

## **Jouko Talonen**

*Kirjoittaja on Helsingin yliopiston kirkkohistorian professori. Hän on teologian ja filosofian tohtori sekä valtiotieteiden maisteri.*

### **Johdanto**

Lestadiolainen herätysliike, erityisesti SRK-vanhoillisuus on ollut 2000-luvulla vilkkaan julkisen mielenkiinnon kohteena. Samanaikaisesti liike on käynyt läpi monia sisäisiä prosesseja, joiden vaikutusta uskonyhteisön tulevaan kehitykseen emme pysty vielä ennakoimaan. Suurelle yleisölle tuntemattomampi esikoislestadiolaisuus on ollut puolestaan melko vähän julkisuudessa aikaisemmin, mutta liikkeen johdon aloittama sakramenttiseparatismi nosti sen kirkolliseen valokeilaan 2015. Rauhan Sanan ryhmä, vanhoillislestadiolaisuuden toinen haara, on kolmanneksi suurin lestadiolaisuuden osaryhmä. Se joutui suuremman julkisuuden kohteeksi 2012 sekä vuoden 2015 eduskuntavaalien yhteydessä. Tämä johtui siitä, että keskustan puheenjohtajan ja nykyisen pääministerin Juha Sipilän hengelliset juuret ovat rauhansanalaisuudessa.

Seuraava artikkeli pohjautuu Perustan Teologisilla opintopäivillä 5.1.2016 pitämäni esitelmään. Käsittelen lestadiolaisen liikkeen kehitystä Suomessa pikapiirron ja sen jälkeen sukellan muutamiin erityiskysymyksiin, joissa pohjoinen herätysliike on erityisesti 2000-luvulla kohdannut muuttuvan ajan mukanaan tuomia haasteita. Keskityn siis Suomen lestadiolaisuuteen ja pääosin liikkeen kahteen suurimpaan osaryhmään, SRK-vanhoillisuuteen ja esikoislestadiolaisuuteen. Sivuan kuitenkin myös rauhansanalaisuutta ja viittaan uudenheräyksen tilanteeseen.

### **Yksi herätysliike – monta osaryhmää**

Lestadiolaisuus poikkeaa eräiltä osin muista suomalaisista 1800-luvulla syntyneistä uskonnollisista herätysliikkeistä. Liike syntyi alun perin Ruotsissa, Kaaresuvannon seurakunnassa 1845–1846, mutta samalla se on ollut vahvasti juuri suomalais-kansallinen herätysliike. Toisaalta lestadiolaisuus on ylivoimaisesti kansainvälinen maamme herätysliikkeistä, joka kansanliikkeenä on jatkanut leviämistään myös 1900-luvulla. Lestadiolaisten kansainvälinen toiminta on viime vuosikymmeninä ulottunut myös Afrikkaan, Etelä- ja Väli-Amerikkaan sekä Aasiaan. Pohjoiskalottialueella syntynyt lestadiolaisherätys on suurin Pohjoismaissa syntynyt uskonnollinen liike. Samanaikaisesti lestadiolaisuus on Suomen uskonnollisista herätysliikkeistä eniten pirstoutunut. Jos itsenäisen lestadiolaisryhmän kannattajakunnaksi lasketaan 1000 henkeä, koko maailmassa on tällä hetkellä seitsemän eri lestadiolaista suuntausta tai ryhmää. Laajempaa merkitystä ja näkyvyyttä on Suomessa kuitenkin vain neljällä ryhmällä, joiden kannatusta ja julkaisutoimintaa esittää seuraava taulu. (Kannattajien määrä Suomessa suluissa).

Lestadiolaisuuden suurimmat ryhmät Suomessa 2016

Ryhmä Merkittävät kannatusalueet Lehdet Kannatusarvio

SRK-vanhoillisuus Suomi, Ruotsi, Norja, Päivämies 100 000 (90 000)  
Venäjä, Viro, Saksa, Siionin Lähetyslehti  
USA, Kanada, Siionin Kevät  
Togo, Kenia, Gambia, Voice of Zion  
Ghana, Ecuador. The Mission Paper of Zion  
Siioni Misjonileht  
Sijonin Ljahetjuslehti  
Journal de Mission de Sion  
La Trompeta de Zion

Esikoislestadiolaisuus Suomi, Ruotsi, Norja, Rauhan Side 31 000 (12 000)  
USA, [Venäjä, Latvia].

Rauhan Sanan ryhmä Suomi, Ruotsi, Norja, Rauhan Sana 23 000 (10 000)  
USA, [Nigeria, Guatemala, Sions Missionstidning  
Ghana, Intia]. Sions Blad  
Christian Monthly  
Where He Leads...

Uusiheräys Suomi Lähettäjä 3000 (3000)

### **Dogmaattinen perintö ja kaksijakoinen suhde kirkkoon**

Kuten tiedämme, lestadiolainen liike syntyi Kaaresuvannon kirkkoherra Lars Levi Laestadiuksen (1800–1861) ”virkatyön” tuloksena. ”Provastin” kuoltua (1861) liikkeen sisäiseen kehitykseen ja opinmuodostukseen vaikuttivat keskeisesti maallikkosaarnaajat, joista merkittävin oli Juhani Raattamaa (1811–1899). Liikkeen dogmaattisen kehityksen kannalta oli merkittävää juuri uskovien yhteisen pappeuden painotus ja käsitys siitä, että oikeus synninpäästön julistamiseen oli Pyhän Hengen saaneilla uskovilla. Taivasten valtakunnan avaimet otettiin siis sananmukaisesti ”kansan käyttöön”. Tämä loi pohjaa uskovien yhteisönmuodostukselle. Vähitellen tämä pietistinen ekklesiola-periaate alkoi saada myös eksklusiivisia piirteitä. Opillisen kehitysprosessin rinnalla tapahtui liikkeen raju leviäminen erityisesti 1870- ja 1880-luvulla. 1800-luvun lopussa lestadiolaisuus oli saavuttanut Hammerfestin pohjoisessa, Viron etelässä, Pietarin suuren maailmankaupungin idässä sekä Astorian kaupungin Tyynen meren rannalla. Laaja leviäminen loi omalta osaltaan pohjaa liikkeen hajaannukselle 1800- ja 1900-luvun taitteessa.

Tämän niin sanotun suuren hajaannuksen jälkeen erityisesti vanhoillislestadiolaisuudessa ja esikoislestadiolaisuudessa omaksuttiin eksklusiivinen seurakuntaoppi. Sen sijaan niin sanottu uusiheräys torjui toiset uskovat pois sulkevan seurakuntakäsityksen. Samalla se ryhtyi toiminnalliseen yhteistyöhön Suomen Lähetysseuran kanssa. Eksklusivismiin aineksia oli kylläkin jo 1800-luvun lestadiolaisuudessa, mutta eksplisiittisesti vanhoillislestadiolainen seurakuntakäsitys sai vahvan ilmauksensa Kokkolan

vuosikokousseuroissa 1911. Tuolloin tultiin ”yksimielisesti” siihen tulokseen, ettei muista uskonuunnista löytynyt uudestisyntyneitä.

Pohjoiskalottialueella virinneen ekspansiivisen herätyksen suhde evankelis-luterilaiseen kirkkoon oli alusta saakka varsin jännitteinen. Lestadiolaisuus sai Suomessa kirkollisen hyväksynnän varsin myöhään verrattuna esimerkiksi herännäisyyteen ja evankeliseen liikkeeseen. Vasta 1900-luvun alussa liikettä alettiin pitää ”lahkon” sijasta kirkollisena suuntana. Maailmansotien välisen ajan ”pietistisessä kansankirkossa” ja toisaalta porvarillisessa Suomessa lestadiolaisuus lunasti paikkansa yhtenä niistä kansallisesti merkittävistä liikkeistä, jotka koettiin kirkon ja yhteiskunnan kannalta rakentavina uskonnollis-yhteiskunnallisina tekijöinä. Pohjoisen kristillisyydellä nähtiin olevan itsenäistyneen tasavallan uskonnollista elämää elvyttävä vaikutus. Liikkeen poliittis-yhteiskunnallinen vaikutus erityisesti Pohjois-Suomessa oli varsin merkittävä. Kuvaavaa oli tasavallan presidentti P. E. Svinhufvudin vastaus esikoislestadiolaisten Lahden juhannuskokousten lähetystölle 1931. Kokoomuslainen presidentti vakuutti hyvin tuntevansa lestadiolaiset ja pitävänsä heitä valtakuntansa vakavimpana ja parhaimpana kansanosana.

