

I S T O R I A L L I N E N
I K A K A U S K I R J A

1/2008 • 14 €



USKONTO

PAKKO JA VAPAAUS

HISTORIAALLINEN AIKAKAUSKIRJA

106. vuosikerta

Julkaisijat Suomen Historiallinen Seura ja Historian Ystävien Liitto

Päätoimittaja: Pirjo Markkola

Toimitussihteeri: Veikko Kallio

Toimittajat: Juhana Aunesluoma, Tiina Kinnunen, Marko Lamberg, Marko Tikka

Hallitus: Pirkko Leino-Kaukiainen (pj.), Harri Rinta-aho (vpj.), Pauli Kettunen,

Tuomo Lappalainen, Katariina Mustakallio, Heikki Talvitie

Ulkoasu: Heikki Kalliomaa

Historiallisen Aikakauskirjan artikkelit ovat läpikäyneet tieteellisen vertaisarvioinnin.

SISÄLLYS

Suuntaviivoja

Pirjo Markkola, Uskonto ja historia

1

Uskonnon pakko ja vapaus

Meri Heinonen, Sukupuoli ja ilmaisen rajat myöhäiskeskiajan kristillisessä mystiikassa. Miesmystikot Friedrich Sunder ja Heinrich Suso sukupuolittuneiden normien vahvistajina ja rikkojina

3

Päivi Räisänen, Luterilaisen tunnustuskunnan rakentaminen ja maallikoiden uskonnollisuus uuden ajan alun Saksassa

15

Pasi Ibalainen, Taivaan filosofiaa ja alkuperäistä demokratiaa. Claude Fauchet'n vallankumouksellinen kristinusko 1789–1791

26

Anuleena Kimanen, Pakko ja vapaus pohjoiskarjalaisessa kylässä. Rääkkylän Oravisalon herätys 1820-luvulla

40

Niina Timosaari, Edvard Westermarekin ja Erkki Kailan käsitykset kristillisestä sukupuolijärjestelmästä 1900-luvun alussa

52

Seija Jalagin, Lähetystyön sukupuolitulkeiset
Markku Ruotsila, Kristillinen uusoikeisto amerikkalaisen demokratian elävöittäjänä

64
78

Kolumni

Kirsi Vainio-Korbonen, Historiantutkimus ja sähköiset aineistot

89

Katsaus

Irma Sorvali, Suomen sodan muistelmat kirjurin ja veteraanin yhteistyönä

91

Keskustelua

Kari Tarkiainen, Muutama huomautus Jukka Korpelan arvostelun johdosta

98

Heikki Ylikangas, Palautetta Pasi Tuunaiselle

100

Syväluotaus

Arto Nevala, Perinteistä ja modernia – uudistuksia ja jatkuvuutta

103

Arvosteluja

Maria Lähteenmäki (toim.), *The Flexible Frontier. Change and Continuity in Finnish-Russian Relations* (Tuukka Mikkonen)

111

Mika Sivonen, "Me inkerikot, vatjalaiset ja karjalaiset". Uskonnollinen integrointi ja ortodoksisen vähemmistön identiteetin rakentuminen Ruotsin Inkerissä 1680–1702 (*Pasi Ibalainen*)

112

Seppo Myllyniemi, Sisällissota 1918 Hämeessä; Tuulikki Pekkalainen–Seppo Rustanius, Punavankileirit 1918. Suomalainen murhenäytelmä; Esko Salminen, Päätymätön sota 1918. Sisällissota julkisessa sanassa 1917–2007 (*Marko Tikka*)

114

Aapo Roselius, Teloittajien jäljillä. Valkoisten väkivalta Suomen sisällissodassa (*Tiina Liutunen*)

116

Matti Lackman, Esko Rieikki, Jääkäriväriväri, Etsivän Keskuspoliisin päällikkö, SS-pataljoonan luoja (*Tuija Hietaniemi*)

117

Simo Mikkonen, State Composers and the Red Courties. Music, ideology, and Politics in the Soviet 1930s (*Neil Edmunds*)

119

Aleksandr Fursenko ja Timothy Naftali, Khrushchev's Cold War. The Inside Story of An American Adversary (*Jukka Renkama*)

121

Minna Harjula, Terveiden jäljillä. Suomalainen terveyspolitiikka 1900-luvulla (*Helene Laurent*)

124

Tapio Bergholm, Sopimussyhteiskunnan synty II. Hajaannuksesta tulopolitiikkaan. Suomen Ammattiyhdistysten Keskusliitto 1956–1969 (*Aarne Mattila*)

127

Jussi Parikka, Digital Contagions. A Media Archaeology of Computer Worms and Viruses (*Jukka Kortti*)

128

Tiedemaailma

Tiina Valonen, Sähköiset aineistot historian opin-

130

näytetöissä

133

Palkittuja

133

Kirjoittajat

133

Notes on the contents

134

Kansi: Helene Schjerfbeck, Kirkkoväkeä, 1895–1900. Öljy kankaalle. Ateneum.

Kuvataiteen keskusarkisto/Hannu Aaltonen.

© Kuvasto.

Uskonto ja historia



■ Kirkosta on helppo erota, ainakin jos sitä ajattelee teknisenä toimenpiteenä. Kulttuurisesti ja mentaalisesti asia ei ole yhtä yksinkertainen. Vaikka ero helpoimmillaan tapahtuu täyttämällä vapaa-ajattelijoiden nettilomake, noin 80 prosenttia suomalaisista ei ainakaan toistaiseksi ole klikannut itseään ulos kirkosta. Samaan aikaan kun vapaa-ajattelijat houkuttelevat ihmisiä eroamaan kirkosta, keskustelu uskonnosta ja kirkosta on näkyvästi esillä julkisuudessa. Ehkä uskonnossa ja uskonnollisissa instituutioissa on jotain mieltä kiehtovaa, kun uskonnottoman elämäntavan valinneet ryhmätkin jaksavat nähdä vaivaa kanssakulkijoidensa takia.

Suomen evankelisluterilainen kirkko on 1980-luvulta lähtien toiminut tutkijan näkökulmasta kiinnostavasti, jos asian haluaa ilmaista varovaisesti. 1980-luvulla saatiin päätökseen – näin ainakin luultiin – pitkä kiista naisten oikeudesta pappisvirkaan. Nainen papinvirassa on nykyään yleinen ilmiö, mutta samaan aikaan niin sanotun perinteisen virkakäsityksen edustajat käyvät kiihtyvää sotaa oman näkemyksensä puolesta. Seksuaalivähemmistöjen ihmisoikeudet ovat kirkolle vielä vaikeampi kysymys. Toisaalta kirkosta löytyy yhteiskunnallista radikaaliutta, jota harva kansalaisjärjestö-

kään jaksaa pitää esillä. Sama kirkko, jonka julkisuuskuvaava mustaavat änkyrämiehet ja homofobia, esitti 1990-luvun laman jälkimmäisissä tiukimpia yhteiskunnallisia kannanottoja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden puolesta ja oli vasemmistoa jyrkempi uusliberalismin kriitikko. Kansankirkon seinät ovat lavealla eikä taivaskaan taida olla kattoa, kun kirkon piirissä vallitsevien mielipiteiden kirjoa yrittää laittaa jonkinlaiseen järjestykseen.

Uskonto on paljon muutakin kuin kirkko ja sen edustamat näkemykset. Ihmisten elämässä uskonnollisuus ja uskonnottomuus saavat monia muotoja. Historiantutkijoiden keskuudessa tapahtui viimeistään 1990-luvulla käänne, kun aiemman tieteidenvälisen työnjaon hengessä teologeille ja uskonto-tieteilijöille jätetyt kysymykset alkoivat ilmestyä historiantutkijoiden kysymyksenasetteluihin. Ruotsalainen historiantutkija Inger Hammar (1942–2007) käynnisti kii-vaan keskustelun 1990-luvulla, kun hän esitti, että ruotsalainen naishistoriallinen tutkimus on ollut uskontosokeaa samaan tapaan kuin aiempi historiantutkimus oli ollut sukupuolisokeaa. Teesi kuohutti ruotsalaista tiedeyhteisöä, mutta muissa Pohjoismaissa näkemys otettiin vastaan myönteisemmin.

Historiallisen Aikakauskirjan toimitus päätti osittain Agricolan juhluvuoden inspiroimana esittää kirjoituskutsun uskontoaiheisesta teemanumerosta. Ajatuksena oli, että numerossa voitaisiin käsitellä uskonnon moninaisia historiallisia ulottuvuuksia. Kun lehti alkoi olla jo taitettuna, postilaitikkooni tupsahti tuore *Women's History Review*, jonka teemana – miten ollakaan – oli sukupuoli, uskonto ja politiikka. Emme toki kuvitelleet, että ideamme olisi ainutlaatuinen, pikemminkin ajattelimme sen heijastelevan tämänhetkisiä tutkimusintressejä. Tämä sormituntumamme osui oikeaan: saimme ennätysmäärän hyviä ehdotuksia, joista julkaistavaksi valittiin seitsemän eri aihepiiriä ja aikakautta käsittelevää artikkelia. Yhteistä niille on, että ne tematisoivat uskontoa pakkona ja vapautena. Kirjoittajat vastaavat kysymyksiin, miten ja milloin uskonto on näyttäytynyt yksilöä tai yhteisöä kahlitsevana, milloin taas aiempia rajoituksia murtavana rakenteena. Kiinnostavaa ja tiedeyhteisön kansainvälisiä virtauksia kuvaavaa on, että uskontoaiheisia teemanumeroita ilmestyy samaan aikaan monilla eri tahoilla.

Tämä ei suinkaan ole hämmästyttävää. Uskonto on ollut merkittävä ihmisen ajattelua ja kulttuuria muovaava tekijä niin yksilö- kuin yhteisötasolla. Yksilö- ja yhteisötaholla on merkitystä myös uskontokritiikillä ja uskonnottomuudella, jossa yksilöt ja institutiot pyrkivät kirkoista ja uskonnoista riippumattomiin maailmankatsomuksiin ja

rituaaleihin. On luontevaa, että historian tutkijat käsittelevät näitä yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti merkittäviä kysymyksiä. Uskonnot ovat muuttuvia ilmiöitä – ihmiset harjoittavat ja antavat niille merkityksiä omilla historiallisilla ja kulttuurisilla yhteyksissään. Esimerkiksi reformaatio 1500-luvulla on osoitus yhteiskuntia ja yksilöitä kohdanneista muutoksista: osa katolisen kirkon keskeisistä opeista hylättiin, kun hengellisen eliitin ja poliittisten vallanpitäjien ajattelutavat muuttuivat. Paikallisella tasolla, kansan keskuudessa, nämä muutokset eivät useinkaan tapahtuneet samaan tahtiin eliitin ja vallanpitäjien mielenliikkeiden kanssa.

Historiallisen Aikakauskirjan teemanumero tarjoaa lukijoilleen matkan keskiajan miesmystikoiden, reformaatioajan maallikoiden ja valistusteologian kautta Rääkkylän Oravisalon herätykseen, Edvard Westermarckin ja Erkki Kailan käsityksiin sukupuolesta, lähetystyön dilemmoihin ja amerikkalaisen kristillisen uusoikeiston ajatusmaailmoin. Henkimaailman asioihin on kaiketi laskettavissa myös ”digidigi”, joka saa sijansa tämän perinteisen käyttöliittymän sivuilla: Kirsi Vainio-Korhonen pohtii kolumnissaan historian tutkimusta ja sähköisiä aineistoja. Oma ajankohtaisuuttaan lehteen tuo Irma Sorvalin katsaus 200 vuoden takaisen Suomen sodan veteraanin muistelusta veteraanin ja kirjurin yhteistyönä.

Pirjo Markkola
pirjo.markkola@uta.fi

USKONNON PAKKO JA VAPAAUS



MERI HEINONEN

Sukupuoli ja ilmaisun rajat myöhäiskeskiajan kristillisessä mystiikassa

Miesmystikot Friedrich Sunder ja Heinrich Suso sukupuolittuneiden normien vahvistajina ja rikkoina

Saksalaiset Friedrich Sunder ja Heinrich Suso olivat kansankielellä kirjoittaneiden mystikoiden joukossa poikkeuksia juuri sukupuolensa suhteen, sillä sydänkeskiajalla alkaneesta kansankielten eli vernakulaarien esiinmarssista huolimatta latina säilyi miesmystikoiden pääasiallisena kirjoituskielenä vielä vuosisatojen ajan. Meri Heinonen pohdii Sunderin ja Suson kirjojen perusteella niitä rajoja ja toisaalta vapauksia, joita mystien ilmaisu kirjoittajille asetti ja tuo esille sukupuolen merkityksen näiden rajojen piirtämisessä ja rikkomisessa.

■ Kristillisen mystiikan perinne oli ennen sydänkeskiaikaa varsin miespainotteinen. Lähes kaikki ennen vuotta 1100 tunnetut mystikot ovat miehiä ja mystinen kirjallisuus perustui ennen muuta Raamatun ja muiden keskeisten kristillisten tekstien tulkintaan, ei niinkään ”mystisiin kokemuksiin”.¹ 1100-luvulta lähtien Euroopassa yleisty uuden uskonnollisen innostuksen kans-

sa rinnakkain niin sanottu elämyksellinen mystiikka, jonka edustajista enemmistö oli naisia. Hildegard Bingeniläinen (n. 1098–1179) kuului vielä vanhaan monastiseen perinteeseen, mutta jo seuraavalla vuosisadalla huomio alkoi kiinnittyä uuden mystiikan harjoittajiin ja heidän usein näyttäviin kokemuksiinsa.²

Caroline Walker Bynumin klassikon asemaan noussut teos *Holy Feast and Holy Fast – the Religious Significance of Food to Medieval Women* julkaistiin vuonna 1987. Bynum korosti tutkimuksessaan ruumiillisten kokemusten merkitystä naisten uskonnolli-

1. Mystiikan pohjautumisesta raamatuntulkintaan ks. Grace M. Jantzen (1994) 'Feminists, Philosophers, and Mystics', *Hypatia* 9:4, 188–189. Vaikka kristillisessä traditiossa korostettiin keskiajallakin sielun periaatteellista sukupuolettomuutta ja naisen ja miehen tasaveroisuutta Jumalan silmissä ja pelastuksessa, häilyivät ajatukset sukupuolten erilaisista oikeuksista, olemisen ja ilmaisemisen tavoista myös mystisen kirjallisuuden taustalla määrittäen niin naisten kuin miesten tapoja ja tekoja. Toisinaan mystinen kirjallisuus avasi kirjoittajilleen mahdollisuuden sukupuolittuneista käytännöistä irrottautuneeseen ilmaisuun ja rajojen ylitykseen, mutta kenties vielä useammin vastaan tulivat sukupuolijärjestelmän raamit, joiden sisäpuolella oli parasta pysytellä.

2. Vaikka kristillinen perinne korostaa Franciscus Assisilaisen roolia ensimmäisenä stigmaattikkona, olivat monet keskiajan stigmaatikoista naisia ja naisten uskonnolliseen elämään liittyi monia julkisia piirteitä erilaisten ’esiintymisten’ muodossa. Ks. esim. Mary A. Suydam and Joanna E. Ziegler (1999) (toim.) *Performance and Transformation. New Approaches to Late Medieval Spirituality*, Hamsphire: MacMillan Press Ltd. ”Uuden mystiikan” tai ”elämysmystiikan” esiinnoususta hyvä yleisteos on Bernard McGinn (1998) *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200–1350). Vol. III of The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York: The Crossroad Publishing Company, ks. myös Maiju Lehmiö-Gardner (2006) *Kristillinen mystiikka: Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*, Helsinki: Kirjapaja.

selle elämälle keskiajalla ja sitä, että naiset hankkivat hengellistä auktoriteettia juuri fyysisillä hartaudenharjoittamisen muodoilla.³ Varsin monen keskiajan naispyhimyksen elämään liittyvät ruumiillisten harjoitusten ohella mystiset kokemukset, jotka vahvistivat heidän julkista rooliaan ja antoivat heille mahdollisuuden julistaa Jumalan sanaa ”armosta” (*ex benefico*).

Bynumin teos synnytti uusien tutkimusten tulvan, joka kohdistui naisten uskonnolliseen elämään ja sen eri muotoihin keskiajalla. Viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana useat tieteelliset julkaisut ovat keskittyneet naisten hurskauteen ja pohtineet esimerkiksi mystikkouden naisille tarjoamia vaikutusmahdollisuuksia. Mystiset kokemukset on nähty naisten keinona saavuttaa keskiaikaisessa yhteiskunnassa puheoikeus uskonnollisissa kysymyksissä tilanteessa, jossa esimerkiksi pappeus ”viran puolesta” (*ex officio*) oli rajattu naisten ulottumattomiin.

Toisaalta mystisten kirjoitusten on huomattu avanneen naisille uudenlaisia ilmaisun tapoja heidän omaksuessaan erilaisista kirjallisista perinteistä uudenlaisia rooleja. Esimerkiksi 1200-luvulla vaikuttanut begiini Hadewijch käytti hyödykseen maallista rakkausrunoutta ja asetti itsensä rakastavan ritarin hahmoon kuvaten Jeesusta feminiinisenä rakastettuna. Tämä valinta antoi Hadewijchille mahdollisuuden esittää itsensä aktiivisena ja tasavertaisena hahmona suhteessa Jumalaan.⁴

Miesmystikoiden tekstit sen sijaan ovat saaneet huomattavasti vähemmän huomiota ja heidän mystiikkansa luonne ja ilmaisukeinojensa sukupuolittuneet muodot eivät ole kiinnostaneet moniakaan tutkijoita. Näkisin kuitenkin, että myös miesten ja heidän kirjoittamiensa tekstien tarkastelu sukupuolen huomioonottavasta näkökulmasta on olennaista ja kertoo paljon vallinneesta sukupuolijärjestelmästä asettaen samalla naisiin kohdistuneen tutkimuksen hieman uudenlaiseen valoon.

Artikkelini pääkohteet ovat kaksi saksalaista miesmystikkoa, Heinrich Suso (1295/1300–63) ja Friedrich Sunder (1254–1328). Heidät on kuvattu feminiiniseksi miesmys-

tikoiksi yhdessä Johannes Taulerin, Jan van Ruysbroeckin ja Richard Rollen kanssa. Näitä kaikkia miehiä yhdisti yhtäältä toimiminen naisten uskonnollisen elämän ohjaajina ja toisaalta kirjoittaminen kansankielillä perinteisen latinan sijaan.⁵ Onkin perusteltua kysyä, missä määrin kirjoittajien oletettu ”feminiinisyys” liittyy kieleen ja niihin kirjallisiin konventioihin, jotka olivat tyypillisiä vernakulaarille teologialle, jonka Bernard McGinn on nähnyt syntyneen juuri 1200-luvulta lähtien monastisen ja skolastisen teologian rinnalle.⁶

Samoin sillä tosiasialla, että kyseiset miehet vaikuttivat nimenomaan naisten uskonnollisina ohjaajina, oli todennäköisesti vai-

3. Caroline Walker Bynum (1987) *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: University of California Press. Ks. myös esim. seuraavana ilmestynyt Laurie Finken artikkeli, Laurie Finke (1988) 'Mystical Bodies and Dialogics of Vision', *Philological Quarterly* 67, 439–449. Saksassa samantyyppisistä teemoista oli kiinnostunut 1980-luvulla Peter Dinzeltacher. Ks. erityisesti Peter Dinzeltacher (1981) *Vision und Visionliteratur im Mittelalter*, Stuttgart: Anton Hiersemann sekä Peter Dinzeltacher ja Dieter R. Bauer (1985) (toim.) *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag AG.

4. Aiheesta yleisemmin ks. Barbara Newman (1995) *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 140–141. Hadewijchista erityisesti Breuer Wilhelm (1987) 'Philologische Zugänge zur Mystik Hadewijchs. Zu Form und Funktion religiöser Sprache bei Hadewijch', teoksessa Margot Schmidt ja Dieter R. Bauer (toim.) *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart Frommann-Holzboog, Stuttgart, 103–121, erit. 114; Newman (1995) 153–158; Kurt Ruh (1993) *Geschichte der abendländischen Mystik. Zweiter Band: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit* München: Verlag C.H. Beck, 169–170; Saskia Murk-Jansen (1996) 'The Use of Gender and Gender-related Imagery in Hadewijch', teoksessa Jane Chance (toim.) *Gender and Text in the Later Middle Ages*, Gainesville: University of Florida Press, 54–55; Barbara Newman (2003) *God and the Goddesses. Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 169–181.

5. Bynum (1987), 102–105; Ursula Peters (1988a) 'Frauenliteratur im Mittelalter? Überlegungen zur Trobairitzpoesie, zur Frauenmystik und zur feministischen Literaturbetrachtung', *Germanisch-Romanische Monatschrift*, NF 38, 46–47; Theresa Heimerl (2002) *Frauenmystik-Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Darstellungen von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster: LIT-Verlag, 288.

6. McGinn (1998), 19–26.

kutusta heidän ilmaisutapoihinsa. He saivat vaikutteita naisten hurskauselämästä, ja vastasivat omilla teksteillään naisten kokemuksiin, pyyntöihin ja uskonnollisessa elämässä esittämiin haasteisiin.⁷

Tarkastelen tässä artikkelissa Friedrich Sunderin ja Heinrich Suson kirjoja nimenomaan naisiin kohdistunutta tutkimusta vas- ten ja pyrin pohtimaan niitä rajoja ja toisaalta vapauksia, joita mystinen ilmaisu kirjoit- tajille asetti ja tuomaan esille sukupuolen merkityksen näiden rajojen piirtämisessä ja rikkomisessa.

Näiden kysymysten taustalla vaikuttaa myös laajempi keskustelu siitä, missä mää- rin mystikot noudattivat mystiikan kirjallisia perinteitä ja missä määrin tietyt historialliset tilanteet ohjasivat heidän ilmaisuaan ja va- lintojaan esimerkiksi juuri sukupuolitettujen rajojen määrittelyssä.⁸ Kysyn, oliko mies- ja naismystikoiden ilmaisukenttä samalla ta- voin rajattu ja vapaa, vai asettivatko yhtääl- tä kirjalliset konventiot ja toisaalta historial- liset tilanteet nais- ja mieskirjoittajat erilai- seen asemaan.

Friedrich Sunder ja Heinrich Suso

Friedrich Sunder ja Heinrich Suso vaikutti- vat 1200-luvun lopulla ja 1300-luvulla sak- sankielisessä Euroopassa. He huolehtivat naisten uskonnollisesta elämästä erityisesti dominikaaninunnien yhteisöissä. Friedrich Sunder oli viralliselta asemaltaan seurakun- tapappi, mutta hän ei toiminut tavanomai- sissa seurakunnallisissa tehtävissä, vaan oli niin kutsuttu *klosterkaplan* eli luostaripappi dominikaaninunnien luostarissa Engeltha- lissa.⁹

Periaatteessa dominikaaniveljien tuli huolehtia alaisuuteensa asetettujen nais- luostarien papillisista tarpeista eli pitää messuja, jakaa ehtoollista, kuunnella rippejä ja antaa sielunhoitoa. Käytännössä veljien innokkuus tähän työhön vaihteli kuitenkin suuresti ja monissa nunnaluostareissa jat- kettiin vanhoja käytäntöjä, jotka olivat pe- räisin yhteisöiden syntyajoilta.¹⁰ Engelthal oli monien muiden dominikaaniluostarien tapaan entinen begiiniyhteisö, jossa sielun- hoitajana oli toiminut naisten itsensä valit-

sema pappi. Tämä käytäntö jatkui, kun luostari liitettiin dominikaanien sääntökun- taan.

Engelthalissa kirjoitetun sisarkirjan mu- kaan nunnien yhteisö syntyi, kun domini- kaanisaarnaajan sanat koskettivat hurskaa- seen elämään sitoutuneiden naisten jouk- koa, joka pyysi Adelheid Rotterin -nimistä naista ryhtymään johtajakseen. Adelheid oli ollut Unkarin nuoren prinsessan Elisabethin palveluksessa kiertelevänä muusikkona, mutta hylännyt syntisen elämänsä ja tehnyt parannuksen. Vuonna 1243 Ulrich von Kö- ningsteinin lahjoitus naisten yhteisölle teki luostarin perustamisen taloudellisesti mah- dolliseksi ja jo seuraavana vuonna yhteisö liitettiin dominikaanien sääntökuntaan ja vastuu sen hengellisestä ohjauksesta siirret-

7. Naisten ja miesten välisestä yhteistyöstä ja toimin- nasta on tullut aivan viime vuosina entistä tutkitumpi ala erityisesti Yhdysvalloissa. Ks. erityisesti John Coak- ley (2006) *Women, Men, and Spiritual Power. Female Saints and their Male Collaborators*, New York: Colum- bia University Press sekä artikkelikokoelma Catherine M. Mooney (toim.) (1999) *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

8. Erityisesti Saksassa keskustelu keskiajan uskonnol- listen tekstien käytöstä menneisyyden tutkimuksen lähteenä on korostanut kirjallisten konventioiden mer- kitystä ja sitä, että tekstit kertovat suhteellisen vähän yksittäisistä historiallisista tilanteista. Ks. Esim. Peters (1988a); Ursula Peters (1988b) *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen: Niemeyer; Peter Dinzelsbacher (1988) 'Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 117, 1–23. Ks. keskustelusta myös Frank Tobin (1999) 'Henry Suso and Elsbeth Stagel: "Was the Vita a Cooperative Effort?"', teoksessa Catherine M. Mooney (toim.) *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia: University of Pennsylv- ania Press, 124–128; Meri Heinonen (2007) *Brides and Knights of Christ: Gender and Body in Later Me- dieval German Mysticism*, Turku: PhD dissertation, 8–11.

9. Tiedot Friedrich Sunderista perustuvat teokseen Friedrich Sunder, *Gnadenleben, Das Gnaden-Leben des Friedrich Sunder, Klosterkaplan zu Engelthal* Teokses- sa Siegfried Ringler (toim.) (1980) *Viten- und Offen- barungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, München: Artemis Verlag.

10. Susanne Bürkle (1999) *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische legitimation frauen- mystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen: Francke Verlag, 73–74; Gertrude Jaron Lewis (1996) *By Women, For Women, About Women: The Sister-books of fourteenth-century Germany*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 117.

tiin Regensburgin dominikaanikonventille – viisi vuotta myöhemmin kaksi paavillista kirjettä vahvistivat, että luostari kuuluu dominikaanien vastuulle.¹¹ Engelthalin historia on varsin tyypillinen saksankielisen alueen dominikaaninunnaluostarille. Naisten yhteisöt muotoutuivat usein naisten oman toiminnan tuloksena ja niillä ei alkuun ollut institutionaalisia siteitä miesten sääntökuntiin. Tyypillisesti myös vastuu toiminnasta säilyi naisilla virallisen sääntökuntaan liittämisen jälkeenkin.¹²

Engelthalin sisarkirjan mukaan yhteisön ensimmäinen *klosterkaplan* oli rikas pappi nimeltään Uschlack. Hän vaikuttui naisten hurskaasta elämäntavasta niin, että jätti syntisen elämänsä ja pyysi päästä yhteisön papiksi.¹³ Vaikka on varsin todennäköistä, että sisarkirjan tarina papista on vain kirjallinen *topos*, se kertoo myös todellisuudesta. Beגיניyhteisöillä oli omia pappeja, jotka naiset olivat hyväksyneet ohjaajikseen ja jotka jatkoivat yhteisön palveluksessa institutionaalisista muutoksista huolimatta.

Kertomus rikkaasta Uschlack-papista on mielenkiintoinen myös siksi, että esimerkiksi Susanne Bürkle, joka on tutkinut Engelthalin yhteisöä, on ehdottanut, että Friedrichin sukunimi Sunder olisi elisio sanoista *sündige priester* (syntinen pappi). Sunderista kerrotaankin *Gnadenlebenissä*, että hän oli elänyt maailmallista elämää nuorena ja että hän katui erityisesti sitä, että ei nuoruudessaan ollut elänyt neitsyenä, pappina tai uskonnollisen yhteisön jäsenenä.¹⁴ Engelthaliin liittyvistä muista lähteistä tunnetaan kuitenkin Friedrich-niminen pappi ja mikä vielä olennaisempaa, myös muita henkilöitä, joiden nimi on ollut Sunder/Sunter. Tämä antaa aiheen olettaa, että kyseessä on ollut alueella käytetty sukunimi, ja että Friedrich Sunder -niminen henkilö on todella toiminut Engelthalissa.¹⁵

Tietomme dominikaaniveli Heinrich Susosta eivät ole kovin paljon paremmat kuin Friedrich Sunderista, vaikka Suso kirjoitti useita teoksia ja saavutti myös mainetta erityisesti naisten uskonnollisena ohjaajana. Hänen teoksistaan kuuluisin on latinankielinen *Horologium Sapientiae*, joka käännettiin jo keskiajalla lukuisille kansankielille,

ja josta on säilynyt yli neljäsataa keskiaikaista kopiota.¹⁶

Suson tuotannon pääpaino oli kuitenkin saksankielisissä kirjoissa. Hän kirjoitti teokset *Büchlein der Wahrheit* ("Kirjanen totuudesta") sekä *Büchlein der ewigen Weisheit* ("Kirjanen ikuisesta viisaudesta"), joka oli *Horologium Sapientiae*n eräänlainen prototyyppi. Näiden teosten lisäksi Susolta tunnetaan kirjekokoelmia sekä *Leben* tai *Vita*-nimellä tunnettu teos, jonka hän kirjoitti 1360-luvun alussa kootessaan kirjoistaan yhteisjulkaisun nimeltä *Exemplar*.¹⁷

Suson *Lebeniä* pidettiin pitkään ensimmäisenä saksankielisenä omaelämäkertana, mutta tästä kunniasta teos on saanut loppua. *Leben* kertoo ikuisen Viisauden palvelijasta, joka on dominikaaniveli. Teoksessa annetaan myös ohjeita dominikaaninunnalle, joka oli veljen hengellinen tytär. Vaikka *Lebeniä* ei olekaan syytä pitää Suson suoraanaisena elämäkertana, on selvää, että se pohjasi Suson omiin kokemuksiin domini-

11. Engelthal *Schwesternbuch*, teoksessa Karl Schröder (toim.) (1871) *Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Gnaden uberlast*. Tübingen: Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 1–2.

12. Aiheesta laajemmin ks. Lewis (1996) ja aihepiirin klassikko Herbert Grundmann (1961) *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzeri, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Anhang Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*. Darmstadt. Naisten roolista uskonnollisten yhteisöiden synnyssä ja vaikutuksesta sääntöihin ks. Maiju Lehmijoki-Gardner (2004) 'Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula', *Speculum* 79, 660–687.

13. Engelthal *Schwesternbuch*, 7.

14. Bürkle (1999), 132, n229; *Gnadenleben*, 395.

15. Bürkle 1999, 132; Siegfried Ringler (1980) *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, München: Artemis Verlag, 156–157.

16. Karl Bihlmayer (1961) 'Einleitung', teoksessa Karl Bihlmayer (toim.) *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*. Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., 3*–26*.

17. Suson elämästä ja tuotannosta antaa hyvän yleiskuvan Bihlmayerin (1961) ohella Frank Tobin (1989) 'Introduction' teoksessa Frank Tobin (toim.), *Henry Suso, The Exemplar, with two German Sermons*, New Jersey: Paulist Press, 13–59.

kaanina ja naisten hengellisen elämän ohjaajana.¹⁸

Naisille asetetut rajat miesten kirjoituksissa

Suson *Leben* antaa varsin mielenkiintoisen kuvan siitä tilanteesta, joka vallitsi uskonnollisen elämän piirissä 1300-luvun saksankielisessä Euroopassa. Naisten kasvava uskonnollinen innostus asetti sääntökuntien edustajat tiukoille, sillä naiset vaativat aiempaa aktiivisemmin uskonnollisia palveluksia ja esimerkiksi oikeutta liittyä jo olemassa oleviin sääntökuntiin. Toisaalta katolinen kirkko oli huolissaan naisten uskonnollisesta elämästä ja etenkin sen liian vapaista muodoista kuten begiineistä ja muista puolivirallisista yhteisöistä, joiden suhde kirkon instituutioihin oli epämääräinen. Naisten maallikkoyhteisöt eivät noudattaneet klauusuria kuten nunnaluostarit, vaan naiset elivät ”maailman” keskellä kerjäläisveljien tapaan.

Vuonna 1312 Viennen konsiili kielsi begiinien elämäntavan, joskin todella hurskaille naisille varattiin mahdollisuus yhteisölliseen elämään myös jatkossa. Käytännössä tämä tarkoitti saksankielisessä Euroopassa sitä, että begiiniyhteisöt muuttuivat dominikaaninunnien suljetuiksi luostareiksi, kuten kävi Engelthalin yhteisölle. Nykyisen Belgian alueella sen sijaan begiinitalot säilyttivät ominaispiirteensä, mutta kasvoivat usein suuriksi ja paikallisten aatelisten tukemiksi itsenäisiksi yhteisöiksi, eräänlaisiksi pieniksi kaupungeiksi.¹⁹

Henrich Suson kirjassa on nähtävissä se vastuu, joka dominikaaneilla oli naisten uskonnollisesta ohjauksesta ja etenkin siitä, että naisten vapaampi elämäntapa kitkettiin pois ja naiset suljettiin luostareihin. Suson *Leben*issä naisille suositellaan elämää nimenomaan suljetussa yhteisössä.²⁰ Friedrich Sunderin kirjassa vastaava ajatus on esitetty epäsuorasti mutta itsestään selvästi. Sunder korostaa luostarin merkityksellisyyttä esimerkiksi sillä, että lähes kaikki hänen mystiset kokemuksensa tapahtuvat luostarin alueella ja erityisesti sen kirkossa. Toisaalta Sunder eksplisiittisesti toteaa naisten ja miesten välisen eron ja sen, että naisten

tehtäviin kuuluvat lähinnä rukoukset, joita suoritettiin luostarin muurien suojissa. Miehillä sen sijaan kuuluivat julkisemmat ja myös arvokkaammat toimet kuten saarnaaminen, rippien kuunteleminen ja messujen pitäminen.²¹

Etenkin 1300-luvun puolivälistä alkaen mielipiteet naisten ankaraa askeesia, hurmostiloja ja mystisiä kokemuksia kohtaan alkoivat muuttua. Vaikka monet papit, munkit ja veljet edelleen ihailivat naisten eläytyvää hurskautta, suhtautui yhä useampi kirkon edustaja niihin torjuvasti. Esimerkiksi Mestari Eckhart, mutta myös monet muut papit, kritisoivat naisten fyysisiä harjoituksia ja erityisesti ruumiillista Kristuksen seuraamista.²² Tämä sama tendenssi näkyy

18. Suson *Leben*-teoksen tulkintahistoriasta ja nykykeskustelun tilasta ks. Heinonen (2007), 43–47; Tobin (1999), 118–135; Bernard McGinn (2005) *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany. Vol IV of The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York: The Crossroad Publishing Company, 201–204; Werner Williams-Krapp (1992) 'Nucleus totius perfectionis. Die Altväterspiritualität in der „Vita“ Heinrich Seuses' teoksessa Johanne Janota, Paul Sappller, Friedrich Schanze, Konrad Vollmann, Gisela Vollmann-Profe & Hans-Joachim Ziegler (toim.) *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger I*, Tübingen: Max Niemayer Verlag, 405–421; Werner Williams-Krapp (2004), 'Heinrich Suso's 'Vita' between Mystagogy and Hagiography', teoksessa Annele B. Mulder-Bakker (toim.) *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe*, Leiden: David Brown Book Co, 35–47.

19. Ernst McDonnell (1954) *The Beguines and Beghards in Medieval Culture. With Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick: Rutgers, 218–223; Walter Simons (2003) *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Robert Lerner (1972) *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 46–47.

20. Heinrich Suso, *Leben* teoksessa Karl Bihlmayer (toim.) *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*. Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., XXXIV, 70–74; XXXVIII, 115; XLI, 135–137. Ks. myös Heinrich Suso, *Briefbüchlein* teoksessa Karl Bihlmayer (toim.) *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*. Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., IV, 369–372.

21. *Gnadenleben* 398, 399–400.

22. Ulla Williams ja Werner Williams-Krapp (2003), 'Die Dominikaner im Kampf gegen weibliche Irrtümer: Eberhard Mardachs <Sendbrief von wahrer Andacht> (mit einer Textedition)' Teoksessa Hans-Joachim Behr, Igor Lisový & Werner Williams-Krapp (toim.) *Deutsch-Böhmische Literaturbeziehungen Germano-Bohemica; Festschrift für Václav Bok zum 65.*

Heinrich Suson *Lebenissä*, jossa ikuisen Viisauden palvelija kieltää hengelliseltä tyttäreltään äärimmäisen askeesin tämän sukupuoleen vedoten.²³ Ikuisen Viisauden palvelija sen sijaan saattoi osoittaa omaa miehkeytyttään ja hurskauselämänsä vakavuutta hyvin äärimmäisillä harjoituksilla.²⁴

On melko selvää, että *Lebenissä* Suson tavoitteena oli naisten julkisen ja näyttävän uskonnollisen elämän rajoittaminen. Askeettisista harjoituksistaan ja erilaisista mystisistä kokemuksistaan kuulut naiset herättivät innostusta ympäröivässä yhteiskunnassa ja tätä innostusta haluttiin kirkon piirissä hillitä, sillä sen pelättiin toimivan kasvualustana Vapaan hengen harhaopin tapaisille liikkeille.²⁵

Vielä selvemmin pyrkimys naisten uskonnollisen elämän ohjaamiseen ja kontrolliin näkyi 1400-luvulla, kun monet Saksan alueen dominikaani- ja fransiskaaniinunluostarit joutuivat ”reformaation” kohteiksi. Luostareissa korostettiin paluuta alkuaikojen ihanteisiin ja tiukkaan sääntöjen noudattamiseen. Luostareissa myös kopioitiin ja levitettiin runsaasti sisarkirjoja ja mystisiä tekstejä, joiden toivottiin innostavan nunnia soveliaaseen hurskauselämään.²⁶

Huomionarvoista tässä toiminnassa on se, että miesreformaattorit usein editoivat varhaisempia tekstejä, ja esimerkiksi lukuisia luostareita uudistaneen Johannes Meyerin tiedetään kirjoittaneen uudelleen sisarista kertovia tekstejä niin, että ne sisälsivät vähemmän tarinoita näyistä, ruumiillisista harjoituksista ja muista epäilyttävistä aiheista.²⁷ Nunnaluostareiden uudistuksissa korostuivat naisten tyypilliset tehtävät kuten rukoileminen ja liturgiaan osallistuminen, ei aktiivinen ja julkinen toiminta avoimessa yhteisössä ja huomion herättäminen askeesilla tai mystisillä kokemuksilla.

On mahdollista, että tämä pyrkimys näkyi myös Friedrich Sunderin *Gnadenlebenissä*, jonka ainoa säilynyt kopio on vuodelta 1451 ja tehty Inzighofenin luostarille reformaatiotarpeita ajatellen. Kirja ei sisällä juuri lainkaan kuvauksia askeesista ja erilaista harjoitteista, vaikka teoksen esipuheessa, joka on eräänlainen minielämäkerta Sunderista, viitataan hänen harjoituksiin-

sa ja ankaraan paastoonsa, ja esimerkiksi hänen tapaansa käyttää jouhipaitaa ja kieltäytyä lihansyönnistä.²⁸ Tekstistä on mahdollisesti karsittu pois liian fyysinen aines, joka olisi voinut innostaa naisia Kristuksen konkreettiseen ruumiilliseen imitointiin.

Mystinen rakkaus: naisten vapaus ja miehisen ilmaisun rajat

Miesten teksteissä ei kuitenkaan ollut kyse yksinomaan naisille asetetuista rajoista vaan sukupuoliin liitetyt ajatukset ja olemisen tavat rajoittivat myös miehiä. Näyttää selvältä, että naisilla oli tiettyssä mielessä miehiä paremmat mahdollisuudet kuvata suhdetaan Jumalaan käyttämällä eroottisen rakkauden fyysistä kieltä.

Kristillisessä perinteessä yksi yleisimmistä tavoista kuvata mystistä yhtymistä tai unionia on ollut heteroseksuaalinen rakkaus ja avioliitto. Tämä kuvakieli ja tapa puhua Jumalan ja ihmisen suhteesta käyttäen vertailukohtana ihmisten välistä rakkautta perustuu tulkintoihin, jota kristillisessä traditiossa on tehty Laulujen laulusta Origeneesta alkaen.²⁹

Geburtstag, Hamburg: Verlag Dr. Kovaë, 167–169; Thomas Bestul (1996) *Texts of Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 153; Otto Langer (1985) 'Zur dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland', teoksessa Peter Dinzlhuber Dieter R. Bauer (toim.) *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag AG, 341–346. Kristuksen imitaatiosta ja sen merkityksen kasvusta ks. Giles Constable (1995) *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of Imitation of Christ. The Orders of Society*, Cambridge: Cambridge University Press; Walter Haug ja Burghart Wachinger (1993) (toim.) *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

23. *Leben* XXXV, 107.

24. Ks. Esim. *Leben* IV, 15–16; XVI, 41–44; XVIII, 48; XXXI, 91; XLIV, 151–152.

25. Vapaan Hengen harhaopista ks. Lerner (1972).

26. Petra Seegets (2001) 'Leben und Streben in spätmittelalterlichen Frauenklöstern', teoksessa Berndt Hamm & Thomas Lentens (toim.) *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, Tübingen: Mohr Siebeck, 24–44.

27. Jeffrey Hamburger (1998) *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York: Zone Books, 427–468.

28. *Gnadenleben* 391.

29. Laulujen laulun traditiosta kristillisessä perinteessä ks. E. Ann Matter (1992) *The Voice of My Beloved. The*

Origeneen mukaan Raamatun eroottinen tarina kuvasi ihmisen ja Jumalan tai kirkon ja Jumalan välistä rakkautta. Se oli luonteeltaan puhtaasti hengellistä, mutta sen kuvaamiseen oli käytetty maallisen rakkauden kieltä. Varhaiskeskiajalla yleistyneen tulkinnan mukaan taas Laulujen laulun morsian oli neitsyt Maria ja sulhanen Jumala. Käytännössä nämä kolme tulkintamallia elivät läpi keskiajan ja saattoivat esiintyä samankin kirjoittajan teksteissä rinnakkain.³⁰

Tapa tulkita Laulujen laulu nimenomaan ihmisen sielun ja Jumalan väliseksi rakkaudeksi yleistyi 1100-luvulta lähtien. Samaan aikaan naisten innostus uskonnolliseen elämään kasvoi ja Laulujen laulusta ryhdyttiin tekemään myös kansankielisiä käännöksiä juuri naisyyttä varten. Ennen sydänkeskiaikaa Laulujen laulun traditiota olivat mystiikassa käyttäneet lähinnä mieskirjoittajat, jotka olivat pyrkineet tulkitsemaan Raamatun tekstiä, mutta 1200-luvulta lähtien naisten osuus mystikoiden joukossa kasvoi ja samalla Laulujen laulun eroottinen perinne alkoi femininisoidua.³¹ Tämän seurauksena Jumalan morsiammuudesta alkoi tulla naisten yksinoikeus ja Laulujen laulun sanastoa, kuvastoa ja tunnelmia ryhdyttiin käyttämään omien kokemusten kuvaajina.³²

Jo varhaiskristillisyydessä neitsyyttä oli markkinoitu erityisesti naisille ja heitä oli kutsuttu Kristuksen morsiamiksi, mutta sydänkeskiajalta lähtien Kristuksen hahmon ihmisyyden painottuessa alettiin korostaa hänen asemaansa uskonnollisten naisten sulhasena ja puolisona entistä konkreettisemmin. Sydänkeskiajan naisille suunnatussa uskonnollisessa kirjallisuudessa asetettiin vastakkain maallinen ja hengellinen avioliitto ja Kristus esitettiin vaihtoehtona lihalisille sulhasille.³³ Kristuksen morsiammuudesta tuli ominaisuus, joka liitettiin ennen muuta nunniiin ja muihin uskonnolliselle elämälle omistautuviin naisiin.

Tämän seurauksena myös ajatus sielun ja Jumalan välisestä rakkaudesta alkoi sydänkeskiajalla muuntua ja raja uskonnollisen naisen ja rakastavan sielun välillä hämärtyi. Vaikka mystikot edelleen puhuivat rakkauskokemuksissaan sielusta, joka useissa eu-

rooppalaisissa kielissä on feminiininen (esim. latinan *anima*, saksan *die Seele*), sekoittui tämä rakastava sielu yhä useammin uskonnolliselle elämälle omistautuvien naisten persoonaan siitäkkin huolimatta, että varhaisemmassa traditiossa morsian oli edustanut niin miesten kuin naisten sielua.³⁴

Toki sydän- ja myöhäiskeskiajalla myös uskonnolliset miehet saattoivat puhua sielunsa suhteesta Jumalaan rakkauden kielellä, mutta oli huomattavasti yleisempää valita Jumalan soturin (*miles Christi*) tai ritarin rooli kuten esimerkiksi Heinrich Suso teki.³⁵

Song of Songs in Western Medieval Christianity, Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Friedrich Ohly (1958) *Hobeliied-Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hobeliiedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Myös Kirjeessä efesolaisille esitetään ajatus, jonka mukaan aviomiehen tulee rakastaa vaimoaan samalla tavoin kuin Kristus rakasti seurakuntaa. Kirje efesolaisille 5:25–26.

30. Matter (1992), 22–25; 123.

31. Matter (1992); Stephen D. Moore (2000) 'The Song of Songs in the History of Sexuality', *Church History* 69, 328–349.

32. Gordon Rudy (2002) *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, New York: Routledge, 54–56.

33. John Bugge (1975) *Virginitas: An Essay in the History of Medieval Ideal*, Hague: Martinus Nijhoff, 66–67, 78–79, Peter Dinzelsbacher (1986) 'Sozial- und Mentalgeschichte der Liebe im Mittelalter', teoksessa Ulrich Müller (toim.) *Minne ist ein swaerez Spiel: Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter*, Göttingen: Kümmerle Verlag, 83, Bella Millett (1982) teoksessa Bella Millett (toim.) *Hali Meidhad.*, Oxford: Oxford University Press, xxxiv–xxvii, Newman (1995), 31–33, Hildegard Elisabeth Keller (2000) *My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages*, Leuven: Peeters, 24ff.

34. Hyvä esimerkki tästä naishahmoisen sielun ja todellisten uskonnollisten naisten sekoittumisesta on traktaatti *Christus und die minnende Seele* ("Kristus ja rakastava sielu"), joka periaatteessa kuvaa sukupuolista vapaan sielun suhdetta Jumalaan, mutta joka käytännössä sekoittaa ruumiillisen uskonnollisen naisen ja naisen hahmoisen sielun keskenään. Ks. Keller 2000, 186–229, 253–262. Sielun feminiinisydestä uskonnollisessa kirjallisuudessa laajemmin ks. Jeffrey Hamburger (1990) *The Rothschild Canticles. Art and Mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300*, New Haven: Yale University Press.

35. Bugge (1975), 66–67, 78–79; Walter Blank (1993), 'Heinrich Seuses 'Vita'. Literarische Gestaltung und pastorale Funktion seines Schriftums', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 122, 299–307; Gisela Baldus (1966) *Die Gestalt des "dieners" in Werke Heinrich Seuses*. Inaugural-Dissertation zur Er-

Hildegard Elisabeth Keller on puhunut tämän kehityskulun kohdalla seksuaalisoitumisesta, jonka seurauksena Kristuksen hahmo muuttui aiempaa maskuliinemmaksi ja morsiammuudesta tuli naisten yksinoikeus.³⁶ Tämä muutos näkyy myös Heinrich Suson *Lebenissä* ja erityisesti hänen latinankielisessä teoksessaan *Horologium Sapientiae*. Näissä teksteissä Suso kuvasi ikuisen Viisauden palvelijan, joka oli dominikaaniveli, maskuliinisenä hahmona ja tämän rakastetun eli ikuisen Viisauden feminiinisenä. Sen sijaan uskonnolliset naiset olivat sulhasensa Kristuksen rakastettuja morsiamia tai puolisoita.³⁷

Kuten Barbara Newman on todennut, Suson teksteissä inhimillinen ja kärsivä Jeesus edustaa Jumalan maskuliinisuutta ja taivaallinen ikuinen Viisaus hänen feminiinisyttään.³⁸ Newmanin argumentointi perustuu ensisijassa Suson latinakieliseen kirjaan *Horologium Sapientiae*, mutta sama periaatteellinen jako on nähtävissä myös *Lebenissä*, jossa uskovon sukupuoli määrittää Jumalan sukupuolisen luonteen. Kärsivä Kristus on *Lebenissä*kin selvästi maskuliininen ja sellaisena uskovalle miehelle jäljittelyn, ei rakkauden kohde.

Tämä varsin hienovarainen jaottelu, jossa Jeesuksen kahtalaisuus ihmisenä ja Jumalana saa myös sukupuolittuneen luonteen ihmisyyden edustaessa hänen mieheyttään ja jumalaisuuden naiseuttaan, antaa aiheen olettaa, että Suson kirja oli tarkoitettu niin naisille kuin miehillekin. *Lebeniä* on kansankielisyyden vuoksi pidetty ensisijassa naisille suunnattuna teoksena. Mielestäni Suson pyrkimys noudattaa tiukkaa sukupuolijakoa ja tarve tuoda esiin naisten ja miesten uskonnollisen elämän eroavaisuuksia niiden näennäisestä samankaltaisuudesta huolimatta, kertovat kuitenkin kohderyhmästä, johon kuului uskonnolliselle elämälle omistautuneita naisia ja miehiä.³⁹

Varaamalla Jumalan ritarin ja maskuliinisen rakastajan roolin miehille, Suso mahdollisesti kritisoi naisten uskonnollisessa kirjallisuudessa ottamia ilmaisullisia vapauksia. Todennäköisempää kuitenkin on, että hän pyrki ylläpitämään sukupuolten välisiä raja-aitoja ja hylkäsi siksi perinteisen, suku-

puolen vaihtamiseen perustuneen tulkinnan feminiinisen sielun ja maskuliinisen Jumalan rakkaudesta ja esitteli miehille mystisessä kirjallisuudessa ”uuden” vaihtoehdon – feminiinisen Jumalan rakastamisen.

Suson pyrkimykseen tarjota miehille aiemmasta traditiosta poikkeava mahdollisuus kuvata suhdettaan Jumalaan vaikutti todennäköisesti edellä kuvattu seksuaalisoitumisprosessi. Samasta sukupuolittuneiden ilmausten käyttöön liittyneestä selkeyttämispyrkimyksestä kertoo esimerkiksi Suson tapa hyödyntää Marian hahmoa hänen kuvatessaan miesten uskonnollisia harjoituksia heteroseksuaalisen rakkaussuhteen valossa.⁴⁰

Kirjoittaessaan ikuisesta Viisaudesta ja tämän palvelijasta Suso otti avukseen ritarirunouden kuvaston kuten monet naismystikotkin. Hän esitti palvelijan kokemattomana nuorukaisena, jonka ihana rouva viettelä rakastajakseen ja jonka tähden palvelija joutui kärsimään ankaria koettelemuksia.⁴¹ Suso liitti tähän suhteeseen eroottisia ulottuvuuksia vertaamalla ikuista Viisautta pantteriin, joka houkuttelee toisia eläimiä makealla tuoksullaan,⁴² mutta kuvasi rakkaussuhdetta varsin hillityin sanakääntein verrattuna moniin aikalaismystikoihin.

