

JUSSI HANSKA

## Revisionistista reformaatiohistoriaa maailmalla – milloin Suomessa?

**Käsitys reformaatiokauden historiasta, ja jopa aiheen akateeminen tutkimus ovat kärsineet vuosikymmeniä luterilaisuuden ja nationalistisen tulkinnan aiheuttamista vääristymistä. Muualla protestanttisessa maailmassa ns. revisionistinen historiantutkimus on luonut objektiivisempia tulkintoja. Olisiko jo aika Suomessakin?**

■ Protestanttien maiden historiankirjoituksessa oli pitkään vallalla sellainen käsitys, että myöhäiskeskiajan kirkko oli niin korruptoitunut ja otteensa todellisuudesta menettänyt instituutio, että se muistutti korttitaloa. Vain pieni tönäisy yhteen nurkkaan ja koko rakennelma sortui ryminällä. Tämän vuoksi reformaatio nähtiin historiallisena välttämättömyytenä. Tämä käsitys joutui ensimmäisenä kriittisen tarkastelun alaiseksi Englannissa. Syntyi uusi koulukunta, jonka edustajat katsoivat, että reformaatio oli ennen muuta poliittinen järjestely, jolla ei ollut laajempaa ruohonjuuritason kannatusta. Se vietiin läpi painostukseen ja suoraan väkivaltaan turvautuen. Tämän niin sanotun revisionistisen koulukunnan tunnetuin edustaja on Eamon Duffy, jonka urauurtava teos *The Stripping of the Altars* herätti merkittävän historiografisen debatin Englannissa.<sup>1</sup> Duffy on jatkanut aiheen parissa yhtä pientä kylää reformaation kynsissä käsittelevällä monografialla, eräänlaisella reformaation mikrohistorialla.<sup>2</sup>

1. Eamon Duffy (1992) *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c. 1400-c. 1580*, Yale University Press).

2. Eamon Duffy (2001) *The Voices of Morebath*, Yale University Press.

Duffyn tärkein oivallus oli reformaation aikakauden historian tarkasteleminen osana pidempää jatkumoa, ei vallankumouksellisenä käännekohtana, jossa kaikki vanha loppuu ja aletaan alusta. Duffy rajasi tutkimuksensa vuosiin 1400–1580, siis aikaan ennen ja jälkeen reformaation toteutumisen Englannissa. Siten hän onnistui osoittamaan, että jatkuvuus oli loppujen lopuksi murrosta merkittävämpi ja että muutokset monin paikoin tehtiin väestön tahdon vastaisesti. Niitä vastustettiin sekä passiivisesti että toisinaan myös avoimesti kapinoimalla.

Revisionistisen reformaatiohistorian syntyminen juuri Englannissa, jossa on kohtuullisen laaja katolinen vähemmistö on ymmärrettävää. Aivan yhtä ymmärrettävää on, että sen esiintuomia ajatuksia ei välittömästi sovellettu lähes täydellisesti luterilaisissa Skandinavian maissa, puhumattakaan Suomessa, jossa kirkkohistorian tutkimus tapahtuu enimmältä osaltaan tunnustuksellisen teologisen tiedekunnan sisällä. Ruotsissa tilanne kuitenkin muuttui vuonna 1997 kun Eamon Duffyn tavoin katolinen historioitsija Magnus Nyman julkaisi teoksen *Förlorarnas historia*.<sup>3</sup>

Ruotsissa Nymanin teos teulattiin tuoreeltaan. *Historisk Tidskriftin* arvion tehneen Göran Malmstedt luonnehti sitä sanoilla *polemisk och subjektiv historieskrivning*. Malmstedtin mukaan Nyman tuomitsee vanhemman ruotsalaisen kirkkohistoriantutkimuksen tendenssinomaisena voittajien historiana, jonka lopputulokseen vaikutti historioitsijoiden oma uskonnollinen orientatio. Malmstedt kiistää tämän arviossaan ja toteaa Nymanin omien tulkintojen olevan vähintäänkin yhtä tendenssinomaisia, ellei suorastaan vihamielisiä suhteessa 1500-luvun luterilaisiin toimijoihin.<sup>4</sup> Vaikka Malmstedtin kritiikki ei ollutkaan kaikilta osilta perusteeton, heitettiin siinä lapsi pesuveden mukana. Keskustelu jatkui *Historisk tidskriftissä* vuoden 1998 lopulla. Magnus Nyman pyrki osoittamaan Malmstedtin arvostelun keskittyneen epäolennaisiin seikkoihin ja ignoroineen kirjan varsinaiset argumentit. Malmstedt puolestaan toisti alkuperäisen kritiikkinsä.<sup>5</sup> Akateemisen väittelyn ulkopuolella Nymanin teos kuitenkin saavutti

tavoitteensa eli häviäjien näkökulman esittämisen laajemmalle yleisölle. Teoksen ensimmäinen painos myytiin loppuun ja uusi julkaistiin vuonna 2002.