Toisen maailmansodan jälkeinen aika, erityisesti vuodet 1945–1961, merkitsivät Suomen rauhanyhdistysten keskusyhdistyksen (SRK) ympärille ryhmittyneen vanhoillislestadiolaisuuden uutta toiminnallista nousua. Samalla liikkeen asema Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa vahvistui, ja se tavoitti muun muassa teologian ylioppilaita. Myös SRK-lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen vaikutus oli mainittuna ajanjaksona merkittävä. Esikoislestadiolaisuudessa tapahtui puolestaan monimuotoista avartumista, johon erityisesti 1960- ja 1970-luvulla vaikuttivat silloiset ”Lapin vanhimmat”, saarnaaja Gunnar Jönssön (1905–1982) etunenässä.

Vanhoillislestadiolaisuus kohtasi tunnetun hajaannuksen 1960–1961, jolloin suurin osa SRK-vanhoillisuuden papistosta joutui kansanliikkeen ulkopuolelle. Kiistassa oli kysymys sakramenteista, suhteesta Suomen Lähetysseuraan sekä lopulta pohjimmiltaan seurakuntaopista. Niin sanottu maallikkolinja nousi nyt entistä vahvemmin SRK-vanhoillisuuden johtoon. Hajaannus sinetöitiin lopullisesti tunnetussa ”tuhannen miehen kokouksessa” joulukuun lopussa Oulussa 1960. Kuvaavaa oli Päivämies-lehden otsikko kokouksen uutiselostuksessa. ”Herran suu on vastannut Siionin nykyistä tilaa koskeviin kysymyksiin. Siunattu ja asiallinen kokous Oulussa” (Päivämies 1/1961).

Vanhoillislestadiolaisen liikkeen kehitykseen 1960– ja 1970– luvulla ei kuitenkaan vaikuttanut vain monien maallikkosaarnaajien biblisismin yhdistyminen vahvaan spiritualismiin. Kysymys oli myös liikkeen paikasta ja roolista maallistuvassa suomalaisessa yhteiskunnassa ”kuuskymmentälukulaisuuden” ilmapiirissä. On kiintoisaa huomata, miten vahvasti maallikkovetoinen SRK-vanhoillisuus tukeutui juuri 1960-luvun alkupuolen hajaannuksen jälkeen lestadiolaisuuden historiassa vanhastaan tunnettuun Sakarjan kirjan jakeen 6:8 ”pohjoisen maan” raamatunselitykseen. Tämä raamatuntulkinta vahvisti liikkeen omaa itseymmärrystä ainutlaatuisesta uskonnollisesta yhteisöstä. Kuvaavaa oli, että SRK:n johtokunnan puheenjohtaja rakennusmestari Eino Vaherjoki totesi suorasukaisesti Sana-lehdelle antamassaan lausunnossa kesällä 1977 ennen heinäkuun alun suvisuoroja: ”Tällä etsikonajalla – sanon etsikonajalla, sillä Raamatun mukaan viimeinen etsikonaika on Pohjanmaalla Sakarjan ennustuksen mukaan – olemme ihmeellisellä tavalla saaneet kokea evankeliumin leviämistä omassa maassa ja maamme rajojen ulkopuolellakin.” Ajatus ”viimeisen etsikkoajan” elävän kristillisyyden roolista ”pohjoisessa maassa” vahvisti SRK-vanhoillisuuden itseymmärrystä oman uskonyhteisön ainutlaatuisuudesta ”kukistumattomana” ja ”horjumattomana” Jumalan valtakuntana.

”Henkioppi” ja oppi ”Jumalan huoneen hallituksesta” olivat taustalla siinä kehityksessä, joka 1970-luvulla johti liikkeen piirissä niin sanottuihin hoitokokouksiin. Lapin yliopiston tutkija dosentti Aini Linjakumpu on selvittänyt politiikkatieteen näkökulmasta hoitokokouksia. Hän on samaan aikaan julkaissut sekä aihepiiriä koskevaa politiikkatieteellistä tutkimusta että käyttänyt aihepiiriä käsitteleviä yhteiskunnallisia puheenvuoroja, joissa hän on kytkenyt ongelmakentän myös niin sanottujen ”uskonnon uhrien” problematiikkaan. Hoitokokousten tarkempi kirkkohistoriallinen ja systemaattisteologinen tutkimus on kuitenkin yhä tutkimusaseman odotusraiteella.

Tämä myöhemmin liikkeessä hyvin traagisena koettu ”seitsenkymmentälukulainen” kehitysvaihe päättyi silloisessa muodossaan 1970–1980 -lukujen taitteessa. Liikkeen suurempaan avautumiseen ja sisäiseen vapautumiseen vaikuttivat monet tekijät. Epäilemättä yksi syy oli myös Oulun piispaksi 1979 valitun Olavi Rimpiläisen kirkkopoliitiikka, jolla hän paalutti hiippakunnassaan uudelleen Kiina–Hongkong -mallin vanhoillislestadiolaisuuden ja muun kirkon välisiin suhteisiin. ”Yksi maa – kaksi järjestelmää” toi aika nopeasti pohjoisen hiippakuntaan jopa presidentti Urho Kekkosen toivoman ”kirkkorauhan”. Rimpiläisen linjaus siitä, ettei ketään saa pakottaa mihinkään uskon asioissa, olisi ollut epäilemättä hyvä keino myös kansankirkollisen yhteyden säilymiseksi Suomen evankelis-luterilaisen kehityksessä 2000-luvulla.

### **Mitä tapahtui SRK-vanhoillisuudessa 1980-luvulla?**

Tulevan kriittisen kirkkohistorian tutkimuksen näkökulmasta olisi tärkeitä selvittää SRK-vanhoillisuuden kehitys ja uskonnollinen dynamiikka niin sanotun hoitokokousvaiheen jälkeen. Liikkeen sisäisen ”liennytyksen” lisäksi on muistettava, että juuri Rimpiläisen kirkkopoliitiikan ansiosta herätysliike pääsi pois eräänlaisesta kirkollisesta paitsiosta. Samalla se ei missään vaiheessa purkanut eksklusiivista seurakuntaoppia. SRK-vanhoillisuus otti myös suhteessa kirkossa 1986 hyväksytyyn ja 1988 käytännössä voimaan astuneeseen naispappeuteen täysin omalakisien kannan. Liike ei enää tässä vaiheessa halunnut tukea ikään kuin ”ulkojäsenenä” Paavalin synodia ja niitä raamatullis-tunnustuksellisia herätysliikkeitä, jotka torjuivat naispappeuden myös käytännössä.

SRK-vanhoillisuuden linjaksi muodostui se, että liike ei toteuta naispappeutta ”Jumalan valtakunnassa”, toisin sanoen omassa seurayhteisössä, mutta antaa liikkeeseen kuuluville papeille ”vapaat kädet” olla kirkon virkaa hoitaessaan alttari- ja saarnastuoliyhteistyössä naispappien kanssa. Tietävästi silloinen SRK:n pääsihteeri Voitto Savela olisi linjannut asian varsin pragmaattisesti: SRK:lle riittää, että naispapat eivät saarnaa rauhanyhdistyksellä. Kannanilmaisu voidaan nähdä – näkökulmasta riippuen – joko eksklusiivisen seurakuntakäsityksen loogisena sovellutuksena uudessa kirkollisessa asetelmassa tai kansankirkollisena opportunismina.