Tässä hän itse asiassa noudatti maallisen rakkausrunouden konventioita. Rüdriger

langung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, 87–88.

36. Keller (2000).

37. *Leben* XLI, 137; XLII, 142; XXVI, 78–79. Ks. myös Heimerl (2002), 192–195.

38. Barbara Newman (2002) 'Henry Suso and the Medieval Devotion to Christ the Goddess', *Spiritus. A Journal of Christian spirituality* 2:1, 7–9; Newman (2003), 209–211.

39. Suson naisyleisöstä ks. Hamburger (1998), 240–252; Williams-Krapp (2004). Ks. Sara S. Poor (2001) 'Mechthild von Magdeburg, Gender and the 'Unlearned Tongue'', *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 3, 215–221, joka antaa mielenkiintoisen näkökulman kielten ja yleisön suhteeseen kritisoiden yksinkertaistettuja argumentteja esimerkiksi latinan ja koulutetun yleisön ykseydestä.

40. Suso esimerkiksi kirjoitti ikuisen Viisauden palvelijan tavasta kukittaa neitsyt Marian patsas samalla tavalla, kun maalliset miehet kukittivat rakastettunsa. Ks. *Leben* VIII, 26–27; XXXVI, 111.

41. Suson ritarikuvastosta ks. Baldus (1966), erityisesti 75–77.

42. *Leben* III, 12.

Schnell on kiinnittänyt huomiota siihen, että saksalaisessa *Minne*-laulu -perinteessä miesten suuhun ei asetettu rakkautta tai eroottista suhdetta yksityiskohtaisesti kuvaavia sanoja. Seksuaalisuuteen liittyvät teemat tuotiin esiin naishahmojen äänellä, vaikka kaikki tunnetut *Minne*-laulujen kirjoittajat olivat miehiä. Schnell on arvellut tämän johtuvan siitä, että runoissa miehet puhuivat yleensä julkisessa tilassa ja naiset taas yksityisessä. Tästä syystä miehille ei ollut soveliaista puhua ääneen seksuaalisuuteen ja rakkauteen liittyvistä teemoista, vaikka keskiaikaisessa kontekstissa laajemmin oli itsestään selvää, että mies oli seksuaalisesti aktiivinen osapuoli, ei nainen.⁴³ Näyttäisikin siltä, että kirjallinen traditio, yhdessä kristillisessä perinteessä tapahtuneiden muutosten kanssa, ohjasi Suson ilmaisua hänen kertoessaan Jumalan ja ihmisen sielun välisestä suhteesta.

Rajanylityksiä

Hieman toisenlaisen näkökulman ihmisen sielun ja Jumalan välisen rakkauden tematiikkaan tarjoaa Friedrich Sunderin *Gnadenleben*. Susosta poiketen Sunder ei pyrkinyt kirjassaan rajaamaan miehisen ja naisellisen uskontoelämän muotoja omiksi kategorioikseen vaan esitti tulkinnoissaan jopa poikkeuksellisia sukupuolisia rajanylityksiä. Näistä ensimmäinen ja varsin ilmeinen oli Neitsyt Marian keskeinen asema Sunderin hengellisessä elämässä.⁴⁴

Neitsyt Marialla oli tärkeä osa monien keskiajan mieskirjoittajien teksteissä ja kirjoittajat korostivat mielellään Marian esikuvallista merkitystä nöyryydessä, siveydessä ja vastaanottavaisuudessa armolle. Miehet eivät tosin yleensä asettaneet Mariaa esikuvaksi itselleen tai toisille miehille vaan uskonnollisen elämän valinnoille naisille, erityisesti nunnille. Naisten teksteissä ja kokemuksissa Marialla oli huomattavasti pienempi rooli kuin miesten vastaavissa, mutta heille Maria oli Jeesuksen ohella myös varteenotettava esikuva ja imitaation kohde.⁴⁵

Friedrich Sunder kirjoitti huomattavan paljon Mariasta ja useimmista muista mieskirjoittajista poiketen asetti Jumalan äidin

Jeesuksen rinnalle oman imitaationsa kohteeksi. Sunder esimerkiksi koki mietiskelyn aikana niin Jeesuksen kuin Marian kipuja⁴⁶ ja yhdisti tässä kohdin selvästi naisellisen ja miehisen ilmaisun ja kerronnan keinoja.

Myös puhuessaan Jumalan ja sielun välisestä rakkaudesta Sunder omaksui arkailematta ajatuksen rakastavan sielun ja Jumalan välisestä eroottisesta suhteesta ja kuvasi omaa feminiinistä sieluaan suhteessa maskuliiniseen Jumalaan. Hänen kertomuksensa sielun ja Jumalan yhtymisestä onkin suorasukaisuudessaan varsin ainutlaatuinen. Sunderin mukaan pieni Jeesus pyysi äitiään valmistamaan vuoteen, jotta poika ja hänen rakastettu puolisonsa voisivat tuntea nautintoa. Kun vuode oli valmis ja koristeltu hyveiden kukin, astui Jeesus vuoteeseen ja äiti yhdisti sielun ja poikansa. Tässä unio-nissa tai yhtymisessä he nauttivat toisistaan ilossa syleillen, suudellen ja nauraen.⁴⁷

Sunderin tarina noudattelee pääpiirteis-sään maallisia avioliittorituaaleja ja kysees-

43. Rüdiger Schnell (1999) 'Frauenlied, Manneslied und Wechsel im deutschen Minnesang', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 128, 127–184; Günther Schweikle (1995) *Minnesang*. 2., korrigierte Auflage. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 182–195. 44. Johanna Thali (1997) 'vil herczliebe künigin. Die Bedeutung Marias in der Gnadenvita des Engelthaler Klosterkaplans Friedrich Sunder', teoksessa Eckhart Conrad Lutz (toim.) *Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang*. Freiburg: Ehemals Universität Verlag, 265–315.

45. Kuten lukuisat tutkimukset todistavat Jeesus oli myös naisille ensisijainen jäljittelyn kohde, ei Maria. Miesten antamista ohjeista huolimatta naiset eivät laajemminkaan asettaneet esikuvikseen ensisijassa oman sukupuolensa edustajia vaan monesti mallit olivat pyhiä miehiä. Caroline Walker Bynum (1986) '...And Woman His Humanity': Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages', teoksessa Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell & Paula Richman (toim.) *Gender and Religion: On the Complexity of the Symbols*, Boston: Beacon Press, 257–288; Catherine M. Mooney (1999) 'Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Clare of Assisi and Her Interpreters', teoksessa Catherine M. Mooney (toim.) *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 61–66, 70–71; Bestul (1996), 119–124; Grete Lüers (1923) *Marienerhebung mittelalterlicher Nonnen*, München: Verlag von Ernst Reinhardt.

46. *Gnadenleben* 424–425.

47. *Gnadenleben* 415–416. Sunderin kirjallisista vai-kutteista ks. Ringler (1980), 259–260 ja Hamburger (1990), 109.

sä on niin sanottu vuoteeseen johdattaminen, joka oli olennainen osa avioliittoon liittyviä muodollisuuksia niin saksan- kuin ruotsinkielisessäkin Euroopassa. Vuoteeseen johdattamisessa morsian sanamukaisesti ohjattiin sulhasen vuoteeseen häävien silmien alla. Tämän jälkeen pari peiteltiin ja ainakin teoriassa seurasi avioliiton täytöntöönpano.⁴⁸

Sunderin kuvaama vuoteeseen johdattaminen implikoi varsin selvästi seksuaalista kanssakäymistä, sillä hänen mukaansa Jeesus päätti nautintonsa sielun kanssa halunsa mukaan ja kehotti sitten taivaan hovin väkeä jatkamaan juhlaa.⁴⁹ Friedrichin sielu kuvattiin tässä kohtauksessa selkeästi feminiinisenä ja seksuaalisesti passiivisessa suhteessa maskuliiniseen Jeesukseen.

Tämä on erityisen mielenkiintoista siksi, että eräissä kohdin samaa teosta Friedrichin sielun feminiinisyys kyseenalaistetaan. Sunderin *Gnadenleben*issä Friedrichin sielu kuvataan pääasiallisesti naisellisena hahmona, jonka kohtalosta Friedrich ruumiina ja sieluna (miehenä) ei ollut edes tietoinen, jollei joku, esimerkiksi Neitsyt Maria, tehnyt hänelle tiettäväksi sielun kokemia nautintoja ja ihmeitä.⁵⁰ Tässä mielessä Friedrich Sunder oli omaksunut varsin selvästi ajatuksen, jonka mukaan Jumalan ja ihmisen syvin kohtaaminen tapahtui ainoastaan sielullisella tasolla, vaikka ihminen itsessään oli sielun ja ruumiin muodostama erottamaton kokonaisuus.⁵¹ Lisäväriä tähän tulkintaan tuo kuitenkin se tosiasia, että joissain kohdin *Gnadenleben*iä sielu kuvataan maskuliinisenä.

Friedrichin sielu valittiin taivaassa niin kuninkaaksi, papiksi kuin paaviksikin ja näissä yhteyksissä siihen myös viitattiin, toisin kuin yleensä, maskuliinisella pronomi-nilla.⁵² Sielun sukupuoli ei siis ollut itsestään selvästi feminiininen vaan Friedrichin ”todellinen” – ruumiin ja sielun yhteisyydessä määrittävä sukupuoli – saattoi tulla esiin tämänkaltaisissa kohtauksissa. Tämä loi tietynlaisia lisäpainetta niihin episodeihin, joissa sielun feminiinisyys oli ilmeistä. Tällainen kohta *Gnadenleben*issä on Friedrichin kuvaus Jeesuksen syntymästä hänen sieluunsa jouluna ja sitä seuranneet tapahtumat.⁵³

Kristuksen syntyminen ihmisen sieluun oli teema, joka esiintyi taajaan dominikaanien opetuksessa ja aiheesta saarnattiin niin veljille, nunnille kuin maallikoillekin juuri joulun aikaan. Pojan syntyminen ihmisen sieluun konkretisoi omalta osaltaan ihmisen ja Jumalan yhtymistä ja unionia. Sielun jumalallistuminen oli ollut yleinen aihe dominikaanien saarnoissa jo 1200-luvun alkupuolella, mutta erityisesti Mestari Eckhart keskittyi omassa saarnatoiminnassaan ja teksteissään Pojan syntymään sielussa.⁵⁴ Eckhartin saksankieliseen tuotantoon kuuluu esimerkiksi jouluun sijoitettu saarujen sarja, joka keskittyy Sanan ikuiseen syntymään ihmisen sielun perustassa (*grunt*). Vastaavasti Eckhartin oppilaalta Johannes Taulerilta tunnetaan samaan teemaan keskittyviä joulusaarvoja.⁵⁵

Myös Friedrich Sunder koki Jeesuksen syntymän omaan sieluunsa ehtoollisella

48. Vuoteeseen johdattamisesta osana avioliiton solmimisen prosessia ks. Mia Korpiola (2004) *Between Betrothal and Bedding. The Making of Marriage in Sweden, ca. 1200–1600*, Vantaa: PhD dissertation, erityisesti 33–38. Korpiolan mukaan ruotsalaisessa kontekstissa vuoteeseen johdattaminen oli olennainen osa avioliittorituaalia, ei niinkään itse akti avioliiton täytöntöönpanossa, vaikkakin vuoteeseen johdattamisen ja huomenlahjan katsottiin osoittavan liiton täytöntöönpanon.

49. *Gnadenleben* 416.

50. *Gnadenleben* 402–403, 414–416, 421, 427–428.

51. Sielun ja ruumiin suhteesta keskiajan ajattelussa ks. erityisesti Caroline Walker Bynum (1995) *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York: Columbia University Press, 291–319 ja mystisen yhtymisen tapahtumapaikasta Lüers (1966), 25–29; Alois Maria Haas (1996), *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 176; McGinn (2005), 232.

52. *Gnadenleben*, 405, 406.

53. *Gnadenleben*, 415–416.

54. Ringle (1980), 247–248, 264–265; Hugo Rahner (1935) 'Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 59, 333–418; McGinn (2005), 171–178.

55. Eckhart, *Predigten* 101, 102, 103 ja 104 teoksessa Josef Quint et alia (toim.) Meister Eckhart, Deutsche Werke IV, Stuttgart: W. Kolhammer Verlag; Bernard McGinn (2001) *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York: Crossroad Publishing Company, 53–70; Johannes Tauler, *Predigten: Vollständige Ausgabe*, Georg Hofmann (toim.), Freiburg in Breisgau: Verlag Herder KG, I–V, 13–39.

juuri jouluna ja Jeesus jopa nimitti Friedrichin sielua hengelliseksi äidikseen (Marialle varattiin ruumiillisen äidin rooli). Syntymänsä jälkeen Jeesus pyysi äitiään eli Friedrichin sielua ruokkimaan hänet samaan tapaan kuin hän itse oli ruokkinut Friedrichin ruumiillisesti eukaristian aikana. Jeesus konkretisoi ruokkimista pyytämällä Friedrichin sielua imettämään häntä ensin oikeasta ja sitten vasemmasta rinnastaan. Jälkikäteen Jeesus selitti, että tämä keskinäinen ruokkiminen oli ollut osoitus heidän molemminpuolisesta rakkaudestaan.⁵⁶

Jeesus-vauvan imettäminen oli yleinen teema monien naisten mystisissä kuvauksissa. Esimerkiksi dominikaaninunna Margaretha Ebner huomasi Jeesus-vauvan huuilien liikkuvan, kun hän piti tätä sylissään.⁵⁷ Myös sisarkirjoissa puhuttiin Jeesus-lapsen imettämisestä ja monissa nunnaluostareissa oli joulun aikaan käytössä pieniä Jeesus-vauvaa kuvaavia patsaita ja vuoteita, joissa lasta pidettiin. Nämä hurskausesineet todennäköisesti edesauttoivat mystisten kokemusten syntyä, mutta ne myös konkretisoivat abstraktia ajatusta Kristuksen syntymisestä ihmisen sieluun.⁵⁸

Friedrichin *Gnadenleben*issä esittämä selitys vastavuoroisesta rakkaudesta antoi todennäköisesti teologisen selityksen monien naisten kokemuksille, sillä naisten kirjoittamissa teksteissä Jeesuksen ruokkimisen merkitystä ei yleensä pohdittu tarkemmin. Esimerkiksi Margaretha Ebnerin kokemuksille antoi laajemman hengellisen selityksen hänen ohjaajansa seurakuntapappi Heinrich Nördlingeniläinen, joka liitti Margarethan kokemukset juuri Kristuksen syntymiseen ihmisen sielussa.⁵⁹

Vaikka Friedrich monessa suhteessa liityikin naiselliseen kirjoittamistraditioon ja toi omassa tekstissään esiin naisille tyypillisiä hurskauselämän muotoja, oli hänen kirjoituksissaan miesten teksteille tyypillistä teologista pohdintaa ja selittämistä siitä huolimatta, että hän ei todennäköisesti ollut saanut erityisen hyvää koulutusta vaan oli ”kristillisen opin” suhteen suunnilleen samalla tasolla kuin monet nunnat.⁶⁰

Onkin mielenkiintoista havaita, että Sunder edustaa asemansa ja sukupuolensa takia

sukupuolittuneiden ilmaisuiden rajapinnalla liikkuvaa poikkeuksellista kirjoittajaa. Hän yhdistää kirjassaan niin feminiinisiä kuin maskuliinisia elementtejä ja tuntee selvästi sympatiaa esimerkiksi naiselliseksi määritettyjä kokemuksia ja hartaudentarjoittamisen muotoja kohtaan. Hänellä ei myöskään ole vaikeuksia asettaa maskuliinista hahmoaan feminiiniseen rooliin, vaikka tietty mieheyden oletus selvästi näkyy kirjoitusten taustalla. Lisäksi Sunder sitoutuu oppineeseen maskuliiniseen perinteesen⁶¹ pyrkiessään antamaan erilaisille kokemuksilleen aina myös sisäisen eli teologisen selityksen.

Sunderin tekstissään osoittama tapa yhdistellä naisellisen ja miehisen ilmaisun ja hurskauselämän muotoja oli kuitenkin varsin poikkeuksellista ja se herätti todennäköisesti myös ihmetystä, etenkin kun kirjoittajana oli mies. Naisten tietty maskulini-soituminen kuului kristilliseen perintee-

56. *Gnadenleben* 415, 416.

57. Margaretha Ebner, *Offenbarungen*, teoksessa Philipp Strauch (toim.) (1966) *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur geschichte der Deutschen Mystik*. Amsterdam:Verlag P. Schippers N.V., 89–90.

58. Jeesus-patsaista ja pienistä vuoteista ks. Elisabeth Vavra (1985) 'Bildmotiv und Frauenmystik – Funktion und Rezeption', teoksessa Peter Dinzelbacher & Dieter R. Beuer (toim.) *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag AG, 206–217; Ulinka Rublack (1994) 'Female Spirituality and the Infant Jesus in Late Medieval Dominican Convents', *Gender & History*. 6:1, 37–57. Jeesus-vauvasta naisten mystisissä kokemuksissa yleensä ks. Lüers (1923), erityisesti 51–52.

59. Heinrich von Nördlingen, *Briefe*, teoksessa Philipp Strauch (toim.) (1966) *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur geschichte der Deutschen Mystik*. Amsterdam:Verlag P. Schippers N.V., IX, 182, XXXVIII, 233–235.

60. Nunnien ja muiden uskonnollisten naisten koulutuksesta ja teologisesta tietämyksestä ks. Beatrice Acklin-Zimmermann (1993) *Gott im Denken Berühren. Die Theologischen Implikationen der Nonnenviten*, Freiburg: Universität Verlag Freiburg, 36–42. Olen keskustellut Friedrich Sunderin koulutuksesta suhteessa naiseen yksityiskohtaisemmin väitöskirjassani, ks. Heinonen (2007), 112–113; 126–127.

61. Oppineisuuden ja maskuliinisuuden suhteesta ks. Ruth Mazo Karras (1997) 'Sharing Wine, Women and Song. Masculine Identity Formation in the Medieval European Universities' teoksessa Jeffrey Jerome Cohen & Bonnie Wheeler (toim.) *Becoming Male in the Middle Ages*, New York: Garland Publishing, 187–202.

seen,⁶² mutta miesten kohdalla feminiinisen roolin valitseminen ei ollut ongelmattonta.

Tämä näky Sunderin kohdalla esimerkiksi Jeesuksen imettämisen kertovan tarinan lopussa. Jo kertaalleen tulkittua tapahtumaa selitetään tekstissä vielä toteamalla, että Jumalan täytyy joskus kertoa ihmisille ruumiillisella tavalla se, mitä sielun ja Jumalan välillä tapahtuu, koska muuten he eivät voisi sitä ymmärtää.

Sunderin teoksen editoineen Siegfried Ringlerin mukaan näyttää siltä, että kyseinen selitysosa ei ole Friedrichin itsensä kirjoittama, vaan myöhemmän toimittajan tekemä lisäys.⁶³ Tämä antaa aiheen olettaa, että toimittaja oli kokenut Sunderin kuvauksen miehen sielusta, joka imettää Jeesusvauvaa, problemaattisena ja pitänyt siksi tarpeellisena selittää episodiat ja sen vertauskuvallisuutta vielä uudemman kerran.

Kuten edellä esitetystä käy ilmi keskiajan mystiikan kirjoittajat olivat varsin tietoisia sukupuolittuneista ilmaisuista, toimimisen ja tekemisen tavoista. Kristillinen mystiikka

toimikin tilana, jossa sukupuolten välisiä rajoja voitiin sekä vahvistaa että murtaa. Tarkasteltaessa rinnakkain yksittäisiä kirjoittajia tulee esiin, miten kirjalliset konventiot, kuten esimerkiksi mystiikan oma perinne mutta myös maallinen runous, loivat kentän, jonka sisällä mystikot toimivat. Kirjoittajien erilaiset elinympäristöt ja se historiallinen tilanne, jossa he kirjoittivat vaikuttivat kuitenkin heidän valintoihinsa. Useimmiten miehet katsoivat sukupuolten välisen rajan selkiyttämisen olevan tarpeellista, mutta toisinaan mystiikka tarjosi – myös miehille – mahdollisuuden ylittää sukupuolittuneet rajat ja tuoda esiin tavallisuudesta poikkeavia ilmaisun tapoja.

62. Naisneitsyiden sukupuolisesta statuksesta käytiin keskustelua varhaiskristillisyydessä ja neitsytnaisia saatettiin pitää esim. kunniamiehinä tai kolmannen sukupuolen edustajina. Ks. esim. Ruth Mazo Karras (2005) *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others*, London: Routledge, 32–33.

63. Ringler (1980), 217; Hamburger (1990), 108–109.

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 voidaankin pitää yhtenä reformaation keskeisistä suosion syistä. Historiallisena ilmiönä reformaatio oli hyvin monimuotoinen 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 Wirtembergicassa* 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 moraalisessa 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 viranhoidon 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 määriteltessä 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. ”...abgötterei, falsche Leer, aberglauben, schenndung unnd Verachtung göttlichs worts, lesterung seines heiligsten Namens unnd dann der Ambleut unnd unnderthonen Laster, unzucht, 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 Reformationsgeschichte: 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: Indocination of the Young in the German Reformation*, Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 256.

11. Helga Schnabel-Schüle (1987) 'Kirchenleitung und Kirchensitation in den Territorien des deutschen Südwestens', teoksessa Ernst Walter Zeeden (toim.) *Repertorium der Kirchensitationsakten 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 vaarallisempana 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 julkisen katumuksen osoituksen jälkeen palauttaa rikkuri jälleen osaksi kristillistä yhteisöä.¹⁷

Erilaisia tulkintoja samoista lähtökohdista

Seurakuntien kirkollisen elämän keskipiteessä 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 sanaan”, jotta Jumalan sana pääsisi sitä kautta vähitellen vaikuttamaan ja saamaan heissä parannusta aikaan.²¹

12. Ks. esim. Landeskirchliches Archiv Stuttgart (jatkoksa: 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 hyväksyttyä 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 (jatkoksa: HStAS) A63 Religions- und Kirchensachen, Büschel 42, Bedenken vnd Ordnung die Wiedertäufer 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 lähdeyytensä 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 sosiaalisin suhteisiinsa. Paikallisille konflikteille annettiin toisin sanoen varsin konkreettisia merkityksiä kirkollis-uskonnollisessa viitekehityksessä.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 ehtoollispöytänsä.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 tyytymättömiä 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. Sabeen (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. Sabeen (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. Sabeen (1990) 61–63.

vat usein hyvin konkreettisia. Esimerkiksi yli kahdenkymmenen vuoden ajan ehtoollista laiminlyönyt Bartle Weiß Oppelsbohmista 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 sakramentteja. 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 reaaliapresensin kieltämiseen, olivat esimerkiksi näkemys, ettei Kristus voinut olla yhtä aikaa sekä taivaassa että ehtoollislevissä 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 uskollisuuden 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 sulkivat toisensa pois, olivathan ensimmäiset piintyneitä juoppoja ja jälkimäiset 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 näyttäytyneet 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 ristipaineissa: 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 vaihteluun.

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 könde, 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 suositut uskonnon spiritualistiset painotukset.⁴⁹

Esimerkiksi Jumalan sanan kuulemisen suhteen, jonka esivalta halusi tapahtuvan virallisen kirkon valvonnassa, ei ruohonjuuritason 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 pitämiään 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 vaimoan katkaisemaan kettinkinsä.⁵⁶ Jacob Feckelin, itsekin kastajaksi epäilty mies Schmidenin kylästä, kuvasi solidaarisuuttaan maastakarkoitettua kastajavaimoan kohtaan keväällä 1583 vertaamalla tätä kyyhkyyseen ja itseään kyyhkyslakan hoitajaan: ”Niin kuin sitä joskus myy tai laskee vapauten kyyhkysen, 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 widertauferischen weibern, wie gegen selbigen zu handlen’, *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 todettaessaan: ”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 välinpitämättömyydestäkään 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 Holenstein (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 pappisuuden 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 rehottavana taikauskaisuutena tai harhaoppisuutena, joka tuli kitkeä – eivät legitimiinä 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 alisti alamaisia omien ihanteidensa mukaiseen ja omia tarkoituksperiään palvelemaan muottiin.⁶⁶

Kuva on turhan yksioikoinen. Visitaattoreiden 'silmälasi' 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 monopoliasemansa. 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 osallistetaan 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 täytännönpanoa mutkisti ensinnäkin hallinnon keskiportaana haasteellinen asema sekä normien/käskeyjen ensimmäisinä vastaanottajina että niiden toimeenpanijoina. Tällaisina välittäjäahmoina 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 im 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 Lüttkeltä. Alf Lütke (1991) 'Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis', teoksessa Alf Lütke (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 norveja 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 Tämäntyyppiseen 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 Vaarallimpiakaan kastajajohtajia ei katsottu Württembergissä voitavan tuomita kuolemaan, vaikka valtakunnan viralliset määräykset niin vaativatkin, sillä näin heiltä vietaisiin mahdollisuus katumuksen tekoon ja sitä kautta myös ikuiseen 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 tervetulleita yrityksiä järjestää paikallisia oloja, kuten esimerkiksi paloturvallisuuden 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. Tietyt näkemykset – kuten usko Jumalan vihan mahdollisuuden 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 herten 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, vndd bekehrung 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 viisitaatit 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.

PASI IHALAINEN

Taivaan filosofiaa ja alkuperäistä demokratiaa

Claude Fauchet'n vallankumouksellinen kristinusko 1789–1791

Toisin kuin vanhemmassa 1700-lukututkimuksessa usein oletettiin, valistus ja kristinusko eivät välttämättä olleet toistensa vastakohtia. Pasi Ihalaisen analysoima Claude Fauchet'n tapaus osoittaa, että myös Ranskan historiassa voidaan puhua kristillisestä valistuksesta. Sielläkin nousi 1700-luvun lopulla sisällöltään uudistunut poliittisen saarnaamisen genre, jossa kristinuskoa mukautettiin modernisoituvan kansallisuusajattelun ja uudelleen määritellyn demokratian tarpeisiin.

■ Claude Fauchet'n (1744–93) hahmo haastaa stereotyyppiset käsityksemme 1700-luvulla eläneestä pappismiehestä. Jo uransa alkupuolella tämä porvaristaustainen ja korkeasti koulutettu katolinen pappi otti saarnoihinsa vaikutteita valistusfilosofiasta. Ajan virtausten seuraaminen ei hänen urakehitystään ainakaan hidastanut. Fauchet'sta tuli puhujantaitojensa ja perheen yhteyksien ansiosta ensin Besançonin kardinaali-arkkipiispan apulainen ja sitten vaikutusvaltaisen Choiseul'n markiisin kotiopettaja, bretagne-laisen luostarin apotti ja lopulta kuninkaallinen saarnaaja. Fauchet pääsi siis aristokraattien suosioon, mutta piispaksi hänellä ei syntyperänsä vuoksi ollut asiaa.¹

Luonteeltaan Fauchet'ta on luonnehdittu kiihkeäksi ja äärimmäisyyksiin taipuvaiseksi. Puolueettomia luonnehdintoja ristiriitaiseksi koetusta persoonasta on tosin vaikea löytää. Fauchet ei kaihtanut perehtyä valistusajatteluun eikä ilmaista siitä kumpuavia yhteiskunnan uudistamisen vaatimuksiaan. 1780-luvulla hän saattoi kuningashuoneen

jäsenten läsnä ollessa kritisoida ylimystön ylellistä elämää vertaamalla sitä köyhien elämän kurjuuteen ja varoittaa kuningasta yhteiskunnallisesta tyranniasta. Vaikka puhdasoppiset katolilaiset tällaisista puheista provosoituivatkin, vakavampia seuraamuksia niillä ei yleensä ollut.

Vuonna 1788 Fauchet meni kuitenkin liian pitkälle. Vaatimus aristokratian erivapauksien lakkauttamisesta johti silloin hänen karkottamiseensa hovista.² Tämä ja vallankumouksen puhkeaminen vapauttivat Fauchet'n siirtymään kuninkaan saarnaajasta pariisilaisten saarnaajaksi. Vielä yleissäätyjen kokoontumisen aikoihin keväällä 1789 julkaistussa kirjassaan Fauchet oli esittänyt varsin maltillisia näkemyksiä, mutta hänen kielenkäyttönsä radikalisoitui vallankumouksen myötä nopeasti.

Vallankumousjohtajasta terrorin uhriksi

Heinäkuun 14:nä Fauchet osallistui Bastiljin valtausta edeltäneisiin neuvotteluihin ja väitti myöhemmin osallistuneensa itse valtauksenkin. Kuninkaallisen saarnaajan nimikettä edelleen käyttäen hän piti kolme saarnausta yhteisessä kaatuneiden muistolle. Vallankumouksen johtohenkilöt siinä missä tavalliset pariisilaisetkin olivat kuulemassa näitä saarnoja, joissa – yleisön tunteja heijastellen – kritisoitiin vanhaa valtaa ja ylistettiin kansanjoukkojen toimintaa, vallankumouksen marttyyreja sekä koittanutta vapauden aikakautta. Fauchet julisti jatkossakin asteittain radikalisoituvaa tulkintaa kristinuskosta vapauden, demokratian ja sosiaalisen tasa-arvon uskontona. Aina vuoteen 1792 saakka hän pysyi näin mukana vallankumouksen valtavirrassa.

Loppukesän 1789 saarnat nostivat Fauchet'n vuoden ajaksi Pariisiin kommuunin jäseneksi ja neljään otteeseen sen puheenjohtajaksikin. Perustamassaan, Palais Royalissa kokoontuneessa patrioottisessa *Cercle socialissa* ja toimittamassaan, tammikuusta 1790 heinäkuuhun 1791 ilmestyneessä *La Bouche de Fer* ('rautasuu')-lehdessä Fauchet esitteli kriittisesti mutta ihailien Jean-Jacques Rousseau'n ajattelua. Hän ei selvästikään nähnyt mitään erityistä ristiriitaa Rous-

seاون filosofian ja kristinuskon välillä. Fauchet'n tuki toisaalta kirkon uudistamiselle, toisaalta tasa-arvovaatimuksille saivat niin paaville uskolliset katolilaiset kuin jakobiinitkin suhtautumaan häneen varauksellisesti.³

Fauchet liittyi jakobiineihin sen jälkeen kun hänet oli keväällä 1791 valittu vaaleilla uuden konstitutionaalisen eli "valtiollisen" kirkon piispaksi. Calvadoslaiset valitsivat hänet myös departementinsa edustajaksi lakiasäättävään kokoukseen ja edelleen konventtiin. Konventissa Fauchet toimi kunnan vallankumouksellisen tavoin: kritisoi paaville uskollisina pysyneitä pappeja ja vastusti liiallista monarkin mielistelyä. Osa katolilaisista tulkitseekin hänen kääntyneen 'filosofiksi' ja suorastaan uskonnonvastaiseksi luopiopapiksi. Fauchet'n väitettiin piilottaneen kalotin takataskuunsa ja jatkaneen politikointia silloinkin, kun konventissa oli keskusteltu papinpuvun käytön kiellosta.⁴

Sen sijaan että toistaisimme niin katolisen kuin antiklerikaalisen historiankirjoituksen Fauchet'lle langettamaa tuomiota, on syytä pohtia mahdollisuutta, että Fauchet todella tavoitteli vilpittömin mielin kompromissia reformeja kaipaavan kristinuskon ja vallankumouksen välille.⁵ Valtionkirkon propagoimaa poliittista teoriaa uudistaessaan hän ei ainakaan ollut yksin: vastaavaa oli esiintynyt protestanttisten maiden johtavan papiston piirissä kautta 1700-luvun jälkipuoliskon. Myös toiset ranskalaiset hovisaarnaajat olivat kunnostautuneet valistusajatuksen soveltajina. Fauchet oli tosin näistä uudistusmielisistä papeista kaikkein radikaaleimpia.

Vielä vuonna 1791 Fauchet piti vallankumousjohtajia miellyttäneitä saarnoja. Vallankumouksen radikalisoituminen vuonna 1792 johti kuitenkin hänen kannaltaan kohtalokkaaseen käänteeseen. Fauchet'ta alettiin pitää girondistina etenkin sen jälkeen kun hän oli vastustanut Ludvig XVI:n kuolemantuomiota. Häntä ei enää päästetty ääneen konventissa. Samaan aikaan hän puolusti lehtikirjoituksissaan pappien selibaatin säilyttämistä, vastusti diktatuuria ja kannatti eräänlaista suoraa demokratiaa.⁶ Niin vallankumoukselliset kuin vastavallan-

kumouksellisetkin olivat nyt valmiita hylkäämään hänet.

Fauchet'n on väitetty "muuttaneen mieltään" vuonna 1792, mutta ennemminkin hän näyttää jatkaneen periaatteidensa puolustamista samaan aikaan kun radikaalimmat vallankumoukselliset olivat hylkäämässä luomansa konstitutionaalisen kirkon. Fauchet'n ja hänen kaltaistensa kyvyttömyys seurata vuoripuolueen jyrkkää tasavaltalaista linjaa kävi terrorin kaudella 1793 vaaralliseksi. Seurasi jakobiineista erottaminen, syyte osallisuudesta Jean-Paul Marat'n vastaiseen salaliittoon ja lopulta kuolemantuomio ja teloitus giljotiinilla 31. lokakuuta 1793.

Fauchet oli osoittanut pitkälle menevää pyrkimystä sovittaa yhteen kristillinen traditio ja vallankumouksen kulloinkin vallalla ollut ideologia. Vuonna 1793 hän ei kuitenkaan enää taipunut osoittamaan riittävän radikaalia maallista tasavaltalaisuutta. Kompromissin etsijänä Fauchet sai jälkipolvien tuomion,⁷ etenkin kun vallankumouksen radikaalin vaiheen aikana syntynyt mustavalkoinen käsitys toisaalta valistuksen

1. 'Claude Fauchet', teoksessa Adolphe Robert & Gaston Cougny (toim.) *Dictionnaire des parlementaires français* 2, Paris: Bourloton 1890; Norman Ravitch (1974) 'The Abbé Fauchet: Romantic Religion During the French Revolution', *Journal of the American Academy of Religion* 42, 247–262. Ravitch tekee hyvää yhteenvetoa vanhemmasta Fauchet'ta koskeneesta tutkimuksesta mutta tulkitsee hänen ajatteluaan universaalina ja Fauchet'lle itselleen tuntemattoman "romantiikan" käsitteen kautta.

2. Ravitch (1974) 258; R. B. Rose (1986) 'Claude Fauchet, 1744–1793, and the French Revolutionary Origins of Christian Democracy', *Australian Journal of French Studies* 23, 83–101; Nigel Aston (2000) *Religion and Revolution in France 1780–1804*, London: Macmillan, 89.

3. Jean Cornillon (1908) *L'Abbé Claude Fauchet: prédicateur du roi, membre de la commune de Paris*, Moulin, 267; Ravitch (1974) 249, 259.

4. A. Bernard (1901) *Le sermon au XVIIIe siècle: Étude historique et critique sur la prédication en France, de 1715 à 1789*, Paris, 587–607; Gary Kates (1979) 'Priest and politician: Claude Fauchet's episcopal campaign of 1791', *Consortium on Revolutionary Europe 1750–1850*, 140–147, pitää piispanvaalia osoituksena Fauchet'n kyvyistä poliitiikkona, ei pelkkänä ideologisena haihattelijana.

5. Fauchet'n kristillisyyden vilpittömyydestä ks. Ravitch (1974) 248.

6. Ravitch (1974) 249.

7. Bernard (1901) 473; Rose (1986) 83–85.

ja vallankumouksen ja toisaalta perinnäisen katolisuuden perustavaa laatua olevasta vastakkaisuudesta hyväksyttiin varsin yleisesti myös myöhemmän historiankirjoituksen viitekehyykseksi. Fauchet oli halunnut olla samaan aikaan sekä valistunut ja vallankumouksellinen että kunnan kristitty, joten hänelle ei jäänyt tässä jaottelussa sopivaa kategoriaa.⁸ Niin katolilaisen oikeiston kuin antiklerikaalisen vasemmistonkin näkökulmasta Fauchet oli sääliävä luopio.

Sen sijaan että Fauchet olisi alun alkaen tuomittu epäonnistumaan, hänen kohtalokseen näyttää koituneen vallankumouksen kontingentti radikalisoituminen. Kristinuskon toisaalta ja vallankumouksen propagoima uudenlainen kansallisuusajattelu ja demokratia toisaalta eivät vielä vallankumouksen alkuvuosina olleet toisensa poissulkevia ilmiöitä. Ranskan alemman papiston keskuudessa oli ollut paljonkin vallankumouksen ja kirkon uudistamisen kannattajia. Vasta vallankumouksellisen kirkon perustaminen, terrori ja niin kutsuttu dekiristianisaatio tekivät vallankumouksesta ja kristinuskosta toistensa vihollisia.

Neljä näkökulmaa Fauchet'n ajatteluun

Tätä innovatiivista mutta ristiriitaiseksi koetua ajattelijaa voidaan ymmärtää sijoittamalla hänen tuotantonsa neljään kontekstiin, jotka ovat jääneet vanhemmassa tutkimuksessa turhan vähälle huomiolle. Nämä ovat 1700-luvun länsieurooppalainen poliittisen saarnaamisen perinne, 1700-lukututkimuksessa vahvistumassa oleva tulkinta valistuksen ja uskonnon rakentavasta vuorovaikutuksesta, kansallisuusajattelun modernisaatiosta käyty keskustelu sekä Ranskan vallankumouksen asteittainen radikalisoituminen.

Tutkimuskysymyksiksi nousevat tällöin seuraavat: miten Fauchet toimi poliittisen saarnaamisen perinteen puitteissa, millä tavoin hän edusti kristillistä valistusta, mitä voidaan päätellä hänen tekstiensä perusteella vallankumouksen ideologian ja erityisesti sen muovaaman uudenlaisen kansallisuusajattelun ja perinteisen uskonnon väli-

sestä suhteesta, ja miksi Fauchet'n reformi lopulta epäonnistui? Mainitut kontekstit auttavat ymmärtämään Fauchet'ta yksittäisenä ajattelijana. Samalla Fauchet'n tekstien tulkitseminen niiden puitteissa osoittaa mielenkiintoisia seikkoja valistuksen, vallankumouksen ja uskonnon välisestä problematiikasta laajemminkin. Esille nousee näkökulmia, jotka ansaitsevat edelleen lisähuomiota 1700-luvun lopun yhteiskunnallisen ja poliittisen ajattelun tutkimuksessa.

Fauchet'n tuotanto osoittaa osuvasti, ettei valistusta ja Ranskan vallankumousta tule tarkastella yksinomaan totaalisina vaihtoehtoina kristilliselle traditiolle. Onkin syytä kiinnittää huomiota valistuksen ja kristinuskon – ja jopa vallankumouksen ja perinnäisen uskonnon – väliseen vuorovaikutukseen ja ajoittain rakentavaankin vuoropuheluun. Tällainen lähestymistapa edellyttää, että jatkamme 1900-luvun historiankirjoitukselle tyypillisen yksinkertaistavan sekularisaatioteorian purkamista. Kaikkein intomiehisimpien modernisaatiotulkintojen rinnalle on edelleen nostettava 1700-luvulle tyypillisten traditionalististen ajattelutapojen ja innovatiivisen ajattelun vuorovaikutuksen ennakkoluuloton tarkastelu. Samalla tulisi pohtia myös nationalismiin modernia ja puhtaan maallista luonnetta korostaneiden teorioiden lieventämistä.

Fauchet ja poliittisen saarnaamisen perinne

Ensisijaisesti Fauchet'n ajattelu tulisi nähdä osana sitä poliittisen saarnaperinteen puitteissa tapahtunutta kansallisten yhteisöjen perusarvojen uudelleenmäärittelyä, jota oli ilmennyt läntisen Euroopan maissa pitkin 1700-lukua. Vaikka saarna poliittisen(kin) puheen muotona muuttui sinänsä vähän, saarnojen sisällöt uudistuivat merkittävästi 1700-luvun jälkipuoliskolla kaikkialla läntisessä Euroopassa. Tätä muutosta voidaan pitää yhtenä osoituksena käynnissä olleesta uskonnollis-poliittisen ajattelun modernisaatiosta.⁹

Englantilaisten, alankomaalaisten ja ruotsalaisten poliittisten saarnojen sisällönanalyysin perusteella on ilmeistä, että valtionkirkkojen papisto osallistui 1700-luvun lo-

pulla kansallisten yhteisöjen käsitteellistämiseen uusin, vähemmän teologisin ja joskus suorastaan maallisin keinoin. Kristinuskon perusopetuksesta pidettiin kiinni, mutta johtava papisto sopeutti – viiveellä tosin – poliittisen sanomansa maallisen eliitin enemmistön käsitysten mukaiseksi. Uskonnollis-poliittisten arvojen uudelleenmäärittely ja maallisten poliittisten kielten sisällyttäminen poliittisiin saarnoihin oli eritahdista eri maissa: kaikkein vaivattomimmin muutokseen lähti mukaan Englannin kirkon whigiläinen papisto, kun taas Ruotsin luterilaisen ja Alankomaiden reformoidun papiston piirissä muutos tapahtui huomattavasti hitaammin.¹⁰

Kiinnostavimman vertailukohdan Ranskan kannalta tarjoaa Britannia. Anglikaanisen papiston poliittisissa saarnoissa englantilainen kansakunta muuntui 1700-luvun kuluessa Israelin kaltaisesta syntiin langenneesta ja jumalallisia rangaistuksia odottavasta kansasta entistä aktiivisemmaksi poliittiseksi toimijaksi, joka pyrki edistämään yhteistä hyvää tässä maailmassa. Käsitteet niin Jumalasta kuin ihmisestäkin muuttuivat entistä optimistisemmiksi. Kansallisen yhteisön käsitettä laajennettiin siten, että se tunnusti aiempaa selvemmin uskonnollisen monimuotoisuuden. Monarkia määriteltiin vähemmän tunnustuksellisin sanakääntein. Raamatullisen kielen sijaan kansallista yhteisöä rakennettiin entistä enemmän klassisen tasavaltalaisen patriotismin, vapauden, kaupan ja tieteellisen edistyksen kielten avulla.

Ranskalaisia 1700-luvun poliittisia saarnoja on sen sijaan tutkittu vain vähän. Katolinen historiankirjoitus on pitänyt valistushenkisiä kirkonmiehiä petteureina, kun taas vallankumouksen historiaa tutkineet ovat katsooneet kaikkien kirkonmiesten olleen kehityksen vastustajia, joiden tuotokset eivät ole huomion arvoisia. Valistuneen saarnaamisen olemassaolo on vielä aivan äskettäinkin kiistetty. Saarnojen rooli monarkian julkisuus kuvan rakentamisessa on tunnus-tettu, mutta niissä käytetyn yhteiskunnallisen ja poliittisen käsitteistön muutos on yleensä sivuutettu.¹¹ Toisaalta on käynyt ilmeiseksi, että esimerkiksi yleissäätäjien ava-

jaisissa 4.5.1789 pidettyä uudistusmielistä saarnaa seurasi laaja julkinen debatti.¹² Poliittisen saarnagenren vertailevaa tutkimusta onkin syytä laajentaa tunnustamalla myös ranskalaisten saarnojen rooli poliittisen keskustelun väylänä vielä vallankumouksen alkuvaiheessakin.

Aluksi on kuitenkin tarpeen tarkastella ranskalaisen poliittisen saarnan perinteisempää, monarkistista muotoa. Esimerkkinä ovat Ludvig XVI:n valtaannousun ajoilta vuodelta 1774, jolloin Fauchet piti ensimmäisen poliittisia vallanpitäjiä miellyttäneen saarnansa. Kaksi muuta samassa kontekstissa pidettyä saarnaa auttavat suhteuttamaan Fauchet'n tekstiä ajan keskusteluun. Ne osoittavat, että niin valistusvirtaukset kuin ajalle tyypillinen patriotismin ja kansakunnan kieli olivat tulleet jo tuohon mennessä osaksi ranskalaisten poliittisten saarnojen argumentaatiota.

Tutkijat ovat esittäneet erilaisia tulkintoja siitä, missä vaiheessa kansakunnan käsite nousi ranskalaisen poliittisen keskustelun keskiöön. Vaikka kansakunnan (*nation*), isänmaan (*patrie*) ja kansan (*peuple*) käsitteiden käyttö yleistyi ja poliittinen merkitys laajeni jo 1700-luvun alkupuoliskolla, mer-

8. Vastaavasta valistuneen papin kategorisoinnin ongelmasta ks. Christian Cheminade (2002) 'L'abbé Coyer et *L'Essai sur la Prédication* (1781) ou une réconciliation du christianisme et de la philosophie', *Dix-huitième siècle* 34, 325–334.

9. Pasi Ihalainen (2008) 'The Enlightenment Sermon', ilmestyy teoksessa Joris van Eijnatten (toim.) *Preacher, Sermon and Audience in the Long Eighteenth Century: From Bossuet to Schleiermacher* (1680–1815), Leiden: Brill.

10. Pasi Ihalainen (2005) *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772*, Leiden: Brill.

11. Jeffrey Merrick (1986) 'Politics in the Pulpit: Ecclesiastical Discourse on the Death of Louis XV', *History of European Ideas* 7, 149–160; Jeffrey Merrick (1990) *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 122–124; Rose (1986); François Lebrun (2003) 'Roman Catholic Sermons', teoksessa Alan Charles Kors (toim.) *Encyclopedia of the Enlightenment* 4, Oxford: Oxford University Press, 66–68.

12. Bernard de Brye (1980) 'Liberté de la presse et avatars d'un sermon. Recherches sur le sermon prononcé par Mgr de La Fare, évêque de Nancy, lors de la messe d'ouverture des Etats généraux, le 4 mai 1789', *Annales de l'Est* 32: 279–317; Aston (2000) 122.

kittävämpi tällaisen sanaston läpimurto ajoittunee vasta seitsenvuotisen sodan päiviin ja 1760-lukuun. Monarkian ja aatelistoposition – ja jossain määrin myös kirkon ja sitä kritisoineiden jansenistien – välinen väittely oli osaltaan politisoinut tätä käsitteistöä.¹³

Myös monarkian puolesta puhunut papisto oli omaksunut kansakunnan poliittisen roolin tunnustavan puheenparren. Louvren kappelissa Ranskan akatemialle heinäkuussa 1774 saarnannut, valistusfilosofiasta hyvin perillä ollut hovisaarnaaja Nicolas Thyrel de Boismont tulkitsikin Ranskan historiaa kertomuksena, jossa kansakunnalla ja kansalla oli sijansa monarkian rinnalla. Monarkki näyttäytyi kansakunnan ja kansan johtajana, kansallisten etujen ajajana ja kansakunnan rakkauden kohteena. Vaikka monarkkia kohtaan tunnettu rakkaus toimi edelleen ensisijaisena ”kansallisen tunteen” perustana, kansakunnan rooli poliittisen yhteisön osana oli jo ilmeinen.¹⁴

Nuori Fauchet pääsi ääneen samankaltaisessa tilaisuudessa vain viikkoja myöhemmin, Pyhän Ludvigin päivänä, joka voidaan rinnastaa myöhempisiin kansallispäiviin. Fauchet’kin korosti saarnassaan ”ranskalaisen kansakunnan” syntyä Ludvigin – ”ranskalaisen kansakunnan isän” ja ”kansakunnan opettajan” – alaisuudessa. Ludvig oli aina ajatellut ”kansansa parasta” ja uudistanut Ranskaa ”maailmankaikkeutta muuttavien Jeesuksen Kristuksen pyhien lakien mukaisesti”.¹⁵ Nämä muotoilut oli tietenkin tarkoitettu Ludvig XVI:een viittaaviksi: myös hän oli kansakuntaa kristillisessä hengessä kehittävä johtaja.

Jälkiviisaasti luettuna Fauchet’n saarnasta löytyy kiinnostavia viittauksia Ludvigiin ”tyrannien kirouksena, kansan ystäväenä, Pyhänä Ludvigina, ranskalaisten isänä”, kuvaus siitä, että lainsäädäntötoimet olivat johtaneet ”isänmaan syntyyn” sekä puhetta vapaasta ”Ranskan kirkosta”.¹⁶ Käsitteet evankeliumin poliittista järjestelmää muovaavasta voimasta, despotian vastustaminen, kansan ystävästä puhuminen ja gallikaanisen kirkon kansallisen luonteen korostaminen saivat radikaalimman muodon vallankumouksen aikana. Jopa eräänlainen

’kansan suvereeniuden’ varhainen muotoilu voidaan nähdä toteamuksessa, että kuningas hallitsi kansaansa rakkauden pyhittämän perimysjärjestyksen mukaisesti ja että tyrannia oli siksi Ranskassa mahdoton.¹⁷ Kaikki nämä muotoilut miellyttivät kunigasta ja toivat Fauchet’lle huomattavan kuninkaallisen eläkkeen.¹⁸

Vastaavia formulointeja on havaittavissa myös César-Guillaume de La Luzernen Notre Damessa seuraavassa kuussa pitämässä saarnassa. La Luzerne katsoi puhuvansa ”kansakunnan nimissä” ja antavansa ilmauksen ”kansakunnan” hallitsijaansa kohtaan tuntemalle rakkaudelle. Hallitsijan rooli kansakunnan ja Jumalan välisenä yhteyshenkilönä tuotiin sekini esille.¹⁹ Näyttää siis ilmeiseltä, että kansallisen kielen läpimurto oli tapahtunut ranskalaisissa poliittisissa saarnoissa jo kauan ennen vallankumousta, ajan yhteiskunnallis-poliittista keskustelua seuraten.

’Isänmaasta’ oli siitäkin tullut keskeinen poliittisen saarnaamisen käsite. Valistusfilosofit olivat viitanneet käsitteellä vapaaseen valtiomuotoon, mutta kruunun näkökulmasta katsottuna isänmaanrakkautta tuli osoittaa myös monarkian puitteissa.²⁰ Kirkonmiehet pysyivät tässä sanasodassa kruunun puolella ja määrittelivät saarnoissaan kristillistä isänmaanrakkautta. Boismont korosti ”valistuneen” hallinnon ”patriotismin” innoittamia uudistusaikeita. La Luzernen kielenkäytössä ”kansalaiset” (*citoyens*) olivat puolestaan – kaksikymmentä vuotta myöhemmin sanoitetun Marseljeesin tapaan – ”isänmaan lapsia”.²¹ Tämä yhteistä isänmaata ja kansalaisten asemaa sen jäsenenä korostanut muotoilu tunnisti epäsuorasti isänmaan ensisijaisuuden. Isänmaasta oli siis tulossa klassisen patriotismin mukainen, kasvavassa määrin ei-teologinen ja monarkista riippumattoman käsite. Hallitsijaa voitiin myös avoimesti opastaa rajoitetun monarkian suuntaan.²² Tällainen valtionuskonnon sisältä löytyvä kansakunta- ja isänmaa-käsitteistön modernisaatio on huomion arvoista, sillä pidemmän päälle se tulisi mahdollistamaan ajatuksen kansakunnasta ainoana poliittisen vallan lähteenä. Ranskan papisto ei selvästikään yksinomaan vastus-

tanut valistusta vaan osallistui aktiivisesti sen debatteihin.

