoessa toisin kuin Jumalan valtakunta opettaa on tärkeää olla kuuliainen Jumalan valtakunnan neuvoille.” (Juhani Uljas puhujainkokouksessa 2007, sit. Omat Polut: Opillinen harha puhujainkokouksessa.)

Uskovainen toimii Jumalan tahdon mukaan eli oikean uskovaisen lailla, kun hän on kuuliainen seurakunnalle kaikissa tilanteissa. Kuuliainen tulee olla myös silloin, kun sääntöjen merkitys ei avaudu, sillä kuuliaisuus takaa pysymisen oikealla tiellä:

Musiikki tuntuu olevan nykypäivän nuorille vaikea kysymys. Tiedän, että se houkuttelee sinuakin. [...] Eipä meillä vanhemmilla ollut antaa sinulle tyhjentävää vastausta. Kehotimme sinua vain pysymään kuuliaisena Jumalan valtakunnan neuvoille. Kaikkea ei tarvitse eikä voikaan ymmärtää, mutta kuuliaisuus voi varjella monelta lankeemukselta. (SL 7–8/2010, 14.)

Kuuliaisuuteen liittyy se, että teologiaan eli seurakunnan muotoilemaan Jumalan tahtoon liittyvät erimielisyydet ja epäilyt ovat aina pahasta. Jumalan valtakunnassa vallitsee Jumalan ansiosta oikea ja yksimielinen käsitys uskonasioista, ja tätä yksimielisyyttä vastaan suuntautuvat epäilykset ovat merkkejä synnin vaikutuksesta²⁵.

²⁵ Yksimielisyys näkyy myös siinä, että seurakunnan päätökset syntyvät samanimielisessä ja ”rakkaudessa” ilmapiirissä. Seuraava otsikko on tyypillinen:

Yksimielisyys sävytti VUOSIKOKOUKSEN päätöksiä [otsikko / T. N.]. [...] Päätösten teossa vallitsi rakkauden ja yksimielisyyden ilmapiiri. (PM 28/2010, 16.)

Yksimielisyyden ei ole tarkoitus olla pelkkää sokeaa kuuliaisuutta ja sääntöjen yhteneväistä noudattamista. Sillä on liikkeen virallisen opin mukaan perusta uskovien keskeisessä yhteydessä, joviaalisuudessa ja huolenpidossa. Yksimielisyyden merkitsee ”sydänten yhteyttä”, joka sitoo uskovat toisiinsa:

”[...] kristityillä on yksi yhteinen mieli: he ovat yksimielisiä (esim. Ap.t. 1:14; Fil. 1:27). Ei ole kysymys niinkään siitä, että kristityt ovat samaa mieltä eli jakavat käsityksen jokaisesta asiasta, vaan kristittyjen yksimielisyyden viittaa kaikkein sisäisimpään sydämen liikkeeseen eli affektiin, joka suuntautuu toisiin uskoviin. Tällöin ihminen ei etsi omaansa vaan toisten hyvää. Vastaavasti, kun ihmiset ovat eri mieltä, heidän sisäisin affektinsa suuntautuu lähimmäistä vastaan. (PM 30/2010, 9.)

Kuten Kari Palonen (1988, 31) toteaa, juuri yksimielisyyteen vetoaminen on merkittävä poliittinen teko. Omaksuttuna se on vahva vallankäytön mekanismi: omat epäilykset näyttäytyvät merkinä synnistä, koska seurakunta voi olla vain yksimielinen. Toisia kohtaan suuntautuva epäily voi puolestaan olla signaali siitä, että ”sydänten yhteys” on vaarassa. Yksimielisyyden vaade on poliittista teologiaa, joka esiintyy rakkauden ja harmonian vaatteissa. Se on syvällä sääntörakenteessa olevaa politiikkaa, jossa oikea uskovaisuus määritetty toiminnaksi, jossa kritiikkiä Jumalan valtakunnan ohjeita vastaan ei esitetä.

Erimielisyydet ovat merkkejä sielunvihollisen työstä ja mahdollisesta *eriseurasta*, uskonliikkeen hajaannuksesta. Juuri eriseuralla uhkaaminen on poliittisesti yksi tärkeimmistä Jumalan valtakunnan käsitteeseen liittyvistä suuremmista vallankäytön tavoista. ”Eriseuralla” on ”eri”, oikeasta uskovaisuudesta erkaantunut joukko, jonka keskuudessa ei ole pelastusta ja joka uhkaa seurakunnan sisäistä yhtenäisyyttä. Toisia kohtaan suuntautuvat epäilykset ja yksimielisyyden rikkeet ovat askeleita tiellä kohti eriseuraa. Ne ovat synnin alkumuotoa, josta uskovaisen on syytä olla hu-

Päätöstentekoon liittyvä yksimielisyyden näyttää liikkeen julkaisuissa yleensä ottaen säännöltä, joka tuntuu takaavan päätösten oikeellisuuden. Riitaiset päätökset eivät ole suositeltavia, ja siksi esimerkiksi äänestämistä pyritään välttämään (Tutkimuspäiväkirja). Tällainen sääntö ohjaa jo ennalta kokousten kulkua ja mahdollisuuksia käyttää puheenvuoroja, sillä erimieliset näkemykset rikkovat ”rakkauden” ilmapiiriä eikä niitä virallisissa yhteyksissä helposti siten esitetä.

lissaan. *Turvallista* on pitäytyä yksimielisyydessä ja Jumalan valtakunnan yhteydessä:

*- Jumalan lapsen ei tarvitse olla huolissaan siitä, mitä itselle tapah-
tuisi, jos syntyisi uusi eriseura. Eriseuran pohjalla on aina synti, ja
siksi henkilökohtaisessa uskossa kilvoitteleva kristitty pysyy turvallisesti
oikealla tiellä. (PM 43/2010, 17.)*

*Keskustelussa tuli esille, että Jumalan valtakunta on ainoa turva-
paikka kadotukselta ja uskomisen on vapaaehtoinen asia. (PM
2/2011, etusivu.)*

Yksimielisessä vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä pysyminen on ”turv-
vallista”. Eriseura ja ”maailma” edustavat vastaavasti turvattomuutta,
tietä kadotukseen. Vanhoillislestadiolaisuuden uskonnollisessa kielessä
turvallisuu den synonyymina käytetään myös ”terveellisyden” käsitettä.
Molemmat ovat säännönomaisia käsitteitä, jotka viestivät Jumalan valta-
kunnan olemuksesta ja siitä, millä tavoilla se erottautuu maailmasta ja
eriseuroista.

Haastateltavani toistivat eriseuraisuuden ideaa liikkeen opetuksen
mukaisesti. Vanhoillislestadiolaisuus edusti heille alkuperäistä kristilli-
syyttä ja eriseurat synnin vuoksi harhautuneita ihmisiä, joita ei tervehditä
”Jumalan terveellä”. Toisaalta eriseurat näyttäytyivät haastatteluissa mel-
ko tuntemattomana vaarana, sillä haastateltavat eivät tienneet muiden
lestadiolaisten suuntien historiasta tai opetuksesta käytännössä mitään.
Kaksi kertaa esille nousi väite, jonka mukaan pikkuesikoiset tervehtivät
vanhoillislestadiolaisia ”Jumalan terveellä”, mutta vanhoillislestadiolaiset
eivät vastaa tähän:

*N23a: Niinni, sehän Raamatussakin sanotaan, että eriseurat pitää
teidän keskuudessa oleman tai puhutaan jotain, että toisaalta, että
älkää perustako eriseuroja, että tavallaan sehän on niinku, aatellaan,
että jos on se yks, ja tietenki me aatellaan, muistaakseni oli ry:lläki
puhetta siitä, että, että me, niinku me vanhoillislestadiolaiset aatel-
laan, että me ollaan tavallaan, se kertoo jo se vanhoillis-etuliite siitä,
että me ollaa niitä vanhoja ja alkuperäsiä, ja sitte, että meistä on
niinku lähteny... Ihmiset, joille on tullu joku asia, ja ne on sitten sen
vuoksi niinkun, saanu joku henkilö, ylleensä muodostunu jonku hen-*

kilön mukaan, ja sit se on saanu kannatusta, ja ne on sitten niinku lähteny erilleen. Ja ei siinä, ei me niinku pietä niitä sitten niinkun uskovaisina. Jotku niistä saattaa tosin pitää niinku meitä uskovaisina tai tervehtiä Jumalan terveellä, mutta me ei niinku, niinku oiskohan, olikohan ne nyt pikkuesikoisia, jotka vois sanoa meille niinku ”Jumalan terve”, mutta sitten me ei niinku kuitenkaan, on se käytäntö, että sanotaan vaan niinku oma...

Vanhoillislestadiolaisuuden näkökulmasta eriseurat ovat siis ryhmiä, jotka ovat muotoutuneet jonkun harhautuneen yksilön ympärille. Tämä näkyy myös tavassa nimerä muita ryhmiä keskushenkilöiden sukunimien mukaan (esim. sillanpääläisyys, pollarilaisuus, korpelalaisuus). Missään puheessa ei nostettu esille sitä mahdollisuutta, että vanhoillislestadiolaisuus itse olisi muodostunut jonkin henkilön tai henkilöiden ympärille ja erkaantunut toisesta liikkeestä. Erkaantuja on aina eriseura eli muu lestadiolaisuuden suunta. (Tutkimuspäiväkirja.)

Kuuliaisuuden ja yksimielisyyden vaateet ovat vallankäytön strategioita, jotka toistavat kuvaa ainutlaatuisesta uskonyhteisöstä. Ne luovat perustan sille, että kriitikkojen ja epäilijöiden argumentit voidaan ohittaa vetoamalla syntiin ja eriseuran uhkaan. Koska seurakunta on erehtymätön, muuttumaton ja yksimielinen, ei kritiikille voi olla legitimiä perustaa. Bergerin käsitteen paha ei voi aidosti uhata *nomosta*, asioiden oikeaa ja kokonaisvaltaista järjestystä (ks. Berger 1990). Kuuliaisuuden ja yksimielisyyden vaatimukset suuntautuvat ennakoiden kritiikkiä vastaan: syytökset eriseuraisuudesta ja pelko sielun tilan kyseenalaistamisesta ovat potentiaalisia esteitä kritiikin esittämiselle. Jumalan valtakunnan sääntö sisältää sisäänrakennetun yksimielisyyden vaateen, jonka tarkoitus on pitää uskonyhteisö koossa ja yhtenäisenä.

Järki ja usko

Järjen ja uskon suhde on klassinen uskontofilosofinen kysymys²⁶, johon on omaksuttu vaihtelevia kantoja. Uskonnon kontekstissa kysymykseen

²⁶ Järjen ja uskon suhteeseen liittyy kysymys tiedon luonteesta: onko mahdollista erottaa tietoa uskosta? Ilmeinen kriteeri on Platonin *Theaitetoksen* klassinen muotoilu, jonka mukaan tieto on oikea käsitys, joka voidaan selittää tai perustella. Platon itse ei

liittyy useita merkityksiä. Tavallinen ongelma on se, pitääkö uskontoa ja uskomista perustella järjen keinoin ja missä määrin tämä on mahdollista.

Vanhoillislestadiolaisuudessa järjen ja uskon kysymys on teologisesti varsin yksiselitteinen. Vanhoillislestadiolaisuus edustaa *fideismiä*²⁷, jossa järki alistetaan uskonkysymyksissä uskolle. Fideismi ei edellytä todisteita (kuten sen vastakohtaksi mielletty evidentialismi) vaan sille riittää sääntö, joka kehottaa uskomaan. Fideismi on uskonnollista uskoa Wittgensteinin (1981b; Työrinoja 1984) muotoilemassa mielessä. Se ei ole edes olevinaan järjellistä ja perustuu pelkkään uskoon riippumatta uskonnokappaleiden rationaalisuudesta tai todistettavuudesta. Vanhoillislestadiolaisen uskon perusta on uskossa itsessään eikä sen kohteen olemassaoloa tarvitse todistaa uskon lisäksi muilla keinoilla:

”Usko on sen todellisuutta, mitä toivotaan, sen näkemistä, mitä ei nähdä.” Se on Heprealaiskirjeen hyvä määritelmä uskosta: sen näkemistä, mitä ei nähdä, sen todellisuutta, mitä toivotaan. Siis me toivomme, mutta se on jo meille todellisuutta ja me näemme, vaikka emme näe. Eikö ole vaikea asia selittää? Vaikea asia on selittää rakkaat matkajastävät se, että näemme ja uskomme, että tänään täällä meidän keskellämme on rakas Vapahtajamme Herra Jeesus Kristus itse. Emme häntä näe, mutta tiedämme varmasti, että on täällä meidän keskellämme itse. Aivan varmasti. Se on sen näkemistä, mitä emme näe, se on sitä todellisuutta, mitä toivomme. (Kälkäjä 2008, 195.)

näytä tyytyvän esittämäänsä muotoiluun, mutta käsitys voi antaa suuntaa tiedon ja uskon erottelulle. On olemassa tietoa, joka voidaan perustella hyvin vakuuttavasti tai suurella varmuudella. Esimerkiksi luonnontieteissä voidaan toistaa koetta niin, että lopputulos on aina sama. Näin tuotettua tietoa on vaikea kumota paitsi kieltämällä täydellisesti johdonmukaisuuden tai ihmisen järjen kompetenssi. Uskonnollisessa uskossa puolestaan voidaan uskoa esimerkiksi Jeesuksen taivaaseenastumiseen tai toiseen tulemiseen. Näillä tapahtumilla ei ole tieteen edellyttämää vakuuttavaa tai etenkin loogista perustelua, vaan ne perustuvat ensisijaisesti uskoon. Uskontofilosofiassa tavoitellaan uskon ja tiedon rajapintoja. Esimerkiksi kysymykset Jumalan olemassaolosta tai maailmankaikkeuden alusta muistuttavat enemmän todennäköisyyteen liittyvää rationaalista vakuuttelua kuin esimerkiksi Jeesuksen toiseen tulemiseen tai ehtoollisen ihmeenomaiseen vaikutukseen liittyvää uskoa. Uskontofilosofiassa kohtaavat usein myös uskonnollisesti motivoitunut tieto tai tiedollisesti motivoitunut usko.

27 lat. fide = usko

Jeesuksen läsnäoloa ei nähdä, mutta silti se on todellisuutta, koska sitä toivotaan. Tässä esiintyy Wittgensteinin muotoilema käsitteen ”uskoa” erityinen käyttö, joka ei viittaa uskomiseen tai tietämiseen arkipäiväisessä mielessä vaan uskonnolliseen uskomiseen, joka perustuu toivoon ja uskoon itseensä. (ks. Wittgenstein 1981b, 58–59.)

Vanhoillislestadiolaisuudessa usko ohjaa myös niitä päättelyoperaatioita, joita tarvitaan esimerkiksi Raamatun tulkinnassa. Pyhien tekstien tulkinta ei siis vanhoillislestadiolaisessa kielipelissä ole ”järjen käyttöä” vaan uskonnollista toimintaa, jota ohjaa Pyhä Henki. Samalla Jumala ohjaa näkemään sen, missä on maallisen järjen oikea paikka:

Oletko kuullut sanottavan, että ”ottakaa järki vangiksi” tai että joku lähimmäinen on alkanut liiaksi järkeillä”? Tällaiset lausahdukset pyrkivät tukemaan uskoa, mutta niihin voi kätkeytyä väärinkäsitys järjen olemuksesta ja ihmisen ajattelukyvyistä. Uskon vastakohtana on epäusko, sen sijaan järjen vastakohta on järjettömyys. Järjen käyttö sinänsä ja järkeily uskonasioissa ovat kaksi eri asiaa. [...] [U]skonsasioiden ymmärtämiseen ihmisjärki ei riitä. [...] On tärkeää rohkaista kaikkia uskomaan ja käyttämään ajatteluaan oikein ja asianmukaisesti uskon ja elämän kysymysten tarkastelussa. Tässä meitä opastaa Jumalan lähettämä Pyhä Henki. (Vanhatalo 2007, 42–25²⁸.)

28 Sampsa Vanhatalon teksti ottaa kantaa myös perinteiseen kiistaan siitä, missä määrin uskomisen tai ei-uskomisen on järjellistä: *Yksittäinen ihminen voi toki päättää jättävänsä uskontotuudet huomioimatta omassa elämässään. Se on ihmiselle asetettu suuri valinnan taakka. Silloin valinta ei kuitenkaan ole pohjimmiltaan järjen, vaan uskon ja epäuskon kysymys. Joskus kuulee sanottavan, että ihminen päätyi valitsemaan epäuskon järkiperusteilla. Koska uskon perustotuudet eivät riipu ihmisen ratkaisuista, niin kutsuttu järkiperuste tarkoittaa tuolloin vain sitä, että ihminen on joutunut järjen kaikkivoipaisuusbarhan ubriksi. (Vanhatalo 2007, 44.)* Vasta-argumenttina voidaan esittää, että uskon perustotuudet riippuvat nimenomaan ihmisen ratkaisuista, sillä ihmisyhteisö määrittää ne. Samoin voidaan todeta, että myös uskomisen ja uskomatta jättäminen ovat kysymyksiä, jotka on päätettävä järjen avulla. Nämä argumentit ovat sinänsä huomionarvoisia, mutta ne eivät täysin huomioi uskonnollisen uskon luonnetta. Vanhoillislestadiolaisuudessa uskon ja järjen käsitteet ymmärretään suhteessa uskonnon omaan kielipeliin. Siinä ”uskon” ideaalin muodostaa tunnepitoinen varmuuskokemus, johon kuuluu heittäytyminen ja antautuminen armolle. Tämä kokemus muodostaa uskontotuuden ytimen, jota ei tietoisesti haluta ymmärtää järjellä. Karismaattisuuden ja tunteiden korostamisen tarkoituksena voidaan ajatella olevan nimenomaan uskonvarmuuden jatkuva tuottaminen, joka sitoo uskovia yhteisöön.

Vanhoillislestadiolaisten uskon ja järjen erottelussa ei ole kyse järjetömyyden suosimisesta tai täydellisestä heittäytymisestä uskon varaan maallisissa asioissa huolimatta siitä, että esimerkiksi seurapuheissa näkemys voi saada kärjistyneitä piirteitä. Vallitsevan säännön mukaan järkeä pitää käyttää, sillä myös se on Jumalan lahja. Yhtä aikaa uskovaisen tulee kuitenkin muistaa, että uskonkysymyksissä järki on aina alisteinen Jumalan valtakunnan ohjeille.

Arjessa kysymys uskon ja järjen suhteesta on teologisesta selvyydestä riippumatta problemaattinen. Monet kysymykset eivät ole yksiselitteisesti järjen tai uskon asioita. Päinvastoin ihmisten arkeen vaikuttavat käytännölliset ja poliittiset ratkaisut liittyvät usein joko suoraan teologiaan tai epäsuorasti siihen, mitä uskovaisena oleminen tarkoittaa. Uskon merkitys ei lopu siihen, että uskovaisten tulee uskoa Jeesuksen ylösnousemukseen. Samalla tavalla heidän on uskottava, että määritellyt käytännön teot, kuten alkoholin käyttö, ehkäisy ja yleensä seurakunnan kantojen vastainen elämä ovat Jumalan tahdon vastaisia asioita.

Kuinka uskovainen sitten tietää, missä asioissa järkeä saa käyttää ja missä ei? Rajan määrittelystä vastaa Jumalan valtakunta, jota ohjaa Pyhä Henki. Uskovaisen tulee uskoa, että Jumala ohjaa seurakunnan toimintaa ja kantojen muodostamista. Niitä noudattamalla maallisen järjen tila määrittyy itsestään: se on alue, johon Jumalan valtakunnan valta ei suoraan ulotu. Esimerkiksi työelämässä tai harrastuksissa uskovaisen tulee käyttää omaa järkeään, joka sinänsä on Jumalan lahja. Uskon suhteen vanhoillislestadiolaisen ihmisen pitää sen sijaan säilyttää lapsenomainen, epäitsenäinen asenne, joka sulkeistaa järjen:

Tämä valtakunta, jossa asumme on lasten valtakunta. Siinä me tahdomme lapsina säilyä ja lapsen lailla olla omistamassa Jumalan sanan ruokaa. Ei ole hyvä, jos Jumalan lapsi kasvaa aikuiseksi ja alkaa tarvita sellaista aikuisen ruokaa, ettei lapsen ruoka enää kelpaa. Sitä kautta on moni joutunut ulos Jumalan valtakunnasta. (Sit. Karppinen 2011, 44.)

Järjen ja uskon selvä erottaminen on johdonmukainen vanhoillislestadiolaisen yleisen dualismin kanssa. Järki ja usko ovat kuin aine ja henki: järki houkuttelee ihmistä aineelliseen maailmaan ja on potentiaalisesti synnillinen. Usko puolestaan sijaitsee hengen alueella, joka kuuluu Jumalan

valtakunnan yhteyteen. Uskon pitää pysyä uskona, joka suuntautuu sekä Jumalaan että Jumalan valtakuntaan, jossa Pyhä Henki elää ja vaikuttaa. Vanhoillislestadiolaisuuden Jumalan valtakunnan teologiaan kuuluukin se sääntö, että seurakunnan muotoilemia ohjeita on aina noudatettava, vaikka järki asettuisi niitä vastaan. Kuuliaisuus asettuu järjen ja oman-tunnon edelle.

Haastateltavani pohtivat järjen ja uskon problematiikkaa eri tavoin. Vanhemmat haastateltavat toistivat liikkeen virallista, fideististä opetusta:

M81: On siinä siinä sitten, vaikea kovin yksiselitteistä vastausta siinä sitten antaa, mutta meillä on niin kuin tämmönen periaate siitä kuitenkin, että järki on otettava vangiksi. Niin, että sen ei anneta hallita, vaan usko hallitsee. Mutta järkiä käytetään siinä, missä sitä todella tarvitaan. Ja tietenkihän, jos me ajatlemme jonkun tekstin kirjottamista, niin täytyyhän siinä ajatus olla mukana.

M63: Niin missä, missä Malakiaki kattoo, että ku jumalattomat menestyy, ja vähän niinku sil-, sillä silmällä kattoo, että mitä, mitä se hyövää oikein olla uskomassa. Siis kyllähän järki, järki tässä asiassa, jos me aletaan järkeilemään tätä asiaa, niin, niin sillohan nämä uskon kysymykset nämähän kaikki vesittyy. Ei ne oo uskon asioita sil-lon ennää, ne on järjen asioita.

[...]

TN: Niin. Onko se niin, että tavallaan se järjenkäyttäminen, se liittyy selkeesti maallisiin asioihin, vaikka johonki työhön tai...?

M63: Niin kyl, kyl, kyl se... Ei, ei me, ei me, ei me tässä uskomisen asiassa ei me järkeä käytetä, niinkun mää sanoin, että jos me järkeä, niin se, tämänhän on ihan, tämänhän on ihan hullua...

Nuorempien keskuudessa esiintyi enemmän horjuvuutta, vaikka uskon korostamisen idea oli kaikilla liikkeeseen myönteisesti suhtautuvilla haastateltavilla käytännössä sama. Kaksi liikkeeseen kiinteästi integroitunutta haastateltavaa oli kuitenkin sitä mieltä, että järjen käyttöä ja siihen liittyvää mahdollista kritiikkiä ei tule pelätä. Toisen mukaan todellinen usko ei voi olla niin järjenvastaista, että avoin keskustelu ei ole mahdollista.

Haastateltavan mukaan uskon merkityksen korostaminen liittyy liikkeen perinteisiin ja keskustelukulttuuriin, jossa ei ole totuttu avoimeen mieliteiden vaihtoon:

N23c: [...] Tavallaa seurakunnassa on niin monen ikästä, että... tavallaan se suhtautuminen siihen keskusteluun on tavallaan niin lapsen kengissä jossain määrin välillä. Ja se, mun mielestä se ei johu yhtää niinku uskosta, eikä siitä pidä liikaa sekottaa siihen uskoon tietyllä tavalla, koska mun mielestä se on aika paljon kulttuurinen juttu. Että Suomessa, Suomessa osataan keskustella huonosti. Tavallaan niinku se, tavallaa sekoitetaan monesti tuomokset kulttuuriset jutut, tottakai ne vaikuttaa toisiinsa, usko ja kulttuuri, usko ja maalliset asiat ja hengelliset ja maalliset asiat, tottakai, mutta... Se on harmi, tai siis se on harmillista, että jos ne kulttuuriset asiat saa mennä uskoa tärkeämmiksi asioiksi loppuje lopuksi. Että se on, sitä toivoo myös itelle, että ei asiasta tee niin suurta, jostaki tavallaan semmosesta ulkokuoresta tee niin suurta juttua, että se saa tulla suuremmaksi sitä uskoa, tai sitä, että mää kuitenkin haluan kuulua tähän joukkoon. Että... Ja niin helposti käy, jos tavallaan niinku ei pystytä rakentavasti keskustelemaan asioista. Tai siihen voi vaikuttaa sitten, että henkilökemiat ei toimi, tai mitä ikinä, se, että sulla on vaikka negatiivisia kokemuksia niitten ihmisten kanssa, kenen kanssa jaat vaikka asioita, että... Siis mää ymmärrän niin täysin, että jos joku semmonen ihminen, jolla on vaikka, joka on, jolla on taipumus ajatella vaikka kriittisesti asioita, ja mun mielestä sellasella ihmisellä on oikeus ajatella kriittisesti asioista, koska se on sen tapa jäsentää maailmaa. Jos se keskustelee semmosen ihmisen kans, jolle keskustelukulttuuri on tosi vieras, niin voiko ne ihmiset ymmärtää toisiaan, jos se ihminen ei hyväksy, että, et se toinen ihminen ajattelee kriittisesti. Se ajattelee vaan koko ajan, että no, et sää voi ajatella noin, koska sää tavallaan et oo, se voi jopa sanoa, että et sää oo uskovainen, koska sää ajattelet tollalaillla. Mut se on vaan, se toinen haluaa ymmärtää, se haluaa sil-, ei se tarkota, se haluaa silti uskoa, mut se... Niin kyl mä uskon, et toi on ebkä semmonen juttu niinku, puhutaan niinku myös sukupolvien kuilusta. Mutta, mut ite ei oo niinku joutunu kokeen sellasta. Ja mää kyl ymmärrän sen olemassaolon tosiaankin. Kuitenki siis, mää en ajattele välttämättä tommosta sukupolvien kuilua, tai että se ois este millekään asioille.

No joo, on se varmaan este sille, että asiat ei voi muu-, jotku asiat ei voi muuttua nyt. Mutta, mut mun mielestä niinku muutoksille pitää antaa myös aikaa.

TN: Sää ajattelet siis, että vanhoillislestadiolainen usko ja yhteisö voiks kestää sen, että se jossakin asioissa voiks muuttua maailman mukana?

N23c: Noo... Ehkä tämmösissä kulttuurisissa juttuissa sun muissa, mutta... mm... no joo, kyllä. Siis yhteisönä esimerkiksi, ja varmasti tulee muuttumaanki, ihan varmasti. Mutta se... ja... Täytyyhän se kestää se, siin niinku tavallaan se on ihan tyhmää, että, että niinku (mieltii)... siis no onhan tavallaan eriseuratkin, me ollaan, yhteisöhän on sillonkin tietyllä tavalla joutunut kestää sen muutoksen. Että eihän se...

Vanhoillislestadiolaisten 2000-luvun valtakamppailun yhteydessä on nostettu esiin se seikka, missä määrin uskonyhteisö voi muuttua niin, että se ei ”hylkää Jumalan sanaa” (ks. luku 6.3.). Tässä yhteydessä kysymys järjen ja uskon suhteista on merkittävä. Jos nuoremmat vanhoillislestadiolaiset korostavat, että järki ei ole uskon vihollinen, voi kriittiselle keskustelulle avautua uusia vaihtoehtoja. Oman aineistoni perusteella on vaikea sanoa mitään tarkkaa siitä, kuinka laaja-alaista tällainen ajattelu on, mutta jossain määrin sitä näyttäisi myös liikkeeseen integroituneiden piirissä olevan.

Järjen ja uskon raja on vanhoillislestadiolaisuudessa veteen piirretty viiva, jonka määrittely tapahtuu uskon perusteella. Toisin sanoen rajan voivat määrittellä ne, jotka *määrittelevät oikean uskon*. Järjen ja uskon erottamisen vaade voidaankin ymmärtää kuuliaisuuden ja yksimielisyyden vaateisiin liittyvänä poliittis-teologisena sääntönä, jonka tarkoituksena on pitää yhteisö koossa ja torjua erimielisyyksiä. Vaikka yhteisössä olisi aito pyrkimys yksimielisyyteen ja yhteisymmärykseen, on auktoriteettiasemassa olevilla suuri mahdollisuus toimia määrittelijöinä tämän oppillisen säännön nojalla.

Ilo ja turvallisuus

Olen esittänyt Jumalan valtakunnan vallan melko rajoittavana ja kaitsevana ilmiönä. Valtakunnan vallankäytöllä on myös päinvastainen ulot-

tuvuus. Jumalan valtakunnan sääntö sisältää myös houkuttelevaa valtaa: yhteisön piiristä ovat löydettävissä armo ja pelastus. Näiden merkkien seurakunnassa vallitsevat vanhoillislestadiolaisten julkaisujen mukaan ilo ja rakkaus sekä vapaus synnistä:

Kristuksen tullessa synty, kuolema, laki ja helvetti menettävät lopullisesti otteensa. Me olemme Jumalan lapsina täysin vapaina jo nyt uskon kautta. Siitä vapaudesta kannattaa pitää kiinni. (Vallivaara 2007, 28.)

[...] Paavali toteaa, että tämän kansan jäsenet muodostavat Kristuksen ruumiin, pyhien yhteyden. (Ks. myös 1. Kor. 12.) Ruumiin jäsenet, uskovaiset ihmiset, on liitetty toisiinsa Pyhän Hengen synnyttämän rakkauden siteillä. (Oiva Savela 2007, 18.)

[...] Kristityn ihmisen vapaus perustuu Jumalan rauhaan, jonka syntien anteeksiantamuksen evankeliumin uskomisen saa aikaan. Jumalan valtakunnan evankeliumi puhdistaa sydämen astian sisältäpäin kaikesta synnistä. (PM 41/2011, 3.)

Yhteisön esittäminen ilon ja rakkauden paikkana on politiikkaa, jolla rakennetaan mielikuvaa ainoastaan rakkauden ja pelastuksen yhteisöstä (ks. myös McGuire 1997). Samalla se on osa liikkeen rituaalisuutta, jossa yhteisöön liittyvien tunteiden merkitystä vahvasti korostetaan. Vanhoillislestadiolaisuutta ovat sen pietistisen, herätyskristillisen perinteen mukaisesti identifioineet näkyvät uskomisen merkit, jotka ovat ilmenneet muun muassa niin sanottuina liikutuksina eli ääntelyinä ja ruumiin kei-nutteluna. Vielä 2000-luvulla seurapuheiden aikana kuuntelijat saattavat nostaa käsiä ilmaan merkiksi siitä, että he kaipaavat välitöntä syntien anteeksi julistamista. Yhteisöllisyyden ja siihen liittyvien tunnekokemusten korostaminen on eräänlaista ”rakkauden poliittista teologiaa”, jossa Jumalan konkreettinen voima erottaa vanhoillislestadiolaisuuden muista yhteisöistä, joissa samaa rakkauden ja uskonvarmuuden kokemusta ei ole. Rakkaus vanhoillislestadiolaisessa puheessa ei ole siis vain Taivaan Isän rakkautta tuonpuoleisessa vaan Jumalan valtakunnan sisällä konkreettisesti, juuri nyt ilmenevää rakkautta ja vapautta.

Myös monet haastateltavani korostivat myönteisiä kokemuksiaan sekä vanhoillislestadiolaisuuteen liittyvästä uskonnollisesta varmuudesta että

sosiaalisen yhteisön luomasta yhteenkuuluvuuden tunteesta. Jopa liikkeen oppiin kriittisemmin suhtautunut haastateltava mainitsi, että päivittäinen anteeksianto ja sovittamisen kulttuuri tuottivat elämään suurta turvallisuutta:

N24: Mulla meni äsken meni vähän ohi mitä sää sanoit, mutta en mää, anteeksi nyt (nauraa), mulla on nimittäin ajatukset ihan kauheesti niin juoksee, mutta en mää tiää jotenki, toi anteeksantamusasia, en mää oo sitä kokenu, mää oon ajatellu enemmän että se on enemmän niinku siis, et se on niinku, ihmiset kuuluu tähän samaan yhteisöön, uskoo samalla tavalla, et me sovitaan asiat niin keskenään tässä niinku, sovitaan sori, että tällä tavalla, mutta myös niinku tänne sovitetään ylhäälle.

TN: Toi on sulle semmonen aika niinku myönteinen, hyvä asia.

N24: On, ja sitten tää, kyllä, ja se että niinku vaikka meillä kotonaki niin et, et niinkö jotenki, et niinku haluais olla, tai haluan säilyttää sen, vaikkei oo niinku uskovaisia, mutta kuitenkin että sopii asiat.

Haastateltavat toivat esiin sen, että tiivis ja samanhenkisyttä korostava yhteisö tuo turvallisuutta esimerkiksi uudelle paikkakunnalle muuttaessa. Haastateltavat esittivät, että vanhoillislestadiolaisen ei tarvitse olla yksin, ellei hän itse halua:

N23b: Joo, kyllä. Se on just auttaa kun on kuullu että täällä oteetaan hyvin vastaan. Ei tarvi olla yksin, on tekemistä ja aktiviteettia, niinkun uskonyhteisön piiristä ja semmosen ties että täällä on rauhanyhdistys olemassa ja yleensä meikäläisten liikkuminen on aika semmosta helppoa. Tää just tut, tai ihmisten löytäminen, on aina joku semmonen vaikkei ketään muuten tunne niin aina tietää että on joku paikka mihin voi kerran viikossa mennä tai kaks tai kolme. Et silleen niinku on semmosia samanhenkisiä että kyllähän se tietysti.

N24: Mmm...no, vaikka laajat suvut, isot suvut, perheet, jos on hyvät perhesiteet ja kaikki kuuluu siihen niinkö liikkeeseen ja tuota ja ystäväpiirit on tosi laajat ja vaikka on muuttanu sen kymmenellä paikkakunnalla asunu täällä niin aina on ollu niinkö vastaanottajia, aina on järjestetty, aina löytyy kämppis, niinkö omassa henkilökohtasessa

elämässä. Se on semmosta turvallisuutta. Ja että, et niinku ihmisille on aina tarve kuulua johonkin että tossa varmaan, että se se tarve niinkö tai se tunne niinku täytyy.

Yksi haastateltava puhui pidempään matkustamisen helppoudesta ja turvallisuudesta. Hän mainitsi esimerkiksi internetissä olevan vanhoillislestadiolaisten epävirallisen kulmasohva.fi - palvelun, jonka kautta matkustavat voivat sopia yhteiskyydeistä:

N23c: [...] Ja, ja onneksi on ja saa uskovaisia ystäviä, että, että kylhän se yhteisöllisyys ja yhteisö niinku sitoo niinku, ihmisiä toisiin, ja se yhittää se usko [...] ja mää oon aika, saanu kokea kylly ihan mielettömiä kokemuksia sen suhteen, että jos mää oon menny vaikka... meillä on niinku semmonen kulmasohva netissä, jossa ilmoitellaan kyytejä, en tiiä, ootko koskaan kuullu siitä?

TN: Siis onko se lestadiolaisten?

N23c: Joo, omalla tavallaan... Tai siis emmää tiiä, saa kai siellä muutaki olla, mutta tota, mää voin vaikka joskus näyttää sulle sen. Sinne Siionin laulujen tunnuksilla pääsee niinku kirjautuun sisään, mut sit sinne saa luoda myös oman profiilin. Siellä on esimerkiks tälläset kimppakyyti ja -kämppä -jutut ja kaikki tälläset. Niin, ni sitä oon, esimerkiksi, kun oon reilannu, niin ottanu, kattonu, että hei tuolla on niinku uskovainen ihminen, ottanu vaan sähköpostilla yhteyttä. Niin tommosten kautta on ihan uskomatonta mennä vieraaseen paikkaan, niin sä pääset uskovaisten luo sinne. Se on samantien se yhteys, emmää sano, etteikö ois muitten kans, mutta se on jotenki lähtökohtaisesti aivan uskomaton luottamuksellinen niinku, ja se on molemmille puolille silleen vau, että tulee joku uskovainen paikkakunnalle, missä ei oo muita uskovaisia, niin se on jotenki hirveen hienoja kokemuksia, sillon oon kylly huomannu, että hei, niinku tää yhteisön, sen on kylly kouriintuntuvasti kokenu, että tää yhteisöllisyys on, kuin se sitoo ja kuin se usko sitoo, ja se, sen myötä se elämäntapa on samanlainen, niin sitten on tietenki helppo liikkua ihmisten kanssa, kun on samantaiset mielenkiinnonkohteet ja...

Liikkumisen helppoutta voi sitaattiin nojaten kuvata sääntönä, joka tiivistää vanhoillislestadiolaista yhteisöä sisältä päin: yhteisö ”sitoo” mutta

se synnyttää myös luottamusta niiden kesken, jotka on sidottu yhteen. On ”uskomatonta”, kun voi tuntea vieraisiin ihmisiin yhteyttä, eräänlaisesta sanatonta keskinäistä ymmärrystä.

Yhteisön turvallisuus ja yhteisöön liittyvät myönteiset tunteet ovat sekä opillisia että yhteisön tiiviiseen ryhmäytymiseen liittyviä seikkoja. Etenkin opillisissa myönteisten asioiden korostuksissa tehdään teologista politiikkaa, jolla yhteisöä sidotaan yhteen. Matkustamisen ja paikallisyhteisöön tuleminen helppoutta on vaikeampi tulkita poliittisen teologian näkökulmasta. Yksi mahdollisuus on tulkita vanhoillislestadiolaista yhteisöä taivaalliseen yhteisöön vertautuvana kokonaisuutena, jonka jäsenet ovat keskenään poikkeuksellisessa suhteessa. Jumalan valtakunnan jäsenet eivät ole enkeleitä, mutta heitä sitoo yhteen käsitys Pyhästä Hengestä ja vahvasta yhteisöllisestä poikkeuksellisuudesta.

Jumalan valtakunnan poliittinen luonne

Kuten edellä olevasta analyysistä on ilmennyt, Jumalan valtakunnan käsite tai sääntö on vanhoillislestadiolaisuudessa hyvin keskeinen. Jumalan valtakunta on Jumalan erehtymätön ja muuttumaton maanpäällinen edustaja, jolle ”Jumalan lapsien” tulee olla kuuliaisista. Ihmisen järki ja omatunto voivat erehtyä, mutta Jumalan valtakunnan neuvot ovat aina oikeita ja turvallisia. Jumalan valtakunta ei ole ainoastaan maanpäällinen seurakunta, vaan *uskonnollisen uskon objekti*, siis Jumalan Pyhän Hengen ilmentymä.

Poliittisessa mielessä Jumalan valtakunnan teologia muodostaa tärkeän osan vanhoillislestadiolaisen vallankäytön perustasta. Jumalan valtakunnan asema perustuu Jumalan valtaan, joka ei perustu mihinkään todennettavissa olevaan empiiriseen seikkaan vaan yksinkertaisesti uskoon itseensä (ks. esim. ks. Wittgenstein 1981b, 32–33; Työriñoja 1984, 69–73, 87–88, 207, 234). Jumalaan liittyviä väitteitä ei voi siis verifioida tai falsifioida järjen keinoin. Näin ollen myöskään Jumalan valtakuntaan liittyviä uskonnollisia väitteitä ei voida todentaa tai osoittaa vääräksi, sen paremmin kuin Jumalaan itseensä liittyviä väitteitä. Jumalan valtakunnan käsitteellä ei siis ole empiirisen tai edes metafysisen väitteen asemaa vaan selvä *säännön* luonne. Wittgensteinin ajatuksia mukailten voidaan esittää, että Jumalan valtakuntaan uskovien ihmisten maailma on perustaltaan

erilainen verrattuna sellaisen ihmisen maailmaan, joka ei usko Jumalan valtakuntaan. Pelkkään Jumalaan kohdistuvasta uskonnollisuudesta koko asetelma eroaa siinä, että uskonnollinen Jumalan asema ja siihen liittyvä uskonnollis-poliittisen vallan mandaatti on annettu konkreettisesti rajatulle *ihmisyhteisölle*, joka reaalisesti ilmenee ajassa ja paikassa. Uskonnollisen uskon kohde on siis ensisijaisesti joukko ihmisiä.

Koska Jumalan valtakunta on Jumalaan vertautuva, kyseenalaistamisen ulkopuolella oleva yhteisö, sen asemaa voidaan luonnehtia myös *anti-poliittiseksi*. Erehtymättömyyttä ja seurakunnan yksimielisyyttä vaativassa ilmapiirissä kritiikki tai todellinen poliittinen kamppailu on periaatteessa mahdotonta. Aito politiikka, arvoihin perustuva vaikuttaminen, edellyttää vastarinnan legitiimiä mahdollisuutta, siis yksimielisyyden vaatimuksesta luopumista ja sen hyväksymistä, että näkemyksiä voidaan muuttaa puolin ja toisin (ks. esim. Foucault 2000, 340–348; Arendt 2002, 202–206). Vanhoillislestadiolaisen seurakunnan tapauksessa tällaista mahdollisuutta ei periaatteessa ole, sillä seurakunnan näkemyksiä ei ole mahdollista verifioida tai falsifioida – niihin on vain uskottava. Käytännössä kritiikin esittäminen eli poliittinen toiminta kuitenkin on ollut mahdollista, mitä ilmentävät muun muassa 2000-luvulla vanhoillislestadiolaisuudessa käydyt kamppailut hoitokokouksista, lasten hyväksikäytöstä ja rippiopista (ks. luku 6.3). Radikaalisti tulkittuna vanhoillislestadiolainen seurakuntaoppi antaa joka tapauksessa mahdollisuuksia hyvin jyrkän ja totaalisen uskonnollisen järjestelmän rakentamiseen. Tällainen ajattelutapa ei ole historiallisesti tai maailmanlaajuisesti erityinen poikkeus vaan pikemminkin osa kristillisen kirkkokurin²⁹ traditiota. Sekulaarissa ja yksilön itsemääräämisoikeutta korostavassa ympäristössä se muodostaa kuitenkin erikoistapauksen.

