

SARI KATAJALA-PELTOMAA
RAISA TOIVO
MIIA KUHA
NILS ERIK VILLSTRAND
PIRJO MARKKOLA

USKONTO ERONTEKONA KESKIAJALTA 2000-LUVULLE

*Uskonnot sekä erottavat että yhdistävät ihmisiä, ja uskonnolla ja uskonnollisen yhteisön jäsenyydellä on kautta vuosisatojen määritelty ihmisten välisiä suhteita. Tässä luvussa piirrämme pitkän kaaren keskiajalta 2000-luvun alkuun ja kysymme, millä tavalla uskonto on toiminut eronteon ja yhteenkuulumisen väli-
neenä valtioiden, kotitalouksien ja eletyn uskon alueilla. Osoitamme myös, miten periluterilaisessa Pohjolassa siedettiin uskonnollista erilaisuutta enemmän kuin aikaisemmin on ajateltu.*

Me ja muut

USKONTO ON VOIMAKKAASTI identiteettiä määrittävä tekijä, joka luo sekä yhteisöllisyyttä että jakolinjoja yhteisöjen ja yksilöiden välille. Tässä luvussa tarkastelemme uskontoa yhteisön määrittelijänä ja identiteetin pohjana sekä kirkon hallinnon ja kirkkopoliitiikan että ryhmien ja yksilöiden muuttuvien uskonnollisten kokemusten kautta. Lähestymme näitä eronteon keinoja valtiollisen politiikan, kotitalouden ja eletyn uskon näkökulmista. Kysymme, miten uskonto toimii eronteon ja

yhteenkuulumisen välineenä ja areenana näillä eri tasoilla. Luku rakentuu väljän kronologisesti keskiajalta 2000-luvun kynnykselle.

Uskonnon katsotaan luoneen keskiajalla yhtenäisyyttä kristikunnan käsitteellä ja kollektiivisella kristillisellä identiteetillä. Totta onkin, että Jeesuksen elämään perustuva kirkkovoosi, sen juhlapäivät ja virallinen liturgia olivat hyvin samantapaisia Euroopan eri puolilla. Samoin esimerkiksi teologiset traktaatit, saarnat, ihmekertomuskokoelmat ja rippi-isien oppaat kiersivät suhteellisen muuttumattomina läntisen kristikunnan eri osissa. Kirkon oppi loi siis osaltaan yhteistä, valtioiden rajat ylittävää kristittyä identiteettiä. Uskoa kuitenkin elettiin pienemmissä yhteisöissä, joten kristillisessä identiteetissä oli variaatioita ja nyansseja jo keskiajalla. Katolinen kirkko ei ollut yksi ehyt kokonaisuus, eikä esimerkiksi uskon oppi itsessään ollut täysin yhtenäinen. Vasta reformaatiot pakottivat katolisen kirkon määrittämään dogminsa tiukemmin aikaisempien, osin heterogeenisten käytäntöjen sijaan.¹ Tosin jo keskiajalla osa uskonharjoittamisen tavoista tuomittiin harhaoppisiksi ja eroa toisin uskoviin tehtiin inkvisition avulla. Idän ja lännen kirkon ero loi pysyvän kuilun kristikunnan sisälle, ja myöhäiskeskiajalla katolista kirkkoa repi myös skisma, jolloin kirkon päänä oli kaksi, toisinaan jopa kolme paavia.

Uskonto toimi erottavana tekijänä paitsi ”väärin” uskoviin kristittyihin myös juutalaisten suuntaan. Eronteko maantieteellisesti kristikunnan ulkopuolisiin, vihollisiksi miellettyihin muslimeihin ja traditionaalisten uskontojen harjoittajiin, ”pakanoihin”, loi ajatuksen ”meistä” kristityistä. Nämä eronteon prosessit olivat tärkeässä osassa myös Pohjolassa, vaikka siellä ei keskiaikaisia harhaoppisiksi miellettyjä liikkeitä ollutkaan. Rajaseudulla, kuten Suomessa, ”kristitty” oli selkeä erottautumiskategoria; idän puolella vastassa olivat ortodoksiset ”skismaatikot” ja pohjoisessa ”pakanalliset” saamelaiset, jotka kääntyivät ja käännytettiin kristinuskoon pääsääntöisesti vasta uuden ajan alussa. Rajanveto muslimeihin tai juutalaisiin ei myöskään ollut tuntematonta, vaikka suoraa kontaktia näihin ryhmiin ei tällä alueella juuri ollutkaan. Juutalaisvähemmistökin syntyi hiljalleen vasta uuden ajan alussa. Useat vanhalla ruotsilla kirjoitetut käsikirjoitukset mainitsevat kuitenkin islaminuskoiset, ja 1400-luvulla Pohjolassa kiersi jopa kolme eri kansankielistä versiota profeetta Muhammedin elämästä. Muualla Euroopassa laajalti levinnyt antisemitistinen kirjallisuus oli tunnettua Pohjolassakin. Muiden uskontojen toiseutta tuotettiin

1 Cameron 1991/2012.

ja tehtiin tiettäväksi myös esimerkiksi kirkkomaalauksin.² Erontekojä ja uskonnollista toiseutta tuotettiin silloinkin, kun enemmistöistä poikkeavat ryhmät eivät olleet fyysisesti läsnä.

Konkreettisemmin ”toisuskoisten” uhka tuntui uuden ajan alussa. Ottomaanien valtakunta kukisti Bysantin vuonna 1453 ja jatkoi sen jälkeen leviämistään länteen. Ottomaanit saavuttivat Wienin portit vuonna 1529 ja saartoivat kaupungin sotajoukoillaan uudelleen vuonna 1683. Piirityksen murruttua ihmiset kokoontuivat Ruotsissakin kiittämään Jumalaa. Uskonnollinen toiseus ei ollut Euroopassa enää vain mentaalinen uhka, vaan vieraan uskonnon ja viholliskulttuurin luoma sotilaallinen vaara oli työntynyt syvälle Euroopan sydänmaalle.³ Vuorovaikutus toisten uskontojen kanssa oli väistämätöntä; kristikunta pirstaloitui myös sisäisesti keskiajan näennäisen uskonnollisen yhtenäisyyden murentuessa. Reformaatio ei muuttanut eronteon tarvetta, vaan se lisäsi identiteetti-prosessiin uuden erottautumiskategorian, kun poliittista, ideologista ja teologista rajaa tuli käydä niin katolisiin kuin toisiin protestanttisiin kirkkoihin.

Lähialueiden ääriesimerkinä voi mainita Ruotsin kilpailijan Puola-Liettuan, jossa uskonnollinen monikulttuurisuus oli tosiasia. Puola-Liettuan alueella asui eri suuntauksia edustavia katolisia, protestantteja, ortodokseja, juutalaisia ja islaminuskoisia. Ottomaanien sulttaani olisi jopa saattanut olla ehdokkaana kuninkaanvaaleissa, kun Puola siirtyi vaalikuninkuuteen viimeisen Jagello-kuninkaan kuoltua vuonna 1572.⁴

Luterilaisuus oli luonteeltaan konservatiivista: se ei hyökännyt pyhäinkuvia tai pyhiä esineitä vastaan samanlaisella kiihkolla kuin radikaalimmat protestanttiset suunnat, etunenässä reformoidut ja kalvinistit. Osin kyse oli linjanvedosta. Luterilaisuuden kannalta oli tärkeää vetää raja vanhan katolisuuden ohella myös kalvinilaisuuteen ja muihin radikaali-liikkeisiin, jotka levisivät kilpailevina tunnustussuuntina muualla Euroopassa ja 1500-luvun jälkipuolella myös Ruotsissa. Koska radikaalimmat suuntaukset vaativat seremonioista, rituaaleista ja materiaalisista tai visuaalisista symboleista luopumista, luterilaiset päätyivät niiden sallimiseen. Teologian tasolla 1500- ja 1600-lukujen tai vielä 1700-luvunkaan luterilaisuus ei kokonaan hylännyt sakramentaaleja, uhrilahjoja tai pyhiinvaelluksia, vaan se säilytti tarkoituksellisesti monet katolisuudesta periytyvät se-

2 Adams & Hess 2015, 3–28; Adams 2015, 203–237; kirkkomaalauksista ks. Räsänen 2015, 285–312.

3 Tästä esim. Smith 2014; Ruotsista ks. Villstrand N. E. 2005, 30–31.

4 Ijäs 2016, 230–254.

remoniat ja ulkoiset muodot antaen niille uusia, luterilaisia merkityksiä.⁵

Varhaismoderni Ruotsi voidaan nähdä konfessionalistiseksi valtioksi, jossa uskonto ja oikeat jumalanpalveluksen muodot olivat tärkein yhteiskuntaa kokoavista voimista. Hallitsijan tehtävä oli puolustaa oikeaa uskoa ja uskontoa, varmistaa kirkon toimintamahdollisuudet ja valvoa kansan katekismusosaamista ja opillisia valmiuksia. Luterilaisuuden ruotsalaista tulkintaa pidettiin kristikunnan puhtaimpana oppina ja kaikkea sitä uhkaavaa pidettiin uhkana myös valtakuntaa ja sen menestystä kohtaan. Kaarle IX:n valtaannousun jälkeen luterilaisuus toimi myös oikeuttavana retoriikkana ulkopoliitiikassa ja etenkin Ruotsin suhteessa Puolan Vassa-sukuisiin hallitsijoihin, jotka aina Olivan rauhaan (1660) asti vaativat silloin tällöin myös Ruotsin kruunua itselleen. Tämän vuoksi katolisuutta ei suvaittu poliittisella ja ideologisella tasolla. Sen sijaan teologian kehityksessä vastakkainasettelu reformoidun uskon kanssa oli hetkittäin jopa jyrkempi kuin katolisuuden kanssa.⁶

Käytännössä reformoituja, anglikaaneja ja myös katolisia tarvittiin valtakunnassa elinkeino- ja tiede-elämän kehittämiseksi sekä tietenkin poliittisista syistä, esimerkiksi 1600-luvun sotapolitiikan rahoittamiseksi. Vuoden 1686 kirkkolaki antoi kaikille oikeuden pysyä uskossaan ja harjoittaa sitä, mutta ei oikeutta kääntyä tai käännyttää. Oikeus omaan uskoon myönnettiin *”vierasten potentain sändabuodeille”* sekä niille *”jotca ei ole sijtä Uscosta / cuin Me ja meidän Alammaisem itzem tunnustamme / jotca elickä jo owat täällä Waldacunnas / ja sen alla olewaisis Maacunnis / taicka tästedes tänne sisältulewat / jongun palweluxen / erittäin Sotapalweluxen tähden / eli myös täällä cauppaa tekewät / jongun wirkamiehen Työllä / eli jollakin muulla elatuxen wälicappalella itzens elättäwät / ne mahtawat pysyä Opisans / nijn cauwan cuin he owat hiliaxens / ja ilman pahennusta”*.⁷ Kirkkolain säännös vahvisti monin osin jo olemassa olleen hiljaisen käytännön, sillä esimerkiksi kuningatar Kristiinan hovissa pitkään vierailleet katoliset tietenkin saivat harjoittaa omaa uskontoaan. Ruotsin kruunun alamaiset eivät kuitenkaan voineet kääntyä muuhun uskontoon. Ellei yksilö voinut osoittaa olevansa syntyjään toisuskoinen, esimerkiksi kotoisin valloitetulta alueelta, oli hänen tunnustettava Ruotsin kruunun alamaisen tavoin luterilaista uskoa. Ruotsin valtakunnan konfessionalistinen identi-

5 Nischan 1999; Burnett 2011; Heal 2005; 2007; Karant-Nunn 2007; Czaika 2007; Laasonen 1998; Hiekkänen 2005.

6 Arffman 1994; Nischan 1999; Laasonen 1998.

7 Kirkkolaki Cap 1§ 4–5; Florinus 1688, [Flori1688-3-I:4–5]

teetti pohjautui siis luterilaisuuteen ainoana vaihtoehtona, mutta käytännössä suurvalta ei ollut yhtenäisvaltio vaan konglomeraatti, jossa myös uskonnollista erilaisuutta oli pakko sietää.⁸

Katolisuuteen kääntyminen määrättiin valtiopetokseksi Örebron säännöksessä vuonna 1618, mutta valvonta kohdistui lähinnä sellaisiin oppineen ja poliittisen eliitin jäseniin, joilla pelättiin olevan suhteita Puolaan. Tällaisia henkilöitä tutkittiin väkivaltaisesti ja tuomittiin 1600-luvun alkupuolella kuolemaan tai maastakarkotukseen. Vähäisemmän väen valvontaan ei nähty tarpeelliseksi panostaa yhtä paljon. Vain muutamaa vuotta Örebron säännösten jälkeen Huittisten kihlakunnanoikeus välitti huolellisesti kutsumasta yhden vaimon rukousnauharukouksia muuksi kuin ”vanhoiksi paavillisiksi hullutuksiksi”, joista ei koituisi mitään rangaistusta, jos hän muuttaisi tapansa. Parikymmentä vuotta myöhemmin toinen vaimo sai samalla paikkakunnalla kolmen markan sakon, koska hän jättäytyi pois kirkosta kunnioittaakseen Neitsyt Mariaa (mariolatria) kotonaan. Naisia ei pöytäkirjan mukaan kuulusteltu erityisen tarkoin, eikä heitä painostettu tunnustamaan mitään vanhanaikaisuutta ja tietämättömyyttä kummempaa uskonnollista rikosta, ei siis kääntymystä, lahkolaisuutta, katolisuutta tai yhteyttä ulkomaisiin toimijoihin.⁹

Ala-Satakunnan naiset ovat tietenkin yksittäistapauksia, mutta oikeuspöytäkirjoissa he eivät ole poikkeuksellisia siinä mielessä, että katolisuuteen viittaavaa taikauskkoa – esimerkiksi suolaan lukemista tai rukouksia Neitsyt Marialle tai pyhimyksille – ei alettu tarkemmin tutkia katolisuutena tai heresiana eli harhaoppina eikä ylipäänsä muuna kuin puhtaana taikauskona tai taikuutena.¹⁰ Katolisuuden vastaiset säännökset koskivat eri ihmisryhmiä eri tavalla. Esimerkiksi talonpoikaisvaimojen ei oletettu olevan poliittisesti vaarallisia. Siksi oli turhaa tutkia tarkemmin heidän uskonnollista suhtautumistaan. Käytännön elämässä jouduttiin sietämään ei-toivottuja uskonnollisia tapoja tai käytäntöjä, jotka yhteiskunnan poliittisella ylätasolla olivat ehdottomasti kiellettyjä ja tuomittuja.