Oireellista on, ettei Nymanin teosta, huolimatta Suomen ja Ruotsin historiallisesta yhteydestä, ole juurikaan noteerattu suomalaisessa tiedemaailmassa. Sitä ei ole arvosteltu eikä esitelty sen enempää *Historiallisessa Aikakauskirjassa* kuin *Teologisessa Aikakauskirjassakaan*. Ainoan poikkeuksen tästä vaikenemisesta muodostaa *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirjassa* ilmestynyt Hanna Pirisen ansiokas ja perusteellinen arvio. Pirisen arvio suhtautuu Nymanin teokseen positiivisesti unohtamatta kuitenkaan osoittaa sen heikkouksia ja joitakin detaljivirheitä. Pirisen mukaan Nyman kiinnittää yllättävän vähän huomiota kirkkoihin ja kirkolliseen esineistöön eikä käsittele ylipäätään kansan uskonnollisuutta riittävästi.<sup>6</sup> Molemmat huomiot ovat oikeansuuntaisia ja erityisesti kansanuskonnollisuus tarjoaisi kiinnostavan tutkimuskentän – myös Suomen osalta. Edes Pirisen arvio ei näytä kuitenkaan herättäneen suomalaisissa tutkijoissa halua reformaatiokauden historian uudelleen arviointiin. Onkin syytä kysyä olisiko nyt, Nymanin kirjan uuden painoksen ilmestyttyä, vihdoin syytä pohtia olisiko sillä, tai revisionistisella reformaatiohistorialla laajemmin ymmärrettyä, jotain annettavaa suomalaiselle kirkkoihin tai ylipäätään 1500-luvun historian tutkimukselle.<sup>7</sup>

Nymanin maalaama kuva vanhemmasta ruotsalaisesta kirkkohistoriantutkimuksesta on joitakin nyansseja lukuun ottamatta varsin pätevä kuvaus myös suomalaisesta reformaatioaikakauden historiantutkimuksesta. Nyanssiero piilee siinä, että suomalaisessa kirkkohistoriassa on myöhäiskeskiajan, eli 1400- ja 1500-luvun vaihteen katoliseen kirkkoon suhtauduttu ruotsalaista tutkimusta positiivisemmin. Keskeinen syy tähän on ollut pyrkimys nuoren tasavallan historiallisten juurien etsimiseen ja sen olemassaolon legitimioimiseen. 1400-luvun mahtavat piispat on pyritty näkemään emämaasta erillisinä, suomalaisina vaikuttajina, joiden toiminnan kautta Suomen erityisase-

ma jotenkin muodostui.<sup>8</sup> Tämän tulkinnan valossa on haluttu nähdä myös Suomen kirkko (sic.) jonkinlaisena ruotsalaisesta sekä varsinkin Rooman paavin johtamasta rappeutuneesta ja korruptoituneesta kirkosta erillisenä instanssina. Simo Heininen ja Markku Heikkilä toteavat: ”Ne rappioilmiöt, jotka Euroopan rintamailla valmistivat sijaa reformaatiolle, eivät juurikaan ulottuneet kaukaiseen Turun hiippakuntaan”.<sup>9</sup> Kauko Pirinen katsoo: ”Kirkon moraalinen rappio ei täällä ollut niin näkyvää kuin etelässä”.<sup>10</sup> Ruotsissa ei vastaavaa kansallista projektia tarvittu, joten katoliseen kirkkoon on voitu suhtautua avoimen vihamielisesti.

Toisinaan tämä asenne on johtanut suorastaan huvittaviin tulkintoihin. Esimerkiksi Kauko Pirinen tulkitsee *Suomen kirkon historia* -sarjan ensimmäisessä osassa, että Viipurin fransiskaanikonventin gardiaani (esimies) Clemens Ragvaldi nimitettiin vuonna 1403 koko Dacian provinssin tarkastajaksi. Termi tuo mieleen jonkinlaisen hallintovirkamiehen, joka olisi kiertänyt konventista toiseen toimintaa kontrolloimassa.<sup>11</sup> Alkuperäisessä asiakirjassa käytetty termi on kuitenkin *inquisitor hereticae pravitatis* eli kieroutuneen harhaopin inkvisiittori.<sup>12</sup> Sekä paavin nimityskirjeen sisältö että termin käyttö kanonisessa oikeudessa jättävät vain yhden mahdollisen tulkinnan, Clemens Ragvaldi nimitettiin inkvisiittoriksi ja hänen tehtävänsä oli ottaa kiinni sekä käännyttää harhaoppisia, todennäköisesti skismaattisia karjalaisia. On vaikea uskoa, ettei Pirinen hyvin kanoniseen oikeuteen perehtyneenä olisi tiennyt tätä. Olisiko niin, että inkvisition toiminta ei yksinkertaisesti sopinut luotuun kuvaan ”Suomen kirkosta” muuta katolisesta maailmaa parempana erillistapauksena.