Fauchet ja kristillinen valistus

Ranskalaista poliittista saarnaamista yleensä ja Fauchet'n saarnoissaan muotoilemaan poliittista ajattelua erityisesti onkin siksi syytä tulkita kristillisen valistuksen kontekstissa. Tällainen tulkinta valistuksesta sarjana debatteja, jotka johtivat myös kristinuskon ja virallisten kirkkojen sisäiseen uudistumiseen, haastaa 1700-lukututkimusta 1900-luvulla hallinneen, sekularisaatiota korostaneen paradigman. Sekularisaatioteorian seuraaminen johti valistuksen ja uskonnon vastakkaisuuden painottamiseen ja rajasi uskonnon valistustutkimuksen ulkopuolelle. Traditionalististen ja modernien ajattelumallien vuorovaikutuksen tutkimus laiminlyötiin, eikä esimerkiksi saarnojen rooliin valistusajan poliittisessa keskustelussa ja eurooppalaisen ajattelun modernisaatiossa kiinnitetty riittävästi huomiota. Uudemmassa tutkimuksessa onkin osoitettu, ettei länsieurooppalainen papisto suinkaan yksinomaan vastustanut valistusajattelua vaan omaksui ja jopa tuotti sitä. Niin kristinoppi kuin poliittinen teoriakin tulivat muotoiluiksi uudelleen papiston pitämässä saarnoissa. Uskonto saattoi joissakin tapauksissa innoittaa myös varsin radikaalia uutta ajattelua. Saarnaajien yleisö oli sekin huomattavasti laajempi kuin varsinaisten valistusfilosofisten teosten saavuttama.

Valistuksen kansallisten variaatioiden tutkimisen myötä on käynyt ilmeiseksi, ettei kristinuskon ja valistuksen välillä varsinkaan protestanttisissa maissa vallinnut sellaista vastakkainasettelua kuin ranskalaisen valistusfilosofian uskontokritiikistä liikkeelle lähtenyt ja 1700-lukua vallankumouksen kurkistusaukon kautta tarkasteleva tutkimus helposti oletti. Etenkin brittiläisessä ja alankomaalaisessa tutkimuksessa onkin jo yleisesti tunnustettu uskonnon säilyneen kautta 1700-luvun osana yhteiskunnallista keskustelua.²³ Fauchet'n tapaus puolestaan osoittaa, että myös ranskalaisen ”katolisen valistuksen” piirissä oli selkeitä pyrkimyksiä uudistaa kirkkoa ja sovittaa yhteen kristin-usko, rationalismi, uudistuva kansallisuus-

ajattelu ja jopa vallankumouksen radikalisoituvaa, kansan suvereeniutta ja lopulta demokratiaa korostava ideologia. Vaikka suoranaisen deistiset papit olivat harvinaisia, valistus oli 1780-luvun loppuun mennessä vaikuttanut kirkkoon siten, että varsinkin nuorempi, korkeasti koulutettu teologipolvi oli perehtynyt valistusfilosofiaan ja saattoi kirjoituksissaan jo ongelmatonta vedota järkeen ja luonnonlakiteoriaan. Myös kansan suvereeniuden teema oli noussemassa osaksi heidän saarnojaa.²⁴

Tätä maltillista katolista valistusta havainnollistavaksi esimerkiksi voidaan nostaa Fauchet'n huhtikuussa 1789 ilmestynyt teos *De la religion nationale*. Laajan huomion saanut teos julkaistiin osana yleissäätyjä opastamaan tarkoitettua kirjallisuusbuumia, ja Fauchet osoittikin sen ”ranskalaisen kan-

13. David A. Bell (2001) *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 12, 25–26, 56–57, 225; Elisabeth Fehrenbach (1986) 'Nation', teoksessa Rolf Reichardt (toim.) *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820* 7, München: Oldenburg, 76–77, 82, 86–87; Edmond Dziembowski (1998) *Un nouveau patriotisme français, 1750–1770: la France face à la puissance anglaise à l'époque de la guerre de Sept Ans*, Oxford: Voltaire Foundation, 519–528; Dale van Kley (2006) 'The Religious Origins of the French Revolution, 1560–1781', teoksessa Peter R. Campbell (toim.) *The Origins of the French Revolution*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 160–190.

14. Nicolas Thyrel de Boismont (1774) *Oraison funebre de Louis XV... , prononcée dans la Chapelle du Louvre le 30 juillet 1774, en présence de Messieurs de l'Académie Française*, Paris, 5, 8, 15; Bernard (1901) 473; vrt. Merrick (1986) 154.

15. Claude Fauchet (1774) *Panegyrique de Saint Louis, Roi de France, prononcé dans la chapelle du Louvre le 25 Août 1774*; En présence de l'Académie Française, Paris 1774, 15–16, 18, 22.

16. Fauchet (1774) 25–26, 28.

17. Fauchet (1774) 26–27.

18. Cornillon (1908) 265.

19. César-Guillaume de la Luzerne (1774) *Oraison funebre de ... Louis XV... , Prononcée dans l'Eglise de Notre-Dame de Paris, le 7 Septembre 1774*, Paris, 7, 11, 25, 32, 35.

20. Dziembowski (1998) 519–528; Bell (2001) 12, 65–69.

21. Boismont (1774) 31; La Luzerne (1774) 13, 21, 23; ks. Merrick (1986) 149.

22. Näin teki Aixin arkkipiispa vuonna 1775 pitämässään Ludvig XVI:n kruunajaisaarrossa. Aston (2000) 88.

23. Ihalainen (2008); Ranskalaisen valistuksen erityisyydestä ks. Aston (2000) 81, 83.

24. Aston (2000) 84–85, 87, 95.

sakunnan” ja ”isänmaan” edustajille. Sen suurin läpi käyneen teoksen tyyli ja sisältö edustavat vielä maltillista valistusfilosofian ihailua. Fauchet kehitteli kirjassaan konventionaalaisia gallikaanisia ajatuksia kansallisesta Ranskan kirkosta. Kristillisen valistuksen diskurssiin kirja sijoittui etenkin korostamalla, ettei ”isänmaan uskontoon” ja ”kansalliseen uskontoon” ollut aiemmassa filosofisessa keskustelussa kiinnitetty riittävästi huomiota.²⁵ Esivallankumouksellisiin ajatuksiin lukeutuvat aristokratian ja despotismin kritiikki, kansan edustuksen korostaminen ja ”pyhän isänmaanrakkauden” tärkeyden painottaminen.²⁶ Kansan suvereeniuuden tai demokratian ylistäminen ei vielä tuossa vaiheessa Fauchet’n kielenkäyttöön kuulunut.

Vallankumouksen uudenlainen kansallisuusajattelu

Seuraavaksi Fauchet’n kansallista uskontoa korostava projekti on syytä sijoittaa kansallisuusajattelun modernisaation ja vallankumouksen myötä uudenlaisia muotoja saaneen demokratian kielen konteksteihin. Ovathan Ranska ja sen vallankumous jo pitkään olleet nationalismitutkimuksen erityisen mielenkiinnon kohteita. Ranskan kehitys on uskonnon ja nationalismin vuorovaikutuksen tarkastelun kannalta tärkeä, sillä kansallisen yhteisön uudelleenkäsitteellistämistä tuli siellä lopulta radikaalimpaa kuin missään muualla.

Marseljeesissa laulettiin jo vuonna 1792 ”pyhästä isänmaanrakkaudesta” ilman minikäänlaisia viittauksia kristinuskoon. Vallankumouksen patrioottinen retoriikka suuntautui aluksi valistuksen aikakauden keskustelua avoimemmin perinnäistä monarkiaa vastaan, mutta samaan aikaan sillä säilyi myös poliittisen yhteisön kansallista identiteettiä rakentava roolinsa. Vallankumoussotien myötä tämä nationalistinen elementti kansallisessa kielessä jälleen vahvistui.

Nationalismitutkimuksen uusimpiin virtauksiin kuuluu perinnäisen uskonnon ja modernisoituvan nationalismin välisen vuorovaikutuksen tarkastelu. Niin joidenkin nationalismitooretikoiden kuin lähdesuuntauneiden historiantutkijoidenkin keskuu-

desta on noussut esille näkemys, ettei moderni kansakunnan käsite yksinkertaisesti vain korvannut uskontoa poliittista yhteisöä koossapitävänä voimana Ranskan vallankumouksen tuloksena vaan että kansallisuusajattelun nousun taustalta löytyy paljon pittempiaikainen aatteellinen ja käsitteellinen muutosprosessi.²⁷ Anthony D. Smith on viittannut siirtymään perinteisistä valitun kansan myyteistä maallistuneeseen käsitykseen siitä, että kansakunta sinänsä oli pyhä.²⁸ Tällainen lähestymistapa tarjoaa vaihtoehdon nationalismin modernisuutta ja maallista pohjaa korostaville modernistisille nationalismiteorioille.²⁹

Sekularisaatiotakin toki tapahtui. David A. Bellin mukaan isänmaanrakkaus ja suoranainen kansakunnan palvonta korvasivat 1700-luvun kuluessa uskonnon ranskalaisen poliittisen keskustelun tärkeimpänä aiheena. Bellin mukaan *nation*-käsite muuntui jumalallista alkuperää olleesta ihmiskuntaa jakaneesta kategoriasta ihmisten tietoisesti rakentamaksi konstruktioksi. Tämä uudenlainen nationalismi ei enää pelkästään ylistänyt kansakuntaa vaan pyrki aktiivisesti sitä rakentamaan. Bellin tulkinnan mukaan moderni nationalismikin pohjautui edelleen uskonnollisesta elämästä lainattuihin käsitteisiin ja toimintastrategioihin. Nationalismi, ja erityisesti sen ranskalainen versio, olisi siis noussut kristinuskon pohjalta ja vaihtoehdoksi sille.³⁰ Dale K. Van Kley on puolestaan esittänyt, että tuonpuoleisen pyhyiden kiistäminen edesauttoi Ranskan vallankumouksessa kansan, kansakunnan ja isänmaan uudenlaista pyhittämistä.³¹ Myös Keith

25. Claude Fauchet (1789a) *De la religion nationale*, Paris, 1–4, 7, 289.

26. Fauchet (1789a) 66, 140, 149, 157.

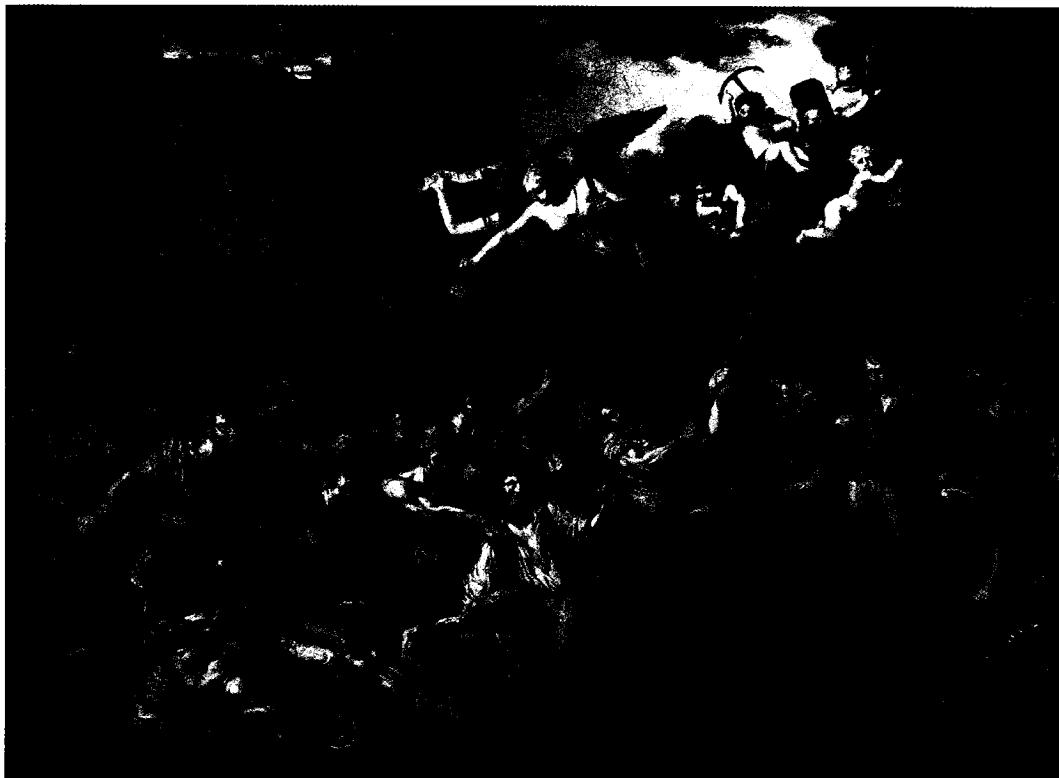
27. Adrian Hastings (1997) *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press; Ihalainen (2005).

28. Anthony D. Smith (2003) *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford: Oxford University Press.

29. Ks. Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen (2005) *Nationalismit*, Helsinki: WSOY.

30. Bell (2001) 7–8.

31. Dale K. Van Kley (1996) *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791*, New Haven: Yale University Press, 1–2, 367.



Pelleontin markiisin murba Bastiljin valtauksen yhteydessä 14.7.1789. Charles Thévenin yhdisteli hänen teoksessaan (1789/1790) perinteistä uskonnollista ja vallakumouksellista symboliikkaa. Musée Carnavalet, Pariisi. Bridgeman/Suomen Kuvapalvelu.

Michael Bakerin mukaan pyhyden tunteen kohde muuttui siten, että kansakunnasta tuli uudella tavalla aktiivinen toimija ja niin yhteisöjen kuin yksilöidenkin olemassaolon perusta.³²

Vähemmälle huomiolle on jäänyt kysymys siitä, saattoiko kansallisuusajattelun modernisaatioon johtanutta aatteellista muutosta tapahtua myös uskonnollisen keskustelun sisällä. Sulautuivatko muuttuva uskonto ja modernisoituvaa nationalismi kenties yhteen? Kristillisen valistuksen näkökulma avaa tällaisenkin tulkintamahdollisuuden. Kysyä sopii, saattoiko myös muuttumattomana pidetyn katolisen poliittisen ajattelun sisällä tapahtua valistuksen ja vallankumouksen myötä uudistumista. Poliittisten saarnojen analyysi puolestaan osoittaa, että ainakin osa Ranskan johtavasta katolisesta papistosta osallistui aktiivisesti poliittisten, kansallisten ja siinä samalla jopa

uskonnollisten arvojen uudelleenmäärittelyyn. Uudelleenmäärittely koski erityisesti ymmärrystä kansakunnan luonteesta, mutta kuten Fauchet'n kohdalla huomataan, myös vallankumoukselliset kansan suvereeniuden ja demokratian ideat saattoivat lopulta löytää tiensä pappien puheisiin.

Fauchet kristinuskon kansallistajana vuonna 1789

Vallankumouksen puhjettua Fauchet'n pyrkimyksenä oli sovittaa yhteen uudelleen määritelty katolisuus ja uuden hallinnon ideologia. Bastiljin valloituksen uhrien muistoksi puhuessaan hän valitsi tekstiseen Paavalin lausuman ”te olette näet kutsutut vapauteen, veljet”. Saarnassaan Fau-

32. Keith Michael Baker (1990) *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 9–10.

chet ylisti vallankumouksen marttyyrien uhrauksia ja hyökkäsi ankarasti aristokratiaa, despotiaa ja tyranniaa tukeneita kirkonmiehiä vastaan. Samalla hän tuli määritelleeksi uskonnon ja isänmaan välistä suhdetta vain viikkoja vallankumouksen puhkeamisen jälkeen.³³ Saarnan patrioottiselle kielelle oli – kesän 1789 hengen mukaisesti – tyypillistä vallankumouksen universaalien arvojen korostaminen.

Erityisen huomionarvoista saarnassa on luonnon nostaminen ranskalaisten vapauden perustaksi – uskonnon ja kaitselmuksen suunnitelmien rinnalle – sekä filosofian esittäminen luonnon totuuksien henkiin herättäjänä. Fauchet'n mukaan vapaus ei olutkaan ”keisarin” määriteltävissä, kuten Jeesuksen opetuksia oli aiemmin tulkittu, vaan lähtöisin ihmisluonnosta. Ruhtinaidenkin valta perustui kansan tahtoon, joka oli yhtenevä Jumalan tahdon kanssa. Itse asiassa Jeesuskin oli kuollut keisarin viholliseksi leimattuna, aristokratian salajuonen uhriksi, isänmaataan puolustaen. Hänen esimerkkinsä siis opetti puolustamaan isänmaan vapautta epäoikeudenmukaista hallitsijaa vastaan. ”Tämä on evankeliumi, veljeni; kaikki muunlainen uskonto on Jumalan pilkkaa,” Fauchet julisti.³⁴ Hänen mukaansa isänmaan edestä uhrautuminen oli lähimmäisenrakkauden muodoista kaikkein korkein.³⁵

Toisessa muistosaarnassaan Fauchet toisti aristokratian ja vääränlaisen uskonnon kritiikkinsä ja päätyi vetoamaan ”ihmisen ja kansalaisen Jumalaan, isänmaan ja vapauden Jumalaan, Jeesukseen Kristukseen, ainoaan opettajaani”.³⁶ Despootteja vastaan olivat hänen mukaansa kääntyneet niin Jumala, ihmiset, uskonto kuin järkikin. Fauchet tarjosi nyt kuulijoilleen määritelmän katolisuudesta järjen filosofiana ja filosofiasta ”ainoana oikeana uskontona”.³⁷

Olen aina ihaillut filosofiaa, joka on ihmisille ilmoitettu ja välitetty totuus ja ikuinen järki ja jonka tarkoituksena on selventää heille heidän velvollisuutensa ja oikeutensa. Evankeliumi on maan päälle laskeutunutta taivaan filosofiaa. ... Tieteiden Jumala ... on antanut ihmisille järjen, ... jolla etsiä järjen

peruselementtejä. Ne on löydetty uudelleen perusolemuksestamme, luonnollisesta tasavaruudesta, sosiaalisesta veljeydestä ja lakien säätelemästä vapaudesta – lakien, jotka pohjautuvat kansan tahtoon ja siis Jumalan määräyksiin.

Luonnonoikeuteen pohjanneen valistusfilosofian, vallankumouksellisen isänmaallisuuden, kansan tahdon korostamisen ja fauchetlaisen kristinuskon kesken ei valinnut pienintäkään ristiriitaa. Fauchet ei vielä tässä vaiheessa nostanut ”kansaa” keskeisimmäksi poliittiseksi toimijaksi vaan korosti ensisijaisesti vapauden, veljeyden ja tasavaruuden ihanteita. Perinteisenä elementtinä mukana oli viittaus valtioruumiiseen, jossa ruumiinosien suhteellinen asema oli tosin muuttunut: ”Kuningas ja kansakunta ovat sama asia. Niiden välillä ei enää ole eroa.”³⁸

Olennaisinta oli lopulta Jumalan, Jeesuksen ja katolisuuden pitkälle menevä uudelleenmäärittely. Fauchet tulkitsi patriotismin ja kristinuskon samaksi asiaksi ja esitti Jeesuksen vallankumouksellisten ja koko ihmiskunnan kanssakansalaisena.³⁹

Jumala on järjestys, Jumala on isänmaa, Jumala on hyvyys, Jumala on ihmisen täydellistyminen, Jumala on kaikkea hyvää. Hänen sylissä olemme kaikki todella tasavaroisia, todellisia kanssakansalaisia, tosi veljiä, tosi ystäviä. Evankeliumissa on kysymys yksimielisyydestä ja yhteydestä. Jeesus Kristus ei ole muuta kuin ihmissuvun jumalallinen kanssakansalainen. Katolisuus ei ole muuta kuin maalliselle isänmaalle uskollisten veljien yhteenliittymä, yhteys ja ykseys, jonka tarkoituksena on nousta yhdessä isänmaasta taivaisiin.

Syyskuussa Fauchet piti vielä kolmannen saarnan Notre Damessa ”katoliselle uskonnolle kaikkein uskollisimman kansakunnan eliitin läsnä ollessa”.⁴⁰ Saarnan silmiinpistävin piirre oli tulkinta kyseisestä tilaisuudesta Vanhan testamentin profetian toteutumisenä. Aktissa yhdistyivät perinnäinen uskonto ja vallankumouksellinen nationalismi, jossa uskontoa ja Jumalaa alettiin vähitellen

”kansallistaa”. Kansallinen yhteisö nousi keskeiseen rooliin, sen erityissuhdetta jumalaansa korostettiin ja identiteettiä määriteltiin. Kansakunta ei enää tarvinnut monarkin kaltaisia välikäsiä kommunikoidessaan jumalansa kanssa.⁴¹

... Ranska nöyrtyy uskonnon edessä, ja samalla uskonto sulkee Ranskan piiriinsä. Vapaan kansakunnan rukoukset nousevat taivasta kohti kuin yhdestä sydäimestä ja yhdestä sielusta. Taivaan siunaukset laskeutuvat vapaan kansakunnan, Hänen arvokkaimman luomistyönsä, keskuuteen. ... ranskalaisten vapaus on kaitselmuksen suuri ja mahtava luomus, ... Palvomme Teitä ranskalaisten Jumalana!

Saarnan olennaisin sanoma oli uskonnon ja Jumalan voimistuvan kansallistamisen ohella evankeliumin ja ranskalaisen vapauden täydellinen liitto.⁴² Fauchet selvästikin ymmärsi vallankumouksen mahdollisuudeksi uudistaa ranskalainen yhteiskunta raamatun ja filosofian liiton kautta.⁴³

Radikaloituva vallankumous, aktivoituva kansakunta

Kesään 1790 mennessä katolinen kirkko oli jo otettu uudella lainsäädännöllä maallisten viranomaisten valvontaan. Katolisen papiston oli joko lähdettävä mukaan konstitutionaalisen kirkon rakentamiseen tai erottava viroistaan.⁴⁴ Julkisen kirkon asema poliittisen yhteisön arvojen propagoijana ja identiteetin rakentajana kuitenkin vielä säilyi; vastarintaa tehnyttä papistoa alettiin vain vähitellen korvata konstitutionaalisella eli vallankumoushallintoon myönteisesti suhtautuvalla papistolla. Osa mukautuneista meni niin pitkälle, että he luopuivat papinviroistaan voidakseen palvella kansakuntaa. Toiset pysyivät pappeina ja pyrkivät rakentamaan uutta vallankumouksellista kristinuskkoa. Fauchet kuului jälkimmäiseen ryhmään.

Meitä kiinnostaa se vallankumouksellisen kristinuskon muoto, jota Fauchet'n kaltaiset radikaalit pappismiehet hahmottelivat ennen vallankumouksen ja kirkon lopullista

välirikkoa. Mielenkiintomme on lopulta häviölle jääneiden mutta uskonnon uudistamista vakavasti yrittäneiden ajattelijoiden puolella. Vallankumousajan poliittisten saarnaajien puheet osoittavat kouriintuntuvasti uskonnon yhteydet kulloiseenkin yhteiskunnalliseen ja poliittiseen kontekstiin. Ne kertovat kristinuskon yllättävänkin pitkälle menneestä muuntautumiskyvystä modernisoituvan yhteiskunnan ja ajattelun haasteiden edessä.

Ennen dekrisianisaatioon johtanutta kristinuskon ja vallankumouksen vastakkainasettelua löytyi kirkonmiehiä, jotka olivat valmiita määrittelemään kristinuskkoa uudelleen, tunnustamaan kansan suvereeniuden ja korostamaan kansakunnan kykyä ottaa kohtalo omiin käsiinsä. Heidän saarnoissaan käsitys kansakunnan pyhydestä ja muut vallankumouksen opinkappaleet sijoitettiin ongelmattomasti uskonnollisen keskustelun yhteyteen. Vallankumoukselliset tulisivat vielä kristinuskosta irtisanoutumisen jälkeenkin hyödyntämään katolisuudesta tuttuja propagandan muotoja ja analogioita luodakseen kansakunnalle pyhyiden sädekehää.⁴⁵ Näin oli helppoa tehdä, koska perinnäistä uskontoa oli jo konstitu-

33. Claude Fauchet (1789b) *Discours sur la liberté Française, prononcé le mercredi 5 Août 1789, ... , Durant une Solemnité consacrée à la Mémoire des Citoyens qui sont morts à la prise de la Bastille, pour la défense de la Patrie*, Paris, 1–3, 6–7.

34. Fauchet (1789b) 4–5, 7–9.

35. Fauchet (1789b) 9, 11.

36. Claude Fauchet (1789c) *Second discours sur la liberté française, prononcé le 31 août 1789, dans l'église paroissiale de Sainte-Marguerite*, Paris, 2–3.

37. Fauchet (1789c) 4–5.

38. Fauchet (1789c) 18; ”Kansan” (*peuple*) käsitteen noususta ”kansakunnan” (*nation*) kustannuksella vuosina 1791–1793 ks. Raymonde Monnier (2002) ’Autour des usages d’un nom indistinct : * peuple * sous la révolution française’, *Dix-huitième siècle* 34, 389–418.

39. Fauchet (1789c) 21.

40. Claude Fauchet (1789d) *Troisième discours sur la liberté française, prononcé, le Dimanche 17 Septembre 1789. Dans l'Eglise de Notre-Dame, ...* Paris, 20.

41. Fauchet (1789d) 6–7.

42. Fauchet (1789d) 23–24, 30.

43. Aston (2000) 87–88.

44. Bernard Cousin et al. (1989) *La pique et la croix: histoire religieuse de la Révolution française*, Paris: Centurion, 107–117.

45. Bell (2001) 8.

tionaalisen papiston toimesta muokattu tasavaltalaisen kansalaisuskonnon suuntaan.

14. heinäkuuta 1790 vietetyn ensimmäisen kansallispäivän yhteydessä pidetyt saarnat kertovat saarnagenren sopeuttamisesta vallankumouksen mukanaan tuomaan uuteen ideologiseen tilanteeseen. Kirkkoa koskeva uusi tiukka laki oli hyväksytty vain paria päivää aikaisemmin ilman, että papiston kantoja olisi kuultu.⁴⁶ Tuohon mennessä kansakunnan, isänmaan, kansan suvereeniuden ja kansankin käsitteet olivat jo nousseet poliittisessa keskustelussa laajimmin käytettyjen joukkoon ja radikalisoituneet merkityksiltään. Poliittisissa saarnoisakin niitä voitiin tai oikeastaan tuli käyttää itsevaltaisesta monarkiasta ja ajoittain myös teologisista ajattelumalleista riippumatta. Isänmaa ja kansakunta saatettiin jo nostaa suoranaisen palvelon kohteiksi myös kirkonmiesten toimesta. Vallankumouksen ja kirkon välille haettiin siis vielä sovintoa.

Antoine-René-Constant Bertolio, Pariisin kommuunin jäsen, oli saanut hoidettavakseen Notre Damessa vuosipäivän ja kansalaisvalan käyttöönoton aattona pidetyn *Te Deum*-messun. Hänen varsin ei-teologisen saarnansa mukaan vallankumous oli antanut ranskalaisille isänmaan ja tehnyt heistä kaikista sen kansalaisia.⁴⁷ Isänmaan ja kansakunnan asia ylitti pyhyudessa kaiken muun niin saarnassa kuin kansalaisvalassakin: ensin tuli kansakunta, sitten laki ja vasta kolmantena monarkia.⁴⁸ Vielä runsasta vuotta aiemmin, yleissäätöjen avajaissaarnassa, järjestys oli ollut ”Jumala, kuningas ja isänmaa”. Abbé Grégoiren kaltainen radikaali ajattelijakin oli silloin halunnut vaihtaa ainoastaan kuninkaan ja isänmaan paikkaa.⁴⁹ Bertolion saarnassa Jumala loisti jo poissaolollaan.

Kuninkaan Bertolio esitti kansansa rakkauden arvoisena, koska hän oli luopunut ”kansansa vihollisten” antamista neuvoista ja ”tehnyt liiton kansakunnan kanssa” varmistaakseen sen vapauden. Vallankumouksen ensimmäisen vuoden poliittisen kielen mukaisesti kaikkein keskeisimmässä asemassa olivat kuitenkin isänmaan ja yhteisen hyvän eteen ”patriotismin hengessä” työskennelleet kansakunnan edustajat. Toisaal-

ta Bertolio kuvasi kansalaisia aktiivisessa, poliittista todellisuutta muuttavassa roolissa.⁵⁰ Kansakunnan ja kansalaisen käsitteiden varjoon vallankumouksen alkuvaiheessa jäänyt kansan käsite oli sekin nousemas- sa vahvemmin esille.⁵¹

Abbé Jumelilla, kansanedustajille puhuneella saarnaajalla, keskeinen sanasto oli samaa, mutta kansakunnan ja uskonnon välinen yhteys oli säilynyt selvempänä kuin Bertoliolla. Isänmaa oli Jumelin mukaan kansojen ja kuninkaiden toiminnan kohde siksi, että sen palveleminen herätti Jumalan huomion. Patriotismi näyttäytyi uskonnon kanssa yhtenevänä ajattelutapana, kun Jumel kuvasi, miten ”pyhä isänmaanrakkaus” hallitsi läsnäolijoiden ajatuksia ja miten ”patriotismin tuli” paloi ”isänmaalle pystytetyn alttarin” ääreen kerääntyneiden ihmisten silmissä. Nämä halusivat vain ”palvella lojaalisti kansakuntaa”. Uudet sukupolvet tuli Jumelin mukaan ”opettaa lausumaan ääneen nämä sanat, uskonto ja isänmaa”. Irtiotto vanhasta poliittisesta järjestelmästä näkyi siinäkin, että Jumel korosti suvereeniuden olevan lähtöisin kansakunnalta ja kansalta. Kansakunnasta oli tullut vapaa ja kuninkaastakin ’kansalainen’, mikä merkitsi, että lojaalisuutta vannottiin ensin kansakunnalle ja laille ja vasta sitten kuninkaalle.⁵² Tämä kaikki oli jo varsin modernia, joskin vielä uskonnollista nationalismin kieltä.

Fauchet’n tulkinta demokratiasta kristinuskon ytimenä

Helmikuussa 1791 oli Claude Fauchet’n vuoro koettaa sovittaa yhteen kristinuskon ja aina vain radikalisoituva vallankumouksellinen ideologia. Fauchet saarnasi kansan suvereeniuden tunnustamisen ensimmäisenä vuosipäivänä 4.2. vallankumoushallinnon edustajien edessä Notre Damessa. Tämä tapahtui pian sen jälkeen, kun kansalliskokous oli vaatinut papistolta uskollisuudenvallaa Ranskan perustuslaille ja vallankumousjohtaja Mirabeau avoimesti kyseenalaistanut papiston kyvyt opettaa vallankumouksen periaatteita. Kirkon ja vallankumouksen välinen kriisi oli käsillä, sillä vallankumousjohtajat olisivat mielel-

lään nähneet kirkon lähinnä maallisen valtion propagandan välittäjänä, kun taas papiston keskuudessa epäluulot poliitikkojen toimeenpanemia kirkon uudistuksia kohtaan olivat vahvistumassa. Samalla koko vallankumouksellisen Ranskan yksimielisyys oli haihtumassa.⁵³

Vallankumouksen edetessä tämä katolisen kirkon ja vallankumouksellisten välinen vastakkainasettelu jyrkkeni asteittain. Kun huomattava osa papistosta ei taipunut uuden lainsäädännön edessä vaan siirtyi vähitellen vastavallankumouksellisten puolelle, vallankumouksellistenkin pappien yritykset yhdistää kristinusko, nouseva maallinen nationalismi ja kansan suvereenisuuden periaate menettivät uskottavuuttaan radikalisoituvien vallankumouksellisten silmissä. Paavin johtaman Ranskan vastaisen liittokunnan synty sai lopulta kaikki papit näyttämään maanpettureilta. Osa vallankumouksellisista olisi vuoteen 1792 mennessä valmis hylkäämään jo koko kristinuskon.⁵⁴ Heidän mielestään oli tullut aika luoda tasavallalle uusi kansalaisuskonto.

Vielä helmikuussa 1791 Fauchet'n tavoitteena oli sovittaa tätä ristiriitaa ja osoittaa vallankumousjohtajille, että kristinusko todellakin tuki vallankumouksen päämääriä. Tässä tarkoituksessa hän kehitti jo 1789 esille ottamaansa teemaa uskonnon ja vapauden riippuvuussuhteesta. Saarnan saaman erittäin myönteisen vastaanoton,⁵⁵ painatuksen ja Fauchet'n piispaksi valinnan perusteella hänen voidaankin katsoa saavuttaneen tavoitteensa hyvin. Tämä edellytti kuitenkin sitä, että Fauchet hylkäsi suuren osa perinnäisistä katolisista ajattelutavoista ja keskittyi määrittelemään uutta demokraattista, kansan suvereeniutta korostavaa ja nationalistista kristinuskoa. Siinä oli nyt Fauchet'n mukaan vallankumouksellisille sopiva kansalaisuskonto.

Fauchet valitsi tekstikseen Paavalin julistuksen, jonka mukaan jokainen suvereenia valtaa vastustava vastusti jumalallista järjestystä. Perinteisen mutta radikalisoitun hokeman ”kansan ääni on Jumalan ääni” perusteella hän esitti kaiken ”kansallisen valtion” olevan lähtöisin kansasta. Hänen mukaansa ”Jumalan hallitus ja lainsäädäntö”

perustui periaatteelle: ”kaikki kansaa varten, kaikki kansan toimesta, kaikki kansalle”.⁵⁶ Tällaiset muotoilut heijastavat vallankumouksen kielenkäytössä tapahtunutta kansa-sanaston läpimurtoa ja vahvistuvaa käsitystä siitä, että kansa sinänsä oli pyhä. Tällaisiin päätelmiin päädyttiin viimeistään vuonna 1794. Kansan rooli näyttäytyi jo Fauchet'lle joka suhteessa aktiivisena ja dynaamisena: kansan edustajat olivat osallistuneet ”isänmaan luomiseen” ja ”kansan” – ja edelleen myös ”kansojen” – asian ajamiseen.⁵⁷ Vallankumouksen universaalit arvot ja kansakuntakeskeisyys yhdistyivät siis Fauchet'n saarnassa.

Vielä merkittävämpi oli tapa, jolla Fauchet käytti uutta, myönteisen merkityksen saanutta demokratian kieltä vallankumouksellista kansalaisuskontoa määrittellessään. Varsinaisen läpimurtonsa tämä sanasto tulisi kokemaan vasta paria kolmea vuotta

46. Aston (2000) 16.

47. A.R.C. Bertolio (1790) *Discours prononcé dans l'église métropolitaine de Paris, le 13 juillet 1790, pendant la cérémonie du Te Deum, en actions de grâces, selon le vœux de MM. les électeurs de 1789*, Paris, 15–16.

48. Bertolio (1790) 17; Fehrenbach (1986) 86, 98–99.

49. Brye (1980) 312.

50. Bertolio (1790) 3–6, 10–11, 17, 19.

51. Fehrenbach (1986) 78; Jacques Guilhaumou (1989) *La langue politique et la Révolution Française: De l'événement à la raison linguistique*, Paris: Méridiens Klincksieck, 13; Norman Hampson (1989) 'Patrie', teoksessa Colin Lucas (toim.) *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture 2*, Oxford: Pergamon Press, 129; Monnier (2002) 396.

52. Abbé Jumel (1790) *Éloge de l'assemblée nationale, discours prononcé le 19 juillet au Te Deum, chanté dans l'Eglise de S. Lazarre, pour l'anniversaire de la révolution, en présence des Députés de Départements au Pacte fédératif*, Paris, 4, 6, 10, 19, 27–30.

53. Rose (1986) 93; Timothy Tackett (1986) *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton: Princeton University Press, 3–6, 26–27; Aston (2000) 148, 161.

54. Ravitch (1974) 251; Nigel Aston (2002) *Christianity and Revolutionary Europe, 1750–1830*, Cambridge: Cambridge University Press, 93.

55. Cornillon (1908) 267.

56. Claude Fauchet (1791a) *Sermon sur l'Accord de la Religion et de la Liberté, prononcé dans la Métropole de Paris, le 4 Février 1791, pour la solennité civique des anciens Représentants de la Commune, en mémoire de ce qu'à pareil jour, le Roi vint à l'Assemblée Nationale, reconnaître la Souveraineté du Peuple*, [Paris], 3–4, 7. Ks. myös Ihalainen (2008).

57. Monnier (2002) 396, 403.

myöhemmin.⁵⁸ Tämä on jälleen osoitus siitä, ettei Ranskan vallankumouksen ajan poliittisia saarnoja ole aatehistoriaa kirjoitettaessa aiemmin riittävässä määrin huomioitu. Samalla on jäänyt huomaamatta, miten Fauchet'n kaltainen poliittinen saarnamies yhdessä toimittajakollegansa kanssa saattoi olla poliittisen kielen muutoksen edelläkävijä. On huomion arvoista, että Fauchet tulkitsi jo helmikuussa 1791 sekä Vanhan että Uuden testamentin opettavan kristityille demokratian perusteita – ja nimenomaan ”demokratian” eksplisiittisesti ilmaistuna. Fauchet'n mukaan juutalaiset olivat aikanaan saaneet ”vapauden Jumalalta” valtiomuodon, jota voitiin nimittää ”alkuperäiseksi demokratiaksi”. Näitä ”kansallisia demokratian lakeja” Jeesus oli täydentänyt evankeliumin ”vapautuksen ilmoituksella”, joka oli välittänyt ihmisille ”veljellisen demokratian lait”. Tulkinta huipentui väitteeseen, että Jeesuskin oli viime kädessä kuollut ”ihmiskunnan demokratian edestä”.⁵⁹

Vasta kolme vuotta myöhemmin demokratia tultaisiin virallisesti julistamaan Ranskan tasavallan päämääräksi. Yhtä varauksettoman myönteistä tulkintaa demokratiasta jo vuodelta 1791 ei ole aikalaisten kieleen keskittyvässä käsitehistorian tutkimuksessa toistaiseksi paikannettu. Toki tasavallalaisen tradition piirissä oli aiemminkin hyödynnetty juutalais-kristillistä perinnettä kansan poliittisen vaikutusvallan puolustamiseen monarkian vaihtoehtona, muttei tätä ennen Ranskan vallankumouksen aikakautta ollut yleensä kutsuttu ”demokratiaksi”.⁶⁰

Jumala oli Fauchet'lle vuoden 1789 saarnojen tapaan samaan aikaan sekä kansallinen että universaali – Hän oli ”Ranskan ja maailmankaikkeuden, isänmaan ja uskonnon Jumala”.⁶¹ Jeesus näyttäytyi isänmaallisena hahmona ja kristinuskon patriotismin kanssa yhtenevänä. Näin ymmärretty patriotismi teki Jeesuksesta kansan isänmaallisen aktivismin puolustajan ja viime kädessä myös despotismia vastustaneen ja kansan asiaa ajaneen sosiaalivallankumouksellisen. Jakobiineille tyypillistä kieltä seuraten Fauchet julisti Jeesuksen todelliseksi ”kansan ystäväksi”, joka oli taistellut kansaa riivanneita sairauksia vastaan, lohduttanut

kansaa sanoillaan, rakastanut kansaa ja suvainnut sen heikkouksia, syleillyt kansan lapsia, opettanut ja ruokkinut kansanjoukkoja ja lopulta kärsinyt kansan onnen edestä. Fauchet'n Jeesus oli kansan ikuinen ystävä, joka antoi jopa anteeksi kansan häneen kohdistaman halveksunnan. Samalla hän oli armoton kaikkia ”kansan vihollisia” eli aristokraatteja kohtaan.⁶²

Fauchet saarnasi uudelleentulokittua kristinuskoa, johon sisältyivät niin kansanvaltan, kansallistunteen kuin sosiaalisen vallankumouksenkin periaatteet. Kristinuskon Jumala oli hänelle demokratian, isänmaallisuuden ja tasa-arvon jumala. Tällainen uskonnon uudelleenmäärittely olisi periaatteessa voinut tehdä vallankumouksesta ja kristinuskosta jatkossakin yhteen sovitettavia. Fauchet vaikutti varsin optimistiselta tämän mahdollisuuden suhteen vielä vuonna 1791. Myös toisena kansallispäivänä hän saarnasi kristinuskosta tasa-arvon, veljeyden ja jumalallisen vapauden uskontona sekä esitti Jeesuksen opetuslapset mallikelpoisina tasavaltalaisina. Itsensä hän tulkitsi kansan äänitorvekseen valitsemaksi saarnaajaksi.⁶³ Samalla kun nämä Fauchet'n saarnat etsivät kompromissia vallankumouksen ja kristinuskon välille ne tarjosivat myös lähtökohtia ajattelulle, jossa itsessään pyhä kansa ei enää jumalaa taikka kristinuskoa kaivannut.

Tällainen kristinuskon uudelleenmäärittely ei vallankumouksille pidemmän päälle riittänyt. Papiston enemmistön yhteistyöhälyttömyys sai jo vuoden 1791 kuluessa osan vallankumouksellisista etsimään antiikista ja valistusfilosofiasta katolisuutta vakuuttavampia kansalaisuskonnon muotoja. Radikaaleimmat halusivat lopulta hankkiutua eroon myös konstitutionaalista papistosta, Fauchet mukaan lukien. Terrorin aikana papiston vallankumouksellinen siipi vieraantui sekin radikalisoituvasta vallankumouksesta, minkä seurauksena katolisuutta ja kansan suvereeniutta alettiin yleisesti pitää toisensa poissulkevinä vaihtoehtoina.⁶⁴ Kriisin seurauksena kansallismielisyys ja uskonto erotettiin Ranskassa toisistaan jyrkemmin kuin missään koskaan aikaisemmin.⁶⁵

Fauchet'n projekti epäonnistui vallanku-

mouksellisten ja paaville uskollisen papiston yhteiskyvyyttömyyden vuoksi. Näin kävi, vaikka kristillisen valistuksen radikaaleimman muodon edustajat olivat venyttäneet poliittisen saarnaamisen rajat äärimmilleen yrittäessään mahdollistaa vallankumouksen opit kristinuskon puitteisiin. Nationalismi demokraattisine ja kansallista identiteettiä rakentavine elementteineen toisaalta ja perinnäinen uskonto toisaalta ajautuivat siis konfliktiin osin varsin kontingenteista syistä. Kuten Nigel Aston on todennut, vähemmän dikotominen ja ranskalaisten enemmistön uskonnollisia tunteja heijastava asenne kansalliskokouksessa talvella 1790–91 olisi todennäköisesti saanut papiston mukaansa ja antanut koko vallankumoukselle maltillisemmän luonteen. Tapa, jolla uusi kirkkolaki pantiin täytäntöön, hajotti gallikaanisen kirkon.⁶⁶

Ranskan kokemus ei merkinnyt, että kristinuskon, nationalismien ja demokratian tiet olisivat lopullisesti eronneet toisistaan vallankumouksessa, kuten modernistiset nationalismiteoriat väittävät. Monissa protestanttisissa maissa kristinuskon modernisaatio ensin nationalismia ja myöhemmin myös demokratiaa tukeväksi kansalaisuskonnoksi tapahtui huomattavasti rauhanomaisemmin. Valistus muutti kristinuskoa sellaiseen suuntaan, että se saattoi jatkossakin mukautua modernisoituvien kansallisvaltioiden tarpeisiin. Meiltä jää huomaamatta monia kiinnostavia piirteitä uskonnon ja politiikan vuorovaikutuksesta ja kristinuskon eri muotojen tänä päivänäkin jatkuvasta mukautu-

misesta modernin maailman haasteisiin, jos oletamme yksinkertaistaen, että valistus, vallankumous, nationalismi ja demokratia toisaalta ja kristinusko toisaalta ovat Ranskan vallankumouksesta lähtien olleet toistensa ehdottomia vastakohtia.

58. Pierre Rosanvallon (1995) 'The History of the Word "Democracy" in France', *Journal of Democracy* 6, 140–154. Tutkijoilla on erilaisia käsityksiä tämän käsitteellisen muutoksen taustoista. Rosanvallonin mukaan Fauchet'n ja Bonnevilien toimittamassa *La Bouche de Ferissa* ei puhuttu "demokratiasta" vaan pelkästään "suvereniteetista". Ks. kuitenkin Raymonde Monnier (1999) 'Démocratie et Révolution française', Mots 59: 47–68, jonka mukaan Bonneville oli kirjoittanut demokratiasta aristokratian myönteisenä vaihtoehtona jo lokakuussa 1790. Fauchet'n saarna olisi siis ainoastaan laajentanut käsitteen myönteistä merkitystä. *La Bouche de Fer* -lehden sisällönanalyysi jää lähteen laajuuden vuoksi (noin 4500 sivua) jatkotutkimuksen yhteydessä toteutettavaksi.

59. Fauchet (1791a) 5–7, 9–11, 13, 15, 18–19.

60. Ks. Eric Nelson (2007) "'Talmudical commonwealthsmen" and the rise of republican exclusivism', *The Historical Journal* 50, 809–835.

61. Fauchet (1791a) 5.

62. Fauchet (1791a) 13–15; "Kansan ystävistä" tuli erityisen suosittu idiomi vuonna 1793. Monnier (2002), 403.

63. Claude Fauchet (1791b) *Discours prononcé par Claude Fauchet, à l'autel de la Patrie, pendant la cérémonie de la fédération générale du département ... près la ville de Caen, le juillet 1791; Prière pour la nation française et pour tous les frères*, [Caen], 2.

64. Claude Langlois (1989) 'La rupture entre l'Eglise catholique et la Révolution', teoksessa François Furet (toim.) *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture* 3, Oxford: Pergamon Press, 384–385; Van Kley (1996) 371, 375.

65. 1800-luvusta ks. Aston (2000) x.

66. Aston (2000) 161–162, 166–167.

ANULEENA KIMANEN

Pakko ja vapaus pohjoiskarjalaisessa kylässä

Rääkkylän Oravisalon herätys 1820-luvulla

Suomalaiseen maalaisyhteisöön 1800-luvun alkupuoliskolla levinnyt herätyskristillisyyys vaati kirkollisten velvollisuuksien noudattamista ja uskonnon harjoittamista muutenkin. Toisaalta herätysliikkeet vaativat omantunnon asettamista yhteisön sääntöjen edelle. Jotta saataisiin selville, miten herätysliike omana aikanaan koettiin, on tutkittava sekä kyläyhteisön että heränneiden arvoja ja normeja.

■ Kiteen seurakuntaan, Rääkkylän kappelin alueelle, levisi Liperistä sikäläisen armo vuoden saarnaajan Henrik Renqvistin vaikutuksesta uskonnollista herätystä viimeistään vuonna 1822. Rääkkylässä herätys rajoitui pääasiassa Oravisalon kylään. Liperissä herätys levittäytyi laajemmalle, mutta Liperin puoli Oravisalon saaresta oli nähtävästi herätyksen syntypaikka. Vuonna 1822 Oravisalon molempien kylien asukkaat pitivät eri taloissa useasti hartauskokouksia. Kun Rääkkylän kappalainen Märten Kiljander oli useaan otteeseen varoittanut luvattomien hartauskokousten laittomuudesta ja kun Rääkkylän Oravisalon kylänmies joidenkin muiden isäntien kanssa oli valittanut kappalaiselle tästä ylettömästä seuroissa käymisestä, konventikkeliliike ilmeisesti laimeni Rääkkylässä.¹

Hartauskokoukset korvautuivat kuitenkin toisenlaisella aktiivisuudella. Kevättalvella 1823 osa heränneistä alkoi käydä tavallista useammin ehtoollisella. Taustalla oli se, että Henrik Renqvist kehotti vahvistamaan sielua ehtoollisen avulla mahdollisimman usein. Kun tavallinen tapa oli käydä ehtoollisella kaksi kertaa vuodessa, kaikki eivät uskaltaneet rikkomaan tuota normia ai-

nakaan kovin voimakkaasti. Elokuussa pidetyssä pitäjänkokouksessa olisikin haluttu kieltää kahta tai kolmea useammat ehtoolliskäynnit vuodessa, sillä kaikki maksoivat saman vuosimaksun, jolla ehtoollisviinit ostettiin. Kokous päättyi lopulta keräämään ylimääräistä maksua niiltä, jotka tulivat usein ehtoolliselle. Joukko oli loppujen lopuksi varsin pieni, sillä vain 28 oravisaloista ja muutama oravilahtelainen kävi ehtoollisella yli kolme kertaa vuodessa ainakin kahtena vuotena. Iältään lähes kaikki heistä olivat 20–40-vuotiaita. Neljä heistä allekirjoitti myös tuomiokapitulille lähetetyn kirjeen, jossa valitettiin kappalainen Märten Kiljanderin estävän heränneitä elämästä tavalla, jota he pitivät oikeana kristillisenä elämänä.²

Tätä myöhempää herätyksen vaihetta nimitän ehtoollisliikkeeksi. Vaikka kyse ei ollut organisoituneesta ja päämäärätietoisesta liikehdinnästä, oma vakaumus tuotiin kuitenkin selvästi julkisuuteen ja sitä puolustettiin. Seuroissa joskus käyneiden ihmisten lukumäärää ja henkilöllisyyttä ei voida saada selville kuin muutamien kappalaiselle mainittujen nimien verran, kun taas ehtoollisliikkeen jäsenet ovat tunnistettavissa rippikirjoista. Tämä puolestaan mahdollistaa heidän ihmissuhteittensa ja elämäntilanteittensa kartoittamisen.

Ankara työusko

Oravisalon herätys ei ollut täysin Henrik Renqvistin kontrollissa, sillä näyttää siltä, että heränneet tekivät joistain asioista omia tulkintojaan. Joka tapauksessa heränneet pitivät itse Renqvistiä auktoriteettinaan.³ Henrik Renqvististä ja hänen ajattelustaan on enemmän lähteitä kuin rääkkyläläisten talonpoikien ajattelusta, ja niitä voi hyödyntää tietyin varauksin.

Liperiin aluksi apulaiseksi tullut ja kappalaisen kuoltua armo vuoden saarnaajana toiminut Henrik Renqvist tähtäsi moraalien ja lukutaidon kohentamiseen seurakunnassaan. Kirkkoherran sairastellessa useasti vuosina 1819 ja 1820 hän aloitti voimakkaan kampanjan kirkkokurin toteuttamiseksi. Renqvist luki kirkkolakia saarnatuolista ja moitti seurakuntalaisia siitä, että monia

laittomuuksia ja huonoja tapoja vielä esiintyi. Julkisyntisinä pitämiään hän kieltäytyi päästämästä ehtoolliselle, ja teki kirkonkirjoihin runsaasti merkintöjä aiheesta. Myös sairaan luokse kutsuttuna hän tutki ensin tarkasti ehtoollista pyytävän sairaan kristinopin tiedot ja sielun tilan. Asioita, joihin Renqvist kiinnitti huomiota, olivat monet ehtoollisella käymistä laiminlyövät aikuiset, lukutaidottomuus, vihkimättä yhdessä elävät parit, juoppous ja taikuus. Renqvistille oli tärkeää ulkonainenkin sääntöjen noudattaminen. Hänen mielestään oli parempi noudattaa lakia ilman uskoa kuin elää synnissä. Koska Renqvistin esimies Liperin kirkkoherra Nils Johan Perander ei ollut samoilla linjoilla, Renqvist joutui vähitellen luopumaan koko seurakuntaelämän uudistamisesta ja keskittymään heränneiden joukon vahvistamiseen taistelussa syntiä vastaan.⁴

Herätys tai kääntymys merkitsi Henrik Renqvistin ajattelussa sitä, että ihminen Pyhän Hengen vaikutuksesta ymmärsi olevansa kaikin tavoin syntinen ja tunsi aitoa katumusta ja hätää sielunsa tilasta. Katumus kyllä johti armahdukseen, mutta armahdettu ei kuitenkaan saanut langeta samaan syntiin kuin ennen. Siksi elämän oli muututtava täydellisesti. Rukouksen ja hartauskirjojen lukemisen oli täytettävä kaikki se aika, mikä jäi työn tekemiseltä. Kaikki muu oli turhaa ja haitallista.⁵

Renqvistin pelastusopissa oli siis tärkeä osa pyhityselämällä. Renqvist ei kuitenkaan itse käyttänyt käsitettä pyhitys, vaan viittasi siihen sanoilla elämänvanhurskaus, työusko tai elävä usko tai laajemmin ottaen arnessa pysyminen. Pyhitykseen liittyi myös tietty maailmankielteisyyttä. Korttipelin, tanssin ja juopottelun lisäksi kiellettyä oli tavoitella iloa, koreutta, omaisuutta tai maallista menestystä ja ystävyyttä. Vanhoja tuttavuus-suhteita ja turhaa löpöttelyä sekä kaikkia muita mielen ja aistien nautintoja tuli karttaa.⁶ Kaiken kaikkiaan Henrik Renqvistin käsitys pelastuksesta ja oikeasta uskosta ja kääntymyksestä oli siis hyvin velvoittava ja sitova.