Etenkin brittiläisessä tutkimuksessa on tunnistettu ulkoisen sopeutumisen takana harjoitettu vastarinta ja variaatio sekä niiden merkitys pitkän tähtäimen uskonnollisessa kehityksessä valtiollisen konfessiona-

8 Villstrand N. E. 2011, 327–333; Laasonen 1998; 2005; Arffman 1994. Ks. myös Garstein 1992, 500–522.

9 ”gl. Päfvisk villfarelse”, Huittinen 30.-31.8.1624, Ala-Satakunta I KOa 2, 254v; Ulvila 31.3.1634, Ala-Satakunta I, KOa 3, 275v. Kansallisarkisto.

10 Vrt. Oja 1999, 121–229; Nenonen, 1992, 256–290; Kuha 2016.

lismien aikana. Julkisesti ihmiset siis sopeutuivat valtionuskonttoon ja tunnustivat sen mukaan. Perhepiirissään he tavalla tai toisella kuitenkin poikkesivat valtauskonnosta. Varhaismodernitkaan ihmiset eivät omaksuneet uskontoa tai tunnustusta sellaisenaan, vaan sovelsivat ja yhdistelivät osia eri lähteistä, kuten Huittisten ja Ulvilan Neitsyt Mariaa rukoilleet naiset tai oman kotipihan uhripaikalle pyhimysten juhlapäivinä uhranneet itäsuomalaiset talonpojat.¹¹ Isossa-Britanniassa katolisen reformaation kommunikaatiotavat mukautuivat salassa pysymisen paineeseen. Samaa voi kirjeenvaihdon perusteella päätellä tapahtuneen Ruotsissa Kaarle IX:n valtaannousun jälkeen: rituaalielämä muuttui ja sopeutui kirkkojen sijasta koteihin ja yksityiseen hartauteen.¹²

Vastustuksesta ja vastarinnasta syntyi vuorovaikutusprosessi. Kun anglikaaninen kirkko Isossa-Britanniassa – tai luterilainen kirkko Ruotsissa – ponnisti voimansa vastustaakseen jotain muuta tunnustusta, kuten katolisuutta tai reformoituja, vastustuksesta syntyi vuorovaikutus. Tämä vaikutti molempien osapuolten kehitykseen ja käytännössä johti monesta uskonsuunnasta peräisin olevien vaikutteiden jatkuvaan läsnäoloon. Oli tiedettävä, mitä vastustaa, ja ihmisten kannatti vastustaa vain sellaisia ilmiöitä, jotka todella olivat jonkinlainen uhka. Tämän osoittaa esimerkiksi Ruotsin kirkkolain (1686) ohje olla saarnaamatta synneistä, joita kansa ei tunne. Valtakuntaan tuli 1600-luvulla monenlaisia vaikutteita myös pappien opintojen kautta. Ruotsissakin kirkon johtoon suunnanneen papiston oli syytä käydä hankkimassa kokemusta ulkomailta, esimerkiksi Saksasta ja Ranskasta, eikä pelkästään luterilaisista opinahjoista. Kansainvälisen tutkimuksen konteksti voi antaa syytä väljentää kuvaa Ruotsin ja Suomen yhtenäisen luterilaisesta taustasta.¹³

Suurvalta-ajalla Ruotsin rajat laajenivat pitämään sisällään toisuskoisia. Käkisalmen läänissä ja Inkerinmaalla kaksi kristinuskon erilaista muotoa ja kaksi periaatteessa yhteensovittamatonta konfessionalistista valtiota kohtasivat ja tuottivat monimutkaisen konfliktin. Keskiaikainen

11 Kuha 2016, 139.

12 Walsham, 2014, 53–101; Garstein 1992, 217ff.

13 Walsham, 2014, 341–398; Kirkkolaki cap 2 §2 p 9, Florinus 1688: Ei myös nimittämän niittä Syndejä / Taickauxia ja wäärinkäyttämisiä / jotca meidän seasam owat yhteisest tietämättömät / joiden ilmoituxest enä tule pahennusta cuin parannusta; [Flori688-9-II:2]; Syndejä Outoja / ja yhteisest tietämättömiä ei pidä Sarnas nimitettämän. c. 2. §. 2. p. 9. [Flori688-Cc1a] Florinus, 1688; opinkäynnistä ks. Laasonen 2009, 28–82. Gezelius vanhempi todetaan poikkeukselliseksi, koska häneltä puuttui ulkomainen opintomatka. Matkoja tekivät käytännössä kaikki 1600-luvun jälkipuolen kunnianhimoiset piispakandidaatit. (Laasonen 1977, 20.)

ristiretki-ideologia oli Ruotsissa pitkään nähnyt ortodoksisen kirkon ei-kristillisenä tai pakanallisena. Kun 1500-luvulla reformaatio nosti vastakkainasettelun katolisen kirkon kanssa yhä keskeisempään asemaan, ortodokseja tuomitseva kielenkäyttö lieventyi niin, että pakanoiden sijasta venäläisiä ortodokseja kutsuttiin ”barbaarisiksi kristityiksi”. Luterilaisten mukaan ortodoksit olivat toki joutuneet pahasti harhaan kristinuskon tulkinnassaan, mutta heillä oli päteväksi katsottava kaste ja heitä voitiin pitää kristittyinä. Ortodoksisella puolella taas suhtautuminen luterilaisiin oli edelleen torjuvaa.

Uusilla raja-alueilla kehitettiin sietämisen politiikkaa ulkopoliittisista syistä. Asukkaiden haluttiin jäävän valtakuntaan liitetyille alueille eikä muuttavan pois, joten ortodoksiväestö (ja Liivinmaalla katolinen väestö) sai pysyä vanhassa uskossaan. Tarkoitus oli opetuksen ja kasvatuksen avulla vakuuttaa ortodoksit ja katoliset luterilaisuuteen kääntymisen eduista. Ruotsin ja Venäjän välillä käydyn Ruptuurisodan (1656–1661) yhteydessä päädyttiin molemminpuolisiin väkivaltaisuuksiin ruotsalaisiin samaistuneen luterilaisväestön ja venäläisiin samaistuneen ja samastetun ortodoksiväestön kesken. Sodan päätyttyä Ruotsin voittoon suuri osa ortodokseista pakeni rajan itäpuolelle tai Laatokan pohjoispuolen metsäalueille. Ortodoksiväestöön sovellettiin 1670-luvulta lähtien uutta politiikkaa: heidät jaettiin joko venäläiseen tai itämerensuomalaiseen väestöön, joista venäläiset saivat pitää uskonsa, mutta itämerensuomalaiset, joita pidettiin kääntyneinä, pyrittiin pakottamaan ”takaisin” luterilaisuuteen. Tämä politiikka kuitenkin epäonnistui Venäjän protestien vuoksi ja lopui viimeistään suuren Pohjan sodan jälkeisiin rajansiirtoihin.¹⁴

Myös pohjoisen saamelaislähetystyössä oli ristiriitaisuuksia: toisaalta käännättäminen oli vallankäytön oikeutuksena välttämätöntä, toisaalta kääntymyksen piti olla sisäistä ja vapaaehtoista, muuten se oli arvotonta. Saamelaisten ja valtaväestön suhteissa rauhanomainen vuorovaikutus ja uskonnollinen kerrostuneisuus sekoittuivat jo keskiajalla verotusoikeuden vakiinnuttamiseen ja kristinuskoon kääntyneiden verohelpotuksiin.¹⁵ Suurvallaksi halajavan Ruotsin intresseihin kuului myös koota todistusaineistoa niin saamelaisalueiden valloituksesta kuin kotoisesta muinaisesta suuruudesta. Antikviteettivirasto perustettiin keräämään perimätietoa muinaisista jäänteistä. Saamelaisalueilta tuotiin etelään runsaat määrät

14 Laasonen 2005; Katajala 2006; Sivonen 2007; Kujala 2016, 564–566; Tarkiainen 2017, 225–271, 406.

15 Bandlien 2015, 31–48.

saamelaisesineistöä, vaatteita ja uskonnollisia tai pyhiä esineitä, kuten rumpuja tai seitoja, jotka sitten pantiin näytille tuottamaan kuvaa ruotsalaisesta vallasta ja herruudesta.¹⁶

Kirkkolain myöntämä oikeus hiljaiseen ja pahennusta herättämättömään ei-luterilaiseen uskoon vahvistui 1700-luvulla. Vuonna 1741 reformoidut saivat oikeuden harjoittaa uskontoaan julkisesti, mitä monet papit pitivät takaiskuna valtionkirkolle. Vaikka luterilaisten kuninkaan alamaisten tuli edelleen maastakarkotuksen uhalla pitäytyä kirkon opissa, Ruotsin alamaiset saivat luvan muodostaa kirkon opetuksesta poikkeavia uskonnollisia käsityksiä, kunhan eivät levittäneet näitä oppeja. Muutamat radikaalit uskonnolliset ryhmät kuitenkin uhmasivat tätä kieltoa. Katoliset puolestaan saivat luvan julkiseen uskonnon harjoittamiseen, kun Kustaa III antoi vuonna 1781 asetuksen uskonnonvapaudesta, joka koski Ruotsissa asuvia kristittyjä ulkomaalaisia ja heidän jälkipolviaan. Asetus lähinnä laillisti oikeudet ja käytännöt, jotka katoliset olivat pikkuhiljaa saavuttaneet. Juutalaiset saivat vuoden 1782 juutalaisohjesäännössä oikeuden asettua asumaan erikseen mainituille paikkakunnille Ruotsin valtakunnassa.¹⁷ Näin juutalaistenkin hiljainen uskonnonharjoitus tuli luvalliseksi.

Uskonto identiteettipolitiikan välineenä: valtio ja kotitalous

Uskonto ja politiikka kietoutuivat yhteen. Yhteiskuntajärjestyksen ja maallisten hierarkioiden katsottiin olevan osa Jumalan luomaa järjestystä: hallitsija edusti Jumalan valtaa maan päällä. Keskiajalla yhteiskunta-ajatteluun vakiintui näkemys siitä, että maailma jakautui kolmeen säätyyn: poliittiseen maalliseen hallitukseen eli kuninkaanvaltaan ja esivaltaan, hengelliseen hallitukseen eli oppisäätyyn, ja huoneenhallitukseen eli taloussäätyyn. Kolmen säädyn keskinäinen hierarkia oli poliittisen ja hengellisen säädyn osalta jatkuvasti kiistanalainen. Reformaatioiden jälkeen protestanttisessa Euroopassa kehittyi niin kutsuttu kahden regimentin oppi, jonka mukaan kirkon valtapiiri jakautui kahteen osaan: sisäiseen ja ulkoiseen. Sisäinen valta oli hengellistä saarnavaltaa, jota kirkko ja jokainen sen saarnaaja tai opettaja käyttivät. Heille kuului hengellinen vastuu

¹⁶ Nordin & Ojala 2017.

¹⁷ Virrankoski 1986, 313–318; Nordbäck 2004, 55–57; Swanström 2004; Ekholm 2016.

myös maallisen esivallan sielunelämästä. Ulkoista valtaa käytti maallinen esivalta, joka verotti kirkkoa, turvasi sen toimintaa, laajensi sen toiminta-alueita ja tuomitsi myös uskonnollisia rikoksia maallisissa oikeuksissa. 1600-luvun jälkipuolella kahden regimentin ajattelu vakiintui Ruotsissa.¹⁸

Kirkossa pappien saarnat heijastivat kolmisäätyopin mukaista yhteiskuntaideaalia. Kolmisäätyoppi pohjautui neljänteen käskyyn vanhempien kunnioittamisesta. Opin painoarvo vaihteli ajan kuluessa ja eri puolilla Eurooppaa. Yleensä ajatellaan, että sen merkitys kasvoi protestantismin myötä etenkin luterilaisilla alueilla. Martin Lutherin kutsumusopetus korosti säätyasemaa paitsi Jumalan määräämänä myös jokaisen oikeana paikkana, jossa voi parhaiten palvella Jumalaa. Tästä näkökulmasta katsottuna kaikki säädyt olivat hengellisiä. Kirkon kansanopetuksessa kolmisäätyoppi sai tärkeimmän ilmentymänsä katekismuksiin sisältyneessä huoneentaulussa. Katekismuksen keskeisimpien opinkappaleiden osaminen ulkoa oli edellytys ehtoolliseen osallistumiselle ja avioitumiselle.¹⁹

Huoneentaulu (*Haustafel*) oli kokoelma katkelmia Uuden testamentin kirjeistä ja niiden sisältämistä käyttäytymisohjeista eri yhteiskuntaryhmille säätyjaon mukaisilla elämänalueilla. Ohjeet oli järjestetty kolmen säädyn mukaisesti vastavuoroisina pareina: esivallalle ja alamaisille, opettajille ja sanankuulijoille, isäntäväelle ja palvelusväelle, aviomiehille ja vaimoille, vanhemmille ja lapsille. Muutamilla ryhmillä, kuten nuorisolla, leskillä ja itsellisillä, ei ollut vastinpareja. Vastavuoroisuuteen kuului toisen osapuolen velvoite huolenpitoon ja ohjaamiseen ja toisen velvollisuus kunnioitukseen ja kuuliaisuuteen. Kuuliaisuus sai uskonnollisen merkityksen. Yksilön tuli pysyä yhteiskunnassa omalla paikallaan ja välttää syntiä, sillä uskottiin, että synti langettaisi Jumalan rangaistuksen koko valtakunnan päälle. Kruunun määrääminä rukouspäivinä seurakuntalaisten tuli kokoontua kirkkoihin rukoilemaan yhdessä syntejä anteeksi, jotta valtakunta säästyisi sotatappioilta, kadoilta ja kulkutaudeilta.²⁰

