

PÄIVI RÄISÄNEN

Luterilaisen tunnustuskunnan rakentaminen ja maallikoiden uskonnollisuus uuden ajan alun Saksassa

Reformaation jälkeisestä ajasta on usein puhuttu ortodoksian, puhdasoppisuuden tai tunnustuksellisuuden aikakautena, jota leimasi valtakirkkoon kuulumisen pakko ja sen myötä kulttuurinen ja uskonnollinen yhtenäisyys. Päivi Räisänen haastaa näkemyksen analysoimalla 1500-luvun lopun ja 1600-luvun alun virallisten luterilaisten normien ja maallikoiden intressien välisiä jännitteitä lounaissaksalaisessa Württembergin herttuakunnassa.

■ Saksan valtakunnassa monilla seuduilla laajan kansansuosion siivittämät reformatoriset uudistukset johtivat – vaikkakin Lutherin alkuperäisten tavoitteiden vastaisesti – evankelisten radikaaliin irtaantumiseen Rooman kirkosta 1520-luvulta lähtien. Monet reformaation kannattajista uskoivat uuden kirkon tuovan parannuksia pitkään kritisoituihin sosiaaliin, poliittisiin ja uskonnollisiin oloihin.¹ Uuden kirkkokunnan rakentaminen vaati kuitenkin vuosikymmenten työn alkaen uusien oppien ja liturgian määrittelystä aina kirkon työntekijöiden koulutukseen sekä hallinnollisten rakenteiden luomiseen.²

Tunnustuskuntien rakentamisen on katsottu noudattaneen Saksan valtakunnan kaupungeissa ja ruhtinaskunnissa pääosin samaa kaavaa: kun keskushallinnossa oli tehty teoreettiset linjaukset, niihin pohjautuvia normeja ryhdyttiin julistamaan ja toteuttamaan maallisen esivallan suosiollisella avustuksella.³ Ideologisesti toimenpiteitä perusteltiin hallitsijan ja sen alaisen kirkollisen ja maallisen esivallan velvollisuudella

turvata Jumalan säätämä yhteiskuntajärjestys ja ainoana oikeana pidetty oma uskonto. Vain näin yhteiskuntaa voitaisiin suojella Jumalan vihalta ja taata alamaisten pelastus. Keskeisenä menetelmänä käytettiin seurakuntien säännöllisiä visitaatioita (piispantarkastuksia). Niissä selvitettiin pappien viranhoitoa ja elämäntapoja sekä seurakuntalaisten osallistumista jumalanpalveluksiin ja ehtoolliselle. Samalla seulottiin esiin harhaoppisia henkilöitä ja tapoja, joiden kitkemistä pidettiin oman tunnustuskunnan 'puhtauden' vuoksi erityisen tärkeänä.⁴

Koska tunnustuskuntien rajanvedot kävivät 1500-luvun mittaan yhä tiukemmiksi, ihmisten uskonnollinen liikkumavara oli vaarassa supistua. Reformaation jälkeisestä ajasta onkin usein puhuttu 'ortodoksian', 'puhdasoppisuuden' tai 'tunnustuksellisuuden' aikakautena, jota leimasi valtakirkkoon kuulumisen pakko ja sen myötä kulttuurinen ja uskonnollinen yhtenäisyys. Haastan tämän näkemyksen tarkastelemalla 1500-luvun lopun ja 1600-luvun alun kirkollista ja uskonnollista ilmapiiriä ruohonjuuritasolla. Tapaustutkimuksen kohteena on lounaissaksalainen Württembergin herttuakunta, joka omaksui vuonna 1534 virallisesti luterilaisen uskon ja jonka keskitettyä kirkkojärjestelmää jäljiteltiin pian laajalti. Württembergissä viralliset opit määriteltiin vuo-

1. Muutoksen lupaamista vallitseviin oloihin voidaan pitää yhtenä reformaation keskeisistä suosion syistä. Historiallisena ilmiönä reformaatio oli hyvin moniutoinen ja Saksan valtakunta erittäin heterogeeninen. Johdatuksena aihepiiriin ks. esim. C. Scott Dixon (2002) *The Reformation in Germany*, Oxford: Blackwell.

2. Vrt. Heinrich Richard Schmidt (1992) *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München: Oldenbourg, 14.

3. Klassikoksi muodostunut kuvaus prosessista on Wolfgang Reinhard (1983) 'Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters', *Zeitschrift für Historische Forschung* 10, 257–277.

4. Antje Flüchter (2005) 'Konfessionalisierung in kulturalistischer Perspektive? Überlegungen am Beispiel der Herzogtümer Jülich-Berg', teoksessa Barbara Stollberg-Rilinger (toim.) *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, *Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft* 35, Berlin: Duncker & Humblot, 238; Robert W. Scribner (1987) 'Police and Territorial State in Sixteenth-Century Württemberg', teoksessa E. I. Kouri & Tom Scott (toim.) *Politics and Society in Reformation Europe*, Basingstoke: Macmillan, 104–106.

den 1552 *Confessio Virtembergicassa* ja vahvistettiin vuoden 1577 *Formula Concordiaessa*, jotka molemmat pohjautuivat vuoden 1530 Augsburgin tunnustukseen. Kirkollisen elämän käytännölliset ja rakenteelliset uudistukset linjattiin joukossa erillisiä asetuksia, joista tärkeimmät koottiin yhteen vuoden 1559 suuressa kirkkojärjestyksessä.⁵

Käsittelen seuraavassa ensin visitaatioiden päämääriä ja toteutusta, kirkon johdon ja maallikoiden toisistaan poikkeavia näkemyksiä uskonnosta etenkin ehtoollisen suhteen, minkä jälkeen siirryn analysoimaan esivallan määritelmiä uskonnollisesta poikkeavuudesta ja paikallistason suhtautumistapoja niihin. Lopuksi hahmottelen suunta- viivoja esivallan ja maallikoiden suhteesta ja sitä kautta maallikkouskonnollisuuden luonteesta ja toteutusmahdollisuuksista.⁶

Visitaatiot parannuksen välineenä

Kirkollisen elämän valvontaa varten Württembergissä perustettiin 1500-luvun puolesavälissä kirkkoneuvoston alainen synodi, joka kokoontui kahdesti vuodessa käsittelemään visitaatioissa ilmenneitä puutteita seurakuntien kirkollisessa ja moraalisisessa elämässä. Herttua Ulrichin visitaatiojärjestyksessä vuonna 1547 visitaatioiden ensimmäiseksi tavoitteeksi kirjattiin ”epäjumalanpalveluksen, väärin oppien, Jumalan sanan häpäisemisen ja halveksunnan, hänen pyhimmän nimensä pilkkaamisen sekä virkamiesten ja alamaisten syntien, siveettömyyden, piittaamattoman viranhoidon ja hallinnon” esiintymisen selvittäminen. Vasta epäkohtien diagnostisoinnin jälkeen oli mahdollista ryhtyä konkreettisiin parannustoi- miin.⁷