Tanssista, löpöttelystä ja koreudesta ei tavallisesti syntynyt lähteitä, eikä juopotte-

lustakaan, ellei asia mennyt käräjille. Siksi on vaikea selvittää, miten tarkasti Oravisalon heränneet noudattivat uusia normeja. Kirjeessään tuomiokapitulille he kertoivat ostaneensa yhteisesti Raamatun ja muita hengellisiä kirjoja ja lukevansa niitä ahkerasti sekä käyvänsä useammin kirkossa. He myös tuomitsivat taikuuden, kiroilun, juopottelun sekä pyhäpäivän hukkaan heittämissen. Vaikka kyläläisten todistuksen mukaan Oravisalon heränneet moittivat toisia erilaisista synneistä, mihinkään laajamittaiseen moraaliliikkeeseen he eivät lähteneet esimerkiksi ilmiantamalla juopottelijoita ja aviottomia pareja. Enemmänkin heränneet tuntuvat jättäytyneen entistä enemmän pois käräjiltä, mikä viittaa siihen, että julkinen riitely ei sopinut heidän mielestään heränneelle.⁷ Vaikka ei olekaan mahdollista määrittää, miten hyvin Oravisalon heränneet olivat omaksuneet Renqvistin ankaran työuskon, herätys toi jäsentensä elämään uusia normeja, vähintäänkin rukouksen, ehtool-

1. Kiljander tuomiokapitulille 11. ja 22.4.1823, käsitelty 16.6.1823, Porvoon tuomiokapitulien arkisto (PTA) Eb 265, KA; E. Hartikainen (2005) *Heränneitä ja nuokkaneita. Kulttuuri, kontrolli ja herätys 1800-luvun alun Liperissä*, Helsinki: SKS, 226–229, myös A. Kimanen (2008) *Herätys kylässä ja tuwissa: Rääkkylän Oravisalon kylä ja renqvistiläinen herätys 1820-luvulla*, Helsinki: SKHS.

2. Rippik. 1817–1827, Rääkkylän seurakunnan arkisto (RSA) I Aa 5, JoMA; tuomiok. 20.8.1823, PTA Cd 12, KA; pit. kok. ptk. 17.8.1823, RSA II Ca 1, JoMA; Henrik Renqvist (1827) *Lyhykäinen Itse-Koettelemuxen ja Parannuxen Neuwo*, Turku, 35–39.

3. Kiljander tuomiokapitulille 11. ja 22.4.1823, käsitelty 16.6.1823, PTA Eb 265, KA; tuomiok. 20.8.1823, PTA Cd 12, KA.

4. I. Salonen (1930) *Henrik Renqvist I*, Helsinki: Otava, esim. 86–91, 95–97; K. Pirinen (2003) *Henrik Renqvist – pappi ja herätysjohtaja. Oikeushistoriallinen näkökulma*, Helsinki: Otava, 26–29, 32, 42, 124, 157; Hartikainen (2005) 42–43; Renqvist J. Fr. Berghille 14.8.1824 ja 2.2.1828, Henrik Renqvistin arkisto (RA), KA.

5. Renqvist J. Fr. Berghille 14.8.1824, 2.2.1828, 24.5.1833, RA, KA; H. Renqvist (1827) *Lyhykäinen itse-koettelemuxen ja parannuxen neuwo*, Turku, 6–39.

6. M. Tervonen (2004): *Totenapitämisestä koettuun: Usko-käsite Henrik Renqvistin soteriologiassa*, Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja 10, 160, 228–229, 260–262; Renqvist (1827) 7, 31–32; käsik. "Neuvoja heränneille", RA, KA.

7. Tuomiok. 20.8.1823, PTA Cd 12, KA; Kiljander tuomiokapitulille 11. ja 22.4.1823, käsitelty 16.6.1823, PTA Eb 265, KA; Kiteen syys- ja talvikäräjät 1819–1831, renovoidut tuomiokirjat (RT) KO a 24–33, 35–43, KA.

lisellä käymisen ja lukemisen, todennäköisesti myös pidättäytymisen karkeuksista ja omaisuuden tavoittelusta.

Yhdenmukaisuuden paineet

On säilynyt kaksi lähettä, joissa räakkyläläisten ei-heränneiden näkemys herätyksestä pääsee kuuluviin. Ensimmäinen on kappalaisen tuomiokapituliin kirjoittama kirje, jossa kuvataan kinkereiden jälkeistä keskustelua Oravisalossa helmikuussa 1823 sekä saman vuoden huhtikuussa uudestaan Oravisalossa pidettyä kokousta, jonka yhteydessä käsiteltiin muun muassa sitä, min-käläisiä heränneiden kokoontumiset olivat. Toinen on pitäjänkokouksen pöytäkirja elokuulta 1823. Kokouksessa oli läsnä luonnollisesti muitakin kuin oravisalolaisia. Molemmat ovat Räakkylän kappalaisen kirjoittamia, joten hän paitsi vaikutti vahvasti keskustelun kulkuun, myös saattoi jättää jotain kirjaamatta. Tuomiokapituliin lähetetyistä kirjeistä käy kiistatta ilmi, että kappalaisen tavoitteena oli saada herätys loppumaan Räakkylästä.⁸

Helmikuisilla kinkereillä asian puheeksi ottaneet isännät kertoivat, että heränneet kokoontuivat suurina laumoina eräänlaisiin jumalanpalveluksiin, jotka poikkesivat tavallisesta hartaudenharjoituksesta. Isännät eivät uskoneet, että näistä kokoontumisista seuraisi mitään hyvää. Kokoontumisia oli useamman kerran viikossa ja ne kestivät aamuyön tunneille. Heränneet laiminlöivät töitään eivätkä olleet kuuliaisimpia vanhemmilleen ja isäntävililleen. Muita kohtaan he osoittivat ylenkatsetta ja joskus hyökkäävyyttäkin, eivätkä vastanneet tervehdyksiin. He erottautuivat muista kutsumalla itseään heränneiksi tai kääntyneiksi. Lisäksi heidän epäiltiin harjoittavan epäsiiveyttä.⁹

Oravisalolaisten isäntien väitteet olivat hyvin yleisiä herätysliikkeisiin kohdistettuja syytöksiä. Tarkoituksena saattoi olla herättää viranomaisten huomio vetoamalla siihen, että yhteiskunnan perustana olevaa huoneentaulun järjestystä rikottiin.¹⁰ Voi olla, että oravisalolaisiakin harmitti heränneiden käytöksessä enemmän se, että nämä pitivät itseään muita parempina, kuin se,

että heränneet irrottautuivat perinteisistä velvollisuuksista.

Kun kinkereillä käsiteltiin heränneiden kokoontumisia, kävi ilmi, että varsin monet olivat nähneet mitä niissä tapahtui, vaikka eivät ymmärtäneet mistä oli kyse. Kappalaiselle kerrottiin heränneiden tavasta rukoilla polvillaan tai kumarruksissa omin sanoin ja samoja sanoja toistaen sekä huokaillen. Erityisesti huomiota kiinnittivät hurmokselliset ilmiöt kokouksissa: ihmiset pyörtyilivät ja huudahtelivat, ja jotkut tekivät omituisia asioita. Kappalainen Märten Kiljander ei kirjoittanut kaikkia edes muistiin, koska ei mielestään voinut selvittää, olivatko kokemukset oikeita vain teeskenneltyjä.¹¹ Joka tapauksessa heränneiden tavat selvästi oudoksuttivat ja ehkä naurattivatkin kyläläisiä niin, että niistä kerrottiin juttuja.

Pitäjänkokouksessa elokuussa 1823 kappalainen otti esille ehtoollisella käymisen ja pyysi seurakuntalaisiaan pohtimaan vuosittaisen viinimaksun nostamista, mikäli oli mahdollista käydä ehtoollisella niin usein kuin halusi. Pöytäkirjan mukaan seurakuntalaiset sanoivat yli kaksi tai kolme kertaa vuodessa ehtoollisella käyvien syönnin lahkolaisten temppuihin ja erottautumiseen. He halusivat, että useammat käynnit Herran pöydässä kiellettäisiin. Samassa yhteydessä jälleen valitettiin heränneiden kuuliaisuuden puutteesta ja laiskuudesta. Nyt ilmeisesti kappalainen joutui hillitsemään kokousväkeä toteamalla, että ilman laillisia syitä ketään ei voida sulkea ehtoolliselta. Kappelin asukkaat ehdottivat sitten varsin tuntuvaa lisämaksua niille, jotka kävivät usein ehtoollisella. Paikalla olleet kaksi herännyttä vaativat kohtuullisempaa maksua, mutta kappalainen keskeytti keskustelun, koska se alkoi käydä osapuolten väliseksi riitelyksi.¹²

Kappalainen selvästi jonkin verran johdatteli kokousväkeä tuomalla esiin taloudelliset näkökohdat näennäisen puolueetomasti. Hänellä oli myös mahdollisuus korostaa kommenttien jyrkkyyttä pöytäkirjassa. Toisaalta lähteissä annetaan ajalle tyyppillisten epämääräisten ilmaisujen avulla ymmärtää, että kansanjoukko olisi ollut jotenkin yksimielinen tuomioissaan ja väit-

teissänsä. On mahdollista, että pöytäkirjoihin kirjatut kommentit ja näkökohdat olivat muutaman kovaäänisen tai arvovaltaisen isännän mielipiteitä. Selville ei käy, mitä mieltä olivat ne, jotka vaikenivat tai jotka eivät saaneet olla paikalla. On myös mahdollista sanoa, oliko kokouksen kiihtyneissä lahkolaisuuden vastustajissa enemmän oravisalolaisia vai muiden Rääkkylän kylien asukkaita. Silti lahkolaisuutta kohtaan tunnettu epäluulo ja inho lienee ollut todellista rääkkyläläisten talollismiesten joukossa.

Oravisalon heränneet aiheuttivat siis närkästystä naapureissaan, koska heidän katsottiin asettuneen perinteisten hierarkkisten ihmissuhteiden ulkopuolelle ja määritelleen normeja omalla tavallaan. Renqvistin opetuksen laki- ja kontrollihenkisyys ei näy millään tavalla siinä, miten ulkopuoliset Rääkkylässä ihmettelivät herätystä. Koke-musta siitä, että heränneet olivat kuriton ja hankala joukko, lisäsi epäilemättä se, että näkyvimpien ehtoollisliikkeen jäsenten joukossa oli muutamia henkilöitä, joilla oli ti-lillään aviottomia lapsia tai jotka tunnettiin riitapukareina. Itse asiassa yksi heränneistä, Martti Lappalainen oli aiemmin käräjäin-tyt sekä kinkereillä heränneistä valittaneen kylänmies Niilo Makkosen että heränneiden kokouksesta kappalaiselle raportoineen Antti Ikosen kanssa.¹³ Näin syntyneiden ris-tiriitojen taustalla saattoi olla vanhoja kau-noja ja henkilökohtaisia syitä.

Naapurisovun ylläpitoa pidettiin 1820-lu-vun Rääkkylässä tärkeänä, mikä kertoo osaltaan tietyn yhdenmukaisuuden vaati-muksesta. Riitelijöitä ja normien rikkojia toki oli, mutta sillä tavalla ei kerätty arvos-tusta ja luottamusta muilta kyläläisiltä. Ai-nakaan niitä, jotka alinomaan yrittivät kärä-jöimällä saada joitain etuja itselleen, ei har-voja poikkeuksia lukuun ottamatta pyydetty luottamustehtäviin sulhasen puhemie-heksi tai lapsen kummiksi.¹⁴ Haluttiin, että kaikki mukautuisivat niihin tapoihin ja käy-täntöihin, jotka säätelivät resurssien jakoa, ja tyytyisivät osaansa.

Salavuoteudesta kiinni jääneet rääkkylä-läiset saivat hyvin harvoin rangaistuksia oi-keudessa, mutta erityisesti aviottomista äi-deistä tehtiin kyllä merkintä kirkonkirjoihin.

Salavuoteus ei kuitenkaan ollut kansan hy-väksymä avioliiton esiaste, vaan parit pää-tyivät harvoin naimisiin. Aviottoman lapsen saaneet äidit jäivät yleensä naimattomiksi, mikä kertoo siitä, että vaimon toivottiin ole-van maineeltaan tahraton. Niissä tapauksis-sa, joissa salavuoteuden miesosapuoli il-moitettiin ja merkittiin kirkonkirjoihin, myös miehellä oli vaikeuksia avioitua. Vaikka avioton syntyvyys nousi Oravisalossa Rääk-kylän keskiarvoa korkeammalle, seitsemän kuukauden sisällä vihkimisestä syntyneet lapsetkin olivat harvinaisia. Kaikki merkit viittaavat siis siihen, että avioliittoa edeltä-vää yhdessäoloa ei enää pidetty kunnialli-sena. Tämä oli kehitystä, jota tapahtui sa-moihin aikoihin myös muualla Suomessa ja Pohjoismaissa.¹⁵

Tällainen oli siis rääkkyläläisten – tosin ehkä enemmän talollisten – arvomaailma ja normisto: kullakin oli paikkansa ja osansa. Kunnialliset ihmiset eivät pahasti riidelleet eivätkä hankkineet itselleen merkintöjä kir-konkirjoihin. Vähemmän kunniallisiakin ihmisiä kyllä oli, ja heränneet tuntuivat kai-kin tavoin lukeutuvan heihin.

Vapaana omassa yhteisössä

Tunsivatko heränneet sitten itse murtautu-neensa joistain yhteisön velvollisuuksista tai

8. Kiljander tuomiokapitulille 11.4.1823, käs. 16.6.1823, PTA Eb 265, KA; pit. kok. ptk. 17.8.1823, RSA II Ca 1, JoMA.

9. Kiljander tuomiokapitulille 11.4.1823, käs. 16.6.1823, PTA Eb 265.

10. Hartikainen (2005) 206–207; Tom Ericsson & Börje Harnesk (1994) *Präster, predikare och profeter. Lä-seriet i övre Norrland 1800–1850*, Gideå: Vildros, 149–150.

11. Kiljander tuomiokapitulille 11.4.1823, käs. 16.6.1823, PTA Eb 265.

12. Pit. kok. ptk. 17.8.1823, RSA II Ca 1, JoMA.

13. Mm. rippik. 1817–1838, RSA I Aa 5–6, JoMA; las-tenk. 1808–1835, RSA I Ab 2, JoMA; Kiteen talvikäräjät 1816, § 84, 183, syyskäräjät 1816, § 250, 263, talvik. 1819, § 166 syysk. 1826 § 142 RT KO a 21, 24, 33 KA.

14. Kiteen syys- ja talvikäräjät 1819–1831, RT KO a 24–33, 35–43, KA; kastettujen ja vihittyjen luettelot 1824–1840, RSA I C 1–2, JoMA.

15. Kastettujen ja vihittyjen luettelot 1824–1840, RSA I C 1–2, JoMA; rippik. 1817–1838, RSA Aa 5–6, JoMA; Marie Lindstedt Cronberg (1997) *Synd och skam: Ogif-ta mödrar på svensk landsbygd*. Historiska institutionen, Lunds universitet, 179–182; A. Heikkinen (1997) *Kir-veskansan murros: Elämää Kuhmossa koettelemusten vuosina 1830-luvulla*. Helsinki: Yliopistopaino, 149.

pakoista? Hierarkkisessa yhteiskunnassa, jossa velvollisuudet ja oikeudet riippuivat paljon yksilön asemasta, keskeistä tässä kysymyksessä on heränneiden sosiaalinen asema. Ehtoollisliikkeeseen laskettavista 28 nuoresta aikuisesta 18 oli naisia. Naimattomia heränneistä oli 13 eli hiukan alle puolet. Naimisissa olevissa oli seitsemän avio-
paria ja kaksi vaimoa, joiden miehet eivät osallistuneet herätykseen.¹⁶

Yhteiskunnalliselta asemaltaan heränneet olivat pitkälti tilattomia. Heistä 12 oli vanhempiansa luona asuvia talollisen poikia, tyttöjä tai miniöitä, palkollisia seitsemän, samoin loisia ja torppareita yhteensä seitsemän sekä yksi lampuotipariskunta. Verrattuna koko kylän sosiaalisen jakautumaan talolliset olivat hiukan aliedustettuina ja palkolliset selvästi yliedustettuina. Palkollisten suuri osuus selittyy osittain ikäryhmällä. Kyse oli naimattomista reingeistä ja piioista, joista avioituttuaan tuli loisia tai parhaassa tapauksessa torppareita. Toisaalta nuoruus vaikutti myös talollisten ryhmää suurentavasti. Nuoremmat, naimattomat veljet ja sisaret saattoivat asua isänsä tai veljensä talossa. Avioituminen merkitsi talollisen tytärille yleensä välitöntä muuttoa ja siirtymistä sulhasen sosiaaliryhmään, mikäli morsiamella oli veljiä. Talollisen pojat sen sijaan saattoivat saada asua avioituttuaankin kotitalollisella, mutta joutua myöhemmin kotitalouden kasvaessa tilattomiksi. Osa heränneistä talollispojista oli nuorempia poikia. Kaikkiaan heistä kaksi pariskuntaa ja yksi mies joutuivat myöhemmin 1820-luvulla tai 1830-luvun alussa torppareiksi tai loisiksi. Sosiaalisen aseman laskun koki myös ainakin kaksi herännyttä talollisen tytärtä.¹⁷

Näille isän- ja isäntävallan alaisille lapsille, työntekijöille ja vaimoille saattoi hyvin olla vapauttavan tuntuista päästä lähemmään pois kotoa seuroihin tai ehtoolliselle. Kyse oli silloin omasta päätöksestä, ei käskystä mennä työhön esimerkiksi viljelyksille tai perheen yhteisestä kirkossa käymisestä. Toki muitakin tilaisuuksia varmasti oli, kuten talkoita tai huutokauppoja, mutta ne olivat satunnaisempia ja harvinaisempia.

Oravisalo oli myös kylä, jossa tilattomien mahdollisuudet sosiaaliseen nousuun kävi-

vät yhä heikommiksi samalla, kun tilallisen nuorempien lasten todennäköisyys joutua pois tilallisten ryhmästä kasvoi. Väestö kasvoi, eivätkä viljelymenetelmät mahdollistaneet viljelysten tai tuotannon lisäämistä samaan tahtiin. Tarpeeksi vanhasta, kaskeamiseen soveltuvasta metsästä oli nimittäin pulaa, mutta toisaalta karjan määrää ei pystytty nopeasti lisäämään peltoviljelyn edellyttämällä tavalla, koska niittyjä ei ollut tarpeeksi. Siirtymää kaskitaloudesta peltoviljelyyn lienee hidastanut myös juuri 1820-luvulla käynnissä ollut isojako.¹⁸

Kun viljelyn laajentaminen ei ollut aina mahdollista, tiloja ei voitu jatkuvasti jakaa. Niinpä heränneille nuorille miehille, joista osa oli perheellisiä ja joista lähes kaikille oli epätodennäköistä tai hyvin kaukaista päästä isännän arvostettuun asemaan, toiminta herätyksen aktiivina saattoi tarjota kompensatiota sille, etteivät he voineet osallistua pitäjän tai kylän päätöksentekoon. He pääsivät esittämään kritiikkiä muita kohtaan ja jollain tasolla johtamaan toimintaa. Oravisalon heränneet eivät tiettävästi järjestäytyneet eivätkä ilmeisesti muodostaneet mitään kovin kiinteää ja selkeärajaista ryhmää. Kuitenkin joidenkin aktiivisuutta tarvittiin hartauskokousten johtamiseen ja kirjeen lähettämiseen tuomiokapituliin. Nämä aktiivit kenties myös nauttivat ainakin hetkellisesti toisten heränneiden arvostusta.

Henrik Renqvistin opetus mahdollisti vapautumisen myös muulla tasolla. Uskonnollisille merkitysjärjestelmille on Clifford Geertzin mukaan olennaista, että ne auttavat ihmisiä ymmärtämään ja käsittelemään näköpiirissä olevia tilanteita antamalla asioille merkityksiä. Charles Y. Glock ja Rodney Stark ovat myös kiinnittäneet huomiota uskonnon voimaan tehdä ihmisiä tyytyväiseksi muuttamatta olosuhteita muuten kuin symbolisesti, merkitysten tasolla.¹⁹ Oravisalonkaan herätyksessä tuskin oli tärkeää pelkästään se, mitä tapahtui konkreettisissa sosiaalisissa suhteissa, vaan myös se, miten sosiaalinen ja aineellinen todellisuus tulkittiin.

Henrik Renqvist ja hänen seuraajansa määrittivät hyvän ja pahan aiemmasta poikkeavalla tavalla. Tapakristillisyyksi oli

syntiä, sen sijaan oikea kääntymys merkitsi pääsyä pelastukseen. Sitoutuminen renqvistiläiseen pyhityselämään saattoi olla velvoittavaa, mutta se tarjosi samalla mahdollisuuden irrottautua monista sosiaalisista säännöistä ja odotuksista. Rikkkouden, menestyksen ja ihmisten suosion tavoittelu oli väärin, siispä ne, jotka eivät siinä onnistuneet, olivat erityisen hyveellisiä. Tappio kääntyi näin voitoksi. Periaatteessa piti olla kohtelias ja kuuliainen itseään ylempiä kohtaan, mutta mikäli se oli ristiriidassa uskonnon velvoitteiden kanssa, normeista saattoi olla välittämättä.²⁰ Samalla tavalla entiset suuret synnit, kuten salavuoteus, saattoivat muuttua suhteellisesti pienemmiksi, kun välinpitämättömyys nostettiin synneistä suurimmaksi. Kylä- tai pitäjäyhteisössä hyljeksityt saivat näin piirin, jossa he olivat yhdenveroisia muiden kanssa.

Kyse ei kuitenkaan ole siitä, että Oravisalon heränneet olisivat olleet jonkinlaisia opportunisteja, jotka etsivät vain tilaisuutta sosiaaliseen nousuun ja kompensatioon. Varmasti suurimmalle osalle heistä herätys oli aito uskonnollinen kokemus, jota he eivät kuvanneet itsekään millään muulla kuin uskonnollisilla käsitteillä. Herätyksen uskonnollisuutta korostaa myös se, että mikäli heränneiden maailma muuttui merkitysten tasolla, mistä lähteet kertovat vain epäsuorasti, keskeinen väline ajattelun muutoksesa oli pelastuskäsitys.

On silti mahdollista tutkia, mitkä tekijät vaikuttavat yksilön uskonnollisessa herätyksessä. Lewis R. Rambo on kuvannut kääntymystä eli konversiota tapahtumaksi, joka on useiden eri vuorovaikutuksessa olevien tekijöiden summa. Siihen vaikuttavat muun muassa ympäröivät olosuhteet, kääntyvän toiveet ja odotukset, läheisten mielipiteet sekä tarjolla olevan uskonnon ymmärrettävyys ja saatavuus. Charles Y. Glock ja Rodney Stark sen sijaan ovat rinnastaneet uskonnolliset liikkeet muihin sosiaalisiin liikkeisiin siinä, että niidenkin taustalla on jokin yleinen tai yksityinen ongelma tai puutostila. Tilanteissa, joissa useat yksilöt yhtä aikaa kokevat joko taloudellisten resurssien, sosiaalisen arvostuksen, hyvinvoinnin, moraalien tai mielekkään arvojärjestelmän puu-

retta, ollaan valmiita ottamaan vastauksia sieltä, mistä niitä sattuu olemaan tarjolla.²¹

Oravisalon oloihin Rambon, Glockin ja Starkin malleja voisi soveltaa niin, että epävarmassa tai muista riippuvaisessa elämäntilanteessa elävälle, kuten tilattomalle tai talollisen nuoremmalle lapselle, saattoi herätä kiinnostus spontaania, säännöllisiä omia kokoontumisia järjestävää liikettä kohtaan helpommin kuin sellaiselle, joka oli korkealla kappeliseurakunnan hierarkiassa. Jos jotkut liikkeen piirteet, joko sen korostukset tai toimintatavat, tuntuivat ratkaisevan niitä ongelmia, joita yksilöllä oli, hän kiinnostui näistä piirteistä ja hänen oli helpompi ymmärtää ne. Niille, jotka tulivat mukaan myöhemmin, renqvistiläisen pelastuskäsityksen soveltaminen omaan elämäntilanteeseen oli luultavasti helpompaa. Samankaltaisessa tilanteessa elävät, aiemmin heränneet henkilöt olivat jo valmiiksi poimineet ja tulkinneet ne yksityiskohdat, jotka tekivät mahdolliseksi oman aseman symbolisen muuttamisen.

Kaikki samoista ongelmista kärsineet eivät kuitenkaan tempautuneet herätykseen mukaan. Syynä erilaisiin reaktioihin olivat luultavasti lukuisat henkilökohtaiset, psykiset ja älylliset tekijät. Ei pidä myöskään aliarvioida ihmissuhteiden vaikutusta siihen, kuka heräsi ja kuka ei. Uskonnollinen herätys ei ole automaatti, vaan monisyinen yksilöllinen prosessi.

16. Rippik. 1817–1827, RSA I Aa 5, JoMA.

17. Rippik. 1817–1827, RSA I Aa 5, JoMA; Oravisalon henkikirja 1825, Kuopion lääninhallituksen konttorin arkisto (KLHko) Hb 17, JoMA.

18. Oravisalon henkikirjat 1820, 1825, 1830 KLHko Hb 12, 17, 22, JoMA; katselmuspöytäkirjat 1821–1834 Ilomantsin kihlakunnan kruununvoudin arkisto (IKA) Ch 12–13, JoMA; Karta beskrifning 1817 ja Delnings instrument 1826, Oravisalon isojakoasiakirjat, Pohjois-Karjalan läänin maanmittausarkisto (PKM), Maanmittauslaitoksen arkisto (MML).

19. C. Geertz (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 99–101; C. Y. Glock & R. Stark (1971) *Religion and Society in Tension*, Berkeley: University of California, 250.

20. Renqvist (1827) 7, käsik. "Neuvoja heränneille", RA, KA; Pirinen (2003) 157 (liite 1).

21. L. R. Rambo (1993) *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, 7–10, 14–66; Glock & Stark (1971) 246–249.

Uhka isänvallalle?

Aikalaiset väittivät usein, että uskonnolliset liikkeet pirstoivat perheitä ja nostivat sekä lapsia että palkollisia vanhempiaan tai isäntäväkeään vastaan. Monet tutkijat ovat kuitenkin varoittaneet liioittelemasta herätysliikkeiden radikaalia vaikutusta. Esimerkiksi Suomessa Pekka Raittila on huomauttanut, että herätyksiin liityttiin etupäässä perheittäin etenkin kansan keskuudessa. Vastaavaa on dokumentoitu useiden eri herätysten parissa Pohjoismaissa. Pietistinen ihanne olikin, että perheinpää vastaisi perheensä sielun tilasta.²² Tässä mielessä herätysliikkeet eivät näytä olleen kovin vallankumouksellisia.

Merkitsikö Oravisalon heränneille herätys kapinaa vanhempia tai muuta kotiväkeä vastaan? Ehtoollisliikkeen jäsenten ikärakenne voisi sopia tähän oletukseen, samoin ajatus siitä, että liikkeen jäsenyys mahdollisti pienen piirin arvostuksen. Kun tarkastellaan sitä, millaisissa kotitalouksissa heränneet elivät, näkemys herätyksen perheitä hajottavasta vaikutuksesta ei kuitenkaan saa tukea.

Suurin osa niistä vanhemmista, joiden samassa taloudessa asuvia lapsia yksin tai puolisoineen oli mukana herätysliikkeessä, todennäköisesti vähintäänkin hyväksyi herätysliikkeen. Osassa taloista oli pidetty seuroja konventikkeliliikkeen aikana, mikä luultavasti ei olisi ollut ainakaan toistuvasti mahdollista ilman isännän hyväksyntää. Lisäksi lähes kaikki näistä vanhemmista kävivät kolme kertaa vuodessa ehtoollisella. Kun ottaa huomioon, että ennen vuotta 1822 Rääkkylän rippikirjassa ei kenelläkään ollut kolmea vuosittaista ehtoollismerkintää, näyttää todennäköiseltä, että nämä henkilöt halusivat käydä ehtoollisella niin monta kertaa kuin se oli mahdollista ilman lisämaksua ja leimautumista lahkolaiseksi. Ainoa selvä tapaus, jossa vanhempien kanssa jouduttiin ristiriitaan, oli Liisa Makkosen perhe. Liisa oli naimaton talollisen tytär, joka tosin oli saanut aviottoman lapsen. Hänen isänsä oli kylänmies Niilo Makkonen, joka oli mukana valittamassa heränneiden kokoontumisista.²³

Vanhempien hyväksyvä suhtautuminen

herätykseen ei kuitenkaan merkinnyt koko kotitalouden yhteistä herätysuskonnollisuutta. Monilla heränneillä oli nimittäin sisaruksia, jotka kävivät ehtoollisella joko normaalisti tai jopa vähemmän kuin kaksi kertaa vuodessa.²⁴ Mitään tietoa ei ole siitä, että tunnelma silti olisi näissä perheissä kiristynyt herätyksen vuoksi tai että esimerkiksi jakaantuminen eri kotitalouksiin olisi saanut herätyksestä lisävauhtia. Tapauksia ei tosin ole kaiken kaikkiaan kovin monta.

Ne heränneet, jotka olivat palkollisia, loisia tai torppareita, elivät enimmäkseen tiloilla, joilla asui muitakin heränneitä tai joilla oli pidetty seuroja. Rippikirjaan merkitsemisen käytännön muuttumisen vuoksi on kuitenkin monessa tapauksessa epäselvää, hakeutuivatko heränneet palkolliset ja loiset tietyille tiloille vasta herätyksensä jälkeen vai olivatko he asuneet siellä jo aiemmin.²⁵ Jos ehtoollisliikkeen jäseniin todella yleisesti kohdistettiin voimakkaita epäluuloja etenkin työntekijöinä, on hyvin luonnollista, että muihin taloihin oli vaikea päästä töihin. Näyttää kuitenkin siltä, että mahdolliset ennakkoluulot eivät olleet kaiken läpäiseviä eivätkä ainakaan pitkäaikaisia.

Kummisuhteiden tarkastelu tarjoaa laajimman aineiston oravisalolaisten välisistä suhteista. Ei ole itsestään selvää, että kummin tehtävään suhtauduttiin sillä vakavuudella ja vaivannäöllä, jota kirkkolaki edellytti. Kastettujen luettelot kuitenkin osoittavat, ettei kaikkein helpoimpiin ratkaisuihin turvauduttu ainakaan säännöllisesti. Ei siis käytetty pelkästään oman tilan väkeä tai samoja kummeja samana päivänä kastetuille lapsille. Jonkin verran vaivaa oltiin ilmeisesti valmiita näkemään sopivan kummin löytämiseksi. Heränneet näyttävät kelvanneen varsin laajasti muiden kyläläisten kummeiksi, samoin heidän lastensa kummeina oli paljon muitakin kuin heränneitä. Ilmeisesti heränneitä ei siis suljettu sosiaalisten suhteiden ulkopuolelle. Aviopuolison löytämisessä tosin monilla heränneillä oli ongelmia, mutta vain yksi naimattomista ehtoollisliikkeen jäsenistä avioitui samanhenkisen puolison kanssa.²⁶

Lisäksi voi kysyä, mikä todella oli perheenpään valta räakkyläläisessä kotitaloudessa. Oravisalon tilattomat elivät pääasiassa ydinperheissä, jotka koostuivat ainoastaan vanhemmista ja muutamista alaikäisistä lapsista. Talolliskotitaloudet sen sijaan olivat hyvin monenlaisia. Oli talouksia, joissa leskiemäntä tai -isäntä asui avioituneen poikansa tai poikiensa kanssa. Oli talouksia, joissa molemmat vanhemmat olivat vielä elossa, mutta jättäneet isännyyden jo vanhimmalle pojalle. Oli kotivävyjä ja oli orpopoikia, jotka syrjäyttivät setänsä talon hallinnasta tultuaan täysi-ikäisiksi. Jotkut veljekset elivät ainakin muodollisesti yhdessä suuressa kotitaloudessa, toiset taas erosivat omaan talouteen, jos se vain suinkin oli mahdollista.²⁷

Etenkin veljesten kesken isännöisyys oli pitkälti osakkuusluontoista. Vaikka virallisesti tilalla oli vain yksi isäntä, kullakin perheellä oli paitsi oikeus osuuteen tilan tuotosta myös sananvaltaa päätöksenteossa. Jos perhe koostui isästä ja avioituneista pojista, isä lienee ollut autoritäärisempi tilan johtaja.²⁸ Sen lisäksi, että isäntä oli vastuussa maksujen ja velvoitteiden suorittamisesta, hänen periaatteessa piti myös huolehtia, että talon väki täytti kristilliset velvollisuutensa. Pentti Laasonen on arvioinut, että pohjoiskarjalaiset isännät eivät juuri pitäneet kotihartauksia 1700- ja 1800-luvulla. Jos vertaa rippikirjassa isännän tai isäntäpariskunnan ehtoollisella käyntiä muun talonväen rippimerkintöihin, huomaa, että ne eivät noudattaneet samaa mallia. Erityisesti sisarukset, palkolliset ja loiset kävivät ehtoollisella aivan omaan tahtiinsa, joskus myös lapset mahdollisine perheineen.²⁹ Ei siis ollut itsestään selvää eikä edes tavallista, että muu talonväki noudatti isäntänsä esimerkkiä kirkollisten velvollisuuksien suorittamisessa. Tämä viittaa siihen, että joko ei pidetty isännän tehtävänä valvoa ainakaan kovin tarkasti taloutensa aikuisten jäsenten suhdetta kirkkoon, tai sitten talonväen velvollisuudeksi ei katsottu mukautua isäntänsä tapoihin.

Sen sijaan oli lähes säännönmukaista, että aviopuolisot osallistuivat yhtä aikaa ehtoolliselle. Tästä jotkut Oravisalon herän-

neet tekivät poikkeuksen. Kaksi vaimoa osallistui ehtoollisliikkeeseen ilman miehiään, jotka puolestaan olivat koko ajan käyneet ehtoollisella harvakseltaan. Lisäksi kahden naimisissa olleen ehtoollisliikkeeseen kuuluneen naisen puolisoista on merkintöjen monitulkintaisuuden vuoksi vaikea sanoa, kuuluivatko nämä ollenkaan liikkeeseen.³⁰ Ruotsissa Märten Landahlin johtaman herätyksen yhteydessä vaimojen itsenäinen ehtoollisella käyminen herätti yleistä paheksuntaa.³¹ Vaikka Räakkylässä asiaa ei lähteiden mukaan kertaakaan nostettu puheenaiheeksi, se oli kuitenkin selvä poikkeama normista.

Toisaalta ehtoollisliikkeessä oli myös miehiä, jotka eivät pakottaneet vaimojaan mukanaan ehtoolliselle. Näin kävi ehtoollisliikkeen hiipuessa 1830-luvun vaihteessa, kun Samuli Lievonen ja Matti Sallinen jatkoivat aktiivisuuttaan pidempään kuin puolisonsa. On mahdollista, että Samuli Lievosen puoliso Kirsti Hartikainen ja Matti Sal-

22. P. Raitilla (1985) "Talonpoika kirkollisessa yhteiskulttuurissa. Herätyksliikkeet" teoksessa *Sukupolvien perintö 2. Talonpoikauskulttuurin kasvu*, Helsinki: Kirjayhtymä, 340–341; H. Sanders (1995) *Bondvækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*, Stockholm: Stads- och kommunhistoriska institutet, 172–182; M. Wallenberg Bondesson (2003) *Religiösa konflikter i norra Hälsingland 1630–1800*, Acta Universitatis Stockholmiensis, 202–207; C. Wejryd (2002) *Läsarna som brände böcker. Erik Jansson och erikjansarna i 1840-talets Sverige*, Uppsala: Svenska Kyrkohistoriska föreningen, 71–75.

23. Rippik. 1817–1827, RSA I Aa 5, JoMA; Kiljander tuomiokapitulille 11.4.1823, käs. 16.6.1823 PTA Eb 256, KA.

24. Rippik. 1817–1827, RSA I Aa 5, JoMA.

25. Rippik. 1817–1827, RSA I Aa 5, JoMA.

26. Rippik. 1817–1827, RSA I Aa 5, JoMA; Kiljander tuomiokapitulille 11.4.1823, käs. 16.6.1823 PTA Eb 256, KA; vihiittyjen ja kastettujen luettelot 1824–1840, RSA I C 1–2, JoMA.

27. Oravisalon henkikirjat 1820, 1825, 1830 KLHko Hb 12, 17, 22, JoMA; katselmuspöytäkirjat 1821–1834 IKA Cb 12–13, JoMA.

28. K. Piha (1964) *Suurperhe karjalaisessa työyhteisössä: Karjalainen suurperhe sosiaaliantropologian ja sosiaalipsykologian valossa*. Turun yliopiston sosiologian laitos, 80.

29. P. Laasonen (1971) *Vanhan kirkollisuuden hajoaminen Pohjois-Karjalassa*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 37; rippik. 1817–27, RSA I Aa 5, JoMA.

30. Rippik. 1817–1827, RSA I Aa 5, JoMA.

31. Sanders (1995), 192–193.

lisen puoliso Anna Kettunen olivatkin aluksi liikkeessä mukana enemmän vaimoina kuin oman uskonratkaisunsa pohjalta. Silloin tulkinta kävisi yksiin Irma Sulkusen oletuksen kanssa siitä, että herätys alkoi kollektiivisena ja alkoi vasta sitten vahvistaa yksilöllisyyttä.³² Herätys oli luultavasti tunnekokemus, jonka jälkeen vasta entiset käsitteet ja tavat saattoivat murentua, ja nekin vain osittain. On myös otettava huomioon, että patriarkaalisessakin järjestelmässä vaimon liikkumavara riippui paljon myös sekä miehen että vaimon halusta ja kyvystä pitää isänvallasta kiinni.

Heränneistä yhdeksän avioitui 1820- tai 1830-luvulla. Jotkut heistä saivat puolisonsa mukaan ehtoollispöytänsä, jotkut kävivät puolisoaan useammin, ja jotkut lopettivat normaalia tiheämmän ehtoollisella käymisensä avioiduttuaan. Miesten ja naisten välillä ei tässä suhteessa ollut muuta eroa, kuin että yksikään naisista ei saanut miestänsä mukautumaan omaan ehtoollisella käymiseensä.³³ Kaikesta päätellen ehtoollisella käyminen oli heränneille ensisijaisesti omantunnon kysymys. Niin tärkeissä kysymyksissä isän- tai isäntävalta asetettiin hetkeksi syrjään.

Heränneiden omassa keskuudessa naiset olivat enimmäkseen taustalla. Miehet toimivat rukousten johtajina ja edustivat heränneitä ulospäin. Naiset saattoivat saada huomiota hurmoskokemustensa ja näyttävän rukoilemisensa takia, mutta he eivät edes sitä kautta saaneet saarnaajan tai opettajan roolia Oravisalon heränneiden keskuudessa, sillä hurmoskokemusten ei mainittu sisältävän unissa saarnaamista, profetointia tai kielillä puhumista.³⁴

Vaikka herätyksen aiheuttamat riidat ja isäntävallan horjuttamiset jäivät harvinaisiksi, osalle heränneistä miehistä ja naisista oli luultavasti vapauttavaa, että he saattoivat lähteä kotoa ja osallistua herätyskokouksiin. Toisaalta oli jokin paikka, mihin mennä ja kokea itsensä tärkeäksi, ja toisaalta herätysuskonnollisuus rohkaisi, suorastaan vaati lähtemään. Kokousten loputtua samaa tarvetta palveli ehtoollisella käyminen. Se oli kuitenkin vähemmän yhteisöllistä ja enemmän mielenosoituksellista. Herätyksen si-

sällä kunnioitettiin omantunnon vapautta ilmeisesti myös aviopuolisoiden välillä. Omantunnon vapaus ja kokoontumisen vapaus olivat siis uudenlaisia vapauksia, joita herätys tarjosi jäsenilleen. Ne eittämättä olivat isäntävallan vastaisia, mutta samalla ne olivat hyvin rajattuja. On myös huomattava, että ne tarjosivat vapautta vain velvoitteen kautta: heränneen oli noudatettava omaantuntoaan ja etsittävä yhteyttä toisiin heränneisiin muista välittämättä.

Vapaus valita itse

Oikeastaan kysymys siitä, oliko herätysuskonnollisuus enemmän vapautta vai pakkoa, on helposti varsin arvottava. Pakko mielletään negatiiviseksi ja vapaus positiiviseksi asiaksi. Mutta pidämmekö pakkona asioita, joiden suorittamisesta tiedämme saavamme itsellemme runsaasti hyötyä? Monille heränneistä rukous, ehtoollisella käyminen ja ylipäänsä heränneen roolin kantaminen merkitsivät paitsi uusia sosiaalisia mahdollisuuksia tässä elämässä, myös mahdollisuutta iankaikkiseen autuuteen. Mikäli tuo mahdollisuus nähtiin pelonsekaisessa tai uhkaavassa valossa, se tietenkin saattoi tuntua pakolta. Muuten heränneet olivat enemmän tai vähemmän itse valinneet tiensä. Kukaan ulkopuolinen ei heitä pakottanut omaksumaan herätyksen ajattelutapoja, korkeintaan aviomies saattoi jonkin verran painostaa. Pikemminkin yleinen mielipide oli herätyksen vastainen.

Entä oliko vapaus tuon ajan ihmiselle myönteinen tai tavoiteltava asia? Ainakaan tuolloin ei vallinnut sellainen yksilönvapauden ja omaperäisyyden ihailu kuin nykyään. Juha Siltalan mukaan herätysten taustalla oli se, että yhteiskunta oli alkanut edellyttää yksilöllisyyttä. Piti tavoitella omaa etua ja rakentaa oman elämän tarinaa. Joillekin tämä kävi liian ahdistavaksi, mikä purkautui helvettinäkyinä ja liikutuksina.³⁵ Oravisalossa heränneet eivät kuitenkaan olleet niitä, jotka olivat vasta saaneet uutta itsemääräämisoikeutta tai vapautta, vaan pitkälti toisista riippuvaisia tilattomia tai sellaisiksi joutuvia. Toisaalta itäsuomalaisessa kylässä kotitalouksilla oli jo ennestään suhteellisen paljon itsemääräämisoikeutta. Resursseista

kilpailtiin toisinaan hyvinkin häikäilemättömästi. Se, että monet pojat erosivat omaan kotitalouteensa vielä vanhempiensa eläessä, kertoo siitä, että vapautta myös tavoiteltiin, vaikka sen pitikin tapahtua sovussa ja ilman tiettyjen sääntöjen rikkomista.

Herätysliikkeiden yhteyttä pakkoon on hahmoteltu myös siten, että on ajateltu niiden levittäneen kansan keskuudessa siveyden ja muiden hyveiden sisäistämistä. Nämä olivat asioita, joita esivalta pyrki edistämään ulkoisella pakolla, rangaistusten uhalla. Oravisalossa heränneet eivät kuitenkaan ryhtyneet esikuviksi tai moraalinvartijoiksi toisin kuin naapurissa ja herätyksen kotipitäjässä Liperissä jossain määrin kävi.³⁶

Herätysuskonnollisuus synnytti heränneen mielessä todennäköisesti joitain sisäisiä pakkoja. Ulkoisesti heränneet kuitenkin vaikuttivat vaarallisilta oman tien kulkijoilta

ja hierarkiaan perustuvan harmonian uhmaajilta. Jossain määrin herätyksessä luultavasti myös kiehtoi sen tarjoama osittainen sosiaalinen vapaus. Heränneille omantunnon vapaus oli tärkeää, sillä vain vapaa mieli saattoi tehdä pelastukselle olennaisen ratkaisun. Vapaus valita oikea tie välittämättä muista pakoista, siinä lienee tiivistettynä herätysuskonnollisuuden ja vapauden suhde.

32. Rippik. 1817–1838, RSA I Aa 5–6, JoMA; I. Sulku-nen (1999) *Liisa Eerikintytär ja burmosliikkeet 1700–1800-luvulla*. Helsinki: Gaudeamus, 59.

33. Rippik. 1817–1838, RSA I Aa 5–6, JoMA.

34. Kiljander tuomiokapitulille 11. ja 22.4.1823, käsitelty 16.6.1823, PTA Eb 265, KA

35. J. Siltala (1992) *Suomalainen abdistus: Huoli sielun pelastumisesta*. 2. p. Helsinki: Otava, 35, 38.

36. Siltala (1992) 166; Hartikainen (2005) 97, 256–257, 283.





*Uskon ja maallisen kohtaminen 1800-luvun alussa.
- Alexander Laurents, Pastorin keittiö, 1815, öljy kankaalle.
Meneum, Kuvataiteen keskusarkisto Janne Mäkinen.*

NIINA TIMOSAARI

Edvard Westermarckin ja Erkki Kailan käsitykset kristillisestä sukupuolijärjestelmästä 1900-luvun alussa

Niina Timosaari käsittelee sosiologi Edvard Westermarckin ja teologi Erkki Kailan käsityksiä kristillisestä sukupuolijärjestelmästä osana valtion ja kirkon suhdetta koskenutta kiistaa sekä kristillisen sukupuolijärjestelmän murrosta 1900-luvun alussa.

■ Suomalainen, kansainvälisesti tunnettu sosiologi ja kristinuskon kriitikko Edvard Westermarck (1862–1939) kritisoi 1900-luvun alussa kristillistä naiskäsitystä. Hän käytti hyväkseen historiallisia esimerkkejä kristinuskon negatiivisesta vaikutuksesta naisen asemaan ja naisten toimintamahdollisuuksiin. Häntä vastaan polemisoivat teologi Erkki Kaila (1867–1944), joka historiallisten esimerkkien lisäksi nojasi voimakkaasti myös Raamattuun.¹

Prometheus-yhdistys

Westermarck muistetaan moraali-, avioliitto²- ja Marokko-tutkimustensa lisäksi voi-

1. Rajaan artikkelin ulkopuolelle seksuaalimoraalikeskustelun, mikä myös liittyi kiinteästi sukupuolisopimuksen uudelleenmuovotteluun. Westermarckin osuutta aikansa seksuaalimoraaliseen keskusteluun on käsitellyt mm. Marja Jalava (2005) väitöskirjassaan *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealisisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*, Helsinki: Suomalainen Kirjallisuuden Seura; Pirjo Markkola (2006) 'Seksi, miehet ja moraali. Miesten seksuaalisuus moraalikysymyksenä 1800- ja 1900-lukujen taitteessa', teoksessa Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori (toim.) *Taivaallista seksiä. Kristinuskon ja seksuaalisuus*, Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi, 226. Katso myös Armas Nieminen (1951) *Taistelu sukupuoli-moraalista. Avioliitto- ja seksuaalikeskustelua suomalaisen hengenelämän ja yhteiskunnan murroksessa sääty-yhteiskunnan ajoilta 1910-luvulle*, Porvoo: WSOY.

makkaana kristinuskon kriitikkona, joka harjoitti kritiikkiään sekä tieteellisellä³ että yhteiskunnallisella areenalla. Westermarck toimi uskonnonvapautta ja kirkon ja valtion eroa ajaneen Prometheus-yhdistyksen puheenjohtajana koko sen toiminnan ajan (1905–1914).⁴ Prometheus-yhdistys järjesti muun muassa keskustelutilaisuuksia ja esitelmää sekä julkaisi kirjallisia tuotteita uskontoa koskevista kysymyksistä. Westermarckia koskevassa tutkimuksessa⁵ ei ole juuri otettu huomioon hänen kristinuskon kritiikkinsä ja feminisminsä yhteyttä.

Suurlakon ja ensimmäisen maailmansodan välistä aikaa (1905–1914) Suomessa voidaan luonnehtia kristinuskon vastaisen hyökkäyksen aikakaudeksi. Papisto oli sortovuosien aikana omaksunut myöntäväsyyssinjan Venäjän antamaa asevelvollisuusjulistusta kohtaan. Tämä vaikutti osaltaan voimakkaan kirkonvastaisuuden aallon syn-

2. Westermarckin väitöskirja *The Origin of Human Marriage* (1889) oli alkuosa laajempaa tutkimusta *The History of Human Marriage* (1891). Avioliiton alkuperää ja historiaa käsittelevä tutkimus nosti nuoren Westermarckin maailmanmaineeseen. Avioliittoteoksessaan Westermarck kiisti vallalla olleen näkemyksen moniavioisuudesta alkuperäisenä sukupuolten välisenä yhteiselon muotona. Hän osoitti yksiviavaisuuden alkuperäiseksi sukupuolten väliseksi yhteiselon muodoksi vetoamalla perinpohjaiseen kansatieteelliseen aineistoon ja kehityso pillisiin perusteisiin. Westermarckin viimeinen avioliiton aihepiiriin pureutunut tutkimus oli *The Future of Marriage in Western Civilization* (1936).

3. Westermarck tutki perusteellisimmin kristinuskon ja moraalien suhdetta viimeisessä teoksessaan *Christianity and Morals* (1939).

4. Åbo Akademis Bibliotek, Handskriftsavdelningen (ÅAB). Studentföreningen Prometheus, Protokoll 1905–1914; Jussi Peltopiri (1965) *Ylioppilasyhdistys Prometheusin harjoittama kirkon ja kristinuskon kritiikki*, Laudaturtyö teologisessa etiikassa. Helsingin yliopisto, 7–8; Juhani Veikkola (1969) *Teologinen lauantaiseura kirkon puolustajana suurlakon jälkeisenä aikana 1905–1914*, Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 23–24; Westermarck osallistui aktiivisesti esim. Englannin vapaa-ajattelijayhdistyksen toimintaan, jonka kunniajäseneksi hänet valittiin 1911. Matti Luoma (1967) *Kristinuskon moraalikritiikki Edvard Westermarckin elämässä ja ajattelussa, Acta Universitatis Tampereensis ser. A vol 12*, Tampere: Tampereen yliopisto, 66.