Ajan kuluessa ja yleisen pappeuden ajatuksen jäädessä hiljalleen pappisviran tärkeyden taakse kutsumusajattelun ja vastavuoroisuusperiaatteen yhdistelmä teki luterilaisesta yhteiskuntaopetuksesta luonteeltaan konservatiivista ja paikallaanpysyttävää. Ruotsissa ja Suomessa huoneentauluissa, esimerkiksi Gezeliuksen katekismuksessa, ei aluksi ollut kolmea säätyä korostaneita otsikkoja, vaan ne vakiintuivat vasta Svebiliuksen ka-

18 Parvio 1986, 101–102; Knuutila 2010.

19 Katekismuksen opetuksesta ks. Laine 2017.

20 Ks. esim. Forssberg 2016; Markkola 2008.



Sisä-Suomen seurakunnat olivat 1600-luvulla laajoja, ja monen perheen kirkkomatka oli pitkä ja vaivalloinen. Vesireitit helpottivat kirkolle kulkemista. 1500-luvun alussa perustetun eteläsvolaisen Säämingin seurakunnan kirkko sijaitsi Pihlajaveden rannalla. *Kansallisarkisto, Maanmittaushallituksen uudistusarkisto, Maakirjakartat, MHA C 1: 34–35.*

tekismuksen myötä vuonna 1689 (suomeksi 1746).²¹ Tanskassa kolmisäätyoppi heijastui jopa lakiin: ensimmäinen lain osa koski kuninkaan valtaa, toinen osa papiston valtaa ja kolmas kotitalouden valtaa ja sfääriä.²²

Kirkon ja maallisen esivallan yhteistyön on katsottu johtaneen reformaatioiden jälkeen konfessionalismiin tai uskonnolliseen ortodoksiaan. Näiden yhdistelmää on suomeksi nimitetty ”puhdasoppisuudeksi”. Kun valtiot ja tunnustuskunnat sitoutuivat toisiinsa, kirkot alkoivat pönkittää kuninkaan ja maallisen esivallan legitimizeettiä ja yhteiskuntaa vakauttavaa moraalikäsitystä. Valtio taas alkoi tukea kirkkojen hengellistä ja moraalista opetusta valvomalla tiivistyvän oikeusjärjestelmän kautta, millaisia tuloksia kirkko sai aikaan ihmisten arkielämässä. Tätä prosessia on kutsuttu ”tapojen reformaatioksi”, jossa kirkot pyrkivät opettamaan ihmisille uusia, reformaatiokristillisiä elämäntapoja. Samanaikaisesti valtio pyrki tukahduttamaan entiset käytännöt ja uudet poikkeamat tekemällä niistä syytteen alaisia rikoksia ja rankaisemalla niistä. Tuloksena oli tehokkaita oikeusjärjestelmiä, joiden kontrolli ulottui ihmisten yksityisille elämäntilueille, kuten perhemuotoihin, seksuaalielämään ja pukeutumisvalin-

²¹ Hanska & Lahtinen, 2010; Gezelius 1666; Svebilius 1746.

²² Sommer 2018, 169–188.; ks. myös Andresen 2018, 189–213 siitä, miten sekä 2 regimiä että 3 säätyä menettävät merkityksensä laissa 1700-luvun lopulle mennessä; Koefoed 2019; poliittisesta kulttuurista ja uskonnosta ks. myös Villstrand N. E. 2011; 2005.

toihin. Kuten historianantajat 1970–1990-luvuilla usein korostivat, tämä kangisti hengellisen elämän tiettyihin kaavoihin ja hidasti reformaatioiden antamaa kehityssysäystä.²³ Uudempi, historiallista etnografiaa ja materiaalista tai tunteiden ja aistien historiaa koskeva tutkimus on sittemmin löytänyt didaktisten ja oikeuslähteiden luoman tekstuaalisen kulttuurin takaa rikkaan, ilmaisuvoimaisen ja kokemusta painottavan ei-tekstuaalisen uskonnollisen elämän. Uskonelämä ei rajoittunut kirkkoihin ja kansanopeutukseen vaan ulottui yksittäisten ihmisten koteihin, perheisiin ja henkilökohtaiseen elämänpiiriin niin katolisilla kuin protestanttisillakin alueilla.²⁴

Kirkkohistorioitsijat ovat usein korostaneet suomalaisen keskiajan uskonnollisuuden erityispiirteitä: kristillisen kulttuurin tuoreutta ja siten sen ohuutta sekä vahvaa esikristillistä perinnettä.²⁵ Toisaalta ajatellaan, ettei katolinen kirkko ollut vielä ehtinyt Pohjolassa sille sisäisen rappingon asteelle, jolla sitä muualla myöhäiskeskiaikaisessa Euroopassa kuvataan ja jolla reformaatiota legitimoitiin.²⁶ Suhtautuminen reformaation jälkeiseen uskontoon on Suomessa ollut melko kaksijakoinen: toisaalta reformaatio ja luterilaisuuden tulo Suomeen miellettiin aina 1990-luvulle asti aktiiviseksi ja perustavanlaatuisiksi muutokseksi, jossa ”suomalaista” kirkkoa tai ainakin hiippakuntaa ja uskontoa alettiin luoda ylikansallisen katolisuuden tilalle – toki Ruotsin kirkon sisällä, mutta kuitenkin suomeksi ja Suomen alueen kirkonmiesten työllä. Toisaalta taas reformaation jälkeisen luterilaisen ortodoksian aika on nähty katolisten ja pakanallisten vaikutteiden läpituokemana henkisen pysähtyneisyyden aikana, jolloin kirkon henkiset tai taloudelliset resurssit eivät riittäneet reformaation ihanteiden ylläpitämiseen.²⁷ Myöhemmin on korostettu, että niin keskiajalla kuin 1600-luvullakin uskonnollinen elämä sisälsi paljon yksilöä ja yhteisöä yhdistäviä ja osallistavia käytäntöjä, joita kaikkia kirkko ei askeettisessa Pohjolassakaan edes yrittänyt tukahduttaa, vaan joita se pikemminkin rohkaisi pyrkien samalla ohjaamaan niiden tulkintoja.

Uskonnollinen ja sosiaalinen ulottuvuus kietoutuivat yhteen, ja uskonnollisilla käytännöillä oli tärkeä yhteisöllinen, yhteenkuuluvuutta lujittava merkitys. Käytännöillä ja rituaaleilla saatettiin tehdä tietoisesti eroja ja jakaa yhteisöä pienempiin alaryhmiin, mutta vähintään yhtä tär-

23 Burke 1978; Bossy 1985; Rheinhard & Schilling 1995, Rüblack 1992; kritiikistä ks. Lotz-Heuman 2013.

24 Ks. esim. Brundin ym. 2018; Pollmann 2010; Pollmann & Kuijpers 2018.

25 Pirinen 1991, 240; ks. myös Heininen & Heikkilä 1990, 27.

26 Ks. etenkin Hanska 2005.

27 Arffman 2006; klassikkoteos aiheesta ks. Juva 1955; Laasonen 1967.

keää oli uskonnon yhdistävä rooli. Ihmiset pitivät itseään kristittyinä, vaikka olisivat harjoittaneet rituaaleja ja seremonioita, jotka eivät olleet suoraan kristinuskon opin ja tavan mukaisia. Toisaalta taas papisto pyrki kasvattamaan seurakuntalaisia uskonnolliseen yhdenmukaisuuteen. Yhteiskunnassa yritettiin olla tekemättä – tai ainakaan korostamatta – eroja esimerkiksi siinä, miten suhdetta tuonpuoleiseen hoidettiin. Käytännössä niitä kuitenkin oli: esivallan ja paikallisyhteisöjen normit ja käsitykset pyhästä erosivat toisistaan, mikä johti konflikteihin ja siihen, että nämä erot tulivat näkyviksi.²⁸

Eletty usko

Uskonnon harjoittaminen – usko – oli yhtä aikaa syvästi henkilökohtaista ja kollektiivisesti jaettua. Järjestelmä ohjasi ajattelua ja kokemusta. Tätä voi lähestyä ja käsitteellistää elämisen tai ”auki elämisen” kautta. Eletyssä uskossa makrotason maailmanjäsenitys tuotiin esiin ja uusinnettiin henkilökohtaisessa elämässä. Eletty usko oli arkea, tapa elää ja olla yhteisössä. Se oli vuorovaikutusta ja sosiaalinen prosessi pikemmin kuin joukko annettuja oppeja, jotka ihmiset voisivat opetella tai jotka heidän pitäisi omaksua. Usko loi toiminnallisen tilan, jossa rituaalein, symbolein ja performanssin keinoin oli mahdollista uusintaa ja tuottaa henkilökohtaista ja kollektiivista identiteettiä. Eletty usko tuli ilmi toimintana ja kokemuksina, eikä se välttämättä ollut verbalisoitua, vaikka se saattoikin ilmentyä myös kertomuksina ja tarinoina.²⁹

Käsitteenä eletty usko voi tulla lähelle kansanuskon tai kansanomaisen uskon termejä mutta on kuitenkin niistä erillinen. Eletty usko ei käsitteenä pidä sisällään dikotomia oppineen eliitin ja oppimattoman rahan välillä, kuten kansanomaisen uskon tai kansanuskon voi katsoa tekevän. Eletty uskokin oli statussidonnainen, mutta se ei rajautunut tiettyyn sosiaaliryhmään. Yhtä lailla rahvas ja eliitti tai maallikot ja kirkonmiehet elivät uskoa omalla tavallaan, omassa arjessaan ja yhteisössään.³⁰

Maatalousvaltaisissa yhteisöissä usko ja arki kietoutuivat vuodenkiertoon ja sadon turvaamiseen. Näihin liittyi sekä keskiajalla että uuden ajan

28 Kuha 2016.

29 Katajala-Peltomaa & Toivo 2016.

30 Historiografian painopisteiden muutoksista instituutioista elettyyn uskoon, ks. Arnold 2014, 23–41; populaari uskonnollisuus -käsitteen määrittelemisestä ks. Smoller 2014, 340–356; ks. myös Klaniczay 2012, 17–44; Gurevich 1988.

alussa paikallisyhteisöjen perinteisiä juhlia. Niiden keskeinen sisältö perustui kotitalouden ja elinkeinojen jatkuvuuden turvaamiseen sekä yhteyden ylläpitämiseen pyhän kanssa. Pyhät päivät ymmärrettiin erityisiksi ajankohdiksi, jolloin ihmisellä oli mahdollisuus lähestyä pyhää pyyntöineen, uhreineen ja rukouksineen. Pyhän voiman – niin Jumalan kuin muidenkin henkiolentojen – koettiin pitävän yllä elämää ja järjestystä maailmassa, ja siksi yhteyttä pyhään oli tärkeää uusintaa säännöllisesti pyhäpäivinä sekä tietyissä elämänkaaren ja vuodenvieron tilanteissa.³¹ Osa näistä juhlista lakkautettiin ja kiellettiin reformaation myötä, mutta niitä vietettiin silti edelleen 1600-luvulla. Myös papisto saattoi osallistua niihin, kuten oikeustapaus Huittisista vuodelta 1649 osoittaa: oikeudessa siunauskulkueita peltojen läpi luonnehdittiin ensin akkojen puuhasteluksi, mutta vähitellen kävi ilmi, että osallisina oli talonisäntiä väkensä kanssa.³² Vaikka tällaiset tavat tuomittiin 1600-luvun jälkipuoliskolla taikauskona, niistä syytettiin oikeudessa vain harvoin.

Paikallisyhteisöissä uskontoa elettiin suurelta osin kirkkovuoden sekä muihin vuodenvieron pyhäpäiviin kiinnittyneiden käytäntöjen kautta. Pyhäpäivien vieron ja muun uskonnollisen elämän käytännöt olivat usein hyvin paikallisia, vaikka vastaavia esimerkkejä tunnetaan eri puolilta Eurooppaa. Näistä hyvä esimerkki on Ritvalan helkajuhla Sääksmäellä. Alkukesän kirkkopyhinä helatorstaista lähtien nuoret naiset kulkivat ympäri kylän peltoja laulaen kalevalamittaisia lauluja. Katolisesta perinteestä juontuvan, helatorstaita edeltäneen kanttaiviikon viettoon kuuluivat muuallakin Länsi-Suomessa rukouuskulkueet, jotka kiersivät kylän peltoja, sekä monin paikoin helavalkeiden poltto.³³ Idästä puolestaan on säilynyt tietoja esimerkiksi Ukon vakkojen juomisesta alkukesällä ja kekrin vietosta talojen syystöiden päätyttyä.