Joka tapauksessa tällä päätöksellä oli merkittävät seuraukset vanhoillislestadiolaisen liikkeen kehitykseen, itseyttäytymiseen ja kirkolliseen asemaan. Varsin nopeasti aikaisemmin torjutusta ja oudoksutusta herätysliikkeestä tuli eräänlainen kansankirkollinen malliherätysliike, jonka esimerkkiä toivottiin erityisesti evankelisten ja uuspietistien seuraavan. Kuvaavaa onkin esimerkiksi piispa Eero Huovisen kommentti hänen eräänlaisesta muistelmasta ja päiväkirjastaan Lähden aika vuodelta 2011. Tässä teoksessa piispa Huovinen kirjoitti viimeisen virkavuotensa tapahtumista. Hän tilitti suhdettaan vanhoillislestadiolaisiin ja liikkeeseen kuuluvaan kirkollis-yhteiskunnalliseen vaikuttajaan Johannes Leppäseen 5.11. 2009. Huovinen totesi: ”Jos kuitenkin Johanneksen kanssa veisaamme samoja virsiä ja polvistumme vierekkäin ehtoollispöytänsä, niin

kyllä meillä jotakin yhteistä täytyy näissä Jumala-asioissa olla. Tai kun olen vihkinyt lestadiolaismiehiä – ehkäpä joku joskus vihkii myös naisia – pappisvirkaan, niin aina olen vastaanottanut heiltä samat hengelliset lupaukset kuin muiltakin.” (s. 100–101). Huovisen kirkkopoliitiikan yksi erityispiirre olikin nostaa esiin sitä eroa, joka vallitsi SRK-vanhoillisuuden käytännön naispappeusasenteessa suhteessa evankelisiin, rukoilevaisiin ja paljolti myös uuspietisteihin.

Tämä ”maltillinen” kirkkopoliitikka saavutti kulminaatiopisteen syksyn 2010 kirkolliskokouksen niin sanotussa homorukousta koskevassa äänestyksessä, jossa laajojen kirkollisten piirien ällistykseksi SRK-vanhoilliset edustajat äänestivät kyseisen rukouksen puolesta. Kun asiasta nousi liikkeen sisällä kohu, ainakin osa edustajista teki asiasta parannuksen. SRK käänsi kelkkansa, koska sen puhujainkokous, pappien kokous ja johtokunta lopulta katsoivat liikkeen kirkolliskokousedustajien menetelleen asiassa virheellisesti. Tulevan kirkkohistorian tutkimuksen tehtävänä on selvittää, mitä kaikkea liikkeen sisäistä keskustelua ja toisaalta kirkkopoliitikkaa tähän problematiikkaan liittyi, sikäli kuin se säilyneiden lähteiden valossa on mahdollista.

On syytä huomata, että syksyn 2010 päätös kyseisessä asiassa oli kirkkohistoriallisesti hyvin merkittävä momentum. Jos homoseksualismin harjoittaminen on syksyn 2010 päätöksellä siirretty harmartiologiasta (synti-oppi) lähimmäisenrakkauden harjoittamisen eettiseksi kysymykseksi, silloin mahdolliset myöhemmät päätökset sukupuolineutraalin avioliiton siunaamisesta tai homo- ja lesboparien vihkimisestä ovat periaatteessa kirkon opin kannalta helpommin kohdattavissa. Kysymys olisi enää vain kirkolliskokouksen voimasuhteista, ja itse asia olisi vain järjestelykysymys. SRK-vanhoillisuuden kirkollinen ”yhteistyökyky” ja ”veljien” keskinäinen solidaarisuus hautasi aluksi alleen sen tosiasian, että äänestyksessä oli lopulta kysymys varsin fundamentaalisesta kirkon uskoa ja oppia koskevasta ratkaisusta.

Myöhempi tutkimus voi arvioida myös sitä, oliko liikkeen vuodenvaihteen 2010–2011 sisäinen keskustelu ikään kuin rajapyykki 1980-luvun lopulla valitulle kirkkopoliitikalle. Tämä kirkkopoliittinen ”keskitie” sai uuden haasteen TM, FM Mari Leppäsen otettua pappisvihkimyksen maaliskuussa 2012. Virkakysymys tulvahti nyt ”Jumalan valtakunnan sisälle”. Viralliseksi linjaksi oli toki jo aikaisemmin paalutettu se, että jos joku liikkeen naisteologi ottaa pappisvihkimyksen, hänen katsotaan tällä aktiollaan irtautuneen liikkeen ”yhteisestä rakkaudesta”.

”Maltillisen” kirkkopoliitiikan ohella ja osittain siihen kytkeytyneenä oli liikkeen sisälle 1980-luvun lopusta alkaen muodostunut liberaali siipi, jonka jälkikaiku tuli sitten näkyviin erityisesti vuoden 2005 jälkeisessä varsin rajussakin mediakeskustelussa. ”Uudistajien” esittämä liikkeen kritikki on sisältänyt toki unelman liikkeen kansankirkollistumisesta ja liberaalimmasta linjasta ylipäänsä, mutta sen taustalla oli myös liikkeen oma sisäinen prosessointi. Vaikka uudistajien määrä on ollut varsin pieni, sosiaalisen median sekä kirkollisen ja sekulaarin valtamedian tuella heidän äänellään on ollut ”leipäkivi vaikutus”.

Suomen esikoislestadiolaisuus kehittyi taas joiltakin osin toiseen suuntaan 1980-luvulla. Liikkeen kohonnut evankelissävytteinen profiili merkitsi sitä, että esikoisuus alkoi olla aikaisempaa lähempänä vanhoillislestadiolaista perinnettä. Samalla liikkeessä esiintyi kiinnostusta muihin konservatiivisiksi leimattuihin herätysliikkeisiin. Kuvaava esimerkki oli Paavalin Synodin kirkkopäivät Tampereen Viinikan kirkolla palmusunnuntain viikonloppuna 1987. Esikoisten rukoushuone sijaitsi kirkkoa vastapäätä. Tampereen esikoisten rukoushuoneen väki halusi antaa oman panoksensa kirkkopäiviin, ja se tarjosi kaikille tapahtuman osanottajille ilmaisen lounaan. Esikoislestadiolaisia saarnaajia osallistui joskus myöhemminkin

myös Paavalin synodin järjestämiin tapahtumiin.

Rauhan Sanan ryhmässä virkakysymys synnytti jonkin verran jakoa. Ruotsinkielinen siipi (LFF) on voimakkaammin ja tiukemmin pitäytynyt kristikunnan perinteiseen käsitykseen. Lestadiolainen uusiheräys on taas lestadiolaisryhmistä selvimmin hyväksynyt kirkon uuden ratkaisun käytännössä, käsittääkseni myös pitkälle teologisesti. Liikkeessä on kylläkin myös perinteisen kannan uskovia.

## **2000-luvun muutos**

Vanhoillislestadiolaisuutta koskeva julkinen ja samalla yleensä varsin kriittinen keskustelu jää epäilemättä Suomen kirkkohistorian erääksi 2000-luvun alun ajankuvaksi. Erityisen suuri merkitys tässä keskustelussa on ollut niin sanotulla sosiaalisella medialla, jonka rooliin en tässä yhteydessä puutu seikkaperäisemmin. 2000-luvun keskusteluun verrattavia vaiheita lestadiolaisuuden julkisuuskuvausta saa etsiä liikkeen alkuheräyksestä, 1870-luvulta ja sitten taas 1970-luvun jälkipuoliskolta. Lestadiolaisuuden suurin osaryhmä on ollut erityisesti vuoden 2005 jälkeen sekä voimakkaan julkisen debatin että myös akateemisen tutkimuksen kohteena. Monet entiset lestadiolaiset ovat julkisuudessa halunneet esiintyä ”uskonnon uhreina”, joita sekä media että samanniminen järjestö ovat nostaneet julkisuuden valokeilaan.