Vähintään yhdestä teologista, yhdestä aateliston ja yhdestä porvariston edustajasta sekä kirjurista koostuva visitaatiokomisio kiersi herttuakunnan seurakuntia piirikunnittain kerran tai kaksi vuodessa. Tavallisesti myös piirikuntaa hallinnoiva vouti oli tilaisuuksissa läsnä maallisen esivallan edustajana.⁸ Käytännössä visitaatioissa käsiteltiin ensin papin, diakonien ja koulumestarien viranhoitoon liittyviä kysymyksiä, minkä jälkeen toimikunnan kuultaviksi tu-

livat kylän mahtimiehet ja samalla paikallis- hallinnon edustajat kuten nimismies sekä raadin edustajat. Heidän kauttaan myös seurakunta saattoi esittää toivomuksia ja kritiikkiä. Lopuksi läsnäolijoilta kysyttiin, oliko heidän tiedossaan jumalanpalveluksia ja ehtoollisia laiminlyöviä tai peräti harhappisia henkilöitä. Näistä rikkeistä epäiltyjä kuultiin visitaatioissa myös henkilökohtaisesti, mikäli he eivät aikaisemmissa keskusteluissa paikallisen pastorin kanssa olleet osoittaneet halua muuttaa käytöstään.⁹

Visitaation kulkua ja niissä esitettäviä kysymyksiä varten oli keskushallinnossa laadittu yksityiskohtaiset ohjeet.¹⁰ Seurakunnissa havaitut epäkohdat tuotiin käsiteltäväksi Stuttgartissa pidettäviin synodin kokouksiin, missä muotoiltiin myös ehdotuksia toimenpiteiksi. Viime kädessä herttua päätti siitä, toteutettiin ne ja missä muodossa.¹¹ Toimenpiteitä määritellessä kirkon johdon periaatteena oli, että aluksi kirkollisia normeja vastaan rikkoneita tuli valistaa

5. Sabine Arend (toim.) (2004) *Herzogtum Württemberg, Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts* 16, Tübingen: Mohr Siebeck, 39, 54–55, 69–70.

6. Artikkelin perustuu kirjoittajan Göttingenin yliopistoon valmistelemaan kastajaliikettä 1500–1600-luvun Württembergissä käsittelevään historian väitöskirjaan.

7. ”...abgöttere, falsche Leer, aberglauben, schenndung unnd Verachtung göttlichs wortts, lesterung seines heiligisten Namens unnd dann der Ambtleut unnd unnderthonen Laster, unnzucht, faule, varlessige amptung unnd Regierung”. Arend (2004) 149. Käännökset lähteistä ovat kirjoittajan omia; tärkeimmät otteet löytyvät alkuperäisessä muodossaan alaviitteistä. Tapojen parannuksen tavoitteista ks. myös Schmidt (1992) 22.

8. Achim Landwehr (2000a) *Policey im Alltag: Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg*, Frankfurt am Main: Klostermann, 99–100.

9. Arend (2004) 150–152; Martin Brecht & Hermann Ehmer (1984) *Südwestdeutsche Reformationgeschichte: Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534*, Stuttgart: Calwer, 320–321.

10. Arend (2004) 151–156; Gerald Strauss (1978) *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 256.

11. Helga Schnabel-Schüle (1987) 'Kirchenleitung und Kirchenvisitation in den Territorien des deutschen Südwestens', teoksessa Ernst Walter Zeeden (toim.) *Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland II*, Stuttgart: Klett-Cotta, 41–42.

oikeista ajattelu- ja menettelytavoista. Tavallisesti annettiin seuraavaan visitaatioon asti aikaa parannuksen tekemiseen, käytännössä usein enemmänkin, etenkin, jos asianomainen osasi pyytää lisääaikaa.¹² Seuraavissa visitaatioissa toimikunta tarkasti, oliko edistystä tapahtunut. Mikäli tuloksia ei alkanut näkyä, opetuksen rinnalle voitiin tuoda porrastettu rangaistusten järjestelmä. Rangaistukset kovenivat sitä mukaa, mitä vastahakoisemmin uusia normeja käytännössä omaksuttiin. Tavallisia olivat rahaskot, joita alettiin langettaa 1580-luvulla jumalanpalveluksista toistuvasti pois jättäytyneille.¹³ Toisinaan turvauduttiin myös muutamien päivien tai viikkojen mittaisiin vankeusrangaistuksiin.¹⁴

Ääritapauksissa uppiniskaiseksi koettu alamainen saatettiin karkottaa herttuakunnasta ja hänen omaisuutensa takavarikoida; näin meneteltiin esimerkiksi itsepintaisten, harhaoppisina pidettyjen kastajien (anabaptistien) kanssa.¹⁵ Käytännössä kirkon johto yhteistyössä maallisen esivallan kanssa langetti rangaistuksia vasta useamman varoituksen jälkeen. Tapausten arvioinnissa visitaattoreille ja synodin jäsenille oli keskeistä, missä määrin normeista poikkeavien alamaisten toiminta vaaransi yleistä kuria ja järjestystä. Esimerkiksi kastajien uskonnollisia harhaoppeja vaarallisempina Württembergissä pidettiin 1500-luvun jälkipuoliskolla sitä, että näiden näkemykset murensivat niin yhteiskunnan kirkollista, poliittista kuin taloudellistakin perustaa.¹⁶ Tavoitteena oli opetuksen ja tarvittaessa rankaisun ja julki-sen katumuksen osoituksen jälkeen palauttaa rikkuri jälleen osaksi kristillistä yhteisöä.¹⁷

Erilaisia tulkintoja samoista lähtökohdista

Seurakuntien kirkollisen elämän keskipisteessä olivat jumalanpalvelusten ja ehtoollisen vietto, joihin osallistuminen oli periaatteessa kaikille kirkkokuntaan kuuluville pakollista. Kaupungeissa jumalanpalveluksia oli järjestettävä viisi kertaa viikossa, maaseudulla kolme. Lisäksi kerran kuussa tuli viettää ehtoollista.¹⁸ Keskeinen merkitys oli Jumalan sanan kuulemisella, sillä saar-

nojen ja katekismusopetuksen toivottiin sysäävän liikkeelle kuulijoiden uskonnollisen kasvun ja valaistumisen prosessin. Koska kirkkokansan tuli paitsi kuulla Jumalan sanaa, myös ymmärtää kuulemansa, pastoreiden tehtäväksi jäi iskostaa seurakuntalaisiin luterilaisuuden ydinkappaleita toistuvasti ja *simplicissime*¹⁹ – riittävän yksinkertaisesti.²⁰ Seurakuntalaisten tuli puolestaan opetella katekismuksen sisältö ulkoa ”sanaanastaa”, jotta Jumalan sana pääsisi sitä kautta vähitellen vaikuttamaan ja saamaan heissä parannusta aikaan.²¹

12. Ks. esim. Landeskirchliches Archiv Stuttgart (jatkossa: LKAS) A26 Allgemeine Kirchenakten, Nr. 466, Sectarii, Bd. 1 (1573–1578), f. 48r–48v, 71r, 119r ja Bd. 2 (1608–1620), f. 173r, 195r.

13. LKAS A1 Synodusprotokolle 1581–1590; Bruce Tolley (1995) *Pastors and Parishioners in Württemberg During the Late Reformation 1581–1621*, Stanford: Stanford University Press, 70–71.