Kaikki eivät viettäneet pyhäpäiviä samalla tavoin, vaan uskonnollisten käytäntöjen muotoutumiseen vaikuttivat esimerkiksi talon sijainti suhteessa kirkkoon ja pitäjän keskukseen, varallisuus, sosiaalinen asema ja sukupuoli. Pyhäpäivää vietettiin tilanteesta riippuen pelkän kotitalouden väen tai hieman suuremman paikallisen yhteisön, kuten kaskiyhtiön tai kyläkunnan, kesken. Runsas seremoniallinen juominen ja syöminen säilyi pitkään keskeisenä osana uskonnollisia juhlia. Kirkossa aamulla alkanut pyhäpäivän vieto saattoi jatkua illalla kodeissa vieraspidoilla, joissa juo-

31 Scribner 1987, 1–3.

32 Huittinen 4.–5.11.1646, Ala-Satakunta I KO a6, 148. KA.

33 Enäjärvi-Haavio 1953; Vilkuna 1950/1983, 134–137.

tiin erityisesti tilaisuutta varten valmistettua olutta. Yhdessä syöminen ja juominen vahvistivat yhteisön yhteenkuuluvuutta, ja pyhälle aterialle osallistuminen vaati kaikilta osallistujilta sovinnollista mieltä. Sovun rikkomiseen pitopöydässä suhtauduttiin hyvin vakavasti.³⁴

Pyhäpäivän ateriat kodeissa rinnastuivat ehtoollisella käyntiin, johon liittyi vaatimus harmoniasta yhteisön kesken. Ehtoollisella käyminen oli koko valtakunnassa erityisen suosittua kirkkovuoden suurimpina pyhäpäivinä, pääsiäisenä, jouluna ja helluntaina, sekä paikoin esimerkiksi juhannuksena, joka sai keskeisiä luonnon- ja maanviljelysvuoden rajakohtaan viittaavia merkityksiä. Kirkkolain ja sapattirikosasetusten mukainen vaatimus käydä kirkossa sunnuntaisin, muina kirkkovuoden pyhäpäivinä sekä valtion määräyksestä vietettävänä rukouspäivinä kosketti käytännössä vain osaa kotitalouden väestä kerrallaan, koska taloa ja karjaa ei voitu kokonaan hylätä pitkän kirkkomatkan ajaksi. Pitkämatkalaisia ei edes odotettu kirkkoon joka sunnuntai. Toistuva tai erityistä huomiota herättävä poissaolo johti kuitenkin monessa tapauksessa käräjille, etenkin jos siihen liittyi työntekoa jumalanpalveluksen aikana tai yli vuoden kestänyt pidättäytyminen ehtoolliselta. Kruunun määräyksestä vietettyinä rukouspäivinä saatettiin kielloista huolimatta tehdä herkemmin työtä kuin kirkkovuoden suurina pyhäpäivinä.³⁵

Käytännössä ihmiset osallistuivat jumalanpalveluksiin kykyjensä mukaan, pitkämatkalaiset harvemmin, kirkonkylän asukkaat taas useammin. Sisämaassa asutus oli harvaa ja välimatkat toisiin taloihin ja kirkolle olivat pitkiä. Ihmisten elanto perustui suurelta osin kaskiviljelyyn.³⁶ Näissä olosuhteissa uskonnollista elämää elettiin joustavasti kirkon ja kodin piirissä sekä tilanteen mukaan määrittävissä yhteisöissä. Pitäjänkirkko oli myös sosiaalisen elämän keskus, jossa tavattiin tuttavien, vaihdettiin kuulumisia ja saatettiin käydä kauppaakin.

Esi-isiltä periytyviksi katsottujen ja vanhemmilta opittujen perinteiden noudattaminen oli keskiajan ja varhaismodernin ajan ihmisille tärkeää. Uusia oppeja ei reformaation myötä omaksuttu sellaisenaan, vaan ihmiset ymmärsivät ne oman kulttuurinsa ja maailmankuvansa kehyksessä. Erilaiset uskonnolliset merkitykset yhdistyivät kerrokselliseksi, eri uskontoja yhdisteleväksi kokonaisuudeksi. Sekä katolisen että luterilaisen opin rajat ja sisältö muokkautuivat ajan kuluessa. Perinteisten pyhäpäi-

34 Kuha 2016; Siikala 2014, 395–419.

35 Kuha 2016.

36 Jutikkala 1958; Pirinen 1982; Saloheimo 1990.

vien viettoon liitettiin yhä enemmän kristillisiä elementtejä, kuten virsilaulua ja rukousten lukemista. Luterilaiseen uskonnonharjoitukseenkin syntyi uusia, joskus virallisista dogmeista poikkeavia tapoja. Esimerkiksi Savossa uhrilahjan vienti uhrikirkkona tunnettuun Kuopion kirkkoon oli osa myös naapuriseurakuntien väen uskonnollista elämää ainakin 1600-luvun puolivälistä lähtien. Vastaavia uhrikirkkoja tunnetaan lukuisia koko valtakunnasta.³⁷ Paikallisyhteisön pidoissa laulettu kristilliset virret ja kirkkoon tuodut uhrilahjat kertovat siitä, kuinka paikallisten ja perifeeristenkin yhteisöjen uskonnollinen elämä muotoutui jatkuvassa vuorovaikutuksessa ympäröivän maailman kanssa. Papit välittivät uusia uskonnollisia vaikutteita syrjäisiinkin pitäjiin, mutta toisaalta myös paikallisyhteisöjen perinteet määrittivät pitäjänkirkon uskonnollista elämää.

Kotien piirissä vietetyt uskonnolliset juhlat eivät olleet pitäjän sosiaalisesta elämästä erillisiä, vaan niiden kautta voitiin kommentoida valtasuhteita ja vahvistaa tietyn ryhmän yhteenkuuluvuutta. Tämä päti jumalanpalveluksiin ja kirkkomatkoihinkin. Hierarkkisessa sääty-yhteiskunnassa pitäjänkirkon jumalanpalveluselämä toi esille sosiaalisia eroja ja antoi mahdollisuuden oman sosiaalisen statuksen osoittamiseen suhteessa toisiin. Tämä käytäntö kattaa lähes koko esiteollisen ajan Suomen. Yhteistä tälle ajalle oli myös kansainvälisen politiikan vaikutus uskontoon: luterilaisuudesta tuli uudenlainen erottautumisen väline Suomen siirryttyä Venäjän keisarikunnan osaksi vuonna 1809. Henkilökohtaiseen tapaan elää uskoa toivat vahvan lisän myös Saksasta levinneet pietismihenket vaikutteet, jotka Suomessa konkretisoituivat herätysliikkeinä.

Herätysliikkeet tuottivat uudenlaista ymmärrystä eletystä uskosta. Ne kyseenalaistivat kaikille yhteisen kristillisen kulttuurin ja alkoivat saarnata tietoisesta suhteesta ihmisen ja Jumalan välillä. Yhteinen kristillisuus kirkossa käynteineen, kasteineen ja ehtoollisineen tai kotoisine rituaaleineen ei enää riittänyt synnintuntoon tulleille naisille ja miehille. Heille Jumala näyttäytyi vaativana mutta lapsiaan rakastavana isänä, johon aivan jokaisen kristityn piti ottaa kantaa. Jumalan edessä jokaisen oli tunnustettava syntinsä ja otettava vastaan hänen pelastussanomansa. Papin lukema synnintunnustus ei riittänyt – jokaisen oli itse herättävä omaan syntisyyteensä. Kansan syviä riviä koskettaneet herätysliikkeet – kansanherätykset – saivat alkunsa 1700-luvun puolivälissä. Seuraavan vuosikymmenen kuluessa ne laajenivat, hajaantuivat ja vakiinnuttivat paikkansa yhtenä

37 Kuha 2016, 91–102; Weikert 2004.

suomalaista kristillisyyttä leimaavana tekijänä, jonka vaikutukset näkyvät edelleen 2000-luvulla. Samaan aikaan hengenelämässä puhaltavien uusien tuulien kanssa koko kirkollinen organisaatio kohtasi uusia kysymyksiä, kun Ruotsin valtakunnan entisestä itäosasta tuli Venäjän keisarin alainen suuriruhtinaskunta.

Suomen kirkon muodostuminen

Helposti voisi ajatella, että luterilaisen kirkon joutuminen Venäjän ortodoksiseen kirkkoon kuuluvan keisarin alaisuuteen olisi ollut iso ongelma. 1800-luvun alun monikulttuurisessa ja monia uskontoja harjoittavassa Venäjän keisarikunnassa yhden pienen suuriruhtinaanmaan uskonnolliset olot olivat kuitenkin vain järjestelykysymys. Yksi Aleksanteri I:n uusille alamaisilleen antamista juhlallisista vakuutuksista koski luterilaisen tunnustuksen jatkumista. Entiset Ruotsin kuninkaan alamaiset saivat säilyttää luterilaisen uskonsa. Venäjällä oli jo 1700-luvulta kokemusta niin sanotun Vanhan Suomen alueesta, jossa luterilainen seurakuntaelämä oli jatkunut entiseen malliin. Venäjällä asui muitakin luterilaisia muun muassa Pietarissa, Inkerinmaalla ja Virossa. Kunhan luterilaiset pysyivät keisarin uskollisina alamaisina, valtiovalta ei puuttunut heidän uskonnonharjoitukseensa. Vastavuoroisesti ortodoksiseen kirkkoon kuuluville keisarin alamaisille tuli uudessa suuriruhtinaskunnassa taata mahdollisuus uskonnon harjoittamiseen ilman, että se rajoitti heidän muuta asemaansa. Vuonna 1827 annetulla asetuksella ortodoksit saivat samat oikeudet siviili- ja sotilasvirkoihin kuin luterilaiset.³⁸ Tämä säädös koski tietenkin miehiä; naisille siviilivirat avattiin vasta sadan vuoden kuluttua ja sotilasura vielä myöhemmin.

Paikallisyhteisössä valtakunnan vaihtuminen aiheutti lähinnä symbolisia muutoksia. Kun aiemmin kirkossa oli luettu kuninkaallisia kuulutuksia, nyt kuultiin keisarillisia kuulutuksia. Aiemmat rukouspäivätekstit sisälsivät viittauksia Ruotsin historiaan, nyt niihin alettiin liittää kuvauksia keisarillisesta perheestä. Vuodesta 1812 lähtien Vanhan Suomen luterilaiset seurakunnat palautuivat muun Suomen yhteyteen, mutta arkea uudet hallinnolliset rakenteet eivät juuri muuttaneet. Seurakuntajako piti ihmiset kirkon kirjoissa ja auttoi kontrolloimaan alamaisten pysymistä paikoillaan, kirkollisen ja maallisen hierarkian heille osoittamissa paikoissa. Ehtoollispakko edellytti, että jokainen aikuinen seurakuntalai-

38 Heininen & Heikkilä 1996, 160–164; Setälä 1966, 8.

nen kävi kerran tai kahdesti vuodessa sielunpaimenensa luona ripittäytymässä ja nauttimassa Herran pyhän ehtoolisen. Tätä tapaa seurakunnissa noudatettiin hieman vaihtelevalla menestyksellä.

Vuonna 1817 Suomessa vietettiin reformaation 300-vuotisjuhlaa.³⁹ Käytännössä vasta tämän merkkivuoden tapahtumat synnyttivät oman kirkkoprovinsin, Suomen kirkon. Juhlan isä oli Turun piispa Jacob Tengström, joka sai merkkivuodesta tilaisuuden päivittää kirkon asemaa. Vuoteen 1809 asti Turun ja Porvoon hiippakunnat olivat olleet osa Ruotsin kirkkoa, jonka keskus oli Uppsalan arkkihiippakunta. Suuriruhtinaskunnassa kirkollinen hallinto jäi suoraan valtiovaltan eli senaatin käsiin, koska kirkkoa yhdistävää arkkihiippakuntaa ei ollut. Lisäksi sekä kirkkokäsikirjaa että vuoden 1686 kirkkolakia pidettiin vanhentuneina. Turun piispa luonnosteli ehdotuksia kirkkolain ja kirkollisten kirjojen uudistamisesta, mutta Euroopan tapahtumat – muun muassa Napoleonin sotaretki Venäjälle vuonna 1812 – saivat hänet siirtämään aloitettaan. Keväällä 1817 Tengström arvioi tilanteen siinä määrin rauhalliseksi, että hän ehdotti kirkkolain saattamista ajan tasalle osana reformaation juhluvuoden tapahtumia.⁴⁰

Juhlavuoden yhteydessä Turun hiippakunnasta muodostettiin arkkihiippakunta ja piispa Tengströmistä tuli arkkipiispa, joka oli samalla pappissäädyn johtaja valtiopäivillä. Sekä Tengströmin että keisarillisen hallinnon intresseissä oli kirkollisen etäisyyden ottaminen Ruotsiin. Vielä syyskuussa 1817 Porvoon hiippakunnan tuomiokapituli esitti, että Suomessa voitaisiin ottaa käyttöön pian valmistuva uusi ruotsalainen kirkkolaki.⁴¹ Ehdotus kuvastaa paitsi tekijöidensä kykenemättömyyttä tai haluttomuutta hahmottaa erillistä Suomen kirkkoa myös suomalaisten hiippakuntien välisiä jännitteitä ja kilpailua.

Lokakuussa 1817 reformaation 300-vuotista historiaa juhlittiin näytävästi Turussa, ja koko maassa pidettiin juhlaumalanpalveluksia. Tällä korostettiin, että suomalaisen kirkkokansan laajempi yhteisö ei enää ollut Ruotsin kirkko, vaan se oli Lutherin alulle laittama protestanttinen kristikunta. Muutos näkyi ajanlaskussakin. Oli kulunut vain neljännesvuosisata siitä, kun Ruotsin kirkko vuonna 1793 vietti 200-vuotisjuhlaan. Silloin luterilaisuuden alkupiste löytyi oman maan historiasta, vuoden 1593 Uppsalan kokouksesta, jossa kirkko hyväksyi uskonsa perustaksi luterilaiset tunnustuskirjat. Reformaation satavuotisjuhlaa oli vietetty niin ikään

39 Riemujuhlasta ks. Markkola 2017 ja siinä mainittu kirjallisuus.

40 Björkstrand 1998, 9–13; 2012, 339–343; Murtorinne 1992, 67.

41 Björkstrand 2012, 345.

ruotsalaisen merkkivuoden muistoksi, mutta silloin juhlinnan aiheena olivat Kustaa Vaasan vuonna 1521 tekemät päätökset.⁴² Vaihtuvat merkkivuodet ilmentävät kulloisenkin ajan painotuksia: mikä kirkon historiassa oli yhteisön ja sen identiteetin kannalta muistamisen arvoista. Nuorena suuriruhtinaskunnassa otettiin etäisyyttä Ruotsin valtionkirkon merkkivuosiin ja korostettiin luterilaisten kansainvälistä historiaa. Kuulumista laajempaan yhteisöön vahvistettiin myöhemminkin. Vuonna 1858 Suomen luterilaiset hiippakunnat saivat keisarilta luvan järjestää Euroopan muiden luterilaisten tapaan keräyksen Wormsiin pystytettävää Luther-monumenttia varten.⁴³

Juhlintaan liittyvä tohtoripromootio puolestaan osoitti piirteitä yleiskristillisestä herätyshenkisyydestä. Teologian kunnia-tohtoreiden joukossa oli skotlantilainen pietisti John Paterson, joka oli tullut englantilaisen raamattuseuran lähetystyöntekijänä Suomeen ja Venäjälle levittämään Raamattuja. Vuoden 1776 suomenkielisiä Raamattuja ei enää ollut saatavilla, ja arviolta vain joka sadas suomalainen omisti pyhän kirjan. Paterson oli ollut aloitteellinen, kun Suomen Pipliaseura perustettiin vuonna 1812 sen ensimmäisen puheenjohtajan, kenraalikuvernööri Fabian Steinheilin virka-asunnossa. Seura ryhtyi painattamaan ja levittämään halpoja Uusia testamentteja ja Raamattuja. Itsestään keisarista tuli Suomen Pipliaseuran suojelija vuonna 1819. Luterilaiset, ortodoksit ja ulkomaiset pietistit toimivat siis yhteistyössä.