29 Evankelis-luterilaisen kirkon sanasto sanoo kirkkokurin perinteestä seuraavaa: *Kirkkohistoriasta tunnetaan lukuisia kirkkokurin ylläpitoon liittyviä säännöksiä ja rangaistuksia, jotka olivat pääasiassa häpeärangaistuksia. Nykyinen kirkkolaki ja kirkkojärjestys eivät tunne enää kirkkokuriin liittyviä rangaistuksia. Kyse on pikemmin sielunhoidosta kuin kirkkokurista. Nykyisen kirkkojärjestyksen 4 luvun 2 §:ssä kirkkokurista säädetään seuraavasti: ”Niitä, jotka aiheuttavat pahennusta elämällään ja laiminlyövät kirkon jäsenen velvollisuuksiaan, papin tulee opastaa kristilliseen elämäntapaan. Kirkon tunnustuksen vastaisesti opettavaa kirkon jäsentä kirkkoherran tulee oikaista.” (Aamenesta öylättiin: Kirkkokuri.) Poliitiikan tutkimuksen näkökulmasta kirkkokuri on vallan harjoittamiseen liittyvä uskonnollinen erikoismuoto*

Poliittisen teologian tematiikan näkökulmasta kiinnostavaa on se, että Jumalan valtakunta on hengellinen auktoriteetti, joka toimii aktiivisesti maanpäällisessä sfäärissä. Sen uskonnollisilla kannanotoilla on suora vaikutus maalliseen toimintaan. Näin ollen Jumalan valtakunnassa on piirteitä sekä Jumalan että maallisen esivallan valta-asemista. Se on enteetti, jolla on oma suvereniteetti maallisen ja hengellisen rajapinnalla. Käsitteellisessä mielessä kyse on ihmisyyhteisöstä, jolla on jumalallinen perustus.

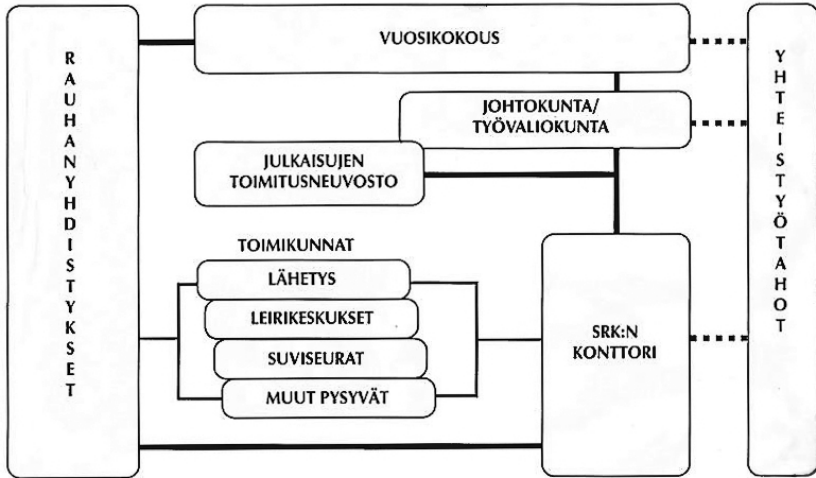
6.2 Vallan käyttö ja omaksuminen: Päivämiehestä iltakylään

Idea erehtymättömästä, ainutlaatuisesta, eksklusiivisesta ja hengellisesti omaehtoisesta Jumalan valtakunnasta on siis sääntö, joka määrittää valtakunnan paikan vanhoillislestadiolaisen yhteisön ajattelun ja toiminnan keskeisenä perusteena. Tämä paikka on pitkän prosessin tulos, kehkeytyminen niistä päätöksistä, joilla seurakunnan asemaa on Juhani Raattamaan ajoista rakennettu. Osia tästä historiasta on esitelty luvuissa neljä ja viisi.

Tarkastelen seuraavaksi tarkemmin niitä mekanismeja, joilla Jumalan valtakunnan asemaa tuotetaan. Ensin analysoin vanhoillislestadiolaisten keskeisten toimijoiden eli SRK:n, paikallisten rauhanyhdistysten johdon ja puhujien roolia pastoraalisen vallan käsitteen avulla. Sitten erittelen yhteisön harjoittamaa itsekontrollia modernin, normalisoivan vallan näkökulmasta.

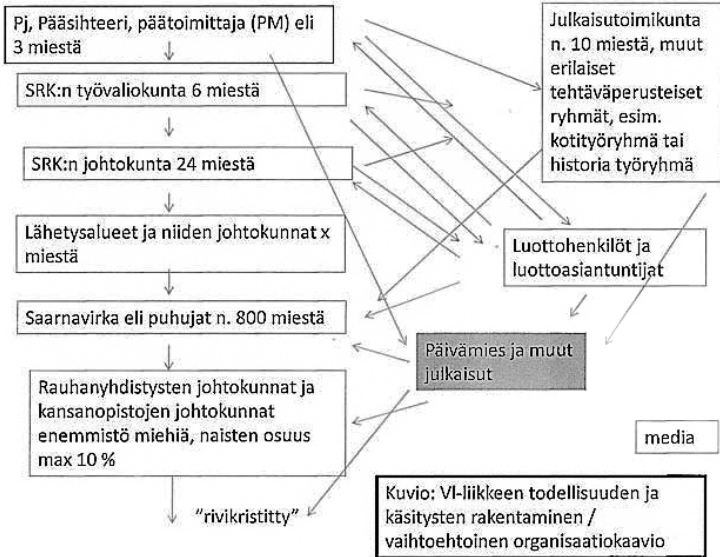
Vanhoillislestadiolaisuudessa sekä SRK:n, rauhanyhdistysten että puhujien rooli on jossain määrin ambivalentti. Kaikki nämä toimijat on haluttu esittää pikemminkin palveluasemassa olevina subjekteina kuin vallankäyttäjinä. Toisaalta SRK:n kriitikoiden mukaan valta vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä on keskittynyt nimenomaan keskusjärjestön keskeisille toimihenkilöille sekä avainpuhujille. Esitän tässä yhteydessä kolmen kuvan sarjan, joka kuvaa keskusjärjestön asemaan liittyvää erimielisyyttä. Ensimmäinen kuva on SRK:n oma organisaatiokaavio. Kuva kertoo siis organisaation käytännöllisestä rakennelmasta, mutta samalla se ilmentää sitä, miten SRK haluaa esittää oman roolinsa vanhoillislestadiolaisuudessa. Toinen kuva on kahden anonyymien vanhoillis-

lestadiolaisen SRK:n kriitikon piirtämä luonnos vanhoillislestadiolaisen liikkeen todellisuuden rakentamisesta. Piirros on laadittu kommenttina SRK:n viralliseen organisaatiokaavioon. Kolmas kuva on yksityisen vanhoillislestadiolaisen henkilön piirros omasta asemasta vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä. Näytin piirtäjälle kaksi ensimmäistä kuvaa ja pyysin häntä spontaanisti luonnehtimaan kuvan, joka kuvastaa omaa käsitystä subjektien suhteesta vanhoillislestadiolaisuudessa. Kolmas kuva on siis syntynyt kommenttina kahteen edelliseen. Erityisesti se kommentoi kriitikoiden piirtämää kuvaa, sillä kolmannen kuvan piirtäjä piti sen esitystapaa virheellisenä.

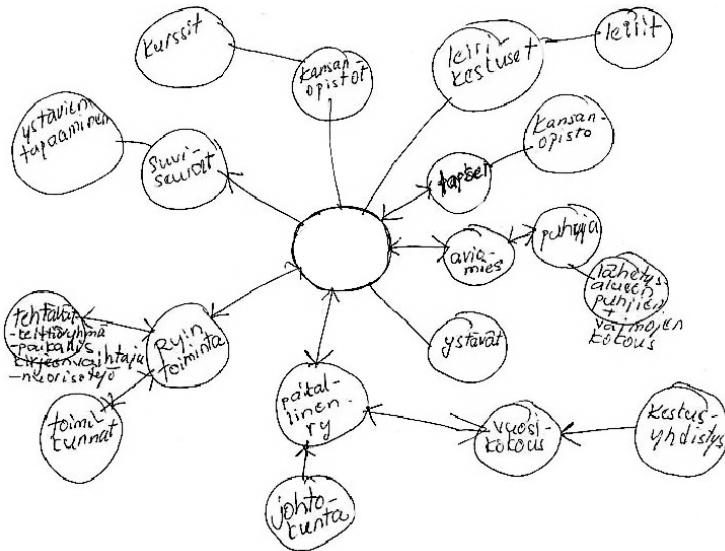


Paksut viivat kuvaavat perusorganisaatiota, ohuet toiminnallista yhteyttä ja katkoviivat yhteyksiä ulos liikkeestä. SRK.

Kuva 5. SRK:n organisaatiokaavio.



Kuva 6. Vanhoillislestadiolaisen liikkeen organisaatiokaavio, kriittinen näkökulma.



Kuva 7. Vanhoillislestadiolainen liike ja minä, haastateltava.

SRK:n kuva esittää neutraalin rakennelman, joka toimii horisontaalisesti. Kuvassa tulevat esiin SRK:n toimielinten keskinäiset suhteet sekä se, että rauhanyhdistykset muodostavat koko rakennelman yhden laidan. Toinen kuva puolestaan esittää vertikaalisen rakennuksen, jonka huipulla on SRK:n toimiva johto eli pääsihteeri, johtokunnan puheenjohtaja ja Päivämiehen päätoimittaja. Rakennus on hierarkkinen valtajärjestelmä, jossa valta valuu ylhäältä alaspäin keskeisiltä toimihenkilöiltä työvaliokunnan ja johtokunnan kautta puhujille. Melko tärkeässä roolissa ovat tilapäiset toimielimet sekä ”luottohenkilöt”, jotka tekevät yhteistyötä ylimmän johdon kanssa. Valtaa käyttävät miehet, mihin kuvan tekijä haluaa kiinnittää katsojan huomion. Alimpana on riviuskovainen, jolla ei ole suhdetta ylimpiin portaisiin. Hänelle kontaktipinnat uskonyhteisöön ovat rauhanyhdistykset ja Päivämies-lehti. Kolmannessa kuvassa uskovainen itse on keskiössä. Myös siinä paikallinen rauhanyhdistys on tärkeä kontakti liikkeeseen; muita ovat kansanopistot ja leirikeskukset sekä aviomies, joka on puhuja. Keskusyhdistyksen merkitys on hyvin pieni.

Erityisesti kaksi alinta kuvaa kertovat erimielisyydestä SRK:n aseman suhteen. Keskimmäisen kuvan kritiikki kohdistuu suoraan hierarkkiseksi ymmärrettyyn patriarkaaliseen valtarakenteeseen sekä siihen, että SRK esittää itsensä neutraalina toimijana, jonka tarkoitus on vain palvella. Kolmas kuva puolestaan haluaa kääntää huomion pois SRK:n roolista ja korostaa sitä, että riviuskovaisen elämän merkitykset liittyvät muihin asioihin liikkeessä. Hänelle paljon SRK:ta tärkeämpi kontaktipinta on paikallinen rauhanyhdistys.

SRK itse on halunnut esittää olevansa palvelujärjestö. Esimerkiksi vuonna 2011 SRK:n pääsihteeri Tuomas Hänninen esitti Kotimaa-lehdessä, että SRK ei varsinaisesti johda vanhoillislestadiolaista liikettä. Hännisen mukaan SRK on palvelujärjestö, jonka tärkein tehtävä on paikallisten rauhanyhdistysten tukeminen:

- SRK ei ole operatiivinen johto, eikä meillä ole eri asioihin linjaratkaisuja, joita julistettaisiin totuuksina. (Kotimaa 7.1.2011, 16.)

Myös Hännistä pääsihteerin tehtävässä edeltänyt Aimo Hautamäki korosti haastattelussani, että SRK tehtävä on palvella vanhoillislestadiolaista yhteisöä. Jopa SRK:n toimet 1970-luvun hoitokokouksissa olivat Hauta-

mäen mukaan yhteisön palvelemista ja auttamista pois hämmennyksen tilasta:

Tilannehan on ollu se että tämä [SRK / T. N.] on palvelujärjestö että niinkun puhut niistä 70-luvun sielunhoitokeskusteluista, niin-sanotuista hoitokokouksista niin yksittäiset rauhanyhdistyksethän, yksittäiset ihmiset siellä keskusteli ja sittenkun yksittäiset ei auttanu, ne siellä omassa yhteisössään, yritti hoitaa niitä asioita että ne tulis kuntoon ja sitten tuntu että omat voimat loppu niin pyyettiin apua ulkopuolelta. Minusta se on luonnollinen asia, että sama juttu että missä tahansa yhteisössä kun ollaan että jos me keskenään vellotaan näitä asioita niin siinä sokeudutaan että jos sinne tulee yleensäki ulkopuolinen niin se voi hahmottaa sen tilanteen ihan eri tavalla että mistä tässä on kysymys. Minusta nekin tulivat sinne palvelemaan auttaakseen sen asian selvittämistä. Joskus oli tilanteita että ne oli itekki aivan sökerryksissä että ne ei tienny että mikä tämä homma on. Että ei ne sinne tullu kyllä sanomaan että näin se on vaan tuota niin niinku me yleensäki ihmisinä kuunnellaan, niin ulkopuolinen kuuntelee eri korvalla kuin sisäpuolinen. Oli se sitten perhepiirin ongelmista tai mistä tahansa niin se aukeaa eri tavalla. Siitähän tässä oli kysymys. (Aimo Hautamäki 8.11.2011.)

Politiikan tutkimuksen näkökulmasta suurin ongelma ei ole se, onko SRK:lla, rauhanyhdistysten johtokunnilla tai puhujilla *muodollista*, asemaan perustuvaa valtaa vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä. Kaikkien näiden organisaatioiden edustajat pitävät julkisia puheita ja SRK vastaa liikkeen julkaisuutoiminnasta ja keskeisten julkaisujen sisällöstä. Nimenomaan puheet ja tekstit ovat politiikan teon keskeisimpiä välineitä (ks. Palonen 1979; 1988), joilla valta-asetelmia luodaan ja peliä pelataan. Koska SRK:n keskeiset henkilöt, rauhanyhdistysten johto ja puhujat ovat julkisten puheiden pitäjiä, tekstien kirjoittajia ja lausunnonantajia, he ovat myös vallankäyttäjiä. Tätä asiaa ei muuta muuksi se, että toimielimillä on määriteltyjä palvelutehtäviä tai että yksittäinen riviuskovainen ei ole kontaktissa keskusjärjestöön – tyypillisesti valtion kansalainenkaan ei ole jatkuvassa kontaktissa maan hallitukseen. Huomio kannattaakin kiinnittää siihen, *millaista* SRK:n, rauhanyhdistysten johtokuntien ja puhujien valta on luonteeltaan ja *miten* valtaa harjoitetaan.

Tässä yhteydessä on hedelmällinen Michel Foucaultin pastoraalisen vallan käsite. Pastoraalinen valta on siis paimenvaltaa, joka kohdistuu yhteisön kaikkiin yksilöihin ja tähtää viime kädessä heidän pelastukseensa. Pastoraalinen valta on totaalista: se ei jätä salaisuuksia Jumalan ja vallan kohteiden välille. Erotuksena esimerkiksi kuninkaan vallasta pastoraalinen valta voi ”uhrautua” kohteidensa puolesta eli käytännössä tehdä töitä heidän pelastuksensa eteen. Pastoraalinen vallankäyttö on siis vuorovaikutusta, vaikka siinä toinen osapuoli onkin lähtökohtaisesti auktoriteettiasemassa. (Foucault 2000, 333; Foucault 2009.)

Foucaultin pastoraalisen vallan käyttäjä on lyhyesti ilmaisten *paimen*. Tämä rooli on ollut koko kirkko-organisaatiolla ja kaikilla sen hengellisillä edustajilla Kristuksesta pienimpiin pappeihin. Foucaultin tarkastelussa pastoraalisen vallan kausi laajana, yhteiskunnallisena valtamekanismina suurin piirtein päättyy 1800-luvulle ja modernin kurivallan nousuun. Vanhoillislestadiolaisuuden tarkastelussa pastoraalisen vallan käsite on kuitenkin yhä relevantti. Ensinnäkin vanhoillislestadiolaiset ovat käytännössä kaikki pastoraalisia paimenia, sillä he ovat kaikki pappeja hyvin konkreettisesti tulkitun ”yleisen pappeuden” nojalla. Heillä on toisiinsa nähden siis hengellistä valtaa eli syntien anteeksiannon ja taivaan valtakunnan avainten käytön valta. Opillisessa mielessä vanhoillislestadiolaiset ovat tässä suhteessa tasa-arvoisia, mitä liikkeessä toistuvasti korostetaan.

Kuten sanottua, vanhoillislestadiolaisuudessa on selvä organisaatio, jossa hengellisten, julkisten puheiden pitämisen oikeus ja julkinen esiintyminen on paalutettu valituille henkilöille eli puhujille, rauhanyhdistysten johdoille ja SRK:n keskeisille toimihenkilöille. Samalla näille toimijoille kuuluvat samat yleisen pappeuden oikeudet kuin kenelle tahansa vanhoillislestadiolaiselle. He siis käyttävät jokaiselle kuuluvaa pastoraalista valtaa ja *lisäksi* heillä on puhe- ja auktoriteettivaltaa, joiden kautta pastoraalinen tarkoitus kanavoituu. Toisin sanoen heidän tosiasiallinen vaikutuksensa vanhoillislestadiolaiseen yhteisöön on riviuskovaisen vaikutusta merkittävämpi.

Puhevallan käyttäjien aseman erottaa riviuskovaisen asemasta erityisesti se, että heidän valtansa kohdistuu roolista riippuen joko paikalliseen yhteisöön tai koko vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen. Näin on laita etenkin korkeimpien opillisten auktoriteettien eli esimerkiksi SRK:n pääsihteerin, johtokunnan puheenjohtajan, työvaliokunnan jäsenen,

Päivämiehen päätoimittajan ja keskeisten puhujien kohdalla. He ovat henkilöitä, jotka lausuvat vanhoillislestadiolaisen yhteisön kannan ristiiriitatilanteissa, vaikuttavat olennaisesti liikkeen julkaisujen sisältöön ja ovat luotettuja opillisen oikeellisuuden vaalijoita. Toimihenkilöt tekevät myös käytännöllistä liikkeen hallintoon liittyvää työtä, mutta yhtä aikaa he ovat hengellisiä toimijoita, jotka puhuvat ja kirjoittavat liikkeen tilaisuuksissa ja julkaisuissa. SRK:n ja puhujien valtaa voidaan eritellä myös tarkemmin pastoraalisen vallan käsitteen kautta: näiden toimijoiden valta tähtää kohteiden eli vanhoillislestadiolaisten uskovien pelastukseen. Se voi uhrautua vaikeissa tilanteissa eli suorittaa esimerkiksi hoitotoimia, vaikka ne eivät tuntuisi helpolta. Se kohdistuu jokaiseen uskovaan ja korostaa sitä, että *kaikki* synnit on saatava anteeksi, sillä Jumalan vallan edessä ei ole salaisuuksia. Parannuksen armo ja uudestisyntyminen ovat totaalisia kokemuksia, ja anteeksiannossa kaikki synnit hukutetaan ”armonmereen”. Teoreettisessa mielessä SRK ja puhujat ovat siis merkittäviä pastoraalisen vallan käyttäjiä. Tarkastelen seuraavaksi yksityiskohtaisemmin sitä, millaisissa muodoissa SRK ja puhujat valtaansa harjoittavat.

SRK:ta voidaan pitää monissa käytännön asioissa vanhoillislestadiolaisuuden selvänä johtotahona. Esimerkiksi vanhoillislestadiolaisille tärkeät suviseururajat ovat nimenomaan SRK:n alaisia tapahtumia, joiden puhujat ja sitä kautta periaatteellisen sisällön keskusjärjestö valitsee (ks. Karppinen 2011, 11). SRK järjestää ja koordinoi myös liikkeen keskeisten toimijoiden suuret kokoukset, kuten valtakunnalliset puhujainkokoukset sekä tietysti oman vuosikokouksensa. Samoin yhdistys koordinoi liikkeen kuuden leirikeskusten toimintaa, vastaa liikkeen lähetystyöstä sekä tärkeänä seikkana vastaa yhteisestä julkaisutoiminnasta, mukaan lukien liikkeen laulukirja Siionin laulut.

SRK on myös vanhoillislestadiolaisen liikkeen kasvot: järjestön keskeiset luottamus- ja toimihenkilöt muotoilevat vanhoillislestadiolaisen liikkeen viralliset kannat ja esittävät ne julkisuudessa. Juuri SRK:n johto otti tutkimusaikani julkisuudessa kantaa esimerkiksi lasten hyväksikäyttökeskusteluun ja liikkeen rippiooppiin sekä esitti pahoittelun 1970-luvun hoitokokouksista (ks. luku 6.3.).

Toisaalta on totta, että SRK ei suoranaisesti johda esimerkiksi paikallisten rauhanyhdistysten toimintaa, mihin pääsihteeri Tuomas Hänninen ainakin osin halunnee viitata. Rauhanyhdistyksillä on vahva käytännöl-

linen itsenäisyys. Silti rauhanyhdistyksillä ei ole *hengellistä* itsenäisyyttä: koko vanhoillislestadiolaista liikettä sitoo yhteen Jumalan valtakunnan yksimielisyyden periaate uskonkysymyksissä, ja tätä periaatetta SRK hyvin keskeisesti valvoo. SRK:n säännöissä keskusyhdistys on nähty perinteisesti nimenomaan rauhanyhdistysten toiminnan kontrolloijana ja valvojana (Palola 2010, 364–366).

Keskeisessä asemassa SRK:n vallankäytössä ovat keskusyhdistyksen julkaisut ja erityisesti viikkolehti Päivämies, jonka levikki on hieman yli 24 000 kappaletta ja joka tulee siten lähes jokaiseen vanhoillislestadiolaiseen kotiin. Päivämiehen suosiota kuvaa se, että se on ainoa Suomen kirkollisten herätysliikkeiden pää-äänenkannattajista, joka on lisännyt levikkiään vuoden 1995 jälkeen (Salomäki 2010, 104).

Päivämies on avoimesti vanhoillislestadiolaisten ”uskonelämää tukeva” lehti (ks. PM 53/2009, 15), jossa keskustellaan uskonkysymyksistä ja esitellään asioita liikkeen oikeaksi hyväksytyin linjan mukaan. Lehden tarkoituksena on tarkastella ”ongelmia avoimesti”, mutta tarkastelussa se kuitenkin pitäytyy ”kristilliseen arvomaailmaan”. Samoin se antaa palstatilaa vain ”linjansa mukaisille” lukijoiden kirjoituksille (ks. PM 53/2009, 15). SRK:tä tai vanhoillislestadiolaista oppia kyseenalaistavia kirjoituksia lehdessä ei ole lainkaan. SRK:n pääsihteeri Aimo Hautamäki ja johtokunnan puheenjohtaja Olavi Voittoinen kuvailivat Päivämiehen roolia seuraavasti:

OV: Sekä yhteiskuntaan että kirkkoon ja uskonnolliseen elämään ja kysymyksiin, kyllähän niihin tietysti Päivämiehen pääkirjotuksissa, kolumneissa niihin otetaan kantaa. Pääkirjotushan on tietysti enemmän sitten niinku tollanen niinkun liikkeen virallinen kolumni, kun taas sitten siellä muualla yksittäisen kirjoittajan äänenpainot tulee enemmän. Sitä sitten ilmentää toisaalta, periaatteessa ne on päätoimittajan vastuulla, mutta meillä aikanaan oli niin, että se oli se kirjoittaja joka sen oli kirjottanu niin hänen nimensä mutta tuossa liekkö kymmenen vuotta sitten vai joko siitä on kauemminkin niin poistettiin ja ajateltiin että se niinkun enemmän niinkun kuvaa tätä, sanosinko tämmöstä yhteistä.

AH: Kyllähän se Päivämies niinkun onkin, se on niinku sanomalehtityyppinen niin se on päiväkohtaisiin asioihin enemmän kantaa otta-va, niinkun sen toiminta-ajatus onkin niin rakentavassa hengessä.

Ei siis repien ja epäkohtia tuoden esille mikä näyttää olevan yleisen journalismin ajatusta vaan että se rakentavassa hengessä tapahtuu se asioihin puuttuminen, niin se on se ajatus.

TN: Se on tämmönen uskonelämän vahvistaja tai vartija.

OV: Vahvistaja, joo.

AH: Erityisesti näiden arvojen osalta, joo.

(Aimo Hautamäen ja Olavi Voittosen haastattelu 8.11.2010)

Päivämiehen sisältö koostuu pääkirjoituksesta, alakerrasta, hartauskirjoituksista, liikkeen toiminnasta kertovista jutuista ja henkilöhaastatteluista, erilaisista tiedotuksista sekä mainoksista. Ajankohtaisiin asioihin otetaan kantaa tyypillisesti pääkirjoituksessa, jossa siis esitellään vanhoillislestadiolaisuuden ”virallinen” kanta kulloiseenkin kysymykseen (esim. PM 32/2011, 2; 18/2010, 2; 17/2010, 2; 4/2010, 2; 20/2010, 2; 41/2011, 2). Usein SRK on reagoinut vaikeisiin vanhoillislestadiolaisuutta koskeviin kysymyksiin, kuten lasten hyväksikäyttökeskusteluun ja hoitokokouksiin nimenomaan Päivämiehen pääkirjoituksen muodossa. Pääkirjoitustoimittajien nimiä ei julkaista kirjoituksen yhteydessä, mutta heistä useat ovat SRK:n keskeisiä toimihenkilöitä (ks. PM 8/2011, 9). Kuten Olavi Voittonen muotoili edellisessä sitaatissa, pääkirjoitusten tarkoituksena on joka tapauksessa edustaa koko liikkeen yhteistä kantaa.

Päivämiehelle on korostuneen ominaista, että lehden koko sisältö ehkä mainoksia lukuun ottamatta todella palvelee uskonelämän tukemista. Osa teksteistä, kuten pääkirjoitukset ja hartauskirjoitukset antavat avoimesti uskonnollisia neuvoja ja muotoilevat liikkeen kantoja. Näiden lisäksi myös haastattelut ja reportaasit on muotoiltu niin, että ne välittävät oikeaksi ymmärrettyjä merkityksiä. Tyypillisesti esimerkiksi haastateltavat toistavat liikkeen oppiin liittyviä väittämiä:

Perholaisen Maiju Erkkilän ja evijärveläisen Marika Koskimäen mielestä on tärkeää välillä muistuttaa, millaisia haasteita internet sisältää. Asioita on hyvä keskustella niin nuorten kuin aikuistenkin kesken. [...] – Ihan hyvä periaate on, että netistä katsotaan vain sellaisia asioita, mitä voisi katsoa silloin, kun äiti ja isä ovat vieressä, Marika totesi. (PM 9/2010, 7.)

Vaikka vanhat esineet ovat Päivikille rakkaita, hän haluaa painottaa, että taivaan kotiin ei mennä tavaroiden kanssa eikä myöskään älykkyyden, omien voimien tai rikkauksien avulla. Sinne Jumala kutsuu ne, jotka tahtovat synnit uskoa tässä ajassa kaltaisenaan anteeksi. (PM 45/2009, 13.)

Miehet [haastatellut noin 20-vuotiaat nuoret / T. N.] iloitsevat puheessa esiin tulleesta näkökulmasta: - Älkää lähtekö järkeilemään uskon asioita. Jumala tätä maailmaa ylläpitää. Mikä on tärkeää? Sekö, että meillä on omia vaihtuvia mielipiteitä, jopa kielteistä asennetta uskontoa kohtaan, vai se, että elämäämme ohjaa Jumalan sana? Jumalan sana antaa vastauksen. Avatun Raamatun äärellä puhumme iankaikkisuusasioista. Tavoitteemme ovat kauempana kuin tässä ajassa ja elämässä. (PM 22/2010, 32.)

Ensimmäisessä sitaatissa haastateltava antaa internetin käytöstä ohjeen, jonka suurin osa vanhemmista oletettavasti ottaa vastaan mielihyvällä. Toisessa sitaatissa tavaroita keräävä haastateltava muistuttaa, että materiaali ei ole merkitystä pelastuksen kannalta. Kolmannessa sitaatissa haastatellut nuoret miehet iloitsevat siitä, että heidän ei tarvitse käyttää järkeä ”uskon asioissa”. Kaikki nämä kannat ovat SRK:n muotoileman virallisen vanhoillislestadiolaisen linjan mukaisia, mikä on tyypillistä Päivämiehen sisällölle.

Päivämies ja muut SRK:n julkaisut ovat välineitä, jotka kanavoivat keskusjärjestön keskeisten toimijoiden kantoja vanhoillislestadiolaisen yhteisön sisällä. Julkaisujen sisältö on riippuvainen SRK:ssa hyväksytyistä valinnoista, ja sisällön tarkoituksena on avoimesti tukea liikkeen jäsenten uskonelämää. Julkaisut, viralliset kannanotot ja liikkeen johtajien julkinen toiminta muodostavat sen mekanismin, jonka kautta SRK jatkuvasti tuottaa vanhoillislestadiolaisuutta. Toiminta voidaan haluttaessa ymmärtää yhteisön palvelemisena – ja se voi myös olla palvelemista hengellisessä mielessä – mutta se on rakenteellisesti myös vallan harjoittamista, sillä se tuottaa vanhoillislestadiolaista todellisuutta ja toimii olennaisesti Foucaultin kuvaileman pastoraalisen vallan mallin mukaan. Liikkeen johdon toiminnassa on aina aspekti, joka tähtää yhteisön menestymiseen eli lopulta sen jäsenten pelastumiseen ja liikkeen johto myös varjelee totaalista käsitystä uskosta ja yhteisön sisäisestä kontrollista.

SRK:lla on vanhoillislestadiolaisuudessa siis keskeinen asema. Järjestöllä on paljon käytännöllistä valtaa ja sen keskeisillä toimihenkilöillä myös huomattavaa mielipide- ja arvovaltaa esimerkiksi julkaisutoiminnan kautta. On silti huomattava, että SRK:ta ei ole kuitenkaan samais-tettu Jumalan valtakuntaan (lukuun ottamatta hoitokokousvuosien Jumalan huoneen hallitus -oppia) eikä sen valta ole teologisesti kyseen-alaistamaton tai pyhä. Esimerkiksi kesällä 2011 Haaparannan vanhoil-lislestadiolainen kirkkoherra Kimmo Sulila esti SRK:n puheenjohtajan Olavi Voittosen saarnan paikallisissa seuroissa ja kritisoi SRK:ta julki-suudessa muutoinkin näkyvästi (Kotimaa24: Lestadiolaisjohtajan saarnaamisen estänyt kirkkoherra valottaa ajatteluaan). Myöhemmin Sulila joutui liikkeessä hoitoimien kohteeksi myönteisen naispappeuskantansa johdosta, mutta hänen avoin suorapuheisuutensa sai myös kannatusta internetin kommenttipalstoilla (ks. Kotimaa24: Kirkkoherra hoitokoko-ukseen naispappeuskannan vuoksi). Samoin SRK:n johto taipui, paljolti vanhoillislestadiolaisen tutkijan Johanna Hurtigin painostuksen ansiosta, keväällä 2011 myöntämään, että se oli tehnyt virheitä suhtautumisessa lasten hyväksikäyttökeskusteluun. Se on toki mahdollista, että liikkeen johtajat alkavat pitää itseään erehtymättömän seurakunnan yhtä ereh-tymättömänä äänenä, mutta tämä ei ole liikkeen oppiin liittyvä sääntö.

Jos SRK:n asema vanhoillislestadiolaisuudessa on haluttu esittää pal-velutehtäväksi, sama korostuu arvioitaessa paikallisten *rauhanyhdistysten johdon* asemaa. Esimerkiksi omissa haastatteluissani johtokuntien rooli näyttäytyi lähes yksinomaan hallinnollisena, rekisteröidyn yhdistyksen käytännön tehtävien hoitoon liittyvänä (Tutkimuspäiväkirja). Kuten SRK:n johdon kohdalla, ei rauhanyhdistysten johtokuntien asemaa voi-da kuitenkaan ymmärtää täysin vain tästä näkökulmasta. Näkemys voi pitää paikkansa tilanteissa, jossa mikään ei uhkaa asioiden totuttua järjes-tystä. Sen sijaan poikkeus- tai ristiriitatilanteissa juuri yhteisön keskeiset henkilöt, joita johtokuntiin kuuluu, ottavat näkyvän roolin. Tällöin he myös voivat käyttää johtokunnille kuuluvaa sanktiointivaltaa, jota niillä on erityisesti puhujien suhteen. Vanhoillislestadiolaisen liikkeen puhujat-han ovat nimenomaan rauhanyhdistysten asettamia, ja rauhanyhdistyk-sillä on myös mahdollisuus poistaa heiltä oikeudet toimia puhujana tai asettaa heidät ”lepäämään” määrätyksi ajaksi. Tutkimusaikana rauhanyh-distysten johto otti tässä suhteessa aktiivisen roolin esimerkiksi Turussa,

Haaparannalla ja Salossa. Turussa paikallinen rauhanyhdistys erotti Risto Leppäsen puhujan tehtävästä ja Mari Leppäsen luottamustehtävistään heidän naispappeuskantojensa vuoksi. Tapahtumien yhteydessä Turun rauhanyhdistyksen puheenjohtaja esiintyi myös julkisuudessa näkyvästi (Kotimaa24: Arkkipiispan sihteeri erotettiin vanhoillislestadiolaisten puhujan tehtävästä). Haaparannalla puolestaan järjestettiin 1970-luvun tapaamisten kaltainen hoitokokous, jossa hoitajina toimi 18 paikallista puhujaa ja rauhanyhdistyksen johtokunnan jäsentä. Hoidon kohteena oli SRK:ta kritisoinut ja naispappeutta kannattanut vanhoillislestadiolainen kirkkoherra Kimmo Sulila (Kotimaa24: Kirkkoherra hoitokokoukseen naispappeuskannan vuoksi). Salossa pastori Johanne Alaranta menetti oikeutensa puhua seuroissa kritisoituaan vanhoillislestadiolaisuuden rippija seurakuntaoppia (ks. esim. Kotimaa24: Pappi menetti puheoikeutensa vanhoillislestadiolaisten seuroissa). Tapaukset osoittavat, että rauhanyhdistysten johtokunnat voivat ottaa aktiivisen roolin ja käyttää valtaa suhteessa väärin toimineisiin henkilöihin, etenkin puhujiin. Kaikissa tapauksissa sanktioiden kohteeksi joutuneet henkilöt olivat asettuneet julkisesti vastustamaan liikkeen yleisesti hyväksytyjä oppeja.

SRK:n ja paikallisten rauhanyhdistysten johdon lisäksi vanhoillislestadiolaisen yhteisön keskeisinä vallan käyttäjinä voidaan pitää liikkeen 950 *puhujaa*. Huomattava osa SRK:n ja rauhanyhdistysten johdosta on puhujia, joten rakenteet ovat osin päällekkäisiä. Erityisesti SRK:n johtokunta ja työvaliokunta muodostuvat kokeneista ja keskeisistä puhujista. Puhujat ovat aina miehiä. Myös naisia on 2000-luvulla entistä enemmän liikkeen tärkeissä tehtävissä, kuten rauhanyhdistysten johtokunnissa, mutta yhä selvä enemmistö paikoista on miehillä, mistä seuraa, että vanhoillislestadiolaisen liikkeen valtarakenne ylipäätään on hyvin patriarkaalinen.³⁰

Puhujien valta kanavoituu pääasiassa kirjoitustoiminnan ja erityisesti seurapuheiden kautta. Puheet ovat vanhoillislestadiolaisten omia saarnoja, joissa käsitellään ajankohtaista tai puhujan valitsemää raamatunkohtaa ja toistetaan uskovaisuuteen kuuluvia sääntöjä. Jokaisessa puheessa toistuu vanhoillislestadiolaisuuden keskeisin riitti, syntien molemminpuoli-

30 Vuonna 2011 Päivämiehen kolumnisteista kolme oli naisia ja neljä miehiä. Pääkirjoitustoimittajista naisia oli kolme ja miehiä kymmenen. Erityisesti pääkirjoitustoimittajien joukossa oli useita SRK:n johtomiehiä, mm. entinen pääsihteeri, julkaisuvastaava, Päivämiehen päätoimittaja, johtokunnan puheenjohtaja ja varapuheenjohtaja. Johtokunnassa ei toistaiseksi ole ollut yhtään naista. (PM 8/2011, 9.)

nen anteeksianto ”Jeesuksen nimessä ja veressä”, mikä viimeistään erottaa vanhoillislestadiolaisen seurapuheen ”epäuskaisen” papin pitämästä saarnasta. Puheita pitävät ja kirjoituksia kirjoittavat myös SRK:n johtoon kuuluvat puhujat, eli heidän toimintansa ulottuu myös avoimesti hengelliselle alueelle. (Tutkimuspäiväkirja.)

Rauhanyhdistykset ympäri maata järjestävät viikoittain jopa kolmet seurat, jonka lisäksi vuodessa järjestetään useita suurempia seuroja, hui-pentumana kesän suviseurat. Pienemmissä seuroissa on tyypillisesti yksi puhe, mutta isot seurat koostuvat puheiden sarjasta, joka kuullaan koko seura-alueella kaiuttimien kautta ja usein seuraradiosta. Puheet ovatkin vanhoillislestadiolaisen uskonnonharjoittamisen keskeinen rituaali. Ne ovat vallan harjoittamista Foucaultin tarkoittamassa mielessä: kuten julkaisujen, myös puheiden kautta kanavoituvat sekä sisällölliset säännöt että uskonnon harjoittamisen toistuva muoto (ks. Foucault 2000, 340–348). Jo pelkkä puheiden pitäminen on sääntö, jonka kautta uskonnonharjoittamista ymmärretään. Puheiden sisältöä voidaan kritisoida, mutta puhuminen itse on kyseenalaistamaton, syvästi säännönmoinen vanhoillislestadiolaisten seurojen toiminnan muoto.

Vanhoillislestadiolaisten seurapuheiden pito on hyvin säänneltyä: niihin liittyy useita ”oikein” toimimisen sääntöjä. Seurapuheita pitäessään puhujan on esimerkiksi oltava nöyrä, ”aralla mielellä”. Puheiden on myös vastattava seurakunnan ”yleistä opetusta”. Jos ne eivät sitä tee, ei Jumala ole antanut puhujalle oikeita sanoja. Puheiden pitää toisin sanoen toistaa oikeaksi ymmärrettyä oppia. (Tutkimuspäiväkirja.)

Seurapuheiden kieli voi olla hyvin elävää verrattuna Päivämiehen teksteihin. Puheissa käytetään paljon liikkeen alun perin luettavaksi tarkoitettuja tekstejä enemmän perinteistä *kaanaan kieltä*. Kaanaan kieleen kuuluu varsinaisten uskonnollisten metaforien lisäksi runsaasti välimerkin tapaisia ilmaisuja, kuten ”aivan kuin”, ”saamme jäädä”, ”rohkenen ajatella” ja ”tämän ajan keskellä”. Kaanaan kielen käyttö on varsin selvä poliittinen valinta: se viestii, että puhuja edustaa aitoa ja oikeaa kristillisyyttä, joka pitääytyy perinteissään ja erottautuu muista kristinuskon suunnista (ks. Suojanen 1975; Ihonen 1997, 101–103; Hovi 2007). Samoin kaanaan kielen yksittäiset ilmaisut sisältävät lukuisia teologisten sääntöjen poliittisia muotoiluja: esimerkiksi ”tämän ajan keskellä” viittaa Jumalan valtakunnan ulkopuolella vallitsevaan aikojen pahuuteen, ”rohkenen aja-

tella” viittaa puhujan oikeanlaiseen nöyryyteen ja siten puhujan roolin palveluaspektin korostamiseen ja ”turvallinen” viittaa tilaan, joka vallitsee vain Jumalan valtakunnassa erotuksena ”maailmasta”. Kaanaan kielen esimerkit ovat kuvaavia:

Meille, jotka saamme elää täällä pitempään, on kallis ja välttämätön asia, että yhä uudelleen saamme tulla yhdelle koolle Jumalan sanaa kuulemaan. Uskon kohteemme ei ole mikään muun kuin Herra Jeesus Kristus. Sillä ei muuta perustusta taideta panna kuin mikä pantu on, ja se on Jeesus Kristus. (Pitkälä 2009, 219.)

*Olen tätä palvelusvuoroa pelolla odottanut. Oma syntisyys on painanut. Saanko vielä jäädä uskomaan synnit anteeksi? – Haluan näin yhdes-
sä Jumalan lasten kanssa uskoa. Jäämme näin uskomaan Jeesuksen ja hänen armonsä sanan siunattuun suojaan. [...] (Timlin 2009, 111.)*

Huomiota kiinnittävät kielen vanhahtavat muotoilut, kuten ”yhdelle koolle”, ”ei taideta panna”, ”jäämme uskomaan”, mikä on kaanaan kielelle ominaista. Jälkimmäisessä sitaatissa ilmenee hyvin usein toistuva viesti siitä, että puhuja on jännittänyt tai pelännyt ”palveluvuoroaan”. Toinen usein toistuva muotoilu on yhteisen haluamisen korostaminen: tavoiteltavat asiat eivät esiinny puheissa pakkona vaan jonain, jota puhuja ja ”kaikki uskovaiset” haluavat.