Ajatus ”Suomen kirkon” erillistapauksesta on aiheuttanut joitakin vaikeuksia, kun se on täytynyt yhdistää ajatukseen reformaation erinomaisuudesta ja sen laajasta kansansuosioista. Miten on mahdollista, että moraalisesti terve sekä väestön arvostama kirkko menetti uskovien tuen ja väki siirtyi luterilaiseen leiriin? Heininen ja Heikkilä tyytyvät toteamaan, että ”lähdeaineuksen niukkuus ja yksipuolisuus tekee vaikeaksi

vastata tyhjentävästi kysymykseen, miksi uskonpuhdistus kohtasi meillä niin vähän vastarintaa”.<sup>13</sup> Samainen lähdeaineisto näyttää kuitenkin olevan riittävän laajaa sen toteutukseksi, ettei reformaatio kohdannut laajempaa vastarintaa.

## Muutosresistanssi

Revisionistisen reformaatiohistoria sovelletuna Suomen 1500-luvun historiaan houkuttelee tutkijoita muuttamaan vanhoja, aprioristisia lähtökohtia ja etsimään uusia lähtökohtia sekä tutkimuksen teemoja. Ensimmäinen eteen avautuvista näkökulmista on muutosvastarinta. Niin perinteisen kirkkohistorian muodostama kuva kuin aktuaaliset lähteetkin viittaavat siihen, että 1400-luvun loppu ja 1500-luvun alkupuoli olivat katolisessa kirkollisessa elämässä dynaamista aikaa. Markus Hiekkänen on tutkimuksessaan osoittanut, että tuolloin oli käynnissä laajamittainen kivikirkkojen rakennustointa.<sup>14</sup> Tätä voi pitää merkinä kansan

3. Magnus Nyman (1997) *Förlorarnas historia. Katolsk liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Uppsala. Jonkinlaisena revisionistisen reformaatiohistorian edustajana voi pitää, ainakin joidenkin artikkeleiden osalta teosta (1995) *The Scandinavian Reformation. From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, toim. Ole Peter Grell, Cambridge.

4. *Historisk tidskrift* 2/1998, 274–277.

5. Magnus Nyman, 'Dälig förlorare eller...? Genmäle till Göran Malmstedt', *Historisk tidskrift* 4/1998, 629–632 sekä Göran Malmstedt, 'Replik till Magnus Nymans genmäle', *Historisk tidskrift* 4/1988, 633–634.

6. Hanna Pirinen, 'Reformaatio ja häviäjien historia', *SKHS vuosikirja* 1997–1998, 693–696.

7. Tähän astisesta tutkimuksesta ainoa, joka näyttää olevan edes tietoinen revisionistisen koulukunnan olemassaolosta on Marjo Kaartinen. Hänenkin väitöskirjansa käsittelee Englannin historiaa; Marjo Kaartinen (1999) *Spiritual Eunuchs. Religious People in English Culture of the Early Sixteenth Century*, Turku 1999.

8. Uudemmissa tämän tulkintalinjan edustajista mainittakoon tässä yhteydessä Ari-Pekka Palolan väitöskirja (1997) *Maunu Tavast ja Olavi Maununpoika – Turun piispat 1412–1460*, Suomen kirkkohistoriallinen seuran toimituksia 178, Saarijärvi.

9. Simo Heininen ja Markku Heikkilä (1996) *Suomen kirkkohistoria*, Helsinki, 60.

10. Kauko Pirinen (1991) *Suomen kirkon historia 1. Keski-aika ja uskonpuhdistuksen aika*, Porvoo, 134.

11. Pirinen (1991) 187.

12. FMU II, no. 1166.

13. Heininen ja Heikkilä (1996) 60.

14. Markus Hiekkänen (1994) *The Stone Churches of the Medieval Diocese of Turku. A Systematic Classification and Chronology*, SMYA 101, Helsinki ja Markus

suosiosta, sillä kirkkoja rakennettiin seurakuntalaisten lahjoistusten ja työpanosten turvin. Kirkkojen rakennus ei ole ainoa todiste hiippakunnan toiminnan laadusta. Liturgiaa kehitettiin hankkimalla uudet yhdenmukaiset messukirja (*Missale Aboensis*) ja kirkkokäsikirja (*Manuale Aboensis*). Papi- toa koulutettiin hiippakunnan kokoon nähden laajamittaisesti ulkomaisissa yliopistoissa ja sääntökuntaelämä kukoisti Turun, Viipurin, Rauman ja Kökarin mendikantikonten- teissä sekä Naantalin birgittalaisluostarissa.