5. Westermarckia on tutkinut mm. Juhani Ihanus (1990) *Kadonneet alkuperät: Edvard Westermarckin sosiopsykologinen ajattelu*. Helsinki: Suomen antropologinen seura. Westermarckin kristinuskon kritiikkiä on tutkinut Luoma (1967).

tymiseen suurlakon jälkeen. Erityisesti järjestäytyneen työväenliikkeen miesten⁶ ja perustuslaillisten radikaalien näkemyksiä sävytti voimakas kirkon- ja kristinuskonvastainen mieliala. Kirkon nähtiin väärinkäytäneen asemaansa, ja kristinuskon moraalaa pidettiin vanhanaikaisena.⁷

Kristinuskon ei myöskään nähty soveltuvan luonnontieteelliseen maailmankuvaan.⁸ Prometheuslaisten näkemyksissä sosiologian, psykologian ja uskontotieteen tutkimustulokset syvensivät kristillisen ja luonnontieteellisen maailmankuvan välistä ristiriitaa. Näiden uusien tieteenalojen pohjalta nousut naturalistinen evoluutioajattelu yhdistettiin ranskalaisesta uusradikalismista ja Nietzscheiltä saatuihin vaikutteisiin. Monet prometheuslaiset selittivät uskontoa puhtaasti historiallisista ja psykologisista seikoista käsin, mikä johti heidät kieltämään kristinuskon erityisaseman ja ilmoitusluonteen. Kristinuskon nähtiin edustavan jo ohitettua vaihetta ihmiskunnan kehityksessä ja elämänvastaista käsityskantaa.⁹

Westermarck piti Prometheus-yhdistyksessä esitelmän uskonnon ja moraalien välisestä suhteesta vuonna 1906. Hänen mukaansa kasvavaa uskonnottomuutta oli syytetty aikakauden kasvaneesta rikollisuudesta ja yleisestä vallattomuudesta. Kristinuskon ja evankelis-luterilaisen valtionkirkon oli väitetty olevan ainoa kestävä pohja moraalille ja siten yhteiskuntajärjestyksen säilymiselle. Westermarck pyrki kumoamaan kyseisen näkemyksen ja osoittamaan historiallisin esimerkein, kuinka kristinusko oli useassa asiassa ollut esteenä moraalien ke-

hitykselle tai jopa vienyt sitä taaksepäin.¹⁰ Hänen näkemystensä taustalla olivat hänen pitkälliset tutkimuksensa moraalien synnystä ja kehityksestä. Kahdessa osassa julkaistu *The Origin and Development of the Moral Ideas* (1906, 1908) perustui mittavaan kansantieteelliseen ja historialliseen aineistoon. Westermarck kiisti moraalifilosofiassa normatiivisen etiikan mahdollisuuden, sillä hänen mielestään yleispäteviä moraalitöitä ei ollut olemassa. Hän halusi korvata normatiivisen etiikan ”psykologisella etiikalla”, jonka tehtävänä oli tutkia empiirisesti ihmisten moraalitietoisuutta. Westermarck tutki moraalaa biologisena, sosiaalisena ja psykologisena ilmiönä. Hänen mukaansa moraalit perustui hyväksynnän ja paheksunnan tunteisiin, jotka syntyivät yhteisöissä lajinsäilytysvaiston pohjalta. Ihmisten moraaliiin vaikuttivat voimakkaasti yhteisön tavat.¹¹ Yksi hänen pääargumenteistaan kristinuskon moraalaa vastaan oli sen negatiivinen vaikutus naisen asemaan.¹² 1800- ja 1900-luvun taitteessa kyseenalaistettiin vallitsevan sukupuolijärjestelmän oikeutus. Myös Westermarck omalta osaltaan kyseenalaisti vallitsevan valtarakenteen legitimitetin osoittamalla kristillisen sukupuolijärjestelmän arvot vanhentuneiksi.

Teologinen lauantaiseura

Kirkollisella taholla oltiin huolestuneita kasvaneesta uskonnonvastaisuudesta ja polttavana ajankysymyksenä nähtiin tarve kristinuskon puolustamiseen eli apologiaan. Apo-

10. Westermarckin mielestä moraalisia periaatteita ei tullut arvioida pelkästään niiden sisällön perusteella, vaan tuli ottaa huomioon myös opin sovellukset käytäntöön. Niinpä kristinuskon moraalien arvioinnissa ei tullut ottaa huomioon pelkästään sen alkuperäisiä opinkappaleita, vaan myös myöhempi kristillinen teologia ja niiden käytännön vaikutus. Edvard Westermarck (1906a) 'Morali ja kristinusko I. (Esitetty Prometheuksen kokouksessa 3 p. jouluk. 1906)', *Nuori Suomi* N:o 40.

11. Westermarckin moraalifilosofiaan vaikuttivat evolutiiviset ja brittiläinen empirismi (etenkin Charles Darwin ja Herbert Spencer). Edvard Westermarck (1906 ja 1908) *The Origin and Development of the Moral Ideas*; Westermarck (1933) *Moraalin synty ja kehitys*; Mikko Salmela (1998) *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Ihanus (1990).

12. Edvard Westermarck, (1906a); Edvard Westermarck (1907a) 'Morali ja kristinusko II. (jatk.)', *Nuori Suomi* 4.1.1907 N:o 1.

6. Työväenliikkeeseen kuuluvat naiset olivat työläismiehiä uskonnollisempia. Etenkin järjestäytymättömät työläisnaiset kokivat työväenliikkeen uskontokriittiset näkemykset vieraksi. Katso esim. Maija Rajainen (1978) 'Maamme varhaisimman järjestäytyneen naisliikkeen suhtautumisesta kirkollisiin kysymyksiin', teoksessa Markku Heikkilä (toim.) *Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalle omistettuja tutkielmia*, Helsinki: Otava, 334–335; Pirjo Markkola (2002) 'Työläisnaiset kirkossa', teoksessa Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori (toim.) *Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa*, Helsinki: Edita, 172.

7. Peltopiri (1965) 1,4–5; Veikkola (1969) 21–22.

8. Veikkola (1969) 27.

9. Eino Murtorinne (1967) *Taistelu uskonnonvapaudesta suurlakon jälkeisinä vuosina*, Porvoo: WSOY, 36, 67.

logeettisen kirjallisuuden tehtävänä oli vastata kirkkoa vastaan esitettyihin kysymyksiin ja valaista näin kirkon kantaa niitä kohtaan. Apologeettisen keskustelun käärkeen nousivat vuonna 1896 perustetun Teologisen lauantiseurajäsenet.¹³ Seuran kokouksissa käsiteltiin useita niistä kysymyksistä, joihin uskonnonvastaiset hyökkäykset kohdistuivat. Keskustelun aiheena olivat esimerkiksi kysymykset kristillisen ja luonnontieteellisen maailmankuvan suhteesta, kristillisestä moraalista ja kirkon ja valtion suhteesta. Käsittelyssä oli siten hyvin samankaltaisia teemoja kuin Prometheus-yhdistyksenkin kokouksissa, joskin näkökulma niihin oli teologinen. Seura osallistui erittäin aktiivisesti myös julkiseen apologeettiseen toimintaan esimerkiksi kirjallisten julkaisujen ja esitelmien muodossa.¹⁴

Teologisen lauantiseurajäsenet kirkonmiehet olivat perehtyneitä aikansa teologiseen ja maailmankatsomukselliseen tilanteeseen. Lauantiseuralaiset ammensivat inspiraatiota etenkin uudesta saksalaisesta teologiasta, jonka historialliskriittiset ja empiiriset tutkimusmenetelmät olivat syrjäyttämässä vallitsevan epähistoriallisen ja spekulatiivisen jumaluusopin.¹⁵ Lauantiseuralaiset saivatkin lopulta puolustautua enemmän ”vanhaa” teologiaa kannattaneiden kirkon edustajien kuin kristinuskon kritisoijien hyökkäyksiä vastaan.¹⁶

Jos Westermarckia voidaan pitää yhtenä kristinuskon kritiikin johtohahmoista 1900-luvun alun Suomessa, edustaa Erkki Kaila¹⁷ puolestaan apologeettisen toiminnanärkeä. Kaila oli yksi Teologisen lauantiseurajäsenistä ja henkisistä suunnannäyttäjistä.¹⁸ Tuolloin hän toimi teologien esikäsitteiden apulaisena (1869–1909). Vuonna 1909 Kaila siirtyi kirkkoheraraksi, mutta jatkoi samalla myös yliopistolista uraansa toimimalla muun muassa tilapäisesti käytännöllisen teologian professorina. Myöhemmin Kaila nousi kirkon sisällä merkittävään asemaan. Vuonna 1935 hänet nimitettiin arkkipiispaksi. Kaila osallistui erityisesti 1900-luvun alussa aktiivisesti myös julkiseen apologeettiseen toimintaan, jossa hänen laaja teologinen ja uskonnonfilosofinen oppineisuutensa oli avuksi.¹⁹

Hän halusi kunnioittaa kristinuskon peruseriaatteita, mutta otti huomioon myös aikansa tieteellisen tutkimuksen tulokset. Kailan tarkoituksena oli sovittaa kristinuskon tulkinta sopusointuun modernin maailmankuvan kanssa.²⁰

Kaila korosti kristinuskon moraalisia periaatteita yhteiskunnan ajankohtaisten ongelmien ratkaisussa, vaikkei halunnutkaan johtaa kristinuskosta suoria sosiaalieettisiä periaatteita. Westermarckin lailla myös Kaila asettui kannattamaan uskonnonvapautta. Kirkon ja valtion eroa hän ei kuitenkaan nähnyt tarpeellisenä. Toisin kuin Westermarck, Kaila näkikin kirkon olevan merkittävä tekijä kansan kasvattajana yhteiskuntajärjestykselle tarpeelliseen moraalisuuteen ja oikeustajuun.²¹

Kuinka Westermarckin ja Kailan argumentointi kuvastaa kristillisen sukupuolijärjestelmän murrosta? Kuinka Westermarck ja Kaila pyrkivät kritisoimaan ja legitimoimaan vallitsevaa valtarakennetta ja kristillistä sukupuolijärjestelmää? Analyysin lähtökohtana ovat erityisesti Westermarckin Prometheus-yhdistyksessä pitämä esitelmä *Siveys ja Kristinuskko* (1906) sekä Kailan vuonna 1908 pitämä apologeettinen esitelmä *Naisen asema varhaisessa kristillisessä kirkossa*. Kaila pyrki Teologisessa lauantiseurassa pitämässään esitelmässä osoittamaan, kuinka kristinuskon peruseriaatteet tunnustavat

13. Murtorinne (1967) 49; Alekski Lehtonen (1945) 'Arkkipiispa Erkki Kaila – suomalainen kirkonmiehes', *Teologinen Aikakauskirja* N:o 1, 18.

14. Veikkola (1969) 30–32, 37–38.

15. Murtorinne (1967) 28.

16. Veikkola (1969) 181.

17. Erkki Kaila (vuoteen 1906 saakka Johannsson).

18. Murtorinne kuvaa Kailan teologiaa jännitteiseksi. Kaila sai vaikutteita mm. Friedrich Schleiermacherin subjektiiviseen kokemukseen perustavasta uskontulkinnasta, Albrecht Ritschlin historiallisesta näkemyksestä ja J.T. Beckin Raamattu-keskeisistä tulkinnoista. Eino Murtorinne (1986) *Suomalainen teologia autonomian kautena (1828–1918)*. Helsinki: Gaudeamus, 258.

19. Murtorinne (1986) 257–258, 261.

20. Murtorinne (1967) 112. Esimerkiksi lauantiseuralaisten positiivinen suhtautuminen seksuaalisuuteen oli uutta luterilaisessa kirkossa. Vaikka he puolustivat kristillistä avioliittokäsitystä ja sukupuolietiikkaa, tavoitteena oli vapauttaa seksuaalisuus synnillisyyden ja saastaisuuden leimasta. Veikkola (1969) 105.

21. Murtorinne (1986) 263.

sukupuolten välisen tasa-arvon, ja kuinka kristinusko oli ensimmäisinä vuosisatoina parantanut naisten asemaa Israelissa.²² Toisaalta Kaila myös kritisoi eräitä kristikunnan sisällä vallinneita naisen asemaa rajoittaneita käytäntöjä.

Kailan esitelmä ei ollut suora vastine Westermarckin Prometheus-yhdistyksessä pitämälle puheelle. On kuitenkin pääteltävissä, että Kailan esitelmän yhtenä tarkoituksena oli ottaa kantaa Westermarckin yksipuolisen negatiivisiin näkemyksiin kristinuskon vaikutuksesta naisen asemaan. Kaila oli Teologisen lauantaiseuran jäsenenä ja aktiivisena apologeettina hyvin perillä kristinuskonvastaisesta keskustelusta ja otti siihen aktiivisesti kantaa. Kaila esimerkiksi esitelmöi Prometheus-yhdistyksen kokouksessa vuonna 1908 kristillisestä sovitusopista Westermarckin pyynnöstä.²³

Voidaan katsoa, että Westermarck ja Kaila edustavat argumentteineen eräänlaista murroskautta, jonka johdosta naisen asemaa Suomen kristillisessä kulttuurissa ja luterilaisessa kirkossa alettiin uudelleen arvioida. Naisen asema ja paikka seurakunnassa jakaa edelleen voimakkaasti mielipiteitä, vaikka naispappeus hyväksyttiin Suomessa 1986. Westermarckin aikanaan edistykelliset ajatukset voidaan nähdä osana vielä nykyisin käynnissä olevaa keskustelua naisen asemasta ja toimintamahdollisuuksista kirkon piirissä. Mielenkiintoista on, että Kailan ajatukset ovat osin myös yhtäläisiä Westermarckin näkökulmien kanssa. Kailan ajatusten analysointi antaa näkökulman siihen, miten kristinuskoa pyrittiin sovittamaan aikansa haasteisiin.

Sukupuolijärjestelmä murroksessa

Sukupuolijärjestelmän käsitteellä tarkoitetaan järjestelmää, joka jäsentää yhteiskuntaa ja sosiaalisia suhteita. Se rakentuu eron ja hierarkkisuuden periaatteille. Erolla tarkoitetaan, että nainen ja naiseus on selkeästi erotettavissa miehestä ja miehisydestä esimerkiksi käytäntöjen ja ajatuksellisten rakenteiden tasolla. Erillään pitämistä voidaan toteuttaa esimerkiksi rajaamalla lainsäädännöllä naisen toimintapiiriin kotiin ja julkinen toiminta miesten toiminnan alueeksi. Hier-

arkkisuudella puolestaan viitataan siihen, että mies ja miehisyys nähdään naista ja naisuutta arvokkaampana.²⁴

Sukupuolijärjestelmä toteutuu yhteiskunnassa eri tasoilla, kuten rakenteellisissa ja oissa, symbolisissa merkityksissä ja yksilöllisessä identiteetissä. Samalla sukupuoli järjestää maailmaa niin, että sekä miehet että naiset tuottavat ja uusintavat näitä jakoja. Gender-tutkimuksessa on pidetty tärkeänä selvittää naiseuteen ja miehisyteen liitettyjen merkitysten sisältöjä ja niihin perustuvaa toimintaa. Sukupuolijärjestelmä ei kuitenkaan ole stabiili, vaan historiallinen ja muuttuva.²⁵

Sukupuolijärjestelmän voi nähdä perustuvan julkilausumattomaan sukupuolisopimukseen, joka edellyttää ainakin jonkinasteista hyväksyntää molempien sukupuolien taholta. Sukupuolisopimus säätelee sukupuolten oikeuksia, velvollisuuksia, suhdetta ja paikkoja. Sukupuolisopimuksen käsitettä on käytetty työkaluna esimerkiksi tutkittaessa sukupuolijärjestelmän murroskausia ja niihin liittyviä toimijoita, lähtökohtia ja lopputuloksia. Sukupuolijärjestelmän murroskausissa tämän "äänettömän" ja "kät-

22. Erkki Kaila (1908a) "Naisen asema vanhimmissa kristillisessä kirkossa", tohtori Erkki Kailan esitelmä toukokuun 3.päivänä lähetystalolla", *Uusi Suometar* 13.5.

23. Murtorinne (1986) 262. Westermarck mainitsee muistelmissaan Kailan Prometheus-seuran yhteydessä. Edvard Westermarck (1927) *Minnen ur mitt liv*, Helsingfors: Holger Schildts Förlag, 275–276. Kailan naisen asemaa koskeneen esitelmän yhteyttä Westermarckin käsityksiin puoltaa, että Kaila piti esitelmänsä (3.5.1908) samassa apologeettisessa luentosarjassa (Esitelmäsarja uskonnollisista päivänkysymyksistä), missä Jaakko Gummerus oli vain kaksi päivää aiemmin (1.5.1908) alustanut aiheesta "Kristinuskon vaikutuksesta moraaliin". Gummerus kritisoi Westermarckin näkemyksiä kristinuskon ja moraalin suhteista. Esitelmäsarja uskonnollisista päivänkysymyksistä. Jaakko Gummeruksen esitelmä kristinuskon vaikutuksesta moraaliin.", *Uusi Suometar* 3.5.1908. Kailan esitelmä voidaan nähdä tarkennuksena Gummeruksen esiintuomiin seikkoihin. Kaila käsiteli prometheuslaisten väitteitä usein. Esim. esitelmässään 1909 hän otti kantaa tohtori Rolf Lagerborgin Prometheus-yhdistyksessä pitämään esitelmään. 'Jeesus Kristus, vastaan ja puolesta. Kahdessa luennossa esitti Erkki Kaila', *Vartija* 1909.

24. Liisa Rantalaiho (1994) 'Sukupuolisopimus ja Suomen malli', teoksessa Anneli Anttonen, Lea Henrikssin ja Ritva Nätkin (toim.) *Naisten hyvinvointivaltio*, Tampere: Vastapaino, 10–11; Räisänen (1995) 14.

25. Rantalaiho (1994) 10–11; Räisänen (1995) 14.

kety” sopimuksen uudelleen neuvottelu voi tuottaa hyvinkin näkyviä konflikteja.²⁶

Westermarckin ja Kailan polemiikki kristinuskon vaikutuksesta naisen asemaan oli osa sukupuolisopimuksen uudelleen neuvotteluprosessia. 1800-luvun lopulla alkanut teollistuminen ja kaupungistuminen loivat tarpeen vanhojen sääty-yhteiskunnan kahleiden muokkaamiseen ja yhteiskuntarakenteen uudelleen arvioimiseen. Koska myös naisten työvoima tuli tarpeelliseksi, nousi ajankohtaiseksi kysymykseksi naisten vapauttaminen niistä laeista ja normeista, jotka sitoivat hänet kodin piiriin. Naisasiayhdistysten perustaminen sijoittui 1800-luvun loppuun, aikaan jolloin kansalaisyhteiskunta ja kansalaisvaltio olivat muodostumassa murenevan sääty-yhteiskunnan tilalle.²⁷

Yksi vanhan sääty-yhteiskunnan tukipilarista oli luterilainen kolmisäätyoppi, jonka mukaan yhteiskunta oli jakautunut kolmeen säätyyn; *ecclesiaan*, *politiaan* ja *oeconomiaan* (valtioon, kirkkoon ja kotitalouteen). Vaikka kaikki ihmiset olivat jäseniä kaikissa kolmessa säädyssä, oli naisen kutsumuksena toimia kodin piirissä. Isä edusti kotitaloudessa sekä maallista että hengellistä valtaa, johon muiden perheenjäsenten tuli alistua. Useat luterilaisen kirkon johtajat vastustivatkin voimakkaasti naisasialiikettä.²⁸ Naisten emansipaatio nähtiin kapinana Jumalan luomaa yhteiskuntajärjestystä vastaan ja siten tuhoisana sekä naisille, joiden kutsumuksena oli toimia perheenäntinä, että yhteiskunnan kristilliselle sukupuolijärjestelmälle.²⁹

1800–1900-lukujen taitteessa tapahtunut sukupuolisopimuksen uudelleen neuvottelu tuotti modernin sukupuolisopimuksen. Sen puitteissa puhutaan yhteiskunnallisesta äitiedystä, jonka mukaan kodin käsite levitettiin koskemaan koko yhteiskuntaa. Naiset saivat poliittisen kansalaisuuden ja naiskansalaisten tehtävänä nähtiin koko yhteiskuntaan ulotettu hoiva ja kasvatusta.³⁰ Kuitenkin naisten täytyi perustella uudet aktiviteettinsa kristinuskon valossa ja emansipaatiolle etsittiin tukea Raamatusta.³¹

Westermarck voidaan nähdä yhtenä toimijana suomalaisen sukupuolisopimuksen uudelleen neuvottelussa, sillä hän pyrki sekä

yhteiskunnallisella että tieteellisellä toiminnallaan edesauttamaan naisten vapauttamista kodin piiristä julkiseen sfääriin. Useat naisasianaiset sekä koti- että ulkomailla antoivat tunnustusta Westermarckille hänen tuestaan naisasiassa.³² Hänet valittiin muun muassa kahden kansainvälisen naisjärjestön puheenjohtajaksi ja hänen Englannin kodusaan vieraili johtavia naisasianaisia.³³ Westermarck kuului myös vuonna 1892 perustettuun Unioni Naisasialiittoon sekä yhdistyksen kirjastokomiteaan. Westermarckin suhde Unioniin oli monella tavalla henkilökohtainen, sillä hänen äitinsä, tätinsä ja siskonsa olivat yhdistyksen perustajajäseniä.³⁴ Naisasialiitto Unionin tavoitteena oli kohottaa naisten koulutusta, laajentaa naisille mahdollisia työaloja sekä parantaa naisen yhteiskunnallista asemaa.³⁵ Unionin linja oli

26. Marianne Liljeström (1996) 'Sukupuolijärjestelmä', teoksessa Anu Koivunen & Marianne Liljeström (toim.) *Avainsanat, 10 askelta feministiseen tutkimukseen*, Tampere: Vastapaino, 126–127; Raija Julkunen (1994) 'Suomalainen sukupuolimalli – 1960-luku käänteenä', teoksessa Anneli Anttonen, Lea Henriksson ja Ritva Nätkin (toim.) *Naisten hyvinvointivaltio*, Tampere: Vastapaino, 180; Rantalaiho (1994) 14. Sopimus-käsitettä on myös kritisoitu. Ks. esim. Liljeström (1996) 128.

27. Minna Hagner (2006) teoksessa Minna Hagner & Teija Först (toim.) *Suffragettien sisaret*, Helsinki: Unioni Naisasialiitto, 14, 16.

28. Pirjo Markkola (2000a) 'Introduction: The Lutheran Context of Nordic Women's History', teoksessa Pirjo Markkola (toim.) *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries 1830–1940*, *Studia Historica* 64, Helsinki: SKS, 15, 18. Arja-Liisa Räisänen (1995) *Onnellisen avioliiton ehdot. Sukupuolijärjestelmän muodostumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaissa 1865–1920*, *Bibliotheca Historica* 6, Helsinki: SHS, 32.

29. Jalava (2005) 268; Räisänen (1995) 102.

30. Rantalaiho (1994) 21–22.

31. Markkola (2000a) 19.

32. Westermarckia kiitettiin kotimaassa esimerkiksi siitä, että hän ymmärsi naisten oikeustaistelun ja käsitelli tutkimuksissaan naisia ja miehiä tasa-arvoisina. *Naisten ääni* (1932) N:o 4–5; Alma Söderhjelm (1932) 'Prof. Edvard Westermarck hemma hos sig, Marocko, London, Helsingfors och Åbo', *Allas Kronika* N:o. 23–29.

33. Edward Westermarck (1929) *Memories of My Life*, Great Britain: Allen & Unwin LTD, 98, 257.

34. Märta von Alftan (1966) *Seitsemän vuosikymmentä Naisasialiitto Unionin historiaa*, Joensuu: Unioni Naisasialiitto Suomessa r.y., 34–35; *Unioni Naisasialiitto Suomessa 25 vuotta 1892–1917* (1917) Helsinki [sn.] 58, 83.

35. Unioni Naisasialiitto Suomessa 25 vuotta 1892–1917 (1917) 4.

liberaalimpi kuin sitä ennen perustetun Suomen Naisasiayhdistyksen, joka toimi kristillisyyden ja siveellisen puhtauden promootorina.³⁶ Westermarck kristinuskon kriittikkona erosikin voimakkaasti niistä naisasialiikkeen edustajista, jotka halusivat perustaa naisen emansipaation kristillisille käsityksille ja perustella sitä Raamatulla.³⁷

Naisen olemus

Lähtökohtanani on näkemys, että Westermarck haastoi kristillisen sukupuolijärjestelmän nostamalla esiin erilaisia naisiin kohdistettuja vallankäytön tapoja. Näkemykseni mukaan sukupuolten olemuksellistaminen oli perustana näiden vallankäytön tapojen oikeuttamiselle. Naisen olemukseen liitetyillä attributeilla oli perusteltu esimerkiksi henkilökohtaiseen vapauteen, omistusoikeuteen, tilaan ja toimintamahdollisuuksien rajoittamiseen liittyvää vallankäyttöä.

Sukupuolten olemuksellistaminen liittyy biologiseen essentialismiin, jolla tarkoitetaan, että sukupuoli käsitetään sekä näkyvien fyysisten erojen, että sisäisten ominaisuuksien kuten vaistojen kautta. Se on siten uskoa naisen ja miehen annettuun luontoon.³⁸ Westermarckin kristinuskon kritiikissä tulee esille, kuinka naista oli sekä juutalaisessa että kristillisessä perinteessä pidetty synnin ja kuoleman lähteenä ja olemuksellisesti epäpuhtaana³⁹ oliona, jonka läsnäolo karkotti kaiken pyhän. Tällä näkemyksellä oli Westermarckin mukaan ollut suuri vaikutus naisten sosiaalisesti huonoon asemaan.⁴⁰ Westermarck arvosteli myös kristillisiä käsityksiä naisen luomisen toissijaisuudesta, naisen alamaisuudesta mieheen nähden ja näkemystä naisesta heikompana astiana.⁴¹ Westermarckin mukaan kirkko meni naisten vastustuksessaan jopa niin pitkälle, että Mäconin kirkolliskokouksessa 500-luvulla eräs piispa esitti kysymyksen siitä, oliko nainen oikeastaan inhimillinen olento.⁴²

Westermarckin omassakin sukupuolijäsennyksessä on viitteitä sukupuolten olemuksellistamisesta. Kuten Kirsti Lempiäinen on todennut, on Westermarckin tuotannossa viitteitä sekä kulttuurisesta että biologisesta sukupuolijäsennyksestä.⁴³ Biologiseen su-

kupuolijäsennyksen mukaisesti Westermarck selitti esimerkiksi naisten (ja eläinmaailmassa naaraiden) olevan miestä (ja koirasta) passiivisimpia.⁴⁴ Naisten olemukseen liittyi myös taipumus alistumiseen. Tähän naisen alkuperäiseen olemukseen liittyneeseen piirteeseen oli kuitenkin vaikuttanut elämän monimutkaistuminen, naisten koulutuksen kohoaminen ja naisten intressien laajeneminen kodin piiristä julkiseen.⁴⁵ Tulkintani mukaan Westermarck ei hyväksynyt sukupuolitettua vallankäyttöä, jota perusteltiin biologisilla piirteillä. Westermarckin näkemykset tulevat osin ymmärretyksi myös sen kautta, ettei hän uskonut kenenkään olevan sataprosenttisesti mies tai nainen. Westermarck viittasikin fysiologeihin, joiden mukaan kumpaankin sukupuoleen liittyivät latenteina toisen sukupuolen piirteet. Tämän näkemyksen mu-

36. Jalava (2005) 391.

37. Westermarckin ajattelu erosi naisasialiikkeen asenteista esim. ns. vapaata rakkautta koskevassa kiistassa. Westermarck kuului relativisen sukupuolimoraalin ensimmäisiin puolestapuhujiin, kun taas naisasialiikkeen asenne oli absoluuttisen sukupuolimoraalin mukainen. Luoma (1967) 46.

38. Kirsti Lempiäinen (2003) *Sosiologian sukupuoli. Tutkimus Helsingin ja Tampereen yliopistojen sosiologian kurssikirjoista 1946–2000*, Tampere: Vastapaino, 43.

39. Naisen epäpuhtaus ei liittynyt vain kristinuskoon, vaan se oli yleinen käsitys muissakin uskonnoissa. Edvard Westermarck (1924) *The Origin and Development of the Moral Ideas: in two volumes*. Vol I, London: McMillan, 663.

40. Ks. esim. Westermarck (1906a) 8; Edvard Westermarck (1906b) 'Kvinnans ställning på lägre kulturstadier (Föredrag hållet vid Unionens soaré den 28 oktober 1905)', *Nutid. Tidskrift för sociala frågor och hemmets intressen*. Januari, 1–11.

41. 1800-luvulla määräystä naisen alamaisuudesta alettiin tulkita niin, että alistuminen kuului essentialistisesti naiseuteen. Sitä ei enää nähty rangaistuksena syntiinlankeemuksesta. Räisänen (1995) 87.

42. Westermarck (1907a) 2; Westermarck (1906) 8. Mäconin kirkolliskokousten dokumenteista ei löydy mainintaa kyseisen kysymyksen käsittelystä. *Monumenta Germaniae Historica*, Leges, Concilia I: Concilia aevi Merovingici (511–695), Concilium Matisconense, 585. Toim. Friedrich Maassen (1883) Hannover, 163–173. Kyseessä on Gregorius Toursilaisen kirjoitusten väärintulkitseminen. Ks. http://www.firstthings.com/article.php?id_article=3672. Kiitän FM Inka Moilasta avusta kyseisen seikan selvittämisessä.

43. Kirsti Lempiäinen (2003) 42–43.

44. Westermarck (1924) 657.

45. Westermarck (1924) 669.

kaan sekä mies että nainen olivat piilevästi hermafrodiitteja.⁴⁶

Biologinen essentialismi oli yleinen tapa ymmärtää sukupuoli 1800- ja 1900-luvun taitteessa, jolloin naisasialiikekin nojasi voimakkaasti biologiseen sukupuolijäsennykseen ja sukupuolieron käsitteeseen. Esimerkiksi unionilaisten käsityksen mukaan sukupuolet olivat periaatteellisesti samanarvoisia, mutta miehet ja naiset nähtiin luonnoltaan erilaisina ja tästä johtuen myös heidän toimintapiirinsä olivat erilliset. Vaikka kaikki työalat haluttiin avata myös naisille, uskottiin luonnolliseen työnjakoon,⁴⁷ joka tulisi huolehtimaan siitä, että naiset päätyisivät niille aloille, joille parhaiten soveltuivat. Uskottiin siihen, että naiset omistautuisivat aina ensisijaisesti kodilleen. Passiivinen ja äitiyttä korostava naiskuva haluttiin korvata uudella biologisoivalla käsityksellä, jonka mukaan naiset olivat luonnostaan toimeliaita, uhrautuvia, kyvykkäitä kasvattamaan, hoivaamaan ja ymmärtämään. 1800-luvun naisasianaiset halusivat propagoida naisen roolia perheen moraalisena selkärankana.⁴⁸

Syntinen ja alamainen nainen

Naiset olivat Westermarckin mukaan huomattavan vapaita Rooman myöhäisellä keisariajalla, ennen kristinuskon aseman vakiintumista. Hänen mukaansa naisilla ei ollut koskaan sitä ennen tai sen jälkeen ollut yhtä suurta vapautta Euroopassa. Naimisiin mennessään Rooman naiset eivät siirtyneet aviomiehensä valtaan, vaan jäivät isänvallan alle. Koska isänvalta oli supistunut näinä aikoina lähes olemattomiin, olivat naiset käytännössä vapaita. Naisilla ja miehillä oli Rooman pakanallisten oikeusoppien noudattaman periaatteen mukaan myös yhtä suuret oikeudet lain edessä. Tässäkin suhteessa kristillisten keisareiden määräykset toivat taantumusta. Kristinuskon ja kanonisen oikeuden vaikutus lainsäädäntöön oli Westermarckin mukaan vuosisatojen ajan ollut suurena syynä useisiin naisten kokemuksiin vääryyksiin.⁴⁹

Kailan näkemys varhaisen kristinuskon vaikutuksesta naisen asemaan erosi Westermarckin näkemyksistä. Kun Westermarck

nosti esitelmässään esiin Rooman naisten aseman huonontumisen kristinuskon myötä, otti Kaila puolestaan esimerkikseen Israelin naiset. Kailan mukaan naista oli ennen kristinuskon vaikutusta pidetty Israelissa miehen omaisuutena ja miehen oli mahdollista erota avioliitosta löyhin perustein. Kailan mukaan käsitys avioliitosta oli muuttunut Jeesuksen oppien myötä: mitä Jumala oli yhteen liittänyt ei sitä ihmisen tullut erottaa. Tämän Kaila tulkitseviin, että nyt miehestä tuli yhtäläillä vaimon omaisuutta, kuin vaimosta miehen.⁵⁰

Myös Westermarckin käsityksen mukaan kristinuskon vaikutus avioliiton pysyvyyteen. Tätä hän ei kuitenkaan nähnyt Kailan tavoin pelkästään positiivisena asiana:

"Mitä Jumala on yhdistänyt, älköön ihminen erottako" [...] Jos kristillinen kirkko on saattanut siteen miehen ja vaimon välillä lujemmaksi, niin on se myöskin monelle tehnyt avioliiton todelliseksi vankeudeksi.⁵¹

Westermarckin käsityksen mukaan kristilliset käsitykset olivat halventaneet avioliitossa olevan naisen asemaa. Vaikka miehen tuli kristillisen opin mukaan kunnioittaa vaimoaan kuin heikompa astiaa ja rakastaa häntä kuten omaa ruumistaan, oli nainen luotu miestä varten, ei toisinpäin:

[...] "Mies on vaimon pää, kuten Kristus on seurakunnan pää, ja sentähden tulee vaimojen olla kaikessa miehensä alamaisia, niin kuin seurakunta on Kristukselle alamainen". On vaikea liioitella opin vaikutusta, joka niin suurella määrällä kuin tämä paulilainen määräys vaimon alamaisuudesta tyydyttää miehen itsekkäitä haluja ja noin helposti antautuu käytettäväksi uskonnon tunnustamana aseena miltei jokaista yritystä vastaan laajentaa naidun naisen oikeutta.⁵²

Itse asiassa Westermarckin mielestä ihmiset olivat usein perustelleet itsekkäitä tekojaan ja instituutioitaan Jumalan sanalla:

Raamattua käytetään mielin määrin hyväkseen. Ja kun sekä Vanha että Uusi testa-

mentti väitetään olevan Jumalan sanaa, ei todellakaan ole vaikeaa löytää sieltä tukea monelle vääryydelle. Tässä piilee ilmeinen vaara siveydelle. Jumalan tahtoa vedetään tueksi teoille ja laitoksille, jotka perustuvat ihmisten omiin itsekkäisiin pyyteisiin.

Uskontoa peukaloidaan kuten pehmoista savipalasta, jolle voidaan antaa millainen muoto hyvänsä. Ja kun savi on jähmettynyt, ei enää ole yhtä helppoa muuttaa muotoa.⁵³

Westermarckin mielestä kirkko oli ollut suuren esteenä naisten henkilökohtaisen vapauden ja omistusoikeuden toteutumiseksi.⁵⁴ Tällä Westermarck viittaa naisten holhouksenalaisuuteen. Naiset joutuivat naimisiin mennessään miehensä edusmiehisyyden alle. Naimisissa oleva nainen ei ollut taloudellisesti riippumaton eikä oikeustoi- mikelpoinen ja tarvitsi miehensä kirjallisen luvan, mikäli halusi matkustaa ulkomaille.⁵⁵ Naimattomille naisille täysivaltaisuus eli kyky itsensä ja omaisuutensa hallintaan oli myönnetty vuonna 1864.⁵⁶ Naimisissa olevien naisten asema muuttui Suomessa vasta 1930, kun 1929 säädetty uusi avioliittolaki astui voimaan.⁵⁷

1800–1900-lukujen taitteen Suomessa esimerkiksi useat papiston jäsenet⁵⁸ perustelivat naisten alistettua asemaa perheessä vetoamalla käskyyn naisen alamaisuudesta, miehen luomisen ensisijaisuuteen ja syntiinlankeemuskertomukseen.⁵⁹ Erkki Kaila halusi kuitenkin parantaa naimisissa olevien naisten oikeudellista asemaa. Hänen mukaansa naimisissa olevien naisten edusmiehisyyden alaisuus ei ollut harmoniassa vasta saavutetun yleisen ja yhtäläisen äänioikeuden kanssa. Kaila oli erityisen huolestunut avioliiton asemasta aikansa yhteiskunnassa. Hän näki luterilaisen huonejaon mukaisesti perheen yhteiskunnan alkuyksikkönä. Perhe-elämän terveys oli hänen mukaansa välttämätön ehto yhteiskunnallisen elämän toiminnalle. Hänen mielestään avioliiton houkuttelevuutta naisten silmissä ei lisännyt se, että siihen astuessaan naiset joutuivat luopumaan täysivaltaisuudestaan. Myöskään miehen arvolle ei ollut sopivaa holhota itsenäistä ja täysi-ikäistä puolisoaan.⁶⁰

Westermarckin ja Kailan käsitykset olivat samankaltaiset; kumpikin kannatti naisen henkilökohtaista vapautta ja omistusoikeutta sekä sukupuolten tasa-arvoisuutta lain edessä. Heidän lähtökohtansa olivat kuitenkin erilaiset. Kailan näkemys voidaan nähdä tasapainotteluna kristillisten käsitysten ja ajan vaatimien muutospaineiden välillä. Kailan vaatimuksen taustalla ei niinkään ollut huoli naisten oikeuksista sinänsä, vaan avioliiton aseman kohottamisesta. Kaila oli valmis tiettyihin yhteiskunnallisiin reformeihin vahvistaakseen kristillistä yhteiskuntajärjestystä ja sukupuolijärjestelmää. Hän oli huolestunut perheen ja avioliiton tulevaisuudesta. Naisen edusmiehisyyden alaisuus-

46. Edvard Westermarck (1984), *Kristinuskon ja moraalit*, Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava, 471.

47. Myös Westermarck viittaa luonnollisen työnjaon käsitteeseen. Katso esimerkiksi Westermarck (1924) 634–635; Edvard Westermarck (1991) *Tapojen historiaa. Kuusi akadeemista esitelmää pitänyt Turussa syksyllä 1911 Edvard Westermarck*, Helsinki: SKS, 18–19; Edvard Westermarck (1904) 'The Position of Women in Early Civilization', *The American Journal of Sociology*, VOL. 10, N:o 3, 410; Edvard Westermarck (1913) 'Naisten asema Marokossa', *Otava, kuvallinen aikakauslehti* N:o 8. Westermarck ei kuitenkaan selitä työnjakoa pelkästään biologiaan vetoamalla. Katso esim. Westermarck (1991) 18–19.

48. Hagner (2006) 45.

49. Westermarck (1907a) 2.

50. Kaila (1908a)

51. Edvard Westermarck (1907b) *Prometheuksen kirjasta I Siveys ja kristinuskon, Esitelmä, pitänyt Edvard Westermarck. Ylipäimös "Nuoresta Suomesta"*, Helsinki: Ylioppilasyhdistys Prometheus, 23.

52. Westermarck (1907a) 2. Katso myös Westermarck (1924) 654.

53. Edvard Westermarck (1907b) 17–18.

54. Westermarck (1924) 654.

55. Hagner (2006) 54.

56. Räisänen (1995) 39.

57. Hagner (2006) 55.

58. Nämä papiston jäsenet seurasivat etenkin saksalaisen teologi J.T. Beckin käsityksiä kristinuskon raamatullisesta tulkinnasta. Raamattua tuli heidän mukaansa tulkita kirjaimellisesti. Beckiläisen teologian johtohahmoin kuuluu piispa Gustaf Johansson (1844–1930), jonka mielestä naisten emansipaatio oli kapinaa Jumalan luomaa yhteiskuntajärjestystä kohtaan. Pirjo Markkola (2000b) 'The Calling of Women. Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860–1920' teoksessa Pirjo Markkola (toim.) *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries 1830–1940. Studia Historica* 64, Helsinki: SKS, 114. Katso myös esim. Jalava (2005) 268.

59. Räisänen (1995) 88.

60. Erkki Kaila (1908b) *Yhteiskunnallisen siveysopin alalta. Wiisi kirjotelmää, Päivänkysymyksiä* 3, Helsinki: Suomalainen Kustannus-Osakeyhtiö Kansa, 38, 53.

den poistaminen oli Kailan kannattama keino, jonka pyrkimyksenä oli yhteiskunnallisen status quon ylläpitäminen.

Kailan luottamusta kristilliseen sukupuolijärjestelmään osoittaa myös se, että hän kannatti sukupuolitettua työnjakoa ja elämämpiirien dikotomiaa. Perusteet käsityksilleen hän haki juuri niistä Raamatun lauseista, joita Westermarck kritisoi. Legitimoidessaan kaksinapaista jakoa sukupuolten erillisiin tehtäviin Kaila vetosi määräykseen naisen alamaisuudesta ja miehen velvollisuuteen rakastaa vaimoaan. Samassa yhteydessä Kaila vetosi myös luomiskertomukseen, jonka mukaan vaimo luotiin miehelle avuksi:

Kristillisessä avioliitossa on mies perheen pää, mutta vaimo kodin sielu. Luonnollinen työnjako aviopuolisoiden välillä on se, että mies hankkii perheen toimeentulon ja vaimo hoitaa kodin sisäisen talouden. Molemmilla täytyy itsenäisinä persoonallisuuksina olla omalla alallaan täysi vapaus. Missä toinen tunkeutuu toisen alalle, syntyy ikäviä hankaluuksia ja ristiriitoja. Vaimon antautuminen kodin ulkopuolella olevaan ansiotoimintaan on myöskin epäkohta, joka saattaa kotielämän vaaranalaiseksi.⁶¹

Kailan näkemyksen mukaan perhe oli yhteiskunnan alkuyksikkö, jossa muodostui myös sukupuolten välinen työnjako. Miehen tehtävänä oli elintarpeiden hankinta ja vaimon niiden valmistaminen käyttökelpoiksi. Rahataloudessa mies hankkii perheen elannon ja vaimo ostaa niillä perheen tarvitsemat elintarvikkeet ja valmistaa ne syötäväiksi:

Wäärää on sentähden pitää yksinomaan miestä perheen elättäjänä, sillä elättäjiä ovat molemmat, sekä se joka elintarpeet hankkii että se joka ne walmistaa.⁶²

Kailan näkemys on siten yhdenmukainen näkemykselle, jonka Arja-Liisa Räisänen on nimennyt alistumisen teologiaksi. Sen mukaan naisen kutsumuksena pidettiin perheenemännyyttä.⁶³ Tämän näkemyksen mukaan nainen toteutti luomisen tarkoitustaan perheenemäntänä, jonka velvollisuutena oli

olla miehensä nöyrä apu ja alamainen. Räisäsen mukaan kyseistä näkemystä kannattaneet näkivät naisten osallistumisen ansiotyöhön uhkana kristilliselle sukupuolijärjestelmälle ja kritisoivat myös naisten mahdollisuutta koulutukseen. Naisen tehtävänä nähtiin vaimous ja äitiys. Räisäsen mukaan kyseisellä sukupuolijärjestelmällä ja kirkon avioliittokäsityksellä oli vankka asema 1800- ja 1900-luvun taitteen Suomessa.⁶⁴

Kailan käsityksiä analysoitaessa näyttää siltä, että Kaila pyrki nostamaan naisen asemaa kristillisen sukupuolijärjestelmän puitteissa – siis oikeammin äitinä ja vaimona. Toisaalta Kaila vahvisti dikotomialle perustuvaa sukupuolijärjestelmää. Hän pyrki legitimoimaan muun muassa sukupuolieroon perustuvaa työnjakoa vetoamalla ”luonnollisen” työnjaon periaatteeseen. Kuitenkin Kaila halusi nostaa naisen, toisin sanoen vaimon ja äidin arvoa sukupuolitetussa hierarkiassa. Kaila korostikin sukupuolijärjestelmän komplementaarisuutta eli kummankin sukupuolen tehtävien tärkeyttä yhteiskuntajärjestelmän toimivuuden kannalta.

Kailan näkemyksissä on yhtäläisyyksiä naisasialiikkeen edustajien propagoiman sukupuolikäsityksen kanssa, joka myös nojasi voimakkaasti kristillisiin käsityksiin. Naisasialiike pyrki kuitenkin määrittelemään uudelleen perheenemännyyden, ja useiden feministien mielestä naisen tuli olla sivistynyt ja tasavertainen miehen kanssa kyetäkseen täyttämään velvollisuutensa vaimona, äitinä ja perheenemäntänä. Äitiys ja lastenkasvatus nähtiin naisten kansalaisvelvollisuutena. Näillä naisasianaisilla oli kaksi naisihannetta, naimaton työssäkäyvä nainen ja kotia ja lapsia hoitava perheenemäntä. Naisten tehtävää kodin ja perheen parissa pidettiin yhteiskunnallisena velvollisuutena, sillä kuten Kailakin näki, olivat koti ja perhe yhteiskunnan perusta. Tämän yhteiskunnallisen äitiyden idean tavoitteena oli levittää äidillisyyden velvollisuudet koko yhteiskuntaan.⁶⁵ Niinpä naimisissa olevien naisten velvollisuutena nähtiin kodista ja perheestä huolehtiminen. Naimattomien naisten tuli puolestaan harjoittaa äidin rooliaan yhteiskunnallisella tasolla muun muassa sairaanhoitajina ja opettajina.⁶⁶

Epäpuhtaus

Westermarck havainnollisti erilaisin esimerkein, kuinka muun muassa naisen olemukseen liitettyllä epäpuhtaudella oli perusteltu useita vallankäytön muotoja.

Westermarckin mukaan naista oli suurten maailmanuskontojen, myös kristinuskon, piirissä usein pidetty epäpuhtaana kuukautisten, raskauden ja synnytyksen jälkeisenä aikana. Naista oli pidetty saastuneena, mysteerisellä energialla latautuneena olentona, jonka läsnäolo nähtiin vaaraksi ympäristölle. Westermarckin mukaan epäpuhtaan naisen oli pelätty karkottavan tai tuhoavan pyhyden läsnäolollaan. Useissa uskonnoissa naisten epäpuhtautta ei pidettykään vain tilapäisenä, vaan pysyvänä ja sen vuoksi heidät oli poissuljettu tietyistä uskonnollisista menoista.⁶⁷

Epäpuhtauteen vetoamalla oli perusteltu esimerkiksi ammatilliseen poissulkemiseen liittyvää vallankäyttöä. Oletetun epäpuhtautensa vuoksi nainen ei ollut Westermarckin mukaan saanut ottaa osaa mihinkään papillisiin toimituksiin. Vaikka alkukirkossa vielä toimi naisia niin kutsuttuina diakonisoina ja kirkollisina leskinä,⁶⁸ kuului heidän tehtäviinsä vain joidenkin alempiarvoisten toimitusten suorittaminen. Näihinkin toimiin hyväksyttiin vain neitsyitä ja vanhempia leskiä. Naisilla ei ollut myöskään lupa puhua julkisesti kirkossa, ja kirkko olikin tuominut voimakkaasti ne kerettiläiset, joiden keskuudessa näin tapahtui.⁶⁹ On merkittävää, että Westermarck näki epäkohtana sen, ettei nainen saanut osallistua papillisiin toimituksiin ja oli alkukirkossakin suljettu seurakunnan johtoasemista. Hänen kritiikkinsä voidaan nähdä yhtenä keskustelunavauksena naisten toimintamahdollisuuksien laajentamiselle kirkon sisällä. Tutkijat ovat käsitelleet esimerkiksi naisasiayhdistysten aloitteita näissä kysymyksissä. Esimerkiksi 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla käsiteltiin naisasiayhdistysten piirissä kysymyksiä naisten pääsemisestä lukkarin, urkurin ja suntion virkoihin. Vaikka naisasiayhdistykset eivät suoranaisesti käsitelleetkään kysymystä naispapeudesta, saivat niiden lehdissä huomiota eräät harvinaiset tapaukset, joissa naiset olivat suorittaneet papin tehtäviä.⁷⁰

Aikaisemmassa tutkimuksessa ei ole huomioitu, että Westermarck oli yksi ensimmäisistä julkisista keskustelijoista Suomessa, joka kritisoi naisten rajoitettuja toimintamahdollisuuksia kirkon piirissä ja joka eksplisiittisesti kyseenalaisti sen, että naiset oli poissuljettu pyhien toimitusten suorittamisesta. Westermarckin näkemykset olivat myös naisasianaisten, ainakin Naisasialiitto Unioniin kuuluvien, tiedossa. Westermarck nimittäin piti Naisasialiitto Unionin illanvietossa vuonna 1905 esitelmän, jossa hän esiteli muun muassa käsityksiään kristinuskon negatiivisesta vaikutuksesta naisen asemaan ja hänen toimintamahdollisuuksiinsa. Esitelmä myös julkaistiin myöhemmin yhdistyksen lehdessä.⁷¹ Radikaaleimmat unionilaiset, kuten Westermarckin sisko Helena Westermarck, kannattivatkin Westermarckin lailla sekä uskonnonvapautta että kirkon- ja valtion eroa.⁷² Voidaan olettaa, että Westermarckin ajatuksilla oli myös välillistä vaikutusta unionilaisiin Helena Westermarckin kautta. Hän oli yksi Naisasialiitto Unionin perustajajäsenistä ja osallistui erittäin aktiiv-

61. Erkki Kaila (1922) *Kristillinen siveysoppi kouluja varten*, Helsinki: Otava, 67–68. Myös Westermarck käsiteli naisemansipaation vaikutusta avioelämään. Yhteiselämä samanarvoisten yksilöiden kesken oli Westermarckin mukaan varmasti vaikeampaa kuin herran ja alamaisen välillä (vrt. kristillinen avioliitto). Westermarckin mielestä oli kuitenkin onni, ettei enää tarvinnut pelätä naisten vajoavan takaisin alamaisuuden tilaan. Hän oli varma, että naisten riippumattomuus ja arvostus tulisivat tulevaisuudessa kasvamaan. Avioelämä muuttuisi entistä helpommaksi, kunhan muisto naisten aiemmin kokemista vääryyksistä tasa-arvoisuuden edetessä vähitellen hälvenisi. Åbo Akademis Bibliotek, Handskriftsavdelningen (ÅAB), Edvard Westermarcks samling, Kapsel 76, 2 sidor: Kvinnans ställning.

62. Erkki Kaila (1908b) 37.

63. Räsänen (1995) 101.

64. Räsänen (1995) 101–103, 109.

65. Räsänen (1995) 109, 116–120.

66. Minna Ahola–Marjo-Riitta Antikainen–Päivi Salmesvuori (2002) 'Kirkon naisten tuntematon historia', teoksessa Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. (toim.) *Eevan tie alttarille. Naimen kirkon historiassa*, Helsinki: Edita, 13.

67. Westermarck (1924) 663–664.

68. Seurakuntalesken tehtävänä oli huolehtia seurakunnan naisjäsenistä ja ohjata heidän kristillisyyttään.

69. Westermarck (1907a) 2.

70. Rajainen (1978) 318–321.

71. Edvard Westermarck (1906b)

72. Rajainen (1978) 324.

visesti naisasialiikkeen toimintaan esimerkiksi Unionin sihteerinä ja yhdistyksen lehden, *Nutidin*, toimittajana.⁷³ Toisaalta taas Helena Westermarck aktiivisena naisekansipaation esitaistelijana on varmasti ollut merkittävä vaikuttaja veljensä feminismin taustalla.