Kaanaan kieli on karismaattista ja vaikuttavaa kieltä, joka välittää uskon tunteita puhujien ja yleisön välillä. Se heijastaa vanhoillislestadiolaista sisäpuolisuuutta: ulkopuolisten voi olla vaikea ymmärtää kaanaan kieltä, aivan kuten ulkopuolisten on vaikea ymmärtää sitä, että vanhoillislestadiolaisille oma elämäntapa ja ”Jumalan valtakunta” voivat olla hyvin tärkeitä asioita. Kaanaan kieli on symbolina ja merkitysten välittäjänä hyvin vahva. Se on kieli, joka luo sääntöjä mutta on samalla osa vanhoillislestadiolaisena olemisen sääntöä.

Haastattelin työtäni varten joitakin vanhoillislestadiolaisen liikkeen puhujia. He korostivat puhujalle kuuluvaa nöyryyttä ja sitä, että puhe onnistuu (jos onnistuu) Jumalan avulla. Puheen pito voi jännittää pitkäänkin puhujana toiminutta, sillä on aina mahdollista, että seurakunta ei ole puheeseen tyytyväinen. (Tutkimuspäiväkirja.) Puhujan rooliin kuuluu mielenkiintoinen kaksinaisuus: toisaalta puhujat ovat vähintään paikallisia opillisiä auktoriteetteja, mutta toisaalta seurakunta myös

tarkkailee heitä. Erityisesti tarkkailijoita ovat toiset puhujat ja muut keskeiset auktoriteetit, mutta myös yhteisö kokonaisuudessaan. Haastattelemani puhuja kuvasi puhetilannetta seuraavasti:

M63: No tuota... Onhan se semmonen, edelleenkin, onhan se semmonen arka, arka tehtävä, että kyllähän se siinä koko ajan joutuu itteään tutkiskelemaan, että... että mikä se minä oon tässä. Ja kristillisyydessä ymmärretään, että, että tuota, että Jumalan valtakunnan laiva, niin sitä ei suinkaan puhujat ohjaa. Että kyllä me ollaan niinku palvelijoita että... Et kyl se on semmonen, vaikka vois ajatella, että neljänkymmenen vuoden aikana tietenkin siinä semmosta määrätynlaista esiintymiskokemusta tulee, mutta tuota ei sitä, ei siitä, semmosesta, semmosesta arasta mielestä koskaan pääse.

TN: Niin... Onko siinä jonkunlaista ristiriitaa tavallaan, että jos on se, että puhujat ei sitä laivaa ohjaa, mutta kuitenkin se, mitä puhujat sanoo, niin sillä melko iso merkitys?

M63: Joo, on sillä tietenki merkitys, et tuota, kristillisyydessä on aina sillä tavalla ajateltu, että kun puhuja nousee paikalle, niin sitä vähän niinku rukoillaan, että Jumala antas semmosta puhetta, mitä seurakunta tarvittee. Ja, ja tuota, mutta kyllä siinä sitte puhujanki kohalla käypi sillä tavalla, niinku hauskesti joskus saatetaan sanoa, että kyllä se nyt vähän väärin saarnasi, mutta oikeen me uskotaan. Et, et kyllähän niitä heikkoja sanoja tulee puhujalle kelle tahansa.

Huolimatta ”arkuuden” korostamisesta vahvoja ja asemaansa vakiinnuttaneita puhujia voidaan pitää yhteisössä huomattavina auktoriteetteina. He ovat saattaneet tutkia Raamattua ja saarnata seurakunnalle kymmeniä vuosia, eikä esimerkiksi nuoren ole helppoa kyseenalaistaa heidän asiantuntemustaan. Liikkeeseen kriittisemmin suhtautuva haastateltava pohti puhujien asemaan liittyvää vallankäyttöä seuraavasti:

N24: Kyllä, mää puhuinkin sulle tämmösestä puhevallasta, että niinku, tai mää on ite vaan ajatellu että, että miten paljon semmosta niinku käytetään ylipäätään yhteisössä, että puhutaan vaikka hurmuksesta tai jostain, että miten semmonen saadaan aikaan, että onks se niinkun Jumalasta, että uskonko mää siihen että se on sieltä, vai onko se se ihmisen mahtavista puhetaidoista vai mistä.

TN: Niin, minkälaisessa valta-asemassa nämä puhujat sun mielestä liikkeessä on?

N24: Noo, jotku on varmaan haluamattaankin niin aika suuressa valta-asemassa. Kun ajattelee että siinä on suuresti yleisöä ja niinki herkän asian ja niinki henkilökohtasta asiaa tai semmosta niinku, jokainen kokee sen siellä hengessään tai saarnaa siellä tunnin ja sä voit vaikuttaa ihmisiin silloin, ja se otetaan vastaan aika pitkälti pu-reskelematta.

N24: No siellä [keskustelutilaisuuksissa / T. N.] on aina joku aihe vaika ja sitten voi, vois niinku siitä keskustellaan, kaikki voi siellä keskustella, että niinku että annetaan siihen mahdollisuus mutta et kuitenkin käytännössä niin...en mää ainakaan rohkenis mennä sinne sanomaan ja kyseenalaistamaan jotaki asioita, siellä on enemmänkin jotka käy on just noi puhujasedät jotka käy siellä, samat ihmiset siel käy...

Myönteisesti perinteiseen SRK-johtoiseen vanhoillislestadiolaisuuteen suhtautuva haastateltava puolestaan huomautti, että puhujien auktoriteettiasemalle on perusteita. Puhujat ovat perehtyneet Raamattuun ”riviuskovaista” paremmin ja heidän tehtävänsä on välittää Raamatun tarinoita yleisölle, jota lukeminen ”ei kiinnosta”:

N23a: No mun mielestä toi [puhujien auktoriteettiasema / T. N.] on ihan hyvä. Tai niin. Kyllähän niitä ottaa moni muukin yhteisö kantaa, kannanottoja ja lausuntoja tekee mistä tahansa asiasta niin, ne [puhujat / T. N.] on perehtynyt Raamattuun luultavasti enemmän ku rivilestadiolainen, niin ne osaa Raamatulla perustella niitä kantoja, niin sitten ei tarvi jokaisen riviuskovaisen niinku ottaa ite selville, koska ei se vaan oo, ei ketään kiinnosta lukee Raamattua sanasta sanaa ja joka ikistä elämän arkijuttua ruveta sieltä määrittämään. Se on hyvä että ne pitää, ne ottaa sen silleen pubeeksi ja pistää Päivämieheen juttua ja, en mä tiä, niin.

Kommentissa ilmenee vanhoillislestadiolaisen riviuskovaisen suhtautuminen uskonnon harjoittamiseen: Raamatun luvulle ei panna painoarvoa

verrattuna seurapuheiden kuunteluun. Haastateltava luottaa siihen, että puhujilla on kompetenssia arvioida Raamattua riviuskovaista paremmin.

Monet puhujista eivät mahdollisesti itse tavoittele valta-asemaa tai koe käyttävänsä valtaa, sillä tämä ei ole liikkeen virallisen kannan mukainen puhujan asemaan liittyvä tavoite. Liikkeen opetuksen mukaan puhujat ovat siis sananpalvelijoita, joiden tehtävänä on palvella seurakuntaa, ei johtaa sitä. Aina valta-aseman muodostuminen ei kuitenkaan ole yksilön omasta halusta kiinni. Kyse on yhteisöllisestä rakenteesta, jonka purkaminen ei käy yksinkertaisesti kieltämällä sen olemassaolo. Puhujien ajatellaan olevan Raamattuun perehtyneitä henkilöitä, joista monella on pitkä, jopa vuosikymmenten kokemus seurakunnan edessä esiintymisestä. Heidän sanaansa kuunnellaan ja usein sen sisältö otetaan itsestään selvyytenä. Erityisesti kokeneimmat puhujat, jotka puhuvat suurilla seuroilla, vierailevat eri rauhanyhdistyksissä ja kirjoittavat liikkeen julkaisuihin, asettuvat opillisen auktoriteetin asemaan. Kaikissa tapauksissa sekä SRK:n että puhujien toiminta edustaa pastoraalista vallan harjoittamista, jossa kokonaisvaltaista vanhoillisestadiolaista uskovaisuutta tuotetaan lehdissä, kirjoissa, äänitteissä, seurapuheissa ja julkisissa esiintymisissä. Se on jatkuvaa kuulijoiden ja lukijoiden sieluntilan tukemista, kaikkien syntien anteeksiantoon tähtäävää valtaa.

Missä merkityksessä SRK:n ja puhujien aseman muotoutumista voidaan ymmärtää poliittisen teologian näkökulmasta? Sekä SRK:lla että puhujien roolilla on eksplisiittinen raamatullinen tausta: SRK:n johtoa on verrattu Uuden Testamentin vanhimpiin (Kotimaa 19.1.2012, 6) ja puhujia Raamatun apostoleihin (Ruokanen 1980, 75–76). Puhujan asema myös kuuluu aina vain miehille raamatullisin perustein. Naisten rajaaminen pois puhujantehtävästä on teologinen teko, jolla on vahva poliittinen, eroja tekevä ulottuvuus. Vaikka vaatimuksia puhujan tehtävän avaamisesta naisille ei olisi, on kyse poliittisesta toiminnasta, sillä asetelmaan sisältyy merkittävä eronteko ja sitä kautta konfliktin ja vastarinnan potentiaali. Poliittisuus ei edellytä aktuaalia vastarintaa (Palonen 1979; 1988). Sekään ei tee asetelmista epäpoliittisia, että liikkeessä halutaan mieltää auktoriteettien tehtävät palveluksi. Pääinvastoin palveluaspektin korostaminen peittää alleen niitä tosiasiallisia vallan muotoja, joita auktoriteettien toimintaan liittyy.

Kaikki pastoraalinen valta sinänsä muodostaa erityislaatuisen teologisen politiikan muodon, jonka vaikutus on huomattava riippumatta siitä, ovatko vanhoillislestadiolaiset oikeassa eli saavatko uskovat todella syntien anteeksi, kun toinen vanhoillislestadiolainen ne julistaa anteeksi ja onko puhujien saarnan sisältö totuutta vastaava. Yhteisössä uskotaan, että molemmat asiat pitävät paikkansa, ja tällä on seurauksia ihmisten toiminnassa ja ajattelussa. Jokainen saarna ja toisen pelastumisen ratkaiseva syntien anteeksijulistus voidaan siten ymmärtää vallan harjoittamisena ja sitä kautta uskonnollis-poliittisena tekona. Asiaa voidaan kuvata myös eronteon kautta: ne, joille evankeliumia ei julisteta eikä syntejä saarnata anteeksi, ovat auttamatta ”muita” ja joutuvat kadotukseen. Pastoraalinen valta pitää sisällään vahvan oikean yhteisön uudistamisen ja koossa pitämisen elementin.

Vanhoillislestadiolainen panopticon

Huolimatta opillisten auktoriteettien tärkeästä asemasta vanhoillislestadiolainen liike on vähemmän autoritaarinen yhteisö kuin ensi näkemältä voisi kuvitella. Etenkin 2000-luvulla selkeitä ja suoria toimintaohjeita yhteisön johdolta tulee vähemmän kuin aiemmin, erityisesti hoitokokousvuosina. Jumalan valtakunnan sääntö ei 2000-luvulla nostakaan keskusjärjestöä ja puhujia erityiseen valta-asemaan. Säännön mukaan auktoriteetiksi hahmottuu pikemminkin *seurakunta* hyvin laajassa merkityksessä: kaikkien vanhoillislestadiolaisten tehtävänä on varjella Jumalan valtakunnan yksimielisyyttä ja opillista puhtautta. Jumalan valtakunnan edellyttämä kuuliaisuus ei siten kohdistu organisaatioihin vaan seurakuntaan, jossa Jumalan sana ilmenee.

Etenkin nuorten haastateltavien puheissa tämä Jumalan valtakunnan aspekti tuli ilmi toistuvasti. Lähes kaikki haastateltavat korostivat kysytyässä, että uskovaisen ei tule olla kuuliainen SRK:n johdolle vaan ”seurakunnalle”. SRK on vain käytännön toimija, ja varsinainen hengellinen auktoriteetti on seurakunta kokonaisuudessaan:

N23a: Aa, mää uskon, että, että tuota... Tuota mää uskon, että äskö, SRK:n johdossa varmaan (mieltii) oltas muka, niin tavallaan voitaa olla samaa mieltä asioista, ja ollaankin varmaan samaa, koska ollaa

sama, samalla tavalla uskomassa, mutta se, ää, toi, että, aa... Mää en tosiaankaan tiiä, mitä SRK:n pöytäkirjoissa tai sun muissa lukee, eikä tarvi ehkä tietääkään. Se on ihan mielenkiintosta, mutta just tuo, että seurakunta on lähtökohtaisesti erehtymätön, mutta eihän se tarkota sitä, että, että, etteikö seurakunnassakin voitais erehtyä. Se, ei se niinku, ei sitä haluta kieltää. Mutta, aa, ehkä se ajatus nousee siitä, että, että kuitenkin tavallaan seurakunnassa tai Jumalan valtakuntaan on sijoitettu ne tiedon ja taidon aarteet. Kuulostaa jotenki (naurahtaa), että siellä ois jotaki aarteita, mutta...

Haastateltavat korostivat myös yksilön aitoa halua toimia Jumalan tahdon eli seurakunnan määrittelemien kantojen mukaan. Sääntöjen seuraamisessa ei ole kyse pakosta vaan uskovaisen ihmisen halusta tehdä oikein:

M24b: Jos kattoo niinku sieltä, niinkö ulkoapäin, nii ei voi ymmärtää sitä välttämättä, että niinkö se oikeesti syntyy se halu sitä kautta, että kun on saanu sen uskon, ja liittyy siihen porukkaan. Niin sitten niinkö tuntuu semmoselta niinkö, paljon tuntuu semmoselta niinkö turhalta ja turhanpäiväselältä, ja löytää niinkö niitä kaikenlaisia keinoja toteuttaa itseään muilla tavoilla kun niillä tavoilla, millä yleensä toteutetaan itseään, tai niinkö että, tai että ei oo välttämättä pakko olla semmonen niinkö ihmisten huulilla ja tavotella sitä menestystä. Ja on niinkö paljon tosi lahjakasta sakkia ja, mutta ne voi niinku ihan keskenään touhuilla (naurahtaa) niitä juttuja [esimerkiksi kilpaurheilua / T. N.], että ne saa sen siitä jutusta niinkö sen, ne pystyy tekee sitä niinku jostakin muusta kuin siitä menestymisen paineesta, tai jostakin muusta niinkö, että ne voi tehdä sitä niinku... Saattaa kuulostaa semmoselta, että... Niin siis se, se vaan, että kyllä itekki ois saattanu jossakin vaiheessa pärjätä semmosena, että ois saattanu tyrkyttää itseään jonnekin, ja tuoda silleen niinkö esiin joitaki puolia itestä. Mutta ei pidä silleen niinkö, saattaa olla, että vaan se katois se ilo sit siitä tekemisestä sitte, jos niinkö... Mutta emmää tiiä, ei se oo, ei, se on hankala sanoa, mutta ei se oo oikeesti siinä, niinkö siinä pitämistä, ainakaan siltä ei niinkö tunnu, että se ois silleen pitämistä. Voi olla, että sitä on niin aivopesty (nauraa).

Sääntöjen noudattamiselle annettiin haastatteluissani toistuvasti myös koko yhteisön tilaan liittyvä peruste. Olennaisinta ei välttämättä ole se, onko jokin sääntö yksittäisen uskovaisen kohdalla relevantti: sääntöjen tarkoitus on pitää koko seurakuntaa koossa. Sääntöä ei saa rikkoa, vaikka se ei olisi itselle vahingollista. Rikkominen voi olla vaarallista *jollekin muulle* yhteisössä, mikä on peruste säännön noudattamiselle:

N23c: Jotku asiat saattaa tuntua, että tää juttu ei oo mulle niin niinkö niin vaarallinen tai että, tai että tää sääntö näin, mutta sitten, ku aattelee koko yhteisön kannalta, ja näkee sen merkityksen, niin sitten ne mieltää silleen merkityksellisiksi asioiksi, niin sitte ei tuu semmosta niin sanottua tarvetta mieltää, että, ja alkaa kapinoida niitä vastaan, et sitten jos tuntuu, et joku juttu on niinku ihan, nyt jos mää vastustasin jotain ehkäsyä, niin mää ottasin tuonki selville, miten se on määritelty ja että miten se on muotoiltu, mutta koska mää nään sen... Mutta koska mää ajattelen samalla tavalla ku yleisesti ajatellaan niinku meidän keskuudessa, niin mulla ei oo semmosta tarvetta sitten mieltää, että miten se on niinku³¹... Ja nää on monet, ne on tuomusia, että kulttuurisesti muovautuneita juttuja [...]

Haastatelluille uskovaisille tärkein kuuliaisuuden kohde näyttää SRK:n tai puhujien sijaan siis olevan *uskonyhteisö* laajemmassa merkityksessä. Samalla haastatellut sanovat *haluavansa* toimia niin kuin on yhteisön kannalta parasta (ja mikä on siis Jumalan tahdon mukaista). Tämä viittaa siihen, että valtaa ei vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä yksinomaan käytetä. Monelta osin se on pikemminkin *omaksuttua* valtaa, joka perustuu sääntöihin ”oikeana” uskovaisena olemisesta eli niistä käsityksistä, jotka luonnehtivat oikeaa toimimista suhteessa uskonyhteisöön. Tätä oikeaa toimimista voi olla yhteisön sääntöjen seuraaminen sekä niiden itsensä

31 Asetelmassa kuvastuu uskonnollisen uskon luonne: tärkeintä on se säännönmäinen käsky, joka sanoo: minä uskon, että sääntöjen noudattaminen on yhteisölle tärkeää (ks. Wittgenstein 1981b, Työrienoja 1984). Informantilla ei ”ole tarvetta” mieltää, miten asiat ovat. Etusijalla on usko itse ja sen kontekstina se, miten ”yleisesti” vanhoillislestadiolaisten keskuudessa ajatellaan. Vanhoillislestadiolaisen säännön noudattaminen muistuttaa voimakkaasti sitä, miten Martin Heideggerin *Das Man* toimii: asiat tehdään jollain tavalla, koska ne yleisesti tehdään tällä tavalla (ks. Heidegger 2000). Tässä kohdin ilmenee myös se erityinen tapa, jolla valta toimii sääntöjen tasolla. Kun toimitaan niin kuin ”yleisesti” uskonyhteisössä pitää toimia, on vaikea nähdä sitä, että toiminta perustuu jonkin vallan harjoittamiselle.

vuoksi että siksi, että toiminta ei ”pahentaisi” muita. Tällainen itseä kontrolloiva vallankäyttö on Foucaultin kuvailemaa panoptista valtaa, johon liittyy normalisoivan vallan mekanismi (Foucault 1980; 2000). Kuten panopticon-koneessa, vanhoillislestadiolaisen yhteisön jäsenet tarkkailevat itse itseään, sillä he tietävät, että lähes kuka tahansa yhteisön jäsen ja Jumala voivat tarkkailla heitä milloin vain. Kun valta on omaksuttu todella syvällisesti, ei itsetarkkailun motiivina ole enää edes muiden tarkkailun pelko vaan se, että uskovainen *haluaa* tarkkailla itseään ja noudattaa yhteisön sääntöjä, siis olla ”normaali” uskovainen. Tässäkin tapauksessa perimmäinen syy on kuitenkin siinä, että Jumala näkee uskovaisen ja Jumalan tahtoa täytyy noudattaa.

Vallan panoptista elementtiä vanhoillislestadiolaisuudessa vahvistaa se, että itsen ja toisten tarkkaileminen on oikeaksi ja tärkeäksi ymmärrettyä toimintaa. Vanhoillislestadiolaiset ovat ”veljensä vartijoita”, joiden tehtävänä on ”pitää huolta” toisista uskovaisista. Jos yksilö ei lainkaan välitä muiden tekemisistä, hän ei toimi uskovaisen lailla. Jokaisen velvollisuutena on muihin kohdistuva huolenpito, joka on ”Jumalan rakkautta”. Huolta toisista pitää pitää, vaikka kohde olisi vastentahtoinenkin:

Kun joudumme tilanteisiin, joissa ”veljes rikkoo sinua vastaan”, Raamattu kehottaa ottamaan asian puheeksi kahden kesken. Tällainen keskustelu ei ole vallankäyttöä, vaan se on Jumalan rakkautta kuolematonta sielua kohtaan. – Kun Jumala saa keskustelussa avata neuvottavalle hänen sydämensä tilan, tämä huomaa, että meille on annettu toinen toisissamme ihmeelliset saattomiehet taivastiellä, keskustelussa tuli esiin. (PM 38/2011, 6.)

Haastateltavani puhui tarkkailusta suuremmin sanankääntein. Hän muotoili asian seuraavasti:

N23a: Ei meillä oo semmonen ajatus että me toisia kyllättäis että haa, sain sinut kiinni, pyydä anteeks, kumarru siihen ja nöyryy tai. Mutta mun mielestä se on niinku, me olemme myös veljemme vartijoita [korostus T. N.]. Me halutaan pitää huolta omistamme ja myös niinkun muista pois poikenneista esimerkiksi sukulaisista tai, mm.

Julkisuudessa uskovaisten keskinäinen tarkkailu on nostettu esiin usein nuorten perheiden lapsimääristä ja ehkäisystä puhuttaessa. Jos nuoripari

ei saa lapsia ympäristön odottamaan tahtiin, voi herätä epäily, että pari käyttää ehkäisyä. Tämä on merkki synnin otteesta, maailmallisuudesta, josta yhteisöä pitää varjella. Kaksplus-aikakauslehdessä vanhoillislestadiolainen Anna kuvailee kokemuksiaan:

- Se on sellaista kyttäskulttuuria, että suunnilleen mahaan katsoen tervehditään naisia. Olimme siinä itekin mukana. Ihmeteltiin selän takana, jos lasta ei joillekin kuulunut, ja saatettiin jopa paheksua, jos vaikutti siltä, että jotkut elävät eri lailla. Kukaan ei kuitenkaan suoraan sanonut tai kysynyt. (Kaksplus 1/2012, 47.)

Kertojan kokemus on johdonmukainen suhteessa Jumalan valtakunnan kuuliaisuuden ja yksimielisyyden vaatimuksiin sekä siihen ideaan, että uskovaiset ovat veljiensä vartijoita. Oikein toimivalla uskovaaisella on velvollisuus tarkkailla, elävätkö läheiset Jumalan tahdon mukaan. Synnin pesiytyminen yhteisöön voi olla vaarallista paitsi synnintekijöille itselleen myös koko seurakunnalle, sillä yleistyessään siitä voi tulla luvallista ja vaarallista koko yhteisölle. (Tutkimuspäiväkirja.)

Normalisoivan ja omaksutun vallan harjoittamisen ytimessä on siis panoptinen sääntö, joka ohjaa uskovaiset tarkkailemaan itseään ja toisia uskovaisia. Varsinaisen tietoisien tarkkailun lisäksi monien sääntöjen valta toimii hyvin syvällisellä, sisäistetyllä tasolla. Tämä tarkoittaa sitä, että uskovaisena olemisen rituaaleja toteutetaan usein havaitsematta niiden valtaan liittyvää luonnetta. Käytännön esimerkki näennäisen neutraalista mutta yhtä aikaa poliittisesta säännöstä on tapa, jonka mukaan *seurojen jälkeen voidaan kokoontua iltakylään*. Iltakylään meno tarkoittaa jonkun uskovaisen luokse kokoontumista. Iltakylässä voidaan keskustella, syödä ja juoda ja viettää yleensä aikaa toisten uskovaisten kanssa. Alkoholia ei käytetä, sillä alkoholin kielto on olennainen osa vanhoillislestadiolaisista säännöistä. Erityisesti iltakylässä käynti on nuorten aikuisten tapa: perheellisillä riittää tehtävää kotona lasten ja muun kotityön parissa. (Tutkimuspäiväkirja.)

Iltakylä-säännöstä tekee poliittisen se, että iltakylässä käynti on uskovaiselle sopiva ja oikea ajan viettämisen tapa. Kun ihminen on iltakylässä toisen uskovaisen luona muiden uskovaisten kanssa, hän ei ole elokuvissa, baarissa tai teatterissa. Poliittinen on usein nimenomaan erontekoja sen suhteen, mikä on hyväksyttävää ja mikä väärin. Poliittinen piiloutuu

neutraaleilta vaikuttavien valintojen ja toimintojen taakse, vaikka kyse on leimallisesti elämäntapaan liittyvistä arvovalinnoista. Samalla tavalla seuroissa käynti, keittiövuoroon meno, Päivämiehen lukeminen, televisiosta kieltäytyminen, meikkaamattomuus, ehkäisystä kieltäytyminen ja uskovaiselle sopivan ammatin valinta ovat poliittisia sääntöjä ja tekoja, vaikka niihin liittyy myös muita merkityksiä. Poliittisia ne ovat sikäli kun niiden kautta uusinnetaan ja määritetään oikeaa uskonnollisuutta ja tehdään eroa kiellettyyn tai synnilliseen elämäntapaan. Iltakylään menevä henkilö tuskin ymmärtää tekoaan poliittiseksi eikä hän oletettavasti mene iltakylään ainakaan SRK:n käskystä, mutta se ei poista toiminnan poliittisuuteen liittyvää ulottuvuutta.

Voiko normalisoivaa valtaa ymmärtää poliittisen teologian näkökulmasta? Periaatteessa se on mekanismi, jolla valtaa harjoitetaan modernin yhteiskunnan kontekstissa hyvin laajasti eikä se liity erityisesti uskonnollisten yhteisöjen vallankäyttöön. Normalisoiva valta on modernin kurinpidollisen järjestelmän muoto, joka ohjaa ihmisiä tarkkailemaan ja normittamaan itseään suhteessa ”oikeisiin” arvoihin ja määrittäisiin (ks. Foucault 1980; 1984). Vanhoillislestadiolaisuuden tapauksessa normalisoivan vallan taustalta voidaan kuitenkin hahmottaa omaperäinen teologia, jolla on selväpiirteinen poliittinen ulottuvuus: sääntö Jumalan valtakunnan olemuksesta. Jumalan valtakunta on pyhä seurakunta, jota sitovat yhteen yhteiset säännöt, uskomukset ja rituaalit. Sekä itsen että toisten tarkkailu eli normalisoivan vallan harjoittaminen on osa Jumalan valtakunnan kansalaisena olemista. Tarkkailu on siten nimenomaan teologisesti perusteltu vallan muoto.

6.3 2000-luvun valtakamppailu ja kipupisteet

2000-luku on ollut vanhoillislestadiolaisuudessa verrattain vaikeaa aikaa. Ajanjaksoa on liikkeen piirissä verrattu 1960-lukuun, jolloin liikkeestä erosi ”pappislinja” ja jolloin hoitokokoukset laajassa mittakaavassa aloitettiin. Liikkeen julkaisuihin onkin palannut sekä 1900-luvun alusta että hoitokokousajalta tuttu poikkeusajallisuuden teema. Tämän näkemyksen mukaan yhteiskunnassa on käynnissä laajamittainen Jumalan sanasta luopuminen ja siihen liittyvä hyökkäys Jumalan valtakuntaa kohtaan:

Keskustelussa todettiin, että elämme Jumalan sanasta luopumisen aikaa. Synnin voima on suuri ja niiden muodoilla koetellaan myös kristillisyyttä. Samalla koetellaan uskossa valvomistamme. [...] – Kun meistä uskovaisista on kirjoitettu mediassa ja netissä, sen keskellä saattaa uskomisen ilo kadota. Jumalan osoittaa, että tällaisia aikoja on ollut ennenkin ja tulee olemaan. Pietari kirjoittaa, että älkää oudoksuko sitä hellettä, jonka te koette. (PM 27–28/2011, 11.)

Alustusta seuranneessa keskustelussa todettiin, että Jumalan valtakunta ei ole miksikään muuttunut. Jeesus on tavattavissa vain valtakunnassaan, omiensa keskellä. [...] Elämme taistelujen aikaa. Paljon samanlaista oli 1960-luvulla. Yhteistä on synnin luvallisuus. (PM 44/2011, 7.)

Jälkimmäinen Päivämiehen sitaatti viittaa yleisen lestadiolaisuuden kohdistuvan kriittisen ilmapiirin lisäksi konkreettisiin kamppailuihin, joita 2000-luvulla käydään uudistusmielisten vanhoillislestadiolaisten ja perinteiseen opintulkintaan pitäytyvien kesken. Uusi valtakamppailu vanhoillislestadiolaisuudessa on hahmottunut erityisesti SRK:n toimivan johdon ja sen edustamien ”konservatiivien” sekä liberaalimpien ”uudistajien” väliseksi. Konservatiiveiksi ovat hahmottuneet erityisesti SRK:n johto sekä keskeiset saarnamiehet. Uudistajia edustaa puolestaan varsin heterogeeninen nuorten tai nuorehkojen teologien ja maallikkojen joukko, joka ei ole järjestäytynyt selvästi rajattavaksi liikkeeksi tai rintamaksi³². Osa uudistajista on keskusteluyhteydessä keskenään, mutta esi-

32 Lestadiolaisen historiankirjoituksen perinteisiin kuuluu tarkka yksittäisten henkilöiden toimien dokumentointi. Perinteen jatkamiseksi mainittakoon, että tunnettuja vanhoillislestadiolaisia kriitikkoja ovat olleet muun muassa Kirkon ulkomaanavun johtaja Antti Pentikäinen, tutkija Johanna Hurtig, pastori Topi Linjama, pastori Johannes Alaranta, pastori Stiven Naatus, Oulun seurakuntien tiedottaja Rebekka Naatus, pastori Mari Leppänen, blogisti Vuokko Ilola sekä Haaparannan kirkkoherra Kimmo Sulila. Heidän foorumeitaan ovat olleet valtamedia, internet-blogit sekä keskustelupalstat. Konservatiivien äänitorvina on toiminut erityisesti SRK:n johto (mm. Olavi Voittoinen, Aimo Hautamäki ja Tuomas Hänninen) sekä SRK:n julkaisujen kautta joukko eri-ikäisiä vanhoillislestadiolaisia. Aktiivisia kirjoittajia ovat olleet mm. tunnetut saarnamiehet, johtokunnan ja työvaliokunnan jäsenet ja toisinaan myös heidän puolisonsa. Usein nähtäviä nimiä ovat muun muassa Juhani Uljas, Seppo Lohi, Aarno Haho ja monet muut. Sekä kriitikoiden että konservatiivien riveissä on ollut selvää heterogeenisuutta: eri ihmiset ovat kiinnittäneet huomiota erilaisiin asioihin ja konservatiivien esiintymisessä on ollut sävyeroja. Esimerkiksi SRK:n varapuheenjohtaja Matti Taskila on pitänyt SRK:n

merkiksi selvää johtajaa tai johtajaksi pyrkimistä joukossa ei ole ollut havaittavissa. Uudistajien tarkoituksena ei ole ollut uuden herätysliikkeen perustaminen tai erkaantuminen SRK:sta vaan liikkeen toimintatapojen muuttaminen. (Tutkimuspäiväkirja.)

Valtakamppailulle ominaista on ollut sen epäsymmetrinen muoto ja osapuolten erilaiset välineet. SRK:n ja muun konservatiivilinjan foorumeita ovat seurat ja muut liikkeen tapahtumat, siis kasvokkain tapahtuvat kohtaamiset, sekä liikkeen omat julkaisut, kuten Päivämies ja Siionin lähetyslehti. Kriitikoiden sanoma kuuluu ennen kaikkea internetissä ja enevässä määrin myös akateemisten tutkimusten ja valtamedian kautta. Keskeisimmät kriittiset internetsivustot ovat Hakomaja (www.hakomaja.net), Mopin palsta (<http://p2.foorumi.info/keskusteluavanhoillislestadiolaisuudesta/>), Omat Polut-blogi (<http://freepathways.wordpress.com/>) sekä jo esitelty OHO! Siioni (<http://ohosiioni.blogspot.com/>). Näiden merkitystä etenkin keskustelujen käynnistäjänä voidaan pitää tärkeänä: internet on tarjonnut kritiikille kanavan, jossa voi puhua vapaasti ilman pelkoa sanktioista. Toisaalta medialisoituneen maailman läpinäkyvyys ja tiedonvälityksen nopeus on tehnyt asioiden salaamisen entistä vaikeammaksi, jolloin vanhoillislestadiolaisen liikkeen toimintoja, kuten puhujien sanktioimista, ei ole voitu piilottaa. Läpinäkyvä mediamaailma on pakottanut vanhoillislestadiolaisen liikkeen vuoropuheluun, jota ei aina ole koettu mieluisaksi.

Käsittelen seuraavaksi 2000-luvun valtakamppailua neljän teeman kautta. Teemat voidaan käsitellä yhteisön kipupisteiksi, sillä niihin liittyy vahvoja ja vaikeita tunteita. Niiden kautta on määritelty myös sitä, missä Jumalan valtakunnan rajat kulkevat. Tässä mielessä ne ovat marginaaleja, joiden kautta tehdään eroa toisiin tai ”vihollisiin”. Kipupisteiden politiikka on keskeisesti erontekojen politiikkaa. Kaikissa kipupisteissä debattia ovat käyneet SRK:n ”konservatiivit” ja vastapuolen ”liberaalit”. Teemat ovat 1) seurakuntaoppi 2) hoitokokoukset ja sielunhoito, 3) ehkäisykielto ja naisen asema ja 4) lasten hyväksikäyttö ja rippioppi. Kaikkien teemojen kysymykset kietoutuvat poliittiseen teologiaan. Valtakamppailu on paitsi selvästi poliittisten subjektien välistä ja osin henkilö-

toimintatapoja lasten hyväksikäyttötapausten yhteydessä selkeästi väärinä, kun taas eräät toiset johtajat ovat korostaneet pikemminkin sitä, että ilmitulleita pedofiliatapauksia ei ole ollut suhteellisesti enempää kuin valtaväestössä. Molempia tahoja tukevat internetin keskustelupalstoilla nimettömät kirjoittajat.

kohtaista kamppailua myös kiistaa sellaisista teologisista kysymyksistä, joilla on vahvoja poliittisia merkityksiä.

1) Seurakuntaoppi

Vanhoillislestadiolainen seurakuntaoppi on erehtymättömän ja eksklusivisen Jumalan valtakunnan sääntö, johon liittyy tarkentavia sääntöjä yksimielisyydestä, kuuliaisuudesta, turvallisuudesta ja yhteisön itsekontrollin merkityksestä. 2000-luvulla tämä oppikokonaisuus on nähty ongelmallisena sekä teologisesti että ihmisten itsemääräämisoikeuden näkökulmasta. Keskeinen teologinen oppiin liittyvä erimielisyys on siinä, että kriitikkojen mielestä seurakunta on nostettu ”epäraamatulliseen” asemaan; tärkeämmäksi kuin ”Jumalan sana” eli Raamatun ilmoituksen tulkinta. Omat Polut -blogissa seurakuntaoppia pidetään epäluoterilaisena harhana:

Tämän harhaopin tunnuspiirteitä ovat rippioppi (painotetaan uskonelämän hoitamisena etenkin ulkonaisia syntejä ja niistä tarkkaa ripittäytymistä), hoitokokousten ihannointi ja käyttö sielunhoidollisina välineinä ja niihin liittyvä kovuus sekä seurakunnan auktoriteetin korostaminen (evankeliumi ja Kristus liitetään kovaan opetukseen ulkonaisena asiana, josta selvästi näkee, ettei uskon salaisuutta ja voiman lähdeä käsitetä). Oppi synnyttää pelkoa, eripuraa ja paikallista kuohuntaa jo tällä hetkellä. (Omat Polut: Opillinen harha puhujankokouksessa.)

Omat Polut-blogin mukaan seurakunnan pitäminen erehtymättömänä merkitsee myös vanhoillislestadiolaisuuden itsensä perinteestä poikkeavaa tulkintaa:

Seurakunnan pitäminen täydellisenä ja erehtymättömänä ja sen kehittämisen Raamatun rinnalle merkitsee kristillisyyden perinteestä poikkeavaa ja epäluoterilaista tulkintaa. (Omat Polut: Opillinen harha puhujankokouksessa.)

Yksi seurakuntaoppia aktiivisesti kritisoivista sivuista on huumoriblogi OHO! Siioni. Sen kritiikki ei ole niinkään teologista kuin inhimillisiin käytäntöihin liittyvää. Asiasisältö toki liittyy teologiaan sikäli, että kriti-

soitavat säännöt itsessään perustuvat teologisille käsityksille. Seuraavan tekstin kärki kohdistuu erityisesti SRK:ta ja kaanaan kielen valtaa piilotavien ilmaisujen käyttöä vastaan. Tekstissä SRK:n johto hahmottuu tahoksi, jonka kannat liikkeen kielenkäytössä samaistetaan ”kristillisyyden” eli koko vanhoillislestadiolaisen liikkeen kannoiksi.

Kaanaa–Suomi-sanakirja

Aina ei ole selvää, mitä tarkoitetaan, kun puhutaan näistä kaikkein tärkeimmistä asioista. Asian helpottamiseksi on alettu koota kaanaa–suomi-sanakirjaa, josta voi kätevästi katsoa, mistä oikeasti puhutaan.

kristillisuus = SRK:lle uskolliset vanhoillislestadiolaiset

kristillisyydessä on aina ymmärretty = tästä puhuttiin työvaliokunnassa eikä kukaan ainakaan sanonut olevansa eri mieltä

me uskomme niin kuin Raamattu sanoo = uskokaa vaan niin kuin seuroissa sanotaan

Jumala on elämän ja kuoleman Herra = ehkäisy on syntiä

”sallikaa lasten tulla minun tyköni” = ehkäisy on syntiä

”lisääntykää ja täyttäkää maa” = ehkäisy on syntiä

Minä uskon Isään, Kaikkivaltiaaseen = ehkäisy on syntiä

Jumalan sana ei muutu = uskot mitä seuroissa sanotaan

emmehän me halua = te ette saa

uskovaisen ei tarvitse [käydä konserteissa] = koska minua ei kiinnosta, niin tekään ette [käy konserteissa]

on vaarallista [lähteä kyseenalaistamaan] = sinut oksennetaan ulos yhteisöstä, jos [kyseenalaistat]

kokouksessa vallitsi täydellinen yksimielisyys = oli ahdistava ja painostava tunnelma, mutta en uskaltanut sanoa sitä ääneen

laiteilla olijat = ne joiden odotamme nostavan kytkintä ja jättävän meidät rauhaan

ytimessä olijat = ks. kristillisuus

Jumalan valtakunta = ks. kristillisuus

Jumalan seurakunta = ks. kristillisuus

Siioni = ks. kristillisuus

Jumalan lapset = ks. kristillisyy
susi lampaiden vaatteissa = vanhoillislestadiolainen, joka ei allekirjoita SRK:n linjaa
ei vastaa henkeen = minulle tulee epäilyksiä
meissä on eri henki = minulta loppui argumentit
olen ollut sinusta huolissaan = pelkään, että oma maailmankuvani joutuu remonttiin
ei mennä tämän maailman korvasyhyhjen mukaan = ei saa olla huomaavinaan opin epäjohdonmukaisuutta
niin on päiväs kuin on voimas = jaksaa jaksaa, ja jos ei jaksa, niin sulla on syntiä tunnolla
usko antaa voimia = tästä ei kunnon uskovainen valita, jos ei kelpaa, niin lähe kulkeen
lapset ovat Herran lahja = synnyttäkää synnyttäkää, sillä ilman tulkuttoman suuria perheitä tämä liike ei pysy edes nykyisen kokoisena
(OHO! Siioni: Kaanaa–Suomi-sanakirja.)

SRK-johtoinen konservatiivilinja on vastannut kritiikkiin toistamalla aiemmin esitettyjä käsityksiä siitä, että seurakunta on yksi ja yksimielinen, selvästi tunnistettava Jumalan valtakunta. Nimenomaan tätä käsitystä on pidetty raamatullisena ja luterilaisena. Sitä vastaan kohdistunut kritiikki on käsitteellistetty synnilliseksi tai vääräksi luottamukseksi järjen kykyihin. Samoin on korostettu Jumalan sanan eli seurakunnan tulkintojen ja ohjeiden muuttumattomuutta:

Sielunvihollinen kylvää tällaista ajatusta: Pitäisikö asioita päivittää? Jumalan sana on sama eilen, tänään ja iankaikkisesti. Jumalan sanaa ei tarvitse päivittää ihmisen mielen mukaan. Mikä oli syntiä ennen, on sitä myös nyt. On tärkeää pysyä aikaisemmin uskoneiden jäljillä. (PM 45/2010, 7.)

Toisaalta liikkeen johto on korostanut sitä, että näkemys erehtymättömyydestä ei koske yksittäisiä uskovia eikä paikallisia seurakuntia. Vaikka Jumalan sana on muuttumaton ja seurakunta on erehtymätön, ovat yksittäiset uskovaiset ja paikalliset yhteisöt voineet erehtyä. Esimerkiksi

hoitokokouskeskustelussa on vedottu siihen, että yksittäiset hoitajat olivat ”taitamattomia” (ks. Linjakumpu 2012).

Seurakuntaopin kritiikissä on kyseenalaistettu myös järjen ja uskon rajoja määrittävä sääntö. OHO! Siioni kiinnittää huomiota siihen, että jos järkeä ei saa käyttää, joutuu käyttämään jonkun muun järkeä:

Kesälomien ja muiden ylitsekäymisten tähden tämä blogi on ollut kesätauolla. Mutta onneksi meillä on ollut seuroja! Otamme sitaatin suviseurojen saarnasta sunnuntain iltaseuroista:

”Eräs uskomassa ollut ihminen, joka oli kokenut Jumalan rauhaa ja armoevankeliumista elänyt, sanoi että hän joutui epäuskoon. Ja kertoi, mistä se johtui. Hän sanoi näin, että hän oli levollinen, mutta sitten hän luki erään filosofin kirjan. Hän alkoi ajatella omilla aivoillaan. Ja hän luopui tästä lapsenmielisestä uskosta, tästä tyhmästä saarnasta.”

Myös OHO! -tiimi haluaa varoittaa omien aivojen käyttämisestä. Haluaisimme muistuttaa, että aina löytyy Siionista joku puhuja tai johtokunnan jäsen, jonka aivoja voi käyttää. (OHO! Siioni: Hän aikoi ajatella omilla aivoillaan.)