Kirkollista keskustelua seuraaville sekä sosiaaliseen mediaan juuttuneille lukijoille ovat nämä debatin aihepiirit olleet varsin tuttuja: 1970-luvun hoitokokoukset, pedofilia, naisten asema ja naispappeus sekä eräiden puhujien vapauttamiset saarnatehtävästä (esim. Stiven Naatus, Risto Leppänen, Erkki Hurtig, Tuomas Palola). Huomiota ovat saaneet myös vanhoillislestadiolaisen liikkeen sisällä elävät tai liikkeestä irtautuneet homot, jotka ovat tulleet näkyviksi. Kuvaava kertomus on Utain-nettilehdessä loppuvuodesta 2015 esiintynyt opiskelija Aappo Jutilan tarina. Nuori mies kertoi haaveekseen pussailla toista poikaa suviseuroissa. Suureen kansanliikkeeseen mahtuu tulevaisuudessakin ”kaapista ulos tulevia” homoja, ja epäilemättä he haastavat monia perheitä ja liikkeessä vakiintuneita ajatusmalleja.

Vanhoillislestadiolaislähtöinen tutkija ja pastori Meri-Anna Hintsala puolestaan totesi HS-mediassa heinäkuussa 2015 haluavansa, että ”homoseksuaalisuus ymmärrettäisiin uskonnon maailmassa osana ihmisen monimuotoisuutta, kauniina ja hyvänä asiana, jossa ei ole häpeää”. Niin ikään hän itse ilmoitti kannattavansa sukupuolineutraalia avioliittoa ja olevansa pappina valmis vihkimään homopareja, jos evankelis-luterilainen kirkko sen papeilleen sallii. Todennäköisesti Hintsalan kanta edustaa varsin yleisesti SRK-vanhoillisuuden uudistajien linjaa.

Hyvin merkittävänä maamerkinä viime vuosien SRK-vanhoillisuutta koskevassa keskustelussa on ollut kirjailija Pauliina Rauhalan Taivaslaulu –romaani (2013) ja sen myöhemmät teatteriversiot, jotka ovat nostaneet kuvitellun nuoren lestadiolaisperheen hektisestä arjesta selviytymisen julkisuuden valokeilaan. Naisten asemaan liittyy myös jo mainitsemani naispappeuskysymys, joka nousi vahvasti julkisuuteen jo mainitun Mari Leppäsen pappisvihkimyksen myötä 2012. Häntä kutsuttiin julkisuudessa ensimmäiseksi vanhoillislestadiolaiseksi naispapiksi, vaikka tiukan kriittisen kirkkohistorian tutkimuksen näkökulmasta tätä määrittelyä voidaan problematisoida.

Lestadiolaisuuden naispappeuskeskustelu nosti esiin myös kysymyksen liikkeen historiaan ja traditioon lokaloitavista naispuolisista saarnaajista. Kysymys ei ole toki uusi lestadiolaisuuteen kohdistuvassa kirkkohistoriallisessa tutkimuksessa. Esimerkiksi Pekka Raittila käsitteli naisten roolia 1800-luvun

lestadiolaisuudessa väitöskirjassaan (1976). Monet 2000-luvun kirjoittajat tai tutkijat eivät näytä olevan täysin selvillä (kirkko)historiallisen tutkimuksen annista tällä tutkimusalueella, koska johtopäätökset ovat aika yksioikoisia. Jotkut tämän alueen tutkijat ammentavat historiallisten alkuperäislähteiden sijasta liian voimakkaasti selitysmalleja 2010-luvun lestadiolaisuutta koskevan julkisen keskustelun tuomista virikkeistä. Meidän on näet hyvä muistaa, etteivät lestadiolaisen alkuheräyksen spontaanit uskonlevittäjät ja Maria Magdaleenat olleet ”saarnaajia” herätysliikkeessä myöhemmin vakiintuneessa merkityksessään eikä heitä voi suoraan verrata vapaakirkollisen mallin mukaisiin julistaja–evankelisteihin. Lestadiolaisen alkuheräyksen naisvaikuttajien aktiivisuuden aste suhteessa lestadiolaisyhteisön myöhempään saarnamiehen tehtävään on kysymys, johon sosiologisperäinen vallan ja vallankäytön diskurssi antaa liian helpon selitysmallin. Herätysliikkeen maallikkoviran (erityisen viran) ja yleisen pappeuden suhde avautuu mielestäni paremmin uskonnollis-teologisessa kontekstissaan.

Kysymys pedofiliasta uskonnollisissa yhteisöissä ei ole jäänyt vain katolisen kirkon julkisuuskuvan tahraksi. SRK-vanhoillisuudessa ilmenneitä pedofiliatapauksia alkoi purkautua esille talvella 2008–2009, mutta jostakin syystä asia ei noussut tässä vaiheessa julkisuuteen. Kun sitten ruotsinkieliseen rauhansanalaisuuteen kuuluvan Pietarsaaren Skutnäsin rukoushuoneen entisen ja pitkään edesmenneen johtavan saarnaajan harjoittaman pedofilia tuli alkuvuodesta 2010 julkisuuteen, ryöpsähti aihepiiriä koskettava raju keskustelu liikkeelle. Pietarsaaren tapaus oli lähtölaukaus debatille, jota kesti julkisuudessa melkein taukoamatta yli viisi vuotta. Sosiaalitieteiden tutkija Johanna Hurtigin selvitykset osoittivat ilmiön vaikuttaneen myös aivan eri suuruusluokan kokoisena SRK-vanhoillisuudessa. Julkisuudessa nousi esille myös esikoislestadiolaisten piirissä olleita pedofiliatapauksia.

Pedofiliakeskustelun saama julkisuus ja siihen liittyvä keskustelu sai suuren painoarvon sen takia, ettei laadullinen tutkimus juurikaan suhteuttanut näitä ikäviä tapauksia historialliseen aikajanaan tai liikkeen kokoon suomalaisessa yhteiskunnassa. Joka tapauksessa on selviö, että yksikin tällainen tapaus on vakava rikos tapahtui se sitten missä kansalaispiireissä tahansa.

Lestadiolaisuuden 2010-luvun pedofiliakeskustelu ansaitsee myöhemmän kriittisen (kirkko)historiallisen analyysin, jossa kaikki tekijät – myös median rooli – otetaan huomioon. Tiedetoimittaja Jani Kaaro laajensi lestadiolaisuuden pedofiliakeskustelua Rapport-nettilehdessä kesällä 2015. Hän nosti esille myös niin sanottujen valemuijosten merkityksen. Kaaro sai kyllä kirjoitukselleen vastineen, mutta ällistyttävää oli se, että koko keskustelu lestadiolaisten pedofiliaskandaaleista pysähtyi kuin seinään juuri kesällä 2015. Myöhemmälle tutkimukselle tässäkin on kiintoisa tekijä tutkittaessa pedofilian esillä pitämisen motiiveja.

2000-luvun alkupuolen vilkas ja monivivahteinen keskustelu lestadiolaisuudesta on siis syytä jättää tutkimusaseman odotusraiteelle. Analyysin tekeminen sen eri motiiveista ja taustatekijöistä on äärettömän vaikeaa. Myös median motiivien perimmäinen selvittäminen on tärkeä haaste. Mikä on ollut kirkon johdon suhde SRK:n niin sanottuihin uudistajiin, joiden rekrytoiminen kirkon hallinnollisiin tehtäviin on ollut varsin silmiinpistävä ilmiö? Oma lukunsa on myös valtamedian tapa käyttää asiantuntijoita tässä debatissa. Ville Koivuniemi on tutkinut Oulun yliopistossa 2015 valmistuneessa tiedeviestinnän pro gradu -tutkielmassaan Kalevan ja Helsingin Sanomien lestadiolaisuutta koskevaa kirjoittelua vuoden 2010 alusta maaliskuun loppuun 2015. Tuona aikana Kaleva käytti asiantuntijoita 21 kertaa, joista yhdeksän kertaa asiantuntijana oli Johanna Hurtig, kolme kertaa tohtori Tapio Nykänen, kaksi kertaa tohtori Aini Linjakumpu, kaksi kertaa pastori Johannes Alaranta sekä muut asiantuntijat yksi tai kaksi kertaa kukin. Aikaisemman historiatieteellisen ja teologisen asiantuntemuksen sijasta näyttävät politiikka- ja sosiaalitieteen edustajat

nousseen keskiöön tässä kommentoinnissa. Lapin yliopiston lestadiolaistutkijoilla on ollut merkittävä rooli. Oma lukunsa on toki niin sanottujen kokemusasantuntijoiden rooli, jota ei toki tule ilmiönä sinänsä väheksyä.