Jos myöhäiskeskiajan kirkollinen elämä oli terveellä pohjalla ja sillä oli kansan tuki, ei reformaation toteutumisesta voi selittää uskonnollisilla syillä, vaan selitystä on etsittävä politiikasta. Reformaation poliittinen ulottuvuus on toki yleisesti hyväksytty suomalaisessa kirkkohistorian tutkimuksessa, mutta sitä on pidetty vain kolikon toisena puolena. Samaan aikaan on korostettu reformaation saavuttaneen kansan kannatuksen ja toteutuneen ilman merkittävää vastarintaa. Uskottavampi hypoteesi on kuitenkin se, että kansan silmissä legitiimi, perinteinen uskonto voitiin syrjäyttää vain painostuksen ja äärimmäisessä tapauksessa väkivallan turvin.

Perinteisten riittien ja seremonioiden lakkauttaminen ei ole voinut näyttää seurakuntalaisten silmissä positiiviselta ilmiöltä. Esimerkkinä voidaan pitää keväällä järjestettyjä ns. rukouspäiviä (lat. *dies rogationes*), joiden yhteydessä seurakuntapapit järjestivät uskonnollisen kulkueen, jossa kannettiin reliikkejä ja triumfikrusifiksia. Kulkue kiersi kylän ympäri ja sen kuluessa siunattiin pellot sekä mahdolliset riskitekijät, kuten joen uomat.<sup>15</sup> Rukouspäivien tarkoitus oli siis lyhyesti sanoen varmentaa hyvä vuodentulo ja suojella seurakuntalaisia luonnonmullistuksia vastaan. On vaikea kuvitella talonpoikien suhtautuneen hyväksyvästi kuvatunkaltaisten seremonioiden lakkauttamiseen tai korvaamiseen lyhyellä esirukouksella kirkossa. Todennäköisempää on olettaa, että seremonioista luopuminen on johtanut joko aktiiviseen tai vähintäänkin passiiviseen vastarintaan. Seurakuntalaiset ovat voineet jopa mellakoida tai boikotoida reformoidun kirkon seremonioita.<sup>16</sup>

Tiedetään, että Ruotsissa ja Norjassa reformaation käytännön toteutus kohtasi väkivaltaa, joka ilmeni jopa aseellisten kapinoiden muodossa. Ruotsissa kapinoitiin ainakin vuosina 1529, 1531 ja 1544.<sup>17</sup> Norjassa katolisuudella oli vankka tuki niin kansan kuin kirkonmiestenkin piirissä. Niinpä norjalaiset asettuivat arkkipiispa Olav Engelbriktssonin johdolla tukemaan syrjäytettyä kuningasta Christian II:sta tämän käännyttyä uudelleen katolisuuteen vuonna 1531. Hanke päättyi kuitenkin Christianin tappioon.<sup>18</sup> Tanskassa luterilaisuudella näyttää olleen alunperin laajempi kannatus kuin muualla Pohjolassa, kenties Tanskan pidemmälle kehittyneen urbanisaation vuoksi. On todettu, että reformaation vankin kannatus löytyi kaupunkien asukkaiden keskuudesta ja vastaavasti merkittävin vastustus maaseudulta.

Suomen osalta ongelmana seurakuntalaisten reaktioiden tutkimukselle on lähde- tilanteen heikkous. Koska Suomesta ei ole säilynyt lähteitä reformaation vastaisista kapinoista tai mellakoista, on lähdetty sii-

Hiekkanen (2003) *Suomen kivikirkot keskiajalla*, Keuruu. Hiekkasen tuloksiin on kohdistettu kritiikkiä, johon sen tarkemmin puuttumatta voi todeta hänen ajoitustensa olevan rationaalisella pohjalla. Voi olettaa yksityiskohtien muuttuvan joiltakin osin, mutta suuret linjat tuskin muuttuvat tulevan tutkimuksenkaan myötä.

15. Rukouspäivien kulkueista ja niiden vietosta, ks. tarkemmin Jussi Hanska (2002) *Strategies of Sanity and Survival. Religious Responses to Natural Disasters in the Middle Ages*, SKS, *Studia Fennica Historica* 2, Tampere, 35–37.

16. Näin kävi muissa Skandinavian luterilaisissa maissa. Ks. esimerkiksi Jens Chr. V. Jensen (1995) 'Faith, Superstition and Witchcraft in Reformation Scandinavia', teoksessa *The Scandinavian Reformation. From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, toim. Ole Peter Grell, Cambridge, 185–186.