OHO! Siionin kritiikki nostaa esiin näkemyksen, jonka mukaan seurakunnan tulkinnat ovat ihmisten kautta kanavoituneita riippumatta siitä, onko niiden taustalla jumalallista ohjausta. Kritiikin mukaan myös ”Jumalan valtakunnassa” tulkintoja esittävät konkreettisesti ihmiset, ei koskaan suoranaisesti itse Jumala. Jos riviuskovainen ei tahdo ajatella itse, hän luovuttaa oikeuden tulkintojen tekemiseen puhujille tai ”johtokunnan jäsenille”.

Oppia Jumalan valtakunnasta ovat kritisoinet myös liikkeen ulkopuoliset henkilöt, erityisesti teologit. Vanhoillislestadiolaisen liikkeen ja kirkon suhteissa eksklusiivinen seurakuntaoppi on ehkä suurin hiertävä tekijä, sillä se kieltää pelastuksen kaikilta muilta paitsi vanhoillislestadiolaisilta (ks. Ruokanen 1980; Kotimaa24: Piispaehdokkaat arvioivat vanhoillislestadiolaisten pelastuskäsitystä; Kotimaa24: Piispa Toiviainen: Vanhoillislestadiolaisuus on kansankirkolle ongelma).

Seurakuntaoppi ja sen kritiikki liittyvät tavalla tai toisella koko 2000-luvun valtakamppailuun ja muihin kipupisteisiin. Käsittelen seu-

raavaksi keskustelua hoitokokouksista ja sielunhoidosta. Sen yhteydessä on kyseenalaistettu erityisesti seurakunnan erehtymättömyyden ja hengellisen omaehtoisuuden säännöt.

2) *Hoitokokoukset ja sielunhoito*

Hoitokokouksien ja sielunhoidon problematiikka on 2000-luvulla jakautunut kahteen toisiaan sivuvaan kysymykseen. Ensimmäinen on ollut tilinteko 1970-luvun hoitokokouksista ja toinen sielunhoitokäytännön jatkuminen vanhoillislestadiolaisuudessa. Aini Linjakumpu on tehnyt hoitokokouksien vaikutuksista kattavan analyysin (Linjakumpu 2012). Kokousten kulku on esitelty lyhyesti myös tässä tutkimuksessa luvussa neljä, enkä tarkastele tässä yhteydessä kokouksia laajemmin. Sen sijaan avaan keskustelua, jota kokouksista ja erityisesti sielunhoidon käytännöstä on käyty oman tutkimukseni aikana.

2000-luvulla hoitokokouksista on keskusteltu runsaasti julkisuudessa. Monet kokouksissa vääryyttä kokeneet ovat vaatineet tilintekoa ja anteeksipyyntöä liikkeeltä. Myös liikkeen ulkopuoliset toimijat, kuten tutkija Aini Linjakumpu ja evankelis-luterilaisen kirkon piispat ovat esittäneet, että vanhoillislestadiolaisen yhteisön pitäisi pystyä tilintekoon menneisyydestään (ks. Linjakumpu 2012; Omat Polut: Arkkipiipa: neljä kipupistettä). Kriittisillä foorumeilla, kuten Omat Polut-palstalla ja Hakomajan foorumilla hoitokokouksia on käsitelty runsaasti. Kokouksissa liikkeestä erotetut tai muuten kaltoin kohdellut ovat ottaneet osaa keskusteluihin omalla nimellään esimerkiksi Kotimaa24-sivun keskusteluissa (ks. Kotimaa24: Tutkija: vanhoillislestadiolaisille totuuskomitea).

SRK on toistuvasti torjunut hoitokokouksiin liittyvän selvittämisen tarpeen ja esittänyt, että se ei voi ”pyytää anteeksi toisten puolesta”. Liikkeen virallinen kanta on vuosikymmeniä ollut se, että kokouksissa tapahtui yksittäisiä väärinkäytöksiä, mutta kollektiivi ei voi pyytää anteeksi yksittäisten ihmisten tekoja (ks. luku 4; Savela 2007). Saman kannan nostivat esiin haastateltavani. He vetosivat siihen, että tapahtumista on pitkä aika eikä kertaalleen anteeksi annettuja asioita saa ”kaivaa esiin”. Erään haastateltavan mukaan kritiikki perustuu erotettujen ihmisten katkeruuteen, minkä johdosta se ei ole huomionarvoista, huolimatta kokousten yksittäisistä väärinkäytöksistä. (Tutkimuspäiväkirja.)

SRK:n suhtautuminen hoitokokousten jälkipuintiin muuttui vasta vuonna 2011 pitkään jatkuneen julkisen keskustelun jälkeen. Tuolloin SRK taipui pahoittelemaan hoitokokousten väärinkäytöksiä. Pahoittelu julkaistiin Päivämiehessä 41/2011:

Liike ja yksittäiset ihmiset kokivat uskonelämänsä uhanalaiseksi syvän arvomurroksen puristuksessa. Eräänlaisina puolustusreaktioina syntyivät tällöin ne sielunhoidolliset keskustelut ja neuvottelut, joita on kutsuttu hoitokokouksiksi. Niiden kehityksessä nousi leimalliseksi piirteeksi 1970-luvun puolivälin jälkeen se, että erinimiset henget, esimerkiksi kososlaisuus, usein syrjäyttivät konkreettiset asiat synnin nimenä. Ilmeni opillisia harboja ja niistä johtuvia väärinkäytöksiä. (PM 41/2011, 2.)

Tosiasioita on kyettävä kohtaamaan avoimesti ja rehellisesti silloinkin, kun ne eivät ole meille mieluisia. Tämä koskee myös niin sanottuja hoitokokouksia, joiden taustalla on 1960-luvun laaja yhteiskunnallinen arvomurros. [...] [T]uolle ajalle leimallinen oppiharha oli esimerkiksi niin sanottu henkioppi: parannuksen vaatiminen erinimisistä hengistä, kuten kuivasta, hempoasta tai kososlaisesta hengestä. Kokouksissa ilmeni myös julkista ripittäytymistä ja parannuksen vaatimista sanelun mukaan sekä sellaista harhakäsitystä, että SRK:n tai rauhanyhdistyksen johtokunta muodostaisi maan päällä eräänlaisen ”Jumalan huoneen hallituksen”. [...] Toisen ihmisen nöyryyttäminen ei ole milloinkaan oikein, ei myöskään ruumiillinen, henkinen eikä hengellinen väkivalta. Pahoitlemme esiintyneitä oppiharhoja ja väärinkäytöksiä. On valitettavaa ja jälkikäteen arvioituna myös käsittämätöntä, että tällaiset erehdykset pääsivät leviämään lähes kaikkialle kristillisyytemme toimintaan. (PM 41/2011, 13.)

Pahoittelu oli edelleen muotoiltu niin, että väärinkäytöksiin olivat syylistyneet yksilöt, ei seurakunta. Näin sen julkaiseminen oli myös teologisesti mahdollista:

Yhteisö koostuu yksilöistä, niin myös uskovien yhteisö. Me uskomme, että Pyhä Henki kokoaa Jumalan seurakunnan. Kun yksittäiset kristityt erehtyvät, vika ei ole seurakunnan. [...] Hoitokokouksissakin koet-

tiin siunauksen hetkiä aina silloin, kun elävä evankeliumi sai katkoa puristavat sisäiset siteet. (PM 41/2011, 13.)

Samaan ajankohtaan osuivat keskustelut lasten hyväksikäytöstä, nais-teologiien asemasta ja rippiopista. Onkin todennäköistä, että SRK:n oli pakko reagoida tilanteeseen ja pyrkiä hallitsemaan turbulencia kehitystä. Pahoittelu oli tapa kontrolloida tapahtumia ja sellaisena sen voi rinnastaa lasten hyväksikäyttöön liittyvään selvitykseen (ks. jäljempänä). Todennäköisesti suuri merkitys oli tutkija Aini Linjakummun julkisella toiminnalla: hän toi hoitokokouskeskusteluun ulkopuolisen auktoriteetin, jota ei ollut mahdollista ohittaa vetoamalla esimerkiksi katkeruuteen tai seurakunnan yksimielisyyden vaatimukseen. Linjakumpu antoi hoitokokous-temaan liittyen vuosina 2011 ja 2012 useita haastatteluja ja kolumnoi muun muassa sanomalehti Kalevassa (Kalevan alakerta 24.7.2011; ks. myös esim. Omat Polut: Linjakumpu: ristiriidat eivät katoa hoitokokouksilla; YLE Lappi: Tutkija: Hoitokokoukset tulivat takaisin).

Toisaalta julkinen keskustelu saattoi pakottaa liikkeen johdon aidosti reflektomaan aiempaa kantaa hoitokokouksiin ja niiden jälkiselvittelyyn. Esimerkiksi omassa haastattelussani syksyllä 2010 Olavi Voittoinen ja Aimo Hautamäki myönsivät, että ”hoitamisessa” on tehty todellisia virheitä. Toisaalta heidän mukaansa mielen pahoittaminen sinänsä ei ole välttämättä merkki hengellisestä painostuksesta. Se voi olla myös signaali siitä, että hoitotoimet osuvat oikeaan kohteeseen:

AH: Joo, ja tuota, se sielunhoidon tavoitehan on auttaa ahistunutta ihmistä pääsemään ahistuksesta, mutta että ehkä tämä painostuskäsitys tulee siitä, että jos joku ihminen tulee, se ellää tämmösessä synnissä ja tulee siitä kertomaan, niin tuota, jos mää sanon, että tuo, tuo on kyllä Jumalan sanan vastaista elämää, niin se ihminen haluaisi olla uskova, mutta pitää myöskin sen elämäntyyliänsä, joka on väärä. [...] Jos mää sanon, että se on väärä, niin hän kokee sen painostuksena. Ja sitte toisen esimerkin otan siitä, että, että tuota, jos minun lapseni toimii väärin, ja näyttää, että tuota, se ei jaksa olla uskomassa, niin minä en ollenkaan kiistä, ettenkö minä toimi sillain isänä, ettenkö minä painostakki sitä, että tuota, että se ei vain luopus siitä uskomisesta. Se on väärin mä tiiän sen, koska sen uskomista minä

en voi hänelle pitää, enkä säilyttää, mutta tuota, mutta siinä tulee se inhimillinen rakkaus niin voimakkaasti, että se mennee sen Jumalan rakkauksen yli, että mä en vaan esitän, että tämä on oikein, väärin, että Jumalan armo antaa sulle voiman elää näin... Se... Mää en tyydy siihen. Mutta se, ymmärrät ehkä, mitä mä tarkoitan, että se, se vanhemman rakkaus lyö yli sen, ja mä luulen, että mmmm-, monissa tapauksissa tällaisestakin on kysymys. Se on vanhemmalle hirveä asia, jos näkee, että lapsi kulukee sellaisia teitä, joka tuottaa hänelle elämässään turmion.

OV: Joo, joo... Tuo Aimon jälkimmäinen esimerkki on juuri se, öö, jo-, joka liittyy useimpiin näihin syytöksiin, että on puhut-, että on ollu tämmöstä sielunhoidollista painostusta, koska se tulee juuri siinä tilanteessa, että ollaan vieraantumassa liikkeestä, kenties siihen liittyy tämmösiä elämää turmelevia tekijöitä, alkoholi, kenties huumeet ja muut, niin sitten seinä tulee tämä tämmönen jännite, joka sitten voidaan purkaa myöskin ajatukseen painostuksesta.

TN: Kai siinä jossain menee jossain kuitenkin raja, jonka jälkeen aidosti voidaan puhua, siis niinku relevantisti myös jo painostuksesta, että ikään kuin, jos ihminen on lähdössä, niin, niin kai sekin pitää suoda, että jossain, jossainhan se niinkun...

OV: Totta kai, joo, ilman-

AH: Siinä, siinä se tulee juuri se, ei haluais. Ei tyydy siihen.

OV: Joo, joo. Ja vaikka sitten toisaalta ihan selvää on, että jokaisella on kuitenkin e-, ehdoton vapaus ratkaista itse asia. Tämä usko on siinä mielessä näkök-, tai siitä näkökulmasta vapaaehtoinen asia, tää ei...

TN: Mutta tässä törmätään siihen, tietenkin aikaisemminkin olen törmännyt, että se ei, tämä kysymys ei ole mikään yksioikoinen ja helppo, että siinä tulee tämä inhimillinen puoli vastaan, ja tuota, varmaan ihmiset siinä ihmisinä varmaan erehtyvätkin.

OV: Joo, juuri näin.

AH: Se on totta. Varmaan on toimittu siinä väärin, sitä ei voi kiistää.

(Aimo Hautamäki & Olavi Voittoinen 8.11.2010)

SRK:n vuonna 2011 esittämä julkinen pahoittelu otettiin pääosin ilahuneena vastaan. Se olikin aivan uudenlainen avaus hoitokokouksista käydyssä keskustelussa, vaikka vieläkin kyse ei ollut kollektiivisesta anteeksipyyntöstä. Kaikkia pahoittelu ei kuitenkaan tyydyttänyt. Monet kriitikot kiinnittivät huomiota siihen, että hoitokäytännöt liikkeessä jatkuvat edelleen eikä pahoittelu puutu ongelman rakenteelliseen puoleen, itse hoitamisen ideaan:

Piri sivuuttaa sen, että on nykyaikaa koskevia asioita, joista rauhan-yhdistyksillä ei saa keskustella vapaasti, ilman pelkoa sanktioista. Erkki Piri ei muista kertoa, eikä Mikkola ymmärrä kysyä nykyhetken hoitomenettelyistä. Siitä että ihmisiä yhä tänään painostetaan parannuksentekoon heidän kriittisistä mielipiteistään, heitä alistetaan, uhkaillaan ja syrjitään rauhanyhdistyksissä, jos he rohkenevat käydä keskustelua liikkeen ongelmista, esimerkiksi hoitokokouskäytännöistä, naispappeudesta, muut ulossulkevasta seurakuntaopista tai ehkäisykiellosta. (Omat Polut: Naatus, Pentikäinen ja Alaranta: Hengellisen terrori rauhanyhdistyksissä jatkuu edelleen.)

Hoitokokoukset olivat sairas ja synkkä jakso lestadiolaisuuden historiassa. Sen myöntäminen ei nyt vain näytä onnistuvan. SRK pahoittelee yksittäisten ihmisten tekosia, eikä ota vastuuta kokonaisuudesta, vääränlaisesta toimintakulttuurista, joka jatkui elinvoimaisena vielä hyvinkin 80-luvun puolelle. Ja nyt en puhu pelkästään SRK:n toiminnasta. [...]Pelkään SRK:n kiertävän hoitokokousasiaa kuin kissa kuumaa puuroa siksi, että jos se myöntäisi hoitokokousten olevan väärin, se joutuisi kohtaamaan myös nykyisen sielunhoitokulttuurin epäkohtia. Painostaminen, hengellinen väkivalta ja samanmukaisuuden vaatimukset elävät ja voivat hyvin. Ero hoitokokousaikaan on siinä, että niissä on paikalla vähemmän ihmisiä kuin aiemmin ja syytökset eivät kohdistu yhtä konkreettisiin asioihin kuin aiemmin. (Naatus: Lestadiolaisuuden synkkä luku ei kauniilla sanoilla muuksi muutu)

Se että joissakin hoitokokouksissa on ollut myös asianmukaista ja vilpittöntä sielunhoitoa, ei tarkoita, että hoitokokoukset olisivat ilmiönä olleet hyvä asia. Nykyisin painostuksen kohteeksi joutuvat ne, jotka ovat eri mieltä naispappeudesta, siitä ketkä ovat uskovaisia, raskauden ehkäisystä ja sananvapaudesta. Linjanmukaisten mielipiteiden alle-

kirjoittaminen on edellytys sille, että voi olla tiukan lestadiolaisen normiston mukaan uskovainen. Muita pitää ”puhuttella rakkaudella”, mikä tarkoittaa täsmälleen samaa kuin hoitokokousvuosien puhuttelu: ellet näitä allekirjoita, et ole uskovainen, vaan matkalla helvettiin. (Naatus: Lestadiolaisuuden synkkä luku ei kauniilla sanoilla muuksi muutu)

Hoitaminen näyttäytyy puheenvuoroissa painostamisena ja hengellisenä terrorina, jolla tukahdutetaan kaikki tosiasiallinen keskustelu ja kritiikki. 1970-luvun hoitokokouksiin liittyvä keskustelu peittää kritiikoiden mukaan alleen sen, että vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä tunnetaan 2000-luvullakin jatkuvaa *pelkoa* hoitamisesta:

Rebellistä olisi todeta, että 70-luvun perintönä vanhoillislestadiolaisen yhteisön yhdeksi perustunteeksi on jäänyt pelko. Tämän pelon syiden tunnistaminen ja hoitaminen on liikkeen tulevaisuuden kannalta valtavan tärkeää. Pelko voi pitää laajaa herätysliikettä yhtenäisenä, mutta se murentaa lopulta sen sisimmän kuin syöpä. (Antti Pentikäinen, Kotimaa 21.10.2011)

Kuten KUA:n [Kirkon ulkomaanapu / T. N.] toiminnanjohtaja, pappi ja lestadiolainen seurapuhuja Antti Pentikäinen on todennut, vanhoillislestadiolaisuuden sisällä vallitsee pelko joutumisesta omien uskonveljien ja -sisarten sielunhoidon kohteeksi. Tätä ei SRK:n ”pahoittelu”-ilmoitus suinkaan poista, sillä siinä ei tunnustettu nykyistä painostamista ja siihen liittyvää pelkoa. Väkivallan käytöstä liikkeen ns. ”sielunhoidossa” ei ole edelleenkään irtisanouduttu. [...]. (Omat Polut: Naatus, Pentikäinen ja Alaranta: Hengellinen terrori rauhanyhdistyksissä jatkuu edelleen.)

Hoitamiseen liittyvä kamppailu on kiinnostanut vanhoillislestadiolaisia verkkokeskustelijoita hyvin laajasti. Edellä on jo esitetty lainauksia kritiikeistä, jotka ovat kohdistuneet vastentahtoisen hoitamisen ideaan. Toisaalta hoitamiskäytäntöä on myös puolustettu. Sen kannattajat ovat vedonneet liikkeen perinteeseen, Raamatun tulkintaan ja konservatiivisen vanhoillislestadiolaisuuden oikeuteen määritellä itse yhteisön kuriin liittyvät säännöt. Esimerkiksi Rebekka Naatuksen hoitamista käsitellyt kolumni herätti kannatuksen lisäksi vastalauseita:

Miksi teillä rakkaat lähimmäiset niin ärsyttää kun me raukat ja nöyrät uskovat yritetään kilvoitella sillä kaidalla taivastiellä? Usko on jumalan lahjaa ja synti luopumista jumalasta. [...] Tulevaisuudesta olen paljon enemmän huolissaan kuin menneisyydestä. Pelkään että edessä on puhdistava hajaannus. Erkaneva haara ei pidä enää lapsia Jumalan lahjana ja naisetkin alkavat papeiksi. Pitävät itseään uskovaisina, mutta henki ei vain enää vastaa - venytellään omat tunnot maailman mittakaavaan ja annetaan uusien tuulien puhalttaa. Tällä hetkellä vain hajannuksen vetäjä on hukassa. Minulla on kuitenkin luja luotto siihen että suurin osa vanhoillislestadiolaisista valitsee kaidan tien. Tässä tilanteessa vain voi miettiä että mitä on ne keinot joilla tuo hajaannus vältettäisiin. Tuona aikana varmaan hoitokokous(kauhea sana) on nähty ainoana keinona, joidenkin asioiden edessä. Luulen että nyt ei noita tilaisuuksia järjestetä ja etelän nuoret teologit(ei saa yleistää!! vain osa!) saavat rauhassa hiljakeeseen kylvää myrkyä. Valitettavasti näin... Voimattomina me pienet raukat katselemme sivusta. Ei auta kuin rukoilla että tuo kehitys ei enää jatkuisi.” -Pienen paikalla.

”Nykyisin painostuksen kohteeksi joutuvat ne, jotka ovat eri mieltä naispappeudesta, siitä ketkä ovat uskovaisia, raskauden ehkäisystä ja sananvapaudesta.” Miksi ette perusta omaa herätysliikettä, jos olette eri mieltä näistä asioista? Mikä pakko on yrittää muuttaa sitä, mikä on muille hyvän omantunnon mukaista toimintaa? Suomi on vapaa maa, jossa on oikeus olla eri mieltä ja harjoittaa omaa uskoa. Jokaisella liikkeellä on omat ”sääntönsä”, joten valitse itselle sopiva tai perusta oma! - Vai mitää?

Hoitamisen käytäntö, sikäli kun sillä ymmärretään vastentahtoista puhuttelua ja yhtenäisyyden vaalimista, jatkuu 2000-luvun vanhoillislestadiolaisuudessa. Pääasiassa ”hoitaminen” vaikuttaa hoitokokousvuosia pienimuotoisemmalta, mutta myös varsinaiselta hoitokokoukselta vaikuttavia tapahtumia on järjestetty. Esimerkiksi Haaparannan kirkkoherra Kimmo Sulilaa ”hoidettiin” vuonna 2012 18 hoitajan voimin ja häntä pyydetiin myös kuultavaksi seurakunnan yleisen kokouksen eteen (Kotimaa24: Kirkkoherra hoitokokoukseen naispappeuskannan vuoksi). Samoin Mari Leppäsen papiksi vihkimisen jälkiseuraamukset toimivat

julkisena esimerkkinä hoitamisesta ja sanktioinnista: Leppänen itse erotettiin koko vanhoillislestadiolaisesta liikkeestä ja hänen puolisonsa joutui ensin hoidettavaksi tai julkisen käsitteen mukaan ”keskusteluun” ja sittemmin hänet erotettiin Turun rauhanyhdistyksen puhujan tehtävistä. (Kotimaa24: Tutkija lestadiolaisesta naispapista: tämä on historiaa!; Kotimaa24: Ensimmäiselle naispapille isot seuraukset vihkimyksestä; Kotimaa24: Arkkipiispan sihteeri erotettiin vanhoillislestadiolaisten puhujan tehtävästä.)

On huomattava, että julkisuutta saavien isojen prosessien lisäksi hoitotilanteet voivat olla hyvin arkisia tapahtumia, joissa läheiset tai tuttavat kyseenalaistavat uskovaisen toimintatavat tai jossa puhujilta jopa pyydetään apua ristiriitojen ratkaisuun. Hoitokokousajan nähneen haastateltavani mukaan kaikenlainen vastentahtoinen hoitaminen on yleensä ottaen hienovaraisempaa kuin hoitokokousvuosina. Hänen mukaansa esimerkiksi kotirauhaa ei häiritä:

N56: Niin on... No, sitä on, tästä on niinku sieltä seitytluvulta viisastuttu. Tänä päivänä kenenkään kotiin ei mennä, jos sinne ei pyydetä. Sitä hengellistä väkivaltaa, sitä tapahtui seitsämänkymmentäluvulla. Ja siitä kokemuksesta on viisattu, viisastuttu. Kenenkään kotiin ei mennä, kenenkään, esimerkiksi tänä päivänä, esimerkiksi SRK:n saarnataan, jotku saattaa pyytää SRK:lta apua vaikka aviosuhteen hoitamiseen. Jos ei se tuu molemmilta aviopuolisolta, sinne kotiin ei mennä. Ja se on myös näissä hengellisissä asioissa, niin, niin voidaan olla huolissaan ihmisistä, ihme-, ihmisistä tai avioparista, mut heitä voidaan lähestyä ihan tämmösellä henkilökohtasella kahdenkeskisellä tasolla. Mutta esimerkiksi niinkö koti tänä päivänä mielletään, että kenenkään kotiin ei mennä, tästä on ihan [...], niin tuota, se yleensä menee, jos SRK antaa jotain ohjeistusta, niin se menee paikallisen rauhanyhdistyksen johtokunnalle, joka tiedottaa sitten siitä niinkö omassa, omalla alueellaan. Ja yleensä tämmönen, tämmösistäkin erilaisista käytännöistä, niin, se voidaan se kirje lukea sille paikallisen rauhanyhdistyksen yleisölle, mikä on tullu SRK:lta, tai se on, luetaan siellä johtokunnassa paikallishallituksen johtokunnassa, ja katsotaan, mitä näistä asioista koskee juuri meidän sielumme tilaa, että luetaanko sitä kirjettä vai voimittaanko sieltä yksittäisistä asioista, mitkä sinne halutaan.

Hoitamiskysymys on eräänlainen rajakysymys, joka asettuu vanhoillislestadiolaisen konservatismiin ja sekulaarin liberalismiin rajalinjaksi. Yhteisöllisessä konservatismissa toisten valvominen ja kontrolli voidaan hyväksyä, mutta liberalismille ajatus on vieras. Ainoastaan valtiokoneistolla on oikeus kontrolloida yksilöitä. Tämä on konservatismiin poliittisen teologian erityispiirre, joka erottaa sen liberaalista, usein järjen merkitystä korostavasta ajattelusta. Hoitamiseen liittyvän debatin nähdä koko vanhoillislestadiolaisen konservatismiin ja liberaalin individualismin rajalinjana. Sääntö ”hoitamisesta” on monella tavalla vanhoillislestadiolaisuuden marginaali: rajalla olevat joutuvat hoidettaviksi, ja toisaalta juuri hoitokäytäntö eli yhteisön näkemyksiä korostava ”kirkkokuri” on yksi vanhoillislestadiolaisuutta identifioivista tekijöistä. Hoitamisen sääntö on myös teologinen idea, joka määrittää Jumalan valtakunnan sisäistä politiikkaa keskeisesti. Valtakunnan yhtenäisyyttä vaalitaan ”hoitamalla” eli toistamalla uskovaisille uskonkappaleita, varoittamalla ”maailman vaaroista”, vastaanottamalla rippiiä ja tarvittaessa puhuttelemalla niitä, jotka asettuvat valtakuntaa vastaan tai ovat muuten joutumassa ”väärille teille”.

3) *Ehkäisykielto ja naisen asema*

Keskustelu ehkäisykiellosta on oma yksittäinen kiistansa mutta samalla se heijastelee yleisempää kysymystä naisen asemasta vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä. Käsittelem seuraavaksi kumpaakin problematiikkaa.

Ehkäisyn kiellolla on juuret 1940- ja 1950-lukujen perhesuunnittelussa (Palola 2011, 351). Vanhoillislestadiolainen liike omaksui tuolloin kielteisen asenteen kaikenlaiseen ehkäisyyn. Perusajatuksena oli tunnettu teesi siitä, että lapset ovat Jumalan lahjoja ja että ihmisellä ei ole oikeutta päättää elämästä ja kuolemasta. Samoin perustein liike on suhtautunut ehdottoman kielteisesti aborttiin, sillä sikiön on tulkittu olevan ihminen siinä kuin syntynytkin vauva (ks. esim. PM 17/2010, 2)³³.

33 Toisin kuin ehkäisyyn, vanhoillislestadiolaiset ovat suhtautuneet myönteisesti lapsettomille aviopareille annettaviin hedelmöityshoitoihin. Avopareille, yksinäisille naisille tai sateenkaaripareille hedelmöityshoitoja ei hyväksytä. Ihmisellä ei siis ole oikeutta päättää elämän lopettamisesta tai ehkäisemisestä, mutta hän voi päättää sen antamisesta. Oppi voi olla teologisesti ristiriitainen ehkäisyn kiellon kanssa, mutta se on ymmärrettävissä

Ehkäisyn teologisella kiellolla on monenlaisia vaikutuksia, joista monet ovat hyvin poliittisia. Konkreettisesti säännöstä seuraa, että vanhoillislestadiolaiset perheet ovat usein suuria. Tällä on yhteiskunnallista ja paikallista merkitystä esimerkiksi väestörakenteen ja koulujen näkökulmasta. Suurella sisarmäärällä on vaikutusta vanhoillislestadiolaisen elämässä sekä lapsuudessa että myöhemmin. Poliittisen teologian näkökulmasta ehkäisykielto liittyy elimellisesti yleiseen käsitykseen yhteiskunnasta ja perheestä. Se on konkreettinen esimerkki säännöstä, jossa uskonnollinen mielikuvitus perustelee liikkeen harjoittaman politiikan sisällön.

Toiseksi ehkäisyn kielto tarkoittaa sitä, että naisen asema vanhoillislestadiolaisuudessa on kytketty vahvoihin siteihin kotiin ja lapsenhoitoon. Usein mies on se, joka ansaitsee perheen elannon, kun nainen yksin hoitaa kotona lapsia. Tätä korostaa perheen muodon muutos: 2000-luvulla perheyhteisöt ovat erilaisia kuin esimerkiksi sotienjälkeisellä ajalla, jolloin ehkäisykanta vanhoillislestadiolaisuudessa muodostettiin. Tuolloin samassa taloudessa asuivat usein myös isovanhemmat, ja lastenhoidon taakkaa oli mahdollista jakaa. Teologiaan perustuvat poliittiset säännöt seksin tarkoituksesta ja ihmisen (lapsen) olemuksesta määrittävätkin vanhoillislestadiolaista arkea hyvin kouriintuntuvasti. Syntyvyyden rajoittamisen kielto on poliittista teologiaa, joka herättää aamulla hoitamaan suurta lapsijoukkoa ja pyörittää pesukonetta lasten mentyä nukkumaan. Se määrittää sekä miehen että naisen ja perheen paikan perheessä ja yhteiskunnassa.

Näkyvä ehkäisykieltoon liittyvä mielipiteidenvaihto käytiin vuonna 2009. Ihmisoikeusliiton pääsihteeri Kristiina Kouros arvioi tuolloin, että vanhoillislestadiolainen ehkäisykielto rikkoo ihmisoikeuksia, koska se puuttuu ihmisen seksuaaliseen itsemääräämisoikeuteen. Kouroksen mukaan kiello voi loukata myös uskonnonvapautta, sillä se voi estää yksilöä harjoittamasta uskontoaan haluamallaan tavalla. (Ihmisoikeusliitto: Ehkäisykielto rikkoo ihmisoikeuksia; HS: Ihmisoikeusliitto selvittää vanhoillislestadiolaisten ehkäisykieltoa; ks. myös Alasuutari 1992.)

SRK vastasi Ihmisoikeusliiton kritiikkiin Seppo Lohen laatimilla ehkäisykiellon perusteluilla. Perustelut on sittemmin poistettu SRK:n sivuilta, mutta Omat Polut -blogi siteeraa tekstiä:

vanhoillislestadiolaista perhekäsitystä ja lapsimyönteisyyttä ajatellen. Liikkeen sisäisissä kamppailuissa mahdollisesta teologisesta ristiriidasta ei ole tehty isoa kysymystä. (ks. Tölli 2006, 31.)

[...] [V]oidaan vanhoillislestadiolaisten ehkäisykielteisyys pelkistää seuraavaan: 1) Avioliitto on Jumalan luomisjärjestyksen mukaan miehen ja naisen välinen liitto, jonka varsinaisena tehtävänä on suvun jatkaminen. Tähän luomistapahtumaan Jumala kutsuu yhteistyökumppanikseen äidin ja isän. 2) Koska lapsi on Jumalan luomisteko, Herran lahja, ja lapsen arvo Jeesuksen mukaan ehdoton, uuden elämän syntyminen on alusta lähtien pyhä tapahtuma, johon ihminen ei saa puuttua. [...] Vanhoillislestadiolaisille ehkäisykielteisyys ei ollut vain avioliiton etiikkaan kuuluva asia, vaan myös **luovuttamaton opillinen kysymys, joka kytkeytyy ensimmäiseen uskonkappaleeseen**. Uskonko todella, että ”Jumala on minut ja kaikki olennot luonut, antanut minulle ruumiin ja sielun, silmät, korvat ja kaikki jäsenet, järjen ja kaikki aistit, ja että hän nämä vielä pitää voimassa” (Luther)? [...]Ehkäisyn lopputulos on sama kuin abortin: estää uuden elämän syntyminen. Tämä tapahtuu vain varhaisemmassa vaiheessa. (Omat Polut: Seppo Lohen perustelut ehkäisykiellolle 2009.)

Lohen teologiset perustelut perustuivat suurelta osin Kullervo Hulkon jo 1940-luvulla esittämiin arvioihin asiasta. Lohi totesi Kalajokilaaksolehdelle antamassaan haastattelussa, että ehkäisykiellolle on vanhoillislestadiolaisuudelle myös käytännöllistä merkitystä: jotta liike säilyy elinvoimaisena, on lapsia synnyttävä paljon. Jos opista luovutaan, liike sammuu muutamassa kymmenessä vuodessa (ks. esim. Omat Polut: Suviseurat, materialismin mahtinäytös).

Ihmisoikeusliiton arvio ehkäisykiellosta poiki toisenkin vastaväitteen. Teologi Mari Stenlund arvioi Helsingin Sanomissa, että kieltoon *puuttuminen* voi loukata uskonnonvapautta. Stenlundin mukaan yksilöiden lisäksi myös *yhteisöillä* on oikeus opettaa haluamiaan uskonkappaleita. Ehkäisykiellon haitallisuuskään ei välttämättä ole peruste siihen puuttumiselle, sillä uskonnonvapauden klassisen muotoilun mukaan ihmisillä on oikeus myös terveystään uhkaaviin uskonnollisiin näkemyksiin. Tärkeää on se, että asia on yksilöiden päätettävissä ja että he voivat erota uskonyhteisöstä halutessaan. Stenlund jatkaa:

Kun klassista uskonnonvapauskäsitystä voidaan syyttää välinpitämättömyydestä, on muuttuneen uskonnonvapauskäsityksen uhkana orwellilainen ”orjuuttaminen vapauden nimissä”. Jos Ihmisoikeusliit-

to käsittää lestadiolaisten ehkäisykiellon ihmisoikeuksien vastaiseksi, lienee seuraavaksi tulilinjalla Jehovan todistajien verensiirtokielto. Mitä seuraavaksi? Kielletäänkö helvetistä opettaminen mielenterveyden suojelemisen nimissä? Onko lopulta ihanteena sellainen uskonnollisuus, joka ei näy ihmisen elämässä mitenkään? Muuttunut uskonnonvapauskäsitys voi johtaa siihen, että oudolta vaikuttavan ratkaisun tekevän ihmisen arvellaan olevan manipuloitu, ja julkinen valta puuttuu siksi peliin turvatakseen hänen ”autenttisuutensa”. Psykoottisten, kehitysvammaisten, lasten ja dementoituneiden vanhusten joukkoon päätyisivät kaikki, joiden ratkaisut eivät noudata yleisesti suvaittuja linjauksia. Tällöin klassisesta uskonnonvapauskäsityksestä on jäljellä vain rippeet, jos niitäkään. (Stenlund: Ehkäisykielto koettelee klassista käsitystä uskonnonvapaudesta.)

Stenlundin mukaan Ihmisoikeusliiton näkökulma ja yksilön vapauden idean korostaminen johtavat uskonyhteisöjen todellisen vapauden menetykseen. Jos minkäänlaista yhteisön painetta suhteessa yksilöön ei sallita, ei uskonnon toteuttaminen ole monessa tapauksessa mahdollista. Painetta syntyy väistämättä, jos yhteisö ylipäätään lausuu näkemyksiä uskonnollisista kysymyksistä. Stenlundin näkemys on huomionarvoinen, mutta hän näyttäisi ohittavan sen tosiasian, että yhteisöjen ja yksilöiden suhteet voivat olla hyvin monenlaisia. Ei ole aina selvää, että yksilö voi vapaasti omaksua uskonnollisen yhteisön opin tai sanoutua siitä vapaasti irti, vaikka siltä näyttäisi. Kuten on todettu, vallan toiminta on usein hyvin piiloista ja itsekontrollin tasolle ulottuvaa. Tämä korostuu vanhoillislestadiolaisuuden tapaisessa kasvatususkonnollisuudessa, jossa suuri osa yhteisön jäsenistä on sosiaalistunut liikkeen ajatteluun ja todellisuuteen lapsuudesta lähtien. Myös se on problemaattinen seikka, missä suhteessa yhteisön uskonnonvapaus ja yksilön itsemääräämisoikeus ovat toisiinsa.

Internetkeskusteluissa ehkäisykiellon merkitystä on puitu runsaasti. Toistuvasti esiin on nostettu se, että kaikki naiset eivät sovellu suurperheiden äideiksi esimerkiksi terveydentilansa perusteella. Seuraava esimerkki on Suomi24-keskustelupalstalta:

Meidän perheen todellinen kujanjuoksu alkoi kolmannen lapsen syntymästä ja jatkui vuosia eteenpäin, vuoden välein syntyi pienokaisia. Vaikeita uuvuttavia raskauksia, taloudellisia vaikeuksia, paljon

yksinoloa, mies paljon töissä, elantoa perheelle hakemassa. Kunnes lopulta sairastui mieskin stressiperäiseen sairauteen ja äiti uupui lopullisesti lapsitaakan alle. Jo useita vuosia ennen viimeistä raskautta psyyyke ja fyysiikka antoivat merkkejä lähestyvistä vakavasta uupumisesta. Sinnittelin,uskoin ja luotin siihen aina toistettuun mantraan ettei kenellekkään anneta enempää kuin jaksaa kantaa, siihen toiseen tuttuun hokemaan että yksi lisää menee muiden mukana en kylläkään uskonut koskaan. Aina ajatellut että jokainen lapsi tulisi nähdä yksilönä. Yksi uusi vauva perheessä tarkoittaa sitä että taas on vähemmän aikaa sille 2,3,4,6 vuotiaalle jne.puhumattakaan isommista lapsista. Uvuttuani täysin alkoi olla arkipäivää äiti joka raivosi lapsille, käveli itkevän pikkuisen ohi ,itkeskeli päivät kotona,otteet lapsia kohtaan kovenivat totaali uupumistilassa hälyttävän useasti. Sydäntä kouraisee muisto pienen itkuisista hätäntyneistä kasvoista äidin kovakouraisessa käsittelystä. Silloin jotain murtui minussa. Olin tullut tieni päähän ehkäisemättömyysopissa. Jeesuksen sanat ”mitä te teette yhdellekin minun pienimmistäni teette sen minulle” sai minut ymmärtämään että tämä ei voi olla oikein. Ehkäisy päätöksestä on nyt vuosia takana ja uutta vauvaa ei siis ole tullut. Kun ihminen kokee täydellisen romahduksen kestää vuosia päästä taas tasapainoon en ole sitä vieläkään,psyyyke on hauras,eikä kestä pienintäkään stressiä,itsetunnon valtavaa laskua jne. oireita on kymmeniä asia vaikuttaa uskomattoman paljon koko ihmisen persoonallisuuteen. Tunnus syvää surua menettämästäni ajasta pienten lasteni kanssa. Olisin ollut niin hyvä äiti tiedän sen, hellä, empaattinen kiinnostunut lasten hyvinvoinnista, paljon lukenut lasten varhaiskasvatukseta jne. Yhteisöni sääntöineen riisti minulta osan korvaamatonta äitiyttä, asia satuttaa syvältä. Olin haaveillut isosta perheestä se olisikin ollut mahdollista omaa ja puolison voimavaroja kuunnellen..en tiedä onko se mahdollista enään..vie vielä vuosia toipua tästä kaikesta, nyt yritämme vähäisistä voimistamme korvata lapsillemme menetettyä lapsuus-aikaa. Sinulle vl-isä sanoisin pidä huoli jaksamisestasi ja vaimosikin jaksamisesta. Itse olen hyvä esimerkki ihmisestä joka jäärapäisessä halussaan elää ”oikein opetuksen mukaisesti” oli tuhota oman ja lastensa hyvinvoinnin pitkälle tulevaisuuteen. (Suomi24: Taas raskaana.)

Myös Kaksplus-aikakauslehdessä julkaistiin aihetta käsittelevä artikkeli. Ehkäisyn aloittamisesta päättänyt pariskunta kertoo tekstissä samankaltaisesta uupumiskokemuksesta:

[A]hdistus tulevista lapsista palasi Annan mieleen. [...] – Lapsen synnyttyä oli kuitenkin selvää, että vastuu omasta jaksamisesta ja lasten hyvinvoinnista tulee jatkossa olemaan etusijalla. [...] Liikkeessä sanotaan, että on itsekästä ehkäistä. Eikö ole itsekkäämpää tehdä lapsia päästäkseen itse taivaaseen? (Kaksplus 1/2012, 48–49.)

Ehkäisyn kiellosta on tullut vanhoillislestadiolaisen liikkeen sisällä hyvin vaikea asia. Varsinkin nuoret ja perheettömät puhuvat asiasta runsaasti, mutta toisaalta mahdollista uupumusta ja ehkäisyratkaisuja voi olla vaikea käsitellä. Asiasta kirjoittaa nimimerkki ex-vl-isä Kotimaa-lehden blogissa:

Useimmiten vastakkain ovat juuri terveys ja ehkäisemättömyysoppi. Jos asiaa alkaa käsitellä ääneen, ympäröivät ihmiset, ystävätkin, alkavat helposti vetäytyä. Syy on paitsi inhimillinen kynnys kohdata vaikeuksiin joutunut ihminen, myös se, että ristiriita tulee liian lähelle omaa elämää. Lisäksi vetäytymiseen annetaan edellä kuvattu oikeutus: Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi – paitsi jos se on ristiriidassa uskonoppien kanssa. Paitsi jos se vaarantaa sinun uskosi. Paitsi jos uskon rajoja on venytettävä. Paitsi jos se edellyttää raskauden ehkäisyn hyväksymistä. Rakkauden käskyyn on huomaamatta lisätty ehto. Onko se kaksoiskäskyn alkuosan muunnos - onko opista, tapakulttuurista ja kuuliaisuudesta seurakunnalle tehty tuo Jumala, jota on rakastettava yli kaiken ja jonka jälkeen vasta tulee lähimmäisenrakkaus? (Kotimaa24: Paine suureen perheeseen on säälimätön.)