14. Ks. esim. LKAS A1/1586 II, f. 78r; LKAS A26/466:1, f. 12r, 167r; LKAS A26/466:2, f. 131v, 187r–187v, 203v.

15. Kastajat olivat osa ns. radikaalia reformaatiota ja ilmiönä hyvin hajanainen. Yhteisinä nimittäjinä pidetään tavallisesti lapsikasteen kieltämistä, Raamatun korostunutta merkitystä, kieltäytymistä asepalveluksista ja valojen vannomisesta sekä vetäytymistä syntiseksi katsotusta maailmasta. Joillakin ryhmillä oli myös yhteisomistus- ja polygamiakokeiluja. Kastajat kriminalisoitiin vuoden 1529 Speyerin valtiopäivillä sekä kerettiläisinä että vallankumouksellisina, joita tuli rangaista kuolemalla. Käytännössä kastajien kohtelu vaihteli alueittain, mutta he eivät saavuttaneet Saksassa missään virallisesti hyväksytyä asemaa. Johdatuksena aihepiiriin ks. esim. Claus-Peter Clasen (1972) *Anabaptism: A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, Ithaca & London: Cornell University Press; Claus-Peter Clasen (1965) *Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften: Ausbreitung, Geisteswelt und Soziologie*, Stuttgart: Kohlhammer; Hans-Jürgen Goertz (1988) *Die Täufer: Geschichte und Deutung*, München: C. H. Beck; John D. Roth & James M. Stayer (toim.) (2007) *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden: Brill.

16. Hauptstaatsarchiv Stuttgart (jatkossa: HStAS) A63 Religions- und Kirchensachen, Büschel 42, Bedenken vnd Ordnung die Widertäufer betreffend, 16.1. 1571, f. 7v.

17. HStAS A63/42, f. 14v–24r; Brecht (1967) 49; Clasen (1972) 367–369.

18. Schmidt (1992) 122; Tolley (1995) 73.

19. HStAS A282 Kirchenrat, Verschlossene Registratur, Büschel 3094c, Täufer im Amt Schorndorf (Urbach 1598–1600), Nr. 14, f. 58v.

20. HStAS A63 Religions- und Kirchensachen, Büschel 24, Confessio Virtembergica, f. 22r–22v, 60r–61v.

21. HStAS A63/24, f. 63v–64r; Arend (2004) 405–406.

Epäkohtien selvittämiseen keskittyvänä instituutiona visitaatio ja sen pöytäkirjat nostavat esiin etenkin kirkollisen elämän esivallan näkökulmasta kielteisiä elementtejä. Näin ollen visitaatiopöytäkirjoihin pätee motto *no news is good news*: niistä seurakunnista, joissa ihmiset osallistuivat kirkollisiin toimituksiin esivallan silmissä riittävästi, ei tavallisesti ole pöytäkirjoissa merkintöjä. Tämän vuoksi ei ole mahdollista esittää luotettavia lukuja kirkossakäynnistä.²² Hedelmällisempää on keskittyä analysoimaan niitä ilmiöitä, joista voidaan tämän lähdetyyppin kautta saada tietoa. On lähdettävä siitä, että visitaatioissa kirjattiin vain karkeimmat kirkolliset epäkohdat. Näihin kuuluivat jumalanpalvelusten ja ehtoollisten laiminlyönnit.²³ Käsittelen seuraavassa jälkimmäisiä lähemmin, koska esivalta katsoi sen kahdesta rikkeestä vakavammaksi.

Yhteistä esivallan ja maallikoiden käsitykselle ehtoollisesta oli, että ehtoollispöytä oli tultava puhtain sydämin. Kaikki, jotka saapuisivat paikalle itseään tutkiskelematta ja ”arvottomassa”²⁴ tilassa, sinitöisivät ehtoollisella oman tuomionsa.²⁵ Erimielisyyksiä syntyi kuitenkin siitä, miten vaatimusta tulkittiin ja toteutettiin käytännössä. Kirkon virallinen linja velvoitti seurakuntalaiset ripittäytymään ennen ehtoolliselle osallistumista. Monet maaseudun asukkaista kuitenkin jättäytyivät pois ehtoolliselta, sen sijaan että olisivat käyneet pastorin puheilla mahdollisesti hyvinkin epämiellyttäväksi koetussa tilanteessa, jossa odotettavissa oli nuhteita.²⁶

Ehtoollisen katsottiin yleisesti olevan seurakunnassa vallitsevan harmonian, lähimmäisenrakkauden, anteeksiannon ja sovituksen ilmaus. Jälleen erimielisyyttä aiheuttivat näkemyksestä tehdyt käytännön johtopäätökset. Esivalta käsitti ehtoolliselle osallistumisen uskollisuudenosoitukseksi niin maallista kuin hengellistä valtaa kohtaan. Poisjääminen katsottiin kirkon ja valtion auktoriteetin kieltämiseksi.²⁷ Maallikot puolestaan tulkitsivat ehtoollista koskevia normeja omaan yhteisöön keskittyvän kokemusmaailmansa valossa. Seurakuntalaisten välillä vallitsevan ”vihän ja kateuden”²⁸ olotilaa pidettiin esteenä Herran aterian

nauttimiselle. Näin ollen ehtoolliselle osallistuminen tai osallistumatta jättäminen oli samalla asianomaisen kannanotto sosiaaliin suhteisiinsa. Paikallisille konflikteille annettiin toisin sanoen varsin konkreettisia merkityksiä kirkollis-uskonnollisessa viitekehyksessä.²⁹

Hans Han Schnaitin kylästä esimerkiksi ilmoitti kuulustelijoilleen syksyllä 1573 olevansa riidoissa erään myllärin kanssa. Vasta kun erimielisyydet olisi sovitettu (mahdollisesti jopa oikeusteitse), hän voisi palata ehtoollispöytään.³⁰ Adam Bauder Urbachista vetosi keväällä 1583 keskeneräiseen oikeudenkäyntiin, joka esti häntä osallistumasta ehtoolliselle.³¹ Onkin mahdollista, että ehtoolliselle osallistumisen kannalta oli keskeistä ratkaista riidat muodollisesti ja julkisesti; kyseessä ei siis vihan ja kateuden käsitteistä huolimatta välttämättä ollut ainoastaan subjektiivisiin tuntemuksiin perustuva olotila.³²

Maallikoiden tulkinnat ehtoollisesta kuten muistakin teologisista opinkohdista oli-

22. Bruce Tolley on tosin arvioinut, että Württembergissä visitaattorit olivat pääosin tyytyväisiä asukkaiden osallistumiseen kirkollisiin toimituksiin. Tolley (1995) 74.

23. Landwehr (2000a) 108–109.

24. Ks. esim. HStAS A282/3094c, Nr. 14, f. 50r, 53v.

25. Vrt. 1. Kor. 11:27–29 (vuoden 1992 raamatunkäännös): ”Niinpä se, joka arvottomalla tavalla syö tätä leipää ja juo Herran maljasta, tekee syntiä Herran ruumista ja verta vastaan. Jokaisen on tutkittava itseään, ennen kuin syö tätä leipää ja juo tästä maljasta. Se, joka syö ja juo ajattelematta, että kysymys on Kristuksen ruumiista, syö ja juo itselleen tuomion.”

26. Martin Brecht (1967) *Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Stuttgart: Calwer, 41; Frank Fätkenheuer (2004) *Lebenswelt und Religion: Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 328; Heinrich Richard Schmidt (1997) ’Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung’, *Historische Zeitschrift* 265, 665.

27. David W. Sabeau (1990) *Das zweischneidige Schwert: Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 51–76; Tolley (1995) 79.