Epäpuhtauskäsityksen varjolla naisten toimintaa oli säädelty myös spatiaalisesti eli tilan säätelyn kautta. Westermarckin mukaan oli usein korostettu, että naisten tuli ehdottomasti pysyä etäällä alttarista messun aikana. Westermarck kertoi, kuinka naisten oli täytynyt istua kirkossa erillään miehistä ja jopa kirkkoon tullessaan käyttää erillistä ovea.⁷⁴ Kirkko oli Westermarckin mukaan mennyt keskiajalla naistenvastaisuudessaan niin pitkälle, että katedraalikuoroon pestattiin eunukkeja naisten sijasta laulamaan sopraanoääniä.⁷⁵ Auxerren kirkolliskokouksessa 500-luvun lopulla oli jopa kielletty naisia vastaanottamasta ehtoollinen paljain käsin, ilmeisesti suojellakseen sakramenttia epäpuhtaudelta.⁷⁶

Myös Kaila päätyi kritisoimaan epäpuhtauskäsitystä, tosin eri lähtökohdista kuin Westermarck. Kaila kritisoi kirkottamiskäytäntöä, joka yhä sinnitteli joissakin osissa luterilaista Suomea.⁷⁷ Kaila näki kirkottamiskäytännön siirtyneen kristinuskoon luonnonuskontojen tabu-uskosta. Sen mukaan synnyttäneen naisen tuli pyytää papilta pääsyä seurakunnan yhteyteen. Kyseisen käytännön taustalla oli ajatus siitä, että synnyttänyt nainen oli saastainen. Kirkottamiskäytäntö oli Kailan mukaan ylläpitänyt kyseistä harhaluuloa. Hänen mielestään ajatus saastaisuudesta ja siitä johdettu käytäntö olivat suuri loukkaus ja rikkomus synnyttänyttä naista ja naisen pyhintä tehtävää, eli äitiyttä kohtaan.⁷⁸

Kaila siis kritisoi synnyttäneeseen naiseen liitettyä epäpuhtauskäsitystä ja siitä johdettua kirkottamiskäytäntöä, mutta ei kyseenalaistanut kristillisen opin käsityksiä naisen olemukseen liitetystä pyhimmistä tehtävistä vaimona ja äitinä. Essentialistiseen sukupuolijäsennykseen sitoutuen Kaila rajasi naisen toimintapiiriksi kodin ja perheen piirin. Sukupuolten olemuksellisiin eroihin nojaten hän pyrki oikeuttamaan ai-

kansa luterilaiseen oppiin perustuvan yhteiskunnallisen järjestyksen. Essentialistiselle sukupuolikäsitteille onkin tyypillistä, että se rajaa naisten mahdollisuuksia ”luonnollisiin” ominaisuuksiin vetoamalla. Näin ollen naisen essentialistinen olemus nähdään ensisijaisena yksilöön nähden.⁷⁹

Siinä kun Westermarckin mielestä naisten rooli alkukirkossakin oli mitätön, Kaila päinvastoin korosti naisten vaikutusmahdollisuuksia. Tässä yhteydessä hän ei eksplisiittisesti viitannut epäpuhtauskäsitykseen. Kaila mainitsi, kuinka naisetkin olivat profetoineet alkukirkossa. Hän viittasi myös kirkollisiin leskiin ja diakoneihin, sekä toi esiin, kuinka Uudesta testamentista on löydettyvissä pari mainintaa myös opettavista naisista. Kaila kuitenkin korosti, ettei kyse ollut saarnaamisesta vaan pikemminkin henkilökohtaisesta opetuksesta. Hän viittasi myös Paavalin lausumaan, jossa naisia käsketään vaikenemaan seurakunnassa, ja selitti, että lauseen voi käsittää myös niin, että Paavali oli kieltänyt naisia häiritsemästä jumalanpalvelusta puhumalla turhia. Kaila ei kuitenkaan ollut taipuvainen kyseiseen tulkintaan. Hän korostikin, ettei naisia ollut ikinä toiminut piispan tai presbyterin viroissa.⁸⁰

Naiset kuitenkin suljettiin toisen ja kolmannen vuosisadan taitteessa pois toimista, joissa heillä vielä alkukirkossa oli mahdollista toimia. Kailan mielestä syynä tähän oli se, että kirkko halusi tehdä selkeän eron sellaisiin lahkoihin, joiden keskuudessa naisilla oli suuri merkitys.⁸¹ Kaila oli vakuuttunut, että naisen vaikutusmahdollisuudet tulisivat kasvamaan luterilaisessa kirkossa. Sopiviksi viroiksi naisille hän näki muun muassa pyhäkoulun opettajan ja lähetysaarnajaan toimet. Näissä ammateissa nainen ei kyseenalaistanut perinteistä sukupuolten roolijakoa. Ylempiä viroihin kirkollisiin virkoihin Kaila ei naisia halunnut.⁸² Naisten ei katsottu voivan opettaa tai julistaa kirkossa, ja osa papistosta piti naisliikkeen tavoitteita Raamatun vastaisina. Naisille myönnettiin kirkollinen äänioikeus vuoden 1913 kirkolliskokouksessa. Ensimmäiset kirkolliset ammatit naisille Suomessa olivat diakonissan ja urkurin toimet, sillä näissä ammateissa nainen ei uhannut perinteistä

sukupuolten välistä roolijakoa. Diakonissan tuli kuitenkin olla naimaton nainen.⁸³

Kailan positiivinen luenta naisten toimintamahdollisuuksista alkukirkossa eroaa Westermarckin tulkinnoista. Siinä kun Kaila näki naisten toiminnan muun muassa diakoniatoimessa tai lesken viroissa osoituksena naisten positiivisista vaikutusmahdollisuuksista, tulkitsi Westermarck samat toimet osoituksena siitä, etteivät naiset olleet koskaan kristinuskon historiassa saaneet toimia korkeimmissa tehtävissä. Westermarck ja Kaila siis hyödynsivät historiaa omien poliittisten agendojensa legitimoinnissa – toisin sanoen vallan välineenä.

Kristinuskon yhteiskunnan kehityksen este vai perusta?

Westermarck kyseenalaisti ne kristinuskossa naisen olemukseen liitetyt attributit, joiden nojalla oli perusteltu muun muassa naisen henkilökohtaiseen vapauteen, omistusoikeuteen ja toimintamahdollisuuksiin kohdistunutta vallankäyttöä. Toisin sanoen, Westermarck kyseenalaisti erolle ja hierarkisuudelle nojanneen kristillisen sukupuolijärjestelmän perustuksiaan myöten. Tutkijat ovat käsitelleet 1800- ja 1900-luvun taitteen kristinuskon kriitikkojen ja nuorten radikaalien vaikutusta seksuaalimoraalia koskeneeseen keskusteluun, mutta vähemmälle huomiolle ovat jääneet Westermarckin ajatukset kristinuskosta naisten toimintavapauksia rajoittavana tekijänä. Kritisoidaan naisten poissulkemista kirkon korkeammista viroista ja papillisten toimitusten suorittamisesta Westermarck loi osaltaan tilaa ajatukselle naispappeudesta. Westermarckin feminismi oli elimellinen osa hänen uskontokritiikkiään. Westermarckin kritiikki voidaan nähdä yhtenä keskustelun aloituksena sille prosessille, joka johti lopulta vuonna 1986 naispappeuden hyväksymiseen ja herättää toisaalta edelleen keskustelua.

Tutkijat ovat yleensä käsitelleet 1800- ja 1900-luvun taitteen naisemansipaation yhteydessä niitä evankelis-luterilaisen kirkon edustajia, jotka vastustivat emansipaatiota kapinana Jumalan luomaa yhteiskuntajärjestystä kohtaan. Kuitenkin Teologisen lauantaiseuran nuorten teologien joukkoon kuu-

luneen Erkki Kailan käsitykset voidaan nähdä tasapainotteluna kristillisten käsitysten ja muuttuvan yhteiskunnan välillä. Useissa kohdin Kailan ajatukset olivat tuon aikaisen naisasialiikkeen käsitysten mukaisia; Kaila kritisoi esimerkiksi naisten holhouksenalaisuutta ja synnyttäneen naisen kirkottamista. Vaikka hänen käsityksensä olivat voimakkaasti kristillisen yhteiskuntajärjestyksen ja sukupuolijärjestelmän mukaisia, hän yritti naisasialiikkeen naisten tavoin korottaa äidin ja vaimon arvostusta. Kaila halusi säilyttää kristinuskon peruseriaatteet, mutta oli myös valmis laajentamaan naisten toimintamahdollisuuksia seurakunnassa.

Westermarckin ja Kailan käsitykset on nähtävä, ei vain sukupuolijärjestelmän mureksien, vaan myös kristillisen kulttuurin käymistilan ilmentymänä. Kailan ja Westermarckin puheenvuorojen polttoaineena toimi kiista kristinuskon asemasta sekä kirkon ja valtion suhteesta. Sekä Prometheus-yhdistyksen puheenjohtaja Edvard Westermarck että Teologisen lauantaiseuran edustaja Erkki Kaila osallistuivat kristinuskon moraaliala ja kirkon ja valtion yhtenäisyyttä koskeneeseen kiistaan käsittelemällä kristillisen sukupuolijärjestelmän oikeutusta. Westermarckille kristinuskon sukupuolijärjestelmään edusti yhteiskunnan kehityksen estettä, kun taas Kailalle yhteiskunnan perustaa. ❧

73. Hagner (2006) 24, 34.

74. Westermarck (1907a) 2.

75. Westermarck (1924) 666.

76. Westermarck (1907a) 2.

77. Pentti Lempiäinen (1969) *Lapsensynnyttäjien ja morsianten kirkkoonotto, Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja* LXXXI, Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, passim.

78. Kaila (1908b) 50; Erkki Kaila (1908c) *Uskonnonhistoriallisia luentoja, Nykyajan uskonnollisia ja kirkollisia kysymyksiä* VI, Jyväskylä: K.J. Gummerus Osa-KEYHTIÖ, 13, 18.

79. Ks. esim. Sara Heinämaa ja Esa Saarinen (1984) *Olenainen nainen. Naiskuvan filosofiset perusteet*, Porvoo: WSOY, 37, 40.

80. Kaila (1908a)

81. Kaila (1908a)

82. Kaila (1908a)

83. Pirkko Lehtiö (2002) 'Naisen pitkä tie kirkon virkoihin', teoksessa Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. (toim.) *Evan tie alttarille. Naisen kirkon historiassa*, Helsinki: Edita, 197–202.

SEIJA JALAGIN

Lähetystyön sukupuolisulkeiset

Sitä mukaa kun naiset on nostettu lähetystyön historian tutkimuskohteeksi, tutkijat ovat pohtineet, miten kirjoittaa naisten toiminnasta uskonnollisissa yhteisöissä. Nähdäkö heidät patriarkaalisten järjestelmien alistamina vai sankaripioneereina perinteisesti miehisessä toimintapiirissä – vai jotain edellisten väliltä?

■ Uskonnolliset yhteisöt ovat normittaneet naisten ja miesten toimintaa sukupuolen perusteella niin vahvasti, että on perusteltua kysyä, miksi naiset ovat suostuneet toimimaan järjestöissä, jotka säännönmukaisesti osoittavat heille miehiä alemman paikan. Uskontotieteilijä Lisbeth Mikaelsson kutsuu ilmiötä naisten paradoksaaliseksi lojaalisuudeksi.¹ Lähetystyön kontekstissa Dana L. Robert tulkitsee tätä niin, että samalla kun naislähetit ovat todistaneet kristinuskon pelastuksen ja vapautuksen sanomasta, lähetysten patriarkaaliset kontekstit ovat varjostaneet itse sanoman.²

Samanarvoisuuden ja vapautuksen periaatteet unohtuvat siis sukupuolen – ja usein myös luokan ja etnisyyden – perusteella muotoutuneiden käytäntöjen ja institutionaalisten rakenteiden alle. Jos naislähetit ovat olleet pakotettuja alistumaan patriarkaalisiin normeihin, rakenteisiin ja käytäntöihin voidakseen toimia, on tärkeää kysyä ensinnäkin, miten tämä alistuminen tuotettiin, ja toiseksi, miten sitä haastettiin.

Siitä päätellen, että naiset hakeutuivat 1800-luvun jälkipuoliskolta alkaen sankoin joukoin lähetystyöhön, ja että lukuisat naislähetit tekivät koko elämänmittaisen uran ulkolähetyksessä, lähetysten patriarkaaliset kontekstit eivät ole olleet pelkästään pakottavia ja alistavia. Päinvastoin se, että yli puolet kaikista läheteistä oli jo 1900-luvun alkuun tultaessa naimattomia naisia,³ on merkinnyt myös lähetyskontekstin suku-

puolijärjestelmän avartumista. Lähetykset tarvitsivat naislähettien panosta ja toisaalta naisten tulo lähetykseen muovasi toimintakulttuuria. Protestanttiset lähetykset eivät olekaan olleet patriarkaalisia suoraviivaisessa mielessä,⁴ vaan ne ovat tarjonneet naisille myös vapautta toteuttaa hengellistä kutsumustaan sekä luoda mielekkään uran ja elämän kotimaan rajojen ulkopuolella.

Lähettiuralle hakeutui ja sinne hakevilta edellytettiin henkilökohtaista uskonnollisuutta, joka ilmeni sekä sisäisenä että ulkoisena kutsuna nimenomaan lähetystyöhön. Sisäinen kutsu oli kokemus Jumalan antamasta tehtävästä, ulkoinen kutsu puolestaan mahdollisuus hakeutua jonkin järjestön lähetystyöntekijäksi. Uskonto on keskeinen selittäjä sille, miten yksilöt saadaan toimimaan tietyillä tavoilla ja paikoilla uskonnollisissa konteksteissa. Uskonto on merkitysjärjestelmä, joka yksilön elämässä ”toimii elämäntilanteiden ja kokemusten tulkkina”, kuten kirkkososiologi Eila Helander kiteyttää. Uskonnosta muodostuu suoja sille, miten yksilö kokee todellisuuden, noudattamansa säännöt ja niiden perusteet.⁵

Edellä raamitellun perusteella voi sanoa, että uskonto oli lähettinaisten elämässä sekä pakon että vapauden uomiin kanavoitu voima, mutta se ei ollut sitä yksioikoisesti niin, että sisäinen kutsu olisi tuottanut vapauden antautua hengelliseen tehtävään ja ulkoinen kutsu pakon taipua jonkin lähetysjärjestön tai kirkkokunnan, tai edes työalueen kulttuurin asettamiin ehtoihin.

Tarkastelen tässä artikkelissa uskontoa lähettinaisten identiteetin ja toiminnan perustana kolmentasoisena pakkona ja vapautena: normatiivinen pakko ja vapaus, eli teologisin perustein yhtäältä raamitettu ja toisaalta haastettu toimintatila; yhteisöllinen pakko ja vapaus, eli organisaation säännöt ja muodot, vallankäyttö ja sen mekanismit; yksilöllinen pakko ja vapaus, eli mahdollisuudet ja välttämättömyydet hakea toimintatila yhteisön ja sen normien sekä käytäntöjen puitteissa.

Uuden testamentin lähetyskäsky (esim. Matt. 28:19–20) asettaa jokaisen kristityn tehtäväksi todistaa uskostaan ja on siten lähettikutsumuksen sukupuoleton perusta.

Lähetys ei kuitenkaan tapahdu abstraktiona vaan se on ihmisten konkreettista toimintaa. Historiantutkija Michael Martenin mukaan on pidettävä mielessä lähetysten dialektinen luonne: ”vaikka lähetysten näkemykset tavoitteistaan olisivat olleet kuinka epäitsekäitä ja ’taivaallisia’, heidän toimintansa oli varsin ’maallista’”.⁶ Tässä maallisessa ja konkreettisesti sukupuoli on feministisen tutkimuksen mukaan yksi sosiaalisia yhteisöjä keskeisimmin jäsentävistä tekijöistä. Historioitsija Joan Scottin määrittelyssä sukupuoli on sosiaalisia sääntöjä, joilla miesten ja naisten välisiä suhteita järjestetään.⁷ Kun ihmisyyhteisöjä tutkitaan sukupuolittuneina toimintapiireinä, voidaan samalla käsitteellistää vallan ja sukupuolen suhdetta. Meredith McGuiren mukaan uskonnollisissa yhteisöissä käsitykset naisten sukupuolesta ja seksuaalisuudesta ovat keskeisesti valtakysymyksiä. Jos naisilla olisi ollut alisteisesta asemastaan käsin mahdollisuus tavoitella enemmän valtaa, he olisivat saaneet mahdollisuuden itse määrittellä itsensä uskonnollisesti ja sosiaalisesti.⁸ Uskonnollisissa yhteisöissä toimineet naiset ovatkin olleet erityisen tietoisia sukupuoleensa liitetystä ihanteista, normeista ja sukupuolen naisille asettamista rajoituksista⁹ – ja toisaalta miehille sukupuolen perusteella suoduista mahdollisuuksista.

Sukupuolta ei uskonnollisessa toimintapiirissä koskaan tehty näkymättömäksi. Raamatun perusteella kaikki ihmiset on tulkittu samanarvoisiksi, mutta kyse ei ole tasa-arvosta vaan essentialisoivasti luonnolistetusta erosta miesten ja naisten välillä. Miehet ja naiset on esitetty Jumalan edessä samanarvoisiksi mutta keskenään ”luonnostaan” erilaisiksi, ja tästä tulkinnasta on kummunnut sukupuolitettu hierarkia myös konkreettisiin yhteisöihin, joissa miehet ovat naisia tärkeämissä ja näkyvämmissä asemissa. Kutsun tätä sukupuolen ja uskonnon yhteyttä sukupuolisulkeisiksi. Lähetystyön sukupuolisulkeiset pakottivat naislähetit taipumaan sukupuolitetun hierarkian ja toimintajärjestyksen alaisuuteen, mutta yhtä tärkeää on huomata, että altavastajillakin on ollut toimijuutta ja historiallisten tilanteiden luomaa tilaa itse määrittää paik-

kaansa ja toimintansa mielekkyyttä. Se, mikä siis ensi näkemältä näyttää patriarkaalisilta sulkeisilta, voi toisin katsottuna näyttää emansipatoriselta vastarinnalta.

Ulkolähetyksissä vallitsi myös toinen eroa tuottava muuttuja, etnisuus. Lähetysyhteisö oli paitsi sukupuolitettu myös etnisesti hierarkisoitu. Käytännössä lähetystä johtivat länsimaalaiset miehet, joiden alapuolella olivat länsimaalaiset naislähetit. Kun lähetys rekrytoi palvelukseensa paikallisia työntekijöitä, nousivat paikalliset miehet eli evankelistat ja papit periaatteessa länsimaisten naisten ohi hierarkiassa. Alimmaksi jäivät paikalliset naistyöntekijät eli raamattunaiset, joiden palkka ja status olivat mitätöntömiä muihin kolmeen ryhmään verrattuna. Silti sekä sukupuoli että etnisuus järjestivät

1. Lisbeth Mikaelsson (2003) 'Marie Monsen: Charismatic Revivalist – Feminist Fighter', *Scandinavian Journal of History* 28, 121–134.

2. Dana L. Robert (2002) 'Introduction' teoksessa Dana L. Robert (ed.), *Gospel Bearers, Gender Barriers. Missionary Women in the Twentieth Century*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1–28.

3. Robert (2002) 5.

4. Line Nyhagen Predelli & Jon Miller (1999) 'Piety and Patriarchy: Contested Gender Regimes in Nineteenth-Century Evangelical Missions', teoksessa Mary Taylor Huber & Nancy C. Lutkehaus (toim.), *Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 67–111.

5. Eila Helander (2001) *Kutsumus kantaa. Naisläbätit Suomen Lähetysseuran työssä toisen maailmansodan jälkeen*, Summary: God's Call Sustains Us, Helsinki: Suomen Lähetysseura, 14.

6. Michael Marten (2006) *Attempting to Bring the Gospel Home. Scottish Missions to Palestine, 1839–1917*, London: Tauris Academic Studies, 2.

7. Joan Wallach Scott (1999) 'Some Reflections on Gender and Politics', teoksessa Myra Marx Ferree, Judith Lorber & Beth B. Hess (toim.), *Revisioning Gender*, Thousand Oaks: Sage Publications, 70–96. Sukupuolen sosiaalinen ja kulttuurinen määrittely sisältää myös käsitykset biologisesta sukupuolesta eikä sukupuolen biologinen ulottuvuus siten ole sosiaalisesta erillinen ja koskematon.

8. Meredith McGuire (1991) *Religion: The Social Context*, Second Edition, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 111.

9. Mm. Suomen NNKY:n historia osoittaa tämän selvästi. NNKY oli ainoa kristillinen naisjärjestö Suomessa ja varoi liian pitkälle menevää yhteistyötä sisarjärjestö NMKY:n kanssa, koska halusi vaalia naisten toiminnan itsenäisyyttä. Marjo-Riitta Antikainen (2006) *Suuri sisarpiiri. NNKY-liike Suomessa 1890-luvulta 1990-luvulle*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1075, Helsinki: SKS, 2006.

hierarkioita myös lomittain. Ulkomaalaisilla läheteillä oli niin omaa asemaansa koskevia asioita kuin esimerkiksi paikallisten työntekijöiden rekrytointia ja sijoittamista koskevia asioita, joita he käsittelivät ilman paikallisten työntekijöiden osallisuutta päätöksentekoon. Vastaavasti papilliset oikeudet yhdistivät miestyöntekijöitä yli etnisten rajojen. Ja edelleen, paikalliset miestyöntekijät saattoivat yhdistää voimansa ulkomaalaisten naislähettien kanssa pyrkiessään vastustamaan mieslähettien auktoriteettia.¹⁰

Analysoin seuraavassa sukupuolisulkeisia yhdessä lähetyksessä. Kyseessä on Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen (SLEY) Japanin-lähetys 1900-luvun alussa. Erityisesti sen kahdeksan naislähetin asemaan ja toimintaan sisältyy tapauksia, joissa uskontoa voi tarkastella yksilöä ja yhteisöä määrittävänä merkitysjärjestelmänä ja todellisuusrakenteena.¹¹

”Evankeliumi Jaappaniin!”¹²

Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys perustettiin vuonna 1873 evankelisen herätysliikkeen keskusjärjestyksi. Evankelioiva kristillisuus oli liikkeen kivijalka. Sekä sisä- että ulkolähetys kuuluivat toiminnan painopisteisiin jo varhain, mutta liike ei ole koskaan ollut pelkkä lähetysjärjestö. SLEY:n oma ulkolähetys alkoi vuonna 1900 Japanissa, jonne lähti aluksi kaksi lähettiä. Vuoteen 1941 mennessä Japanissa oli toiminut yhteensä 18 lähettiä, kymmenen miestä ja kahdeksan naista.¹³ Ennen oman ulkolähetymisen aloittamista SLEY oli tukenut Suomen Lähetysseuran (SLS) lähetystyötä Lounais-Afrikan Ambomaalla.¹⁴ SLEY:llä on Japanissa edelleen lähetystyötä, nykyään yhteistyössä Japanin evankelis-luterilaisen kirkon (*Nihon Fukuin Rûteru Kyôkai*) kanssa. Vuodesta 1970 SLEY:llä on ollut työalueita myös Afrikassa.

Evankeliumiyhdistyksen 18 lähettiä olivat 1900-luvun alun Japanissa marginaalinen tekijä sekä kristillisten yhteisöjen että 60-miljoonaisen kansan ja yhteiskunnan näkökulmista. Yli 200 vuotta pannassa ollut kristinusko oli vapautettu vuonna 1873, ja protestanttien lähettien määrä nousi 1900-luvun alkuun tultaessa nopeasti noin 60:stä liki

700:ään. Roomalais-katolisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon lisäksi lähes kaikki protestanttiset kirkkokunnat tekivät 1900-luvun alkupuolella lähetystyötä Japanissa. Liki viidenkymmenen organisaation ja niiden lähettikunnan enemmistön muodostivat pohjoisamerikkalaiset ja britit. Kristillinen lähetystyö vakiintui Japanissa varsin kaupunkimaiseksi ilmiöksi, joka vetosi erityisesti kasvavaan keskiluokkaan. Huolimatta suurista inhimillisistä ja taloudellisista sijoituksista työ tuotti tulosta vaivalloisesti, ja nykyään vain noin kaksi prosenttia japanilaisista on kristittyjä.¹⁵

Ennen ensimmäistä maailmansotaa lähetyspiirit olivat kuitenkin kaikkialla maailmassa optimistisia. Kristinusko näytti voitettavan alaa varsinkin siirtomaissa, eikä olekaan sattumaa että lähetystyö alkoi laajentua juuri Euroopan valtioiden imperialistisen kilpajuoksun aikana. Sota kuitenkin romutti eurooppalaisten uskon kristillisyyden voittokulkuun, vaikka lähetystyö jatkui

10. Etnisyyden merkityksestä SLEY:n Japanin-lähetyksessä ks. ”Tapaus Watanabe”, Seija Jalagin (2007a) *Japanin kutsu. Suomalaiset naislähetit Japanissa 1900–1941*, Helsinki: SKS, 323–324, ja tarkemmin Seija Jalagin (2005) ”Japanilais-suomalainen rakkaustarina. Etnisyyden rajankäyntiä lähetystyössä”, teoksessa Olli Löytty (toim.), *Rajanylityksiä. Tutkimusreittejä toispuolen tuolle puolen*, Helsinki: Gaudeamus, 64–85.

11. SLEY:n Japanin-lähetymisen naislähettien historiaa sukupuolen, uskonnon ja kulttuurien kohtaamisen näkökulmista, ks. tarkemmin Jalagin (2007a).

12. Otsikolla *Evankeliumi Jaappaniin!* yksi SLEY:n johtohahmoista, pastori A. J. Bäck julkaisi vuonna 1898 kirjan, jossa innostettiin evankelisen liikkeen jäseniä ottamaan juuri päätetty yhdistyksen oma ulkolähetystyö Japanissa kannatettavakseen.

13. Naisläheteillä tarkoitin tässä työhön rekrytoituja ja palkattuja naimattomia naisia erotuksena mieslähettien puolisoista, jotka tekivät myös lähetystyötä niissä puiteissa kuin perheestä huolehtiminen sen salli. Naislähettile avioituminen merkitsi automaattisesti lähettitatukselta luopumista.

14. Lauri Koskenniemi (1984) *Suomen Evankelinen liike 1896–1916*, Helsinki: SLEY-Kirjat, 67; Lauri Koskenniemi (1992) *Evankeliumi Japaniin. Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen lähetystyön kotimainen toiminta 1896–1939*, Helsinki: SLEY-Kirjat, 17–20; Viljo Remes (1976) *Lähetysbarrastus Suomessa 1835–1858*, Helsinki: Suomen Lähetysseura, 207–208, 215.

15. Itä-Aasian maista kristillinen lähetystyö on menestynyt oikeastaan vain Etelä-Koreassa, jonne se ei koskaan tullut kolonialististen pyrkimysten käsipuolella vaan päinvastoin toimi kansaa yhdistävänä tekijänä Japanin valtaapyrkimysten edessä. Nykyään eteläkorealaisista vain neljännes on kristittyjä.

ja laajenikin. 1920-luvulta alkaen ”maalliset” länsimaiset vaikutteet, kuten materialismi ja erilaiset poliittiset aatteet tulivat länsimaisen hengellisyyden kilpailijoiksi.¹⁶ Japanissa 1930-luvun nouseva nationalismi ja militarismi ajoivat sekä lähetykset että kirkkokunnat ahdinkoon. Nationalistien silmissä kristinusko oli ulkomaista tuontitavaraa. Ulkomainen rahoitus kiellettiin ja ulkomaalaiset työntekijät joutuivat väistymään johtos asemista. Lainsäädännöllä protestanttiset kirkkokunnat sulautettiin vuonna 1941 yhdeksi kirkoksi (*Nihon Kirisuto Kyōdan*), jonka johtoon nimettiin vain japanilaisia.

Sodan sytyttyä ulkomaalaisten oli käytännössä mahdoton tehdä lähetystyötä. Ennen maailmansodan laajenemista Tyynellemerelle vuonna 1941 suurin osa läheteistä jätti Japanin. Toisen maailmansodan jälkeen lähetystyö käynnistyi uudelleen ja useat protestanttiset kirkkokunnat itsenäistyivät *Kyōdanista*. Niin tekivät myös luterilaiset, jotka aluksi muodostivat kaksi erillistä kirkkoa taustansa mukaan. SLEY:n työn pohjalta syntynyt kirkko liittyi lopulta vuonna 1953 amerikkalaisten työn perusteella syntyneeseen *Nihon Fukuin Rūteru Kyōkaihin*.¹⁷ Kuten useimmilla työalueilla, myös Japanissa ulkomaalaiset lähetykset ja niiden työntekijät muuttuivat toisen maailmansodan jälkeen johtajista yhteistyökumppaneiksi.

Heikkouspuhetta, vahvoja tekoja

Ennen nykyistä kumppanuuden aikaa, jolloin lähetyjärjestöt ovat työalueiden kirkkojen yhteistyökumppaneita, lähetykset olivat kotimaissaan toimivien johtokuntien työkassaroiita, eräänlaisia kristinuskon ja länsimaisen kulttuurin etäpesäkkeitä. Niiden toimintaa säädeltiin, rahoitettiin, johdettiin ja normitettiin jopa tuhansien kilometrien päästä. Tavoitteena oli saada aikaan kääntymisiä ja kasteita ja edelleen lähetyseurakuntia sekä kirkkokuntia, jotka itsenäistyisivät sekä taloudellisesti että institutionaalisesti lähetyksistä. Periaatteessa lähetit mielsivät itsensä vain työn alkuunpanijoiksi, jotka siirtyisivät kristinuskon etene- misen myötä uusille alueille, mutta käytännössä varsinkin protestanttiset lähetykset

pitivät usein nuorten seurakuntien ja kirkkokuntien ohjat käsissään.

Kontekstuaalinen teologia¹⁸ edistyi hitaasti, instituutiot noudattivat lähetysten lähtömaiden kulttuurisia malleja ja kristinuskon imago oli usein länsimainen ja sellaisena vieras. Itse lähetyshyhteisö vaali omia kulttuurisia tapojaan ja ilmettään. Muutamia konkreettisia esimerkkejä kannattaa mainita sen osoittamiseksi, miten lujasti länsimaalainen kristinusko oli sekä abstraktina oppina että konkreettisena elämänmuotona. Sunnuntain pyhittäminen lepopäiväksi, käännyntäisten uudelleen nimeäminen kasteessa, pukeutuminen, jumalanpalvelusmuodot ja hengellinen musiikki kuvaavat tapoja, joilla ”pakanasta” muovattiin kristittyä. Esikuvana olivat usein lähetit itse. Mieslähettien perheet ilmensivät kristittyä perheihannetta, naimattomat naislähetit puolestaan elämän omistamista Jumalan sanan levittämiseksi.

Lähetyksen itsessään oli erityinen ulkomaalaisyhteisö, koska sen jäseniä sitoivat toisiinsa sama kulttuurinen ja uskonnollinen tausta sekä yhteinen moraalinen päämäärä. Kuitenkin eläminen ja toiminta vieraan kulttuurin parissa varsin suljetussa yhteisössä, jota leimasi hengellinen muukalaisuus ympäröivään yhteiskuntaan verrattuna, koeteli yhteisön jäsenten keskinäisiä suhteita. Lisäksi lähettiyhdistyksen sosiaalisten suhteiden koetinkivenä ovat olleet sukupolviky-symykset sekä erilaisin tavoin rakentuneet hierarkiat. Pienikin yhteisö koostui miesläheteistä, naisläheteistä, mieslähettien puo-

16. Lähetyspiirien näkemyksistä kristinuskon asemasta Japanissa, ks. Seija Jalagin (2007b) 'Racing with Secularization: Christian Missions in Japan, 1900–1930', teoksessa Mary N. Harris (toim.) *Sights and Insights: Interactive Images of Europe and the Wider World*, CLIOHres, Thematic Work Group 6: Europe and the World II, Pisa: Edizioni Plus, Pisa University Press, 91–108.

17. Charles W. Iglehart (1960) *A Century of Protestant Christianity in Japan*, First Edition 1959, Rutland: Charles E. Tuttle, 236. SLEY:n lähetyksen jälleennakentamisesta sodan toisen maailmansodan jälkeen, ks. Eeva Ketvel (2006) *Raunioista vahaan alkuun. Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen lähetystyön jälleennakentaminen Japanissa 1947–1953*, Yleisen historian pro gradu -tutkielma, Oulun yliopisto.

18. Kontekstuaalinen teologia ottaa tietoisesti huomioon paikallisen kulttuurin ja sen olosuhteet.

lisoista, lähetykslapsista sekä paikallisista työntekijöistä ja näiden perheenjäsenistä.

Vaikka esimerkiksi Evankeliumiyhdistyksen ja sen Japanin-lähetyksen hierarkkiset asetelmat olivat periaatteessa kiistattomat ja niiden perusteet teologisesti kaikkien osapuolten tiedossa, saattoi historiallinen todellisuus tuottaa murtumia hierarkiaan. Työalueen olosuhteet koulivat lähettejä toimimaan tietyillä tavoilla kristinuskon levittämiseksi, ja useimmissa lähetyksissä tämä sekä ylipäänsä kulttuurinen kuilu kristillisten normien ja työalueen kulttuurin välillä aiheuttivat konflikteja sukupuolitettuun hierarkiaan. Naislähettien kokemukseksi kirkastui jossakin vaiheessa, että sukupuolitetut normit tuottivat ristiriitoja lähetti-identiteettiin ja kutsumukseen.

Näin kävi SLEY:n Japanin-lähetyksessä vuonna 1905, kun vaivoin alkuun saatu lähetystyö otti aimo harppauksen eteenpäin kahden naisen ansiosta. Viisi vuotta aiemmin koko hanke oli ollut kaatua ensimmäisten lähettien keskinäisiin ristiriitoihin ja lähetyksjohdon toimintaan kriisin hoitamisessa. Esteri Kurvinen (1883–1952) ja Alfred Wellroos (1875–1933) sekä hänen perheensä olivat tulleet Japaniin joulukuussa 1900. Kurvisen ja Wellroosin yhteistyöongelmat, heikko valmennus tehtävään ja elämään vieraan kulttuurin parissa sekä lähetyksen huono organisointi, jossa lähetit joutuivat kentällä odottamaan jopa viikkokausia lähetyksjohdon kirjeitse saapuvia päätöksiä, tuottivat sukupuolen näkökulmasta yllättävän lopputuloksen. Vuosi Japaniin saapumisen jälkeen Wellroosit palasivat Suomeen ja Kurvinen jäi yksin lähetystyöhön amerikkalaisen luterilaisen lähetyksen yhteydessä.¹⁹ Vuonna 1903 hän sai työtoverikseen Siiri Uusitalon (1878–1945), josta tuli SLEY:n lähetyksen todellinen uranuurtaja. Uusitalo toimi Japanissa viisi pitkää työkautta vuoteen 1941 asti.²⁰

Suomalaisten naislähettien työ amerikkalaisessa lähetyksessä sujui hyvin siihen asti kunnes Venäjän ja Japanin välinen sota alkoi helmikuussa 1904 ja teki suomalaisista Venäjän alamaissina Japanin vihollisia. Amerikkalaislähettien mielestä Kurvisen ja Uusitalon asema aiheutti japanilaisten viran-

omaisten epäluuloa amerikkalaisten lähetystä kohtaan. Suomalaisnaisten työ kävi mahdottomaksi ja oleskelu muutenkin kaikin puolin tukalaksi. Vastoin SLEY:n lähetyksjohdon ohjeita Kurvinen ja Uusitalo jättivät amerikkalaislähetyksen Etelä-Japanissa ja matkustivat Tokioon keväällä 1905.²¹ He halusivat löytää Evankeliumiyhdistykselle oman työalueen, jonne voisi perustaa itsenäisen lähetyksen. Kurvisen ja Uusitalon tukena olivat muutamat japanilaiset kristityt, joiden avulla löytyi Naganon piirikunnan Shimosuwan kaupunki muutaman tunnin junamatkan päässä Tokiosta. Kun lähetit heinäkuussa matkustivat Shimosuwaan, he olivat käyttäneet lähes koko vuosibudjettinsa talon ostoon ja palkanneet samalla lähetyksen ensimmäisen japanilaisen työntekijän, raamattunainen Nakai Ayan.²²

Itsenäisen lähetyksen perustivat siis kaksi naislähettä ja heidän japanilainen työtoverinsa. Täysivaltainen protestanttinen lähetyks vaati pappisoikeuksin varustettuja työntekijöitä, käytännössä siis mieslähettejä. Nämä saattoivat olla pappeja – joita SLEY:n tavoitteena oli lähettää sivistyneenä pidettyyn Japaniin – tai maallikoita, joille oli kotimaassa annettu teologisesti vankka lähetikoulutus ja jotka saivat työalueella toimittaa papin tehtäviä erioikeudella.²³ Itsenäistä lähetystä perustaessaan Esteri Kurvinen ja Siiri Uusitalo eivät kuitenkaan tavoitelleet itselleen papillista toimivaltaa vaan katsoivat sen ilman muuta kuuluvan miesläheteille. He tiesivät, että Suomessa lähetikoulutuksen saanut Taavi Minkkinen (1877–1952) oli jo matkalla Japaniin ja tekisi lähetyksestä pian täysivaltaisen. Minkkisten saapuminen kuitenkin venyi käynnissä olleen sodan vuoksi aina syyskuuhun 1905 saakka.²⁴

Oman työalueen hankkimista lähetykselle sakramenttioikeuksien puuttuminen ei kuitenkaan naisten mielestä estänyt. Tässä, kuten myöhemmissäkin vaiheissa, naislähettien teologinen tulkinta oli, että Jumalalta saatu lähetykskutsu ylitti ihmisten asettamat sukupuolitetut rajoitukset. Kurvinen, Uusitalo ja Nakai olivat kuitenkin varsin tietoisia siitä, että oman lähetyksen perustaminen, työalueen valinta ja lähetyksalton hankkiminen ilman lähetyksjohdon lupaa

merkitsivät naisille suodun toimintatilan rajojen ylitystä. Oikeuttaakseen poikkeuksellisen toiminnan ja perustellakseen valintojaan naiset vetosivat julkisesti omaan vähäisyyteensä ja nöyryyteensä. Otsikolla ”Kolme pikkulintua samassa puussa” julkaistiin SLEY:n lehdessä *Sanansaattajassa* Nakai Ayan elokuulta 1905 peräisin oleva kirjoitus. Nakain mukaan Esteri, Siiri ja hän itse olivat vain

”kolme pientä linturaukkaa, emmekä tietysti voi mitään itsestämme tehdä, ja kuitenkin armollinen, taivaallinen Isämme meitä ylläpitää, ei että me vain leikissä aikamme kuluttaisimme.”²⁵

Kirjoituksen mukaan Jumala ei ollut tarkoittanut naislähettejä tyhjin toimin olemaan, vaikka heidän olikin ihmisten silmissä näytettävä vaatimattomilta ja vähäisiltä Herran palvelijoilta. Elina Vuola pitää tätä itsensä vähättelyn retoriikkaa ”spesifisti naisellisena keinona” joka

”on aina ollut myös naisten oveluutta. Voi ikään kuin sanoa: ’*minä* en ole mitään, olen vain väline, Jumala puhuu minun *kauttani*...’. Tämä on mahtava ase kirkollisia auktoriteetteja vastaan.”²⁶

Kun naislähettit tiedostivat toimineensa yhteisönsä normien mukaan ”epänaisellisesti”, toimintaa saattoi legitimoida vetoamalla suoraan Jumalaan. En kuitenkaan pitäisi tätä ”ovelana” keinona vaan vahvalle herätyskristillisyydelle ominaisena teologisena tulkintana, joka oli yhtä hyvin miesten kuin naisten ulottuvilla. Hierarkkisissa uskonnollisissa yhteisöissä sukupuolen lisäksi myös sukupolvi on toiminut eron merkitsijänä ja nuoremmilta on usein sukupuoleen katsomatta edellytetty ulkoista nöyryyttä ja vähäisyyttä suhteessa senioreihin. Naisten kohdalla nimenomaan sukupuoli vahvisti (lähetti-iän lisäksi) heidän hierarkkista alemmuuttaan suhteessa miehiin. Uskonnollisuudessaan lähettinaiset olivat kuitenkin yhtä aikaa sekä vahvoja että heikkoja, sekä pakotettuja että vapaita. Vahvuus ja vapaus näkyivät teoissa, pakko ja heikkous

puhetavassa ja imagossa, jolla vapautta ja vahvuutta piti legitimoida.

Vapaus tulkita, pakko taipua

Shimosuwan lähetystaloon hankinta merkitsi itsenäisen lähetyksen perustamista, mikä yhdessä naislähettien työkokemuksen, kielitaidon ja kulttuurisen kompetenssin kanssa teki heistä lähetyksen pioneereja. Tämä näkyi erityisesti Siiri Uusitalon pitkällä lähettiuralla. Hänelle muotoutui vuosikymmenien myötä itsenäinen ja arvostettu asema Tokion lähetyksasemilla.²⁷ Se ei kuitenkaan tullut vaivatta. Ensimmäinen taistelu käytiin 1910-luvun alkupuolella. Lähettikunta oli nopeasti kasvanut kolmesta kymmeneen, työtä piti järjestää useammalle paikkakunnalle ja yhteistyö vaati uudenlaista otetta. Pienenä lähetyksperheenä käynnistynyt toiminta oli hakenut muotonsa varhaisten lähettien ja heidän japanilaisten työtovereidensa ymmärryksen, kokemuksen ja yhteistyökykyjen varassa ilman lähetyksjohdon tarkkaa ohjausta. Periaatteet olivat alusta

19. Ks. tarkemmin Jalagin (2007a) 124–141.

20. Siiri Uusitalon lähettiurasta, ks. tarkemmin Jalagin (2007a) 201–221.

21. Amerikan-luterilainen lähetystyö oli 1900-luvun alussa keskittynyt Kiushun saarelle. Kurvinen ja Uusitalo toimivat Sagan kaupungissa. Ks. tarkemmin Jalagin (2007a) 134–145.

22. Jalagin (2007a) 145–147. Japanilaiset nimet kirjoitetaan japanilaiseen tapaan sukunimi ennen etunimeä. Nakai oli toiminut suomalaisten kieltenopettajana Saganissa. Nakai (myöhemmin Ito) työskenteli SLEY:n lähetyksessä vuosina 1904–06 ja uudelleen 1910-luvulla.

23. Mm. Katariina Lankinen on todennut, että kun esimerkiksi Lähetyksseuran mieslähettien koulutuksessa painottuivat teologiset sisällöt, annettiin naislähetykskoulussa kulttuurisensitiivisempää koulutusta. Näin mieslähettit olivat teologisesti kyvykkäitä työntekijöitä mutta heidän työaluetta koskeva kulttuurinen kompetenssinsa oli lähtökohtaisesti heikompi kuin naislähettien. Ks. Katariina Laru (2005) *Heräävä tiikeri, haavoitettu lobikäärme. Kiinaa koskeva opetus ja Kiinan kulttuurin kuva Suomen Lähetyksseuran lähettikoulutuksessa 1901–1932*, Yleisen historian lisensiaatintutkimus, Oulun yliopisto.

24. Jalagin (2007a) 148.

25. Nakai Ayan kirje 12.8.1905. *Sanansaattaja* 20 (1905).

26. Elina Vuola (1999) ’Sor Juana Inés de la Cruz: rationaalisuus ja sukupuoli’, teoksessa Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho, Elina Vuola (toim.), *Uskonto ja sukupuoli*, Helsinki: Helsinki University Press, 271–290.

27. Jalagin (2007a) 149–150, 201–221.

saakka selvät: Japanin-lähetystä, kuten yleensäkin kaikkia lähetyksiä, johti aina lähettien kotimaassa toimiva lähetysohjo. Järjestöstä tai kirkkokunnasta riippumatta se koostui yleensä aina miehistä – papeista ja maallikkojäsenistä.

Sosiologi Jon Millerin mukaan lähetysohjo mielsi itsensä yleensä Jumalan edustajaksi suhteessa alapuolellaan olleisiin lähetteihin. Lähetyksissä vaalittiin perheretoriikkaa, jossa lähetysohjo edusti isää ja lähetit hänen ohjauksessaan toimivia lapsia.²⁸ Usein tätä vahvisti johdon lähettejä korkeampi sosiaalinen asema. Toisaalta lähetysohjoilla ei 1900-luvun alussa useimmiten ollut riittävästi tietoa työalueiden kulttuureista, eivätkä ne myöskään olleet valmiita tunnustamaan lähettiensä kulttuurista asiantuntemusta ja pyrkimystä vaikuttaa kotimaassa tehtyihin päätöksiin.²⁹

Kun Evankeliumiyhdistyksen lähetysohjo ryhtyi organisoimaan lähetyksen toimintaa, se laati ohjesääntöehdotuksen, joka toimitettiin keväällä 1912 Japaniin lähettien kommentoitavaksi. Onnetonta kyllä ehdotus saapui perille juuri, kun lähettiyhteisö oli melkoisessa kaaoksessa. Naislähetti Mandi Westén (1879–1944) oli edellisenä vuonna sairastunut vakavasti ja nyt hän ilmeisen hermostuneena syytti miespuolista kielenopettajaa liian intiimistä käytöksestä toisia lähettinaisia kohtaan. Selvittelyn jälkeen todettiin, ettei asiassa ollut perää, mutta mieslähetit kokivat jupakan vaurioitaneen lähetyksen mainetta. Muutamien mielestä ongelma oli naimattomissa naisläheteissä, joiden seksuaalisuutta olisi tullut jotenkin kontrolloida. Jupakka näytti mieslähettien mielestä osoittavan, etteivät naiset itse olleet siihen kykeneviä.

Hämmingin keskelle saapui työjärjestys-ehdotus, jonka mukaan

”miehille kuuluu julkinen ja yleinen saarna-toimi, sakramenttien hoito ja yleensä velvollisuus vastuunalaisuuteen ja johto työhön nähden asemalla noudattaen hienotunteisuutta työoveriansa kohtaan, naisen työn tulee olla alistettua ja alaansa nähden rajoittua ehdottomasti naisiin ja lapsiin, paitsi seurakunnan synnyttyä

yhteisissä kokouksissa laulun, soiton y.m. toiminnan avustuksessa sekä kristityissä perheissä kodeissa käyden. Muuten tulee naisten pitää pyhäkouluja johtaa naisyhdistyksiä ja naiskokouksia.”³⁰

Lähetit kommentoivat ehdotusta kirjeitse. Naislähettien kirjeet lähetysohjolle eivät ole säilyneet mutta pöytäkirjamerkintöjen perusteella on selvää, että he vastustivat ehdotettua työjärjestystä. Johto halusi lähetikunnan keskustelevan ehdotuksesta myös yhdessä. Lähettienkokous saatiin koolle vasta syksyllä 1912. Kokouksessa pohdittiin sukupuolitettuja rajoja: saattoiko mieslähetti toimia naisten keskuudessa ja naislähetti miesten. Lähettienkokous päättyi siihen, että saarna-, sakramentti- ja kirkkokurioikeuksien puuttuessa naiset eivät olleet samalla tavalla ”lähetyssaarnaajia” kuin miehet. Esimerkiksi Siiri Uusitalo koetti varmistaa naisille hätäkasteoikeuden, mutta ehdotus ei saanut kannatusta.³¹ Pian tämän jälkeen sattui tapaus, jossa kuolemansairas nuorukainen menehtyi ennen kuin mieslähetti ehti paikalle kastamaan häntä, eikä Siiri Uusitalo ollut tohtinut suorittaa kastetta. Uusitalo purki tuntoja päiväkirjaansa: ”Voi näitä ristiriitoja! Eikö nainen saa ottaa osaa Herran armoarteiden jakamiseen hätätilaisuuksissakaan?”³² Ristiriitaan punoutuivat hengellinen kutsumus, evankelioiva lähettiyhteisö – ja pakko alistua ihmisten määräysvaltaan.

Työjärjestys-ehdotuksesta kumpusi pari vuotta jatkunut kiista. Sen ytimessä oli ennen kaikkea naislähettien asema. Westénin tapauksesta voi päätellä, miten mieslähetit ja lähetysohjo saattoivat nähdä naimattomien lähettinaisten seksuaalisuuden vaikeasti kontrolloitavana tekijänä ja uhkana omalle auktoriteetilleen sekä lähetyksen järjestykselle ja imagolle. Kaksipäiväisen lähettienkokouksen tuloksena oli 12-sivuisen pöytäkirja mutta ei yhteistä lausuntoa työjärjestys-ehdotukseen. Kun pöytäkirja ponsiesityksineen ja lisäyksineen lopulta saapui lähetysohjolle, sille selvisi lopullisesti lähetikunnan tulehtunut tilanne. Viivyttelämättä johto antoi lopullisen työjärjestyksen, jossa todettiin että



Rosa Hytönen (vas.), Jenni Nylund ja Siiri Uusitalo Iidan naislähetin talossa vuonna 1913, kun Japanin-lähetystä koetteli kiista naisten oikeudesta toimia läheteinä. Kuva: SLEY.

”vain miesläheteillä on lähetyssaarnaajan virka [–]. Naislähetit eivät siis ole lähetyssaarnaajia vaan toimivat apuna lähetystyössä, niillä aloilla missä sitä pidetään sopivana ja edullisena, niinkuin naisten ja lasten opettamisessa.”³³

Naisläheteille työjärjestys merkitsi tappiota: vuosikausia kestänyt työ lähettinä, kutsumus ja ammattitaito kyseenalaistettiin täysin nimittämällä naisia vain apulaisiksi. Kun ohjeet saapuivat Japaniin, kolme työalueella ollut naislähettä, Siiri Uusitalo, Jenni Nylund (myöhemmin Airo, 1882–1962) ja Rosa Hytönen (1877–1952) laativat yhdessä perusteellisen ja suorasanaisen vastineen lähetysohjeille. He kieltäytyivät noudattamasta ohjeita, ja ”[j]los arvoisa Waliokunta siihen näkee kuitenkin hyväksi meidät *pakottaa*”, naiset uhkasivat jättää lähetyksen.³⁴ Naislähetit perustelivat oikeuttaan toimia lähetysohjeiden tekijöinä eikä vain apulaisina niin teologisesti, ammatillisesti kuin työalueen olosuhteillakin.

Naislähettejä loukkasivat työjärjestyksen tarkat raamit. Sääntöjen ydin tuntui olevan, etteivät naislähetit olleet ymmärtäneet asemaansa, kun heidän tekemisistään täytyi niin tarkasti määrätä. Kun uusissa ohjeissa eksplisiittisesti todettiin, että naislähetit voivat yleisissä kokouksissa ”laululla, soitolla,

28. Esim. lähettien kirjeet lähetysohjeiden edustajille alkavat tavallisimmin puhutteluilla ”Rakas Setä” tai ”Hyvä Setä”; keskinäisessä kirjeenvaihdossaan lähetit puolestaan puhuttelivat toisiaan sisariksi ja veljiksi. Jalagin (2007a) 245.

29. Jon Miller (1994) *The Social Control of Religious Zeal. A Study of Organizational Contradictions*, New Brunswick: Rutgers University Press, 9–10, 78–79, 84–85, 98, 221.

30. Lähetysohjeiden kokouksen pöytäkirja 1.2.1912. SLEY:n arkisto, Helsinki (SLEYA). Johtokunta hyväksyi valiokunnan laatiman ehdotuksen 6.2.1912. (SLEY:n arkisto on järjestämätön ja luetteloimaton.)