Keskustelussa on huomion arvoista se, että erityisesti liikkeen kriitikkojen ja uudistajien pohdiskelu ei ole kovin paljon liittynyt niin sanotun klassisen dogmatiikan kysymyksiin. Sosiologissävytteinen pohdinta, vallan diskurssi tai subjektiiviset kokemuspohjaiset elementit ovat vahvasti hallinneet debattia. Esimerkiksi FM Topi Linjaman toimittama *Nyt vapaa olen* (2014) -teos koostuu liikkeestä irtautuneiden tai siihen selkeän etäisyyden ottaneiden puheenvuoroista. Teologisen analyysin tekeminen tekstien äärellä on vaikeaa, koska erityisen syvälle eivät monet pohdinnat yllä.

Miten erilainen teos tässä suhteessa oli vuosien 1960–1961 hajaannuksen jälkeen syntynyt pappislinjan puheenvuoro Totuuden kuuliaisuuteen (1962). Tuolloin mentiin syvemmille vesille, dogmatiikan kovaan ytimeen, kysymykseen Sanasta ja sakramenteista. Toki Linjaman toimittaman kirjan puheenvuoroissa yhtenä keskeisenä juonteena kulkee SRK-vanhoillisuuden eksklusiivisen seurakuntakäsityksen ja liikkeen vahvan yhteisöidentiteetin torjunta. Kirjoitusten voimakkaasti subjektiivinen ja tunnepohjainen ote oikeuttaa toisaalta kysymään, näkyykö tässä lestadiolaisuuden historiassa aika ajoin esille tulvaillut spiritualismi? Koska kirjoittajien ilmoitusteologinen pohdinta jää ohueksi, voi kysyä onko teos lopulta vain peilikuva SRK:n kuuliaisuutta vaativasta ekklesiologiasta. Kuvaava kertomus tässä suhteessa on nimimerkin ”Yksin armosta” kuvaus siitä, miten hän liikkeestä irtautumisen kunniaksi teki rokkibiisin (s. 42–43). ”Mutta olet vapaa, olet vapaa, sä oot vapaa, olet vapaa!”

Tässä vaiheessa on tutkijoiden vaikea arvioida, miten 2000-luvun varsin raju debatti ja vanhoillislestadiolaisuuden sisäinen mylläkkä on vaikuttanut herätysliikkeen kehitykseen. Vaikutelmaksi jää se, että liikkeeseen kuuluvat ihmiset pystyvät ja monet myös haluavat entistä avoimemmin kohdata ulkopuoliset. Keskustelussa on entistä vähemmän tabuja. Näyttää myös siltä, että niin sanotun uudistajaliikkeen vaikutus on ollut pienempi kuin tätä voisi päätellä heidän saamastaan julkisesta huomiosta. Maakunnissa suuret joukot paikallisissa rauhanyhdistyksissä jatkavat liikkeen perinteisen linjan takana. Pohjoismaissa ei liike tavoita kovin paljoa ulkopuolisia, eikä näytä enää onnistuvan säilyttämään kaikkia niin sanottuja lapsuuden kristittyjä liikkeen vaikutuspiirissä. Sen sijaan SRK-vanhoillisuuden kansainvälinen työ on 2000-luvulla menestynyt muun muassa Afrikassa.

Mia Kauton ja Hanna Rasilaisen toimittamassa kirjassa *Löysin Jumalan valtakunnan* (2010) liikkeeseen kääntyneet uskovat kertovat omasta uskonnollisesta prosessistaan. Eräiden afrikkalaisten vanhoillislestadiolaisten kokemusta voi verrata lestadiolaiseen alkuheräyksen uskovien kokemuksiin pohjoiskalottialueella 1840- ja 1850-luvulla. Tietty uskon palo, into ”uuden” löytämisestä ja evankelioimisinoitus tulvahtaa lukijaa vastaan näissä teksteissä.

### **Esikoislestadiolaisuus, kirkko ja sakramenttiseparatismi**

Viittasin edellä siihen, että esikoislestadiolaisuus avartui näkemyksellisesti toisen maailmansodan jälkeen. Liikkeen ”evankelinen” linja tulvaili vahvasti esille saarnoissa ja seurojen mentaalisisessä ilmapiirissä erityisesti 1980-luvulla. Muutos alkoi kuitenkin näkyä jo 1990-luvulla, jolloin avaramman ajattelun haastajaksi nousi Lapin vanhinten opetusten siivittämänä liikkeessä perinteisesti elänyt eksklusiivissävytteinen ajattelu. Ruotsin kirkon ja esikoislestadiolaisuuden yhä suurempi eriytyminen johti

myös kirkkosuhteen uudelleen arviointiin. Ruotsin Jellivaarassa alkoivat liikkeen omat ehtoollisenvietot jouluna 2000 ja Norjassa seuravaana kesänä. Tämä ”oman” ehtoollisen vietto rukoushuoneissa haluttiin tuoda myös Suomeen, jotta ”Siionin tytär olisi kaikkialla yksi”. Suomen esikoislestadiolaiset vaikuttajat onnistuivat jarruttamaan omaan ehtoollisenviettoon tähtäävää hanketta vuosituhaten taitteesta asti noin 15 vuotta. Esimerkiksi muutosta vastaan kerättiin Suomessa 1600 henkilön allekirjoittama adressi 2004. Asia nousi uudelleen vahvasti ajankohtaiseksi kesän 2014 Lapin vanhinten Suomeen suuntautuneen saarnamatkan yhteydessä. Niin sanottu sakramenttiseparatismi alkoi Mikkelissä loppuvuodesta 2015. Kaikki Suomen esikoisten yhteisöt eivät ole hanketta hyväksyneet, ja liike on todellisuudessa asiassa voimakkaan jakautunut.

Mistä esikoislestadiolaisten sakramenttiseparatismeissa on kysymys? Asiaan vaikuttaneella kehityksellä on toki juurensa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja herätysliikkeiden välisissä suhteissa 2000-luvulla. Kirkollisesta keskustelusta ja jopa päätöksenteosta sekä erityisesti mediakirjoittelusta jää vaikutelma, että kirkossa pidetään kaikkia herätysliikkeitä – körttiläisyyttä toki lukuunottamatta – enemmän tai vähemmän ongelmallisina tapauksina. Esikoisuuden ratkaisua en kuitenkin ripustaisi pelkästään tähän naulakkoon. Pikemminkin taustalla on liikkeen sisäinen kehitys ja liikkeen kansainvälisen johdon, siis Lapin vanhinten neuvot, joiden painoarvo liikkeen uskonnollis-mentaalisisessa itseymmärryksessä on kautta aikojen ollut suuri. Kysymyksessä on nimenomaan Lapin vanhinten johdolla toteutettu hanke, johon toki kirkon kehitys on antanut lisäarvoa.