17. E.I. Kouri (1995) 'The Early Reformation in Sweden and Finland c. 1520–1560', teoksessa *The Scandinavian Reformation. From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, toim. Ole Peter Grell, Cambridge, 54, 60 ja 63; Kimmo Katajala (2002) *Suomalainen kapina. Talonpoikaislevottomuudet ja poliittinen kulttuuri Suomessa Ruotsin ajalla (n. 1150–1800)*, SKS, *Historiallisia Tutkimuksia* 212, Helsinki, 164–165.

18. Martin Schwarz Lausten, 'The Early Reformation in Denmark and Norway 1520–1559', teoksessa *The Scandinavian Reformation. From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, toim. Ole Peter Grell, Cambridge, 28.

tä, ettei sellaisia ollut. Tämä *argumentum ex silentio* ei ole kovinkaan vakuuttava. Siinä missä suurimuotoinen kapina olisi varmasti jättänyt jälkensä lähteisiin, voidaan epäillä, että pienempiä paikallisia levottomuuksia on hyvinkin voinut esiintyä ilman, että niistä kertovia lähteitä on säilynyt. On siis etsittävä välillisiä todisteita muutosvastarinnasta. Sellaisia voisi löytyä esimerkiksi rahvaanvalituksista, oikeudenkäyntipöytäkirjoista ja piispantarkastusten asiakirjoista.<sup>19</sup>

Tässä yhteydessä voidaan palata myös edellä mainittuun 1400- ja 1500-luvun vaihteen kivikirkkojen rakentamisaaltoon. Markus Hiekkasen 37 kirkkoa jäi varmasti kesken ja kymmenen muun hankkeen osalta on säilynyt tietoja, jotka viittaavat rakentamisen lopahtamiseen. Hiekkanen tarjoaa rakentamisen hyytymiselle useita selityksiä: vuosien 1495–96 venäläissota imi resursseja, unionisodat 1500-luvun alkupuolella, piispa Arvid Kurjen kuolemaa vuonna 1522 seurannut sekava tilanne sekä lopulta Kustaa Vaasan kirkkojen *fabricaan* kohdistunut ahneus.<sup>20</sup>

1500-luvun alun levottomuudet niin valtakunnan politiikassa kuin hiippakunnan sisälläkin selittävät kylläkin miksi kirkkojen rakentaminen tyrehtyi ja jäi monessa tapauksessa kesken. Ne eivät kuitenkaan selitä, miksei rakentaminen alkanut uudelleen tilanteen vakiinnuttua. Kustaa Vaasan toimeenpanema suonenisku ei myöskään riitä selittämään tätä ilmiötä, sillä kirkon *fabrica*, joka jossain määrin virheellisesti käännetään toisinaan rakennusrahostoksi, ei ollut todellisuudessa rakennus- vaan ylläpitorahasto. Sinne kertyneiden varojen turvin tehtiin pieniä korjauksia, tervattiin katot tai hankittiin vahaa kynttilöihin sekä muita välttämättömyystarvikkeita. Suurimitaisiin rakennushankkeisiin rahaa hankittiin vetoamalla seurakuntalaisten avokäisyyteen, vapaaehtoistyövoimaan sekä mahtimiesten lahjoituksiin. Voidaan ajatella, että lahjoitusten puuttumisen uskonpuhdistuskaudella selittää todennäköisimmin seurakuntalaisten negatiivinen asenne kirkossa tapahtuneisiin ja ilmassa oleviin muutoksiin. Reformaation uhatessa seurakuntalaiset ei-

vät halunneet rahoittaa kirkkoja, jotka saatoivat päätyä perinteiselle uskolle vieraseen käyttöön.

## Milloin reformaatio oikeastaan toteutettiin?

Muutosresistanssin mahdollisuus johtaa väijäämättä pohtimaan toista revisionistisen reformaatiohistorian avaamaa kysymystä. Koska reformaatio todellisuudessa toteutui? Perinteisessä suomalaisessa kirkkohistoriasa varsinainen reformaatio tapahtui Kustaa Vaasan hallituskaudella. Muiden Vaasa-hallitsijoiden aikana tapahtui lähinnä eräänlaista jälkihoitoa ja uudistusten vakiintumista, lukuun ottamatta Juhana III:n hallituskautta, joka on nähty jonkinlaisena katolisena restauraationa. Tätä välikautta seurasi Kaarle IX:n hallituskausi, jolloin alkoi toden teolla valtakunnan uskontopoliittinen yhdenmukaistaminen. Voisi väittää, että juuri tätä valtakunnan uskontopoliittikan yhdenmukaistamista tai puhdasoppisuuden aikaa tuli kutsua luterilaiseksi reformaatioksi Suomessa.