Riemujuhlan yhteydessä perustettiin myös Suomen Evankelinen Seura, joka julkaisi halpoja hengellisiä kirjoja. Piispa Tengström osallistui sekä Suomen Pipliaseuran että Suomen Evankelisen Seuran perustamiseen ja toimi jälkimmäisen puheenjohtajana viimeiseen elinvuoteensa (1832) asti.⁴⁴ Kansaa ohjattiin hengellisen kirjallisuuden pariin, ja yleistyvä lukutaito ruokki lukuhaluja. Rippikoulusta tuli pakollinen 1700-luvun puolivälissä, kun kirkko yritti varmistaa, että ensimmäiselle ehtooliselle tulevat tunsivat kristinopin perusteet. Vielä 1700-luvulla kirjat ja lukutaito olivat Länsi-Suomessa selvästi Itä-Suomea yleisempiä, mutta ero alkoi vähitellen kaventua. Tämä vahvisti radikaalia maailmankuvan murrosta, kun rahvas alkoi lukea traktaatteja, Vanhan testamentin kertomuksia, evankeliumitekstejä ja Paavalin kirjeitä.⁴⁵ Kun kansan syvät rivit

42 Markkola 2017.

43 Villstrand B.-M. 2017, 366.

44 Murtorinne 1992, 17, 62–66; Kansanaho 1960, 32, 34–37.

45 Laine & Laine 2010, 280–290; Sulkunen 1999; Hartikainen 2005, 14.

olivat olleet pääosin virsikirjan ja pappien saarnojen varassa, nyt heidän mielenmaisemaansa astuivat kirjoitukset pelastuksesta ja kadotuksesta. Samaan aikaan rahvaan uskonnollinen liikehdintä osoitti piirteitä, jotka huolestuttivat vallanpitäjiä.

Herätysliikkeet yhteisön ja identiteetin rakentajina

Herätysliikkeet ravistelivat eurooppalaisia yhteiskuntia erityisesti 1700-luvulta lähtien, mutta jo 1600-luvun uskonnollista liikehdintää voi kutsua herätysliikkeeksi myös Ruotsissa. Lähinnä aatelin ja sotilaiden pienehköissä piireissä alettiin 1600-luvun lopulla kiinnostua pietismiiä ja herrnhutilaisuutta edustavista hengellisistä suuntauksista, jotka korostivat hengellisen herätyksen ja kääntymisen kokemuksia uskonelämän peruspilareina. Saksalaisella maaperällä pietismin synty liittyi Westfalenin rauhaa vuonna 1648 seuranneeseen rauhankriisiin. Suuri Pohjan sota loi Ruotsissa henkisen kasvualustan pietismille, joka levisi valtakuntaan Tukholman kautta ja Venäjältä sotavankeudesta palanneiden upseerien välityksellä. Varhaiset kääntymiskokemukset korostivat yksilöllistä uskonkokemusta. Uusien herätysliikkeiden jäsenet loivat yhteistä identiteettiä ja yhteisöllisyyttä erottautuessaan ”suruttomista”.⁴⁶ Kirkon sisäisenä uudistusliikkeenä pietismi tähtäsi yksilön ja yhteisön kristillistämiseen tilanteessa, jossa muun muassa luonnonoikeudellisen ajattelun yleistymisen murensi ikiaikaiseen maailmanjärjestykseen perustuvaa luterilaista maailmankuvaa. Kun pietismi haastoi patriarkalisimia, korporativismia ja yhdenmukaisuutta, se tuli toimineeksi individualisoitumisen ja maallistumisen ”muurinmurtajana”. Korostamalla kristittyjen yleistä pappeutta suuntaus samalla kyseenalaisti papiston etuoikeuden kristillisen opin tulkitsijana.⁴⁷

Maallikkosaarnaajat ja herätysliikkeiden johtajat vahvistivat seurakuntalaisten pohdintoja synnistä ja armosta. Koko 1800-luvun alkupuoli oli eri puolilla maata nousevien uusien herätysliikkeiden alkuvaihetta. Herätysliikkeiden vähittäisestä radikalisoitumisesta huolimatta Suomella oli erityisasema Venäjän keisarikunnassa. Senkin jälkeen, kun raamattuseurat kiellettiin Venäjällä 1820-luvulla, Suomen suuriruhtinaskunnassa seurojen harjoittama raamattukauppa tapahtui keisarillisessa suojeluksessa ja kenraalikuvernöörin johdolla. Pipliaseuran vuonna 1817 julkaisemaa suo-

46 Sulkunen 1999; Nordbäck 2004.

47 Nordbäck 2004.

menkielistä Raamattua ja jo pari vuotta aiemmin ilmestynyttä Uutta testamenttia painettiin 1820-luvun puoliväliin mennessä yhteensä yli 47 000 kappaletta, mikä ylitti kaikkien aiempien suomenkielisten Raamattujen yhteenlasketun painosmäärän. Pyhiä kirjoja riitti jo joka toiseen kotitalouteen.⁴⁸ Ulkomailta tuotu seuratoiminta alkoi nopeasti näkyä runsaan miljoonan asukkaan maassa.

Herätysliikkeet olivat samaan aikaan kotimainen ja kansainvälinen ilmiö. Suomeen levisi sekä mannermaista että anglosaksista herätyskirjallisuutta, jonka suomen- ja ruotsinkielisiä käännöksiä luettiin laajasti.⁴⁹ Hengelliset julkaisut tarjosivat kansan naisille ja miehille uuden kanavan etsiä omaa uskonnollisuutta ilman kirkollisia auktoriteetteja. Tässä mielessä herätysliikkeet järkyttivät vallitsevaa yhteiskunnallista järjestystä. Kun herätysliikkeet kyseenalaistivat hengellisen esivallan auktoriteetin ja selittivät ihmisen olevan suorassa suhteessa Jumalaan, ne myös vähitellen edistivät auktoriteetteihin perustuvan yhteisökäsityksen hajoamista. Tietyllä tapaa herätysliikkeet siis muokkasivat maaperää kansalaisten ruohonjuuritason järjestäytymiselle, joka oli uhka myös maallisille vallanpitäjille.

Useimpia herätysliikkeitä yhdisti taipumus ruokkia sosiaalista protestia, joka kyseenalaisti yhteiskuntajärjestyksen. Jos henkilökohtainen uskonratkaisu oli ensisijainen, silloin ihmisen tuli totella ennemmin Jumalaa kuin ihmisiä. Tämä näkyi myös perheiden ja kotitalouksien tasolla. Historiantutkimuksessa on korostettu, että herätyksen kokeneet talonväen jäsenet – palkolliset ja perheenjäsenet – saattoivat uhmata maallisenä pitämänsä isäntäväen määräyksiä. He päättivät osallistua herätyskoukuihin isännän kielloista huolimatta tai kieltäytyivät Jumalan tahdon vastaisena pitämästään työstä.⁵⁰ Silti herätysliikkeiden dynamiikka saattoi olla hyvin yhteisöllistä. Tanskassa ja Ruotsissa osa herätysliikkeistä eteni nimenomaan taloittain ja perhekunnittain. Uusi herätysliike veti mukaansa isäntäväen ohella koko talonväen, eikä huonekuntakohtainen hierarkia suinkaan järkkynyt vaan pikemminkin vahvistui.⁵¹

Kansanherätyksen suomalaisen historian perusnarratiivi lähtee liikkeelle kalantilaisen Liisa Eerikintyttären emotionaalisesti rankasta herätyskokemuksesta syksyllä 1756. Paimenessa ollessaan Liisa luki herätyskirjaa,

48 Kansanaho 1960, 35–37; Björkstrand 2012, 309; Murtorinne 1992, 64, 111, 119–121, 129–132.

49 Laine & Laine 2010, 292–293.

50 Sulkunen 1999; vrt. Hartikainen (2005, 206–214.), jossa osa herätysliikkeiden haitoista osoittautui vastustajien panetteluksi.

51 Sanders 1995.

joutui ankaraan synnintuntoon ja jakoi kokemuksensa muulle yhteisölle. Tästä alkoi sittemmin rukoilevaisuudeksi kutsuttu herätysliike, jonka ydinalueita oli Länsi-Suomen rannikko.⁵² Vaikka liikkeen synty kirjoitetaan paimentytön nimiin, Nousiaisten kirkkoherran ja hänen poikansa kerrotaan ottaneen liikkeen nopeasti papilliseen johtoonsa. Liisan tavoin monet talonpoikaisväestön naiset alkoivat nähdä näkyjä helvetin kauhuista ja saarnata parannusta oman yhteisönsä jäsenille ja ulkopuolisillekin. Piispojen johtamalla tuomiokapituleilla oli syytä huolestua sekä yhteiskunnallisen järjestyksen järkkymisestä että hengellisen säädyn auktoriteetista.⁵³ Uudenlaiseen uskonkokemukseen ja vaatimukseen heräämisen kokemuksesta liittyi ahkeran polvirukouksen ohella pitäytyminen 1700-luvun virsikirjassa ja Kirkkoraamatussa. Oikeaa oppia edustivat rukoilevaisuuden syntyaikana käytössä olleet kirkon viralliset kirjat ja niiden sanamuodot.

Pohjois-Savossa ja Pohjanmaalla uudet hengelliset aatteet ja yhteisön jakautuminen uskoviin ja maallisiin menee nilsiäläisen talonpojan Paavo Ruotsalaisen (1777–1852) nimiin. Ukko-Paavoksi kutsuttu Ruotsalainen korosti syntisyyttä, armon kerjäläisyyttä, ja ihmisen pienuutta suuren Jumalan edessä. Hän itse rikkoi paikallisyhteisön sosiaalista järjestystä jo lapsena, kun hänen kerrotaan karanneen peltotöistä lukemaan Raamattua tai käymään hengellisissä kokouksissa, joita hänen kotiseudullaan järjestettiin. Synnintunnossaan Ruotsalainen etsi pelastusta eikä pysynyt kotikylässään maatöissä.⁵⁴

Heränneet alkoivat pitää keskenään hartaustilaisuuksia, vaikka laki virallisesti kielsi ne. Lain taustalla olivat pietistien 1700-luvun alussa järjestämät hartauskokoukset eli konventikkelit, jotka kiellettiin vuoden 1726 konventikkeliplakaatissa. Ilman pappeja olisi saanut pitää vain kotihartauksia, joissa ei ollut talonväen ulkopuolisia kuulijoita.⁵⁵ Tämä ei pidätellyt herännyttä kansaa. Muun muassa markkinat tarjosivat tilaisuuden kokoontua sanankuuloon. Paavo Ruotsalainen kiersi markkinoilla, puhui ja lohdutti uskonveljiään ja -sisariaan Jumalan sanalla. Aikana, jolloin kaikkialla Euroopassa annettiin sensuuriasetuksia ja pelättiin vallankumouksellista toimintaa, heränneiden laajat kansankokoukset olivat huolestuttavia. Tieto Ruotsalaisen saarnatoimesta kiiri pian Pietariin asti.⁵⁶

52 Liisa Eerikintytärästä ja naisista herätysliikejohtajina, ks. Sulkunen 1999.

53 Sulkunen 1999, 65–83; Heininen & Heikkilä 1996, 150–154.

54 Heininen & Heikkilä 1996, 170–175.

55 Konventikkeliplakaatti oli lähes kuollut kirjain, kunnes sitä taas sovellettiin 1820- ja 1830-luvuilla. Heininen & Heikkilä 1996, 176–178.

56 Klinge 1997, 62–63.

Nilsiläinen talonpoika ei olisi saanut ilman hyvää syytä poistua kotipi-täjästään, mutta edes irtolaisuuden uhka ei estänyt Ruotsalaista kiertä-mästä, puhumasta ja opettamasta.

Herätysliikkeet murensivat paikallisyhteisöjen rajoja ja rakensivat us-kovien yhteisöjä, jotka eivät noudattaneet seurakuntajakoa. Toki jo aiem-min oli tehty matkoja oman seurakunnan ulkopuolelle uhrikirkkoihin tai kohteisiin, joihin liitettiin erityisiä hengellisiä voimia.⁵⁷ Herätysliikkeiden yllirajainen vetovoima rikkoi kirkollista järjestystä, kun seurakuntalaiset lähtivät muille paikkakunnille kuuntelemaan herätyspuhujia. Unissasaar-naajat ja ekstaatikot, joista monet olivat naisia, vetivät puoleensa hengel-listä tai aivan arkista ahdistusta kokevia naisia ja miehiä. Herätyspuhujilta odotettiin vastausta moniin kysymyksiin: henkiseen ja hengelliseen hä-tään, sairauksiin, kadonneiden löytämiseen ja oman tulevaisuuden tun-nistamiseen.⁵⁸ Myös uteliaisuus ajoi ihmisiä jännittävien, huomiota he-rättäneiden saarnaajien luo.

Seurakuntien sielunpaimenet eivät välttämättä ilahtuneet palavasielui-sista kilpailijoistaan. Heränneitä vastaan käytiin varsinkin 1820- ja 1830-lu-vuilla useita oikeudenkäyntejä, koska he rikkoivat maallista ja kirkollista järjestystä. Ei ollut sopivaa kyseenalaistaa papiston auktoriteettia eikä varsinkaan heidän elämäntapaansa oppisäädyn edustajina. Esimerkiksi pappiloiden illanvietot asianmukaisine tarjoiluineen joutuivat herätys-johtajien hampaisiin. Punssit ja konjakit osoittivat heränneelle väelle, että papisto vietti Jumalan tahdon vastaista maailmallista elämää.