28. LKAS A1/1585 II, f. 83r.

29. Sabeau (1990), 61–63, 68–70, 72–73; Tolley (1995) 78–82.

30. LKAS A26/466:1, f. 17r. Ks. myös LKAS A1/1585 II, 76v; LKA A1/1587 I, 83v; LKAS A26/466:1, f. 17v.

31. LKAS A1/1583 I, f. 77v.

32. Sabeau (1990) 61–63.

vat usein hyvin konkreettisia. Esimerkiksi yli kahdenkymmenen vuoden ajan ehtoollista laiminlyönyt Bartle Weiß Oppelsbomista selitti kuulustelijoilleen vuonna 1582, ettei hän kokenut minkäänlaista tarvetta sille. Weiß kertoi nauttivansa sen kotona päivittäin, olihan ”kaikki ruoka ja juoma [...] peräisin Jumalalta eikä [ehtoollisen] sakramentissa tarjoilla mitään sen kummempaa”.³³ Weißin tulkinta ehtoollisesta ei ollut kuulustelijoille mieleen, sillä se kielsi luterilaisen kirkon auktoriteetin ja pilkkasi luterilaisia sakramenteja. Lisäksi Kristuksen läsnäolon kieltäminen ehtoollisessa oli tyyppilliseksi kastajien opiksi luokiteltu näkökanta, joka sai visitaattorit tutkimaan tarkemmin Weißin taustaa.³⁴ Muita konkreettisia tapoja ymmärtää ehtoollisen teologiaa, jotka johtivat luterilaisen ehtoolliskäsityksen kannalta keskeisen reaali-presensin kieltämiseen, olivat esimerkiksi näkemys, ettei Kristus voinut olla yhtä aikaa sekä taivaassa että ehtoollislevässä tai että Vapahtajan ruumiin syöminen ehtoollislevän muodossa olisi suurin kuviteltavissa oleva synty.³⁵

Joissakin tapauksessa rangaistusten kohteiksi joutuneiden kastajien lähiomaiset kieltäytyivät osallistumasta ehtoolliselle ja ilmaisivat näin protestinsa luterilaisen kirkon pakkokeinoja vastaan.³⁶ Konfliktien ei siis tarvinnut olla kyläyhteisön sisäisiä, vaan ne saattoivat hyvinkin ulottua myös luterilaiseen kirkkoon ja etenkin paikalliseen pastoriin sen lähimpänä edustajana. Koska luterilaisen kirkon toimituksiin osallistumisen tiedettiin olevan hengellisen ja maallisen esivallan näkökulmasta keskeisiä uskolisuuden osoituksia, mielenilmaisut osattiin kohdistaa juuri näihin seremonioihin.

Esivallan etikettejä ja paikallista solidaarisuutta

Mikäli kirkon jumalanpalveluksiin ja ehtoolliselle jätti toistuvasti osallistumatta, oli vaarassa joutua ensiksi pastorin ja sitten mahdollisesti jopa visitaatiokomission kuulusteltavaksi. Pahimmassa tapauksessa konfrontaatiosta seurasi leimaaminen harhaoppiseksi kastajaksi, vaikka normeista poikkeavia saatettiin luokitella myös schwenck-

feldiläisiksi³⁷, epikurolaisiksi, raakalaisiksi, hurmahengiksi (*Schwärmer*) tai sakramenttien halveksujiksi.³⁸

Periaatteessa epikurolaisen ja kastajien kategoriat sulkiivat toisensa pois, olivathan ensimmäiset piintyneitä juoppoja ja jälkimmäiset niin tunnettuja askeettisista elämäntavoistaan ja korkeasta moraalistaan, että epäilyt lahkoon kuulumisesta saattoi karistaa ryypiskelemällä, kiroilemalla tai riitelemällä jatkuvasti naapuriensa kanssa.³⁹ Pääosin epikurolaiset olivat löyhistä tavoistaan tunnettuja miehiä, jotka eivät juuri kirkossa näyttäneet eivätkä kunnioittaneet esivaltaa.⁴⁰ Heihin ei kuitenkaan Württembergissä liitetty harhaoppisuutta, vaan heidän katsottiin pikemminkin olevan kaikelle uskonnolle välinpitämättömiä tai jopa vihamielisiä.⁴¹

33. ”...man hab ie alles eßen vnnd trincken von Gott, nun werden in disem sacrament nichts weitters außgetheilt”. LKAS A1/1582, f. 70r.

34. LKAS A1/1583 I, f. 70r.

35. HStAS A282 Kirchenrat, Verschlossene Registratur, Büschel 3092, Täufer im Klosteramt Maulbronn (1573–1621), Bericht von Abt und Vogt zu Maulbronn, 5. Juli 1574; LKAS A1/1585 II, f. 76r; LKAS A26/466:1, f. 49r–49v.

36. HStAS A281 Kirchenvisitationsakten, Büschel 1120, Superintendentenz Maulbronn (1601–1702), f. 33r; LKAS A1/1584 I, f. 94 v; LKAS A1/1586 II, f. 82v; LKAS A26/466:1, f. 219v.

37. Tällä tarkoitettiin spiritualisti Caspar von Schwenckfeldin (1489–1561) kannattajia, jotka kiistivät näkyvän kirkon tarpeellisuuden ja harjoittivat uskoaan pienissä rukous- ja raamatunlukupiireissä. Vrt. R. Emmet McLaughlin (1996) *The Freedom of Spirit, Social Privilege, and Religious Dissent: Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, Baden-Baden: Koerner, 216.

38. Nimityksistä visitaatiopöytäkirjoissa ks. esim. LKAS A26/466:1, f. 119r, 203v–204r, 228v; Päivi Räisänen (2004) ’Uppiniskaisuuden ja myöntävyyden ristipaineessa: Kohti uutta näkökulmaa kastajaliikkeeseen 1500-luvun lopun Saksassa’, *Teologinen Aikakauskirja* 109, 382–383.

39. HStAS A282 Kirchenrat: Verschlossene Registratur, Büschel 3091b, Täufer im Amt Kirchheim (1558–1567), Bericht von Obervogt, Spezialis u.a. in Dettingen, 1560; LKAS A1/1586 I, f. 246v.

40. Anne Conrad (1997/98) ’”Bald papistisch, bald lutherisch, bald schwenckfeldisch” – Konfessionalisierung und konfessioneller Eklektizismus’, *Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte* 76/77, 14–23; Tolley (1995) 106. Tolley korostaa, että 1500-luvun visitaatiopöytäkirjojen epikurolaiset eivät ole yhteydessä filosofi Epikurokseen.

41. Ks. esim. LKAS A1/1583 II, f. 88r; LKAS A1/1585 II, f. 76v; LKAS A1/1586 I, f. 90v; LKAS A1/1587 I, f. 84r; LKA A1/1587 II, f. 81v.

Muut yllä mainituista kategorioista sen sijaan sisälsivät kaikki esivallan näkökulmasta 'väärän' uskonnollisuuden vivahteen. Käsitteiden rajat olivat kuitenkin liukuvia – niitä, jotka eivät osallistuneet jumalanpalveluksiin ja ehtoolliselle tai jotka muilla tavoin kyseenalaistivat virallisen kirkon aseman, saatettiin kutsua yhtä lailla kastajiksi, hurmahengiksi kuin schwenckfeldiläisiksi, joskin hieman eri painotuksin. Joskus sama henkilö saatettiin myös sijoittaa useampaan lokeroon. Vain harvoin luokittelun pohjalla oli asianomaisten oma ilmoitus tiettyyn ryhmään kuulumisesta.⁴² Tavallisesti visitaattoreiden arviot pohjautuivat kertomuksiin kuulusteltujen käytöksestä ja sanomisista seurakunnassa – pääosin pappien todistuksen perusteella – tai kuulusteluissa saatuihin vastauksiin ja vaikutelmaan.