Jyrki Knuutilan liturgista yhdenmukaistamista käsittelevä artikkeli osoittaa reformaation verkkaisuuden ja näennäisyyden ennen 1500-luvun loppua. Knuutila toteaa, että Västeråsin resessi vuonna 1527 ei käytännössä merkinnyt hyppyä katolisuudesta evankelisuuteen, vaan ”katoliseen kulttiin ei juuri kajottu”. Itse kuningas suhtautui pitkään kirkollisiin uudistuksiin äärimmäisen varovaisesti populaarin vastarinnan vuoksi. Pyörät alkoivat Ruotsissa pyörimään vasta vuonna 1536. Syinä olivat ”reformaattorien voitto katolismielisten uskonpuhdistusmiesten vastustuksesta” sekä kuninkaan asenteen muutos.<sup>21</sup>

19. Marko Nenonen esittää tästä satunnaisia esimerkkejä; Marko Nenonen (1992) *Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla 1620–1700*, Historiallisia Tutkimuksia 165, Helsinki, 70–71. Myös Kimmo Katajala mainitsee kirkon omaisuuden takavarikoimisen aiheuttaneen närää; Katajala (2002) 178.

20. Hiekkanen (2003) 66–68.

21. Jyrki Knuutila (1987) ’Liturgisen yhdenmukaistamisen toteutuminen Suomessa reformaatiokaudella 1537–1614’, *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Vuosikirja* 77, 9–10.

Knuutila seuraa artikkelissaan kuinka Ruotsissa vuonna 1536 alkanut liturgian yhdenmukaistaminen toteutui Suomessa. Hän päätyy toteamaan, että ensimmäiset yritykset tähän suuntaan tehtiin 1540-luvulla huipentuen Mikael Agricolan messukirjaan, joka painettiin vuonna 1549. Vertailtuaan suomalaisia 1540-luvun lähteitä ruotsalaisiin Knuutila tiivistää havaintonsa kolmeen pääkohtaan. Niistä ensimmäinen on erityisen kiinnostava: ”Suomenkieliset messut rakentuivat monessa kohden Turun hiippakunnassa keskiajalla vallinneelle liturgiselle praksikselle. Ne olivat myös konservatiivisempia ruotsinkielisiin verrattuna”. Knuutila päättää analyysinsä toteamalla: ”Liturginen yhdenmukaistaminen ei siis tapahtunut Suomessa vielä 1540-luvulla”.<sup>22</sup>

Knuutila jatkaa analyysiään tutkimalla Paavali Juustenin vuonna 1575 painattamaa messukirjaa. Siinä osa Agricolan messun vanhakantaisuuksista oli muutettu ruotsalaisten käytäntöjen mukaiseksi, mutta edelleen esimerkiksi *de sanctis* -lektiot säilyivät Agricolan esittämässä, käytännössä keskiaikaisessa ja katolisessa formussa. Knuutila toteaa, että Juhana III:n liturgiauudistuksen, ns. punaisen kirjan käyttöönotto ei Suomessa kohdannut isompaa vastustusta koska ”suomenkielinen messutraditio oli ruotsinkielistä konservatiivisempi”.<sup>23</sup> Samanlainen konservatiivisuus ilmenee myös varhaisten suomenkielisten kirkkokäsikirjojen sisällössä, jota Knuutila niinikään ansiokkaasti arvioi. Tässä yhteydessä ei ole tarpeen yksityiskohtaisesti toistaa hänen tuloksiaan, vaan riittää kun todetaan, että artikkelinsa päättävässä yhteenvedossa Knuutila toteaa Kaarle-herttuan kirjoittaneen vuonna 1599 Helsingissä kirjeen, jossa hän valitteli Suomen papiston katolishenkisyyttä. Knuutila toteaa Kaarlen kirjeen epäilemättä olevan retorisesti liioitteleva.<sup>24</sup> Sen voi kuitenkin rinnastaa Antonio Possevinon, paavin edustajan Juhana III:n hovissa käsitykseen. Possevino kirjoitti vuonna 1580, että kansan palauttamisessa katolisen kirkon helmaan ei olisi suuria ongelmia, ainakaan Suomessa ja Götanmaalla, jossa ihmiset edelleen arvostavat vanhaa uskoa ja rakastivat vanhaa kirkkojärjestystä sekä seremonioita.<sup>25</sup>

Edellä siteeratut Knuutilan ilmaisut käyvät ymmärrettävämmiksi kun korvataan muutama hänen termsä uusilla sanoilla. Ensinnäkin termin *katolismieliset reformaattorit* voinee korvata termillä reformikatoninen. Näin Ruotsin varhaisreformaation kauden tapahtumat kytkeytyvät katolisen kirkon sisällä toimineeseen reformiliikkeeseen *in caput et membris*, kuten termi kuului. Voidaankin kysyä olivatko kaikki reformiliikkeessä mukana olleet innokkaita luterilaisia, vai olisiko niin, että esimerkiksi Suomessa reformaattorit olivat olleet pohjimmiltaan enemmän reformikatonisia kuin varsinaisia reformaattoreita? Tähän näyttäisi viittaavan katolisen liturgian sitkeämpi säilyminen Suomessa.