Toki herätysliikkeet puhuttelivat pappejakin, joista löytyi ymmärtäjiä jopa askeettisia elämäntapoja vaativille heränneille. Syntyi myös uusia he-rätysliikkeitä, jotka saivat vankan kannatuksen papiston keskuudessa ja toimivat pappisjohtoisesti. Herännäisyydeksi kutsutusta liikkeestä etäi-syyttä ottaneisiin pappeihin kuului erityisesti Fredrik Gabriel Hedberg, joka korosti uskonvarmuutta ja uskoa Jumalan lahjana, jonka kristitty saa omistaa. Tämä evankelisuudeksi kutsuttu herätysliike alkoi Hedbergin vaikutuksesta levitä Varsinais-Suomessa 1800-luvun puolivälissä ja laajeni nopeasti muualle Suomeen.⁵⁹

Renqvistiläisyys sai nimensä pastori Henrik Renqvistin mukaan. Li-perin kirkkoherran apulaisena Renqvist saarnasi 1810- ja 1820-lukujen vaihteessa ahkerasti pelastussanomaa ja vaati niin hanakasti uudistuksia,

57 Kuha 2016, 91–102.

58 Siltala 1992, 27–35; Sulkunen 1999, 65–83.

59 Siltala 1992, 311–314; Heininen & Heikkilä 1996, 171.

että joutui ristiriitaan kirkkoherran kanssa. Apupappi moitti esimiestään kirkkokurin ja kristillisen opetuksen laiminlyönnistä ja yritti ankarasti korjata kurssia. Syntyi hämmennystä, kun lasten ja palkollisten väitettiin hartaudentarjoituksen takia laiminlyövän töitään ja polvirukoukseen heittäytyvien uskovien valitettiin tukkivan kirkon käytävät. Jatkuvat rukoukset, kirkkokuri, pitkät saarnat ja lopulta henkilöön käyvä kritiikki eivät olleet valistushenkisen esimiehen mieleen ja Renqvist sai siirron vaatimattomampiin tehtäviin, joissa hän jatkoi kirjallista toimintaansa. Viimein 1830-luvulla Sortavalassa hän jatkoi seurakuntatyötä jo lempeämmin äänenpainoin ja nousi Itä-Suomen rukoilevaisuuden johtohahmoksi.⁶⁰ Uskovien ja maallisten erottaminen oli tässäkin liikkeessä keskeistä.

Renqvistiläisyyden tunnusmerkki oli ahkera Herran pyhän ehtoollisen nauttiminen. Yhtenä ehtoollispöytään pyrkivistä uskovista tuli kirkolle ongelma. Painetuissa rippikirjoissa oli tilaa kolmelle ehtoolliskäynnille vuodessa, mutta esimerkiksi Rääkkylässä renqvistiläiset alkoivat 1820-luvulla käydä ehtoollisella noin kerran kuukaudessa. Yli-innokkaille uskovaishuoneille määrättiin aluksi ylimääräinen ehtoollisviinimaksu ja heitä yritettiin muutenkin saada luopumaan tavastaan. Tässä renqvistiläisyys osoitti sukulaisuutta joidenkin tanskalaisten ja ruotsalaisten herätysliikkeiden kanssa, jotka saivat jäsenensä Herran pöytään toivottua useammin.⁶¹ Rippikirjojen täyteen ahdetuista ehtoollismerkinnöistä tutkijat ovat jälkikäteen pystyneet selvittämään herätysliikkeen kannatusta seurakunnissa.

Herätysliikkeet tarjosivat kirkollisen tapakulttuurin tilalle vapaaehtoisuuteen perustuvaa uskonyhteyttä. Usko ruokki myös järjestötoimintaa: 1800-luvun lopulla syntyi useita sisä- ja ulkolähetysyhdistyksiä. Suomen Lähetysseura koulutti ”pakanakansoille” lähetystyöntekijöitä erityisesti Afrikkaan ja Kiinaan. Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen ensimmäisiin Japanin-lähetteihiin kuului vain 17-vuotias Esteri Kurvinen, jonka isä Pietari Kurvinen oli puolestaan ollut ensimmäisiä Ambomaan-lähettejä.⁶² Hengellinen herätys sai kansalliset liikkeelle maan ääriin asti, kuten asia lähetysjärjestöjen kielellä ilmaistiin.

Sisälähetysyhdistykset kohdistivat toimintansa kotimaahan. Yhdistykset ja niiden perustamat laitokset pyrkivät erityisesti tavoittamaan kirkosta vieraantuneita. Tällaisina ne pitivät ”vaaranalaisia ja langenneita”,

60 Hartikainen 2005, 42–54; Laasonen 2006, 228.

61 Hartikainen 2005; Kimanen 2008, 35–39; Tanskan ja Ruotsin herätysliikkeistä ks. Sanders 1995.

62 Lähetysseura perustettiin 1859. Markkola 2002; Jalagin 2007, 35, 84–85.

joita olivat turvattomat lapset ja nuoret, aviottomat äidit, vangit, romanit ja prostituoidut. Sisälähetyksen kenttää olivat myös köyhät, sairaat, merimiehet ja siirtolaiset, joskus jopa työväestö kokonaisuudessaan. Saksalaisperäinen diakoniatyö levisi useimpiin protestanttisiin maihin ja tavoitti myös Suomen 1800-luvun puolivälissä. Vapaa lähetys ja sen myötä anglosaksisten herätysliikkeiden sosiaalinen työ voimistui 1880-luvulla ja vauhditti vankilälähetystä, merimieslähetystä ja absolutistista raittiusliikettä.⁶³ Tavoitteena oli kristillisen yhteiskuntamoraalin vahvistaminen ja sitä kautta koko yhteiskunnan parantaminen.

Moniulotteinen järjestökenttä rahoitti hengellistä työtään ompeluseurojen, arpajaisten ja keräysten avulla. Osa teki sitä menestyksekkäästi: esimerkiksi merimieslähetys rakensi merimieskirkkoja Euroopan ja Amerikan satamakaupunkeihin.⁶⁴ Osa sisälähetyksestä tuotti ehkä enemmän hajaannusta kuin yhteisöllisyyttä. Mustalaislähetys, jonka tavoitteena oli romanien pelastaminen, perusti Sortavalaan lastenkodin, teki lähetystyötä markkinakokouksissa ja yritti integroida romanit suomalaiseen yhteiskuntaan. Vanhemmat eivät ymmärrettävistä syistä arvostaneet laitoksia, jotka tähtäsivät perheen oman kulttuurin eliminoimiseen, ja lähetystyö kohtasi vaikeuksia. Ensimmäisen maailmansodan aikana Mustalaislähetysten työ hiipui, ja 1920-luvulla yhdistyksen toiminta alkoi uusin, tiukemmin kirkollisin tunnuksin.⁶⁵

Eriuskolaisuuden rantautuminen

Kirkkohistoriassa on tapana puhua uskonnollisten liikkeiden rantautumisesta Suomeen 1800-luvulla. Termi on osuva. Moni angloamerikkalainen liike tuli Suomeen Ruotsista, usein rannikkopaikkakuntien kautta. Näitä liikkeitä olivat erityisesti baptismi, metodismi ja vapaakirkollinen herätys. Baptismi saavutti Ahvenanmaan 1850-luvulla, ja toukokuussa 1856 talonpoika Johan Erik Östling Ahvenanmaan Föglöstä kastettiin Tukholmassa baptistiksi. Kesällä kaksi miestä seurasi esimerkkiä, minkä jälkeen yksi miehistä kastoi kaikkien vaimot. Perheisiin syntyviä lapsia ei kastettu, koska baptistit eivät hyväksyneet lapsikastetta. Tuomiokapituli ja senaatti selvittivät pienen baptistiseurakunnan aiheuttamia ongelmia, mutta perheet eivät luopuneet uskostaan eikä lapsia pakotettu kirkkoon kastetta-

63 Markkola 2002.

64 Markkola 2002.

65 Markkola 2002, 139–142; Tervonen 2012, 124–132.

vaksi. Esivalta kyllä vastusti uutta oppia, mutta yksittäisiä baptisteja ei rangaistu.⁶⁶ Föglön baptistiyhteisö oli pieni mutta varhainen osoitus uusien oppien rantautumisesta.

Kymmenkunta vuotta myöhemmin baptismi tavoitti jo pappisperheitäkin. Vuonna 1868 pietarsaarelaisen rovastin poika Viktor Heikel kastettiin Tukholmassa, ja hänen sisarensa Anna Heikel hieman myöhemmin Örebrossa. Seuraavana vuonna käännyttäisiin kastettiin jo Pohjanmaalla. Kastekäsityksensä takia uudet uskonnolliset liikkeet etäännyivät luterilaisesta kirkosta ja valtion sääntelemästä uskonnollisuudesta. Kun liikkeiden jäsenet torjuivat lapsikasteen, heidän lapsensa jäivät väestökirjanpidon ulkopuolelle eikä heitä ollut virallisesti olemassa. Laillinen avioliitto taas edellytti ehtoollista luterilaisessa kirkossa, mistä baptistit ja metodistit kieltäytyivät, ja näin heidän parisuhteensa rinnastuivat laittomaan sukupuolielämään.⁶⁷ Liikkeet olivat vuoden 1889 eriuskolaislakiin asti Suomen lakien vastaisia, mutta niiden kannattajat puolustivat oikeutta vakaumukseensa.

Herätysliikkeet muuttivat uskonnollista maantiedettä ja tekivät näkyviksi sosiaalisia eroja. Vapaakirkollisuus, metodismi ja baptismi olivat uskonnolliselta näkemykseltään lähellä toisiaan, mutta ne vetosivat eri tavoin eri sosiaaliryhmiin. Baptismi tavoitti pohjanmaalaista talonpoikaisväestöä ja puhutteli erityisesti maaseudun tilatonta väestöä, kun taas metodismi keräsi kannattajia kaupunkien porvariston ja työväestön keskuudesta. Vapaakirkollisuus levisi säätyläisten parissa niin Pohjanmaalla kuin Etelä-Suomessakin.⁶⁸

Yksi Suomeen rantautuneista järjestöistä oli Pelastusarmeija, joka luterilaisen kirkon ja järjestysvallan vastustuksesta huolimatta ulottui Suomeen vuonna 1889. Muun muassa Turun, Helsingin ja Viipurin työväenkortteleihin nousi 1890-luvulta lähtien niin sanottuja slummiasemia, joissa Pelastusarmeijan slummisaret jakoivat soppaa ja sielunhoitoa. Etenkin luterilaisen kirkon näkökulmasta Pelastusarmeija edusti arveluttavaa ja seurakuntaa hajottavaa uskonnollisuutta. Pelastusarmeija piti kokouksia huvipaikoissa ja esitti hengellistä musiikkia maallisten laulujen sävelillä. Kun vapaakirkollinen rouva Louise af Forselles tutustui William ja Catherine Boothin toimintaan Lontoossa, hänen kerrotaan huudahta-

66 Näsman 1962, 25–29.

67 Näsman 1962, 62–63; Tala 2008; Markkola 2002.

68 Villstrand N. E. 2002, 171; Björklund 2005, 195.



Luterilaiseen uskonmaisemaan toivat lisäväriä 1800-luvun uudet uskonnolliset liikkeet. Kuvassa baptistikaste Tampereen Pyynikillä 1800-luvun lopulla. *Museokeskus Vapriikki. Hämeen museon kokoelma. Kuvaaja tuntematon.*

neen: ”Ei, ei, se on aivan liian meluisaa meille”.⁶⁹ Hän muutti kuitenkin pian käsitystään.

Kun vuoden 1889 eriuskolaislaki salli ei-luterilaisten protestanttisten kirkkokuntien perustamisen, metodistit ja baptistit järjestäytyivät omiksi uskonyhteisöikseen, jotka hoitivat oman seurakuntansa väestökirjanpidon. Sen sijaan vapaakirkolliset päättivät jäädä luterilaisen kirkon jäseniksi, vaikka he eivät edelleenkään hyväksyneet lapsikastetta. He olivat kirkon sisällä, jossa he ottivat erivapauksia ja tuottivat ulkopuolisutta. Toisena esimerkkinä voi mainita lestadiolaiset, jotka tekivät eroa luterilaisesta seurakunnasta, mutta eivät irtaantuneet siitä. Rajanvedon ansiosta he olivat samanaikaisesti kirkon ulko- ja sisäpuolella. Lestadiolaisuus saavutti kannatusta erityisesti Pohjois-Suomessa 1800-luvun jälkipuoliskolla. Ruotsin Lapista alkaneessa herätysliikkeessä oli alkuvaiheessa myös naisia johtavissa asemassa, mutta pian naiset joutuivat syrjään ja liike sai voimakkaasti maallikkomiehiin nojautuvan luonteen. Arkkipiispa Gustaf Johans-

69 Markkola 2002, 83–87.

son suhtautui hyvin kielteisesti uusiin joukkoliikkeisiin ja tuomitsi yhtä lailla lestadiolaisuuden ja Pelastusarmeijan kuin naisasialiikkeen ja työväenliikkeen.⁷⁰ Kansanliikkeet synnyttivät kirkon johdon näkökulmasta huolestuttavia eroja.

Osa 1800-luvun uusista uskonnollisista suuntauksista rantautui vain vaivoin Suomeen. Tästä on esimerkkinä mormonikirkko, jonka ensimmäiset lähetystyöntekijät tulivat Suomeen vuonna 1875. Peräti 25 mormonilähetysaarnajaa onnistui vuosisadan vaihteeseen mennessä tavoittamaan vain 78 käännyttäistä. Lähetit, jotka tavallisesti puhuivat ruotsia, tulivat maahan, jossa oli jo kuultu heidän uskonnostaan. Aina 1840-luvulta lähtien sanomalehdissä, aikakauslehdissä ja kirjoissa oli luotu kielteistä kuvaa mormoneista, joita papisto ja muut viranomaiset vastustivat ja jotka jäivät vuoden 1889 eriuskolaislain ulkopuolelle. Tämän seurauksena mormonit joutuivat maksamaan kääntymisestään korkean sosiaalisen hinnan. Mormonien ja luterilaisten opilliset erot olivat myös suuremmat kuin esimerkiksi baptistien ja luterilaisten. Hierarkkinen ja keskusjohtoinen mormonikirkko ei onnistunut kasvattamaan itselleen paikallisia johtajia tai saarnaajia. Koska herätysliikkeet vastasivat samantapaisiin uskonnollisiin ja sosiaalisiin tarpeisiin, niiden menestys riippui lisäksi siitä, kuka ehti paikkakunnalle ensin. Esimerkiksi baptismiin verrattuna mormonit tulivat Suomeen liian myöhään.⁷¹

Sekularisaatio

Uudet uskonnolliset ja yhteiskunnalliset liikkeet haastoivat valtionkirkon tuottamaa, kaikille tarkoitettua uskon kenttää siinä määrin, että kysymys sekularisaatiosta tuli ajankohtaiseksi. Sekularisaatio tarkoitti 1800-luvun puoliväliin asti joko kirkon maaomaisuuden siirtymistä maallikoiden haltuun tai pappien, nunnien ja munkkien eroamista kirkon tehtävistä.⁷² Sittemmin käsite laajentui koskemaan yleisempää yhteiskunnallista muutosta, jolla usein viitataan uskonnon merkityksen vähenemiseen tai uskonnollisen alueen kapenemiseen ja erikoistumiseen yhteiskunnassa. Usein lainatun määritelmän mukaisesti sekularisaatio on prosessi, jossa uskonnollinen ajattelu, käytännöt ja instituutiot menettävät yhteiskunnallista merkittävyyt-

⁷⁰ Markkola 2002.