Sellaisia perheitä, joissa on muita vähemmän lapsia, saatetaan ehkäisykiellon kriitikoiden mukaan tarkkailla ja epäillä. Ehkäisy on ruumiillisuutta ja seksuaalisuutta edustava synty, jossa maailmallisuus ja ”laiteilla” oleminen tiivistyvät ja näkyvät ulospäin. Raskaus on käytännössä aina näkyvää, mikä tekee tarkkailusta helppoa. Kaksplus-lehden haastattelema pari kuvailee:

- *Nyt olemme epäilyksen alaisina yhteisössä, kun lapsia ei ole tullut muutamaan vuoteen. Kukaan ei kuitenkaan kysy suoraan. [...] Rivien välistä jotkut uskovat ovat painostaneet pariskuntaa tekemään ratkaisun, kumpaa tietä he haluavat elämässään kulkea – uskovaisten vai muiden ihmisten. (Kaksplus 1/2012, 49.)*

Ehkäisykielto hämmensi myös haastateltaviani. Eräs liikkeeseen vahvasti sitoutunut haastateltava kertoi puhuneensa aiheesta paljon. Hänelle kyse oli yksilön haluja laajemmasta asiasta, joka liittyy koko vanhoillislestadiolaiseen identiteettiin. Suuret perhekoot ovat olennainen osa vanhoillislestadiolaista ryhmäidentiteettiä, jota halutaan varjella:

N23b: Me ollaan puhuttu siitä aika paljon mun kavereitten ja perheen kesken, ite mää oon, mitä mää en niinku hyväksy sitä [ehkäisyä / T. N.], ja mää niinku nään siinä, että... Jotenki tuntuu, että jos sitä, jos se niinku hyväksyttäis, siis onhan silleen tavallaan niinko hirveen (mieltii), mää en niinkö ajattele, että hirveen kauheen järkevä, järkevä tuo, että joo, viistoista lasta, tai vähemmänki riittäis, mutta sit se on niin hankala ihmiselle niinku ruveta määritteleen sitä, että mikä se ois niinku sopiva osottaa joku niinku lapsiluvun. Ja sit, jos me lähettäis niinku siihen, niin tuntuu, että sin-, siinä ois vähän niinku pohja pois koko uskolta, tai silleen tavallaan, että siihen liittyy niin paljon kuitenkin, tai tavallaan se, että pitää olla ensinnäkin se luottamus Jumalaan, että se on niinku Jumalan käsissä. Ja sitten toisaalta se elämänmuoto on niin paljon erilaista, kun on iso perhe, ja tässä yhteisössä on niinkö paljon lapsia, että siinä saattas sitten aika helposti jotku tämmöset materiaaliset arvot ja muut tulla niinku lähemmäs, jos ois tavallaan niinkö, ja tämmönen individualismi ois tavallaan tämmönen enemmän, että tuntuu, että se ois, että koko yhteisö voisi olla, että se ois aivan eri, jos ois niinku pari lasta. Että se jotenki se ois niinku, tuntuu, että se ois sitten niinku ihan...

Isojen perheiden puuttuminen muuttaisi haastateltavan mukaan olennaisesti koko vanhoillislestadiolaista elämänmuotoa. Vaikka jatkuvat raskaudet ja lastenhoito voivat tuntua raskailta, ovat ne välttämättömiä seikkoja vanhoillislestadiolaisen identiteetin säilyttämiseksi. Suurista perheistä on tullut sääntö, joka rakentaa vanhoillislestadiolaisuutta perustavalla tasol-

la. Teologia on ruumiillistunut poliittisiksi yksiköiksi, jotka koostuvat isästä, äidistä, suuresta lapsijoukosta ja tila-autosta.

Vaikka isot perheet ovat osa vanhoillislestadiolaista traditiota, voi lasten saamiseen modernissa länsimaisessa yhteiskunnassa liittyä myös kasvava identiteetin ristiriita. Menestymistä ja uran tekemisen tärkeyttä korostavassa kulttuurissa nuori nainen joutuu tasapainottelemaan liikkeen sääntöjen ja yhteiskunnasta tulevien sääntöjen välillä. Toisin sanoen hänen on tehtävä jonkinlainen valinta työuran ja itsekkään elämän ja toisaalta äidin roolin väliltä. Haastateltavani kuvasi asiaa:

N29: Joo, mulla on useita ystäviä, joille se on niinku tosi kova paikka, että, et niil on ollu vaan tosi vaikee hyväksyä, että se asia on vaan niin, et se, se on nainen, joka sinne kotiin jää useimmiten. Ja ihan niinku luonnollisista syistä, ja, ja mies jatkaa työssä käyntiä, mut että nainen joutuu jäämään sinne. Kyl se on tosi kova paikka ja varmasti syy myös, minkä takia siitä ehkäisystä puhutaan, puhutaan niinku niin paljon, koska jotenki haluttais kuitenkin niinku toteuttaa itte-, itteensä, siis sillä tavalla, että sehän on ihan ymmärrettävää, mut ei kaikilla oo niin paljon sitä halua, että esimerkiks veljillä on, kahella pikku veljellä, on niinku naimisissa, niin kyl mä tiedän niistä työistä, että ne on niinku aina halunnu isoo perhettä, siis sillä tavalla. Voi olla, et ne on nyt eri mieltä, kun niillä on useempi lapsi, mutta, mutta, mutta, mut periaatteessa niinku allekirjottaa myös, sen kulttuurisen jutun myös eikä hyväksy ehkäsyä, mutta sitten kyllä, kyllä se on niinku kipee, kipee paikka nuorelle naiselle. Ja on se varmasti miehellekin jollain tavalla, kyllä se mies kantaa vastuun...

Erityinen ja huomionarvoinen ehkäisykieltoon liittyvä aspekti nousi esiin Helsingin Sanomissa 14.6.2012. Tuolloin nimimerkin ”Vanhoillislestadiolainen aviopari” nimissä julkaistiin mielipidekirjoitus, jonka mukaan naisella ei vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä ole oikeutta päättää omasta kehostaan. Kirjoituksen mukaan naisen on liikkeen perinteen mukaan ”antauduttava” eli oltava valmis seksiin aina, kun mies sitä haluaa. Kirjoittajat esittävät, että liikkeessä esiintyy myös sallivampaa opetusta, mutta myös opetus aviovelvollisuuden ehdottomasta ”täyttämisestä” on yleistä, mikä johtaa muun muassa avioparien uupumiseen ja synnyttämiseen mielialälääkkeiden voimin. SRK-johtoista linjaa kritisoiva Omat Polut

-sivusto kommentoi mielipidekirjoitusta esittämällä, että käytännössä vanhoillislestadiolaisuudessa sallitaan avioliiton sisäinen raiskaus. Tämä merkitsee sivuston mukaan ennen kaikkea sitä, että naiset joutuvat alistumaan seksiin myös silloin, kun eivät toivo uutta raskautta. Koska ehkäisy ja kaikenlainen muu syntyvyyden rajoittaminen on kiellettyä, merkitsee seksi aina mahdollisuutta uuteen raskauteen. (Omat Polut: Lestadiolaisuuden tabu: raiskaus avioliitossa.)

Omat Polut -sivuston puhe on varsin poleemista ja mahdollisesti yleisävää. Joka tapauksessa vanhoillislestadiolaisen avioparin mielipidekirjoitus ja asiaan liittyvä keskustelu kiinnostavat huomiota vähintään siihen, että vanhoillislestadiolaisessa seksiin liittyvässä ajattelussa ei ole kyse vain ehkäisyn kiellosta. Pikemminkin liikkeessä vallitseva kulttuuri määrittelee seksin suvun jatkamisen välineeksi, ei esimerkiksi aikuisten keskinäiseksi nautinnoksi. Seksin tulee siten johtaa lasten saantiin ja niin suuriin perheisiin kuin on biologisesti mahdollista. Varsinaisten ehkäisyvälineiden lisäksi myös seksi ilman lisääntymistarkoitusta on ongelmallista.

Haastateltavieni joukossa oli suurperheen äiti, joka tunsi myös useita muita monta lasta synnyttäneitä henkilöitä. Hän puolusti ehkäisykieltoa, mutta korosti, että lasten tekemisellä on rajansa. Rajana hän piti äidin terveyttä. Haastateltavan mukaan ehkäisyllä on vanhoillislestadiolaisuudessa niin problemaattinen maine, että varsinaisten ehkäisyvälineiden sijaan järkevämpää on harkita äidin sterilisaatiota:

N56: Tiiän tuostaki tapauksia hyvinki palijo. [...] Joo, ja asian ratkaisee äidin terveys. Et jos se on äidin terveydelle, fyysiselle terveydelle vaarallista, niin tiedän ratkasuja, että äiti on sterilisoitu. Eikä siinä minusta oo mitään ristiriitaa. Koska tota, ehkäisy kysymyksenä, niin se on uskovaisille vastenmielinen. Niin minusta se on kaikkien yksinkertasinta ratkaista sillä tavalla, koska se ehkäisyn käyttäminen, se on niin ristiriitaista. [...]

Haastateltava oli joutunut kohtaamaan synnyttämiseen ja ehkäisemiseen liittyvän problematiikan eri tavoin useita kertoja. Hänen mukaansa Jumala oli johdattanut asioiden kulkua, mutta silti terveyden vaarantuminen oli pakottanut lopulta myös omakohtaiseen päätöksentekoon:

N56: Minä, minä, minä olen henkilökohtaisesti ite tämän joutunut ratkasemaan, (miettii)... Mulle on kolme kertaa sanonu lääkäri, että

sun pitää lopettaa lapsen teko. [...] Ja itseasiassa mä olen joutunut tekemään hyvin vaikean henkilökohtasen päätöksen. Meidän viidestoista lapsi kuoli synnytykseen. Ja siinä oli minun henki vaarassa. Sitä ei voitu etukäteen... [...] Minä menin synnyttämään lasta, tai synnytys oli käynnistynyt. Minun kipu ei ollut lakannut, minä tiesin, että nyt ei kaikki ole oikein, mentiin ambulanssilla täältä terveyskeskukseen. Lääkäri tutkii monitorista, lapsi ei liiku. Minä tiesin silloin itse, mitä on tapahtunut. Minä oon ollu lastenhoitajana synnytysosastolla. Lapsi oli kuollut kohtuun. Pilli-, tai sanosko, kiireen vilkkaa leikkaussalliin, sul-, unta palloon, ja lapsi leikattiin. Mutta se kun se synnytyksen se prosessi oli niinkun keskeneräinen, niin se kohtu ei ruvennu supistumaan, ja se kohta, mistä istukka irtosi, niin se vuoti rajusti, ja mulle tuli, mitä mulla ei aikasemmin ollu ollut, mä vuosin rajusti. Ja taas mä puhun tästä Jumalan johdatuksesta. Ja siitä, miten Jumalan seurakunnassa luotetaan siihen, että se on viime kädessä Jumalan ääni, joka ilmoittaa. Mä olin edellisellä tiistaina käynyt neuvolassa. Mä kysyin terveydenhoitajalta, onko mulla tilattu veripusseja, se sano, että ei, miksikä? Kun minun veressä on ylimääräinen RH-miinus-tekiä, joka on matkan varrella tullut. [...] Niin, mm, mulle tilattiin veripusseja minun omasta pyynnöstä. Jos niitä veripusseja ei olisi ollut, minä en olisi siitä selvinnyt. Lääkäriin miitingissä oli seuraavana aamuna keskusteltu. Ää, siinä oli minun tuttavallääkäri siinä miittingissä. Mistä se äiti tiesi tilata niitä veripusseja? Se ei kävelis ennää tuolla, jos ei niitä veripusseja ois ollut. Minä olisin menehtynyt siihen verenvuotoon. Sen jälkeen minun lapseni sanoi, että mitä jos meille vielä syntyy vauvoja. Minä sanoin, että minä olen ratkaissut tän asian jo itse. Minä en synnytä enää yhtää lasta. Jos minä vielä tulen raskaaksi, se lapsi leikataan kaksi viikkoa ennen laskettua aikaa, ja niin tehtiin. Sitä ei kukaan kyseenalaistanut. Että minusta ne on hyvin henkilökohtasia ratkasuja ja kysymyksiä ja, öö, ne tehhään hyvin henkilökohtasella tasolla, mutta... Tässä oli joku vuosi sitten, Päivämies-lehdessä oli erään lääkärin kirjoitus tästä aiheesta, ja siinä korostettiin tätä, että sillon kun äidin elämästä on kysymys, niin se ratkasee ne päätökset.

TN: Aivan. Uskotko, että tämä on niinkun jaettu näkemys tai sellanen ikään kuin vahva, vahva näkemys, jonka myös muut jakaa, että...?

N56: Kyllä se minun mielestä on, on jaettu käsitys, kun ihan, ihan senkin takia sitä on yleisesti, Päivämies-lehti on meidän keskeinen äänenkannattaja...

Haastateltavan mukaan 2000-luvulla päätökset esimerkiksi sterilisaatiosta tehdään avioparien kesken ja lääkärin kanssa käytyjen keskustelujen pohjalta, ei saarnamiesten konsultaation pohjalta. Parasta on puhua kuitenkin uskovaisen lääkärin kanssa, sillä muut saattavat ”pelotella” turhan takia:

N56: Niin juuri tämän, tämän, näitten keskustelujen pohjalta, että nainen ois alistetussa asemassa lestadiolaisuudessa, että... Tai joku synnytys on, ei se pidä paikkansa, että kyllä nämä on hyvin henkilökohtaisia ratkasuja, ja jokainen aviopari tekee sen äidin terveydentilan pohjalta, että ei siinä lähetä mistään SRK:lta... Ehkä lääkäriltä kysytään, jos ei välttämättä, koetaan, että se lääkäri, jolla ei ole samanlaista hengellistä näkemystä, hän niinku pelottelee, niin tavallinen käytäntö on, että kysytään joltakin tutulta asiantuntijalääkäriltä neuvoa siihen, sen ratkasua, sitä ratkasua tehdessä.

Ehkäisy on 2000-luvulla ollut keskeinen kysymys vanhoillilestadiolaisuuden poliittisissa kamppailuissa. Voidaan olettaa, että myös tulevaisuudessa lapsirajoituksesta käydään keskustelua. Mahdollista on, että jatkossa vanhoillilestadiolaiset avioparit tekevät entistä helpommin päätöksiä lapsimäärän osittaisesta rajoittamisesta, kuten Päivi Alasuutari arvioi (Alasuutari 1992). Isoihin perheisiin liittyvästä identiteetistä halutaan pitää kiinni, mutta silti tietoisuus esimerkiksi vanhempien hyvinvoinnin merkityksestä kasvaa ja toisaalta monet halunnevat toteuttaa itseään jo nuorina entistä enemmän. Jos ja kun uupumusta ja mielenterveyden häiriöitä opitaan pitämään sairauksina muiden joukossa, voidaan niiden merkitystä arvioida äidin ja lasten terveydentilasta puhuttaessa. Juuri terveyteen liittyvät kysymykset ovat todennäköisesti tulevaisuudessa peruste lapsimäärän rajoitukselle. Lisäksi on tietysti mahdollista keksiä muita opillisia käytäntöjä, jotka eivät hyväksy ehkäisyä mutta joiden avulla lap-

simääää on mahdollista rajoittaa. Liike voi esimerkiksi entistä selvemmin hyväksyä seksin ilman lisääntymistarkoitusta, vaikka se ei hyväksyisi varsinaisten ehkäisyvälineiden käyttöä. Tätä kirjoitettaessa näköpiirissä ei tosin ole opillista lievennystä otettuihin kantoihin.

Kiista naispappeudesta

Keskustelu ehkäisystä on liittynyt debattiin naisen asemasta vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä laajemmin. Lapsen teon imperatiivia on pidetty naista alistavana sääntönä, joka heijastaa patriarkaalista yhteisörakennetta. Ongelmalliseksi on nähty myös se, että SRK:n äänitorvet, jotka esimerkiksi ehkäisystä puhuvat, ovat olleet poikkeuksetta miehiä (ks. esim. edellä olevat kaaviokuvat). Kritiikkiin on liittynyt myös keskustelu naisen asemasta *hengellisenä* toimijana. Esimerkiksi puhujat ovat vain miehiä, eikä kirkon naispappeus ole sallittua vanhoillislestadiolaisen ”Jumalan valtakunnan” jäsenelle. Millaiset ovat naisten mahdollisuudet toimia hengellisinä subjekteina ja millaisia vaatimuksia tähän liittyen tutkimusaikana esitettiin?

Kysymys naisen asemasta nousi esiin haastatteluissani sekä omasta aloitteestani että haastateltavien reflektion kautta. Kaikki haastateltavat toistivat liikkeen perinteistä näkemystä, jonka mukaan sukupuolten erilaiset hengelliset roolit perustuvat Jumalan sanaan. Esimerkiksi kysymys puhujien sukupuolesta ei ole tasa-arvoon liittyvä ongelma vaan hengellinen seikka, jota ei tule tarkastella inhimillisestä vaan raamatullisista lähtökohdista. Haastateltavat vetosivat perinteeseen ja olivat sitä mieltä, että kukaan nainen ei halua puhujaksi. Toisaalta haastateltavat näkivät, että naisten tulisi entistä paremmin päästä mukaan liikkeen ”maallisiin” luottamustehtäviin SRK:n johtokuntaa myöten:

N23c: No, en määhän aattele sitä aktiivisesti [naisten mahdollisuutta tulla puhujaksi / T. N.]. Enkä niinku, kannatan vahvasti tasa-arvoa monessaki asiassa semmosta niinku, mutta ei se oo mulle mikään semmonen tasa-arvo, semmonen taistelukysymys että pitäis olla, enkä määhän niinku, no, en varmaan tiiä yhtään naista ketä kiinnostas, tai miestä ketä kiinnostas nähdä nainen siellä puhumassa, tai kuka aattelis että oispa jees. Kyllä siitäki aina välillä puhutaan että nii mikä se on yt

se perimmäinen syy että näin. Mut, niin. Ei, ei, ei se mun mielestä... ei se, enmä nyt voi sanoa et ei se oo sopivaa mut ei se oo mun mielestä realistista tai jotenki, en mä tiedä. [...] niin, joo. No varmaan sitte jos oikeesti alkais naisia kiinnostaa se niin niin pitäis ottaa ihan eri tavalla tapetille se, eikä siitä vois olla niinku keskustelematta.

N56: Nyhän on SRK:n johtokunta laatinut semmosen perhetyöryhmäraportin, johon kuuluu naisia. Siitä yli, siitä noin puolet on naisia siitä perhetyöryhmäraportin koonneista. Ja samaten niinku jossakin lukuryhmässä on naisia, että... Ja sitten, mää viime kesänä, kun mies valittiin, niin meillä kotona sitten lapset, kun meillä on kymmenen tyttöä, ”miksi sinne ei valita naisia?” Niin katottiin, emmää, emmä muista, meillä tuolla Ranuan suun-, Ranuan seurassa keskusteltiin eräitten ihmisten kanssa, että siihen, että johtokunnassa olisi naisia, siihen ei, ei niinkö oo estettä, etteikö siellä voisi olla. Mut se on tähän asti vaan menny näin. Mut se, että saarnavirka on vain miehillä, niin siihen on raamatulliset perusteet. Mut siihen, että siellä, istusi siellä johtokunnassa, niin siihen ei, ei ole raamatullista estettä. Mutta puhutaanhan siellä, niinku Jeesuski asetti kakstoista opetuslasta, ni kyllä sieltä lähtee se, ihan se raamatullinen perusta siihen, ja kautta linjan Raamatusta löytyy näitä kohtia, et miksi se, saarnamiehet on vaan miehiä, ja tulee olemaankin. Kun kyllä tämmösessä uudessa sukupolvessa, niin sieltähän kuuluu niitä ääniä, sitä-hän ei kiistetäkään, että naisille saarnavirka.

TN: Entäs naisen asema muuten? Puhujantehtävähän on vain yks tehtävä.

N23a: No naisethan hyörii keittiössä perinteisesti (hymyilee). No puhujankokouksessa on miehiä koska miehet on puhujia. Ja emmätiä, en tiiä saisko sinne mennä kuuntelemaan esimerkiks nainen, onko näin?

Syksyllä 2011 papiksi vihitty vanhoillislestadiolainen Mari Leppänen tarkastelee pro gradussaan naisen asemaa lestadiolaisuudessa. Leppänen kiinnittää huomiota Laestadiuksen emansipatoriseen naiskuvaan ja siihen, että 1800-luvulla naisella oli liikkeessä hyvin keskeinen ase-

ma. Naisia toimi saarnaajina, ja he olivat keskiössä liikutusten kokijoina. Myös Markku Ihonen kiinnittää huomiota siihen, että liikkeen varhaiset auktoriteetit, Laestadius ja Raattamaa suhtautuivat myönteisesti naisten saarnatoimintaan (Ihonen: Naisen paikka lestadiolaisuudessa. Varhaisia juonteita). Positiivinen asenne näyttää säilyneen ja siirtyneen myös Suomeen: esimerkiksi Jyväskylässä toimi 1900-alussa lestadiolaisnaisia, joiden saarnaamista ja puhetoimintaa arvioitiin myönteisesti yhteisön piirissä (Kinnunen 2011, 16, 66). Näillä naisilla ei mahdollisesti ollut saarnaajan statusta 2000-luvun merkityksessä, mutta käytännössä he saarnasivat ja levittivät liikkeen sanomaa eli toimivat sananjulistajina. 1900-luvun alusta lähtien vanhoillislestadiolaisuus joka tapauksessa yleisellä tasolla organisoitui ja kirkollistui, minkä jälkeen naisen asema liikkeessä heikkeni selvästi. Kirkon naispappeus ei ole ollut mahdollista vanhoillislestadiolaisille liikkeen virallisen linjan mukaan. (Leppänen 2011, 15–19.)

2000-luvulla naisen asemaa on liikkeen sisällä tarkasteltu Leppäsen mukaan sekä tasa-arvon että liikkeen Raamatun tulkinnan pohjalta. Sukupuolten tasa-arvoisuutta ja toisaalta erilaisuutta on korostettu liikkeen julkaisuissa. Vastapoolina on nähty feminismi, jonka on koettu korostavan liiaksi sukupuolten samanlaisuutta. Pappauskysymystä ei ole haluttu tarkastella tasa-arvon näkökulmasta. Sen sijaan kyse on ollut uskonnollisesta ja raamatullisesta kysymyksestä, joka ei liity ihmisten arvoon tai välttämättä edes ominaisuuksiin. Sukupuolten tasa-arvo on tuotu esille korostamalla liikkeen käsitystä yleisestä pappudesta, joka koskee jokaista uskovaista. (Ks. Leppänen 2011, 71–75.)

Kaikki 2000-luvun vanhoillislestadiolaiset teologit eivät ole Leppäsen mukaan tyytyneet liikkeen perinteiseen naispappeuskäsitykseen. Leppänen kuvailee Helsingissä vuonna 2010 pidettyä vanhoillislestadiolaisten teologien iltaa, jossa asiasta väiteltiin. Liikkeen oma media (Päivämies) uutisoi Olavi Voittosen illassa pitämän naispappeutta vastustaneen puheenvuoron. Kriittisiä kommentteja ei uutisoitu, mutta Leppäsen mukaan niitä esittivät useat teologit. Seuranneessa keskustelussa oli Leppäsen mukaan uutta se, että liikkeessä tunnustettiin erilaisten näkemysten olemassaolo. (Leppänen 2011, 75–78.)

Leppänen itse näkee naispappeuskysymyksen epätasa-arvon ilmentymänä, joka ylläpitää miehistä auktoriteettia suhteessa naiseen. Histo-

riallinen tarkastelu osoittaa hänen mukaansa, että Raamattua on tulkittu sopivasti kulloistenkin mielipiteiden mukaan: 1800-luvulla naiset saivat saarnata Raamatun perusteella ja 1900-luvulla he eivät ole saaneet saarnata saman Raamatun perusteella:

Julkisen puheen eri sävyt osoittavat, että Raamatun lukijan ja tulkitsijan esiyymmärrys vaikuttivat aina tulkintaan ja Raamattua luettiin vallitsevassa tarpeiden kehityksessä. Esimerkiksi kirkolliskokouspuheen vuorot kertoivat myös edustajien nais- ja mieskuvasta sekä siitä, millaisia tehtäviä he pitivät naisille ylipäättään sopivina. Sukupuolten välinen ero nähtiin Jumalan luomistyön seurauksena ja siten perusteena roolijaolle ja myös tehtävien erilaisuudelle. Naisten olemuksessa katsottiin olevan tekijöitä, joiden perusteella naiset soveltuivat paremmin yksityisen toiminnan piiriin. Johtajan tehtävät ja julkiset toiminnan roolit taas nähtiin sellaisiksi, joihin miehillä oli luontaisesti sopivia ominaisuuksia. Miehille kuului suurempi vastuu hengellisistä kysymyksistä, kun taas naiset haluttiin vapauttaa uskonnollisen toimijan roolista heidän äidillisiin ominaisuuksiinsa vedoten. Naisten ensisijainen tehtävä oli kodin piirissä, ja uskonnollisina toimijoina heidät nähtiin miesten avustajina ja tukijoina. (Leppänen 2011, 112–113.)

Naispappeuskeskustelu vanhoillislestadiolaisuudessa kiihtyi vuoden 2011 lopussa ja 2012 alussa, kun Mari Leppänen maaliskuussa 2012 vihittiin papiksi ”ensimmäisenä vanhoillislestadiolaisena naisena”. Vanhoillislestadiolainen tutkija, pappi ja saarnamies Seppo Lohi arvioi, että Leppänen asettui ratkaisullaan tietoisesti oppositioon SRK-johtoista vanhoillisuutta vastaan. Lohen mukaan Leppänen asetti ratkaisulla päälleen ”aikamoi-sen paineen” suhteessa vanhoillislestadiolaisuuteen. SRK:n varapuheenjohtaja Matti Taskila sanoi suoraan, että Leppänen ei voi vihkimyksensä jälkeen olla Jumalan valtakunnan jäsen. Hänet myös erotettiin Turun rauhanyhdistyksen luottamustehtävistä. Samoin Leppäsen puoliso Risto Leppänen erotettiin vanhoillislestadiolaisen liikkeen puhujan tehtävästä, koska hän suhtautui ”positiivisesti” naispappeuteen. Internetin keskustelufoorumeilla mielipiteet jakautuivat Mari Leppäsen kannattajiin ja SRK:n konservatiivilinjaa tukeviin. (Kotimaa24: Tutkija lestadiolaisesta naispapista: tämä on historiaa!; Kotimaa24: Ensimmäiselle naispapille

isot seuraukset vihkimyksestä; Kotimaa24: Arkkipiispan sihteeri erotettiin vanhoillislestadiolaisten puhujan tehtävästä.)

Kuten myös Leppänen arvioi, 2000-luvun avoin yhteiskunta ja esimerkiksi internetin lisääntynyt merkitys taannevat sen, että keskustelu naispappeudesta yleensä ja vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä erikseen jatkuvat tulevaisuudessa. Nähtäväksi jää, alkaako liikkeen piiristä jossain vaiheessa nousta äänekkäämpiä vaatimuksia myös puhujan aseman avaamisesta naiselle. Toistaiseksi esimerkiksi tutkijoiden huomiot Laestadiuksen feminiinistä Kristus-kuvasta tai naissaarnaajien roolista 1800-luvulla on kyetty ohittamaan joko vaikenemalla tai vetoamalla yksittäistapauksiin (ks. Ihonen: Naisen paikka lestadiolaisuudessa. Varhaisia juonteita). Joka tapauksessa naisten mahdollisuudet toimia liikkeen luottamustehtävissä luultavasti paranevat tulevaisuudessa, kuten myös haastateltavani arvioivat. Naisen asemaan liittyvä säännöstö kokonaisuutena näyttää olevan turbulentissa tilassa, jossa on mahdollisuus uusiin avauksiin.

Naisen asema yleensä on hyvä esimerkki teologian poliittisesta merkityksestä. Naisen yhteiskunnallinen ja kirkollinen asema länsimaissa on vuosisatoja määritetty nimenomaan uskonnollisella perusteella: Jumala loi ensin miehen, nainen oli syntiinlankeemuksen pääsyyllinen, Jeesus oli mies, apostolit olivat miehiä, naisen tulee vaieta seurakunnassa. Merkittävin naisen rooleista on ollut äitiys, mille on analogia Raamatussa: Jeesuksen äiti Maria on kulttuurisesti selkeästi vaikuttavin Raamatun naishahmoista. Toisaalta Maria Magdaleenan rooli on poikanut hyvin vaihtelevia tulkintoja syntisestä naisesta tai prostituoidusta, rakastetusta tai nöyrästä Jeesuksen seuraajasta. Naispappeuskeskustelu onkin vain pieni, joskin merkittävä, osa kokonaisen patriarkaalisen poliittis-teologisen kulttuurin murrosta. Tästä näkökulmasta Lars Levi Laestadiuksen mahdollinen feminiininen jumalakuva on merkittävä huomio ja tärkeä poliittis-teologinen poikkeus, joka on mahdollistanut oletettavasti myös hänen emansipatoriseksi sanotun yhteiskunnallisen naiskuvansa (ks. Pentikäinen & Pulkkinen 2011; 2011a).

4) Lasten hyväksikäyttö ja rippi

Viimeisenä vanhoillislestadiolaisuuden 2000-luvun kipupisteistä käsitelien lasten hyväksikäyttöön liittyvää keskustelua. Tämä poliittisesti ja

eettisesti arka aihe nousi julkiseen keskusteluun vuoden 2010 vaiheilla ja siitä tuli hetkellisesti koko vanhoillislestadiolaisuutta julkisuudessa määrittänyt tekijä. Hyväksikäyttökeskusteluun liittyi rippikäsityksen kritiikki, joka toi asiaan poliittis-teologisen ulottuvuuden. Rippi ja erityisesti syntien anteeksi antamiseen liittyvä ”avainten valta” on koko vanhoillislestadiolaista yhteisöä sitova ja määrittävä teologinen valtafunktio.

Vuosina 2009 ja 2010 tuli julkisuuteen useita uskonnollisissa yhteisöissä sattuneita lasten hyväksikäyttötapauksia, joista osa kytkeytyi vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen. Liike tuomitsi pedofilian avoimesti ja jyrkästi (PM 4/2010, 2; HS: Vanhoillislestadiolaiset: Lasten hyväksikäyttö on tuomittavaa), mutta uusien tapausten esilletulo (mm. HS: Rauhanyhdistyksen ex-johtaja vangittu epäiltynä inestistä) herätti liikkeen sisällä kasvavaa kritiikkiä (Mopin palsta: Keskustelua vanhoillislestadiolaisuudesta; Helsingin sanomat 29.9.2010; Omat Polut: SRK:n johto torjui tiedon levittämisen lasten hyväksikäyttörökseista; Hakomaja: Inestiepäilyt ulottuvat vl-liikkeen johtotasolle).

Jo aiemmin vanhoillislestadiolainen tutkija Johanna Hurtig (esim. 2001; 2003; Huotari & Hurtig 2008; Hurtig & Leppänen 2012) teki tahollaan tutkimusta, jonka yhteydessä nousi esiin kertomuksia hyväksikäytöstä vanhoillislestadiolaisissa perheissä. Hurtig kiinnostui aiheesta ja alkoi kerätä aineistoa liittyen hyväksikäyttöihin. Hän oli yhteydessä SRK:n johtoon, joka ei kuitenkaan suhtautunut Hurtigin mukaan asiaan vakavasti. Vuonna 2010 Hurtigin ja muiden kriitikoiden äänekäs toiminta julkisuudessa pakotti SRK:n ottamaan asiaan kantaa. Liikkeen johtomiehet sanoivat, että kriitikoita ei ole pyritty vaientamaan ja että pedofilian ennaltaehkäisyä tapahtuu liikkeessä laajasti (esim. Kaleva 5.4.2010). Tämä ei tyydyttänyt kritiikin esittäjiä, jotka kiinnittivät huomiota liikkeen rippikäytäntöön. Sen sanottiin suojelevan pedofiileja. Koska synnit annetaan ripissä täydellisesti anteeksi ja ripin voi toimittaa kuka hyvänsä uskova³⁴, eivät rikokset tule välttämättä koskaan poliisin tietoon, vaikka ympäröivä yhteisö olisi niistä perillä. ”Armonmereen” hukutettuja pahoja tekoja ei anteeksiannon jälkeen enää puida, ja asioista voidaan

34 Kirkkolain 5 Luvun 2 Pykälän tarkoittama rippisalaisuus koskee pappisviran hoitajaa. Rippisalaisuuden käsitettä sovelletaan vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä kuitenkin ”yleisen pappeuden” nojalla keneen tahansa uskovaiseen, mikä on osin sotkenut julkista keskustelua aiheesta. Sama kirkkolain pykälä velvoittaa papin ilmoittamaan hankkeissa olevasta rikoksesta, tosin niin, että rippittäytyjä ei tule ilmoituksesta ilmi. Jos toisin sanoen pappi kokee huolta lapsen turvallisuudesta jossain perheessä, on hänen siitä ilmoitettava.

vaieta liikkeen maineen tai tuttujen henkilöiden varjelemiseksi. Rippiä voi käyttää väärin myös suoraan uhrin vaientamiseksi: kun auktoriteetti-asemassa oleva vanhempi pyytää syntejä anteeksi, on uhrin ne myös annettava anteeksi, ja tämän jälkeen asiaan ei saa palata. Rippikäytännön purkamista vaati muun muassa vanhoillislestadiolainen pastori ja kriitikko Johannes Alaranta:

Rippi voi olla ihmiselle hyväksi ja se voi olla puhdistavaa. Siitä voi tulla myös suorittamista. Ripistä voi tulla automaatti, jolla pyyhkäistään pahat teot pois. Ripistä voi muodostua rikollisen toiminnan peitto. Uhrien kokemuksen mukaan lestadiolaista rippiä on käytetty uhrien vaientamisen ja syntien peittelyyn. Uhrien kokemusta ei ole syytä vähätellä. Tähän mennessä uhreja ei ole haluttu kuulla. Joko viimeinkin olisi sen aika? (Alaranta: Maallikkosalariipin harhaoppi.)

SRK kielsi jyrkästi rikosten peittelyn ja puolusti samalla rippikäsitystään. Sen mukaan rippiin liittyvä syntien anteeksianto pitää erottaa maallisista seurauksista. Synninpäästö on aina ehdoton ja kokonaisvaltainen, sillä synnit antaa uskovaisen välityksellä anteeksi Jumala. ”Anteeksi saarnatut” synnit katoavat; tilalle tulee ”uusi luomus” (ks. mm. SL 7–8/2010, 7; PM 30/2010, 2). Vaikka synnit katoavat synninpäästöissä, ei syntiä voi kuitenkaan ”jatkuvasti” uusia luottaen synninpäästöön (PM 30/2010, 2). Tällöin evankeliumi olisi väärin ymmärrettyä ”lihan evankeliumia”. Ripin lisäksi asiat pitää ”korjata niin laajasti kuin ne on tunnettu” (PM 30/2010, 2). Päivämiehen pääkirjoituksessa (30/2010) esitetään, että kukaan ei ole ilmaissut tietävänsä ainuttakaan tapausta, jossa salarippi olisi estänyt asian rikosoikeudellisen hoitamisen. Joka tapauksessa rikollisen tulee itse ilmoittautua viranomaisille, mihin häntä ohjaa myös Jumala: ”[E]lävä evankeliumi on Jumalan armahtaman rikollisen ainut voimallähde hoitaa asia kuntoon myös ajallisen lain edessä” (PM 30/2010, 2).

SRK ei siis luopunut rippikäsitystään vaan katsoi, että asioiden hoitaminen maallisen lain edessä tulee taata muuten kuin murtamalla kaikkia koskeva rippisalaisuus. Korkeintaan rippi-isä voi painostaa ja ”pitää huolen” siitä, että hyväksikäyttäjät ilmoittautuu itse poliisille eikä toista tekoaan. Rippiopin kritiikki ja keskustelu lasten hyväksikäytöstä lisäsivät painetta keskusyhdistyksessä kuitenkin niin, että liike käynnisti sisäisen selvityksen hyväksikäyttötapauksista. Selvitys julkaistiin keväällä 2011.

Julkaisutilaisuudessa liike myönsi avoimesti, että hyväksikäyttötapauksiin ei ollut osattu suhtautua tarpeellisella vakavuudella ja myös rippikäytännöä oli syytä selventää. SRK:n varapuheenjohtaja Matti Taskila jopa totesi, että ”kaikki se mistä meitä on syytetty, on totta” (mm. Kotimaa24: SRK: Hyväksikäyttötapauksissa ei ole osattu toimia oikein). SRK:n tiedotteessa lausuttiin seuraavaa:

Pahoittelemme, että kannanotoista on syntynyt uhrin asemaa vähättelevä kuva ja käsitys että tekijöitä haluttaisiin suojella. Tämä ei ole ollut tarkoitus. Asioita olisi tullut myös varhaisemmin käsitellä SRK:n hallinnossa muun muassa alan asiantuntijoiden esille ottamien seikkojen johdosta. On kuitenkin ilmennyt, että sen enempää SRK:n hallinnolla kuin luottamuselimilläkään ei ole aiemmin ollut riittävää kokonaiskuvaa asiasta. (Kotimaa24: SRK: Hyväksikäyttötapauksissa ei ole osattu toimia oikein.)

Vanhoillislestadiolaisen juristin Eero Hytösen tekemässä selvityksessä ilmeni, että 1980-luvulta lähtien liikkeessä on tapahtunut ainakin 70–100 tapausta, joista 2000-luvulla oli oikeudessa käsitelty noin 30 tapausta. Tekijöiden joukossa oli 30 vuoden aikana ollut 10–15 liikkeen puhujaa. Useissa hyväksikäyttötapauksissa oli annettu ristiriitaisia ohjeita juuri esimerkiksi rippisalaisuudesta. Uhreja oli sen varjolla pyritty vaientamaan. Monet tapauksista kohdistuivat useisiin perheenjäseniin. Hyväksikäytöt tapahtuivat perhepiirissä. Liikkeen varsinaisten työmuotojen piirissä tietoon tuli vain yksi seksuaalisen häirinnän tyyppinen tapaus ja yksi hyväksikäyttötapaus 1960-luvun rippileiriltä. (Kotimaa24: SRK: Hyväksikäyttötapauksissa ei ole osattu toimia oikein.)

Mediat reagoivat SRK:n ulostuloon värikkäästi. Otsikoiden mukaan ”SRK myöntää laajan pedofilian” (mm. Iltalehti 7.4.2011) ja ”SRK myöntää laajan pedofilian vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä” (Kaleva: SRK myöntää laajan pedofilian ja virheensä tapausten käsitelyssä). Myös liikkeen sisällä asiaan suhtauduttiin hyvin vakavasti, ja keskustelufoorumeilla toisaalta kiiteltiin avointa selvitystä ja toisaalta vaadittiin SRK:n johtajien eroa. Hakomaja-foorumilla nimimerkki Hanes kirjoitti seuraavaa:

”Pedofilia on seksuaalihäiriö, joka on viettipohjainen ja ilmeisesti lääketieteellisesti parantumaton. Ainoaksi tehokkaaksi hoidok-

si on todettu hormonaalinen hoito eli eräänlainen kemiallinen kastraatio. Se olisi Suomessakin sallittu, mutta hoito edellyttää vapaaehtoisuutta. - Vuosittain tuomitaan muutama kymmenen miestä pedofiiliasta ehdottomaan vankeuteen. Kuitenkin kymmenen viime aikana vain kolme on suostunut hormonaaliseen hoitoon, toteaa Turun vankisairaalan vastaava ylilääkäri Hannu Lauerma. Injektiona joka kolmas kuukausi annettava lääke olisi Lauerman mukaan tehokkain tapa ehkäistä pedofiilien uusintarikokset.” Millä perusteella SRK:ssa on edes voitu kuvitella, että pedofiliaan syyllistynyt ilmoittautuisi itse vapaaehtoisesti poliisille? Eritoten, kun SRK on vaatinut rippisalaisuutta ja torjunut uhrien avun! Ja jättänyt ilmoittamatta tästä törkeästä rikoksesta poliisille jo n 30 vuoden ajan ja vaatinut niin Pirkka-lehden päätoimittajaa anteeksipyyntöön ja Lauermaa vaikenemaan? Mitä muuta tämä on, jollei törkeän rikoksen suojelua? (Hakomaja: SRK:n henkilövalinnat ylimääräiseen kokoukseen!)

Tiedotustilaisuuden jälkeen useissa tiedotusvälineissä julkaistiin asiaan liittyviä vanhoillislestadiolaisten haastatteluja. Haastatellut totesivat muun muassa, että pedofilia on sairaus, johon ei voi suhtautua kuten mihin tahansa syntiin (Kaleva 10.4.2011, 3). Liikkeen keskeisiin vaikuttajiin pitkään kuulunut rovasti Antti Paananen lausui Lapin Kansassa, että asian puiminen selvensi hyvällä tavalla rippikäytäntöä liikkeen sisällä. Paananen totesi, että monelle tapaukset ja ripin systemaattinen väärinkäyttö tulivat yllätyksenä:

- Ei ole ollut pyrkimys salata. Emme vain ole tienneet suljettujen perheiden tapauksista. [...] Tällainen perverssi ilmiö on ollut minulle uusi ja yllättävä. Keskuudessamme ei saa olla tällaista. Emme voi estää yksittäisten ihmisten rikoksia, mutta teemme kaikkemme, ettei sellaista olisi. (Lapin Kansa 9.4.2011, A6.)