Tarkimmat kriteerit esivallalla oli kastajista, jotka jaettiin esimerkiksi vuoden 1571 kastajajärjestyksessä vaarallisimpina pidettyihin johtajiin, uskossaan järkähtämättömiin "uppiniskaisiin"⁴³ kastajiin, tietämättömyyttään harhaan johdettuihin rivijäseniin sekä sympatisantteihin, jotka eivät välttämättä jakaneet kastajien uskonnollisia näkemyksiä, mutta ruokkivat, majoittivat ja muilla tavoin auttoivat näitä. Sovellettavat toimenpiteet riippuivat siitä, minkä asteiseksi henkilön kastajuus katsottiin.⁴⁴ Kirkonmiesten apuna oli kastajien keskeisimpinä pidettyihin vakaumuksiin perustuva kysymysluettelo, jonka avulla kuulustellun näkemykset pyrittiin lokeroimaan. Raskauttavia asianhaaroja olivat esimerkiksi kielletyn kirjallisuuden omistaminen, levittäminen tai lukeminen, sukulais- tai muut läheiset siteet kastajiksi leimattuihin sekä vierailut Määrissä, missä oli huomattavia kastajayhteisöjä. Myös tiettyjä toimintatapoja kuten valehtelua, vastaan väittämistä, kuulustelijoiden ja luterilaisen kirkon ivaamista, teeskentelyä, piileskelyä ja piittaamattomuutta esivallan määräyksistä pidettiin kastajille tyypillisinä.⁴⁵

Visitaatiopöytäkirjoissa käytetyt käsitteet, joilla kuvattiin alamaisten normienvastaista käytöstä ja poikkeavaa uskonnollisuutta, olivat negatiivisesti latautuneita ja nimen-

omaan esivallan konstruktioita. Paikallistamalla esiintyi myös virallisesta linjasta poikkeavia suhtautumistapoja. Kastajiksi leimatut eivät monien silmissä olleet kerettiläisiä, vaan poikkeuksellisen hurskaita kristittyjä. "Olisinpa kastaja", toivoi Hans Jakob Vischäß Urachista vuonna 1608, "silloin en kiroilisi enkä joisi itseäni täyteen viiniä".⁴⁶ Kastajien rukoiluun ja raamatunlukuun keskittyvää uskonharjoitusta ja vaatimuksia korkeasta moraalista voitiin myös käyttää aseina luterilaisten löyhien tapojen ja tehotoman kirkkokurin kritisointiin.⁴⁷

Nekin, jotka eivät välttämättä jakaneet näiden opillisia näkemyksiä tai askeettista elämänsäntettä, saattoivat asettua kastajien puolelle periaatteesta, koska pitivät näiden rangaistuksia, etenkin omaisuuden takavarikointia ja maastakarkotusta, epäoikeudenmukaisina.⁴⁸ Väestön aktiivinen ja passiivinen tuki olikin merkittävä syy kastajaliikkeen säilymiseen Württembergin maaseudulla pitkälle 1600-luvun puolelle, kun se valtaosassa saksalaisia kaupunkeja ja ruhtinaskuntia oli tukahdutettu 1520–30-luvuilla. Württembergissä uskonnollista nonkonformismia oli vaikea kitkeä, niin kauan kuin alamaiset eivät antaneet 'harhappisia' ilmi visitaatioissa tai muilla tavoin.

Ruohonjuuritason uskonnollisuus

Anne Conrad on kritisoinut kirkko- ja uskonnonhistoriallisen tutkimuksen tapaa

42. Ks. esim. LKAS A26/466:2, f. 126r, 159v, 167r.

43. Lähteissä tavallisesti "halsstarrig", "trutzig" tai "verstockht". Ks. esim. HStAS A282/3094c, 59v; LKAS A26/466:1, f. 167r; LKAS A26/466:2, f. 107v, 207r.

44. HStAS A63/42, f. 3v–36v, 55v–59r.

45. Ks. esim. LKAS A1/1584 I, fl. 98r; LKAS A26/466:1, f. 64v; LKAS A26/466:2, f. 140r, 205r.

46. "Ich wolt, spricht er, das ich [...] ein widertaüfer sein künde, das ich nit fluchte, nit vol wein trincke." HStAS A282/3094c, f. 82r; LKAS A26/466:2, f. 118v–119r; Clasen (1965) 84, 156–157; Hans-Jürgen Goertz (1996) 'Die "gemeinen Täufer": Einfache Brüder und selbstbewusste Schwestern', teoksessa Michael Erbe (toim.) *Querdenken: Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Mannheim: Palatium, 302–303.

47. HStAS A282/3091b, Bericht von Spezialis und Vogt zu Kirchheim, 23. Januar 1565; LKAS A26/466:1, f. 41r; LKAS A26/466:2, f. 142r.

48. Clasen (1965) 157–158.

omaksua esivallan kriteerit omikseen. Hän kyseenalaistaa näkemyksen, jonka mukaan 1500-luvun kansanihmisten näkemykset uskonnosta olisivat olleet kautta linjan häilyväisiä, epämääräisiä tai osoituksia maallikoiden tietämättömyydestä – ellei jopa älyllisestä kyvyttömyydestä. Conrad katsoo päinvastoin, että maallikoiden tulkinnat teologisista normeista olivat heidän omasta näkökulmastaan hyvinkin pohdittuja, vaikka ne eivät olisikaan noudattaneet virallisia opillisia linjauksia. Esimerkkeinä hän mainitsee eri konfessioiden elementtejä yhdistelleen synkretistisen kansanhurskauden, eri tunnustuskuntien rauhanomaisen rinnakkaiselon paikallistasolla sekä maallikoiden parissa suosittu uskonnollisen spiritualistiset painotukset.⁴⁹

Esimerkiksi Jumalan sanan kuulemisen suhteen, jonka esivalta halusi tapahtuvan virallisen kirkon valvonnassa, ei ruohonjuuritasolla oltu niin tarkkoja. Uskonnolliset kysymykset kiinnostivat, mistä kertoo maallikkojen jumalanpalveluksissa, rukous- ja raamattupiireissä käyminen, mutta rajoja ei välttämättä vedetty kirkon johdon edellyttämällä tavalla. Joskus vieraan tunnustuskunnan jumalanpalveluksissa käytiin uteliaisuudesta. Niinpä vuonna 1609 kastajien kokoontumiseen osallistumisesta kiinnijääneet kolme Geradstettenin kylän asukasta puolustautuivat väittämällä olleensa paikalla ”pelkkää uteliaisuuttaan, niin kuin joku saattaa käydä paavinkirkossa”.⁵⁰ Yritettiinpä luterilaisia pappejakin joskus houkutella seuraamaan kastajien tilaisuuksia.⁵¹

Myöskään yhteinen lukeminen ja uskonasioista keskustelu ei katsonut kylissä tunnustuskuntien välisiä rajoja.⁵² Niinpä esimerkiksi ystävykset Hans Brot, Bartlin Hockelin ja Jakob May Knittlingenistä kokoontuivat 1570-luvun puolivälissä jumalanpalvelusten jälkeen lukemaan Raamattua ja keskustelemaan uskonasioista tunniksi tai puoleksi. Miehistä nuorin, May, kävi myös kastajien kokoontumisissa ja puolusti näitä ahkerasti. Kuunnelleensa luterilaisia saarnoja hän tapasi istua selin pastoriin ja kuullessaan saarnatuolista väärinä pitamiään näkemyksiä irvistellä naama seurakuntaan päin.⁵³ Tällä tavoin osallistuminen virallisen

kirkon tapahtumiin avasi samalla mahdollisuuden protestoida sitä vastaan. Näin ollen pelkkä läsnäolo jumalanpalveluksissa ja ehtoollisella ei vielä riitä todistamaan siellä välitettyjen normien sisäistämisestä.