31. Lähettienkokouksen pöytäkirja 1. & 3.10.1912. SLEYA.

32. Siiri Uusitalon päiväkirja 8.12.1912. Alkuperäiset päiväkirjat ovat Merja Seppälä-Mäkisen hallussa.

33. Lähetysohjeiden kokouksen ptk. 3.1.1913. SLEYA.

34. Rosa Hytönen, Jenni Nylund ja Siiri Uusitalo lähetysohjeiden valiokunnalle 18.3.1913. SLEYA.

esitelmillä ja lyhyillä todistuksilla täyttää ohjelmaa”, he pitivät kohtaa ”pikkumaise-na”. He toimisivat kyllä apuna ilman ohjeitakin, ”[j]a voi toisinaan käydä, että tulee vähän pitemmältäkin puhutuksi ja vielä raamatun sana tekstinä”³⁵, mikä ironisoiden alleviivasi naisten näkemystä, että uusissa säännöissä väheksyttiin heidän kykyään evankelioida oikeaoppisella ja sopivalla tavalla.

Lähettyys oli kutsumustehtävä nimenomaan evankeliumin sanoman levittämiseen. Niinpä Hytönen, Nylund ja Uusitalo tavoittelivat sukupuolirajat ylittävää tulkintaa kutsumuksen muuttamisesta käytännön lähetystyöksi. He katsoivat olevansa

”Herran lähettejä. Herra on meidät tänne kutsunut ja Herra on myös tehtävän antanut. Sentähden ennen kaikkea onkin meidän Herran ohjeita seurattava, eikä ihmisen, sillä kerran meidät, naislähetitkin, asetetaan Hänen eteensä tekemään tiliä työstämme. Ja Herran antama tehtävä meille on johtaa etupäässä sisariamme Hänen ristinsä juurelle ja varjella heitä hänen yhteydessään.”³⁶

Hytönen, Nylund ja Uusitalo vaativat oikeutta huolehtia naisten sielunhoidosta kasteen jälkeen, mikä ei tarkoittanut papiksi asettumisesta, vaan kirkollisen kulttuurin muutosta. Herätysliikkeet ja muut uskonnolliset järjestöt kuten NMKY ja NNKY olivat nostaneet papin rinnalle luotettuja kristittyjä myös sielunhoito- ja kasvatustyöhön.³⁷ Hytösen, Nylundin ja Uusitalon näkemys kuvasti Lutherin ajatusta yleisestä pappudesta, jossa pappuus ymmärretään seurakunnan sopimukseksi.³⁸ Lähetystyön kontekstissa yleisen pappuden periaate kuitenkin törmäsi yhteen sukupuolikysymyksen kanssa sellaisella tavalla, joka ei kotimaassa vielä ollut ajankohtaista. Lähetystyön alkutaipaleella naislähetit olivat kypsinä kristittyinä ja työnsä ansiosta etuoikeutetussa asemassa, kun oli kyse paikallisten kristittyjen kasvattamisesta. Hytösen, Nylundin ja Uusitalon argumentointi lähti oletuksesta, että kun herätyskristillisuus oli laventanut maallikkouskovioiden toimintatilaa Suomessa, se tekisi

saman myös naisten kohdalla.³⁹ Naislähetit korostivat, etteivät tavoitelleet seurakunnan pappetta, evankeliointia ”kaikkien keskuudessa” tai oikeutta hoitaa sakramenteja. Ainoastaan hätäasteoikeus piti naislähettiläkin olla aivan kuten Suomessa.⁴⁰

Naislähetit olivat omaksuneet luterilaisen yleisen pappuden sisältämän radikaalin tasa-arvoajatuksen.⁴¹ Lutherin huoneentaulussa korostuvan isäntävallan naislähetit sen sijaan kyseenalaistivat. Naimattomina naisina se ei koskenut heitä, ja korkeinta ”isäntävaltaa” käytti joka tapauksessa Jumala, joka oli yksittäisen lähetin tehtävänsä kutsunut. Siksi naislähetit nöyrytyivät vain Jumalan edessä.

Sielunhoitokysymyksessä naislähetit vetosivat myös ammatilliseen statukseensa ja asiantuntemukseensa. Sekä Hytönen, Nylund että Uusitalo olivat kansakoulunopettajia ja tässä tehtävässä heiltä vaadittiin kotimaassakin ennen muuta kasvatusta, mitä sielunhoitokin oikeastaan oli, jopa kasvatuksen ”ihanteellisimmassa merkityksessä”. Sielunhoitotehtävän pois ottaminen merkitsi naisläheteille sitä, että heidän tehtävänsä ”luonnetta [oli] suuresti alennettu, *ydin* otettu pois, vaan *kuori* jätetty”. Naislähetin tehtäväksi jäisi tällöin vain ”lampaiden etsiminen laumaan” ja löydettyjen luovuttaminen aina ”toiselle ja vielä – miehelle”.⁴² Hytösen, Nylundin ja Uusitalon vastaus kuvastaa tilannetta, jossa opettajan ja kasvattajan asiantuntemus ja teologinen asiantuntemus törmäsivät institutionaaliseen vallankäyttöön. Länsimaiskristillisissä instituutioissa naisilla oli 1900-luvun alussa mahdollisimman vähän näkyvää sijaa muuta kuin seurakunnan jäsenenä. Ulkolähetystyössä tämä järjestys koeteltiin tilanteissa, jossa teologisoiduista prinssiipeistä tulikin eksplisiittisiä sukupuolikysymyksiä.

Hytönen, Nylund ja Uusitalo vaativat myös työalueen ominaispiirteiden tunnistamista naislähettien asemaa määritettäessä. Japani kulttuurisena kontekstina korosti nimenomaan lähetin sukupuolta, ja siksi naiset vastustivat ulkomaalaisten miesten ylivaltaa. Japanissa naisten ja miesten elämäntilanteet olivat perinteisesti erilliset ja tämä edellytti lähettinaisten mielestä jatkuvaa

kulttuurista sensitiivisyyttä. Kristillistä piiriä oli heidän mukaansa jo syytetty siitä, että ”se on tuonut liian vapaita ulkomaalaisia naisten ja miesten seurustelutapoja tänne”. Kyse oli laajemminkin kulttuurisidonnaisesta naiseudesta ja mieheydestä:

”Ei suomalainenkaan nainen, vielä vähemmän *itämaalainen* sydämensä asioissa lähesty mielellään miestä, olkoonpa vaikka pappi. Eikä myöskään mies miehenä voi häntä ymmärtää eikä antaa sitä lohdutusta ja ohjausta mitä nainen. [–] Olemme sitä paitsi huomanneet, että missä nainen toimii, siellä naiset ovat paljon kehittyneempiä kuin pelkässä miesten seurakunnassa.”⁴³

Lähetyksiltä edellytettiin siis sekä sensitiivisyyttä maan tapoja ja perinteitä kohtaan että kulttuurisen asiantuntemuksen arvostamista – sukupuolesta riippumatta. Lisäksi naislähetit kiirehtivät seurakuntien itsenäistymistä ja lähetyksen kanavoimista evankelioimiseen ei-kristittyjen keskuudessa sekä työn valvomiseen ja johtamiseen, mikä tuli SLEY:n lähetyksessä periaatteeksi kymmenen vuotta myöhemmin.⁴⁴ Japani oli Hytösen, Nylundin ja Uusitalon mukaan joka tapauksessa niin sivistynyt, että sielunhoitotehtävät oli syytä siirtää japanilaisille työntekijöille, koska ulkomaalainen ”ei *näissä* oloissa onnistu”. Lähetystyöntekijöiden oli parempi keskittyä japanilaisen työvoiman kouluttamiseen ja olla vain tukena muussa työssä: ”Me itse asiassa olemmekin heidän apulaisiaan, eivätkä he meidän.”⁴⁵

Lähetyksen johto oli tarkoittanut työjärjestyksen jäsentämää laajentuneen lähetyksen tehtäväjakoja, mutta naislähettien näkökulmasta juuri tarkat säännöt uhkasivat heidän asemaansa ja kutsumustaan. Halutessaan mieslähetit voisivat tulkita sääntöjä kirjaimellisesti eivätkä naislähetit kykenisi puolustamaan paikkaansa. Naislähetit näkivät myös uhan joutua mieslähettien vahtimisen kohteeksi, kuten Westénin tapaus oli osoittanut. Pelkoon oli syytä. Jon Millerin mukaan juuri vahtiminen ja kontrollloiminen on ollut lähettiyhteisöjä hajottava piirre, vaikka lähetyksen johto on sen avulla koettanut pitää yllä työjärjestyksistä ja omaa valtaansa.⁴⁶

Naislähettien vastine lähetyksen johtajalle oli suoraa puhetta. Se oli teologisesti asiantuntevaa ja huomioi terävästi työalueen kulttuuriset vaatimukset. Naisläheteillä oli ilmeisesti vapaus tuoda näkemyksensä julki. Lähetyksen valiokunta käsiteli naislähettien erouhkaukseen päättynyttä vastinetta huhtikuun lopulla 1913, mutta ei katsonut sen edellyttävien toimenpiteitä. Lähetyksen johto antoi siis lähettiensä päästää höyryä ulos kovasanaisella kirjeellä, mutta pysytti työjärjestyksen voimassa. Naislähettien oli pakko taipua.

Autonomia naisten kesken

Työjärjestyksestä johtunut kiista kavensi naislähettien asemaa niin merkittävästi, että osa heistä lähti luomaan uudenlaisia työ-

35. Ibid.

36. Ibid.

37. Ibid.

38. Tuomo Mannermaa (1992) *Paralleleleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen*, Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 182, 226.

39. Esim. SLEY:llä oli miehiä maallikkosaaarnaajina, jotka kiersivät ympäri seurakuntia puhumassa ja kirjallisuutta myymässä.

40. Kirkkolain mukaan ”hyvämaineinen kristitty voi kastaa” esimerkiksi heikkokuntoisen vastasyntyneen. Kirkkolaki 1869, 39 §. Yrjö Loimaranta (1930) *Suomen Evankelis-Luterilaisen kirkon kirkkolaki vuodelta 1869 sekä siihen vahvistetut muutokset aina 23 päivään toukokuuta 1930*, Porvoo: WSOY. Suomessa hätäasteita annettiin yleensä vastasyntyneille lapsille, kun taas lähetyksellä hätäasteita saivat useimmiten kuolinvoiteella makaavat käännetyt.

41. Luterilaisesta yleisen pappeuden periaatteesta Suomessa, ks. Risto Alapuro & Henrik Stenius (1987) ”Kansanliikkeet loivat kansakunnan”, teoksessa Risto Alapuro, Ilkka Liikanen, Kerstin Smeds & Henrik Stenius (toim.), *Kansa liikkeessä*, Helsinki: Kirjayhtymä, 8–52.

42. Rosa Hytönen, Jenni Nylund ja Siiri Uusitalo lähetyksen valiokunnalle 18.3.1913. SLEYA.

43. Ibid.

44. Jalagin (2007a) 60–65.

45. Rosa Hytönen, Jenni Nylund ja Siiri Uusitalo lähetyksen valiokunnalle 18.3.1913. SLEYA. Samaan aikaan Hytönen kirjoitti kirjeen, joka julkaistiin *Autuus Pakanoille* -lehdessä (AP). Siinä hän painottaa japanilaisten työntekijöiden roolia evankeliumin levittäjinä kansanparissa. Rosa Hytönen 17.3.1913. AP 6 (1913). Vastavasti Kiinan-lähetyksessä katsottiin, että suomalaisten oli parempi toimia lähetyksen johdossa ja taustalla kiinalaisten työntekijöiden hoitaessa ruohonjuuritasolla työtä. Anu-Elina Väkeväinen (1995) *Suomen Nuorten Naisten Kristillisen Yhdistyksen lähetit 1901–1949*, Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopisto, 133.

46. Miller (1984) 9–10.

muotoja lähettiyden suojaksi. Ainoastaan Siiri Uusitalon asema lähetyksen uranuurtajana oli niin vahva, että hän saattoi toimia Tokiossa yhteistyössä japanilaisten mieskollegojen kanssa varsin vapaasti. Vuosien varrella hänelle kehittyi todellinen lähetyksen matriarkan asema, jota kannattelivat pitkä lähettikokemus ja ikä. Naislähetin kohdalla ikääntyminen merkitsi selvästi vapauden kasvua, koska hänen seksuaalisuuttaan ei enää samalla tavalla kontrolloitu kuin nuorempien naisten. Keski-ikäinen naislähetti oli lunastanut johdon ja työtovereiden luottamuksen kutsumuksensa kantavuuteen, eikä ikääntyvää naista muutenkaan näytä pidetyn erityisen seksuaalisena. Päinvastoin, iän karttuminen ja etninen toiseus työalueella veivät heitä yhä etäämmälle potentiaalisista intiimeistä suhteista työalueen ihmisten kanssa.⁴⁷

Naislähetit saattoivat myös itse hakea nais-erityisen toimintapiirin, jossa ei ollut vaaraa joutua maineeltaan kyseenalaistetuksi – ja jossa saattoi näkyvästi toimia lähetyksen miesten kontrollin ulottumattomissa. Heti työnjakokiistan jälkeen Rosa Hytönen teki tällaisen strategisen ratkaisun. Kun uusi työjärjestys rajoitti naislähettien evankelioimista ja jopa lähettiyttä, Hytönen vahvisti ”maallista” ammatillista profiiliaan. Syksyllä 1913 hän avasi lähetysohjelmansa hyväksymän suunnitelmansa mukaisesti lastentarhan Iidan kaupunkiin. *Iida yōchien* tarjosi osapäivähoitoa 3–6-vuotiaille lapsille.⁴⁸

Japanin-lähetyksen alusta asti oli ollut puhetta koulun perustamisesta naislähetin erityiseksi työalaksi mutta tämä ei koskaan toteutunut.⁴⁹ Lähetysohjelmat, erityisesti tytöille tarkoitettut, olivat Japanissa todellisia lähetysohjelmien menestystarinoita,⁵⁰ mutta myös kalliita ylläpitää. Lastentarhat sen sijaan olivat taloudellisesti keveämpiä eivätkä viranomaiset valvoneet niitä yhtä ankarasti kuin kouluja. Lisäksi lastentarhat olivat erittäin suosittuja japanilaisperheiden keskuudessa.⁵¹ Päiväkoti-ikäisten lasten kautta edistyi myös lähetysohjelma, josta 1930-luvun nationalismin vuosina, jolloin moni muu työmuoto kuihtui.⁵² Lasten avulla tavoitettiin koko perhe. Rosa Hytönen järjestikin päiväkotilasten äideille, isoäideille ja muille naispuo-

lisille perheenjäsenille kokouksia, joiden teemat liikkuivat lasten kasvatuksesta ja hyvinvoinnista hengellisiin asioihin. Lastentarhasta tuli uusi keino tavoittaa paikallisia naisia evankeliumin pariin ja Rosa Hytönen painottikin, ettei lastentarhaa saanut pitää evankelioimistyölle alistaisena vaan sitä tuli johtaa ammattitaitoisesti.⁵³ Lastentarha oli naislähetin näkökulmasta yksi evankelioimisen muoto.

Samalla päiväkotinosti nosti sitä johtavan naislähetin profiilia. Laitoksen johtajana Rosa Hytönen valvoi ja ohjasi kaikkea toimintaa, vaikka ei aina osallistunutkaan päivittäiseen työhön. Hän valitsi työntekijät, opetti näille tarvittaessa kristinoppia ja jakoi toisinaan myös asuntonsa opettajien ja harjoittelijoiden kanssa seuratakseen heidän kehitystään. Johtajuus nosti omanarvontuntoa ja kasvatti näkemystä oman työalan tärkeydestä.⁵⁴ Lastentarha oli myös konkreettinen, fyysinen instituutio. Se oli näkyvä ja pysyvä maamerkki, koska sillä oli oltava omat tilat ja sen toiminta perustui ammattimaiseen varhaiskasvatukseen.⁵⁵

47. Intiimeistä suhteista samaan sukupuoleen ei käyttämässäni aineistossa ole viitteitä; syvästä ystävyyskiställä kyllä. Kiista naislähettien asemastakin näyttää kategorisesti liittyneen heteronormatiivisen sukupuolijärjestelmän vaalimiseen. Ks. tarkemmin Jalagin (2007a) 152–161, 171–175, 251–260.

48. Jalagin (2007a) 178.

49. Jalagin (2007a) 83.

50. Seija Jalagin (2005) 'Education or Christian Education? Missionary Girls' Schools in Japan in the Transition Years of the 1930s', teoksessa Katharina Hallencreutz (toim.), *Gender, Poverty and Church Involvement. A report from a research conference in Uppsala, May 6–8, 2002*, Missio No 20. Uppsala: Swedish Institute of Mission Research, 185–202.

51. Iidan luterilaisen lastentarhan oppilasmäärä pysytteli vuosina 1913–40 keskimäärin 40–50 tuntumassa. Jalagin (2007a) 179.

52. Lastentarhojen ohella pyhäkoulu säilyttivät SLEY:n Japanin-lähetyksessä suosionsa ja kokosivat runsaasti lapsia piiriinsä. Jalagin (2007a) 74–75.

53. Jalagin (2007a) 182–185.

54. Ibid.

55. Japanissa lastentarhat käynnistettiin Meiji-kaudella (1868–1912) ulkomailta lainattuna instituutiona, mutta niiden fröbeliläinen kasvatusperusta muokattiin ajan kuluessa paikallisia painotuksia vastaavaksi. Varhaisvaiheessa päiväkotiliikettä tukivat Japanissa sekä hallitus että yksityiset tahot, ennen kaikkea kristilliset lähetykset. Vuonna 1911 kaikkiaan 443 lastentarhan joukossa oli lähes 100 kristillistä lastentarhaa. F. Calvin Parker (1991) *The Southern Baptist Mission in Japan, 1889–1989*. Lanham: University Press of America, 90;



Sapporon uudessa ja ajanmukaisessa lastentarhassa vietettiin vuonna 1937 joulujuhlaa aivan kuten suomalaisissakin päiväkodeissa. Kuva: SLEY.

Rosa Hytösen strategisella valinnalla oli kauaskantoiset seuraukset naislähettien toiminnalle. Lastentarhat vakiintuivat SLEY:n Japanin-lähetyksessä naislähettien johdettavaksi, ja tulevia lähettejä rekrytoitiin juuri tätä silmällä pitäen. Iidan lastentarhaa johti vuosina 1928–33 lastentarhanopettaja Tyyne Niemi (1901–91).⁵⁶ Palattuaan kotimaankaudelta vuonna 1935 Niemi lähti Sapporoon valmistelemaan uuden lähetyksellisen lastentarhan perustamista, koska Iidan päiväkotitoiminta oli vuonna 1933 siirretty seurakunnan japanilaisen papin alaisuuteen. Sapporon lastentarhan perustamisesta tuli vaikea ja voimia kuluttava urakka.⁵⁷ Tyyne Niemi suunnitteli uuden lastentarhan viimeisimpien vaatimusten ja parhaan ammattitaitonsa mukaan. Hän kiisteli ja neuvotteli kollegoidensa ja lähetyksellisen johdon kanssa niin kauan, että lastentarhalle ostettiin lähetyksellisen seurakunnan kirkon viereinen aurinkoinen ja iso tontti, jolle mahtui uudenaikainen, kaksikerroksinen rakennus. Tammikuussa 1937 käyttöön otetun talon alakertaan tuli lastentarha, jossa oli muun muassa viemäröidyt wc:t. Yläkerrossa puolestaan oli Hokkaidon kylmiin oloihin sovelias asunto lastentarhan johtajalle eli ulkomaalaiselle naislähettelle.

Tyyne Niemi joutui kamppailemaan riittävän tasokkaan lastentarhan aikaansaamiseksi ennen muuta joitakin mieslähettejä vastaan, jotka pitivät hanketta liian kalliina ja prameana. Lähetikollega Siiri Uusitalo sen sijaan tuki Niemeä varauksetta. Kun Niemen suunnitelman mielekkyyttä epäiltiin lähetyksellisen kannalta, hän vetosi ammattitaitoonsa ”lastentarhurina”.⁵⁸ Siitä voitiin kyllä Niemen mielestä keskustella, painotettiin lastentarhatyö liikaa SLEY:n Japanin-

Roberta Wollons (1993) 'The Black Forest in a Bamboo Garden: Missionary Kindergartens in Japan, 1868–1912', *History of Education Quarterly*, Vol. 33, No. 1, Spring, 1–35.

56. Ennen lähetykselliseen lähtöä Niemi oli toiminut Oulun Tuiran lastentarhan johtajana. Hän oli valmistunut Ebeneser-seminaarista Helsingistä. Niemestä tuli toinen pitkäaikainen Japanin-lähetti. Hän jäi eläkkeelle Japanin-lähetyksestä vuonna 1968. Jalagin (2007a) 36.

57. Niemellä oli työtoverina japanilainen lastentarhanopettaja Ishizaka Masago (1895–1998), joka oli työskennellyt jo Iidan lastentarhassa. Muuten Niemi koki jäävänsä hankkeen valmistelussa täysin yksin ja kirjoitti vuosina 1935–36 jopa kymmensivuisia kirjoituksia lähetyksellisen johtaja Veikko Tammiselle. Tamminen otti lähtien tunteenpurkaukset vastaan myötätuntoisesti ja hanketta tukien. Jalagin (2007a) 190–191.

58. Tyyne Niemi K. V. Tammiselle 24.1.1936. K. V. Tammiselle saapuneita kirjoituksia 1929–57. SLEYA.

lähetyksessä, mutta hän ei sallinut kenenkään kyseenalaistaa asiantuntemustaan laitoksen toteuttajana.⁵⁹ Koska lähetysojohto oli siunannut hankkeen, se oli saanut oikeutuksen lähetysojohtajien muotona. Lastentarha työalana ja naislähetti sen johtajana olivat työalueella kuitenkin alakynnässä sukupuolitetun hierarkian vuoksi, minkä Tyyne Niemi selvästi tiedosti ja ilmaisi lähetysojohtajalle kirjoittaessaan:

”Naisen taas pitäisi olla ikäänkuin polvillaan joka hetki ja joka pikku asiaa myöten neuvotella heidän [miesten] kanssa. Jollei huomaa aina niin tehdä, niin silloinkos saadaan suurenmoisia kysymyksiä ja kaikin tavoin painetaan naista. Näin tekevät sekä mieslähetit että tšekäläiset papit.”⁶⁰

Tyyne Niemen kamppailu Sapporon lähetysojohtajien puolesta viittaa uudenlaiseen painotukseen naisten lähetysojohtajien puolesta. Puhtaan evankelioimisen sijaan – joka naisläheteiltä oli periaatteessa ja Siiri Uusitaloa lukuun ottamatta evätty jo vuosien 1912–13 työjärjestyskiistassa – lähetysojohtajien puolesta oli Tyyne Niemelle nimenomaan ammatillinen ja kristillinen lastentarhatyö. Naisten lähetysojohtajien puolesta oli ammatillinen identiteetti, mikä puolestaan auttoi haastamaan naisläheteitä ja hänen asemaansa karsinoivat raamatulliset rajat. Kun evankelioiva lähetysojohtajien oli naisilta kavennettu ja heidän työnsä suuntautui maallisten ja naiseryitysten ammattien mukaisille urille, ammattilaisuudesta tuli naisläheteille lähetysojohtajien keskeinen identiteettitekijä.

Yhteisö, yksilö ja normit sukupuolisulkeisissa

Suomalaisessa Japanin-lähetysojohtajien uskonto merkitsi naisläheteille normatiivista ja yhteisöllistä pakkoa siten, että Raamattuun perustuvilla tulkinnoilla naisille osoitettiin miehiä alempi paikka ja rajatumpi toimintapiiri. Käytännössä ylin opillinen määräys ja tulkintavalta oli lähetysojohtajien miehillä, ja opillisella tulkinnalla legitimoitiin ne tavat, joilla lähetysojohtajien käytännössä toimi ja järjestyi hierarkkisesti sekä sukupuolen että etnisyyden mukaan. Vaikka naisläheteillä

oli teologista kompetenssia ja mahdollisuus ääneen tulkita Raamattua, he hävisivät valtaistelun oman asemansa määrittelystä. Lähetysojohtajien käytännöllinen järjestys ja sen sukupuolitettu hierarkia sekä hegemoninen maskuliinisuus rakennettiin ja ylläpidettiin teologisin välinein.

Muodollisten valta-asemien ja teologisin aseinen käyttäjien kamppailujen katveeseen jäi toimintatiloja, joissa uskonto merkitsi naisläheteiden elämässä yhteisöllistä, jopa normatiivista ja erityisesti yksilöllistä vapautta. Näitä tiloja tarkastelemalla selittyy se, miksi naislähetit suostuivat toimimaan ahtaissa patriarkaalisissa konteksteissa. Suuntautuminen esimerkiksi naiseryitysojohtajien lastentarhatyöhön avasi ja uudisti väistämättä käsitystä lähetysojohtajien hengellisenä työnä. Perinteisen suoran evankelioimisen sijaan naislähetit raivasivat itselleen ammatilliseen taustaansa perustuvan toimintapiirin, jonka määrittivät lähetysojohtajien. Kun työ tuotti lähetysojohtajien näkökulmasta tulosta eli veti paikallisia naisia ja lapsia evankeliumin pariin ja seurakuntien jäseniksi, se saavutti samalla oikeutuksen lähetysojohtajien ja auttoi säilyttämään naisten aseman nimenomaan hengellisen työn tekijöinä eli läheteinä.

Vaikka naislähetit siis allekirjoittivat opilliset tulkinnat, jotka osoittivat heille miehiä alemman paikan, uskonto lähetti-identiteetin kivijalkana tarjosi myös vapautta muovata omaa elämää ja toimintaa mielekkäällä tavalla. Se, että lähetysojohtajien toimijat olivat vahvasti tietoisia sukupuolesta hierarkioiden perustana, merkitsi yhtäältä vaatimusta hyväksyä se, mutta toisaalta myös mahdollisuutta nostaa tämä perusta keskusteluun ja kyseenalaistaa se.

Lastentarhat naiseryitysojohtajien työsarkana saattavat ensi katsomalta tuntua kompromissilta puhdasta evankelioimisesta painottavan lähetysojohtajien kannalta. Samoin lastentarhat strategisena valintana saattavat näyttää naisläheteiden lopulliselta alistumiselta patriarkaalisesta vallankäytöstä edessä ja taipumiselta naisille soveliaana pidetyille ja miesten näkyvää toimintapiiriä selvästi vähäisemmälle alueelle. Ajattelen tässä erityisesti Yvonne Hirdmanin sukupuolijärjestelmästä esittämää määrittelyä, jonka mukaan mies-

ten ja naisten välisiä eroja ja hierarkiaa luodaan niin sanotun erillään pitämisen logiikan avulla. Kun miehet ja naiset erotetaan toisistaan, voidaan keskinäisiä eroja korostamalla luoda hierarkia, joka toimii yleensä naisten pitämiseksi miehiä alemmilla tasoilla.⁶¹ Edellä analysoimani naislähettien toiminta kuitenkin osoittaa, että hakiessaan miesten toimintapiiristä täysin erillisen työalan SLEY:n Japanin-lähetyksen naistyöntekijät nimenomaan varmistivat vapauden ylipäänsä toimia läheteinä tilanteessa, jossa patriarkaalista hierarkiaa ei voinut murtaa. Näin erillään pitämisen logiikka on tiettyssä historiallisessa tilanteessa itse asiassa mahdollistanut naisten omaehtoisen toiminnan. Naisten paradoksaalinen lojaalisuus, johon artikkelin alussa viittasin, rakentuu siis erilaisissa konteksteissa kamppaillulle tasapainolle vaivoin haastettavan sukupuolihierarkian ja sukupuolten erillään pitämisen suoman vapauden välillä.

Lopuksi palaan artikkelin alussa esittämäni ajatukseen, että uskonnon roolin tutkiminen menneisyyden naisten elämässä ja naisten toiminnan tutkiminen uskonnollisissa konteksteissa vaatii ottamaan kantaa siihen, kirjoittaako tutkija emansipaatiohistoriaa vai alistuksen ja alistumisen historiaa. Vastaus edelliseen rakentuu pitkälti siitä, miten tutkija tehtävänsä asettaa. Naisten ja miesten asemaa ja toimintaa lähetyksissä on nähdäkseni tutkittava sekä rakenteiden että yksilöiden näkökulmasta ja erityyppisiä lähteaineistoja käyttäen. Organisaatioiden ai-

neistot tuottavat kuvan toiminnan säätelystä ja normien merkityksestä, henkilöhistorialliset aineistot puolestaan yksilöiden motiiveista, käsityksistä ja kokemuksista.

Analyttisenä työkaluna sukupuolen käsite on välttämätön rakennettaessa tulkintaa naisten ja miesten paikoista ja kokemuksista. Rakenteisiin keskittymällä naislähettien historia näyttää alistumiskertomukselta, yksilöitä tutkimalla puolestaan painottuu jokaisen historiallisen henkilön toimijuus omassa elämässään ja niissä sosiaalisissa konteksteissa, joissa yksilö toimii, vaikka hänen paikkansa näyttäisi historiallisessa kokonaisuudessa kuinka vähäiseltä tahansa.

Edellä analysoidun perusteella voi todeta, että uskonto on ollut menneisyyden naisten elämässä sekä emansipatorinen että alistava järjestelmä. Lähettinaisille uskonto, erityisesti eletty uskonnollisuus oli identiteettiä perustavimmin määrittävä tekijä, jonka varassa he sekä hyväksyivät miehiä vähäisemmän roolin läheteinä että voimaantuivat itse määrittelemään lähettiyytään sukupuolitetusti uudella tavalla. Lähetyskontekstin patriarkaalisuus ei tässä mielessä ollut muuttumaton eikä kiistaton.

59. Jalagin (2007a) 194.

60. Tyyne Niemi K. V. Tammiselle 24.1.1936. K. V. Tammiselle saapuneita kirjeitä 1929–57. SLEYA.

61. Yvonne Hirdman (1988) 'Genussystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning', *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3, 49–63.

MARKKU RUOTSILA

Kristillinen uusoikeisto amerikkalaisen demokratian elävöittäjänä

Yhdysvaltain kristillinen uusoikeisto on 1960-luvun kulttuurimurroksesta syntynyt spontaani kansanliike, joka on vapauttanut maansa uskonnolliset konservatiivit useita vuosikymmeniä jatkuneesta, keinotekoisesta eristäytymisestäään. Markku Ruotsila tarkastelee artikkelissaan uusimman amerikkalaisen historian tutkimuksen esittämiä tulintoja, joiden mukaan kristillisen uusoikeiston nousu on tervehdyttänyt maansa yleistä yhteiskuntakeskustelua ja vahvistanut amerikkalaista demokratiaa.

■ Yleiseen keskusteluun on 2000-luvun alussa iskostunut tulkinta Yhdysvaltain kristillisestä nykyoikeistosta uhkana kansanvalalle, joka pyrkii saattamaan maahansa (ja muuhun maailmaan) ahtaasti raamattupohjaisen, esimodernistisen ja perusluonteisesti epädemokraattisen yhteiskuntajärjestyksen. Myyntitilastojen kärjessä on pitkään ollut joukko paljastuskirjoja, jotka esittävät kyseisen oikeiston jäsenet fundamentalistista ”teokratiaa” tavoitteleviksi ”kristofasisteiksi” ja ”Amerikan talibaniksi”, joka edustaa välitöntä ja kasvavaa vaaraa demokratialle. Näissä teoksissa tavataan todeta, että konservatiivikristityt edustavat ”ei-todellisuusperusteista” maailmankuvaa ja etsivät ulospääsyä omasta ”henkilökohtaisesta mielenvikaisuudesta” rakentamalla ”kollektiivista mielenvikaisuutta”, joka voi päättyä vain ”kansanmurhaan”.¹

Myös uskonnollisen vasemmiston lukuisissa polemiikeissa vastapuoli nimetään uhaksi paitsi liberaalisesti uskovien, uskonnottomien ja ei-kristillisten uskovaisten, myös köyhien, naisten ja seksuaalisten vä-

hemmistöjen oikeuksille, ja sen sanotaan sakralisoivan George W. Bushin väitettyä imperialistista sotapolitiikkaa ja rakentavan tämän tueksi vain asteen päässä natsi-Saksan esikuvasta olevaa uutta kansalaisuskontoa.²

Nämä tulkinnat, joihin Suomessakin on viitattu, poikkeavat jyrkästi kristillisen oikeiston tutkimiseen erikoistuneiden historioitsijoiden ja yhteiskuntatieteilijöiden tutkimustuloksista. Varsin kattavasti on osoitettu, että kristillisen oikeiston jäsenet eivät ole yhtään huonommin koulutettuja, vähävaraisempia tai psykopatologisiin oireyhtymiin tai väkivaltaan taipuvaisempia kuin muut amerikkalaiset.³ Aihepiirin laajassa ja jatkuvasti kasvavassa tutkimuskorpuksessa esiintyy toki useita käsityksiä siitä, olisiko kristillisen oikeiston täysimittainen poliittinen voitto toivottavaa. Mutta laaja tieteellinen yhteisymmärrys vallitsee siitä, että kon-

1. Ks. Chris Hedges (2006) *American Fascists: The Christian Right and the War on America*, New York: Free Press; Michelle Goldberg (2007) *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism*, New York: W.W. Norton; Damon Linker (2006) *The Theocons: Secular America Under Siege*, New York: Doubleday; Chris Willis & Nate Hardcastle toim. (2005) *God Is Not a Republican: The Religious Right's War on America*, New York: Thunder's Mouth Press; Barbara Victor (2005) *The Last Crusade: Religion and the Politics of Misdirection*, Lontoo: Constable.

2. Ks. Charles Marsh (2007) *Wayward Christian Soldiers: Freeing the Gospel from Political Captivity*, New York: Oxford University Press; Randall Balmer (2006) *Thy Kingdom Come: How the Religious Right Distorts the Faith and Threatens America*, New York: Basic Books; James Rudin (2006) *The Baptizing of America: The Religious Right's Plans for the Rest of Us*, New York: Thunder's Mouth Press; Mark Lewis Taylor (2005) *Religion, Politics, and the Christian Right: Post-9/11 Powers and American Empire*, Minneapolis, MN: Fortress Press; Michael Northcott (2004) *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire*, Lontoo: I.B. Tauris.

3. Ks. Kenneth D. Wald & Allison Calhoun-Brown (2007) *Religion and Politics in the United States*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield; Clyde Wilcox & Carol Larson (2006) *Onward Christian Soldiers? The Religious Right and American Politics*, Boulder, CO: Westview; Andrew Greeley (2006) *The Truth About Conservative Christians: What They Think and What They Believe*, Chicago: University of Chicago Press; Christian Smith (2002) *Christian America? What Evangelicals Really Want*, Berkeley, CA: University of California Press; Susan Friend Harding (2000) *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

servatiivisten kristittyjen, juutalaisten ja mormonien poliittinen aktivoituminen on elävöittänyt ja tervehdyttänyt amerikkalaista demokratiaa, tehnyt siitä entistä moniarvoisemman, toimivamman ja kansalaisten enemmistön todellisia toiveita paremmin palvelevan.⁴

Juopaa populaarin ja tieteellisen tulkinnan välillä selittävät ne Yhdysvalloissa aina kylmän sodan päättymisestä lähtien käynnissä olleet ns. kulttuurisodat, joilla sekä uskonnolliset konservatiivit että sekulaariset ja uskonnolliset liberaalit ovat pyrkineet omimaan amerikkalaisuuden käsitettä ja valjastamaan maansa poliittiset ja kulttuuri-instituutiot alaisuuteensa.⁵ Kaikki kristillisestä oikeistosta kirjoitettu ottaa tavalla tai toisella osaa näihin kulttuurisotiin, joten aihepiiriä akateemisesti tutkivien on tarkkaan varottava poleemiseen kenttään imeytymistä. Tämän voi estää ainoastaan tuottamalla tarkkaan dokumentoitua, kontekstuaalisessa historiallisessa lähestymistavassa pitäytymää tutkimusta.

Liberaalin valtiomallin kriisi

Kristillisten konservatiivien viimeisin, yhä jatkuva politisoitumisen kausi voidaan nähdä osana sitä laajempaa demokraattista liikehdintää, jonka paremmin tunnettu muoto on 1960-luvun uusvasemmisto. Kuten muiden muassa Hugh Heclon, Lisa McGirr, Preston Shires ja Jason Bivins ovat esittäneet, sekä uusvasemmisto että kristillinen uusoikeysto ovat reaktioita siihen syvään kriisiin, johon Yhdysvaltain liberaalis-korporationistinen valtiomalli ajautui 1950-luvun lopulla ja 1960-luvun alussa. Tuolloin yhä useammat alkoivat akuutisti tiedostaa, kuinka vähäiset olivat heidän vaikutusmahdollisuutensa järjestelmässä, joka pohjasi yhteen tiettyyn sekulaarisen liberalismiin versioon ja jossa valtaa käyttivät vain tuota liberalismia tunnustaneet valtioeliitit.⁶

Vallalla ollut hallintamalli oli 1930-luvulta lähtien tunnettu New Dealin nimellä, sillä se oli silloin saanut institutionaaliset rakenteensa, mutta sen teoreettinen viitekehys juontui ensimmäistä maailmansotaa edeltäneeltä ajalta, jolloin koko joukko sosialisteja, porvarillisia uudistuspoliitikkoja

ja amerikkalaisen liike-elämän vaikuttajia oli alkanut kehitellä ajatusta vahvasta, sosiaalisesti toimeliaasta ja valikoitujen eturyhmien funktionaalisen edustuksen kautta toimivasta valtiovallasta.⁷ Alkuvaiheissaan mallia jäsensivät lähinnä liittovaltion, suuryritysten hallintoportaan ja ammattiyhdistysliikkeen keskenään käymät kolmikantaneuvottelut, mutta 1960-luvulla New Dealin työn jatkaja, presidentti Lyndon B. Johnsonin käynnistämä Great Society -ohjelma alkoi kutsua mukaan myös muita eturyhmiä – mustaa köyhälistöä ja muita etnisiä vähemmistöjä, naisia ja (ennen pitkää) seksuaalisia vähemmistöjä.⁸

4. Ks. Wilcox & Larson (2006); Wald & Calhoun-Brown (2007); R. Michael Lindsay (2007) *Faith in the Halls of Power: How Evangelicals Joined the American Elite*, New York: Oxford University Press; Jason Bivins (2003) *The Fracture of Good Order: Christian Antiliberalism and the Challenge of American Politics*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press; Mark Rozell & Clyde Wilcox, toim. (2006) *The Values Campaign? The Christian Right and the 2004 Elections*, Washington, DC: Georgetown University Press; David E. Campbell, toim. (2007) *A Matter of Faith: Religion in the 2004 Presidential Election*, Washington, DC: Brookings Institution Press; Doris Buss & Didi Herman (2003). *Globalizing Family Values: The Christian Right in International Politics*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

5. Ks. James Davison Hunter (1991) *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York: Basic Books; Robert Wuthnow (1989) *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals and Secularism*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

6. Bivins (2003); Lisa McGirr (2001) *Suburban Warriors: The Origins of the New American Right*, Princeton, NJ: Princeton University Press; Preston Shires (2007) *Hippies of the Religious Right*, Waco, TX: Baylor University Press; Hugh Heclon (2007) *Christianity and American Democracy*, Cambridge, MA: Harvard University Press. Ks. myös Doug Rossinow (1998) *The Politics of Authenticity: Liberalism, Christianity and the New Left in America*, New York: Columbia University Press; Mark Oppenheimer (2003) *Knocking on Heaven's Door: American Religion in the Age of Counterculture*, New Haven, CT: Yale University Press.

7. Ks. R. J. Lustig (1982) *Corporate Liberalism: The Origins of Modern American Political Theory, 1890–1920*, Berkeley, CA: University of California Press; Martin Sklar (1988) *The Corporate Reconstruction of American Capitalism, 1890–1916: The Market, the Law, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

8. Ks. James Patterson (1988) *Grand Expectations: United States, 1945–1974*, New York: Oxford University Press; Charles Murray (1984), *Losing Ground: American Social Policy, 1950–1980*, New York: Basic Books; David Zarefsky (1986) *President Johnson's War on Poverty*, University, AL: University of Alabama Press.

Liberaalis-korporationistinen malli pyrki vastaamaan materiaalisen epätasa-arvon ja puutteen koettuun problematiikkaan. Sille olivat paitsi arvottomia, myös yhteiskunnallisesti vaarallisia kaikki hengelliset, moraaliset ja identiteettiä koskevat kysymykset, sillä mallia jäsentäneeseen modernin liberalismiin valtioteoriaan kuului olennaisesti olettama, jonka mukaan uskonnollisuus jatkoi kansalaisia ja häiritsi yhteiskuntien sisäistä rauhaa ja vakautta. Liberalistisen valtioteorian mukaan yhteiskunnat voivat toimia vain, jos ne antoivat kaikille näkökulmille yhtä paljon painoarvoa eli olivat inklusiivisia ja pluralistisia. Kaikki uskonopohjaiset näkökulmat olivat tämän teorian mukaan määritelmällisesti eksklusiivisia (uskoi kansalaisten enemmistö niihin tai ei), ja ne oli eristettävä kunkin yksityiselämän asioiksi, joista kiinnostuneet voivat keskustella omien ja uskonyhteisönsä ovien sisällä, mutta joilla ei saanut olla suoraa vaikutusta yhteisistä asioista päättämiseen. Oletus pohjasi valistuksen ajan filosofiaan ja myöhempien aikakausien yhteiskuntatieteilijöiden luomiin sekularisaatioteorioihin, jotka katsoivat kaiken teistisen uskonnollisuuden taantumukseksi mutta onneksi myös väijäämättä taantuvaksi taikauskoksi, jolla ei tullut olla osaa eikä arpaa järkeen perustuvissa yhteiskunnissa. Valtion tehtäväksi jäi täten vain aineellisten ongelmien tarkkaaminen ja tarpeiden tyydyttäminen.⁹

Tässä liberalistisessa demokratiakäsityksessä piili perusluonteinen ongelma kaikille niille, joiden mukaan ihminen eli muustakin kuin materiaasta. Erityisen ongelmalliseksi modernin liberalismiin rajallinen tehtävänasettelu kävi kuitenkin siinä vaiheessa (1950- ja 1960-luvun vaihteessa), kun Yhdysvallat alkoi siirtyä kohti jälkiteollista aikakautta ja sille tyypillisiä ei-materiaalisia, identiteettiperustaisia kysymyksenasetteluja. Jo vuonna 1958 taloustieteilijä John Kenneth Galbraith oli kirjassaan *The Affluent Society* julistanut maansa yltäkylläisyyden paikaksi, jonka oli onnistunut taata suhteellinen aineellinen vauraus kaikille kansalaisilleen ja jossa oli nyt siirryttävä tyydyttämään muita kuin aineellisia tarpeita.¹⁰ Mut-

ta juuri tätä ei vallalla ollut eliitti kyennyt tarjoamaan tai ei halunnut tarjota.

Sekä uusvasemmisto että -oikeisto vastasivat haasteeseen korostamalla ei-aineellisten tarpeiden ensisijaisuutta. Kuten esimerkiksi Doug Rossinow ja Preston Shires ovat osoittaneet, kummankin ryhmän liberalismin vastaisuus oli alkujaan uskonnollista. Kumpikin kehitti eliittikritiikin, joka syytti vallassa olleita liberaaleja amerikkalaisen demokratian rajoittamisesta ja alasajosta.¹¹ Uusvasemmistolaisessa kritiikissä eliitiksi mainittiin liittovaltion byrokraateista ja suuryritysten sekä suurten tutkimusyliopistojen johtoportaa koostuva ”uusi luokka” (*New Class*), jonka sanottiin edistävän kapitalistis-imperialistista hyväksikäyttöä ja tukahduttavan yksilön luovuutta, ”autenttisuutta” ja omaehtoista yhteisöllistä toimintaa.¹² Kristillisen uusoikeiston kritiikissä eliitti taas koostui ”sekulaarisesta humanismista” (*Secular Humanism*), jolla tarkoitettiin sekä sekulaaris-arvorelativistista maailmankatsomusta että tätä tunnustavien byrokraattien, tuomareiden, professorien ja mediavaikuttajien joukkoa, jonka katsottiin käyttävän valtion pakkovoimaa muiden arvojärjestelmien tukahduttamiseksi.¹³

Korporationistisen liberalismiin haasteeseen myös vastattiin samalla tavalla sekä oikealta että vasemmalta. Molemmilla suunnilla koottiin paikallistason hajautettu kan-

9. Liberalistisesta demokratiakäsityksestä, sitä ohjaavasta sekularisaatioteoriasta ja näiden puutteista ks. Peter Berger, toim. (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans; Pippa Norris & Ronald Inglehart (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press; Jeffrey K. Hadden (1987) 'Toward Descralizing Secularization Theory', *Social Forces* 65:3, 587–611; Rodney Stark (1999) 'Secularization, R.I.P.', *Sociology of Religion*, 60:3, 249–73. Vrt. Bivins (2003), 32–33, 158–62; Hedges (2006), 196–202.

10. John Kenneth Galbraith (1958) *The Affluent Society*, Boston: Houghton Mifflin.

11. Ks. Rossinow (1998); Shires (2007).

12. Rossinow (1998), 182–85, 190–94.

13. Francis Schaeffer (1976) *How Should We Then Live?*, Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell; Francis Schaeffer (1980) *A Christian Manifesto*, Westchester, IL: Crownway; Tim LaHaye (1980) *The Battle for the Mind*, Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell; Rousas John Rushdoony (1973) *The Institutes of Biblical Law*, Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed.

salaisjärjestöjen rykelmä, joka keräsi joukkovoimaa ja tarjosi aikansa uusiin haasteisiin New Dealille ja Great Societylle vaihtoehtoisia, yhteisöllisiä ratkaisuja. Malli tuli mustien kansalaisoikeusliikkeestä ja siinä mukana olleilta valkoihoisilta aktivisteilta, jotka loivat uusvasemmiston, mutta sen lainasivat myös uusvasemmistoa karsastaneet kristilliset konservatiivit.¹⁴ Kun uusvasemmisto menetti laajemman vetoavuutensa ja taantui (ainakin 2000-luvun alkuun saakka¹⁵), oli liberaalis-korporationistisen valtion kriisiin vastaamassa vain kristillinen usuoikeisto.

Sekulaarisen humanismin haaste

Kristillisiä konservatiiveja huolestutti eniten se, miten Great Society'n sekulaarinen eliitti oli sulkenut julkisen tilan lähes kaikilta uskontopohjaisilta näkökulmilta. Sulkua toteuttivat Korkeimman oikeuden ja vetoomustuomioistuinten tuomarit ja näiden ratkaisuja toimeenpanneet liittovaltion virkailijat. Kaikki kolme ryhmää kävivät 1960-luvulla järjestelmällisesti rajoittamaan Raamatuaan kirjaimellisesti lukeneiden itseilmaisua ja oikeutta uskomustensa lainsäädännölliseen todentamiseen. Alkusysäys prosessille oli itse asiassa annettu jo vuonna 1947, kun Korkein oikeus oli *Everson v. Board of Education* -päätöksessään luonut ns. inkorporatio-opin, jonka mukaan perustuslaissa vain liittovaltiota koskeviksi ilmoitetut säädökset (mm. valtiokirkon kielto) tuli vastedes katsoa myös jokaista osavaltiota sitoviksi. Tämä tarkoitti, että sen paremmin liitto- kuin osavaltioillakaan ei ollut oikeutta ”avustaa yhtä uskontoa, avustaa kaikkia uskontoja tai suosia yhtä uskontoa ohi toisten”.¹⁶

Uudesta periaatteesta seurasi joukko Korkeimman oikeuden päätöksiä, jotka kriminalisoivat suuren osan demokraattisesti päätettyä moraalilainsäädäntöä. *Engel v. Vitale* (1962) kielsi kouluja järjestämästä perinteisiä aamunavauksia, *Abingdon v. Schempp* (1963) ja *Murray v. Curlett* (1963) teki laittomaksi kouluaikana järjestetyt rukoukshetket ja *Levitt v. Committee of Public Education* (1973) eväsi valtiollisen opintotuen kirkkojen ylläpitämien opinahjojen

opiskelijoilta. *Epperson v. Arkansas* (1968) puolestaan ilmoitti perustuslain vastaisiksi kaikki evoluutioteorian opettamisen kieltäneet lait. *Griswold v. Connecticut* (1965) ja *Eisenstadt v. Baird* (1979) kielsivät rajoittamasta ehkäisyvälineiden ja -tiedon saatavuutta ja *Doe v. Bolton* (1973) ja *Roe v. Wade* (1973) kielsivät osavaltioita kriminalisoimasta aborttia. Vuonna 1971 annettu *Lemon v. Kurtzman* -päätös määräsi vielä, että kaikkien lakien oli tästä lähtien oltava sekä ”tarkoituksiltaan” että ”tuloksiltaan” sekulaarisia. Yksikään laki ei toki saanut rajoittaa uskonvapautta mutta ei myöskään edistää uskontoa – ei edes ”oletettavasti” – eikä saattaa valtiota ja uskontoa ”liialliseen keskinäisyhteyteen”.¹⁷

Näiden päätösten valtuuttamana Great Society'n byrokraatit rakensivat joukon uusia, konservatiivikristittyjä kauhistuttaneita etuisuusohjelmia, jotka alkoivat mm. rahoittaa vähävaraisten naisten abortteja, kustantaa aviottomien teiniäitien elämää ja antaa kaikille koululaisille pakollista seksivalistusta. Sen sijaan perinteisiä kristillisiä moraalikäsitteitä ei enää saanut opettaa julkisissa kouluissa.¹⁸ Lisäksi liittovaltion verovirasto kävi poistamaan kirkkojen ylläpitämille kouluille perinteisesti kuulunutta verovapautta. Perusteluna käytettiin Kor-

14. Shires (2007); McGirr (2001); Rossinow (1998), 85–6, 150–53; Bivins (2003), 25–29, 85–86; Ralph Reed (1996) *Active Faith: How Christians Are Changing the Soul of American Politics*, New York: Free Press, 63–65.

15. Ks. Christopher E. Evans, toim. (2002) *The Social Gospel Today*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press; Robert Wuthnow & John H. Evans, toim. (2001) *The Quiet Hand of God: Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism*, Berkeley, CA: University of California Press.

16. Michael Corbett & Julia Mitchell Corbett (1999) *Politics and Religion in the United States*, New York: Guilford Press, 159.