On muistettava myös, että esikoisuuden perinteeseen on kuulunut koko liikkeen historian ajan vahva kirkkokritiikki. Esimerkiksi liikkeen ensimmäinen vanhin Joonas Purnu (1829–1902) totesi 1894, ettei Johannes Kastaja ollut omistanut ”kiiltävää ja korkeata silkkihattua”, kuten Purnun ajan Ruotsin kirkon papit ja piispat omistivat. Tässä yhteydessä on syytä muistaa myös liikkeen kastekäsitys sakramenttiseparatistien taustalla. Kun ”kirkon papit” esikoisperheissä vieraillessaan puhuvat luterilaisen tunnustuksen pohjalta kasteen uudestisyntyvästä vaikutuksesta, ei se ilmeisesti ainakaan kaikkia liikkeen jäseniä ole tyydyttänyt. Vaikka Suomen esikoisuudessa onkin ollut myös kasteen armonvälinelunonnetta painottavaa tunnustuksellista opinkäsitystä, liikkeessä elää vahvana Laestadiuksen Hulluinhuonelaisessa ilmaisema käsitys siitä, että taivaan valtakunta kuuluu lapsille jo ennen kastetta. Siksi liikkeessä vastustetaan voimakkaasti tulkintaa siitä, että kastamaton lapsi joutuisi kadotukseen. Tämä asenteellinen torjunta ei tosin osu täysin kohteeseensa, sillä luterilainen tunnustus ei tätä käsitystä eksplisiittisesti opeta. Jos jotkut esikoiset ovat yksittäisten pappien kastepuheista saaneet kyseisen käsityksen, se on sitten toinen asia.

### **SRK-vanhoillisuus ja esikoislestadiolaisuus vertailussa**

Vanhoillislestadiolaisuudella ja esikoisuudella on paljon samaa dogmaattista perintöä, mutta myös joitakin eroja. Esikoisuuden seuraperinteessä on Laestadiuksella yhä tärkeä asemansa. Rovastin saarna luetaan aina seuroissa. Viime vuosina on esikoisuuden kansainvälisen toiminnan laajenemista seurannut myös Laestadiuksen postillojen kääntämistyö useille kielille. Niinpä Laestadiuksen saarnakokoelmia on 1990-luvulta alkaen julkaistu saksaksi, venäjäksi, viroksi ja latviaksi. Vanhoillislestadiolaisuudessa ei Laestadiuksella ole ollenkaan samaa asemaa liikkeen traditiossa.

Esikoisten ja SRK-vanhoillisten tervehtimiskäytännöt poikkeavat toisistaan. Kun SRK-lestadiolainen osoittaa perinteiset Jumalan terve ja Jumalan rauhaa -tervehdykset vain toisille vanhoillislestadiolaisille, esikoiset mieltävät tervehtimisen pikemmin toivotuksena ja osoittavat nämä tervehdykset myös ulkopuolisille. Edellä

viittasin jo siihen, miten suhteessa naispappeuteen ja siihen liittyneeseen kirkolliseen rintamanmuodostukseen SRK-vanhoilliset ja esikoiset ovat asennoituneet eri tavoin. Esikoisuus on ollut lähes kokonaan maallikkoliike, kun taas SRK-vanhoillisuudessa papeilla on ollut jatkuvasti asemaa myös liikkeen sisäisessä hengellisessä toiminnassa ja luottamustehtävissä. Yksittäisiä pappeja on toki toiminut myös esikoisuuden historiassa herätysliikkeen omina puhujina, mutta yleensä liikkeen perinteestä lähteneet teologit eivät ole maallikkojohtoisessa organisaatiossa löytäneet omaa paikkaansa. On kuitenkin muistettava, että yksittäisiä esikoistaustaisia pappeja – myös naispappeja – toimii nytkin Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa tai sen kansainvälisessä työssä.

Molemmille lestadiolaisryhmille on tyypillistä, että ne ovat kansanliikkeitä; voisi jopa puhua uskonnollisista joukkoliikkeistä. Vaikka molemmista suunnista on ollut myös vuotoa niin ”maailmaan” kuin muihin uskonnollisiin suuntauksiin, voi kuitenkin molempia pitää kasvavina uskonsuuntina myös 2000-luvulla. SRK-vanhoillisuuden kasvu on näkynyt liikkeen kansainvälisessä työssä ja myös muuttoliikkeestä johtuen esimerkiksi pääkapunkiseudulla. Esikoislestadiolaisuus on kasvanut 2000-luvulla varsin voimakkaasti Yhdysvalloissa, jossa liikkeen yhteisö Vanha apostolis-luterilainen kirkko (Old Apostolic Lutheran church) on suurin lestadiolaislähtöinen vapaakirkko. Kannattajia lienee tällä hetkellä 14 000.

Kiinnittäisin huomion vielä yhteen piirteeseen kummankin liikkeen kehityksessä 2000-luvulla. Molemmissa liikkeissä on ollut jo aikaisemmin mainitsemiani uudistajia ja kriitikkoja, jotka ovat arvostelleet aika voimallisinkin sanakääntein liikkeiden keskusjohtoa ja uskonnollisia erityispiirteitä. Kriitikot näyttävät kuitenkin eroavan aika vahvasti teologisessa positiossaan.

SRK-vanhoillisuuden uudistajien ja kriitikkojen piirissä on agnostikkoja ja ääriiberaaleja. Uudistajaporukassa esiintyy myös maltillisempaa ja kansankirkollisesti orientoitunutta liberaalia puhetta. Esikoisuuden sakramenttiseparatismia koskevassa debatissa Lapin vanhimpia julkisuudessa arvostelleet ovat lähes poikkeuksetta teologisesti konservatiiveja ja samaistuvat selkeästi kirkon muiden raamatullis-tunnustuksellisten herätysliikkeiden puheeseen. Tulevan kirkkohistorian tutkimuksen haasteena on yrittää löytää mitä tekijöitä liikkeiden kehityksessä voi olla tämän silmiinpistävän erilaisen asenneilmaston taustalla? Nostan esille pari esimerkkiä. Vanhoillislestadiolaislähtöinen tiedottaja Rebekka Naatus tuuletti sekä omaa uskonnollista ryhmäänsä että perinteisiä kirkon linjauksia aika railakkaasti toimiessaan Kotimaan kolumnistina 2013 (esim. Kotimaa 4.1. 2013, Lopetetaan lähetystyö). Esikoislestadiolaisuuteen etäisyyttä ottanut Joni Toivonen on tykittänyt voimakkain sanakääntein Lapin vanhimpia ja esikoisten käsityksiä Kotimaa24:ssä 2014–2015. Samaan aikaan hän kuitenkin edustaa vahvasti konservatiivista ja tunnustuksellista teologista linjaa. Toivonen suuntasi kriittisen latauksen myös arkkipiispa Kari Mäkiseen ja ”peukuttajapappeihin” ”kirkkomme oppia vastaan nousevista kannanotoista” 30.11. 2014 kirjoittamassaan blogissa.

### **”Poliittinen lestadiolaisuus”**

Lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen rooli erityisesti Pohjois-Pohjanmaalla on ollut yleisesti tunnettu asia, joka on taas aivan viime aikoina tullut esille mediassa. Lapin yliopiston politiikkatieteen tutkijat ovat olleet viime vuosina aihepiirin kimpussa. Heidän käsittejärjestelmässään termi ”poliittinen” nähdään varsin laaja-alaisena konseptina, ei vain perinteisen valtio-opin puoluetutkimuksena ja poliittisen aatehistorian käsitteenä. Esimerkiksi 2013 ilmestyi tohtori Tapio Nykäsen ja dosentti Mika Luoma-ahon toimittama artikkelikokoelma Poliittinen lestadiolaisuus Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimitusten

sarjassa.