Myös avioliittoja ja palvelussuhteita solmittiin Württembergissä yli uskonrajojen etenkin herttuakunnan rajojen läheisyydessä, jotka samalla olivat virallisia tunnustuskuntien välisiä rajoja.⁵⁴ Niinikään herttuakunnan sisällä esiintyi avioliittoja virallisesti luterilaisiksi ja kastajiksi luokiteltujen välillä. Joissakin kodeissa uskonnolliset vaakaumat aiheuttivat erimielisyyksiä,⁵⁵ mutta oli sellaisiakin pariskuntia, joissa ’kunnan luterilaisena’ pidetty aviomies toistuvasti auttoi uppiniskaiseksi kastajaksi leimattua ja kotiinsa kahlittua vaimoaan katkaisemaan kettinkinsä.⁵⁶ Jacob Feckelin, itsekin kastajaksi epäilty mies Schmidenin kylästä, kuvasi solidaarisuuttaan maastakarkoitettua kastajavaimoan kohtaan keväällä 1583 vertaamalla tätä kyyhkyyseen ja itseään kyyhkylakan hoitajaan: ”Niin kuin sitä joskus myy tai laskee vapautteen kyyhkyyseen, ja se kuitenkin toisinaan palaa lakkaansa ja hoitaja laskee sen mielellään sisään, niin on myös hänen vaimonsa laita.”⁵⁷

49. Conrad (1997/98) 4–5.

50. ”...vnd sie aus einem fürwitz, anderst nit, als da einer etwan in ein papistische kirchen gehet, sich dahin gefunden”. LKAS A26/466:2, f. 127v. Ks. myös LKAS A26/466:2, f. 182v.

51. LKAS A1/1582, f. 68v.

52. Ks. myös Päivi Räisänen (2002) ’Uudestikastajat ja lukemisen sosiaalinen dynamiikka uskonpuhdistuksen ajan Saksassa’, *Teologinen Aikakauskirja* 107, 195–209.

53. LKAS A26/466:1, f. 126r–126v.

54. Conrad (1997/98) 11–14; Susan C. Karant-Nunn (1998) ’Confessional Ambiguity Along Borders: Popular Contributions to Religious Tolerance in Sixteenth-Century Germany’, Walla Walla: Whitman College 1998, 6–7.

55. LKAS A26/466:1, f. 66r–66v.

56. Ks. esim. LKAS A26/466:2, f. 131v, 174r, 203r–203v; Marion Kobelt-Groch (1990/91) ’Frauen in Ketten: Von widertäuferischen weibern, wie gegen selbigen zu handeln”, *Mennonitische Geschichtsblätter* 47/48, 49–70.

57. ”...wan man gleich ein Tauben verkauff, oder außlaß, komme sie doch bißweilen wider in ihren schlag, vnd der Teubler laß sie gern hinnein, also sey es auch mit seinem weib beschaffen”. LKAS A1/1583 I, f. 67v–68r.

Toisinaan kuulustellut ilmoittivat, etteivät voineet pakottaa läheisiään käymään kirkossa tai luopumaan uskostaan.⁵⁸ Jotkut, kuten Anna Steeb Bittenfeldissä syksyllä 1576, jopa vaativat visitaattoreita todistamaan, ”missä muka on kirjoitettuna, että ihmisiä tulee pakottaa kirkkoon”.⁵⁹ Kärkevää kritiikkiä luterilaista kirkkoa ja sen uskonpakkoa kohtaan esitti myös visitaattoreiden ”kastajien rabbiksi ja mestariksi” tituleeraama Hans Fritz talvella 1565 todessaan: ”Paavi pakotti ihmisiä pannalla, mutta te pakotatte nyt tyrmällä, ja siten on yksi temppeli niin kuin toinenkin. Ette ole enää luterilaisia, sillä hän [Luther] ei toimittanut ketään tyrmään uskonsa vuoksi. Ja se, joka heittää toisen vankilaan, ei ole kristitty. Siihen ei esivallalla ole valtuuksia eikä sillä ole oikeutta rangaista ihmisiä uskonsa vuoksi.”⁶⁰ Fritzin lausunto ilmentää pettymystä Württembergin luterilaiseen kirkkoon, joka oli tunnustuskirkkoa rakentaessaan luopunut reformatorisesta oman tunnonvapauden periaatteesta uskonasioissa.

On kuitenkin varottava puhumasta sen enempiä laajamittaisesta uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta kuin välinpitämättömydestäkään 1500-luvun maaseudulla.⁶¹ Pikemminkin tuntuisi olevan kyseessä hyvin joustava ja käytännönläheinen suhtautuminen uskontoon, joka noudatti osin huomattavasti eri logiikkaa kuin viralliset normit. Uskonnon tuli auttaa ihmisiä. Kaikki keinot, joista voisi olla apua, olivat käytössä. Kun kastajat lukivat Raamattua, rukoilivat ja pyrkivät elämään Kristuksen jalanjäljissä, ei siinä kylätasolla useinkaan nähty mitään väärää. Uskonnollisesta pragmaattisuudesta johtuen myös visitaattoreille toisinaan päänvaivaa aiheuttaneet ’taikauskoisuuden’ muodot olivat käytössä rinnan hyväksytyyn virallisen kristillisyyden kanssa – ja päällekkäin, sillä monesti esimerkiksi loitsujen kaavat pohjautuivat kristillisiin rukouksiin.⁶²

Uskonto tarjosi uuden ajan alun ihmisille käytännönläheisten eettisten periaatteiden lisäksi emotionaalisia, rituaalisia ja käsitteellisiä välineitä elämänhallintaan arjessa, kriisitilanteissa sekä elämän eri siirtymävaiheis-

sa (eikä vähiten suhteessa sen päättymiseen ja kuolemanjälkeiseen elämään). Samalla uskonnolla oli vahvasti yhteisöllinen ulottuvuus, kuten ehtoollisen esimerkki yllä on osoittanut. Ruohonjuuritasolla uskonnollisuus kutoutui lukemattomin tavoin kylän sosiaaliseen elämään, arkeen ja juhlaan, perheiden ja naapureiden välisiin suhteisiin.⁶³ Näistä varsin konkreettisista ulottuvuuksista huolimatta, jotka ankkuroivat uskonnon kiinteästi paikallisyhteisöön, ei tule unohtaa sen suurta sielunhoidollista merkitystä.

Yksi maallikoiden keskeisistä odotuksista reformaatiota ja luterilaista kirkkoa kohtaan 1500-luvulla oli nimenomaan, että sielunhoito järjestettäisiin paremmin.⁶⁴ Ratkaiseva ero 1500-luvun lopun ja 1600-luvun

58. LKAS A26/466:1, f. 20r, 42r.

59. ”...wa es geschriben stehe, das man eins soll In die kirchen zwingen”. LKAS A26/466:1, f. 167r–167v.