⁷¹ Östman 2010.

⁷² McLeod 2000.

tään.⁷³ Prosessin lopputuloksena syntyy yhteiskunta, jossa uskonnoilla ei ole merkitystä sen enempää instituutioina tai yhteiskunnallisina käytäntöinä kuin ihmisten maailmankuvien rakennusaineena.

Kun Suomi siirtyi Venäjän keisarin alaisuuteen, Ruotsin ajalta periytyvä kirkkolaki koski edelleen kaikkia Suomen asukkaita. Tässä suhteessa 1860-luvulla valmisteltu ja 1870 voimaan tullut kirkkolaki edusti katkosta. Uusi laki säädettiin Suomen evankelisluterilaiselle kirkolle, ei enää maan kaikille asukkaille. Laki jopa salli kirkon jäsenten erota luterilaisesta kirkosta ja liittyä toiseen protestanttiseen kirkkokuntaan, kunhan papisto oli ensin varoittanut ”harhaoppista”. Uskonnonvapautta uusi kirkkolaki ei tuonut, sillä kukaan ei edelleenkään saanut jäädä uskonnollisten yhteisöjen ulkopuolelle. Vuonna 1889 eriuskolaislaki selkeytti osaltaan tilannetta, sillä siinä määriteltiin tarkemmin ei-luterilaisten protestanttisten kirkkokuntien asema. Ortodoksinen kirkko piti pitempään kiinni jäsenistään: siitä eroaminen tuli luvalliseksi vuonna 1906.⁷⁴

Luterilaisuus määritteli suomalaisuutta ja kansalaisten oikeuksia eriuskolaislain säätämisen jälkeenkin. Papisto muun muassa muodosti oman valtiosäätynsä vuoden 1906 eduskuntauudistukseen asti. Suomen valtio todettiin uskonnollisesti sitoutumattomaksi vasta vuoden 1919 hallitusmuodossa. Sen mukaan ”Suomen kansalaisen oikeudet ja velvollisuudet ovat riippumattomat siitä, mihin uskonnolliseen yhdyskuntaan hän kuuluu, vai kuuluuko hän mihinkään sellaiseen yhdyskuntaan”.⁷⁵ Hallitusmuodon takaama uskonnonvapautta täsmensi vuonna 1923 voimaan tullut uskonnonvapauslaki. Yhdessä ne antoivat Suomessa asuville juutalaisille ja muslimeille kansalaisoikeudet ja vahvistivat heidän asemansa uskonnollisina ryhminä. Venäjältä 1800-luvulla muuttaneilla tataareilla ja juutalaisilla oli ollut omaa uskonnollista toimintaa jo aiemmin. Uskonnonvapaus antoi heidän uskonnonharjoitukselleen virallisen hyväksynnän, ja vuonna 1925 valtioneuvosto vahvisti Suomen muhamettilaisen seurakunnan säännöt.⁷⁶

73 Wilson 1966.

74 Markkola 2002, 31; Tala 2008; kansanopetus ja köyhäinhuolto siirrettiin kuntien vastuulle, ks. Murtorinne 1992, 210–214.

75 Heino 1997, 16. Silti esim. päätös rukouspäiväteksteistä säilyi tasavallan presidentillä vuoteen 2004, jolloin se siirtyi kirkolle. Vuodesta 2008 Suomen Ekumeeninen neuvosto on laatinut ekumeenisen rukouspäiväjulistuksen, jonka tasavallan presidentti allekirjoittaa. www.evl.fi (haettu 24.11.2019).

76 Halén 2011, 3–5; Leitzinger 2011, 32. Vuodesta 1963 Suomen Islam-seurakunta. Juutalaisista ja islaminuskoisista tarkemmin ks. luku ”Etniset ja sosiaaliset vähemmistöt Suomessa” tässä teoksessa.

Uskonnonvapauslaki muutti jossain määrin kirkon ja valtion suhteita. Pakollinen uskonto katosi lainsäädännöstä, mutta kirkon ja valtion tiet eivät erkaantuneet. Luterilaisille seurakunnille jäi yhteiskunnallisia tehtäviä, jotka liittyivät muun muassa väestökirjanpitoon, hautausmaiden ylläpitoon ja avioliittoon vihkimiseen. Luterilainen ja ortodoksinen kirkko poikkesivat muista uskonnollisista yhdyskunnista siinä, että lainsäädäntö säilytti niiden oikeuden kerätä kirkollisveroa. Luterilaisen kirkon kirkolliskokouksella oli pitkään yksinoikeus tehdä esityksiä kirkkolain muuttamisesta. Joiltain osin kirkon ja valtion suhteita järjesteltiin uudella tavalla 1990-luvulla, eikä presidentti enää esimerkiksi nimitä piispoja. Vuonna 1999 väestökirjanpito siirtyi kirkolta valtiolle myös kirkon omien jäsenten osalta. Täydellistä eroa kirkon ja valtion välillä ei kuitenkaan ole eikä uskonnollista aluetta ole täysin suljettu valtiollisen ja kunnallisen toiminnan ulkopuolelle.

Silti 1900-luvun lopulla ihmiset pystyivät elämään ilman kirkon suoraa vaikutusta toisin kuin esimerkiksi 1800-luvulla, jolloin kirkko säänteli ihmisten elämää. Muun muassa ehtoollisen laiminlyönti oli rangaistava teko vuoteen 1912, vaikka käytännössä rangaistuksista oli luovuttu jo aiemmin. Vuoden 1919 hallitusmuoto vahvisti ihmisille oikeuden valita uskonto tai uskonnottomuus menettämättä kansalaisoikeuksia. Niin pitkälle kuin sekularisaatio tarkoittaa näitä asioita, se on kiistaton ilmiö sekä Suomessa että muualla läntisessä Euroopassa. Uususkonollisuus ja vaihtoehtoiset uskomusjärjestelmät ovat kuitenkin joissain tapauksissa astuneet kirkon opetusten tilalle, eivätkä uskonnolliset herätysliikkeet ole täysin menettäneet otettaan suomalaisten sielunmaisemasta. Lestadiolaisten suviseurat ja heränneiden Herättäjäjuhlat ovat suurimpia kesätapahtumia. Uskonto ja uskonnollisuus ovat edelleen yhteisöjä ja identiteettejä tuottavia eron- teon mekanismeja.

Rituaalien tarjoama yhteisöllisyys määritteli suomalaista uskonelämää 1900-luvun loppuun asti. Aina 2000-luvun alkuun asti yli 80 prosenttia suomalaista oli luterilaisen kirkon jäseniä, ja kirkollisten vihkimisten osuus solmituista avioliitoista oli samaa suuruusluokkaa. Rippikoulu säilytti suosionsa ja hautajaiset olivat pääosin kirkollisia. Vasta 2010-luvulla kirkosta eroaminen on kiihtynyt; vuoden 2019 alussa enää noin 70 prosenttia suomalaisista kuului luterilaiseen kirkkoon. Vuonna 2000 kastettiin 89 prosenttia lapsista, kun taas vuonna 2010 luku oli 79 prosenttia ja vuonna 2016 enää 69 prosenttia. Kirkkohäätäkään eivät ole houkuttaneet entiseen tapaan: 2010-luvun loppupuolella kirkollisten vihkimisten osuus solmituista avioliitoista putosi alle 60 prosentin.

Uudenlaista uskonnon institutionalisoitumista on tapahtunut kontrastin kautta. Vaikka islam on ollut Suomessa virallisesti läsnä 1920-luvun uskonnonvapauslain jälkeisestä islamilaisten seurakuntien perustamisesta lähtien, 2000-luvulla vilkastunut maahanmuutto teki uskonnon uudella tavalla näkyväksi. Maallistuneet luterilaiset havahtuivat omaan kristillisyyteensä, ja osa näki islamin uhkaavan yhteisinä pidettyjä kristillisiä perusraroja. Samaan aikaan uskonnollisuus jatkoi individualisoitumistaan: uuspakanuus, hiljaisuusretriitit tai mindfulness ja muut henkiseen hyvinvointiin tähtäävät käytännöt lisäsivät suosiotaan. Ne eivät useinkaan kiinnittyneet mihinkään pysyvään instituutioon, mutta vastasivat samantapaisiin hengellisyyden tarpeisiin kuin kirkkoinstituutiot aiemmin.

Uskonnollisesta ilmapiiristä saadaan erilainen kuva sen mukaan, tarkastellaanko uskontoa kirkon ja määräysten normatiivisella tasolla vai sen ohi käytännön tasolla. Uskonto ja usko näyttäytyvät erilaisina sen mukaan lähestytäänkö historiaa ylhäältäpäin, alhaalta päin tai erilaisten ryhmittymien vuorovaikutuksena. Myös esiymmärrys valtiollisista suhteista ja politiikasta vaikuttaa käsitykseen uskonnosta eronteon välineenä; etenkin varhaismodernin uskonnollisen ilmapiirin kuvaan vaikuttaa myös keskustelu siitä, millaisiksi yhteiskunnan ylä- ja alatasot ymmärretään. Eroja syntyy esimerkiksi siinä, nähdäänkö kansa tai ”yhteinen rahvas” yhteiseksi ja yhtenäiseksi vai nähdäänkö se nyansoidummaksi ja fragmentaarisemmaksi. Tutkimusten ja tutkijoiden näennäinen ristiriitaisuus yhtä hyvin keskiaikaa ja varhaismodernia kuin modernia aikaa tutkittaessa syntyy eri näkökulmista. Niitä yhdistämällä saavutetaan moniulotteisempi kuva uskonnollisesta elämästä.