Teos on artikkelikokoelma, joka sisältää kahdeksan artikkelia sekä kirjan toimittajien johdattelevan tekstiosuuden. Kirja on tuotos Suomen Akatemian rahoittamasta ja Lapin yliopistossa 2010–2012 toteutetusta tutkimushankkeesta Lestadionismi. Poliittinen teologia ja kansalaisuskonto maallistuvassa Suomessa. Lähtökohta eroaa perinteisestä historiallisesta ja teologisesta tutkimusotteesta, jolla monet aikaisemmat liikkeen tutkijat ovat kohdettaan käsitelleet. Toisaalta on muistettava, että lestadiolaisuus on ollut jo 1970- ja 1980-luvulla sosiologisen ja uskontotieteellisen tutkimuksen kohteena. Viittaa tässä yhteydessä Kirsti Suolinnan ja Kaisa Sinikaran tutkimuksiin. Niin ikään Tromssan yliopiston yhteiskuntatieteellisessä tiedekunnassa on uskonto- ja yhteiskuntatieteellistä tutkimusta tehty lestadiolaisuudesta jo 1990-luvulta saakka.

On syytä muistaa, ettei uskonnollisten liikkeiden selitys tyhjenny yhteiskuntatieteen, sosiologian ja filosofian antamiin selitysmalleihin. Kristinuskon sisäinen käsitejärjestelmä, teologien kielellä dogmatiikka, auttaa löytämään selityksiä, jotka avaavat myös jonkin uskonnollisen liikkeen sisäistä dynamiikkaa ja ryhmäkäyttäytymistä.

Lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallista vaikutusta on nähty Pohjois-Pohjanmaan yritystoiminnassa ja kunnallispolitiikassa. Oulun seudun valtaisa teknologinen kehitys 1990-luvulta alkaen on saatettu liittää lestadiolaislähtöiseen työetiikkaan ja verkostoihin. Varsin näkyvästi on media nostanut esille lestadiolaislähtöiset poliitikot, joiden todellista merkitystä on käsittääkseni paisuteltu. Kun europarlamentaarikko Paavo Väyrynen tammikuussa 2016 katsoi poliittista keskustaa johtavan eräänlaisen LLL-yhdistelmän (ei siis Lars Levi Laestadius vaan ”liberaalien ja lestadiolaisten liitto”) hän ei toki tarkoittanut lestadiolaisuutta kansanliikkeenä vaan joidenkin lestadiolaislähtöisten poliitikkojen omia intressejä. Väyrysen analyysissä on pointtinsa, mutta kokonaisuuden näkökulmasta olisin varovainen näkemään tässä yhteydessä vahvaa LLL-yhdistelmää. Mielestäni lestadiolaisuuden poliittista vaikutusta on maalattu julkisuudessa liian suurella pensselillä.

Nykyisen pääministeri Juha Sipilän rauhansanalainen uskonnollinen tausta herätti huomiota hänen tultuaan valituksi keskustan puheenjohtajaksi 2012. Median valokeila suuntautui alueellisesti rajalliseen vanhoillislestadiolaisuuden pienempään haaraan, jota edustavat suomenkielinen Lähetisyhdistys Rauhan Sana (LYRS) ja Pohjanmaan ruotsinkielinen lestadiolaisjärjestö Laestadianernas fridsföreningars förbund (LFF). Sipilä oli pikemminkin vaivautunut tästä julkisuudesta, eivätkä kaikki hänen selitysyrityksensä asiassa olleet kirkkohistoriallisesta näkökulmasta täsmällisiä. Sitten kesästä 2015 alkanut poliittinen kehitys ja ”kolmen ässän” hallituksen toimet ovat siirtäneet median huomion politiikan arkikysymyksiin ja poliitikkojen uskonvakaumuksen pöyhintä on jäänyt taka-alalle.

Tunnettu journalisti Risto Uimonen selvitti myös Juha Sipilän uskonnollista taustaa kevättalvella 2015 ilmestyneessä elämäkerrassa Juha Sipilä. Keskustajohtajan henkilökuva. Hän sijoitti kohdehenkilönsä rauhansanalaisuuden liberaaliin siipeen (s. 275). Tällaiset määrittelyt ovat toki aina alttiita väärintulkinnoille, mutta kirjoittajalla lienee ollut tekstilleen perustelunsa. Julkisuudessa Sipilä on ilmoittanut hyväksyvänsä naispappeuden. Hän äänesti sukupuolineutraalia avioliittoa vastaan eduskunnassa marraskuun lopussa 2015, mutta jostain syystä taas tähän liittyvien liitännäislakien puolesta 17.2. 2016. Kokonaisuutena ottaen hänen roolinsa poliitikkona on vahvasti painottunut talous- ja päivänpolitiikkaan. Hän ei ole arvo- ja moraalikysymyksissä profiloitunut julkisuudessa samalla tavalla kuin

esimerkiksi kristillisdemokraattien Päivi Räsänen ja perussuomalaisten vahva mies Timo Soini.

Poliitikkona Sipilä on pyrkinyt rajaamaan uskonvakaumuksen tiukasti yksityisyyden piiriin kuuluvaksi asiaksi ja keskittynyt päivänpolitiikkaan. Uskovainen poliitikko on Suomessa taas perinteisesti nähty voimakkaana ”kristillis-siveellisten” arvojen esillä pitäjänä ja kansakunnan arvojohtajana. Tässä suhteessa pääministeri Sipilä ei liene vastannut ainakaan kaikkien kristillisten piirien odotuksia pitäessään hämmästyttävän matalaa profiilia keskustan maakunnissa asuville peruskannattajille tärkeissä arvokysymyksissä. Kun ottaa huomioon keskustan ministeriryhmän kokoonpanon ja pääministerin avustajien liberaalin arvomaailman, ei Sipilän poliittis-yhteiskunnallista profiilia liene syytä ihmetellä. Tähän kontekstiin myös Paavo Väyrysen ”poliittinen teologia” on syytä sijoittaa.

Vuonna 2015 valitussa eduskunnassa on viisi uskonnollisessa merkityksessään lestadiolaistaustaista kansanedustajaa, joista kaksi kuuluu rauhansanalaisuuteen ja kolme SRK-vanhoillisuuteen. Edustajista neljä kuuluu poliittiseen keskustaan ja yksi kristillisdemokraatteihin. Juha Sipilän lisäksi politiikan näkyvissä asemassa ovat viime vuosina olleet Oulun vaalipiiristä valittu Mari Kiviniemen hallituksen ministerinä (2010–2011) vaikuttanut Tapani Tölli sekä kristillisdemokraattien eduskuntaryhmän puheenjohtaja, Rauhan Sanan ruotsinkieliseen siipeen lukeutuva Vaasan vaalipiirin kansanedustaja Peter Östman.

Yksi merkittävä muutos SRK-vanhoillisuuden poliittis-yhteiskunnallisessa roolissa 2000-luvulla on syytä panna merkille. Kun liikkeessä vielä 1970-luvulla jopa määriteltiin niitä puolueita, joita kristitty ei voi äänestää vaaleissa, on 2000-luvulla haluttu pitää entistä selkeämmin politiikka erillään hengellisen liikkeen varsinaisesta toiminnasta. Puoluevalinnat nähdään selkeämmin yksilön omina valintoina. Tämä on näkynyt liikkeessä paitsi jonkinasteisena perussuomalaisten kannattamisena myös kristillisdemokraattien periaatteellisena hyväksyntänä. Kristillisdemokraateilla oli vuoden 2011 eduskuntavaaleissa Oulun ja vuoden 2015 vaaleissa taas Helsingin vaalipiirissä SRK-lainen ehdokas. Liikkeen piirissä lienee myös yksittäisiä vihreiden kannattajia. Toisaalta tämä avoimuus eri poliittisten puolueiden suuntaan ei ole kuitenkaan olennaisesti muuttanut sitä tosiasiaa, että lestadiolainen äänestäjä yhteiskunnallisesta luokk-  
asemastaan riippumatta liikkuu kokoomus–keskusta -akselilla. Niin ikään on totta, että yhä vielä SRK-vanhoillisuudessa jotkut saattavat problematisoida sellaisia uskonystäviä, jotka poliittisessa käyttäytymisessään poikkeavat tästä vakiintuneesta mallista.