60. ”...der Bapst hat Jederman dazu gezwungen mit dem Ban, Ir Aber Jetzt mit dem turm, vnd ist Also ein tempel wie der ander. Ier seit nit mer lutterisch, er hat kainen deß glaubens halben in den turm gebracht, vnd wer einen in die gefencknus legt, deß glaubens halben, der ist kein Christ, darzuo so hat es die oberkait kein macht, vnd es stehet Ir nicht zuo das sie deß glaubens halber straffen”. HStAS A282/3091b, Bericht von Spezialis und Vogt zu Kirchheim, 23. Januar 1565.

61. Vrt. Conrad (1997/98) 8–10, 12–14; Robert W. Scribner (2002) ’Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany’, teoksessa Ole Peter Grell & Robert W. Scribner (toim.) *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 38–39.

62. Conrad (1997/98) 8; Andreas Holzem (2002) ’Religiöse Erfahrung auf dem Dorf: Der soziale Rahmen religiösen Erlebens im Münsterland der Frühneuzeit’, teoksessa Norbert Haag & Sabine Holtz & Wolfgang Zimmermann (toim.) *Ländliche Frömmigkeit: Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*, Stuttgart: Thorbecke 2002, 197; Heinrich Richard Schmidt (1995) *Dorf und Religion: Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart: Fischer, 122; Robert W. Scribner (1997) ’Hidden Transcripts in Discourses about Religion, Science, and Skepticism’, teoksessa Hartmut Lehmann (toim.) *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 116–117; Tolley (1995) 64–68.

63. Holzem (2002) 185, 196–198; Sabeau (1990); Schmidt (1997) 658.

64. Vrt. André Hohenstein (1996) *Bauern zwischen Bauernkrieg und Dreissigjährigem Krieg*, München: Oldenbourg, 24, 118–119.

alun viralliseen uskonnollisuuteen näyttäisi siis olleen, että paikallistasolla uskonnon avulla jäsenettiin maailmaa, selvittiin elämän koettelemuksista ja valmistauduttiin tuonpuoleiseen. Teologisesti tarkat määritelmät 'oikeista' opeista eivät olleet tarpeellisia. Toisaalta reformaation vahvasti esiin nostamat yleisen pappeuden ja omantunnonvapauden periaatteet antoivat maallikoillekin rohkeutta tulkita Raamattua omista lähtökohdistaan käsin ja puolustaa näkemystään myös valtakirkon edustajien edessä.⁶⁵

Voimakenttien vuorovaikutus

1500-luvun lopun ja 1600-luvun alun visitaattoreiden näkökulmasta väestön uskonnollisuuden muodot näyttäytyivät rehovana taikauskaisuutena tai harhaoppisuutena, joka tuli kitkeä – eivät legitiiminä uskonnollisuuden muotona. Samantyyppinen näkemys on pitkään hallinnut myös saksalaista tutkimusta, joka on korostanut reformaation toteuttamista ylhäältä käsin. Samalla on edellytetty, että kirkollinen ja valtiollinen valta pystyivät muokkaamaan yhteiskuntaa mielensä mukaan. Eliitin ulkopuoliset toimijat, heidän intressinsä ja vaikutusmahdollisuutensa on häivytetty näkymättömiin. Tässä viitekehyksessä visitaatioita on pidetty keskittyvän valtion byrokraattisena kontrolli-instrumenttina, jonka avulla se kasvatti valtaansa ja alistti alamaisia omien ihanteidensa mukaiseen ja omia tarkoituksiperiään palvelemaan muottiin.⁶⁶

Kuva on turhan yksioikoinen. Visitaatto-reiden 'silmälasit' päässä on lähes mahdollonta nähdä uuden ajan alun uskonnollisuutta ruohonjuuritasolla muuten kuin mustavalkoisesti joko oikea- tai vääräoppisena. Kuitenkin maallikkojen suhtautuminen viralliseen kirkkoon oli vain osatekijä maa-seudun uskonnollisuudessa, vaikka kirkko itse pyrkikin vakiinnuttamaan monopoliase-mansa. Myös visitaatioiden funktiot on nähtävä monipuolisemmin. Koska visitaatioissa neuvoteltiin uskonnollisesti hyväksytyyn rajoista, niitä ei voida pitää ainoastaan esivallan vallankäytön näyttämönä, vaan myös (jos nyt ei tasavertaisena, niin kuitenkin

merkittävänä) kommunikaationa esivallan ja alamaisten välillä.⁶⁷

Saksassa erityisesti Achim Landwehr on korostanut tarvetta tutkia vallankäytön ja hallinnon eri tasojen toimijoita, jotka osaltaan vaikuttivat ylhäältä säädettyjen määräysten käytännön toteutukseen. Landwehr on hahmotellut kolmiportaisen mallin (normien säätäjät – normien soveltajat – normien vastaanottajat), joka perustuu ajatukseen, että yhteiskunta koostuu tiukkojen vertikaalisten hierarkioiden sijaan toisistaan riippuvaisista ryhmistä tai 'voimakentistä', jotka ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään.⁶⁸ Normien suoraviivaista täytäntöönpanoa mutkisti ensinnäkin hallinnon keskiportaan haasteellinen asema sekä normien/käskeyjen ensimmäisinä vastaanottajina että niiden toimeenpanijoina. Tällaisina välittäjähahmoina etenkin papit joutuivat tasapainoilemaan erilaisten vaatimusten ristitulessa, jos kirkon johto vaati tiukempia

65. Conrad (1997/98) 9–10, 16, 24; Hans-Jürgen Goertz (1995) *Antiklerikalismus und Reformation: Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 17, 63–74.

66. Valtiokeskeisen tulkinnan tunnetuin edustaja on Wolfgang Reinhardin ohella Heinz Schilling. Ks. Reinhard (1983); Heinz Schilling (1988) 'Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620', *Historische Zeitschrift* 246, 1–45. Lähestymistapaa on kritisoitu laajalti, ks. esim. Schmidt (1997).

67. Vrt. Frank Konersmann (2000) 'Kirchenvisitation als landesherrliches Kontrollmittel und als Regulativ dörflicher Kommunikation: Das Herzogtum Pfalz-Zweibrücken im 16. und 17. Jahrhundert', teoksessa Andreas Blauert & Gerd Schwerhoff (toim.), *Kriminalitätsgeschichte: Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne*, Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz, 603–625; Helga Schnabel-Schüle (1997) 'Kirchenvisitationen und Landesvisitationen als Mittel der Kommunikation zwischen Herrscher und Untertanen', teoksessa Heinz Duchhardt & Gert Melville (toim.) *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual: Soziale Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit*, Köln: Böhlau, 173–186.