Keväällä SRK siis myönsi erehtyneensä asian hoitamisessa ja korosti, että jokainen tapaus on liikaa. Kahdessa kuukaudessa painotus kuitenkin muuttui, ja kesän suviseurojen tiedotustilaisuudessa huomio kiinnitettiin siihen, että liikettä ei tapahtumista huolimatta pidä leimata pedofilia-yhteisöksi. SRK:n johtajat esittivät, että lasten hyväksikäyttöä on liikkeen

piirissä vähemmän kuin muualla yhteiskunnassa³⁵. Oululainen sanomalehti Kaleva tulkitsi tilanteen niin, että SRK oli muuttanut mieltään ja tahtoi pestä kätensä uhrien kärsimyksistä:

[...] On käsittämätöntä, että kaiken tapahtuneen jälkeen lestadiolaisliikkeen johto vielä haluaa tällä tavoin vähätellä niitä kärsimyksiä, joita lapsille on aiheutettu. Johtajien on aika ymmärtää, että he ovat epäonnistuneet lasten suojelemisessa ja asenteillaan tukeneet pahan tekijöitä. Nuoremman polven vanhoillislestadiolaiset odottivat johtokunnan uudistamista ja kannanottoja, jotka nostaisivat naisten asemaa liikkeessä. Näille toiveille SRK:n vuosikokous viittasi kintaalla. Liikkeen johtajilla on vahvat tukijansa. Mutta jos SRK:n johto luulee, että kaikki seisovat yhtenäisenä rintamana sen takana, se erehtyy. Sisällä on paineita, jotka aikansa kasvettuaan tulevat purkautumaan ulos. (Kaleva 5.7.2011: SRK ampui riviit suoriksi.³⁶)

35 Asiaa on vaikea todentaa täsmällisesti. Vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä on tullut ilmi enintään sata hyväksikäyttörrikosta 1980-luvulta alkaen eli viimeisen kolmenkymmenen vuoden aikana. Keskimäärin tämä tekee 3–4 tapausta per vuosi. Jos vanhoillislestadiolaisia on noin 100 000, syyllysty heistä 0,04 promillelle hyväksikäyttöön – jos rikoksenteijöitä on 1/rikos. Koko Suomessa tilastoidaan vuosittain nykyään noin 1000 lasten hyväksikäyttörrikosta (Tilastokeskus: Eräiden rikostyyppien kehitys tammi–joulukuussa 2006–2010 (ennakkotieto)). Suomalaisia on noin viisi miljoonaa, eli lasten hyväksikäyttöön syyllysty noin 0,2 promilleväestöstä, jos rikoksenteijöitä on yksi / rikos. Näin ollen vanhoillislestadiolaisuudessa tulisi ilmi suhteellisesti ottaen vähemmän hyväksikäyttörrikoksia kuin yhteiskunnassa yleensä. Tämä ei silti kerro vielä ilmiöstä välttämättä sen olennaisia puolia: monet rikoksista voivat olla esimerkiksi pitkään jatkuneita, sama rikoksenteijä voi syyllysty useisiin rikoksiin ja toisaalta vanhoillislestadiolaisuuden suuret perhekoot tekevät tilastojen tulkinnasta vaikeaa. Koska lapsia on liikkeen jäsenistä huomattava osa, on potentiaalissa rikoksenteijöitä, aikuisia, suhteellisesti vähemmän kuin muualla yhteiskunnassa, eikä väestöryhmiä tältä osin voi suoraan verrata keskenään. Oleellista lienee muistaa, että hyväksikäyttöongelma koskee koko yhteiskuntaa, ei vain vanhoillislestadiolaisuutta. Toisaalta myös vanhoillislestadiolainen yhteisö joutuu myöntämään, että se ei ole ongelmasta vapaa ja että esimerkiksi sen rippikäytäntö ei ole ollut ongelmaton. Huomionarvoista vanhoillislestadiolaisuuden piirissä ilmitulleissa hyväksikäyttötapauksissa onkin se, millaisen kontekstin uskonnollinen yhteisö on tarjonnut tapauksen käsitelleyllä eli onko rikoksia esimerkiksi voitu jatkaa tavanomaista pitempään (ks. Hurtig & Leppänen 2012).

36 Pääkirjoituksen julkaisemisen jälkeen Kalevan tilauksia peruutettiin noin 200 kappaletta. Monet peruuttajista olivat vanhoillislestadiolaisia, jotka olivat närkästyneet lehden tavasta käsitellä liikettä. Kalevan keskustelupalstalla kirjoitusta sekä kiiteltiin että moitittiin asenteellisuudesta:

Syksyyn 2011 mennessä keskustelu hyväksikäytöstä alkoi laantua ja viimeistään joulukuun mennessä median ja keskustelupalstojen kirjoittajien pääasiallinen mielenkiinto siirtyi muun muassa naispappeuskysymykseen. Tämä ei merkinnyt keskustelun päättymistä. Keväällä 2012 Johanna Hurtig ja Mari Leppänen julkaisivat teoksen *Maijan tarina* (2012), jossa vanhoillislestadiolainen hyväksikäytön uhri kertoo kokemuksistaan.

Nimimerkki: Nyt näkisin kalevan menneen hieman pitkälle ja lipsauttaneen muutaman mustekirjaimen. Näin lehtikielellä. Nimittäin vanhoillislestadiolaisten keskuudessa valitsee rakkaus ja rauha, usko on omantunnon ja omakohtainen asia, emme usko toisen puolesta tai pakota ketään uskomaan. Rukoilemme kyllä Taivaalliselta isältä anteeksi-antoa ja armoa jokaisen kohdalle. Kaikki paha mitä maailmassa on, on myös liikkeemme piirissä. Olemme ihmisiä, jotka ovat kiusattuja ja lankeavat syntiin. [...]

Kunkin vakaumusta kunnioittaen: On hienoa, että Kaleva vuosikymmenien vaikenemisen jälkeen on uskaltanut nostaa levyn lautaselle! Ja tekee sen nyt tyylikkäästi!

Tilaus päättyy tänään: Tämän aamun pääkirjoistus oli lopullinen niitti Kalevan asenteellisuuteen. Täällä netissä se on osuvasti otsikon "Kalevan kanta" alla. Tätähän se on Kalevalla nyt ollut jo pitkään eli Kalevan kanta on pilkata ja aliarvioida lestadiolaisia, vääristellä heidän opetustaan ja tiedotustaan pedofilia- ym asioista ja luoda asenteellisia mielikuvia lukijoille. Ja juttutuvasta näkee, että opetus on mennyt perille, niin ikävää luettavaa se on. Jos Kalevan toimittajat olisivat jaksaneet tehdä Lumijoella tutkivaa journalismia ja haastatella seuravieraita - nuorempia ja vanhempia - niin olisivat helposti voineet todeta kuinka yhtenäisesti liike ajattelee uskomisen asioista. Mutta nyt jutut perustuvat muutamien äänekkäiden "maallikkoteologien" nettikirjoituksiin, joita haastatellaan ja joiden mielipiteitä siteerataan ja pyöritellään lehdestä toiseen. [...]

Veli Herrassa: Kiitos hyvin asintuntevasta pääkirjoituksesta. SRK:n johto on alkanut kaataa huhtikuun tiedotustilaisuudessa tapahtunutta "kaikki mitä meistä on sanottu, on totta" -lausuntoa. Tällä hetkellä pedofiliaa ja sen aiheuttamaa hässäkkää vähätellään, syytetään mediaa ja oman siionin roskaajia. Hovikelpoiseen maineeseen tullutta lommoa on tarve paikkailla. Puolustelu taitaa kuitenkin aiheuttaa lisää huonoa julkisuutta. Näin siitähän huolimatta, että sedät muuta toivoo ja uhkailulla tavoittelee. Lisäksi: Johtokunta ei antanut sisäistä selvitystä vuosikokouksen tietoon. Pukki jäi oman kaalimaan varti-jaksi. [...]

(Kaleva 5.7.2011: SRK ampui rivit suoriksi, kommentit.)

Vastaava päätoimittaja Markku Mantila koki, että myös SRK:n johto oli painostanut lehteä asiassa. SRK:n johtokunnan puheenjohtaja Olavi Voittoinen myönsi soittaneensa Mantilalle, mutta kielsi painostaneensa tätä millään lailla. Mantila kertoi Kotimaa-lehden haastattelussa myös kuulleensa, että lestadiolaispiireissä on menossa tekstiviestikampanja Kalevan tilausten peruuttamiseksi. Mantila ei uskonut, että liikkeen johdolla oli kampanjan kanssa tekemistä, minkä SRK myös kiisti. Tapauksen voi ajatella ilmentävän vanhoillislestadiolaisen liikkeen ja sekulaarin yhteiskunnan kasvavaa kitkaa. Kalevan lestadiolaisuutisointi sai keväällä 2012 Vuoden journalistinen teko-palkinnon. (Kotimaa24: Päätoimittaja kokenut painostusta - vanhoillislestadiolaiset peruvat tilauksia; Kotimaa24: Kalevan lestadiolaisuutisointi vuoden Journalistinen teko.)

Hurtigin mukaan kirjassa paneudutaan siihen, miksi hyväksikäytön käsittely vanhoillislestadiolaisuudessa on ollut vaikeaa. Keskeinen syy on tutkijan mukaan rippioppi, jonka mukaan anteeksianto parantaa sekä tekijän että uhrin ja kysymykset sekä moraalisesta että juridisesta vastuusta jäävät käsittelemättä. (Kotimaa24: Maijan tarina antaa hyväksikäytön uhrille äänen.)

Maijan tarinan julkaisun aikoihin Johanna Hurtig myös ilmoitti jättävänsä vanhoillislestadiolaisen liikkeen. Hurtigin mukaan hänen toimintaansa hyväksikäyttötapausten käsittelyn yhteydessä kritisoitiin raskaasti ja häntä uhkailtiin, painostettiin ja nöyryytettiin liikkeen sisällä. Hurtig katsoi, että vanhoillislestadiolainen liike ei edustanut enää hänen mielikuvaansa terveestä uskonyhteisöstä. Internetpalstoilla Hurtigin toimintaa pääasiassa kiitettiin: monen kirjoittajan mielestä hänen ansiotaan oli se, että hyväksikäytön uhrien asema uskonnollisissa liikkeissä oli nostettu julkiseen tarkasteluun. (Kotimaa24: Kaleva: Hurtig jättää vanhoillislestadiolaisen liikkeen.)

Hyväksikäyttötapausten käsittely oli jossain määrin poikkeuksellista SRK:n historiassa. Ensimmäistä kertaa vanhoillislestadiolaisen liikkeen johtoon kuuluva henkilö, varapuheenjohtaja Matti Taskila, sanoi julkisuudessa, että SRK:n johto on erehtynyt hyvin laajan mittakaavan kysymyksessä. On huomattava, että samana vuonna SRK myös ensimmäistä kertaa pahoitteli julkisuudessa hoitokokousten väärinkäytöksiä. Ulostuloja voidaan pitää merkinä siitä, että SRK:n johto voi olla aiempaa valmiimpi keskusteluun, jossa omiakin kantoja tarkastellaan kriittisesti. Molemmat myönnytykset olivat toki seurausta laajasta julkisesta painostuksesta. On myös huomattava, että epäkohtien käsittely oli edelleen hyvin kivuliasta ja sillä oli myös henkilökohtaisia seurauksia. Esimerkiksi Johanna Hurtig siis päätyi jättämään vanhoillislestadiolaisuuden epäsiälliseksi kokemansa kohtelun jälkeen.

Poliittisen teologian mielessä SRK:n johdon myönnytykset joka tapauksessa saattoivat muuttaa koko liikkeen itseymmärrystä piirun verran: johdon auktoriteetti osoittautui selvästi maalliseksi ainakin hetkelisesti, mikä saattoi lisätä ajatuksia liikkeen mahdollisuudesta uudistumiseen ja avoimen keskustelun lisäämiseen. Keskustelut osoittivat, että kritiikillä voi olla myönteisiä seurauksia yhteisössä. Silti seurakunnan erehtymättömyyden sääntöä voidaan pitää edelleen vahvana rakenteena, joka vaikeuttaa liikkeen johtoa tai puhujia vastaan nousemista. Julkinen

keskustelu liikkeen sisäisistä ongelmista voi myös herättää vastalauseita ja syytöksiä ”oman pesän likaamisesta”, mikä voi entisestään vaikeuttaa kritiikin esittämistä.

Myös SRK:n johdon omat muuttuvat painotukset voidaan nähdä merkinä jännitteestä, joka vallitsee koetun uudistusmistarpeen ja erehtymättömyyden idean välillä. Hyväksikäyttöselvityksen julkaisun yhteydessä varapuheenjohtaja Matti Taskila siis totesi, että ”kaikki, mistä meitä on syytetty, on totta”. Jo parin kuukauden kuluttua suviseuroilla SRK:n tiedottamisen sävy oli muuttunut ja syytökset kohdistuivat mediaan, joka ei ”ymmärrä vanhoillislestadiolaisuutta”. Samassa hengessä uusi pääsihteeri Tuomas Hänninen esitti syksyllä 2011, että liikkeen sisällä vallitsee yksimielinen ja rakkaudellinen ilmapiiri, eikä sisäisiä erimielisyyksiä ole:

En kyllä tunnista tämmöisiä pinnan alla kuplivia asioita. Meillä kokoonnutaan aika paljon. Jos on ihmisiä, jotka eivät ole seuraanneet niissä käytävää keskustelua, saattaa syntyä mielikuva, että pinnan alla kuplii ja meillä estetään keskustelua. Omasta työstäni käsin kuulen ja käyn hyvinkin avoimia keskusteluja. Meillä tulisi olla malttia ja löysää poskilihaksia, yhteisön keulakuva luonnehtii. (Seurakuntalainen: Lestadiolaisjohtaja ja naisteologi erimielisiä uudistustarpeesta.)

Tulevaisuudessa kamppailu vanhoillislestadiolaisuuden uudistumisen ja erehtymättömyyden perinteen välillä todennäköisesti jatkuu. SRK:n poliittinen strategia näyttää olevan se, että keskusjärjestö ei tunnusta aitoa uudistushalua liikkeen sisällä vaan haluaa esittää kritiikin johtuvan siitä, että eri tavalla ajattelevat ovat hylänneet oikean uskon. Kuten Hänninen totesi keväällä 2012, ”uskon asioista ei voi tehdä konsensuspäätöksiä” (Kotimaa24: Arkkipiispa kutsui vanhoillislestadiolaiset keskusteluun). Toisaalta SRK:n johto on esittänyt oppineensa kritiikistä muun muassa nöyryyttä (Kotimaa24: Mediakiinnostus ajanut vanhoillislestadiolaiset ahtaalle). Keskustelut hoitokokouksien traumojen purkamisesta, rippikäytännöstä, seurakuntaopista ja yleensä suhteesta kirkon oppeihin vaikuttavat kuitenkin olevan vasta alussa, eikä keskustelua voi 2000-luvun avoimessa mediamaailmassa vaientaa kieltämällä sen olemassaolo. On todennäköistä, että seurakunnan erehtymättömyyden ideaalia joudutaan tulkitsemaan uudestaan, kuten on hoitokokousajan jälkeen jo tehtykin.

Myös liikkeen laajempi kriisiytyminen ja hajaantuminen ovat edelleen mahdollisia.

6.4 Poliittinen yhteisö

Nyt on mahdollista vastata toiseen tutkimuskysymykseeni: 2) *Millaista politiikkaa vanhoillislestadiolaisen liikkeen sisällä tehdään?* Miten valtaa käytetään ja millaisia kamppailuja liikkeessä esiintyy? Mikä merkitys teologialla on liikkeen sisäisessä politiikassa?

Vanhoillislestadiolainen teologia sisältää liikkeen sisäisen vallankäytön kannalta monia poliittisia piirteitä. Keskeisin on sääntö Jumalan valtakunnasta. Se on teologinen konstruktio, jolla on selkeitä poliittisia ulottuvuuksia. Samalla Jumalan valtakunnan sääntö on johdonmukainen suhteessa Jumalan ja maallisen esivallan ideoihin: kaikki nämä subjektit ovat auktoriteetteja, joille uskovaisen on oltava kuuliainen ja joiden toiminnan oikeellisuuteen hänen on luotettava. Vanhoillislestadiolaisen maailman yksi keskeinen sääntö on siis se, että ”auktoireettia pitää kunnioittaa”. Koko yhteisön ajattelu perustuu ylemmän vallan olemassaoloon ja sen muotoilemien sääntöjen noudattamiseen.

Maallisen esivallan ja toisaalta Jumalan asemasta Jumalan valtakunnan asema poikkeaa siinä, että valtakunnan paikka sijoittuu kahden edellisen rajapinnalle. Jumalan valtakunta valta perustuu Jumalan valtaan, mutta käytännöllisesti katsoen liike toimii ja vaikuttaa ajassa ja paikassa, siis maailmassa. Poliittisen teologian mielessä Jumalan valtakunta on teologisesti identifioituva ryhmä, joka toimii maallisella alueella ja muodostaa poliittisen yhteisön.

Ehkä parhaiten Jumalan valtakunnan omalaatuista roolia luonnehtii se, että *valtakunta on maailmassa toimiva uskonnollisen uskon objekti*. Jumalan valtakuntaan uskomisen on analogista Jumalaan uskomisen kanssa sellaisena kuin Ludwig Wittgenstein sen kuvailee: usko valtakunnan jumalallisuuteen ei ole edes olevinaan järkevää eikä se perustu mihinkään empiiriseen tosiasiaan. Jumalan valtakunnan asema perustuu Jumalan asemaan, joka puolestaan perustuu uskoon itseensä. Näin ollen Jumalan valtakuntaan liittyviä uskonnollisia väitteitä ei voi verifioida tai falsifioida sen paremmin kuin Jumalaan liittyviä väitteitä – ne eivät kohdistu mihinkään maailmassa olevaan tosiasiaan vaan uskonnolliseen totuuteen, joka puolestaan perustuu uskoon itseensä. Poliitiikan tutkimuksen näkökulmasta Jumalan val-

takunta muodostaa ehdottoman ja kyseenalaistamattoman auktoriteetin, jollaista vastaan nouseminen on mahdotonta tai hyvin vaikeaa. Auktoriteettia vahvistetaan toistamalla oppeja yksimielisyydestä, kuuliaisuudesta ja seurakunnan jumalallisesta erehtymättömyydestä.

Seurakunnan päätöksiin kohdistuvan kritiikin esittämistä voi vanhoillislestadiolaisuudessa vaikeuttaa myös se, että Jumalan valtakunnan valta muodostuu hyvin kasvottomaksi. SRK, rauhanyhdistykset ja puhujat esitetään palveluasemassa oleviksi subjekteiksi, ja todellista valtaa käyttää hahmoton ”Jumalan valtakunta”. Sen valtaa puolestaan ei voi kyseenalaistaa sen enempää kuin Jumalan valtaa. Tällainen retoriikka voidaan nähdä poliittisena strategiiana, jonka tarkoituksena on vaalia yhteisön sisäistä järjestystä ja olemassa olevia valta-asetelmia. Strategian negatiivisena kääntöpuolena on se, että kun valta on kasvotonta, on myös vastuu jakautunut hahmottomalle kollektiiville – siis ei kenellekään. Tosiasiallisesti vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä merkittävässä valta-asemassa ovat ne, joilla on mahdollisuus ohjata liikkeen sisäisiä mielipiteitä ja jotka ohjaavat sen sisäistä ja ulkoista julkisuutta. Näitä tahoja ovat erityisesti SRK:n edustajat ja liikkeen puhujat.

Jumalan valtakunnan käsitteessä ja siten vanhoillislestadiolaisen yhteisön sisäisen vallankäytön tavoissa on tapahtunut jonkin verran myös muutosta hoitokokousvuosien jälkeen. Hoitokokouksien aikana vanhoillislestadiolaisuuden sisäinen poliittinen teologia oli hyvin vertikaalista, jolloin yhteisön hierarkiaa pidettiin pyhänä. Jumalan valtakunnan auktoriteettia tai SRK:n johtoa vastaan nouseminen oli selvä merkki eriseuraisuudesta ja syntisyydestä. Yhteisön valta uskovaisiin oli siis ehdottoman pyhä.

2000-luvulla vanhoillislestadiolaisuuden sisäinen poliittinen teologia on muuttunut jonkin verran horisontaalisemmaksi, jolloin varsinkin yhteisön johdon auktoriteetti on pienentynyt. Esimerkiksi SRK:n johdon arvostelu on tullut mahdolliseksi, vaikka se edelleen on sosiaalisesti vaikeaa. Liikkeen organisaatio ja hierarkia sinänsä eivät kuitenkaan ole pyhiä. Niiden katsotaan muodostavan maallisen järjestyksen, joka on välttämätön Jumalan valtakunnan asioiden käytännön hoidolle. 1970-luvulla päinvastoin puhuttiin aktiivisesti ”Jumalan huoneen hallituksesta”, jolla tarkoitettiin rauhanyhdistysten johtokuntia ja SRK:n johtoa. Tästä opista on sanouduttu sittemmin irti (ks. esim. PM 41/2011, 13), mikä merkitsee opin siirtymistä vertikaalisesta horisontaaliseen suuntaan. Organisaatioon liittyvää auktoriteettia ei avoimesti korosteta hoitokokousvuosien tapaan.

Huolimatta organisaation merkityksen tietoisesta vähentämisestä vanhoillislestadiolaisuus on edelleen vahvasti vertikaalinen uskonliike. Liikkeen sisäisen politiikan keskeisin peruste on teologinen sääntö erehtymättömästä, muuttumattomasta, yksimielisestä ja eksklusiivisesta Jumalan valtakunnasta, jolle uskovaisten on oltava kuuliaisimpia. Vain Jumalan valtakunta tarjoaa oikeanlaista ”armohoitoa”, jota ilman uskovaiset eivät voi olla uskovaisia. Jumalan valtakunnassa valtaa käyttävät sosiaalisesti tai organisatorisesti vahvassa asemassa olevat hengelliset auktoriteetit, joiden kyseenalaistaminen ei ole helppoa. Auktoriteetteja ovat erityisesti SRK ja liikkeen puhujat. Nämä tahot esitetään palvelijoina, mutta niillä on paljon sekä käytännöllistä että etenkin oikean ja väärän määrittelyyn liittyvää pastoraalista valtaa. Auktoriteettien, kuten SRK:n johtajien, voi olla vaikea kyseenalaistaa itseään, sillä he ovat asemansa puolesta erehtymättömän seurakunnan puhemiehiä. Yksin inhimillisesti voi olla vaikea erottaa sitä, milloin näkemys tai painotus on pikemminkin henkilökohtainen kuin seurakunnan muotoilema.

Mahdollisesti tärkein vallankäytön muoto liikkeessä on Foucaultin kuvailema normalisoiva valta (ks. 1980; 2000). Uskovaiset ovat ”veljiensä vartijoita”, joiden tehtävänä on tarkkailla ”matkaystäviä”. Jos näistä herää huoli, on uskovaisen tehtävänä ottaa asia puheeksi. Uskovaisena olemisen sääntö sisältää yhteisöllisen ulottuvuuden, jossa ihminen on vastuussa itsensä lisäksi lähellä olevista. Johdonmukaisesti vastentahtoisen sielunhoidon idea on olennainen osa vanhoillislestadiolaisuuden sisäistä poliittista teologiaa. Sen avulla hallitaan henkistä sfääriä niiden merkkien perusteella, jotka ilmenevät maallisessa sfäärissä. Kuka tahansa voi joutua tai päästä hoitotoimien kohteeksi, jos huoli hoidettavan sieluntilasta syystä tai toisesta herää. Oikein toimimiseen voi ohjata aktuaalinen hoidon ja erilaisuuden pelko: ihminen haluaa olla mieliksi ympäristölleen ja toimia ”oikein” sen odotusten mukaan. Vähintään yhtä tärkeä motiivi sääntöjen noudattamiselle on omaksuttu käsitys siitä, että oikein *pitää* toimia. Monet tiedostamattoman säännön tasolle ulottuvat ajatukset on omaksuttu osaksi vanhoillislestadiolaisena olemista, ja niitä toistetaan kyseenalaistamattomasti. Esimerkkejä on lukuisia: uskovainen uskoo Jumalaan ja elää seurakunnan yhteydessä, uskovainen kohtelee lähimmäisiään hyvin, uskovainen antaa synnit anteeksi ja niin edelleen. Tehokkainta vallankäyttöä on missä tahansa itseen sovellettu valta, jota ei mielletä poliittiseksi tai kiistanalaiseksi.

2000-luvulla vanhoillislestadiolaisuudessa käydään jälleen sisäistä valtakamppailua, jonka yhteydessä on keskusteltu hyvin erilaisista teemoista. Näitä ovat olleet oppi Jumalan valtakunnasta ja siihen liittyvä hoitamisen ja hoitokokousten traditio, käsitykset naisen asemasta, ihmisoikeuksista ja ehkäisystä sekä lasten hyväksikäyttötapauksiin liittyvä toiminta. Uuden vuosituhannen valtakamppailu on mahdollisesti poikkeuksellisen moniulotteinen, mutta se voidaan myös liittää lestadiolaisuuden sisäisten erimielisyyksien sarjaan. Kyse vaikuttaa olevan käsitteellisestä pakosta, johon erehtymättömyyden ideaalin vaaliminen johtaa. Mikään yhteisö ei pysy yksimielisenä ajan saatossa loputtomiin, joten ennemmin tai myöhemmin edessä on sisäinen näkemysten kamppailu tai ääritapauksessa liikkeen jakautuminen.

Vanhoillislestadiolaisuuden 2000-luvun sisäinen valtakamppailu on dokumentoitu tosiasia, mutta kuinka kiivasta se on? Konservatiiveilla on takanaan SRK:n organisaation ja auktoriteetin valta sekä yksimielisyyden perinteen voima, mutta millainen painoarvo uudistamisen vaatimuksilla on? Osa julkisuudessa esiintyneistä kriitikoista on henkilökohtaisesti arvovaltaisia ja myös teologisesti oppineita, mutta millainen tuki heillä on vanhoillislestadiolaisten rivijäsenten keskuudessa?

Hanna Salomäen herätysliiketutkimukseen vastanneet vanhoillislestadiolaiset näyttäytyvät vastaustensa perusteella hyvin yksimielisenä joukkona, joka osallistuu aktiivisesti vain vanhoillislestadiolaisuuden tilaisuuksiin eikä ole kiinnostunut muista herätysliikkeistä. Vastajien mielipiteet erityisesti moraalikysymyksissä ovat konservatiivisia ja huomiota herättävän samanmielisiä. Nämä seikat voisivat antaa aiheen olettaa, että vastaajat identifioituvat liikkeensä nykyisiin oppeihin ja siis konservatiiviseen ajatteluun kauttaaltaan: ovathan he selvästi liikkeeseen vahvasti integroituneita ja poikkeuksellisen samalla tavalla ajattelevia. Eräässä tärkeässä kohdassa asia kuitenkin näyttää erilaiselta: vastaajista vain 46 prosenttia ajatteli vain omaan liikkeeseen kuuluvien pelastuvan, mikä olisi keskeinen virallisen vanhoillislestadiolaisuuden oppi. Eksklusiivisen seurakuntaopin kannatus ei siis ole yksimielistä: yli puolet vastaajista uskoi toisin. Salomäen mukaan monet vastaajat olisivat tosin halunneet tutkimuslomakkeeseen vastausvaihtoehdon, jossa olisi mainittu sekä eksklusiivinen seurakuntaoppi että henkilökohtainen uskonratkaisu pelastuksen edellytyksenä. Tämä muotoilu edustaisi vielä täsmällisemmin SRK:n virallista opetusta. Voi siis olla,

että eksklusiivisen seurakuntaopin kannattajia on todellisuudessa enemmän kuin mainittu 46 prosenttia.

Salomäki itse arvioi, että vastausten huomattava yhdenmukaisuus voi antaa jossain määrin virheellisen kuvan vanhoillislestadiolaisuuden homogeenisuudesta. Salomäki kertoo, että tutkimusprosessin aikana hän törmäsi liikkeen oppeja kyseenalaistaviin vanhoillislestadiolaisiin esimerkiksi internetissä mutta myös kasvokkain. Salomäki arvelee, että kesäjuhlien ympäristön muodostama sosiaalinen paine on saattanut saada vastaajat etsimään tutkimuskysymyksistä ”oikeita” vastauksia, jotka noudattavat liikkeen virallista linjaa. Jotkut vastaajista myös keskustelivat kysymyksistä keskenään tai soittivat tutuilleen tarkistaakseen vastauksiaan. Salomäki viittaa Lilja Vainikan pro graduun, jossa tekijä on kiinnittänyt huomiota aineistonsa mahdolliseen ”epätodellisuuteen”. Vainikan mukaan vastaajat ovat saattaneet kuvata elämäntapaansa liioitellun harmonisena ja yhdenmukaisuutta sekä onnellisuutta korostavana. (Vainikka 2001, 51, 89–91; Salomäki 2010, 186–187.) Salomäki viittaa myös vanhoillislestadiolaiseen Riikka Kolarisiin, joka on haastatellut pro graduunsa vanhoillislestadiolaisia nuoria. Kolarin mukaan nuoret ovat saattaneet kertoa hankalaksi koetuista asioista helpommin liikkeeseen kuuluvalla tutkijalle: vaikeita asioita siis ei ehkä helposti kerrota ulospäin (Kolari 2002, 56).

Omien havaintojeni perusteella vanhoillislestadiolainen liike on varsin yhtenäinen. Kriitikoita on, mutta heidän lukumääräänsä on vaikea hahmottaa. Esitetty kritiikki on kuitenkin hyvin argumentoitua ja äänekästä, ja sillä näyttää olevan takanaan median tuki. Riippumatta varsinaisten kriitikoiden määrästä kamppailulla on aitoa painoarvoa. Yhtä aikaa liikkeessä näyttäisi olevan uudistusmieltä, joka ei näy julkisuudessa tai tutkimuksissa. Omista haastateltavistani erityisesti nuoret olivat hienon horjuvia sen suhteen, ovatko seurakunnan ohjeet Jumalan sanaa vain pikemminkin suosituksia, joiden tarkoituksena on varjella yksilön uskonelämää. Monet olivat valmiita myös päästämään naiset kaikkiin liikkeen toimielimiin, vaikka puhujan roolin avaamista heille ei vaadittukaan. Samoin jotkut kaipasivat eräänlaista älyllistä emansipaatiota: kritiikin ja keskustelun ei katsottu uhkaavan uskoa, jos se on todellista. Silti uudistusmieli oli varovaista ja yleissanoma oli se, että ”iso laiva kääntyy hitaasti”. Iso kysymys tulevaisuudessa on todennäköisesti se, millais-

ta painostusta tai sanktiointia ”Jumalan valtakuntaa” vastaan nousevia kohtaan voidaan sallia. Tästä aiheesta käydään keskustelua sekä liikkeen sisällä että julkisuudessa. (Tutkimuspäiväkirja.)

Haastateltavani näkivät liikkeen olevan vähintään kulttuurisen muutoksen edessä. Heistä valtaosa halusi pitäytyä perinteisissä oppikäsityksissä, mutta myös tulkinnan ja keskustelun merkitystä korostettiin. Haastateltavat näkivät, että jotkut opit voivat olla kulttuuriin liittyviä seikkoja, jotka voivat myös muuttua. Liikkeen sisäisen yhtenäisyyden säilyttäminen näytti haasteelliselta, ja monet pitivät myös uutta hajaannusta mahdollisena:

TN: Uskotko, että semmosta uutta hajaannusta on nyt ilmassa siis sillä tavalla, että, että semmonen on tulossa joko lähivuosina tai...?

N56: Niinku mää sanoin, että ainekset siihen on. Siihen todellakin on ainekset. Tämä naispappeuskysymys on yksi ja toinen on tämä syntyvyyden säännöstely. Ja ne nousee nuo-, nuorison keskuudesta vahvasti, ja on vanhempaakin polovea...

TN: Kolmas keskeinen kysymys on ehkä tuo seurakunnan asema, että keskeinen kritiikki näyttää kohdistuvan siihen.

N56: Joo on. Siinä, siitäkin, siitäkin oon kuullu tältä nuoremalta polovelta pappisedustajilta sama ajatus, mikä oli sitten kuuskymmentäkaks, kun lähti niinsanottu pappiseriseura, niin että pitää, että saarnataan liian valtakuntakeskeisesti, että pitäis saarnata Kristus-keskeisesti. Ja juuri tämä, ettei saa saarnata valtakuntakeskeisesti, niin siinä on juuri tämä ydin on siinä, että pappiseriseura lähti, siellä meni nimenomaan, se sai sen nimen sen takia, että siihen meni pappeja. Ja taas jälleen tämä sama, että on, tavallaan heillä on se korkeampi tieto. Niin se antaa tämä, että jos saarnataan Kristus-keskeisesti, niin se antaa sille tilan enempi, että ihminen hoitaa yksin suhteensa Jumalaan, että siihen ei seurakuntaa tarvita. Kun taas vanhoillisilla on tämä ajatus, että se, se, sitä seurakuntaa tarvitaan. [...] Mutta se tämä just tämä että...eriseurojen syntymässä, niinku mää äsken jo mainitsin, että ei synny, jos ei löydy aktiivisia toimijoita ja vetäjiä.

TN: Mm, aika aktiivisiahan siellä näyttää olevan joitakin, joitakin kriitikoita. Saa nähdä miten... Näyttää siltä, että jonkunlainen kriisi on niinkö väistämättä edessä, että tuli eriseuraa taikka ei.

N56: On, tuli eriseuraa taikka ei, ni se on totta. Se on totta.



7 Johtopäätöksiä

Olen hahmotellut tässä tutkimuksessa sitä, kuinka teologia politisoituu vanhoillislestadiolaisessa uskonliikkeessä. Lähtökohtana on ollut oletus, jonka mukaan politiikkaa ja uskontoa on mahdotonta erottaa toisistaan täysin. Olen tarkastellut vanhoillislestadiolaista poliittisuutta suhteessa Carl Schmittin poliittisen teologian teoriaan, jossa politiikka ja uskonto ovat keskenään rakenteellisessa, käsitteellisessä suhteessa. Tämän syvällisen suhteen lisäksi uskonto ja politiikka kohtaavat monissa käytännöllisissä kysymyksissä, kuten silloin, kun vanhoillislestadiolaiset määrittelevät liikkeen kantoja yhteiskunnallisiin kysymyksiin tai kun yhteisöä paimennetaan eli ohjataan pysymään ”oikeassa” opissa vedoten Jumalan valtakunnan auktoriteettiin. Nämä ovat vanhoillislestadiolaisen teologian tapauskohtaisia poliittisia ilmentymiä.

Olen eritellyt vanhoillislestadiolaista uskonnon ja politiikan suhdetta tarkemmin Ludwig Wittgensteinin säännön käsitteen avulla. Säännöt paljastavat uskonnon ja politiikan syvällisen kytkeytymisen, sillä usein ne perustuvat teologisille oletuksille mutta sisältävät poliittisia ulottuvuuksia. Säännön avulla on mahdollista myös eritellä melko tarkasti poliittisteologisia rakenteita, kuten Jumalan valtakunnan käsitettä. Säännön käsitteen ongelmana voi olla se, että sanaa ”sääntö” käytetään arkikielessä hieman eri tavalla kuin tässä tutkimuksessa. Monet wittgensteinilaisesti ymmärretyistä säännöistä eivät ole kirjoitettuja sääntöjä eikä niitä välttämättä ymmärretä säännöiksi. Vanhoillislestadiolaiset voivat esimerkiksi esittää, että uskovaiset eivät noudata sääntöjä, vaan haluavat toimia Jumalan tahdon mukaisella tavalla ja elää kuten hänen seurakunnassaan tulee elää. Tämä peittää alleen sen, että kuvatun kaltainen ”haluaminen” perustuu ainakin kolmeen sääntöön: 1) hyviä asioita tulee haluta, 2) Jumalan tahdon mukaiset asiat ovat hyviä asioita ja 3) Jumalan tahto ilmenee seurakunnassa, joten seurakunnan tahtoa tulee haluta noudattaa. Säännön käsitteen analyysi on keino osoittaa toiminnoissa ja ajattelutavoissa olevia säännönmukaisuuksia, joiden kautta voidaan selvittää ja hahmottaa toiminnan ja ajattelun periaatteita, motiiveja ja tavoitteita sekä tulkita haluttaessa esimerkiksi juuri poliittisia ulottuvuuksia.

Tutkimuskysymysten analyysi osoittaa, että vanhoillislestadiolainen teologia politisoituu monessa suhteessa. Ensinnäkin vanhoillislestadiolai-

suus on poliittinen yhteisö, joka rajaa teologisilla perusteilla itseään suhteessa *toisiin*. Näitä ovat eriseurajat, ”maailma”, muu kristillinen yhteisö ja epäuskoiset. Vanhoillislestadiolaisuus on ainutlaatuinen kokonaisuus, jonka piiriin taivaallinen pelastuminen on rajattu.

Toiseksi vanhoillislestadiolaisella teologialla on avoin poliittinen agenda suhteessa valtioon ja yhteiskuntaan: vanhoillislestadiolainen ajattelu on konservatiivista yhteiskunnallisen pysyvyyden teologiaa, joka tukee valtiollista esivaltaa ja vastustaa vallankumouksellisuutta ja yleensä ”repivää” suhtautumista asioihin. Se on säilyttävä voima, joka kuitenkin suhtautuu myönteisesti yhteiskunnassa tapahtuviin maltillisiin muutoksiin. Tämä asenne on määrittänyt vanhoillislestadiolaisuudessa omaksuttuja kantoja suhteessa poliittisiin puolueisiin: läpi liikkeen historian ”uskovaisten” puolueita ovat olleet konservatiiviset oikeistopuolueet. Valistuksen jälkeisessä poliittisessä filosofiassa vanhoillislestadiolaisuuden hengenheimolaisia ovat vastavallankumoukselliset ajattelijat. Myös Laestadius oli vastavallankumouksellinen vahvan esivallan kannattaja, joka suhtautui kriittisesti Ranskan suuren vallankumouksen jälkeiseen kehitykseen Euroopassa (Talonen 1988, 52).

Kolmanneksi, vastavallankumouksellisuuden hengessä, vanhoillislestadiolaisuus on laajemminkin esivaltauskollisuutta ja yleistä alamaisuutta korostavaa ajattelua. Liikkeen todellisuus perustuu hierarkiselle rakenteelle, jossa sääntö ylemmän kunnioittamisesta ohjaa oikeiden toimintatapojen määrittelyä. Vanhoillislestadiolaisen tulee olla kuuliainen yleensä ottaen kaikenlaiselle esivallalle, jota edustavat esimerkiksi opettajat, työpaikkojen esimiehet, poliisi ja valtionjohto. Erityisasemassa ovat hengelliset auktoriteetit, kuten vanhemmat, puhujat ja yhteisön johto. Nämä käyttävät pastoraalista valtaa, jonka perimmäisenä tarkoituksena on vallan kohteiden pelastuminen. Erityisesti Jumalan valtakunnan auktoriteetti on ehdoton ja kyseenalaistamaton. Aseman perustana on idea absoluuttisen suvereenista Jumalasta, jonka tahtoon kaiken tulee perustua.

Vanhoillislestadiolaista poliittista teologiaa kokonaisuutena voidaan hahmottaa kolmion tai kolmeen osaan jaetun kuvion metaforan avulla. Kolmion kulmat tai kuvion osat ovat suvereeni Jumala, suvereeni maallinen esivalta ja suvereeni Jumalan valtakunta. Jumala on teologisesti tärkein kolmesta, sillä kahden muun valta perustuu hänen olemukseensa.

Maallinen esivalta on analogisessa suhteessa Jumalan käsitteeseen, vaikka ei olekaan sen kanssa laadullisesti identtinen. Arjen käytännöissä tärkeimpänä poliittisen teologian auktoriteettina voidaan pitää Jumalan valtakuntaa, jota pitää ”etsiä ensin” ja joka on maanpäällinen Pyhän Hengen asuinsija.

Ajatus kolmeen osaan jaetusta kuviosta palauttaa mieleen Carl Schmittin ja Erik Petersonin debatin. Petersonin argumentti Schmittiä vastaan oli, että kolmiyhteisen Jumalan käsitettä ei voi soveltaa kristilliseen poliittiseen teologiaan, siis esimerkiksi yksinvaltiaan vallan perustelemiseen. Koko ajatus kristillisestä poliittisesta teologiasta on Petersonin mukaan teologisesti virheellinen, sillä maallisen ja taivaallisen alueet eivät ole kristinuskossa yhteneväisiä, mistä on esimerkkinä Jumalan kolmiyhteyden mysteeri. (Peterson 2008.)

Schmitt vastasi Petersonille huomauttamalla, että poliittisessa teologiassa ei ole kyse teologisesta virheettömyydestä tai tietoisesta teologian hyväksikäytöstä politiikassa vaan käsitteellisestä suhteesta. Vanhoillilestadiolaisuuden analyysi kuitenkin kääntää huomion myös Petersonin teemaan: *Jumalan kolmiyhteydelle* itselleen on nimittäin hahmotettavissa analogia tai vastine vanhoillilestadiolaisuuden poliittisessa ajattelussa. Kolmiyhteinen Jumala koostuu Isästä, Pojasta ja Pyhästä Hengestä. Vastaavasti vanhoillilestadiolainen auktoriteettien sarja koostuu kolmesta entiteetistä, Jumalasta, esivallasta ja Jumalan valtakunnasta. Käsitteissä on selvää yhteneväisyyttä: Jumala on yhtä kuin Isä ja Pyhä Henki on yhtä kuin Jumalan valtakunta. Pojan ja esivallan suhde on ongelmallisin. Poika pani Mooseksen lain ”viralta”, kun taas esivallan tarkoituksena on ylläpitää lakeja. Toisaalta esivalta on suvereeni samassa mielessä kuin Poika: se voi tarvittaessa puuttua oikeusjärjestykseen ja laittaa perustuslain viralta *in toto*, kokonaisuudessaan. Poikakaan ei teologisesti mitätöinyt lakia vaan uudisti sen merkityksen.

Kolmiyhteydelle löytyy vanhoillilestadiolaisuudesta myös toinen analogia. Jos sekä Jumala että auktoriteetit ilmenevät kolmessa persoonassa, on vastaavasti vihollisella kolme olomuotoa. Nämä ovat sielunvihollinen eli paholainen, ”maailma” ja ihmisen oma synnillisuus, ”liha”. Asetelma on kirjoitettu auki Päivämiehessä 36/2011:

Uskovaisilla on jatkuva sota kolmiliittoista vihollista: sielunvihollista, maailmaa ja omaa lihaa vastaan. Lähin taistelukenttä löytyy omas-

ta itsestämme. Elämme kaksiosaisina. Uskovaisen ihmisen sydämessä asuu Jumalan Pyhä Henki [...] Toisaalta ihmisen liha ja veri on maasta ja maallinen, syntiinlankeemuksessa turmeltunut [...] Liha ja Henki, toistensa vastavoimat, vaikuttavat Jumalan lapsessa. (PM 36/2011, 5.)