Kristillisdemokraatit ovat taas saaneet vahvan otteen Rauhan sanan piiriin sijoittuvasta Pohjanmaan ruotsinkielisestä lestadiolaisuudesta. Ruotsalaisen kansanpuolueen asema on lestadiolaisten piirissä voimakkaasti heikentynyt. Suomen lestadiolaisin kunta on Larsmo, jossa vähintään puolet asukkaista kuuluu liikkeeseen. Lestadiolaisilla on Larsmon seurakuntahallinnossa poikkeuksellisen vahva edustus. Niin ikään Larsmon kunnanvaltuustossa on kristillisdemokraateilla on yhtä monta valtuutettua (11) kuin Ruotsalaisella kansanpuolueella. Ruotsinkielisen Pohjanmaan (norra svenska Österbotten) vahva lestadiolaisuuden keskittymä oikeuttaa puhumaan alueesta ”raamattuvyöhykkeenä”. Kiinnostava ilmiö on myös se, että pieni osa alueen lestadiolaisia on perinteisesti saattanut äänestää myös sosialidemokraatteja, koska se on mielletty työväen puolueeksi ideologis-aatteellisia lähtökohtia sen enempiä problematisoimatta.

Lestadiolaisuuden sekä todellinen että kuviteltu yhteiskunnallinen vaikutusvalta Suomessa on saattanut olla myös yksi syy liikkeen kokemaan rajuun mediakritiikkiin. On selvä, että niin sanotulle punavihreälle sektorille laajoine yhteiskunnallisine ja mediapoliittisine verkkoineen lestadiolaisuus edustaa monilta osin vastenmielistä realiteettia suomalaisessa yhteiskunnassa. Miten paljon tämä asetelma on vaikuttanut

julkisen keskustelun sävyyn, ilmiöiden paisuttelemiseen ja lestadiolaiskeskustelun tieteellisten asiantuntijoiden valintaan? Toisaalta on otettava huomioon myös yhä enemmän 2000-luvulla lisääntynyt median muutos. Perinteinen käsitys monipuolisen ja asiapohjaisen tiedon jakamisesta kansalle on vaihtunut laajalti sensaation tai mehevän otsikon tavoitteluun. Totta on myös se, ettei tavanomainen kristillinen julistus ole medialle tärkeä uutinen. Sitäkin herkullisempaa tavaraa sille ovat uskonyhteisön ”kummallisuuksina” nähdyt erityispiirteet ja dramaattisiksi kuvatut muutokset.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### Internet-lähteet

Abram: Jumalan terve, minä olen homo. <http://utain.uta.fi/ilmi%C3%B6t/jumalan...-olen-homo> (Katsottu 9.2. 2016 ja 18.2. 2016).

Jani Kaaro: Lestadiolaiset modernilla noitaroviolla. <http://www.rapport.fi> (2015).

Vanhoillislestadiolainen naispappi puolustaa homoja ja ehkäisyä. <http://www.hs.fi/elama/a1436928049135> (Katsottu 9.2. 2016).

### Painettuja lähteitä

Eero Huovinen: Lähdön aika. Helsinki 2011.

Mia Kautto & Hanna Rasilainen (toim): Löysin Jumalan valtakunnan. Oulu 2012.

Topi Linjama (toim): Nyt vapaa olen. Vanhoillislestadiolaisuudesta irtautuneiden kertomuksia. Joensuu 2014.

Pauliina Rauhala: Taivaslaulu. Helsinki 2013.

Aila Ruoho & Vuokko Ilola: Usko, toivo ja raskaus. Vanhoillislestadiolaista perhe-elämää. Jyväskylä 2014.

Risto Uimonen: Juha Sipilä. Keskustajohtajan henkilökuva. Helsinki 2015.

Totuuden kuuliaisuuteen. Keskustelua vanhoillislestadiolaisuudessa vuosina 1960–61 esiintyneistä erimielisyyksistä.

[Julk. Vanhoillislestadiolaisten pappien veljespiiri]. Pieksämäki 1962.

### Kirjallisuutta

Alatalo, Jani: Pohjoinen herätysliike ja modernisaation kipukohtat. Vanhoillislestadiolaisuuden julkisuuskuva Suomessa 1961–1985. Diss.[Oulu]. SHS 72. Rovaniemi 2014.

Harjutsalo, Ilpo & Talonen, Jouko (toim.): Lestadiolaisuuden monet kasvot. *Iustitia* 14 / 2001. Helsinki 2001.

Meri-Anna Hintsala & Mauri Kinnunen (toim.): Tuoreet oksat viinipuussa. Vanhoillislestadiolaisuus peilissä. Helsinki 2013.

Johanna Hurtig: Taivaan taimet. Uskonnollinen yhteisöllisyys ja väkivalta. Tampere 2013.

Koivuniemi, Ville: Uhreja, vallankäyttöä ja vähän yhteisöllisyyttä. Vanhoillislestadiolaisuus Kalevassa ja Helsingin Sanomissa Tiedeviestinnän pro gradu-tutkielma Oulun yliopiston humanistisessa tiedekunnassa

2015. <http://jultika.oulu.fi/files/nbnfioulu-201505211605.pdf>

Linjakumpu, Aini: Haavoittunut yhteisö. Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa. Tampere 2012.

Matti Myllykoski & Mikko Ketola (toim.): Lestadiolaisuus tienhaarassa. Vartija 2013, e-kirjajulkaisu. Helsinki 2013.

Nordberg, Henri & Mikko, Kenneth & Haupt, Ann-Christene (toim): Tornionlaakson vuosikirja 2000.

Tornedalens årsbok 2000. Tornio 2000.

Tapio Nykänen: Kahden valtakunnan kansalaiset. Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia. Diss. Acta Universitatis Lapponiensis 237. Rovaniemi 2012.

Nykänen, Tapio & Luoma-aho, Mika (toim.): Poliittinen lestadiolaisuus. SKS:n toim. 1359. Helsinki 2015.

Palola, Ari-Pekka: Evankeliumin työ laajenee. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen historia 2 (1945–1961). Oulu 2011.

Pekka Raittila: Lestadiolaisuus 1860-luvulla. Leviäminen ja yhteisönmuodostus. Diss. Helsinki 1976.

Jouko Talonen: Osmo Tiililä ja lestadiolaisuus. –Kirkkohistorian alueilla. Juhlakirja professori Hannu

Mustakallion täyttäessä 60 vuotta. Toim. Ilkka Huhta & Juha Meriläinen. SKHS toim.217. Helsinki 2011.

Jouko Talonen: Oliko 1800-luvun lestadiolaisuudessa naissaarnaajia? Tutkimuksen kriittistä tarkastelua. – Historiska perspektiv på kyrka och väckelse. Festskrift till Ingvar Dahlbacka på 60-årsdagen. Red. Kim Groop & Birgitta Sarelin. FKSH 224. Helsingfors 2013.

Jouko Talonen: ”Pohjoinen maa” (Sak. 6:8) Suomen vanhoillislestadiolaisuuden itseymmärryksen ja eksklusivismin argumenttina 1960–1979. –Historian selkosilla. Jouko Vahtolan juhlakirja. Toim. Matti Enbuske & Matti Mäntylä & Matti Salo & Reija Satokangas. SHS 65. Rovaniemi 2012.

Jouko Talonen: Lestadiolaisuuden synty, leviäminen ja hajaannukset. –TA 1 / 2014.

#### LYHENTEET

Diss. (akateeminen) väitöskirja

FKSH Finlands kyrkohistoriska samfundets handlingar

HS Helsingin Sanomat

LFF Laestadianernas fridsföreningars förbund

SHS Studia Historica Septentrionalia

SKS Suomalaisen kirjallisuuden seura

SKHS Suomen kirkkohistoriallinen seura

SRK Suomen rauhanyhdistysten keskusyhdistys

TA Teologinen Aikakauskirja

Kiitän Aleksii Halmetta, Ilpo Harjutsalaa, Tapani Ihalaista, Joonas Korteniemeä, Markku Korteniemeä sekä Seppo Leivoa tätä artikkelia koskevasta palautteesta ja hyvistä neuvoista.