Henkilötasolla voidaan esimerkiksi ottaa Suomen reformaattorina tunnettu Mikael Agricola. Agricolan sitaatit saksalaisesta reformaatiokirjallisuudesta ovat kiistattomia, mutta toisaalta hänen liturgiset käsityksensä erosivat vähän jos lainkaan katolisesta liturgiasta, eikä hänen kirkkokäsityksensäkään näytä vastanneen Kustaa Vaasan ideaalia kuningasjohtoisesta valtiokirkosta. Samoin jos verrataan Agricolan *Rukouskirjaa* englantilaiseen *Book of Common Prayer* -teokseen, havaitaan, että Agricolan teos on huomattavasti konservatiivisempi ja säilyttää huomattavasti suuremman osan pyhimyskultista kuin englantilainen vastineensa. Näin siitä huolimatta, että anglikaaninen kirkko on totuttu mieltämään jonkinlaiseksi kompromissiksi katolisuuden ja protestanttisuuden välillä. On syytä olettaa että maaseudun rivipapiston kohdalla innostus luterilaisten uudistusten toteuttamiseen oli vielä Agricolaakin vähäisempää.

Toinen termi, joka vaatii kommentoimista on Knuutilan näkemys siitä, että suomenkieliset messut olivat konservatiivisempia kuin ruotsinkieliset. Tässä yhteydessä termin konservatiivinen voisi hyvin korvata termillä katolinen, sillä asiallisesti Knuutila tarkoittaa, että ne perustuivat enemmän *Missale Aboensiksen* katoliselle käytännölle. Jos siis liturginen elämä jatkui latinan kielen käytön vähentämistä ja erinäisiä muita pinnallisia muutoksia lukuun ottamatta hyvin katolishenkisenä, voidaan kysyä

missä luterilainen reformaatio 1500-luvun Suomessa näkyi? Liturgia tarkoittaa käytännössä samaa kuin jumalanpalveluselämä ja kirkolliset toimitukset ylipäätään. Jos siis todetaan, että liturgia yhdenmukaistettiin lopullisesti vasta 1600-luvun alkupuolella, voidaan yhtä hyvin sanoa, että reformaatio toteutettiin lopullisesti vasta tuolloin.

### Mitä reformaatio merkitsi?

Suomalaisessa, etenkin kirkkohistoriallisessa, tutkimuksessa reformaatio on haluttu nähdä uuden valoisamman aikakauden alkuna, jolloin keskiajan pimeydestä siirryttiin evankelisen uskon valoon. Samassa yhteydessä luotiin perusta suomenkielisel- le kirjallisuudelle sekä alettiin se kehitys, joka johti lukutaidon yleistymiseen ja kansallisen kulttuurin syntyyn. Vain vastentah- toisesti jotkut kirjoittajat suostuvat myöntä- mään, että tällä positiivisella kehityksellä oli kääntöpuolensa ja hintansa – keskiajan kor- keakulttuurin katoaminen. Kauko Pirisen kirjoittaa:

”Usein on valitettu uskonpuhdistuksen aiheuttamaa kulttuuritaantumaa. Varsinkin korkeakulttuurin alueella se onkin kiistaton....Yliopistosivistystä saaneiden pappismiesten määrä oli paljon pienempi kuin ennen; tuomiokirkkopapisto oli suuresti supistunut eikä maistereita riittänyt maaseudulle. Kivikirkkojen rakentaminen katkesi ja kirkkotaide menetti mesenaattin- sa, Isonkyrön yksittäistä poikkeustapausta lukuun ottamatta. Jos pysähdytään näihin toteamuksiin, on omaksuttu varsin elitisti- nen kulttuurinäkemys. Taantumana vasta- painona on nimittäin Wittenbergin kasvat- tien uraa aukaiseva työ, suomalaisen kirkollisen kirjallisuuden luominen ja julkaiseminen.”<sup>26</sup>

Pirisen apologia reformaation kulttuurisaa- vutuksista on varsin edustava kuva aika- kautta kuvaavasta suomalaisesta tutkimuk- sesta ja historiallisesta kirjallisuudesta. Vain tunnustuksellisen luterilaisuuden ja kansal- lisromanttisen ajattelun yhdistyminen voi saada tutkijan näkemään Vaasa-reformaa- tiossa mitään muuta kuin kulttuurisen ro-

mahduksen. Jos jokin on elitististä, on se keskittyminen Agricolan ja muiden Witten- bergin maistereiden kirjallisen tuotannon siunauksiin, etenkin kun niiden vaikutus- ja levinneisyshistoria varsinaisella refor- maatiokaudella ovat suurelta osin hämärän peitossa.