68. Achim Landwehr (2000b) 'Policy vor Ort: Die Implementation von Policyordnungen in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit', teoksessa Karl Härter (toim.) *Policy und frühneuzeitliche Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Klostermann, 51–53, 68–70. Sosiaalisten 'voimakenttien' (*Kräftefelder*) käsite on peräisin Alf Lüdtkeltä. Alf Lüdtke (1991) 'Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis', teoksessa Alf Lüdtke (toim.) *Herrschaft als soziale Praxis: Historische und sozial-anthropologische Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13.

toimenpiteitä seurakunnissa, seurakuntalaiset taas halusivat kirkon kontrolloivan elämänsä vähemmän.⁶⁹ Toisekseen normien vastaanottajat eivät suinkaan aina toimineet normien säätäjien odottamalla tavalla. Tämä ei toki tarkoita, että uudet normit olisivat jääneet kokonaan ilman vaikutuksia paikallistasolla. Mutta ne saattoivat yhtä lailla avata väestölle uusia toiminnan mahdollisuuksia, joita esivalta ei normeja säätäessään osannut ottaa huomioon.⁷⁰ Kuten yllä nähtiin, näin toimi esimerkiksi pakollisiin luterilaisiin jumalanpalveluksiin osallistunut Jakob May osoittaessaan mieltä epämieluisina pitämiensä saarnojen aikana.

Viime kädessä visitaatiot toimivat paikallistasolla siinä määrin kuin niiden annettiin siellä toimia.⁷¹ Käytännössä kirkko ei pystynyt valvomaan kuin luterilaisuuden vaatimusten ulkoista täyttämistä – kuten johtavat kirkonmiehetkin tiedostivat, ihmisten mieliin ei voinut nähdä eikä ulkoisen käytöksen pohjalta voinut päätellä sisäistä vakaumusta.⁷² Tämyntyyppiseen ajatteluun viittaa myös erään parannuksen tehneen henkilön kohdalla visitaatiopöytäkirjan reunaan merkitty huomautus, ”minkälaisin sydämin hän on lupauksensa antanut, tulee aika näyttämään”.⁷³ Koska kaikkalainen moraalinen ja uskonnollinen parannus riippui viime kädessä Jumalan tahdosta, Württembergin kirkollinen esivalta pyrki täyttämään velvollisuutensa ja jätti sen jälkeen lopullisen ratkaisun Kaikkivaltiaan käsiin.⁷⁴

Linjaa sovellettiin myös viimeiseen saakka opeissaan pysyvien kastajajohtajien suhteen, joita oli vuoden 1571 kastajajärjestyksen mukaan pidettävä vankeudessa, kuulusteltava ja opetettava uskonkysymyksissä, kunnes he kääntyisivät. Mikäli tällainen henkilö sattuisi kuolemaan vankeutensa aikana, luterilainen esivalta katsoi kuitenkin tehneensä ”kaikkensa hänen sielunsa autuuden ja kääntymyksen puolesta”.⁷⁵ Vaarallisimpiakaan kastajajohtajia ei katsottu Württembergissä voitavan tuomita kuolemaan, vaikka valtakunnan viralliset määräykset niin vaativatkin, sillä näin heiltä vietäisiin mahdollisuus katumuksen tekoon ja sitä kautta myös ikuisen elämään.⁷⁶ Näin

jo Württembergin luterilaisen kirkon virallinen linja vaikutti osaltaan siihen, että herttuakunnassa ei periaatteellisesta uskonpakkosta huolimatta käytetty äärimmäisiä voimakeinoja toisuskoisia kohtaan, vaan pyrittiin kääntymään heidät ensisijaisesti juurruttamalla alamaisiin pitkäjänteisesti ”evankeliumin kirkasta valoa”⁷⁷, joka pitäisi huolen lopusta.

Maallikoilla ei sinänsä ollut mitään Jumalan sanaa vastaan, mutta heiltä ei juurikaan riittänyt ymmärrystä oppineille teologisille saivarteluille eikä jyrkille tunnustusten välisille rajanvedoille.⁷⁸ Lisäksi ylhäältä saneltuihin normeihin pakottamista vastustettiin varsin näkyvästi silloin, kun ne sotivat paikallisia ihanteita ja käytäntöjä vastaan. Jotkut niistä saattoivat toki olla hyvinkin tervehdellisiä yrityksiä järjestää paikallisia oloja, kuten esimerkiksi paloturvallisuuteen liittyvät määräykset. Sen sijaan keskusvallan yrityksiin lyhentää kapakoiden aukioloaikoja suhtauduttiin huomattavasti kielteisemmin.⁷⁹ Uskonnolliset vaatimukset olivat herkkää aluetta, koska ne koskettivat samalla myös monia muita elämänalueita. Tiedyt näkemykset – kuten usko Jumalan vihan mahdollisuuteen seurauksena ihmisten toiminnasta – olivat yhteisiä niin yhteiskunnan huipulla kuin ruohonjuuritasolla, niin ettei

69. Ks. esim. LKAS A1/1584 II, f. 85r–85v; LKAS A1/1585 II, 84r; LKAS A1/1586 II, f. 96r; Fätkenheuer (2004) 190–191, 354; Jay Goodale (1999) 'Pfarrer als Außenseiter: Landpfarrer und religiöses Leben in Sachsen zur Reformationszeit', *Historische Anthropologie* 7, 191–211.

70. Landwehr (2000b) 68–69.

71. Landwehr (2000b) 54; Schmidt (1997) 666, 680–681; Schnabel-Schüle (1997) 180–181.

72. Brecht (1967) 43.

73. "...mit was hertzen er solches versprochen, gibt die zeit zu erkennen". LKAS A26/466:1, f. 48r. Ks. myös LKAS A26/466:2, f. 168r.

74. Vrt. LKAS A26/466:2, f. 187r.

75. "...hette man Dannocht an allem dem, so zu seinem heil, vnnd bekherung gedient, nichtzit versombt". HStAS A63/42, f. 29v.

76. HStAS A63/42, f. 26v; Martin Brecht (1981) 'Brenz, Johannes (1499–1570)', teoksessa Gerhard Krause & Gerhard Müller (toim.), *Theologische Realenzyklopädie* 7, Berlin: de Gruyter, 177–178; Clasen (1972) 385–386.

77. HStAS A282/3094c, Nr. 14, f. 58v.

78. Conrad (1997/98) 21, 24.

79. Landwehr (2000b) 57.

voida puhua toisensa poissulkevista 'eliitin' ja 'kansan' kulttuureista. Yhteisymmärrys vallitsi myös siitä, että eri ryhmien yhteiselo oli jotenkin säädeltävä.⁸⁰

Kiistaa sen sijaan syntyi siitä, millä tavoin ja missä määrin esivallan haluttiin puuttuvan paikallisiin oloihin. Tästä on osoitukseksi myös kastajien monien maallikoiden keskuudessa nauttima arvostus. Hurskauteen pyrkineitä mutta virallisesti harhaoppisia sukulaisia ja naapureita ei haluttu monissa Württembergin kylissä antaa ilmi, ja yksi merkittävä syy tähän oli keskusvallan liiaksi tiukentuvan otteen vastustus.⁸¹ Samalla esivallan luterilaisten normien juur-

ruttamista ja kontrollia palvelevat järjestelyt kuten jumalanpalvelukset, ehtoolliset ja viisitaatiot antoivat väestöllekin mahdollisuuden ilmaista näkemyksiään enemmän tai vähemmän suoraan. Tämän mahdollisuuden he myös käyttivät – ja paradoksaalista kyllä, pitkälti nimenomaan esivallan pystyttämällä näyttämöillä. ■

80. Landwehr (2000a) 317; Schmidt (1995) 320; Tolley (1995) 87.

81. Vrt. Hanspeter Jecker (1998), *Ketzer – Rebellen – Heilige: Das Basler Täuferium von 1580–1700*, Basel: Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 591.