Kirjallisuus

- Adams, Jonathan (2015) The life of Prophet Muhammad in East Norse. Teoksessa Cordelia Hess & Jonathan Adams (toim.) *Fear and loathing in the North. Jews and Muslims in medieval Scandinavia and the Baltic region*. Berliini: De Gruyter, 203–237.
- Adams, Jonathan & Hess, Cordelia (2015), Encounters and fantasies: Muslims, Jews, and Christians in the North. Teoksessa Cordelia Hess & Jonathan Adams (toim.) *Fear and loathing in the North. Jews and Muslims in medieval Scandinavia and the Baltic region*. Berliini: De Gruyter, 3–28.
- Andresen, Svend (2018) Two kingdoms, three Estates and natural law. Teoksessa Bo Holm & Nina Javette Koefoed (toim.) *Lutheran theology and the shaping of society: The Danish monarchy as example*. Göttingen: Vanderhoek and Ruprecht, 189–213.
- Arffman, Kaarlo (1994) *Reformaatio vai restitutio? Historiallinen argumentti reformaattoreiden ja kastajaliikkeen väittelyssä lapsikasteen oikeutuksesta*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Arffman, Kaarlo (2006) Reformaatio – milloin ja miksi? Teoksessa Aappo Laitinen (toim.) *Kristinuskon Suomessa*. STKSJ 2.49. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 103–118.
- Arnold, John H. (2014) Histories and historiographies of medieval Christianity. Teoksessa John H. Arnold (toim.) *The Oxford handbook of medieval Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 23–41.
- Bandlien, Bjørn (2015) Trading with Muslims and the Sámi in medieval Norway. Teoksessa Cordelia Hess & Jonathan Adams (toim.) *Fear and loathing in the North: Jews and Muslims in medieval Scandinavia and the Baltic region*. Berliini: Walter de Gruyter, 31–48.
- Björklund, Leif-Göte (2005) *Rikssvenska metodistpredikanterns betydelse för metodistkyrkans framväxt och utveckling i Finland*. Turku: Åbo Akademis förlag; Tibo-Trading [jakaja].
- Björkstrand, Gustaf (1998) *Försök till ny Redaction af Kyrko Lag för Finland. En källkritisk utgåva av ärkebiskop Jacob Tengströms kyrkolagsförslag 1825 och 1829 jämte Förslag till ny Prestvalsförordning i Finland*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Björkstrand, Gustaf (2012) *Jacob Tengström. Universitetsman, kyrkoledare och nationsbyggare*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Bossy, John (1985) *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford: Oxford University Press.
- Brundin, Abigail, Howard, Deborah & Laven, Mary (2018) *The sacred home in renaissance Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Peter (1978) *Popular culture in early modern Europe*. New York: Harper & Row.
- Burnett, Amy Nelson (2011) The social history of communion. *Past and Present* 211:1, 77–119.
- Cameron, Euan (2012) *The European Reformation*. Toinen painos. Oxford: Oxford University Press.
- Czaika, Ottfried (2007) Die Konfessionalisierung im Schwedischen Reich. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* 97, 73–98.
- Eckholm, Laura K. (2016) Mellan öst och väst. Finlands judiska historia under 1800- och 1900-talet. Teoksessa Mats Wickström & Charlotta Wolff (toim.) *Mångkulturalitet, migration och minoriteter i Finland under tre sekel*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet i Finland, 176–205.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa (1953) *Ritvalan helkajuhla. Jälkeenjääneen käsikirjoituksen täydentänyt ja painoon toimittanut Martti Haavio*. Porvoo: WSOY.
- Florinus, Henrik (1688) Kircko-Laki ja Ordningi. Näköispainos vuodelta 1986. Vanhan Kirjasuomen Korpus, Laki- ja Asetustekstijä. [Http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/lait/flori688_rdf.xml](http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/lait/flori688_rdf.xml) (haettu 10.5.2018).
- Forsberg, Anna Maria (2016) *The story of war. Church and propaganda in France and Sweden, 1610–1710*. Lund: Nordic Academic Press.
- Garstein, Oscar (1992) *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. The age of Gustavus Adolphus and Queen Christina of Sweden 1622–1656*. Leiden: Brill.
- Gezelius Johannes, sr. (1666) *Yksi Lasten Paras Tawara*.
- Gurevich, Aron (1988) *Medieval popular culture: Problems of belief and perception*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Halén, Harry (2011) Suomen tataarit. Teoksessa Kadriye Bedretdin (toim.) *Tugan tel. Kirjoituksia Suomen tataareista*. Helsinki: Suomen itämainen seura, 1–26.
- Hanska, Jussi & Lahtinen, Anu (2010) Keskiajalta 1500-luvulle. Teoksessa Jussi Hanska & Kirsi Vainio-Korhonen (toim.) *Huoneentaulun maailma: kasvatusta ja koulutusta Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 17–111.
- Hanska, Jussi (2005), Revisionistista reformaatiohistoriaa maailmalla – milloin Suomessa? *Historiallinen aikakauskirja* 103:1, 61–68.
- Hartikainen, Esko (2005) *Heränneitä ja nukahtaneita. Kulttuuri, kontrolli ja herätys 1800-luvun alun Liperissä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heal, Bridget (2005). Sacred image and sacred space in sixteenth-century Germany. Teoksessa Will Coster & Andrew Spicer (toim.) *Sacred space: The redefinition of sanctity in post-Reformation Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 39–59.
- Heal, Bridget (2007). *The cult of the Virgin Mary in early modern Germany: Protestant and Catholic piety 1500–1648*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heininen, Simo & Heikkilä, Markku (1996) *Suomen kirkkohistoria*. Helsinki: Edita.
- Heino, Harri (1997) *Mihin Suomi tänään uskoo*. Porvoo: WSOY.
- Hiekkänen, Markus (2005) Pitkä reformaatio, katolisista luterilaisiin alttarikoristeisiin 1550–1870. Teoksessa Sari Dhima (toim.) *Kirkko – taide – viestintä. Markku Heikkilän juhlapöytä*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 197. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 171–188.
- Ijäs, Miia (2016) Reformation at the election field. Religious politics in the Polish-Lithuanian royal elections, 1573–1576. Teoksessa Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (toim.) *Lived religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*. Leiden: Brill, 230–254.
- Jalagin, Seija (2007) *Japanin kutsu. Suomalaiset naislähetit Japanissa 1900–1941*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jutikkala, Eino (1958) *Suomen talonpojan historia*. Toinen, uudistettu ja lisätty laitos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Juva, Mikko (1955) *Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhdasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina (1600–1808)*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kansanaho, Erkki (1960) *Sisälähtely ja diakonia Suomen kirkossa 1800-luvulla*. Helsinki: Suomen kirkon sisälähtelyseura.
- Karant-Nunn, Susan (2007) *The reformation of ritual. An interpretation of early modern Germany*. Lontoo: Routledge.
- Katajala, Kimmo (2005) *Suurvallan rajalla. Ihmisiä Ruotsin ajan Karjalassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria (toim.) (2016) *Lived religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*. Leiden: Brill.
- Kimanen, Anuleena (2008) *Herätys kylässä ja tuvissa. Rääkkylän Oravisalon kylä ja renqvistiläinen herätys 1820-luvulla*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Klanciczay, Gabor (2012) 'Popular culture' in medieval hagiography and in recent historiography. Teoksessa Paolo Golinelli (toim.) *Agiografia e culture popolari. Hagiography and Popular Cultures*. Bologna: Clueb, 17–44.
- Klinge, Matti (1997) *Keisarin Suomi*. Helsinki: Schildts.
- Knuutila, Jyrki (2010) Kirkkolainsäädäntö ja kirkon virka Suomessa Kanonisesta oikeudesta vuoden 1993 kirkkolakiin ja -järjestykseen. Artikkelit Edilex-lakikirjastossa. <https://www.edilex.fi/artikkelit/7258.pdf> (haettu 10.5.2018).
- Koefoed, Nina Javette (2019) Authorities who care: The Lutheran doctrine of the three estates in Danish legal development from the Reformation to Absolutism. *Scandinavian Journal of History* 44:4, 430–453.
- Kuha, Miia (2016) *Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa (vuoteen 1710)*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

- Kujala, Antti (2016) Sweden's Russian lands, Ingria and Kexholm Province, 1617 – ca. 1670: The interaction of the crown with its new subjects. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 64/2016, 545–574.
- Laasonen, Pentti (1967) *Pohjois-Karjalan luterilainen kirkollinen kansankulttuuri Ruotsin vallan aikana*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Laasonen, Pentti (1977) *Johannes Gezelius vanhempi ja suomalainen täysortodoksia*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Laasonen, Pentti (1998) *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen Seura.
- Laasonen, Pentti (2005) *Novgorodin imu. Miksi ortodoksit muuttivat Venäjälle Käkisalmenlänänistä 1600-luvulla?* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laasonen, Pentti (2006) Renqvist, Henrik (1789–1866). Teoksessa *Kansallisbiografia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laasonen, Pentti (2009) *Vanhan ja Uuden rajamaastossa. Johannes Gezelius nuorempi kulttuurivaikuttajana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laine, Esko M. & Laine, Tuija (2010) Kirkollinen kansanopetus. Teoksessa Jussi Hanska & Kirsi Vainio-Korhonen (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 258–312.
- Laine, Tuija (2017) *Aapisen ja katekismuksen tavaamisesta itsenäiseen lukemiseen. Rahvaan lukukulttuurin kehitys varhaismodernina aikana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leitzinger, Antero (2011) *Tataarit Suomessa*. Teoksessa Kadriye Bedretdin (toim.) *Tugan tel. Kirjoituksia Suomen tataareista*. Helsinki: Suomen itämainen seura, 27–63.
- Lotz-Heuman, Ute (2013) Confessionalization. In Bamji, Jansson & Laven: *The Ashgate research companion to the Counter-Reformations*. Lontoo: Routledge.
- Markkola, Pirjo (2002) *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Markkola, Pirjo (2008) Lutheranism, women and the history of the welfare states in the Nordic countries. Teoksessa Karin Lützen & Annette K. Nielsen (toim.) *På kant med historien. Studier i køn, videnskab og lidenskab tilegnet Bente Rosenbeck på hendes 60-årsdag*. Kööpenhamina: Museum Tusulanums Forlag, 90–105.
- Markkola, Pirjo (2017) 1817: Venäjän ja Ruotsin välissä Lutheruksen seurakunnan riemuvuonna. Teoksessa Petri Karonen & Nils Erik Villstrand (toim.) *Kulkemattomat polut. Mahdollinen Suomen historia*. Helsinki: Gaudeamus, 140–173.
- McLeod, Hugh (2000) *Secularisation in Western Europe, 1848–1915*. New York: St. Martin's Press.
- Murtorinne, Eino (1992) *Suomen kirkon historia: 3, Autonomian kausi 1809–1899*. Porvoo: WSOY.
- Nenonen, Marko (1992) *Noituus taikus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla 1620–1700*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Nischan, Bodo (1999) The elevation of the host in the age of confessionalization: Adiphoron or ritual demarcation? Teoksessa Bodo Nischan (toim.) *Lutherans and Calvinists in the age of confessionalism*. Aldershot: Ashgate, 1–27.
- Nordbäck, Carola (2004) *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*. Umeå: Umeå universitet.
- Nordin, Jonas & Ojala, Carl-Gösta (2017) Collecting, connecting, constructing: Early modern commodification and globalization of Sámi material culture. *Journal of Material Culture* 23:1, 58–82.
- Oja, Linda (1999) *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600 och 1700-talets Sverige*. Tukholma: Brutus Östlings.
- Parvio, Martti (1986) Vuoden 1571 kirkkojärjestyksestä vuoden 1686 karoliiniseen kirkkolakiin. Teoksessa Lahja-Irene Hellemaa & Anja Jussila & Martti Parvio (toim.) *Kircko-Laki Ja Ordningi 1686. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta*. Jälkisanat Martti Parvio. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pirinen, Kauko (1982) *Savon historia II: 1. Rajamaakunta asutusliikkeen aikakautena 1534–1617*. Pieksämäki: Kustannuskiila.

- Pirinen, Kauko (1991) *Suomen kirkon historia I: Keskiäika ja uskonpuhdistuksen aika*. Helsinki: WSOY.
- Pollmann J. S. (2010) Honor, gender and discipline in Dutch Reformed churches. Teoksessa R. A. Mentzer & F. Moreil & P. Chareyre (toim.) *Dire l'interdit. The vocabulary of censure and exclusion in the early modern reformed tradition*. Leiden: Brill. 29–42.
- Pollmann J. S & Kuijpers H. M. E. P. (2018) Turning sacrilege into victory. Catholic memories of Calvinist iconoclasm in the Low Countries, 1566–1700. Teoksessa E. Guillourel & D. Hopkin & W. G. Pooley (toim.) *Rhythms of revolt. European traditions and memories of social conflict in oral culture*. Abingdon & New York: Routledge. 151–170.
- Rheinhard, Wolfgang & Schilling, Heinz (toim.) (1995) *Die Katolische Konfessionalisierung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Rüblack, Hans-Christoph (toim.) (1992) *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Räsänen, Elina (2015) Advocating, converting, and torturing: Images of Jews (and Muslimized pagans) in the Kalanti altarpiece. Teoksessa Cordelia Hess & Jonathan Adams (toim.) *Fear and loathing in the North. Jews and Muslims in medieval Scandinavia and the Baltic region*. Berliini: De Gruyter, 285–312.
- Saloheimo, Veijo (1990) *Savon historia II:2. Savo suurvallan valjaisa 1617–1721*. Kuopio: Kustannuskiila.
- Sanders, Hanne (1995) *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*. Tukholma: Stockholms universitet.
- Scribner, R. W. (1987) *Popular culture and popular movements in Reformation Germany*. Lontoo: The Hambledon Press.
- Setälä, U. V. J. (1966) *Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925*. Helsinki: WSOY.
- Siikala, Anna-Leena (2012) *Itämerensuomalaisten mytologia*. 3. painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siltala, Juha (1992) *Suomalainen ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta*. Helsinki: Otava.
- Sivonen, Mika (2007) *”Me inkerikot, vatjalaiset ja karjalaiset”*. Uskonnollinen integrointi ja ortodoksisen vähemmistön identiteetin rakentuminen Ruotsin Inkerissä 1680–1702. *Bibliotheca Historica* 111. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Smith, Charlotte Colding (2014) *Images of Islam, 1453–1600: Turks in Germany and Eastern Europe*. Lontoo: Routledge.
- Smoller, Laura A. (2014) 'Popular' religious culture(s). Teoksessa John H. Arnold (toim.) *The Oxford handbook of medieval Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 340–356.
- Sommer, Mattias Skat (2018) Three estates and three uses of the law in Niels Hemmingsen's Liffens Vey. Teoksessa Bo Holm & Nina Javette Koefoed (toim.) *Lutheran theology and the shaping of society: The Danish monarchy as example*. Göttingen: Vanderhoek and Ruprecht, 169–188.
- Sulkunen, Irma (1999) *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla*. Helsinki: Gaudeamus.
- Swanström, André (2004) *Separatistledare i 1700-talets Österbotten*. Turku: Åbo Akademi University Press.
- Svebilius, Olav (1746) *Yxikertainen ulostoimitus, Lutheruxen Wähän catechismuxen ylitze, kysymysten ja vastausten kautta edes pandu Olaus Svebiliuxelda a. Ups. Sen suuren hyödytyxen tähden nyt suomexi kääty, ja Cuningallisen Maijestetin privilegiumilla*. Turku: Merckell.
- Tala, Yrjö (2008) *Kirkon vai valtion kirjat. Uskontokuntasidonnaisuuden ongelma Suomen väestökirjanpidossa 1839–1904*. Helsinki: Tilastokeskus.
- Tarkiainen, Kari (2017) *Moskoviten. Sverige och Ryssland 1478–1721*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Tervonen, Miiika (2012) *Kiertolaisia, silmätikkuja ja rajojen ylittäjiä: 1800-luvun lopulta toiseen maailmansotaan*. Teoksessa Panu Pulma (toim.) *Suomen Romanien historia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 84–142.

- Walsham, Alexandra (2014) *Catholic Reformation in Protestant Britain*. Aldershot, Ashgate.
- Weikert, Monica (2004), *I sjukdom och nöd. Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal*. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Vilkuna, Kustaa (1950/1983) *Vuotuinen ajantieto. Vanhoista merkkipäivistä sekä kansanomaisesta talous- ja sääkalenterista enteineen*. 10. painos. Helsinki: Otava.
- Villstrand, Britt-Marie (2017) Finlands reformator som monument – ett nationsbyggande projekt med förhinder 1865–1888. *Historisk tidskrift för Finland* 3/2017, 365–402.
- Villstrand, Nils Erik (2002) *Landet annorlunda. Uppsatser om Österbottens historia*. Vaasa: Svensk-österbottniska samfundet.
- Villstrand, Nils Erik (2005) Stormaktstidens politiska kultur. Teoksessa Jakob Christensson (toim.) *Signums svenska kulturhistoria. Stormaktstiden*. Lund: Signum, 17–101.
- Villstrand, Nils Erik (2011) *Sveriges historia 1600–1721*. Tukholma: Norstedts.
- Virrankoski, Pentti (1986) *Anders Chydenius: Demokraattinen poliittikko valistuksen vuosisadalta*. Helsinki: WSOY.
- Wilson, Bryan (1966) *Religion in a secular society*. Lontoo: Watts.
- Östman, Kim (2010) *The introduction of Mormonism to Finnish society*. Turku: Åbo Akademis förlag.