Epäselvyyttä ei sen sijaan ole siitä, että reformaatiokaudella kruunu lamaannutti tehokkaasti ainoan tuona aikana toimineen kulttuuria vaalinee ja tuottaneen instituut- tion – kirkon. Papiston koulutuksellinen taso laski. Koko Ruotsin valtakunnassa re- formaatio merkitsi papiston korkeamman akateemisen koulutuksen heikkenemistä pitkäksi ajaksi. Yhteydet katolisiin yliopis- tomaailmaan katkesivat ja ensimmäisen kotimaisen yliopiston, Upsalan avajaiset pi- dettiin vasta vuonna 1595.<sup>27</sup> Wittenbergin maisterit eivät pystyneet korjaamaan syn- tynyttä opillista tyhjiötä.<sup>28</sup> Kustaa Vaasan negatiivinen suhtautuminen korkeampaan koulutukseen ja hänen suorittamansa kou- lulaisten värvääminen valtionhallinnon pal- velukseen ennen opintojen valmistumista eivät myöskään auttaneet asiaa.<sup>29</sup> Puutteel- lisen pappiskoulutuksen seuraukset näkyi- vät vääjäämättä kirkon arvostuksessa sekä heikenneessä sielunhoidon tasossa – mu- kaan luettuna luterilaisen tutkimuksen mie-

22. Ibid. 20–21.

23. Ibid. 28–29.

24. Ibid. 37.

25. *Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl unter Johan III, Sigismund III und Karl IX.* Nach geheimen Staatspapieren von Augustin Theiner. Zweiter Teil (Augsburg, 1839), 342. ”...altra parte i popoli sono inclinati alla religione antica, et massime in Gothia, et in Finlandia, et sono amatori della vecchia disciplina, et ceremonie, massime i vecchi di età.” Possevinon käsitykset suomalaisten kiintymyksestä vanhaan katoliseen oppiin ovat Suomen kirkkohisto- rian tutkimuksessa jääneet varsin vähälle huomiolle.

26. Pirinen (1991) 380.

27. Ole Peter Grell (1995) 'Introduction', teoksessa *The Scandinavian Reformation. From Evangelical Move- ment to Institutionalisation of Reform*, toim. Ole Pe- ter Grell, Cambridge, 6. Toki Upsalan yliopisto oli perustettu jo keskiajalla, mutta sen toiminta lamaan- tui välillä pitkäksi kaudeksi.

28. Jussi Nuorteva (1997) *Suomalaisten ulkomainen opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista 1640*, SHS, Bibliotheca historica 27, Helsinki, 166, 188.

29. E. I. Kouri, 'The Early Reformation in Sweden and Finland', 59.

lellään korostama kansankielinen saarnaaminen.<sup>30</sup> Tässä ei ole kysymys elitistisestä kulttuurinäkemyksestä, vaan tavallisten seurakuntalaisten elämään mitä suurimmassa määrin vaikuttaneesta konkreettisesta heikennyksestä.

Vasta viime vuosien aikana on alettu ymmärtää miten laajasta kulttuurillisesta katastrofista reformaatioissa todella oli kyse. Helsingin yliopiston käsikirjoitusfragmenttien kokoelma antaa meille jonkinlaisen käsityksen siitä, minkälaisia menetyksiä Kustaa Vaasan voutivandalismi aiheutti Turun hiippakunnan kirjalliselle kulttuurille. Vanhempi tutkimus on vuosikymmenten kuluessa perusteellisesti selvittänyt reformaatioajan historian valoisat puolet. Ehkä

nyt olisi aika kirjoittaa häviäjien historiaa myös Suomen osalta? Tämän hankkeen kannalta Magnus Nymanin teos kaikkine ylilyönteineenkin toimii hyvänä suunnan näyttäjänä. ■

30. Toisin kuin usein mielletään, myöhäiskeskiajan papiston koulutustaso oli varsin kelvollinen ja he saarnasivat säännöllisesti kansankielellä; ks. Jussi Hanska – Kirsi Salonen (2004) *Kirkko, kuri ja koulutus. Hengellisen säädyn moraalihistoriaa myöhäiskeskiajalla*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 968, Helsinki, 48–134; Jussi Hanska (2000) 'Saarnaaminen keskiajan Hämeessä ja Satakunnassa', teoksessa *Ristin ja Olavin kansaa. Keskiajan usko ja kirkko Hämeessä ja Satakunnassa*, toim. Marja-Liisa Linder, Marjo-Riitta Saloniemi ja Christian Krötzl, Tampereen museoiden julkaisuja 55, Tampere, 135–140.