Sielunvihollisen voi ajatella vastustavan Isää ja Jumalaa. Paholainen on kaiken pahuuden alku, kuten Jumala on kaiken hyvyyden alku. Sielunvihollinen on *sielujen vihollinen*, joka tahtoo ihmisille pahaa, kun Jumala tahtoo näille hyvää. Maailma puolestaan vastustaa Poikaa ja esivaltaa. Maailma edustaa syntiä, jonka vain Pojan sovituskuolema voi pyyhkiä pois. Maailmallinen politiikka on repivää ja omaa etua tavoittelevaa toimintaa verrattuna kristilliseen tapaan tukea ja rakentaa esivaltaa. Liha asettuu suhteeseen Pyhän Hengen ja Jumalan valtakunnan kanssa. Liha on hengen vastapooli, ihmisen oma synnillisuus, joka ilmenee seksuaalisina haluina, ahneutena ja vääränä uskona järjen kaikkivoipaisuuteen. Sielunvihollinen, maailma ja liha ovat yhdessä samoin kuin Isä, Poika ja Pyhä Henki. Auktoriteetit eli Jumala, maallinen esivalta ja Jumalan valtakunta ovat myös saman Jumalan hengen ilmentymiä.

Vastaavuussuhteiden hahmottelu ei tarkoita sitä, että entiteetit eivät olisi muissa suhteissa toisiinsa. Esimerkiksi sielunvihollisen voi ajatella uhkaavan ensisijaisesti ihmisessä olevaa sielua, jonka voi ymmärtää ihmisen jumalalliseksi osaksi. Tämä osa puolestaan on yhteydessä Jumalan valtakuntaan. Samoin ”maailma” on selvästi myös Jumalan valtakunnan vastapooli. Yllä olevan kuvauksen tarkoitus ei olekaan olla ainoa kolmijaon suhteiden vaihtoehto. Sen sijaan se osoittaa poliittisen teologian teorian mukaista käsitteellistä yhteyttä, jossa metafysiset ja poliittiset näkemykset etsivät tasapainoa ja vastaavuutta. Yhteyden ei tarvitse olla johdonmukaisen aukoton, sillä ihmisen ajattelu ei ole ehdottoman johdonmukaista.

Vanhoillislestadiolaisen poliittisen teologian kolminaisuus voidaan hahmotella seuraavaan kaavioon:

Jumala	ISÄ	POIKA	PYHÄ HENKI
Auktoriteetit	JUMALA	ESIVALTA	JUMALAN VALTAKUNTA
Vihollinen	PAHOLAINEN	MAAILMA	LIHA

Vanhoillislestadiolaisen poliittisen teologian mahdollinen kolminaisuus ei tee tyhjäksi Petersonin argumenttia, sillä kyse ei ole uskonnollisesta väitteestä. Sen sijaan ajatus kyllä tukee Schmittin ajatusta siitä, että poliittiset käsitteet, kuten esivalta, ovat teologisten käsitteiden, kuten Jumalan vastineita. Käsitteiden ei tarvitse olla identtisiä, sillä ihmisen ajattelukaan ei ole täysin johdonmukaista vaan pikemminkin koherenssiin pyrkivää.

Poliittisen teologian teoria on hedelmällinen tapa ymmärtää uskonnollisen yhteisön maailmankuvaa. Silti teoria ei selitä kaikkea vallankäyttöä tai valtakamppailua. Esimerkiksi monet yksilöiden ja toimielinten asemaan liittyvät käsitykset ja kamppailut eivät ole poliittista teologiaa ainakaan Carl Schmittin tarkoittamassa mielessä. Henkilöiden väliset kiistat ja asetelmat eivät usein liity teologisiin käsitteisiin suvereenista Jumalasta tai seurakunnan asemasta. SRK:n johto tai puhujat eivät samaista itseään enkeleihin tai muihin hengellisiin auktoriteetteihin. Usein kiistat ovat kysymyksiä siitä, *kuka on suurin* hyvin arkisessa ja maallisessa mielessä. Uskovaiset eivät ole vapaita inhimillisistä tunteista ja valtapyyteistä. Yksilöiden ja organisaatioiden välisistä kiistoista voi kyllä tulla poliittisen teologian kautta hahmotettuja tapahtumia. Näin on käynyt esimerkiksi silloin, kun SRK:n johto ei ole tahtonut myöntää erehdyksiään vedoten seurakunnan erehtymättömyyteen. Teologisesti SRK ei ole erehtymätön, mutta asetelman tulkinta on voinut olla vaikeaa, jos SRK:n ajatusten on katsottu edustaneen koko seurakunnan kantaa. Myös hoitokokousvuosien oppia SRK:sta ”Jumalan huoneen hallituksena” voidaan kuvata poliittisena teologiana, mikä teki keskusjärjestöstä selvän poliittisen johtoelimen. Tämä oppi on kuitenkin ainakin liikkeen tasolla hylätty, eikä vanhoillislestadiolaisuudessa ole eksplisiittistä poliittista johtoa. SRK, rauhanyhdistykset ja puhujat halutaan käsittää palveluasemassa oleviksi subjekteiksi.

Yhtä kaikki vanhoillislestadiolaisuudessa käydään 2000-luvullakin monia poliittisia kamppailuja, joissa teologiset väittämät ovat keskeisessä roolissa. Näissä kamppailuissa tehdään eroja Jumalan valtakunnan ja ”maailman”, opin säilyttäjien ja muuttajien, SRK:n ja kriitikkojen, oikeoppisten ja eriseuraisten sekä miesten ja naisten välille. Vanhoillislestadiolaisuuden sisäinen politiikka on näkyvimmillään kipupisteistä käytävien kamppailujen yhteydessä. Niissä ilmenee SRK:n edustaman hengellisen

auktoriteetin ja uudistusmielisemmän siiven välinen valtakamppailu, jossa taitetaan peistä pelin legitimeistä perussäännöistä. Kamppailun ytimessä on oppi erehtymättömästä Jumalan valtakunnasta, joka toimii konservatiivilinjan näkemysten viimekätisenä perusteluna ja jonka muuttaminen tai purkaminen on siis kritiikille tärkeää. Kamppailu näyttää heijastavan myös modernisaation tuottamaa muutospainetta, johon vanhoillislestadiolainen liike jatkuvasti yrittää sopeutua kuitenkin niin, ettei se menetä identiteetistään yhdellä kertaa liikaa. Yksi tämän kirjan teemaan liittyvä myönnitys modernisaatiolle on pyrkimys uskonnon ja puoluepolitiikan erottamiseen, joka on sääntönä vahvistunut 2000-luvulle tultaessa.

Vaikka valtakamppailuja käydään, ei vanhoillislestadiolaisuuden sisäinen politiikka ole välttämättä tyypillisimmillään niiden yhteydessä. Pikemminkin tavallinen arjen politiikka on piiloista, panoptista ja normalisoivaa vallan harjoittamista. Itseään kontrolloivat uskovaiset voidaan nähdä yhteisön tärkeimpinä vallankäyttäjinä. Normalisoiva valta ilmenee erityisesti säännöissä, joista monet ovat kyseenalaistamattomia itsensäenselvyyksiä, eräänlaista sääntöjen syvätasoa. Tällaisen säännön luonne piilottaa tehokkaasti vallan. Jokapäiväiset oikein toimimisen tavat ovat olemisen rakennusaineita, joita vasten asiat ymmärretään, eikä sellaisia tapoja helposti ymmärretä säännönomaisiksi tai etenkin vallan harjoittamiseksi. Esimerkkejä tällaisista säännöistä ovat Jumalan valtakunnan sääntö kokonaisuudessaan sekä esimerkiksi keskeinen rituaali, jossa synnit julistetaan anteeksi ”Jeesuksen nimessä ja veressä”. Tämä tapa sitoo vanhoillislestadiolaisia toisiinsa vahvoin sitein, sillä synnit voi julistaa anteeksi ja taivaan valtakunnan portit avata vain toinen uskovaisten.

Kaikkien vanhoillislestadiolaisen vallan muodot ovat moninaisia. Liikkeessä voidaan hahmottaa perinteisen, konservatiivisen yhteisön kontrollivaltaa, joka ilmenee hengellisen eliitin eli SRK:n ja puhujien pastoraalisen vallan harjoittamisen muodossa. Toisaalta liike on modernisoitunut 1900-luvun loppua kohden. Modernisaatioprosessi on ollut kivulias, mitä ilmentävät hoitokokoukset. Vaikeimman vaiheen jälkeen liikkeessä on etsitty tapaa omaksua modernisaatiosta sen myönteiset puolet niin, että uskonelämän ytimet, yhteisön yksimielisyys ja kuuliaisuus voidaan samalla säilyttää. Tämän prosessin myötä valta on hahmottunut entistä selkeämmin normalisoivaksi vallaksi, joka on esimerkiksi hoitokokousaikaan nähden hienovaraisempaa ja myös piiloisempaa. Vallan

muodon muuttuminen voidaan ymmärtää vanhoillislestadiolaisuuden modernisaationa.

Vanhoillislestadiolaisuuden tutkiminen alleviivaa sitä, että uskonto ei ole vapaata politiikasta eikä politiikka vapaata uskonnosta. Puoluepolitiikan piirissä voidaan tietysti päättää, että uskonnollisille argumenteille ei anneta legitimiä asemaa, kun päätösten perusteita arvioidaan. Uskonnollisesti orientoituneet ihmiset ja yhteisöt kuitenkin perustavat ajattelunsa usein uskonnollisiin arvoihin ja heillä on oikeus tehdä poliittisia valintoja uskonnon perusteella. On myös huomattava, että kaikki poliittiset näkemykset perustuvat pohjimmiltaan metafysiikkaan tai teologiaan: jokaisen poliittisen ajattelutavan takana on käsitys todellisuuden ja ihmisen perimmäisestä luonteesta. Myös uskontojen oma sisäinen poliittisuus on tosiasia, joka tulee kohdata uskonliikkeiden sisällä. Valta-asetelmia on ja valtakamppailuja käydään riippumatta siitä, haluavatko uskovaiset tätä.

Toinen asia on se, että *cuius regio, eius religio* -periaate on rauhan säilymisen näkökulmasta sinänsä kannatettava ja sen merkitys ulottuu modernin uskonnonvapauden ja sekularismin muodossa myös valtioiden sisäiseen politiikkaan. Antimodernin konservatismin ongelma voi olla siinä, että sen nimissä ollaan valmiita rajoittamaan eri tavalla ajattelevien mahdollisuuksia toteuttaa itseään. Esimerkiksi kielteinen suhtautuminen homoseksuaalisuuteen ja sukupuolineutraaliin avioliittoon on syvästi poliittinen kysymys, joka suuntautuu myös yhteisön ulkopuolisten ihmisten elämään. Jo määritelmän mukaan antimodernismi ei ole liberalismia tai individualismia, mikä on sinällään hyväksyttävää. Uskonnon nimissä pitää olla oikeus esittää moraalisia näkemyksiä esimerkiksi ihmisen seksuaalisuudesta. Asiasta tulee ongelma silloin, jos antimoderni ajattelu pyrkii hegemoniseen asemaan. Pluralismin ja modernin, sekulaarin demokratian suurin arvo voi olla nimenomaan siinä, että se mahdollista ristiriitaisten näkemysten rauhallisen kanssakäymisen. Arvopluralismi on eräänlaista meta-ajattelua, jonka avulla hyvin erilaiset maailmankatsomukset voivat sietää toisiaan.

Toisaalta on huomattava, että vanhoillislestadiolainen 2000-luvun teologia voidaan ymmärtää pluralistista demokratiaa tukeväksi uskonnollisuudeksi. Demokratia ei vanhoillislestadiolaisessa poliittisessä puheessa ole eksplisiittisesti niin tärkeää kuin esivalta ja sen kunnioitus. Silti vanhoillislestadiolainen uusi poliittinen teologia näyttää olevan moniään-

syyttä tukevaa ajattelua, jossa sekä puoluepolitiikassa että kirkon piirissä jyrkästi toisin ajattelevien kanssa tehdään yhteistyötä. Tässä suhteessa liikkeen oppi on muuttunut varsinkin 1900-luvun alusta mutta myös hoitokokousvuosista eli 1960–1970-luvuilta. Uusi vanhoillilestadiolaisuus voi olla esimerkki poliittisesta teologiasta, jossa eksklusiivinen uskonnollisuus yhdistetään teologisesti rauhanomaiseen poliittiseen kanssakäymiseen *toisten* kanssa. Rauhan säilymisen kannalta tämä on hyvä tapa lähestyä uskonnon ja politiikan yhteiseloä. Kristinuskoa on käytetty lukemattomia kertoja väkivaltaisen ja eksklusiivisen politiikan välineenä, mutta kristillisyyden perinteestä voidaan nostaa esiin myös rauhanomainen poliittinen ajattelutapa. Vanhoillilestadiolaisuus ei toki ole täysin ulossulkematonta ”kaikkien demokratiaa” (ks. Ojakangas 2002): se on myös isänmaallista ja sotilaallista oppia, joka oikeuttaa aseiden käytön oman maan puolustamiseksi. Silti se ei ole hyökkäävää tai väkivaltaan pyrkivää uskonnollisuutta.

Mikä on vanhoillilestadiolaisen liikkeen tulevaisuus? Vanhoillilestadiolaisuuden kipupisteiden analyysi antaa aiheen olettaa, että lähitulevaisuudessa liikkeessä käydään edelleen rajanvetoja. Erityisesti liikkeen laidoilla olevat henkilöt, jotka identifioituvat sen uskonnolliseen perintöön mutta eivät hyväksy yhteisöllistä sanktiointia, SRK:n vahvaa asemaa tai eksklusiivista seurakuntaoppia, voivat kokea painetta jättää liike (ks. Karhu 2012). Silti liike ei voi yksinkertaisesti erottaa kritikoita tai nimetä heitä eriseuraksi, sillä kritiikki ei ole järjestynyt tietyn johdon alaisuuteen eikä sitä voida määrittää paikallisesti. Monet kriitikot eivät myöskään halua lähteä liikkeestä vaan uudistaa sitä. Kynnyskysymykseksi muodostuu se, kuinka paljon liike voi uudistua ilman että se kadottaa identiteettinsä ja uskonsa perustan. Vanhoillilestadiolaisuus elää arkkipiispa Kari Mäkisen sanoin vaihetta, jolloin sillä on mahdollisuus joko avautua tai sulkeutua. Äänekäs kritiikki ja liberaalin ympäristön paine painostavat liikettä joko muuttumaan tai sitten pitäytymään entistä tiukemmin perinteissä. Jos liike kokee paineen liian suureksi, se saattaa puolustautua kieltämällä kaikenlaisten mielipide-erojen olemassaolon ja vetäytymällä kuoreensa. Toisaalta nuorison kasvanut sivistystaso ja mediamaailman kiinnostus ja läpinäkyvyys takaavat sen, että esimerkiksi 1970-luvun hoitokokousten kaltaisia laajoja puhdistuksia ei helposti voida järjestää. Liikkeen johdon on keksittävä sellaisia hallinnan tapoja, joiden avulla se

kykenee sekä säilyttämään riittävästi vanhaa että omaksumaan uutta ja pitämään samalla yhteisön yhtenäisenä. Kriitikotkaan eivät halua vanhoillislestadiolaisen identiteetin menetystä, ja monen mielestä liikkeen kulttuurissa ja uskossa on runsaasti säilyttämisen arvoisia piirteitä. Kulttuurin tärkeys on nimenomaan syy sille, että siinä ilmeneviä epäkohtia kritisoidaan.

Oma kysymyksensä on vanhoillislestadiolaisuuden asema kirkossa ja kirkon sisäinen yhtenäisyys laajemmin. Vanhoillislestadiolaisuus suhtautuu kirkkoon myönteisesti ja hyvälle yhteistyölle on myös tulevaisuudessa edellytyksiä. Ristiriidat ja haasteet ovat kuitenkin todellisia, ja niiden selvittäminen edellyttää keskustelua, jossa ollaan valmiita hyväksymään oman erehtymisen mahdollisuus. Kynnyskysymyksiä ovat erityisesti vanhoillislestadiolainen seurakuntaoppi ja kysymys naispappeudesta liikkeen piirissä. Erityisesti seurakuntaoppi voi olla tulevaisuudessakin este aidon ymmärryksen löytymiselle, sillä siitä liike ei ole halunnut tinkiä lainkaan ja toisaalta kirkon piirissä sen kritiikki on ajoittain hyvin jyrkkää. Aika ja sukupolvien vaihtuminen voivat muuttaa tilannetta.

Lestadiolaisuuteen liittyvää politiikan tutkimusta on tämänkin tutkimuksen ja Lestadionismi-hankkeen jälkeen olemassa vain vähän. Syventävälle tutkimukselle ja moninaisille jatkotutkimuksille on epäilemättä tarvetta liittyen kaikkiin lestadiolaisuuden haaroihin. Lestadiolaisuus on esimerkiksi hyvin vahva paikallinen vaikuttaja monissa Suomen kunnissa ja maakunnissa, ja paikallisten tapahtumien ja merkitysten yhteiskuntatieteelliselle tutkimukselle olisi runsaasti tarvetta.

Myös muiden uskonnollisten yhteisöjen poliittisen teologian tutkimus tarjoaisi tälle väitöskirjalle kiinnostavan kontekstin. Esimerkiksi vanhoillislestadiolaisuuden sisäistä poliittisuutta ei voida pitää erikoislaatuisena ilmiönä, vaan vastaavia asetelmia voi olettaa esiintyvän *mutatis mutandis* yleensä eksklusiivisissa uskonnollisissa yhteisöissä. Suomessa mahdollisia jatkotutkimuksen kohteita voisivat olla esimerkiksi papeihinsa jyrkkää kirkkokuria soveltava ortodoksinen kirkko tai kirkon liberalisoitumiskehityksen vastareaktioina syntyneet uskonnolliset ryhmät, kuten Nokia Missio tai Luther-säätiö. Näissäkin yhteisöissä käydään kamppailua siitä, mikä on liikkeiden jäsenille ja papeille hyväksyttävää ja miten voidaan kohdella liikkeiden opista harhautuneita. Konservatiiviset uskonnolliset liikkeet ovat yleisesti periaatteellisen poliittisen kamppailun ytime-

sä: niissä ilmentyvät sanan-, uskonnon- ja yksilönvapauksien ristiriidat. Kuinka paljon perusoikeuksiksi ymmärrettyjen vapauksien perusteella voidaan rajoittaa muiden vapautta? Missä määrin esimerkiksi uskonnonvapauden nojalla voidaan rajoittaa yhteisön jäsenen yksilönvapautta? Ja mihin asti ulottuu sananvapaus: saako sen nojalla kutsua toisen seksuaalista suuntautumista sairaudeksi? Tutkimuksen tarkoituksena ei välttämättä ole ratkaista näitä kysymyksiä, mutta se voi tuottaa lisätietoa niihin liittyvistä argumenteista ja periaatteista.

Myös tutkimus muiden Suomen perinteisten herätysliikkeiden poliitikasta tarjoaisi kiinnostavan vertailukohteen suhteessa vanhoillislestadiolaisuuteen. Muun muassa 2000-luvun herännäisyys edustaa vanhoillislestadiolaisuuteen nähden hyvin erilaista yhteisöllistä kokonaisuutta, vaikka sen juuret ovat lestadiolaisuuden tapaan pietismissä. Herännäisyyden poliittisuuden tutkiminen voisi avartaa näkemystä suomalaisen uskonnollisen kentän poliittisesta teologiasta sekä siitä, miten kristinuskon erilaiset virtaukset vaikuttavat Suomen yhteiskunnalliseen elämään. Kansainvälisiä vertailukohteita voisivat olla esimerkiksi Yhdysvaltain amissit tai mennoniitit. Kokonaan toisenlaisen näkökulman erityisesti poliittisen teologian soveltamiseen antaisi itämaisen polyteismin tai buddhalaisuuden politiikan tutkimus (ks. esim. Singh 2011).

Poliittisen teologian käsitteellinen analyysi voisi myös olla tärkeä jatkotutkimuksen aihe. Käsitettä käytetään melko väljästi, ja se antaa mahdollisuuden esimerkiksi politiikan teologiseen tutkimukseen. Tällöin kyseeseen voi tulla avoimesti uskonnollisten argumenttien käyttö tieteellisinä perusteluina, mikä poikkeaa tavanomaisesta tieteelliseksi ymmärretystä käytännöstä. Huonossa tapauksessa tuloksena on käsitteellinen epämääräisyys, jossa kaikki poliittinen toiminta tulkitaan viittaamalla metafysiikkaan. Tieteenfilosofisessa mielessä käsitteellinen tarkkuus on tärkeää. ”Poliittiseen teologiaan” nojaavaa tutkimusta tehdessä on vähintään hahmoteltava tarkasti sitä, mitkä ovat tutkimuksen käsitteelliset lähtökohdat.

Kirjallinen aineisto

- Haapsaari, Jouko (2006) Lähetystyötä kotimaassa. Teoksessa Aimo Hautamäki & Tuomas Hänninen (toim.) *Oikea ja väärä. Vuosikirja 2006*. Oulu, SRK, 144–149.
- Heinänen, Kalevi (1997) Usko tulee kuulosta. Teoksessa Jaakko Kaltakari (toim.) *Katso, Jumalan karitsa. SRK:n Suviseurat Rovaniemellä 27.6.–30.6.1997*. Oulu: SRK.
- Kaleva 5.7.2011*: SRK ampui rivit suoriksi. Pääkirjoitus.
- Kaltakari, Juhani (1997) Katso, Jumalan Karitsa. Teoksessa Jaakko Kaltakari (toim.) *Katso, Jumalan Karitsa. SRK:n Suviseurat Rovaniemellä 27.6 - 30.6.2997*. Oulu: SRK, 4–22.
- Kava, Tuomo (2009) Taivasten valtakunta on tullut lähelle. Teoksessa Juho Kopperoinen (toim.) *Käykää kuulemaan, mitä Herra puhuu. SRK:n suviseurat Oripäässä 2009*. Oulu:SRK, 208–213.
- Kinnunen, Ilari (2011) Sielunhoidollinen ilmapiiri kotona. Teoksessa Jouni Hintikka, Tuomas Hänninen & Olli Lohi (toim.) *Mä taimi olen sun tarhassas. Ajankohtaista 2011*. Oulu: SRK, 56–61.
- Kinnunen, Mauri (2006) Tämä vuosituhat haastaa lestadiolaisuuden. *Kaleva*, 1.10.2006, 46.
- Kopperoinen, Pentti (2004) Pyhän Hengen pappuus. Teoksessa Aimo Hautamäki & Pekka Tuomikoski (toim.) *Rauhaa ja iloa. Vuosikirja 2004*. Oulu: SRK, 46–51.
- Kotilainen, Antti (2010) Jeesus, parantajamme. Teoksessa Jorma Hoppa (toim.) *2010 Anna meille tänä päivänä meidän jokapäiväinen leipämme. SRK:n suviseurat Liperissä 2.-5.7.2010*. Oulu: SRK, 282–287.
- Kotimaa 19.1.2012*: Nainen vaietkoon. s. 6.
- Kälkälä, Mikko (2008) Omakohtainen usko. Teoksessa Pauli Niemelä (toim.) *Autuas on se, jonka synnit on annettu anteeksi. SRK:n suviseurat Sievissä 2008*. Oulu: SRK, 190–205.
- Lapin Kanssa 9.4.2011*: Rikokset sovitettava. A6.
- Lepistö, Einari (2001) *Jumalan sanan perustalla. Einari Lepistö muistelee elämänsä ja työtään*. Toim. Toivo Määttä. Oulu: SRK.
- Liikanen, Timo (2011) Kaveripiiri kasvattaa. Teoksessa Jouni Hintikka, Tuomas Hänninen ja Olli Lohi (toim.) *Mä taimi olen sun tarhassas. Ajankohtaista 2011. Vuosikirja*. Oulu: SRK, 126–129.
- Lohi, Seppo (2004) Synninpäästö lestadiolaisuudessa. Teoksessa Aimo Hautamäki & Pekka Tuomikoski (toim.) *Rauhaa ja iloa. Vuosikirja 2004*. Oulu: SRK, 58–69.

- Luhtaniemi, Kari (2004) Kristuksen kirkkolaki. Teoksessa Aimo Hautamäki & Pekka Tuomikoski (toim.) *Rauhaa ja iloa. Vuosikirja 2004*. Oulu: SRK, 84–89.
- Lohi, Markus: Toisen kierroksen valintani. *Lapin Kansa* 27.1.2012.
- Paananen, Antti (1997) Katso, Jumalan Karitsa. Teoksessa Jaakko Kaltakari (toim.) *Katso, Jumalan Karitsa. SRK:n Suviseurat Rovaniemellä 27.6.–30.6.1997*. Oulu: SRK, 32–35.
- Paarma, Jukka (2011) Turun arkkhiippakunnan tervehdys. Teoksessa *Juho Kopperoinen (toim.) Käykää kuulemaan, mitä Herra puhuu. SRK:n suviseurat Oripäässä 2009*. Oulu: SRK, 36–39.
- Palokangas, Aino (2006) Kodin arkea. Teoksessa Teoksessa Aimo Hautamäki & Tuomas Hänninen (toim.) *Oikea ja väärä. Vuosikirja 2006*. Oulu: SRK, 118–123.
- Pentikäinen, Antti (2011) Pois pelko Herran kansa. *Kotimaa* 21.10.2011.
- Pitkälä, Juhani (2009) Herra elää ja on ylösnoussut. Teoksessa Teoksessa *Juho Kopperoinen (toim.) Käykää kuulemaan, mitä Herra puhuu. SRK:n suviseurat Oripäässä 2009*. Oulu: SR, 214–221.
- Päivämies*-lehdet vuosina 1962–1990 ja 2009–2012.
- Rytkönen, Jussi (2006) Hoitokokouksista ei anteeksipyyntöä. *Kotimaa* 4.7.2006.
- Siionin Lähetyslehti* vuosina 2009–2012.
- Savela, Oiva (2007) Jumalan valtakunta tänään. Teoksessa Aimo Hautamäki & Tuomas Hänninen (toim.) *Muutoksen keskellä. Vuosikirja 2007*. Oulu: SRK, 18–21.
- Savela, Voitto (2007) 70-luvun tapahtumien tarkastelua. Teoksessa Aimo Hautamäki & Tuomas Hänninen. *Muutoksen keskellä. Vuosikirja 2007*. Oulu: SRK, 54–65.
- SRK:n vuosikertomus 2009. Teoksessa Jorma Hoppa (toim.) 2010 *Anna meille tänä päivänä meidän jokapäiväinen leipämme. SRK:n suviseurat Liperissä 2.–5.7.2010*. Oulu: SRK.
- SRK:n vuosikokouspöytäkirja 2009. Teoksessa Jorma Hoppa (toim.) 2010 *Anna meille tänä päivänä meidän jokapäiväinen leipämme. SRK:n suviseurat Liperissä 2.–5.7.2010*. Oulu: SRK, 239–338.
- Tirola, Heikki (2006) Jumalan valtakunnasta kuuluu täydellinen evankeliumi. Teoksessa Matti Taskila (toim.) *Minä olen lunastanut sinut. SRK:n suviseurat Sotkamossa 30.6–3.7.2006*. Oulu: SRK, 116–122.
- Timlin, Matti (2009) Luvatus maan rajalla. Teoksessa Juho Kopperoinen (toim.) *Käykää kuulemaan, mitä Herra puhuu. SRK:n suviseurat Oripäässä 26–29.6.2009*. Oulu: SRK, 107–112.

- Tölli, Tapani (2006) Vastuullinen seksuaalinen käyttäytyminen. Teoksessa Aimo Hautamäki & Tuomas Hänninen (toim.) *Oikea ja väärä. Vuosikirja 2006*. SRK: Oulu, 28–33.
- Tölli, Tapani, (2009) Avioliitto - yhteiskunnan tukipilari. Teoksessa Aimo Hautamäki & Tuomas Hänninen (toim.) *Kestääkö perhe? Ajankohtaista 2009*. Oulu: SRK, 40–43.
- Uljas, Mirja-Liisa (2011) Jumala hoitaa lapsen sielua – minä vain autan. Teoksessa Jouni Hintikka, Tuomas Hänninen ja Olli Lohi (toim.) *Mä taimi olen sun tarhassa. Ajankohtaista 2011. Vuosikirja*. Oulu: SRK, 50–55.
- Vainikainen, Matti (2006) Ehtoollinen uskon vahvistuksena. Teoksessa Aimo Hautamäki & Tuomas Hänninen (toim.) *Oikea ja väärä. Vuosikirja 2006*. Oulu: SRK, 96–101.
- Vainikainen, Matti (2010) Armollinen Jumala. Teoksessa Jorma Hoppa (toim.) 2010 *Anna meille tänä päivänä meidän jokapäiväinen leipämme. SRK:n suiveurat Liperissä 2.–5.7.2010*. Oulu: SRK, 118– 123.
- Vallivaara, Olavi (2007) Usko ja teot. Teoksessa Aimo Hautamäki ja Tuomas Hänninen (toim.) *Muutoksen keskellä. Vuosikirja 2007*. Oulu: SRK, 26–28.
- Vanhatalo, Sampsa (2007) Järki Jumalan lahjana. Teoksessa Aimo Hautamäki ja Tuomas Hänninen (toim.) *Muutoksen keskellä. Vuosikirja 2007*. Oulu: SRK, 42–45.
- Voittonen, Olavi (2004) Jeesuksen opetus Jumalan valtakunnasta. Teoksessa Aimo Hautamäki & Pekka Tuomikoski (toim.) *Rauhaa ja iloa. Vuosikirja 2004*. Oulu: SRK, 16–23.
- Voittonen, Olavi (2010) SRK:n puheenjohtajan tervehdys. Teoksessa Jorma Hoppa (toim.) 2010 *Anna meille tänä päivänä meidän jokapäiväinen leipämme. SRK:n suiveurat Liperissä 2.–5.7.2010*. Oulu: SRK, 40–45.
- Vuonokari, Pekka (2009) Avioero ja uudelleen avioituminen. Teoksessa Aimo Hautamäki & Tuomas Hänninen (toim.) *Kestääkö perhe? Ajankohtaista 2009*. Oulu:SRK, 34–39.
- Väyrynen, Leo (2006) Elinikäinen avioliitto. Teoksessa Aimo Hautamäki & Tuomas Hänninen (2006) *Oikea ja väärä. Vuosikirja 2006*. Oulu: SRK, 108–113.

Internetaineisto

- Alaranta, Johannes: Maallikkosalariopin harhaoppi. Osoitteessa <http://gostaja.blogspot.com/2011/03/maallikkosalariopin-harhaoppi.html>. Vierailtu 10.2.2012.
- Espoon Rauhanyhdistys: Mitä olet vanhoillislestadiolaisuus? Osoitteessa <http://www.espoonrauhanyhdistys.fi/sivut/taustatietoa.html>. Vierailtu 10.10.2011.
- Hakomaja: Insestiepäilyt ulottuvat vl-liikkeen johtotasolle. Osoitteessa <http://www.hakomaja.net/keskustelu/lainatut-ja-turvapaikka-/12619-insestiepailyt-ulottuvat-vl-liikkeen-johtotasolle>. Luettu 29.9.2010.
- Hakomaja: Lupa rukoilla homoparin puolesta. Osoitteessa <http://www.hakomaja.net/keskustelu/opillinen/13089-lupa-rukoilla-homoparin-puolesta?limit=8&start=16>. Vierailtu 16.11.2010.
- Hakomaja: Pelaamme vaarallista peliä. Osoitteessa <http://www.hakomaja.net/keskustelu/vanhoillislestadiolaisuus/16804-pelaamme-vaarallista-pe-liae#16841>. Vierailtu 9.2.2012.
- HS: Rauhanyhdistyksen ex-johtaja vangittu epäiltyä insestistä. Osoitteessa <http://www.hs.fi/kotimaa/artikkeli/Rauhanyhdistyksen+ex-johtaja+vangittu+ep%C3%A4ilty%C3%A4+insestist%C3%A4/1135260478417>. Luettu 29.9.2010.
- HS: Vanhoillislestadiolaiset: Lasten hyväksikäyttö on tuomittavaa. Osoitteessa http://www.hs.fi/kotimaa/artikkeli/1135252938645?ref=lk_hs_ko_1. Luettu 29.9.2010.
- HS: Ihmisoikeusliitto selvittää vanhoillislestadiolaisten ehkäisykieltoa. Osoitteessa <http://www.hs.fi/kotimaa/artikkeli/Ihmisoikeusliitto+selvitt%C3%A4%C3%A4+lestadiolaisten+chk%C3%A4isykieltoa/1135242808054>. Vierailtu 9.2.2012.
- Huttunen, Juhani (2011) Ripin väärinkäyttö on suojellut pedofiileja lestadiolaisuudessa. Kirkko & Kaupunki -lehden internet-sivut osoitteessa <http://www.kirkkojakaupunki.fi/kirkko/ripin-vaarinkaytto-on-suojannut-pedofiileja-lestadiolaisuudessa>. Vierailtu 17.10.2011.
- Ihmisoikeusliitto (2009) Ehkäisykielto rikkoo ihmisoikeuksia. Osoitteessa http://www.ihmisoikeusliitto.fi/images/pdf_files/ehkaisykielto.pdf. Vierailtu 9.2.2012.
- Karhu, Emilia (2012) Laitapuolen lestadiolaisten ahdistusvyöry. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/blogit/article/?bid=432&cid=32688>. Vierailtu 15.6.2012.
- Kaleva: SRK myöntää laajan pedofilian ja virheensä tapausten käsittelyssä. Osoitteessa <http://www.kaleva.fi/uutiset/srk-myontaa-laajan-pedofilian-ja-virheensa-tapausten-kasittelyssa/895269>. Vierailtu 10.2.2012.

- Karjalainen.fi: Arkkipiispa Kari Mäkisen kansliashteeri kutsuttiin hoidettavaksi. Osoitteessa <http://www.karjalainen.fi/fi/uutiset/uutis-alueet/kotimaa/item/2704-arkkipiispa-kari-m%C3%A4kisen-kansliashteeri-kutsuttiin-hoidettavaksi>. Vierailtu 25.1.2012.
- Kotimaa-lehden keskustelupalsta: Ripin nk. olemuksesta. Osoitteessa. http://www.kotimaa24.fi/index.php?option=com_dpblog&view=article&bid=210&id=7832&Itemid=115#comment49345. Luettu 29.9.2010.
- Kotimaa24: Lestadiolaisäiti: vanhempien väsymistä ei pidä hengellistää. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/6351-lestadiolaisaiti-vanhempien-vasymista-ei-pida-hengellistaa>. Vierailtu 19.10.2011.
- Kotimaa24: Tutkija lestadiolaisesta naispapista: tämä on historiaa! Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7090-tutkija-lestadiolaisesta-naispapista-tama-on-historiaa>. Vierailtu 5.1.2011.
- Kotimaa24: Piispa Toiviainen: Vanhoillislestadiolaisuus on kansankirkolle ongelma. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kulttuuri/6084-piispa-toiviainen-vanhoillislestadiolaisuus-on-kansankirkolle-ongelma>. Vierailtu 24.1.2012.
- Kotimaa24: Vanhoillislestadiolaiset äänestivät rukouksen puolesta. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/841-vanhoillislestadiolaiset-aanestivat-rukouksen-puolesta>. Vierailtu 30.12.2010.
- Kotimaa24: Kotimaa24:n luetuimmat jutut 2011 kertoivat pilakuvasta, ilmestyksestä ja hoitokokouksista. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7031-luetuimmat-jutut-2011-kertoivat-pilakuvasta-ilmestyksesta-ja-hoitokokouksista>. Vierailtu 24.1.2012.
- Kotimaa24: Päätoimittaja kokenut painostusta - vanhoillislestadiolaiset peruvat Kalevan tilauksia. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/5627-paatoimittaja-kokenut-painostusta--vanhoillislestadiolaiset-peruvat-kalevan-tilauksia>. Vierailtu 24.1.2012.
- Kotimaa24: Vihittiinkö ensimmäinen vanhoillislestadiolainen naispappi sittenkin jo 1988? Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kulttuuri/7101-vihittiinko-ensimmainen-vanhoillislestadiolainen-naispappi-sittenkin-jo-1988>. Vierailtu 25.1.2012.
- Kotimaa24: Vanhoillislestadiolaiset linjaavat naispappeuskäsitystään. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7145-vanhoillislestadiolaiset-linjaavat-naispappeuskasitystaan>. Vierailtu 25.1.2012.
- Kotimaa24: Rauhanyhdistys hyllyttämässä arkkipiispan teologisen sihteerin. <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7154-rauhanyhdistys-hyllyttamassa-arkkipiispan-teologisen-sihteerin>). Vierailtu 25.1.2012.
- Kotimaa24: Arkkipiispa: Vanhoillislestadiolainen liike vaarassa sulkeutua. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7226-arkkipiispa-vanhoillislestadiolainen-liike-vaarassa-sulkeutua>. Vierailtu 25.1.2012.

- Kotimaa24: Piispaehdokkaat arvioivat vanhoillislestadiolaisten pelastuskäsitystä. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7108-piispaehdokkaat-arvioivat-vanhoillislestadiolaisten-pelastuskasitysta>. Vierailtu 25.1.2012.
- Kotimaa24: Lestadiolaisjohtajan saarnaamisen estänyt kirkkoherra valottaa ajatteluaan. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/5260-lestadiolaisjohtajan-saarnaamisen-estanyt-kirkkoherra-valottaa-ajatteluaan>. Vierailtu 2.2.2012.
- Kotimaa24: Kriittinen nettikirjoittelu johti tehtävien epäämiseen lestadiolaisessa liikkeessä. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/4327-kriittinen-nettikirjoittelu-johti-tehtavien-evaamiseen-lestadiolaisessa-liikkeessa>. Vierailtu 7.2.2011.
- Kotimaa24: Paine suureen perheeseen on säälimätön. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/blogit/article/?bid=461&id=20248>. Vierailtu 9.2.2012.
- Kotimaa24: ”Maijan tarina” antaa hyväksikäytön uhrille äänen. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kulttuuri/7677-maijan-tarina-antaa-hyvaksikayton-uhriille-aanen>. Vierailtu 10.3.2012.
- Kotimaa24: Ensimmäiselle naispapille isot seuraukset vihkimyksestä. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7636-ensimmäiselle-naispapille-isot-seuraukset-vihkimyksesta>. Vierailtu 10.3.2012.
- Kotimaa24: Arkkipiispan sihteeri erotettiin vanhoillislestadiolaisten puhujan tehtävästä. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7768-arkkipiispan-sihteeri-erotettiin-vanhoillislestadiolaisten-puhujan-tehtavasta>. Vierailtu 19.3.2012.
- Kotimaa24: Rauhanyhdistys ei erottanut Leppästä yksimielisesti. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7770-rauhanyhdistys-ei-erottanut-leppasta-yksimielisesti>. Vierailtu 19.3.2012.
- Kotimaa24: Vanhoillislestadiolaiset pyytävät anteeksi hoitokokousten väärinkäytöksiä. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/6305-vanhoillislestadiolaiset-pyytavat-anteeksi-hoitokokousten-vaarinkaytoksia>. Vierailtu 20.3.2012.
- Kotimaa24: Pääkirjoitus: Vanhoillislestadiolainen seurakuntaoppi lähellä harhaoppia. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7809-paakirjoitus-vanhoillislestadiolainen-seurakuntaoppi-lahella-harhaoppia>. Vierailtu 23.3.2012.
- Kotimaa24: HS: Mäkinen huolestui kirkkoon sitoutuvien vaientamisesta. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7771-hs-makinen-huolestui-kirkkoon-sitoutuvien-vaientamisesta>. Vierailtu 23.3.2012.
- Kotimaa24: Professori: Jumalan valtakunnasta sulkeminen ihmisoikeusloukkaus. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7815-professori-jumalan-valtakunnasta-sulkeminen-ihmisoikeusloukkaus>. Vierailtu 23.3.2012.

- Kotimaa24: Kalevan lestadiolaisuutisointi vuoden journalistinen teko. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kulttuuri/7811-kalevan-lestadiolaisuutisointi-vuoden-journalistinen-teko>. Vierailtu 23.3.2012.
- Kotimaa24: Kaleva: Hurtig jättää vanhoillislestadiolaisen liikkeen. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/8027-kaleva-hurtig-jattaa-vanhoillislestadiolaisen-liikkeen?start=20#kommentit>. Vierailtu 19.4.2012.
- Kotimaa24: Arkkipiispa kutsui vanhoillislestadiolaiset keskusteluun. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/8040-arkkipiispa-kutsui-vanhoillislestadiolaiset-keskusteluun>. Vierailtu 19.4.2012.
- Kotimaa24: Kirkkoherra hoitokokoukseen myönteisen naispappeuskannan vuoksi. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/8282-kirkkoherra-hoitokokoukseen-naispappeuskannan-vuoksi>. Vierailtu 15.5.2012.
- Kotimaa24: Pappi menetti puheoikeutensa vanhoillislestadiolaisten seuroissa. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/5350-pappi-menetti-puheoikeutensa-vanhoillislestadiolaisten-seuroissa>. Vierailtu 15.5.2012.
- Kotimaa24: Kotimaa24: Mediakiinnostus ajanut vanhoillislestadiolaiset ahtaalle. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/8491-mediakiinnostus-ajanut-vanhoillislestadiolaiset-ahtaalle>. Vierailtu 15.6.2012.
- Kukko, Valma: Luterilaiset herätysliikkeet ovat kirkon selkäranka ja omatunto – henkinen historia ei voi olla staattinen eikä pysähtynyt. Osoitteessa <http://www.kotimaa24.fi/blogit/haku/article/?id=8606&bid=161&start=50>. Vierailtu 12.2.2012.
- Laestadian Leaks: SRK:n kerjuukirje SYT:lle 12.2.1965. Osoitteessa <http://laestadianleaks.blogspot.com/2010/08/srkn-kerjuukirje-sytlle-1221965.html>. Vierailtu 10.11.2011.
- Mauri Kinnusen internet-sivut: Lestadiolaisuus ja politiikka. Osoitteessa <http://www.makkeri.bravepages.com/politiikka/politiikka1.htm>. Vierailtu 26.2.2012.
- Mopin palsta. Keskustelua vanhoillislestadiolaisuudesta. Helsingin sanomat 29.9.2010. Osoitteessa <http://p2.foorumi.info/keskusteluavanhoillislestadiolaisuudesta/viewtopic.php?t=2965&postdays=0&postorder=asc&start=0&sid=b7349f47e7dbd315b029f037095db53d>. Luettu 29.9.2010.
- Mäkinen, Kari (2012) Sellaista on armo. Osoitteessa <http://www.evl.fi/arkkipiispa/Saarna04032012KM.htm>. Vierailtu 10.3.2012.
- Naatus, Rebekka: Lestadiolaisuuden synkkä luku ei kauniilla puheilla muuksi muutu. Kalevan Sielun silmin-blogi 20.10.2011. Osoitteessa <http://www.kaleva.fi/blog/Sielun%20silmin>. Vierailtu 24.10.2011.
- OHO! Siioni: Seurakuntapolitiikkaa Uudeltamaalta. Osoitteessa <http://ohosii-oni.blogspot.com/2011/11/seurakuntapolitiikka-uudeltamaalta.html>. Vierailtu 27.1.2012.

- OHO! Siioni: Kaanaa-Suomi -sanakirja. Osoitteessa <http://ohosiioni.blogspot.com/2011/09/kaanaa-suomi-sanakirja.html>. Vierailtu 26.3.2012.
- OHO! Siioni: Hän alkoi ajatella omilla aivoillaan. Osoitteessa <http://ohosiioni.blogspot.com/2011/07/han-alkoi-ajatella-omilla-aivoillaan.html>. Vierailtu 26.3.2012.
- Omat Polut: Rippisalaisuuden purkaminen ei auta. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2010/05/20/srk-rippiopetus/>. Luettu 29.9.2010.
- Omat Polut: SRK:n johto torjui tiedon levittämisen lasten hyväksikäyttörirkoksisista. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2010/05/17/srkn-johdotunkunta-torjui/>. Luettu 29.9.2010.
- Omat polut: Seppo Lohen perustelut ehkäisykiellolle ja alustuksen kommentit osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2009/07/15/seppo-lohen-perustelut/>. Vierailtu 5.2.2010.
- Omat Polut: Naatus, Pentikäinen ja Alaranta: Hengellinen terrori rauhanyhdistyksissä jatkuu edelleen. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2011/10/23/terrori-jatkuu/>. Vierailtu 24.10.2011.
- Omat Polut: Opillinen harha puhujankokouksessa. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2009/10/23/puhujainkokoukset2007/>. Vierailtu 23.10.2011.
- Omat Polut: SRK pyysi julkisesti anteeksi. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2011/10/10/srk-pyysi-julkisesti-anteeksi/>. Vierailtu 22.10.2011.
- Omat Polut: Mari Leppänen: Monet lestadiolaispapat kannattavat naispappeutta - SRK tyrmännyt toistuvasti ehdotuksen. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2010/11/11/leppanen/>. Vierailtu 5.1.2012.
- Omat Polut: SRK:n johtokunta teki hengelliseksi naamioitua poliittista työtä. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2009/05/12/naamioitua-puoluepoliittista-tyota/>. Vierailtu 6.1.2012.
- Omat Polut: Naatus, Pentikäinen ja Alaranta: Hengellinen terrori rauhanyhdistyksissä jatkuu edelleen. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2011/10/23/terrori-jatkuu/>. Vierailtu 4.2.2012.
- Omat Polut: Seppo Lohen perustelut ehkäisykiellolle 2009. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2009/07/15/seppo-lohen-perustelut/>. Vierailtu 9.2.2012.
- Omat Polut: Suviseurat, materialismin mahtinäytös. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2011/07/05/materialismin-mahtinaytos/>. Vierailtu 9.2.2012.
- Omat Polut: Arkkipiispa: neljä kipupistettä. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2009/08/13/arkkipiispan-puhe/>. Vierailtu 10.3.2012.

- Omat Polut: Linjakumpu: ristiriidat eivät katoa hoitokokouksilla. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2011/07/29/linjakumpu/>. Vierailtu 12.3.2012.
- Omat Polut: Lestadiolaisuuden tabu: raiskaus avioliitossa. Osoitteessa <http://freepathways.wordpress.com/2012/06/14/avioraiskaus/#more-24709>. Vierailtu 19.6.2012.
- Pentikäinen, Mikael (2010) Kahden maan kansalaisia. Pääkirjoitus. Osoitteessa <http://www.hs.fi/paakirjoitus/artikkeli/Kahden+maan+kansalaisia/HS-20100713SI1MA01nj3>. Vierailtu 11.1.2011.
- Pikkuaho, Sami (2011) Asioita ajassamme. Perheväkivalta on uhka kodin hyvinvoinnille. Osoitteessa http://www.srk.fi/index.php?p=asioita_ajassamme_perhevakiva. Vierailtu 21.10.2011.
- Seurakuntalainen: ”Vanhoillislestadiolaisliikkeessä käynnissä murros”. Osoitteessa http://www.seurakuntalainen.fi/uutiset/usko/1467/vanhoillislestadiolaisliikkeessa_kaynnissa_murros. Vierailtu 25.1.2012.
- Seurakuntalainen: Lestadiolaisjohtaja ja naisteologi eri mieltä uudistustarpeesta. Osoitteessa http://www.seurakuntalainen.fi/uutiset/kotimaa/2155/lestadiolaisjohtaja_ja_naisteologi_erimielisia_uudistustarpeesta. Vierailtu 2.3.2012.
- Stenlund, Mari: Ehkäisykielto koettelee klassista käsitystä uskonnonvapaudesta. Helsingin Sanomien vieraskynä 9.2.2009. Osoitteessa <http://www.hs.fi/paakirjoitus/artikkeli/Ehk%C3%A4isykielto+koettelee+klassista+k%C3%A4sityst%C3%A4+uskonnonvapaudesta/1135243647045>. Vierailtu 9.2.2012.
- Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys, internetsivut osoitteessa www.srk.fi.
- SRK: Esivalta on Jumalan asettama. Osoitteessa http://srk.fi/index.php?p=esivalta_on_jumalan_asettama. Vierailtu 19.1.2012.
- SRK: Näin me uskomme, Historia. Osoitteessa <http://srk.fi/index.php?p=historia>. Vierailtu 6.9.2010.
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko: Aamenesta öylättiin osoitteessa <http://www.ev12.fi/sanasto/index.php/Etusivu>. Vierailtu 10.10.2011.
- Suomi24: Laestadian Leaks. Osoitteessa <http://keskustelu.suomi24.fi/node/9291935>. Vierailtu 6.1.2012.
- Suomi24: Pentikäinen kannattaa Haaviston valintaa. Osoitteessa <http://keskustelu.suomi24.fi/node/10414637>. Vierailtu 1.2.2012.
- Suomi24: Taas raskaana. Osoitteessa <http://keskustelu.suomi24.fi/node/9426577>. Vierailtu 9.2.2012.
- Tilastokeskus: Eräiden rikostyyppien kehitys tammi - joulukuussa 2006 - 2010 (ennakkotieto). Osoitteessa http://www.stat.fi/til/polrik/2010/04/polrik_2010_04_2011-01-17_tau_001_fi.html. Vierailtu 10.2.2012.

- VL-foorumi: Kiitosäänistä. Osoitteessa <http://p3.foorumi.info/vlfoorumi/view-topic.php?t=3924&sid=38c8c44a3b2c352cc45906caadaa3a01>. Vierailtu 18.2.2012.
- Ylen vaalikone 2012. Osoitteessa http://yle.fi/vaalit/tulospalvelu/2012/presidentinvaali/ensimmainen_vaali/kartta_kunnat.html. Vierailtu 26.1.2012. ja osoitteessa http://yle.fi/vaalit/tulospalvelu/2012/presidentinvaali/toinen_vaali/ehdokkaiden_kannatus.html. Vierailtu 7.2.2012.
- Yle Oulu: Lestadiolaiset pudotettiin vaalilistalta. Osoitteessa http://yle.fi/alueet/oulu/2012/02/lestadiolaiset_pudotettiin_vaalilistalta_3249386.html. Vierailtu 12.2.2012.
- YLE Lappi: Tutkija: Hoitokokoukset tulivat takaisin. Osoitteessa http://yle.fi/alueet/lappi/2011/08/tutkija_hoitokokoukset_tulivat_takaisin_2760248.html. Vierailtu 12.3.2012.

Kirjallisuus

- Arendt, Hannah (2002): *Vita Activa. Ihmisenä olemisen ehdot*. Toimitustyö ja käännöstyön ohjaus Riitta Oittinen. Vastapaino, Tampere.
- Arffman, Kaarlo (2004) *Kristinuskon historia*. Helsinki: Edita.
- Aristoteles (1991) *Politiikka*. Alkuteos n. 335–323 eKr. Suom. A.M Anttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Alasuutari, Päivi (1992) Ehkäisyn kiellon synty ja umpikuja vanhoillislestadiolaisessa liikkeessä. *Sosiologia* 29 (2), 106–115.
- Alasuutari, Pertti (1995) *Laadullinen tutkimus*. Tampere: Vastapaino.
- Alatalo, Jani (2006) *Kohti avoimuutta. Vanhoillislestadiolaisuuden käsittely julkisuudessa ja vanhoillislestadiolaisten suhtautuminen julkisuuteen Suomessa vuosina 1976–1984*. Pro gradu. Jyväskylän yliopisto: Historian ja etnologian laitos.
- Antila, Jaakko Olavi (2010) *”Politiikka on kirkossa”*. Keskustapuolueen kirkkopolitiittisten tavoitteiden muotoutuminen vuosina 1966–1978. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Anttonen, Veikko (1996) *Ihmisen ja maan rajat. Pyhä kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 646.
- Augsburgin* tunnustus (1980 / n. 1530) Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 118.
- Augustinus (2003 / 413–427) *Jumalan valtio. Osa 1*. Helsinki: WSOY.
- Austin, J. L. (1975) *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bhargava, Rajeev (1998) What Is Secularism For? Teoksessa Rajeev Bhargava (toim.) *Secularism and Its Critics*. Delhi: Oxford University Press, 486–552.
- Bhargava, Rajeev (1999) What is Secularism For? Teoksessa Rajeev Bhargava (toim.) *Secularism and its Critics*. Delhi: Oxford University Press, 486–542.
- Bellah, Robert N. (1991 / 1970) *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Berger, Peter L (1990) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Xx: Random House.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1991) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.
- Brännström, Olaus (1962) *Den laestadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet*. Lund: CWG Gleerup.
- Brännström, Olaus (1975) Stina, Maria och Maja-Lisa, tre själersörjare. *Från bygd och vildmark*. Luleå : Luleå stiftsstyrelse, vsk, 70–77.

- Cohn, Norman (1970) *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Chatham: Pimligo.
- Craig, William Lane (2008) *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*. Third Edition. Wheaton: Crossway Books.
- Durkheim, Emile (1980) *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.
- Edqvist, Märta (1933) *Lapin profeetta. Lars Levi Laestadiuksen elämä ja toiminta*. Suomentanut Ilmari Peura, Helsinki: WSOY.
- Eriksen, Johan Hylland (1993) *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*, London: Pluto Press.
- Eskola, Jari & Suoranta, Juha (1998) *Jobdatus laadulliseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.
- Eskola, Jari & Vastamäki, Jaana (2001) Teemahaastattelu: Opit ja opetukset. Teoksessa Juhani Aaltola & Raine Valli (toim.) *Ikkunoita tutkimusmetodeihin 1. Metodien valinta ja aineistonkeruu: virikkeitä aloittelevalle tutkijalle*. Jyväskylä: PS-kustannus, 24–44.
- Feuerbach, Ludwig (1984 / 1846) *Uskonnon olemuksesta*. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel (1980) *Tarokkailla ja rangaista*. Otava: Helsinki.
- Foucault, Michel (1984) *The Foucault Reader*. Toim. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (2000) *Power. Essential works of Foucault 1954–1984. Volume 3*. Toim. James D. Faubion. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2009) *Security, Territory, Population*. Lectures at the College de France. Ed. By Michel Senellart. London: Palgrave Macmillan.
- Gadamer, Hans-Georg (2004) *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiaassa*. Suom. Ismo Nikander, Tampere: Vastapaino Alkuperäisartikkelit teoksissa *Gesammelte Werke*, osat 2 ja 4. J.C.B. Mohr, Tubingen. 1986, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg (2005) Vastauksia kritiikkeihin. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.) *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 211–238.
- Geisler, Normal L. (2002 / 1974) *Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Gregersen, Niels Henrik (2009) On Taboos. The Danish Cartoon Crisis 2005–2008. *Dialog: A Journal of Theology*. 48 (1).
- Giddens, Anthony (1997) *Sociology*. TJ International, Padstow, Cornwall. Polity Press.
- Habermas, Jurgen (2006) Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14 (1), 1–25.
- Habermas, Jurgen (2011) ”The political”. The rational meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. Teoksessa Eduardo Mendieta & Jo-

- nathan Vanantwerpen (toim.) *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 15–33.
- Hannila, Aija (2011) *Helvetin matkalainen. Vanhoillislestadiolaisuudesta irtautuminen rituaaliteorian näkökulmasta Suomessa 2009–2010*. Pro gradu. Oulu: Oulun yliopisto. Myös osoitteessa http://www.hakomaja.net/images/stories/doc/Helvetin_matkalainen.pdf.
- Hall, Stuart (1999): *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- Hartwich, Wolf-Daniel, Assman, Aleida & Assmann, Jan (1987) Afterword. Teoksessa Jacob Taubes: *The Political Theology of Paul*. Stanford: Stanford University Press, 115–142.
- Heikkinen, Hannu (2002) *Sopeutumisen mallit. Poronhoidon adaptaatio jälkiteolliseen toimintaympäristöön Suomen läntisellä poronhoitoalueella 1980–2000*, Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Heino, Harri (1997) *Mihin Suomi tänään uskoo*. WSOY. Helsinki.
- Helve, Helena (2004) Näkemys uskontotieteellisestä tutkimuksesta. Teoksessa Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisen tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 184–199.
- Hætta, Lars & Bær, Anders (1993) *Usko ja elämä. Koutokeinon saamelaisten hengellisestä elämästä, Lars Levi Laestadiuksen heräyksestä ja lestadiolaisuuden alkuvaiheista ennen vuotta 1852*. Käännös Pekka Sammallahti, Utsjoki: Girjegiisä.
- Hick, John (1969) *Uskonnonfilosofia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Hoelz, Michael & Ward, Graham (2008) Editor's Introduction. Teoksessa Carl Schmitt: *Political Theology II. The Myth of the Closure of Any Political Theology*, 1–30.
- Hoelzl, Michael (2011) Political Theology and its Discontents. Teoksessa Peter Losonczy, Mika Luoma-Aho & Aakas Singh (toim.) *The Future of Political Theology*. Surrey: Ashgat, 23–37.
- Hunt, Stephen (toim) 2004 *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Huotari, Kari & Hurtig, Johanna (toim.) 2008. *Sosiaalityötä monitoroimassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hurtig, Johanna (2001) Loukattu lapsuus. Teoksessa Kristiina Kouros (toim.) *Iloisen talon kellareissa*. Like: Helsinki.
- Hurtig, Johanna (2003) *Lasta suojelemassa - etnografia lasten paikan rakentumisesta lastensuojelun perhetyön käytännöissä*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Hurtig, Johanna & Leppänen, Mari (2012) *Maijan tarina. Lapsen seksuaalinen hyväksikäyttö yksilön ja yhteisön traumaana*. Helsinki: Kirjapaja.
- Hytönen, Maarit (2003) *Kirkko ja nykyajan eettiset kysymykset*. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 80.

- Ihonen, Markku (1986) *Uskonnollisen kielen semanttis-pragmaattista analyysia. Jumalan, Jeesuksen ja saatanan nimitykset L.L. Lestadiuksen saarnoissa*. Joensuu yliopisto, Humanistinen tiedekunta. Kielitieteellisiä tutkimuksia N:o 7. Joensuu 1986.
- Ihonen, Markku (1997) Uskonnolliset kielipelit. Vallankäyttöä ja identiteetin vahvistamista. Teoksessa Matti Mälkiä & Jari Stenvall (toim.) *Kielen vallassa: Näkökulmia politiikan, uskonnon ja julkishallinnon kieleen*. Tampere: Tampere University Press, 91–103.
- Ihonen, Markku (1998) Myyttiset mielikuvat eli lestadiolaisuus ja saamelaisuus valtakulttuurin marginaaleina. *Kaltio 2/1998*, 46–48. Myös <http://www.uta.fi/~tlmaih/Jutut2/lestkalt.htm>.
- Ihonen, Markku (2000) Mediakummajainen. Herätysliikkeen julkisuusongelmien äärellä. *Tiedotustutkimus 2000*, 68–78.
- Ihonen, Markku (2001) Esimodernista myöhäismoderniin. Esikoislestadiolaisuus kohtaa nykymaailman. Teoksessa *Lestadiolaisuuden monet kasvot. Iustitia 14. Suomen teologisen instituutin aikakauskirja*, 154–178.
- Joensuu, Kosti (2011) Lars Levi Laestadiuksen filosofian lähtökohtia. *AGON 32: 4 /2011*, 16–21.
- Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi ja Suoninen, Eero (1993): *Diskursianalyysin aakoset*. Tampere: Vastapaino.
- Juva, Mikko (1989) *Mies etsi vapautta. L.P. Tapanisen elämä*. Pieksämäki.
- Kannisto, Heikki (1987) Ymmärtäminen, kritiikki ja hermeneutiikka. Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Esa Saarinen (toim.) *Vuosisatamme filosofia*. Juva: WSOY, 145–243.
- Kant, Immanuel (1997 / 1783) *Prolegomena, eli Johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä*. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Karppinen, Saila Maria (2011). *Vanhoillislestadiolaisten suviseurapuheista välittyvä jumalakuva*. Helsinki: Helsingin yliopisto. Pro gradu.
- Kauppi, Raili (1988): Transsendentaalinen minä. Teoksessa *Minä*. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki, 25–32.
- Kinnunen, Mauri (2004) *Herätysliike kahden kulttuurin rajalla. Lestadiolaisuus Karjalassa 1870–1939*. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä.
- Kinnunen, Mauri (2011) *Armon varassa. Vanhoillislestadiolaisuuden vaiheet Jyväskylän seudulla 1870–2010*. Oulu: SRK.
- Kinnunen, Sirkku (2005) *Valkeus pimeydessä paistaa. Rovaniemen Rauhanyhdistys ry. 100 vuotta 1905 - 2005*. Rovaniemi: Rovaniemen Rauhanyhdistys.
- Koikkalainen, Petri (2007) Suomalainen parlamentarismi ja kansanvalta: lyhyt historia. Teoksessa Petri Koikkalainen & Sam Krause (toim.) *Miksi Pluto ei ole planeetta? Johdatuksia politiikan tutkimukseen*. Rovaniemi: P.S.C. Inter, 19–63.

- Koikkalainen, Petri & Krause, Sam (2007) Poliitiikan tutkimuksen termejä. Teoksessa Petri Koikkalainen & Sam Krause (toim.) *Miksi Pluto ei ole planeetta? Jobdatuksia politiikan tutkimukseen*. Rovaniemi: P.S.C. Inter, 351–364.
- Koikkalainen, Petri (2008) Quentin Skinner. Menneisyyden poliittinen merkitys. Teoksessa Kia Lindroos & Suvi Soininen (toim.) *Poliitiikan nykyteoreetikkoja*. Helsinki: Gaudeamus, 61–86.
- Koistinen, Timo & Seppänen Juha Seppänen (1993) toim. *Usko ja filosofia*. Helsinki: Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XII.
- Koivusalo, Markku & Ojakangas, Mika (1997) Carl Schmitt poliittisena ajattelijana. Esipuhe teoksessa Carl Schmitt, *Poliittinen teologia. Neljä lukua suverenisuusopista*. Helsinki: Tutkijaliitto, 25–40.
- Kolari, Riikka (2002) *Samanlaisia mutta silti niin erilaisia: Vanhoillislestadiolaiseen herätysliikkeeseen kuuluvien nuorten elämäntapa ja mediakulttuurin muodostuminen*. Rovaniemi: Lapin yliopisto. Pro gradu.
- Korpijaakko-Labba, Kaisa (2000) *Saamelaisten oikeusasemasta Suomessa: kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden ajan alkuun*. Kautokeino: Sami Instituutti.
- Koskenniemi, Pentti (2003) Suomentajan esipuhe teoksessa Augustinus: *Jumalan valtio I*. Helsinki: WSOY.
- Kristiansen, Roald E. (2007) Fra ”noaidens datter” til ”de kristnes mor”: Laestadianiemens rolle i religionsskiftet. *Bårjås*, 12–25.
- Kinnunen, Mauri (2002) Lestadiolaisyhteisöjen sosiaalinen rakenne. *Teologinen aikakauskirja 107 (4)*, 328–342.
- Kunnas, Tarmo (1999) Ranskassa uskonto on yksityisasia. Teoksessa Heikki Palva & Juha Pentikäinen (toim.) *Uskonnot maailmanpolitiikassa*. Helsinki: WSOY, 143–168.
- Kusch, Martin (1986). *Ymmärtämisen haaste*. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen.
- Kurvinen, Jorma (1980) *Raportti lestadiolaisuudesta*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kyllönen, Matti (1995) *Pohjois-Suomen varhaissozialismi. Sen leviäminen ja sosialistisen perinteen synty noin vuosina 1900–1910*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Laestadius, Lars Levi (1968) *Hulluinhuonelainen*. Helsinki: Akateeminen kustannusliike. Suom. Lauri Mustakallio.
- Laestadius, Lars Levi (1970 / 1852–1854) *Huutavan ääni korvessa. Valikoima kirjoituksia hengellisestä aikakauslehdestä. En ropandes röst i öknens vv. 1852–1854*. Käännös J.F. Hellman 1906. Hämeenlinna: Karisto.
- Laestadius, Lars Levi (1852-1854) *Tidskriften Ens Ropandes Röst i Öknens*. Piteä.

- Laestadius, Lars-Levi (1964) *Postilla 1*. Akateeminen kustannusliike, Helsinki.
- Laestadius, Petrus (1928) *Journal. Första året av hans tjänstgöring i Lappmarken. I och II*. Utg. och med inledning av G. Stockholm.
- Laine, Esko M. (1997) Päivän tunnussana - herrnhutilaisuuden näkyvin muistomerkki Suomessa? Teoksessa Johannes Wallman: *Tötinen kääntymys ja maailmanparannus. Pietismi kirkkohistoriallisena ilmiönä*, Helsinki: Kirjaneliö, 189–191.
- Lappalainen, Pertti (1992): *Politiikan mahdollistuminen: osallistuminen, suvereni-teetti ja pluralistinen valtiokäsitys*. Tampereen yliopisto, Tampere.
- Lehtola, Veli-Pekka (1997) *Saamelaiset: historia, yhteiskunta, taide*. Jyväskylä: Gummerus.
- Leivo, Seppo (2001) Jeesuksen nimessä ja veressä. Synninpäästön käyttöönotto lestadiolaisuudessa. Teoksessa *Lestadiolaisuuden monet kasvot. Iustitia 14. Suomen teologisen instituutin aikakauskirja*, 103–121.
- Leppänen, Mari (2011) *Naispappeuspuhe vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä 1975–2010*. Pro gradu. Helsingin yliopisto: Helsinki.
- Liikanen, Sanna-Liisa (1996) *Maailmassa, mutta ei maailmasta. Vanhoillislestadiolaiseen herätysliikkeeseen kuuluvien nuorten elämäntapa*. Pro gradu. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Linjakumpu, Aini (1998) *Poliittinen islam*. Helsinki: Like.
- Linjakumpu, Aini (2000) Lestadiolaisuus suomalaisena ääriliikkeenä. *Kaltio 2000* : 1, 3–6.
- Linjakumpu, Aini (2003) Lestadiolaisuuden poliittinen merkitys Pohjois-Suomessa. Teoksessa Aini Linjakumpu & Leena Suopajarvi (toim.) *Sellainen seutu ja sellainen maa*. Lapin yliopisto. Rovaniemi.
- Linjakumpu, Aini (2011) Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa - pelolle rakennettu yhteisö. *AGON 32: 4 /2011*, 23–27.
- Linjakumpu, Aini (2012) *Haavoittunut yhteisö - hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa*. Tampere: Vastapaino.
- Lohi, Seppo (1997) *Pohjolan kristillisyyys. Lestadiolaisuuden leviäminen Suomessa 1870–1899*. Oulu: SRK.
- Lohi, Seppo (2000) *Sydämen kristillisyyys. Lars Levi Laestadius ja lestadiolaisen herätyksen alkuvaiheet*. Oulu: SRK.
- Lohi, Seppo (2007) *Lestadiolaisuuden suuri bajaannus ja sen taustat*. Oulu: SRK.
- Lohi, Tuomas (2000) *Haapajärven lestadiolaisuuden vaiheet 1863–1999*. Pro gradu. Oulu: Oulun yliopisto.
- Luhmann, Niklas (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt Am Main: Suhrkamp.

- Luoma-aho, Mika (2012) *International Relations and God: Christian Theology and World Politics*. London: Continuum.
- Luoma-aho, Mika & Nykänen, Tapio (2012) Lestadiolaisuus ja poliittinen teologia. *Kide 1/2012*, 26–29.
- Luther, Martti (1959) Maallisesta esivallasta. Suom. Heidi Ollikainen. Teoksessa Martti Luther: *Valitut teokset III*, Toim. Lennart Pinomaa. Helsinki: WSOY, 65–102.
- McGuire, Meredith B. (1997) *Religion. The Social Context*. Wadsworth Publishing Company: Belmont.
- Melkas, Jussi (1985) Lestadiolainen televisioideologia elämismaailman puolustuksena. *Sosiologia 22 (4)*, 261–272.
- Nilsson, Kristina (1988) *Den himmelska Föräldern : ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius' teologi och förkunnelse*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Nykänen, Tapio (2007) *Valtion rajapinnalla. Käsivarren porosaamelaiset suverenin haastajina*. Pro gradu. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Nykänen, Tapio (2007b) Keminmaalaisnuorten poliittinen todellisuus. Teoksessa Petri Koikkalainen & Sam Krause (toim.) *Miksi Pluto ei ole planeetta? Johdatuksia politiikan tutkimukseen*. Rovaniemi: P.S.C. Inter, 65–89.
- Nykänen, Tapio (2010) Vapaustaistelijoita ja hurmahenkiä. Kautokeinin kapinan tulkintojen historia. *Historiallinen aikakauskirja 2010: 4*, 438–450.
- Nykänen, Tapio (2011) Kuinka tutkia vanhoillislestadiolaisuutta. *AGON 32: 4/2011*, 31–36.
- Ojakangas, Mika (2002) *Kenen tahansa politiikka*. Tutkijaliitto: Helsinki.
- O'Leary, Stephen (1994) *Arguing the apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Olsen, Torjer A. (2008) *Kall skapeordning og makt : en analyse av kjønn i lyngenlestadianismen*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Outakoski, Nilla (1991) *Lars Leevi Laestadiuksen saarnojen maahiskuva verrattuna Kaaresuvannon nomadien maahiskäsityksiin*. Oulu: Oulun historiaseura.
- Palola, Ari-Pekka (2010) *Kahden kuoren suojassa. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen historia osa 1*. Oulu: SRK.
- Palola, Ari-Pekka (2011) *Evankeliumin työ laajenee. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen historia osa 2*. Oulu: SRK.
- Palola, Jukka (2001) *Päivämies herätysliikelehtenä*. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskus. Sarja C, Nro 57.
- Paloheimo, Heikki & Wiberg, Matti (1997) *Politiikan perusteet*. Helsinki: WSOY.
- Palonen, Kari (1979) *Mitä politiikka on? Luonnon politiikan tutkimuksen perusteiksi*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

- Palonen, Kari (1988) *Tekstistä politiikkaan: Jobdatusta tulkintataitoon*. Tampere: Vastapaino.
- Palonen, Kari (2003) Poliitiikka. Teoksessa Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius (toim.) *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino, 467–518.
- Palonen, Kari & Summa, Hilikka (1998) Johdanto: Retorinen käänne? Teoksessa Kari Palonen & Hilikka Summa (toim.) *Pelkkää retoriikkaa*. Tampere: Vastapaino, 7–19.
- Pentikäinen, Juha & Pulkkinen, Risto (2011) Lars Levi Laestadius uusin silmin. *AGON 4/2011*, 4–12.
- Pentikäinen, Juha & Pulkkinen, Risto (2011a) *Yksi mies, seitsemän elämää*. Helsinki: Kirjapaja.
- Peterson, Erik (2008 / 1935) Conclusion and Concluding Footnote. Teoksessa Carl Schmitt, Schmitt, Carl (1969 / 2008) *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*. Translated and introduced by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity, 131–132. Alunperin teoksessa Erik Peterson (1935) *Der Monotheismus als Politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Jakob Hener.
- Peura, Ilmari (1933) Esipuhe. Teoksessa Märta Edqvist: *Lapin profeetta. Lars Levi Laestadiusen elämä ja teot*, Helsinki: WSOY.
- Pietilä, Lauri (1981) *Sota perintöosasta: todisteita ja tosiasioita lestadiolaisuuden ihmeellisyyksistä sisältä seurattuna*. Tornio: Lauri Pietilä.
- Pihlström, Sami (2010) *Uskonto ja elämän merkitys*. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisu 267.
- Plantinga, Alvin (2000) *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (2007) ”Religion and Science”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Platon (1979) Theaitetos. Teoksessa Platon: *Teokset. III osa*, 263–353
- Pulkkinen, Tuija (2003) *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Puolimatka, Tapio (2005) *Usko, tieto ja myytit*. Helsinki: Tammi.
- Puolimatka, Tapio (2009) Usko ja kumoajat. Teoksessa Ahti-Veikko Pietarinen, Sami Pihlström & Pilvi Toppinen (toim.) *Usko. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta* 22, 437–447. Myös <http://www.tapiopuolimatka.net/57>
- Pyysiäinen, Ilkka (2001) *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.
- Raattamaa, Juhani (1976) *Kirjeet ja kirjoitukset*. Täydennetty laitos. Toimittanut Pekka Raittila. Loimaa.

- Raittila, Pekka (1976) *Lestadiolaisuus 1860-luvulla. Leviäminen ja yhteisönmuodostus*. Helsinki: Akateeminen kustannusliike.
- Ruokanen, Miikka (1980) *Jumalan valtakunta ja syntien anteeksiantamus*. Helsinki: Kirkon tutkimuslaitos. Sarja A N:o 36.
- Ruokanen, Miikka (1990) *Ydinkohdat. Johdatus kristinuskon ymmärtämiseen*. Helsinki: WSOY.
- Salomäki, Hanna (2010) *Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen*. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja.
- Salonen, Toivo (2002) *Filosofia Perennis*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Salonen, Toivo (toim. Mizaras, Eleni) 2003: *Filosofian sanat ja konseptit*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Salonen, Toivo (2007) *Tieteenfilosofia*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Salonen, Toivo (2010) *Ihmisen idea*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Schmitt, Carl (1997) *Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuuspista*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Schmitt, Carl (2007) *The Concept of the Political*. Chicago University Press: Chicago.
- Schmitt, Carl (2008) *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*. Translated and introduced by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity.
- Seurujärvi-Kari, Irja (1994) Saamelaiset alkuperäiskansojen yhteisössä. Teoksessa Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.) *Johdatus saamentutkimukseen*. Helsinki: SKS, 171–189.
- Singh, Aakash (2011) The Political Theology of Navayana Buddhism. Teoksessa Teoksessa Peter Losonczy, Mika Luoma-Aho & Aakas Singh (toim.) *The Future of Political Theology*. Surrey: Ashgate, 159–171.
- Snellman, Gerd (2011) *Sions döttrar. De laestadianska kvinnorna som traditionsförmedlare i norra svenska Österbotten åren 1927–2009*. Turku: Turun yliopisto.
- Skinner, Quentin (1988) Meaning and understanding in the history of ideas. Teoksessa James Tully (toim.) *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 29–67.
- Suojanen, Päivikki (1975) Uskonnollinen kieli. Teoksessa Juha Pentikäinen (toim.) *Uskonnollinen liike. Suomalaisia tapaustutkimuksia*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 230–260.
- Suojanen, Päivikki (1997) Etnografisia havaintoja politiikan ja uskonnon ammattikielistä Suomessa. Suostuttelevan viestinnän valta. Teoksessa *Kielen vallassa. Näkökulmia politiikan, uskonnon ja julkishallinnon kieleen*. Tampere: Tampere University Press, 75–89

- Suolinna, Kirsti (1975) Herätysliikkeet sosiaalisina liikkeinä. Teoksessa Juha Pentikäinen (toim.) *Uskonnollinen liike*. Suomalaisen kirjallisuuden seura. Helsinki.
- Suolinna, Kirsti & Sinikara, Kaisa (1986) *Juhonkylä. Tutkimus pohjoissuomalaisesta lestadiolaiskylästä*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Talonen, Jouko (1988) *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905-1929*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 144. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Talonen, Jouko (2001) Lestadiolaisuuden hajaannukset. Teoksessa *Lestadiolaisuuden monet kasvot*. Iustitia 14, Suomen teologisen instituutin aikakauskirja. Helsinki: Suomen teologinen instituutti, 11–30.
- Tapaninen, Pekka (2011) *Lestadiolaisuus*. Helsinki: Books on Demand Gmb.
- Taubes, Jacob (2004) *The Political Theology of Paul*. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Charles (2011) Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. Teoksessa Eduardo Mendietta & Jonathan Vanantwerpen (toim.) *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 34–59.
- Thomas, Scott M. (2005) *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tillich, Paul (1972) *A History of Christian Thought From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. Ed. Carl E. Braaten. New York: Simon & Schuster.
- Tillich, Paul (1983) *Muuttuvan maailman moraalit*. Saarijärvi: Kirjapaja.
- Tontti, Jarkko (2005) Olemisen haaste - 1900-luvun hermeneutiikan päälinjaukset. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.) *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 50–81.
- Tuomas Akvinolainen (2002) *Summa theologiae*. Valikoiden suomentanut J.-P. Rentto. Helsinki: Gaudeamus.
- Turkka, Tapani (2006) Valtiosääntöuudistus ja parlamentarismi. Teoksessa Jyrki Käkönen ja Jukka Paatela (toim.) *Demokratia ja poliittinen osallistuminen: Scripta in honorem professoris Heikki Paloheimo sexagesimum annum complentis*. Tampere: Studia Politica Tamperensis 15, 180–202.
- Turner, Victor (2007) *Rituaali: rakenne ja communitas*. Helsinki : Summa : Suomen antropologinen seura.
- Tuulentie, Seija (2001) *Meidän vähemmistömmme. Valtaväestön retoriikat saamelaisien oikeuksista käydyissä keskusteluissa*, Helsinki: SKS.
- Työrinoja, Reijo (1984) *Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

- Uschanov, Tommi (2011) Suomentajan esipuhe. Teoksessa Ludwig Wittgenstein, *Ajatusliikkeitä. Päiväkirjat 1930–1932 & 1936–1937*. Tampere: Niin & Näin.
- Vainikka, Lilja (2001) *Yrkältä iltakylään. Vanhoillislestadiolaisen herätysliikkeen opin korostukset ja liikkeeseen kuuluvien nuorten elämäntapa*. Pro gradu. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Vanhoillislestadiolaisten pappien veljespiiri (1962) *Totuuden kuuliaisuuteen. Keskustelua vanhoillislestadiolaisuudessa vuosina 1960–1961 esiintyneistä mielenpiteistä*.
- Vesikansa, Jarkko (2004) *Salainen sisällissota*. Helsinki: Otava.
- Vuollo, Martti (1999) *Lestadiolaisuus Helsingissä vuoteen 1963*. Studia Historica Septentrionalia 37. Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys. Rovaniemi.
- Wallman, Johannes (1997) *Toinen kääntymys ja maailmanparannus. Pietismi kirkkohistoriallisena ilmiönä*, Suom. Esko M. Laine, Helsinki: Kirjaneliö.
- Ward, Graham (2011) Foreword by Graham Ward. Teoksessa Peter Losonczy, Mika Luoma-Aho & Aakash Singh (toim.) *The Future of Political Theology*. Surrey: Ashgate.
- Weber, Max (1980) *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Suomentanut Timo Kytäjä. Helsinki: WSOY.
- Weber, Max (1994) The profession and vocation of politics. Teoksessa *Political writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 308–369.
- Wiberg, Matti (2006) *Politiikka Suomessa*. Helsinki: WSOY.
- von Wright, Georg Henrik (1981) Saatesanat. Teoksessa Ludwig Wittgenstein: Filosofisia tutkimuksia. Juva: WSOY, 7–12
- Winch, Peter (1979) *Yhteiskuntatieteet ja filosofia*. Jyväskylä: Gummerus.
- Wittgenstein, Ludwig (1979) *Yleisiä huomautuksia*. Helsinki: WSOY.
- Wittgenstein, Ludwig (1981) *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Juva: WSOY.
- Wittgenstein, Ludwig (1981b) Luentoja uskonnollisesta uskosta. Suom. Heikki Nyman. *Vartija 1 & 2*, 27–34, 58–70.
- Wittgenstein, Ludwig (1984) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo; Hki; Juva: WSOY.
- Wittgenstein, Ludwig (2011) *Ajatusliikkeitä. Päiväkirjat 1930 –1932 & 1936 –1937*. Tampere: Niin & Näin.
- von Wright, Georg Henrik (1992) *Minervan pöllö*. Helsinki: Otava.
- Xenofanes (n. 570 – 475 eKr.) Fragmentit teoksessa *Die Anfänge der abendländischen Philosophie* (1991) München: Artemis, 87–103.
- Zidbäck, Aulis (1941) *Juhani Raattamaa - Pohjolan suurin maallikkosaarnaaja*. Helsinki: Otava.

- Zorgdager, Nellejet (1997) *De rettferdiges strid: Kautokeino 1852: samisk motstand mot norsk kolonialisme*. Diss. Nesbru. Vett & viten.
- Zordgdrager, Nellejet (2004) *F.W. Hvoslefs brev vedrørende samene*. DIEÐUT 2/2004. Kautokeino: Norjan Saamelainen Instituutti.

Kirjallisuus verkossa

- Evangelisluterilaisen kirkon internet-sivut: uutiset. Osoitteessa <http://evl.fi/EV-LUutiset.nsf/Documents/0DCC039A551C3C6CC22575320038BE6F?OpenDocument&lang=FI>. Vierailtu 19.3.2012.
- Evangelisluterilaisen kirkon Tunnustuskirjat osoitteessa <http://www.evl.fi/tunnustuskirjat>. Vierailtu 5.2.2010.
- Evangelisluterilaisen kirkon Tunnustuskirjojen Yksimielisyyden ohje; Lain kolmas käyttö osoitteessa <http://www.evl.fi/tunnustuskirjat/yo/t6.html>. Vierailtu 19.3.2012.
- Hellstrand, Kurt. Passiot Laestadiuksen filosofassa. Osoitteessa http://www.lyrs.fi/arkisto/tekstit/hellstrand_kurt_003.html . Suom. J. Aspegren. Vierailtu 24.11.2011.
- Ihonen, Markku. Naisen paikka lestadiolaisuudessa. Varhaisia juonteita. Osoitteessa <http://www.uta.fi/~tlmaih/Jutut2/naiskuva.htm>. Vierailtu 19.3.2012.
- Innanen, Kaisa (2009) Mitä ne oikein ajattelee? Kulttuurilehti *Kaltio 2/2009*. Osoitteessa <http://www.kaltio.fi/vanhat/index0c04.html?1158>. Vierailtu 19.3.2012.
- Laestadius, Lars Levi (1906) Crapula mundi se on maailman kohmelo. Osoitteessa http://verkkokirjasto.ouka.fi/oulunarkki/kirjat/5613crapula_mundi.pdf. Vierailtu 12.4.2012.
- Juntunen, Hannu (2010) Kirkko-oikeus oikeusteologisesta näkökulmasta - erityisenä näkökulmana ”molempien oikeuksien” (ius utrumque) suhde. Edilex 2010 / 22. Osoitteessa <http://www.edilex.fi/lakikirjasto/7252.pdf>. Vierailtu 2.3.2012
- Katekismus. Osoitteessa <http://www.evl.fi/katekismus/>. Vierailtu 24.4.2012.
- Perustuslaki. Osoitteessa <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990731>. Vierailtu 25.2.2012.
- Political Theology: Michael Hollerich on Erik Peterson (and Carl Schmitt). Osoitteessa <http://www.politicaltheology.com/blog/?p=1097>. Vierailtu 12.2.2012.
- Pursiainen, Ilpo (2001). Korpela, Toivo. Kansallisbiografian artikkeli osoitteessa <http://artikkelihaku.kansallisbiografia.fi/artikkeli/5680/>. Vierailtu 5.2.2010.
- Pursiainen, Ilpo (2001). *Suomalais-ugrilainen millenarismi*. Historiallisia papereita 15 – Lopun ajat kautta aikojen. Osoitteessa <http://www.helsinki.fi/historia/yhdistys/vanhat/julk/loppu01/pursiain.pdf>. Vierailtu 10.5.2010.
- Tavast, Timo (2008) Lastensuojelun haasteet ja vaitiolovelvollisuus. Osoitteessa <http://www.kirkkonlapsityonteologit.fi/?sid=28>. Vierailtu 17.10.2011.

Vuollo, Martti (2001) Lestadius-tutkimuksen tulkintoja. *Iustitia* 14 (2001).
Osoitteessa <http://www.teolinst.fi/julkaisut/iustitia14/Martti%20Vuollo.pdf>. Vierailtu 19.3.2012.