17. Corbett & Corbett (1999), 156–70, 198–89; Wald & Calhoun-Brown (2007), 80–94.

18. Ks. Donald T. Critchlow (1999) *Intended Consequences: Birth Control, Abortion, and the Federal Government in Modern America*, New York: Oxford University Press; Elizabeth Ann Oldmixon (2005) *Uncompromising Positions: God, Sex and the U.S. House of Representatives*, Washington, DC: Georgetown University Press; Melissa M. Deckman (2004) *School Board Battles: The Christian Right in Local Politics*, Washington, DC: Georgetown University Press.

keimman oikeuden vuonna 1972 antamaa *Green v. Connally* -päätöstä, jossa verovapaus määrättiin poistettavaksi kaikilta niiltä uskonnollisilta yhteisöiltä, jotka jatkoivat esimerkiksi rotuun perustuvaa syrjintää. Presidenttien Nixon, Ford ja Carter virka-kausilla liittovaltion verovirasto IRS tulkitsi päätöstä varsin avarasti, ja se alkoi ajaa kristillisiä kouluja, collegeita ja yliopistoja konkurssin partaalle.¹⁹ Jo aiemmin monet konservatiivisesti kristilliset radio- ja televisioasemat tulivat toistuvien ja ahdistelevien verotarkastusten kohteiksi, ja jotkut niistäkin menettivät verovapautensa.²⁰

On tuskin mahdollista yliarvioida tällaisten päätösten käänteentekevyyttä. Mainitut ja kaltaisensa, toinen toistaan nopeassa tahdissa seuranneet Korkeimman oikeuden ja liittovaltion virastojen päätökset kriminalisoivat hetkessä koko joukon uskonnollista itseilmaisua ja moraalilainsäädäntöä, jotka olivat olleet olennainen osa Yhdysvaltain järjestelmää ja keskivertoamerikkalaisen jokapäiväistä elämää läpi maan siihenastisen historian. Useimmilla paikkakunnilla abortti, ehkäisyvälineiden myynti ja mainostus, esi- ja ulkoaviollinen seksi sekä sodomia olivat olleet laittomia aina 1800-luvun alkupuolelta alkaen, evoluutioteorian opetus 1920-luvulta, ja koulupäivät olivat aina alkaneet rukouksella ja raamatunluvulla.²¹ Vielä vuonna 1931 Korkein oikeus oli ilmoittanut amerikkalaiset ”kristilliseksi kansaksi... joka on velvollinen olemaan Jumalalle kuuliainen”,²² ja vuonna 1952 se oli todennut, kuinka maan instituutioiden perustana oli ”oletus Korkeimman Voiman olemassaolosta”.²³ Amerikkalainen tila oli tällainen, koska kirkot ja uskontopohjaiset kansalaisjärjestöt olivat *aina* ottaneet osaa lainsäädäntöön ja koska juutalais-kristillinen maailmankuva ja arvojärjestelmä olivat *aina* olleet kansallisen konsensuksen ytimessä.

Yhtäkkiä kaikki muuttui. Vanha yhteiskuntajärjestys tuhottiin 1960-luvulla, ja tuhoaminen tapahtui normaalin poliittisen vaikuttamisen tavoittamattomissa, vaaleilla valitsemattomien miesten (ja parin satunnaisen naisen) hallitsemisissa instituutioissa, joissa tehdyistä päätöksistä ei kysytty kansan mielipidettä. Yksikään päätöksistä ei

ollut seurausta jonkin vaaleilla valitun kansanedustajan lakiehdotuksesta, josta toiset vaaleilla valitut äänestivät, saati sitten yleisestä kansanäänestyksestä. Ainakin ne 40–80 miljoonaa amerikkalaista (vähintään neljäsosa koko kansakunnasta, mahdollisesti yli puolet),²⁴ jotka kutsuivat itseään uudetsyntyneiksi kristityiksi, evankelisiksi tai fundamentalisteiksi, aivan oikeutetusti tunsivat, että amerikkalainen demokratia oli lakannut kuulemasta heitä.

Sekularisaatioharha

Amerikkalaisen valtiomallin kriisi ja uskonnollisten toimijoiden tilanne olivat osittain kristittyjen omaa syytä. Liberaalis-korporationistista, täyteen sekularisuuteen pyrkivää valtiota ei nimittäin olisi voinut syntyä, elleivät konservatiivisesti uskovat kristityt olisi päättäneet vapaaehtoisesti eristäytyä yhteisten asioiden päättämiprosesseista. Tämä 1920-luvun lopulla alkanut ja aina 1960- ja 70-luvulle jatkunut vapaaehtoinen eristäytyminen loi edellytykset liberaalin valtiomallin vyörytykselle.

Käännekohta oli vuonna 1925 pidetty ns. Scopesin apinaoikeudenkäynti. Kuten Susan Friend Harding on huomauttanut, tästä epookkisesta oikeustapauksesta rakennettiin julkisessa sanassa modernin, sekulaarisen Amerikan ”luomismyyttinä” aina siitä lähtien toiminut kuva. Tutkimus on sittemmin jokseenkin aukottomasti osoittanut, että kuva

19. Balmer (2006), 13–17; William Martin (1996) *With God On Our Side: The Rise of the Religious Right in America*, New York: Broadway Books, 75–78, 102–116.

20. Carl McIntire, 'Harassment of Churches by Federal Income Tax', *Christian Beacon*, 8. 11. 1962, 3; Gary Clabaugh (1974) *Thunder on the Right: The Protestant Fundamentalists*, Chicago: Nelson Hall Company, 102–03.

21. Ks. erit. Hecló (2007); Gavin M. Foster (2002) *Moral Reconstruction: Christian Lobbyists and the Federal Legislation of Morality, 1865–1920*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press; John G. West Jr (1996) *The Politics of Revelation and Reason: Religion and Civic Life in the New Nation*, Lawrence, KS: University of Kansas Press; Gary DeMar (1993) *America's Christian History: The Untold Story*, Powder Springs, GA: American Vision.

22. *United States v. Mackintosh*, 283 U.S. 605 (1931).

23. *Zorach v. Clausen*, 343 U.S. 313 (1952).

24. Balmer (2006), x–xix; Lindsay (2007), xi; Campbell, toim. (2007), 17–20.

ei ollut totuudenmukainen, mutta se iskosti amerikkalaiseen ajatteluun niin lujasti, että myös konservatiiviset kristityt päättivät sille alistua ja käyttäytyä sen mukaisesti. Scopesin oikeudenkäynti koski evoluutioteorian opettamista, ja sen voittivat ne konservatiiviset kristityt, joiden painostuksesta kyseisen teorian opetus oli 1920-luvulla kielletty. Mutta oikeudenkäynnin kulusta ja konservatiivisten kristittyjen sen aikana luonnontieteestä antamista lausunnoista luotiin myytti, jonka väitettiin kertakaikkisesti paljastaneen uskonnollisen ajattelun esimodernistisuuden, vaarallisuuden ja sopimattomuuden nykyajan haasteisiin.²⁵

Konservatiiviset protestanttiset kristityt kehittivät Scopesin oikeudenkäyntiä seuranneina vuosina koko joukon uusia teologisia-eskatologisia perusteluita maallisen yhteiskunnan asioista eristäytymiselle, ja he siirtyivät elämään elämäänsä omiin, muusta yhteiskunnasta irrallisiin vaihtoehtoisuhteisöihinsä, joita historioitsijat ovat kutsuneet ”evangeliseksi ghettoksi”.²⁶ Näihin maailmansotien välisiin vuosikymeniin sijoittui separatistisena fundamentalismina tunnetun ilmiön synty. Tällä tarkoitettiin ennen muuta premillennialistiseen eskatologiaan pohjaavaa käsitystä, jonka mukaan tosiusko-vaisten tulee pysytellä erillään pahasta ja vääjäämättä korruptoituvasta maailmasta, joka on nopeasti kypsymässä Harmageddonin kentillä kulminoituvalle tuomiolle. Puh- taasti kirkollinen separatismi (henkilökoh- tainen vääräuskoisista erossa pitäytyminen) oli aina 1900-luvun alusta lähtien ollut kes- keinen osa konservatiivisten protestanttien oppirakennelmaa (eli kristillistä fundamen- talismia), mutta Scopesin tapauksen jälkeen tähän lisättiin uusi yhteiskunnallinen ulot- tuvuus.²⁷

Aikakauden johtavat fundamentalistijul- kaisut alkoivat nyt korostaa, kuinka ”kristi- tyn tehtävä on todistaa [vain] yksilöille” ja kuinka ”Raamatussa ei ole yhtään jaetta, joka käskisi häntä lähtemään ristiretkelle vanhurskauden puolesta.”²⁸ Jopa baptisti- pastori William Bell Riley – jonka World Christian Fundamentals Association oli joh- tanut evoluutioteorian vastaista taistoa – tähdensi muuttuneessa tilanteessa, kuinka

uskovaisten tuli toimia vain ”Jumalan aset- tamana maailmanevankelioimisen välinee- nä”. Heidän oli pysyttävä visusti erillään siitä ”tuhoon tuomitusta” poliittisesta järjes- telmästä, jossa valtaan pääsivät vain ne ”kansanvillitsijät”, jotka olivat hylänneet kristinuskon ja tarjosivat ”ailahtelevalle ros- kajoukolle” mitä aineellista hyödykettä tämä milloinkin hapusi. Poliitikka ei yksinkertai- sesti voisi tuottaa tuloksia ennen kuin ame- rikkalaisten enemmistö saatiin evankeliu- milla sisäisesti muutettua.²⁹

Separatismiin ajautuneilla fundamentalis- teilla oli paljonkin sanottavaa aikansa poliittisista kehityskuluista, mutta tämä sanot- tava esitettiin omien yhteisöjen seinien si- sällä, ankaran vastakulttuurisesti ja aikakau- den poliittisesta päätöksenteosta täysin ir- rallisena kommentaarina, jolla pyrittiin lähinnä vahvistamaan oman yhteisön uskoa ja erillisyyttä. Näissä ”evangelisen ghetton” sisäänpäin kääntyneissä diskursseissa New Deal -järjestelmä tuomittiin alusta alkaen ”totalitarianistisena” ”valtiotaloismin alku- na”, joka ”herjasi Jumalaa ja Raamattua” ja oli tuhoamassa vapaata amerikkalaista yh- teiskuntaa.³⁰ Separatisti toisensa jälkeen

25. Harding (2000), 63–70, 72–76, 264–75. Ks. myös Michael Lienesch (2007) *In the Beginning: Fundamentalism, the Scopes Trial and the Making of the Antievolu- tion Movement*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press; Edward J. Larson (1997) *Summer of the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion*, New York: Basic Books.

26. Vrt. D.G. Hart (2002) *That Old Time Religion in Modern America: Evangelical Protestantism in the Twentieth Century*, Chicago: Ivan R. Dee; Joel A. Carpenter (1997) *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, New York: Oxford University Press.

27. Carpenter (1997), 38–40, 57–64. Ks. myös Mark Taylor Dalhouse (1996) *An Island in the Lake of Fire: Bob Jones University, Fundamentalism and the Sepa- ratist Movement*, Athens, GA: The University of Georgia Press; George M. Marsden (1980) *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925*, New York: Oxford University Press.

28. *Revelation* 1:6 (1931), 200–01; *Revelation* 2:4 (1932), 154.

29. *Christian Fundamentalist* 4:7 (1931), 269–77; Wil- liam Bell Riley (1936) *The Only Hope of Church or World – What Is It?*, Lontoo: Pickering & Inglis, 35.

30. *Moody Monthly* 41:2 (1940), 63; *Moody Monthly* 41:11 (1941), 627.

kävi poleemiseen vastaiskuun sitä aikansa populaarikulttuuria vastaan, jota kuulemma levitti sekularisoitunut, antikristillinen, usein juutalaiseksi mainittu eliitti. Myös Kansainliitto ja sen seuraaja YK tuomittiin antikristilliseksi valtakeskittymäksi, joka oli normaalin demokraattisen vaikuttamisen tavoittamattomissa ja toimi sekulaaristen eliittien käsikassarana.³¹

Mutta vallassa olleet eivät kuulleet tällaisia lausuntoja. Konservatiivisten kristittyjen puuttuminen yhteiskuntakeskustelua käyneiden riveistä sai New Deal -eliitin päättelämään entistäkin varmemmin, että ”esimodernistinen” fundamentalismi tosiaan oli näivettymässä pois Yhdysvalloista. Lähes ainoat poliittiset ohjelmansa Raamatulla perustelleet toimijat olivat maailmansotien välisenä aikana sellaisia antisemitistisen ja proto-fasistisen äärioikeiston edustajia, joiden olemassaolo sopi sekularisaatiota vastaan taistelevien henkilöiden psykopatologiasta esitettyihin teeseihin.³² Heidän huolenaiheistaan ei tarvinnut välittää ja heidän olemassaolonsa oli modernisoitumisen säännön vahvistava poikkeus.

Tosiasia kuitenkin oli, että separatistista fundamentalismia tunnustaneisiin kirkkoihin kuuluvien määrä oli suuressa kasvussa läpi maailmansotien välisen ajan. Uusin tutkimus on osoittanut, että se kasvoi enemmän kuin minkään muun kirkollisen ryhmän jäsenmäärä.³³ Oireita tulevasta antoivat myös 1940-luvun lopun ja 1950-luvun alun mielipidetiedustelut, joiden mukaan yhdeksän kymmenestä amerikkalaisesta uskoi Jeesukseen Jumalan ainoana Poikana, samoin tilastollinen tieto siitä, että kirkkojen jäsenmäärä ylitti nyt ensimmäistä kertaa puolet Yhdysvaltain väestöstä (1950-luvun loppuun mennessä kirkkoihin kuului jo 69 prosenttia kaikista amerikkalaisista). Uusia kirkkoja ja synagoogia rakennettiin 1940-luvun lopulla ja 1950-luvun alussa enemmän kuin koskaan ennen, jumalanpalveluksiin osallistuneiden määrä kääntyi suureen nousuun ja Raamattujen myynti kaksinkertaistui. Enemmistö amerikkalaisista sanoi pitävänsä nimenomaan kirkkoja – ei oikeuslaitosta, kongressia, Valkoista taloa, liittovaltion virastoja tai liike-elämää – maansa

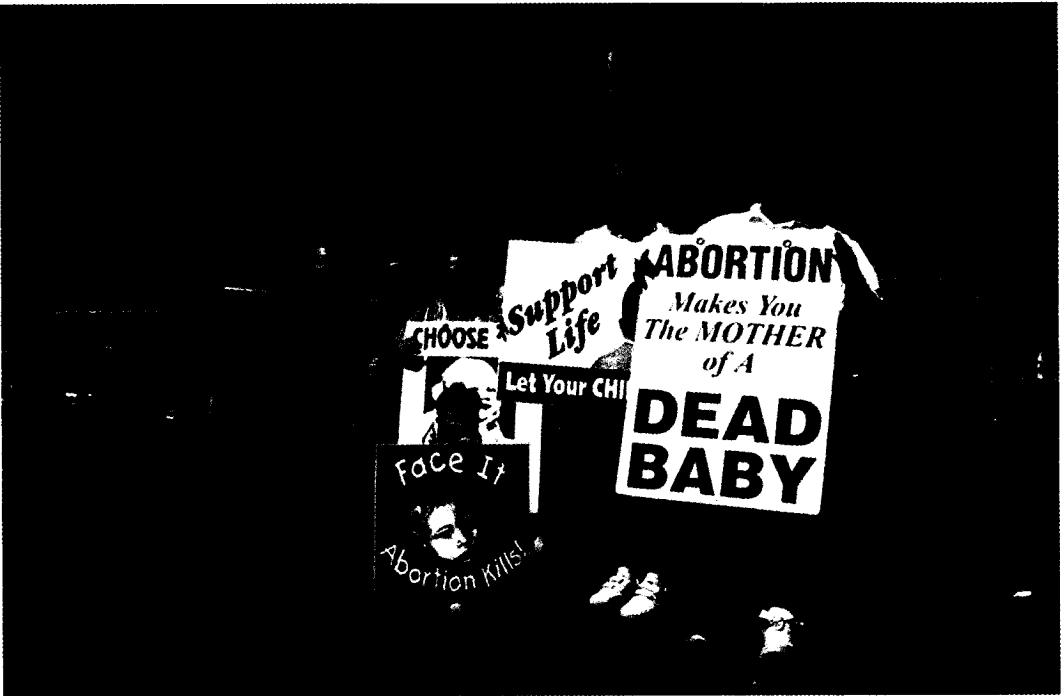
yhteiskunnallisista instituutioista kaikkein hyödyllisimpinä.³⁴

Perhe- ja moraaliarvojen paluu

Konservatiiviset kristityt nousivat ”evangelisesta ghetostaan” pienin askelin, vaihteittain ja varovasti, sitä mukaan kun 1960-luvun kulttuurimurros alkoi tunkeutua heidän omien yhteisöjensä reunoille ja, ennen pitkää, niiden sisälle. Seurakuntalaiset kävivät spontaaniin paikallistason vastaiskuun ympäri Yhdysvaltoja, kun liittovaltion byrokraattien ja Korkeimman oikeuden tuomareiden sekä näiden ohjeita seuranneiden paikallistason viranomaisten taholta koettu uhka saavutti heidän mielestään kertakaikkisen sietämättömän lakipisteen.

Kuvaavin alkuvaiheen tapauksista oli Länsi-Virginiassa vuosina 1968–74 käyty ”Kanawhan piirikunnan sota”, jonka kuluessa yksi Churches of Christ -kirkon pastoriin vaimo organisoii kotoaan käsin massiiviseksi paisuneen vastarinnan paikallisten koulujen seksivalistusohjelmaa vastaan. Kampanjaan osallistuneet eivät vastustaneet seksivalistusta sinänsä vaan halusivat alistaa sen demokraattisesti valittujen koululautakuntien valvontaan ja syrjäyttää näistä riippumatta käyttöön otetun, aikakauden seksuaalista vallankumousta glorifioineen valistusohjelman, jonka oli laatinut umpisekulaari Sex Information and Education Council (SIECUS). Niin voimallisesti länsi-virginalaiset vanhemmat tunsivat asian tiimoilta, että he asettivat kaikki Kanawhan piirikunnan koulut saartoon ja boikottiin heti, kun SIECUS:in ohjelma oli otettu käyttöön. Lisäksi kaivostyöläiset ryhtyivät tukilakkoon. Sitten seurakuntalaiset asettuivat ehdolle koululautakunnan jäsenvaaliin, tulivat valituiksi ja alkoivat muuttaa oppimateriaalien kokoonpanoa.³⁵

Kanawhan mallia seurattiin tulevina vuosina ja vuosikymmeninä ympäri Yhdysvaltoja, oli protestin kohteena sitten seksivalistus tai koulujen rukoushetkien kriminalisointi, seksuaalisten vähemmistöjen ja feministien poliittiset kampanjat tai abortti. Vähitellen paikallisaktivistien toimintaa ryhtyivät koordinoimaan sellaiset kristilliset naisjärjestöt kuten Eagle Forum ja Concerned



Abortinvastaisten evankelisten mielenosoitus. Yksityiskokoelma.

Women for America (CWA), ja ennen pitkää nämä alkoivat saada järjestelytukea myös olemassa jo olleilta, kristilliseen antikomunismiin keskittyneiltä miesten järjestöiltä. Valtakunnantason kattojärjestöjä alkoi syntyä vasta aivan 1970-luvun lopulla, kun (siihen asti tiukan separatistinen) baptisti-pastori Jerry Falwell loi näistä järjestöistä ensimmäisen, usean miljoonan jäsenen Moral Majorityn.³⁶ Falwell ja Moraalinen enemmistö olivat käänteentekeviä sikäli, että ne pyrkivät tuomaan konservatiivikristittyjen huolenaiheet myös liittovaltion byrokraatian ja lainsäätäjien pohdintaan, rekisteröimään uskovaisia äänestäjiksi ja kehittämään ja levittämään teologis-yhteiskunnallisia perusteluja tavoittelemalleen moraalilainsäädännölliselle korpukselle. Perusteluja kehittivät sekä entiset separatistit että heistä jo 1950-luvulla erottautuneen, ns. uusevangelisen (eli evankelikaalisen) älymystön edustajat, jotka olivat kerääntyneet evankelista Billy Grahamin ja *Christianity Today* -lehden ympärille.³⁷

Kristillisen oikeiston onnistui täten palauttaa valtakunnalliseen keskusteluun ky-

symykset vanhempien kasvatusoikeudesta, koulujen opetusohjelmien moraalisesta sisällöstä ja valtion vastuusta myös perheiden hengellisen hyvinvoinnin edellytysten taakajana. Taistelu aborttia vastaan puolestaan palautti keskusteluun ihmiselämän

31. Ks. Markku Ruotsila (2008) *The Origins of Christian Anti-Internationalism: Conservative Evangelicals and the League of Nations*, Washington, DC: Georgetown University Press, 171–87.

32. Ks. Leo P. Ribuffo (1983) *The Old Christian Right: The Protestant Far Right from the Depression*, Philadelphia: Temple University Press; Bennett, David H. (1988) *The Party of Fear: From Nativist Movements to the New Right in American History*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press; Michael Barkun (1997) *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

33. Carpenter (1997), 31–32; Hart (2002), 76–83.

34. Carpenter (1997), 177–89, 229–32; Stephen J. Whitfield (1996) *The Culture of the Cold War*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 83–87.

35. Deckman (2004), 10–17.

36. Ks. Wilcox & Larson (2006); Martin (1996); Harding (2000); Ruth Murray Brown (2002) *For a Christian America: A History of the Religious Right*, Amherst, NY: Prometheus; Donald Critchlow (2005) *Phyllis Schlafly and Grassroots Conservatism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

37. Ks. erit. Harding (2000), 121–39, 145–50.

koskemattomuuden tematiikan – sekä puolisoista miljoonaa ”syntymätöntä lasta” vuosittain surmanneen ”amerikkalaisen holokaustin” että koko joukon eutanasiaan, kantasolututkimukseen ja kloonaukseen liittyviä bioeettisiä kysymyksiä. Nämä olivat kaikki kysymyksiä, jotka Great Societyn ja New Dealin eliiteille olivat olleet vieraita ja irrelevantteja mutta joista uskovaisilla amerikkalaisilla oli paljonkin sanottavaa.

Mielipidetiedustelut vahvistivat vuosi vuoden jälkeen, kuinka amerikkalaiset olivat kristillisen oikeiston kanssa samaa mieltä ja toivoivat näiden jatkavan poliittista toimintaansa. Jo vuonna 1980 yli 80 prosenttia amerikkalaisista halusi pappien yhä aktiivisemmin painostavan poliitikkoja uuteen moraalilainsäädäntöön. Tuolloin vain 13 prosenttia hyväksyi täysin vapaan aborttioikeuden.³⁸ Yksitoista vuotta myöhemmin 77 prosenttia sanoi pitävänsä aborttia ihmiselämän anastamisena ja 69 prosenttia toivoi, että äitinsä kohdussa olleita syntymättömiä lapsia alettaisiin suojella lailla.³⁹ Vain kaksi kymmenestä ilmoitti kuuluvansa kristilliseen oikeistoon vuonna 1984, mutta pari vuotta myöhemmin jopa 69 prosenttia keski-ikäisistä naisista, 67 % afrikkalais-amerikkalaisista, 66 % lukiolaisista ja noin 65 % sekä republikaanisen että demokraattisen puolueen jäsenistä kertoi ”yleisesti ottaen” kannattavansa Moraalisen enemmistön toimintaa.⁴⁰ Vuonna 1992 peräti 82 prosenttia amerikkalaisista halusi rukoushetket takaisin kouluihin ja yli 70 prosenttia toivoi luo-misopin opettamista evoluutioteorian rinnalla.⁴¹

Voiko sellaisen demokraattisen järjestelmän sanoa toimineen kunnolla, joka vuosi ja vuosikymmen toisensa jälkeen kieltäytyi kuuntelemasta näin selvin luvuin ilmaistua amerikkalaisten ehdottoman enemmistön mielipidettä? Vain ne demokratian määritelmät, joiden mukaan kansanvalta edellytti kiistanalaisten moraalikysymysten eristämistä pelkiksi yksilöiden yksityiselämän asioiksi, voivat tähän kysymykseen antaa myöntävän vastauksen. Myöntävä vastaus tarkoitti samalla, että koko joukko moraaliseettisiä huolenaiheita, joista 70–80 prosentilla tavallisista amerikkalaisista oli hyvin selkeä

kanta, ei tullut julkisessa elämässä huomioon otetuksi. Tästä vajeesta olivat kristillisen uusoikeiston järjestöt tiedottamassa, ja niiden joukkovoima oli sitä luokkaa, että poliitikkojen yksinkertaisesti oli pakko kuunnella.

Kohti uutta yhteisöllisyyttä

Kristillinen uusoikeisto ei uudistanut amerikkalaista demokratiaa vain palauttamalla moraalikysymykset poliitikkojen asialistalle. Lisäksi se toi eettiset näkökulmat takaisin siihen amerikkalaista sosiaalipolitiikkaa, syrjäytyneisyyttä ja yhteisöllisyyden tilaa koskevaan yhteiskuntakeskusteluun, joka liberaalis-korporationistisessa mallissa oli varattu valtion virastoissa ja yliopistoissa toimiville sekulaarisille asiantuntijoille. Kristillinen oikeisto haastoi Great Societyn hyvinvointivaltiomallin perusluonteisella ja käänteentekevällä tavalla, joka myös elävöitti amerikkalaista demokratiaa.

Kristillisen oikeiston hyvinvointivaltio-kritiikki juontui teologiasta, ja sitä oli aina harastettu. Mutta politiikan keskiöön se nousi 1980-luvulla, kun akateemiset yhteiskuntapolitiikan tutkijat alkoivat tuottaa tilastotietoa Great Society -ohjelman empiirisesti todistettavasta epäonnistumisesta. Kuten Manhattan Institutun tutkija Charles Murray osoitti vuonna 1984 julkaistussa tutkimuksessaan *Losing Ground: American Social Policy, 1950–1980*, Great Society yksinkertaisesti ei ollut poistanut köyhyyttä ja syrjäytyneisyyttä. Vaikka liittovaltion sosiaalihuoltoon käyttämät varat olivat tämän ohjelman alaisuudessa nelinkertaistuneet vuosina 1968–80, köyhyysrajan alapuolella eli kauden lopulla edelleen *yhtä paljon* (13 prosenttia) kansalaisia kuin sen alussa. Vuonna 1985 peräti 15 prosenttia ylsi köyhyysrajan yläpuolelle vain valtiolta saadun tuen avulla.⁴²

Toisin sanoen Great Society oli tehnyt yhä suuremmasta osasta amerikkalaisia valtiosta täysin riippuvaisia, ei-itsellisiä olentoja. Tässä piili perusluonteinen eettinen ongelma, jolla oli suoraa vaikutusta amerikkalaisen demokratian toteutumiseen. Kristillinen oikeisto tarttui tähän problematiikkaan. Lukuisat, varsinkin kalvinistisesti re-

formoidut teologit ja uskontopohjaiset poolemikot alkoivat 1980-luvulla kirjoittaa yhteisöllisyyden rappeutumisesta ja hyvinvointivaltion kriisistä ja tarjota kummallekin uskontopohjaisia ratkaisuja. Näitä levittivät poliitikkojen parissa myös sellaiset uudet tutkimuslaitokset kuten Institute on Religion and Public Life, American Enterprise Institute, Manhattan Institute ja Ethics and Public Policy Center.⁴³

Lajityypin tunnetuimmiksi kirjoituksiksi muodostuivat presbyteeriaktivistina vaikuttaneen professori Marvin Olaskyn teokset, ennen muuta hänen eepokkinen *The Tragedy of American Compassion*, mutta usko-vaisten omassa piirissä yhtä vaikutusvaltaisia olivat kolme aiemmin julkaistua teosta, David Chiltonin *Productive Christians in an Age of Guilt Manipulators*, George Grantin *Bringing in the Sheaves: Transforming Poverty into Productivity* ja Colonel V. Donerin *The Samaritan Strategy*. Yhdessä nämä teokset palauttivat amerikkalaiseen yhteiskuntakeskusteluun New Dealin myötä hylätyn mutta aiemmin vallalla olleen uskontopohjaisen sosiaalihuollon ajatuksen. Tämän mukaan kaiken köyhäinavun tuli olla tilapäistä, oli pyrittävä elämäntapojen muutokseen, edellytettävä kaikilta avustettavilta työntekoa ja kuljettava paikallisten, yhteisöllisten toimijoiden kautta.⁴⁴ Sekä Moraalinen enemmistö että sen työn jatkajat Christian Coalition, Family Research Council ja Focus on the Family laativat tältä pohjalta yksityiskohtaisia ehdotuksia hyvinvointivaltion reformiksi, jotka tarjosivat Great Societyn luomiin köyhyysongelmiin ratkaisuksi lapsilisiä, verohelpotuksia ja sosiaalityön delegoimista yhteisö- ja uskontopohjaisille järjestöille sekä aviottomien isien lastensa elämään palauttamista.⁴⁵

Kristillisen oikeiston jäsenet olivat yhteisöllisen sosiaalihuollon toteuttajista luonteenvimpia, sillä he itse elivät köyhyysongelman ratkaisuksi peräänkuuluttamaansa yhteisöllistä elämää. Aina separatismien aikakaudesta lähtien fundamentalistisilla uskovaisilla oli ollut käytettävissään ”evangelisen gheton” vaihtoehtoiset yhteisöt. Nämä tarjosivat jäsenille kaikenkattavan elinikäisen sosiaalisen verkoston, joka pystyi huolehtimaan

sekä jäsentensä hengellisistä että aineellisista tarpeista. Empiiriset tutkimukset todistivat, että tämä väite todellakin piti paikkaansa. Missä yksilöön keskittyvää, mento-roivaa ja pitkäjänteistä uskontopohjaista sosiaalityötä harjoitettiin, siellä todellakin saavutettiin parempia tuloksia kuin valtiolisella Great Society -sektorilla.⁴⁶

Yhteisöllisen sosiaalihuollon ajatus sai amerikkalaisilta ainakin yhtä vankan tuen kuin kristillisen oikeiston erinäiset perhe- ja

38. *Christianity Today*, 8. 8. 1980, 16–18; *Christianity Today*, 24.10. 1980, 26–28.

39. *Christian American* 2:3 (1991), 6; *Moody Monthly* 91:5 (1991), 7.

40. *Fundamentalist Journal* 8:7 (1989), 578; *Liberty Report* (tammikuu 1987), 13.

41. *Christian American* 3:2 (1992), 24.

42. Murray (1984), 8–14; Murray Friedman (2005) *The Neoconservative Revolution: Jewish Intellectuals and Public Policy*, Cambridge: Cambridge University Press, 103–04. Liberaalien historiankirjoituksessa on yhä tapana kertoa, että amerikkalaisista eli köyhyysrajan alapuolella 21 % vuonna 1959 ja 12 % vuonna 1969 (ks. esim. Alan Brinkley et al. (1991) *American History: A Survey*, New York: McGraw-Hill, 894). Kuten Murray (1984) on osoittanut, kyseinen köyhyysasteen lasku tapahtui kuitenkin vuosina 1959–65 eli ennen Great Society-ohjelmaa, eikä se enää jatkunut ohjelman käynnistyttyä (mikä täysinmittaisesti tapahtui vasta 1970-luvulla).

43. Ks. Peter L. Berger & Richard John Neuhaus, toim. (1996) *To Empower People: From State to Civil Society*, Washington, DC: American Enterprise Institute Press; Gertrude Himmelfarb (1995) *The Demoralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*, New York: Alfred Knopf; David G. Dalin (1997) 'Judaism's War on Poverty', *Policy Review* 85, 29–32; Myron Magnet (2000) *The Dream and the Nightmare: The Sixties' Legacy to the Underclass*. San Fransisco, CA: Encounter Books.

44. Marvin Olasky (1992) *The Tragedy of American Compassion*, Washington, DC: Regnery Publishing; David Chilton (1981) *Productive Christians in the Age of Guilt Manipulators*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics; George Grant (1988) *Bringing in the Sheaves: Transforming Poverty into Productivity*, Brentwood, TN: Wolgemuth & Hyatt; Colonel V. Doner (1988) *The Samaritan Strategy: A New Agenda for Christian Activism*, Brentwood, TN: Wolgemuth & Hyatt.

45. Jerry Falwell (1980) *Listen America!*, Garden City, NY: Doubleday, 204–23, 255–66; Reed (1996), 274–77; Christian Coalition (1995) *Contract with the American Family*, Nashville: Moorings; Gary Bauer (1996) *Our Hopes, Our Dreams*, Colorado Springs, CO: Focus on the Family.

46. Ks. Robert Wuthnow (2004) *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*, Princeton, NJ: Princeton University Press; John J. DiIulio, Jr (2007) *Godly Republic: A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future*, Berkeley, CA: University of California Press.

moraalilainsäädännölliset hankkeet. Mieli-pidetiedustelut kertoivat, kuinka amerikkalaisten enemmistö oli 1990-luvun puoliväliin mennessä kääntynyt jyrkästi Great Societyä vastaan ja alkanut vaatia automaattisen valtionavun epäämistä niiltä, jotka olivat työntekoon kykeneväisiä. Tuossa vaiheessa peräti yhdeksän kymmenestä amerikkalaisesta uskoi, että monet valtiolta sosiaalivastusta saaneet huiputtivat eivätkä oikeasti tarvinneet apua, ja kaksi kolmasosa vaati avustamisen kriteereiden huomattavaa tiukentamista. Vuoteen 2000 mennessä kokonaiset 71 prosenttia kannatti valtion sosiaalibudjetin ainakin osittaista siirtämistä köyhydenvastaista työtä tekeville uskontopohjaisille järjestöille.⁴⁷

Terveempi, moniarvoisempi demokratia

Kristillinen uusoikeisto on uudistanut amerikkalaisen yhteiskuntakeskustelun. Se on tuonut keskusteluun koko joukon uusia eettisiä, moraal- ja identiteettikysymyksiä, jotka tuosta keskustelusta puuttuivat läpi maailmansotien välisen ja varhaisen kylmän sodan ajan. Nämä kysymykset olivat aina olleet fundamentalistis-evankelisten uskon-yhteisöjen sisäisen diskurssin ytimessä, mutta niitä ei separatismien vuosikymmeninä oltu nivottu yleiseen kansalaiskeskusteluun, tuohon keskusteluun osallistumisesta fundamentalistit kun kieltäytyivät. Tämä alkoi muuttua vähitellen 1950-luvulla, kun uus-evankelistet eliitit palasivat maallistuneen Amerikan piiriin, mutta politiikkaan vaikuttavaksi muutos kävi vasta, kun paikallistason uskovaiset toimijat alkoivat 1960- ja 70-luvulla oma-aloitteisesti ja suurin järjestäytynein joukoin todistaa huolenaiheistaan ja arvoistaan.

Toiminta tuotti tulosta. Koululautakunnat muuttuivat vastaanottavaisiksi amerikkalaisten enemmistön huolenaiheille, kun kristillisen oikeiston edustajia tuli valituiksi niihin. Vähitellen myös opetusohjelmien sisältö alkoi muuttua paitsi seksivalistuksen, myös evoluutioteorian, historian ja uskononopetuksen osalta.⁴⁸ Uskontopohjaisten opinahjojen vapaus varmistettiin jo 1970-luvun lopulla säädetyllä lainsäädännöllä.⁴⁹

Hyvinvointivaltion osalta käännekohta taas koitti vuonna 1996, kun presidentti Bill Clinton allekirjoitti kristillisen oikeiston edustajien laatiman lain, joka lakkautti suuren osan Great Society -järjestelmää. George W. Bush on sittemmin alkanut rakentaa uskontopohjaista ja yhteisöllistä sosiaalihuoltoa tukevaa vaihtoehtoa, joka pyrkii mahdollistamaan syrjäytyneiden paluuta amerikkalaisen demokratian täysvaltaisiksi jäseniksi.⁵⁰ Aborttikysymyksessä ei vastavaa muutosta ole tapahtunut, mutta kristillisen oikeiston on onnistunut mobilisoida äänestäjiä vaaliurnille ainakin rajoittamaan aborttien saatavuutta, ja kansalliseen keskusteluun on iskostunut käsitys siitä, että syntymättömilläkin on oikeuksia.⁵¹

Kaikki tämä edustaa suurta muutosta amerikkalaisessa yhteiskuntaelämässä, ainakin osittaista paluuta aikaan ennen liberaalis-korporationistisen valtiomallin ylivaltaa ja uskonnon yhteiskuntaelämästä eristämistä. Muutos on suoraa seurausta siitä New Deal- ja Great Society -valtiomalliin pettyneiden tavallisten amerikkalaisten järjestäytymisestä, joka todentui ennen muuta kristillisten kansalaisjärjestöjen kautta. Kristillisen uusoikeiston nousu ja toiminta tulee siis nähdä olennaiseksi osaksi 1960-luvulla alkanutta amerikkalaisen kansalaisyhteiskunnan dynaamista uudistumista ja elävöitymistä. Kristillinen uusoikeisto on aktivoinut hyvin suuren osan Yhdysvaltain kansalaisia – arvioista vaihdellen neljänneksen tai yli puolet – jotka 1920-luvulta aina 1960-luvulle pitäytyivät erossa yhteisten asioiden päättämisestä. Demokraattinen järjestelmä ei voi kuin voida vain paremmin, kun mitä useampi näkökulma ja arvoarvostelma tuodaan mukaan sen päätöksentekoprosessiin.

47. Wuthnow (2004), 290; Olasky (1992), 190.

48. Deckman (2005).

49. *Christianity Today*, 5. 10, 1979, 58–60.

50. Ks. R. Kent Weaver (2000) *Ending Welfare As We Know It*, Washington, DC: Brookings Institution Press; Amy Black, Douglas L. Koopman & David K. Ryden (2004) *Of Little Faith: The Politics of George W. Bush's Faith-Based Initiatives*, Washington, DC: Georgetown University Press.

51. Ks. William Saletan (2004) *Bearing Right: How Conservatives Won the Abortion War*, Berkeley: University of California Press.

HISTORiantutkimus ja SÄHKÖISET AINEISTOT



**KIRSI
VAINIO-KORHONEN**

*on Turun yliopiston Suomen
historian professori.*

■ Pirjo Markkola kirjoitti Historiallisen Aikakauskirjan numerossa 3/2007, että historiantutkimus on taitolaji. Vaikka usko täysin objektiiviseen tietoon ei leimaa tutkimusta, tutkimusprosessin avoimuus ja mahdollisuus seurata tutkijan päättelyä ovat edelleen tärkeitä periaatteita, Markkola toteaa. Kaksi viimeksi mainittua – mahdollisuus seurata tutkijan työskentelyä ja tutkimusprosessin avoimuus – ovat kuitenkin tällä hetkellä aivan uusien haasteiden edessä: miten sähköisessä muodossa tuotetut asiakirjat haastavat historiantutkimuksen metodologian ja totuudellisuuden.

Vastaavia murroskohtia on ollut aikaisemminkin. Historiatieteellisen tutkimuksen edellytykset muuttuivat monella tavalla 1800-luvun kuluessa. Omaksuttiin aivan uudenlaisia tutkimusmenetelmiä, tajuttiin julkisten asiakirjojen lähdearvo ja järjestettiin arkistoja ja kirjastoja. Asiakirjat alettiin nähdä kansalaisten yhteisenä omaisuutena ja kulttuuriperintönä, jonka tuli olla kaikkien ulottuvilla ja käytettävissä.

Samalla kun dokumentteja alettiin koota yhteen paikkaan, alettiin kiinnittää huomiota niiden historialliseen todistusarvoon. Haluttiin varmistua lähteen aitoudesta, halut-

tiin tietää milloin, missä ja kenen toimesta se oli syntynyt. Tutkittiin kirjoitusaloja, käsialoja ja analysoitiin asiakirjojen asiiasältöä. Asiakirjan olemassaolosta tutkija pystyi varmistumaan ilman apuvälineitä: se oli luettavissa paljain silmin ja kosketeltavissa paljain käsin. Tutkija saattoi myös olla varma lähteensä pysyvyydestä ja muuttumattomuudesta: saveen, nahalle tai paperille painettu tai kirjoitettu asiakirja oli ja tuli olemaan sama kuin syntyhetkellään.

Puhuessamme asiakirjoista miellämmekin ne usein edellä mainitun kaltaisiksi, paperimaailman tuotteiksi: dokumenteiksi, jotka on kirjoitettu käsin tai koneella, allekirjoitettu, sinetöity tai leimattu. Olemme kuitenkin luopumassa paperista ja musteesta asiakirjojen tuottamis- ja tallentamisvälineinä. Myös kuvan ja äänen tallentaminen analogisesti on nopeasti häviämässä. Samalla olemme luomassa aivan uudenlaista toimintakenttää niin tiedon tallettajille kuin sitä käyttäville tutkijoillekin.

Arkistojen, kirjastojen ja museoiden tämän hetken polttavin ongelma on se, miten usein, ainoastaan sähköisessä muodossa oleva tietoaineisto säilyy pysyvästi ja miten sitä ylipäätään voidaan lukea ja tulkita oikein tulevaisuudessa. Myös historiantutkijat joutuvat pohtimaan tutkimusmenetelmiään ja käyttämänsä tiedon luotettavuutta aivan uudesta näkökulmasta.

Sähköisen tiedon säilyvyyden ja luettavuuden ongelmasta eivät historiantutkijaa vapauta edes ”uuden historian” halu tutkia myös muita kuin viranomaisasiakirjoja. Yksityiset kirjeet, päiväkirjat, kuvat, lehdet, elokuvat ja jopa kirjatkin syntyvät jo hyvin pitkälle sähköiseen muotoon. Liike-elämän asia-

kirjojen tuotanto ja arkistointi on niin ikään pitkälle sähköistä, ja sen intresseissä on vain, miten tieto saadaan valjastettua tehokkaasti, vähin kustannuksin ja nopeasti päätöksenteon palvelemiseen tässä ja nyt. Näin sähköinen tallenneformaatti tekee "uuden historian" suosimista aineistoista aivan yhtä haavoittuvia kuin viranomaisasiakirjoistakin.

Olen varma, että vilkkaasta sähköpostija tekstiviestiliikenteestämme ei ole montakaan bittiä tallella sadan vuoden kuluttua. Me voimme lukea kynällä kirjoitettua kirjeenvaihtoa, mutta kuinka monesta tulevaisuuden yksityisarkistosta löytyy intiimejä sähköpostiviestejä ja missä muodossa. Kuinka moni saamistamme tekstiviesteistä on jäljellä edes lukemista seuraavana päivänä? Kuinka tutkimme yhä sähköisemmäksi muuttuvaa arkeamme, sähköisesti täyttämämme apurahanhakulomakkeita tai sähköisessä muodossa hoitamaamme maksuliikennettä? Millaisen käsityksen tulevaisuuden tutkijat ylipäätään saavat 2000-luvusta? Onko elämästämme jäänyt jäljelle minkäänlaista kuvaa, ääntä tai kirjoitusta?

Suomalaiset historiantutkijat eivät ole sähköisten asiakirjojen ongelmia juuri pohdineet. Sota-arkiston johtaja Jaana Kilkki totesi jo useita vuosia sitten, ettei Suomen historiantutkijoiden yhteisö ole osoittanut mitään mielenkiintoa sitä oman alansa tulevaisuutta uhkaavaa, tikittävää aikapommia kohtaan, jonka hallitsematon sähköinen hallinto ja sähköiset asiakirjat muodostavat. Tämä on erityisesti historiantutkimuksen kohtalonkysymys, koska menneisyyttä tutkiva tiede on monia muita tieteenaloja riippuvaisempi menneiden sukupolvien tuottamasta aineistosta. Oman aikansa yhteiskuntaa tutkivilla tieteillä ei tällaista aineiston fyysisen säilymiseen, luettavuuteen, käytettävyyteen ja ymmärrettävyyteen liittyvää ongelmaa ole.

Metodologisesti sähköisten asiakirjojen perusongelma on se, että sähköisen asiakirjan muokkaaminen on helppoa, eikä muutoksista jää jälkiä samalla tavoin kuin esimerkiksi paperiasiakirjoihin. Sähköisen asiakirjan aitoutta, luotettavuutta ja todistusvoimaisuutta ei siis voi enää sitoa senkaltaisiin fyysisiin ominaisuuksiin, joiden

tutkiminen on 1800-luvulta lähtien muodostanut erään historiantutkimuksen lähdekriittisistä kulmakivistä. Ihmissilmille näkymättömästä ja ihmiskorville kuulumattomasta sähköisestä asiakirjasta ei voi aistinvaraisesti päätellä mitään sen luonteesta tai käytöstä. Sähköiseen dokumenttiin voidaan kuitenkin liittää ns. metadataa, tietoa tiedosta, joka kuvailee asiakirjan synty- ja käyttöprosessia. Metadatatassa kuvaillaan käytettyjä tiedostoformaatteja, tietojen alkuperää sekä asiakirjan "käyttöhistoriaa". Kuka on ollut sisällä asiakirjassa, milloin, ja mitä hän on tehnyt. Tässä tilanteessa historiantutkijan lähdekriittiset pohdinnat siirtyvät väistämättä itse asiakirjasta siihen *prosessiin*, joka on synnyttänyt dokumentoitua tietoa.

Oman ongelmakenttensä muodostaa myös se, että tietokoneiden ja tietoverkkojen avulla sähköisten asiakirjojen tietoja voidaan vaivattomasti yhdistellä lukemattomilla eri tavoilla. Näin ns. sähköinen asiakirjanäkymä voi koostua usean eri arkistonmuodostajan antamista tiedoista. Tällä tavoin myös toinen asiakirjalähteitä käyttävän historiantutkimuksen kulmakivistä – asiakirjojen arkistolliseksi järjestelytavaksi sovitettu proveniensi- eli alkuperäisperiaate – on hämärtyvässä ja häviävässä. Proveniensiiperiaatehan lähestyy dokumenttia ainutkertaisena, muuttumattomana menneisyyden todistuskappaleena. Sähköistä asiakirjaa on sen erilaisen syntyvän ja eriävien käyttöominaisuuksien takia vaikea lähestyä alkuperäisperiaateen näkökulmasta. Tulevaisuudessa emme enää voi tarkastella nyt syntyviä sähköisiä arkistoja paperimaailmasta peräisin olevien sosiaalisten käytäntöjen ja sopimusten määrittämällä tavalla. Terry Cook Kanadan kansallisarkistosta on osuvasti todennut, ettei sähköisiä asiakirjoja saa eikä enää edes voi käsitellä ja tulkita "paperiaivoin". Myös historiantutkijoiden on tässä tilanteessa löydettävä uudet keinot sähköisen dokumentaation historiallisen merkityksen ymmärtämiseksi. Ja ennen kaikkea: suomalaisten historioitsijoiden on aktiivisesti ryhdyttävä osallistumaan sähköisistä asiakirjoista käytävään keskusteluun, jota tällä hetkellä käyvät ainoastaan arkisto-, kirjasto- ja museoalan ammattilaiset.



IRMA SORVALI

Suomen sodan muistelmat kirjurin ja veteraanin yhteistyönä

Mickel Hoff (Fagerström) oli Suomen sodan veteraani. Rovasti Frans Oskar Durchman kirjoitti muistiin kertomuksen veteraanin elämästä ja kokemuksista sodassa ja sodan jälkeen. Hoff kertoo elävästi mm. Koljonvirran taistelusta. Oulun yliopiston kirjastosta löydettyssä käsikirjoituksessa on mukana runsaasti henkilö- ja paikannimiä sekä yksityiskohtaisia numerotietoja.

■ Rovasti Frans Oskar Durchman kirjoitti joulukuussa 1858 muistiin keskustelunsa, jonka hän oli käynyt Suomen sodan veteraanin Mickel Hoffin kanssa. Tätä 14 liuskan mittaista käsikirjoitusta säilytetään Oulun yliopiston pääkirjastossa, jossa se kuuluu piispa J. A. Mannermaan kokoelmaan.¹

Millä tavoin kirjurin ja veteraanin yhteistyö on käytännössä toiminut, ei suoranaisesti ilmene tekstistä. Tarkoituksenani on tekstin sisällön ja siinä käytetyn kielen avulla valottaa tätä yhteistyötä. Erityisen kiinnostukseni kohteena ovat ihmisiin ja tapahtumiin liittyvät inhimilliset piirteet, joista sotaveteraani kertoo ja jotka tässä kertomuksessa ovat elettyä todellisuutta.

Käsikirjoituksen tekstiä käsitellen dialo-

gina, kirjurin ja veteraanin välisenä vuoropuheluna. Selvitän tekstin rakennetta ja sen ajoitukseen liittyviä seikkoja, minkä jälkeen esittelen sotaveteraani Hoffin elämänvaiheet. Valotan Suomen sodan vaihteita käsikirjoituksen antamien tietojen pohjalta. Mukana näissä sisältökuvauksissa on myös joitakin kielellisiä havaintoja. Varsinaisessa kieltä koskevassa osassa otan lyhyesti esille henkilö- ja paikannimiä, joita käsikirjoituksessa on runsaasti. Ruotsinkielinen alkuperäisteksti, jonka olen litteroinut ja kirjoittanut puhtaaksi, on julkaistu kokonaisuudessaan Pohjois-Suomen historiallisen yhdistyksen vuosikirjassa.² Tähän alkuperäistekstiin pohjautuvat esityksessä jäljempänä tulevat suomentamani otteet.

Sotahistorioitsijat ovat käsitelleet laajalti Suomen sotaa lukuisissa julkaisuissa. Yksi vanhimpia on Danielsonin kirjoittama teos *Finska kriget och Finlands krigare 1808–1809* (ruots. 1897).³ Sotaa ovat muistelleet mm. Carl Johan Holm (1836/1977)⁴ ja Michailofski-Danilefski (1850),⁵ joiden teok-

1. [Kirjaston suojakannessa:] Durchman F. O.: Sotamuistelmat. (– rovasti Frans Oskar Durchman koonnut Mickel Woffin [sic] muistelmien perusteella). Käsikirjoitus, Oulun yliopiston kirjasto.

2. Irma Sorvali (2005) 'Kirjurin muistiinpanoja Suomen sodan veteraanin suullisista muistiinpanoista', *Faravid* 29, *Pohjois-Suomen historiallisen yhdistyksen vuosikirja* XXIX, 193–210.

3. Joh. Rich. Danielson (1897) *Finska kriget och Finlands krigare 1808–1809*. Från finskan af W. Söderhjelm. Helsingfors: Osakeyhtiö Weilin & Göös aktiebolag.

4. Carl Johan Holm (1836/1977) *Muistiinpanoja Suomen sodasta 1808–1809*. Suomentaneet Arto ja Kirsti Ingervo. Espoo: Weilin+Göös.

5. Michailofski-Danilefski (1850) *Beskrifning öfver Finska kriget till lands och sjös åren 1808 och 1809*. Tavastehus: Tryckt hos G. Nordenswan.

set ovat olleet jo olemassa Hoffin muistelmien kirjoittamisen aikaan. Suomen sotaan osallistui nuoruutensa päivinä myös Faddei Bulgarin (1789–1859), venäläinen lehtimies ja kirjailija, joka kulki joukkojen mukana Savosta Pohjanmaalle aina Ouluun ja Tornioon saakka. Hänen laajat muistelmansa tästä sotarekkestä ilmestyivät runsaat sata vuotta niiden kirjoittamisen jälkeen vuonna 1996.⁶ Eräät kirjoittajat ovat keskittyneet kuvaamaan Suomen sodan sankareita kuten Anders Persson teoksessaan *Suomen sodan unohdetut sankarit* (1988).⁷ Jouko Pennanen (2001)⁸ kertoo teoksessaan erityisesti Sven Dufvasta ja Koljonvirran taistelusta.

Kirjuri, muistiinpanojen rakenne ja ajoitus

Durchmanin käsikirjoituksesta on selvästi nähtävissä, että muistiinpanot on kirjoittanut yksi ja sama henkilö. Käsikirjoitukseen on myöhemmin eri käsialalla ja eri kynällä lisätty seuraava: ”Nämä tiedonannot on koonnut Rovasti Frans Oskar Durchman (suomentajana tunnettu).”

Frans Oskar Durchman syntyi vuonna 1813 Kuivaniemellä ja kuoli 1880 Vöyrillä. Kirjoittaessaan Hoffin sotamuistelmia hän on siis ollut 45-vuotias. Hänen äidinkielenä on melko varmasti ollut ruotsi, jota hän on käyttänyt niin muistiinpanoissaan kuin todennäköisesti Hoffin kanssa keskustellessaan. Hoff ei liene ollut suomen kielen taitoinen. Durchmanin tiedetään laulattaneen syksyllä 1837 kalajokisia veisureita ja tallettaneen sävelmät talteen yksiaänisellä nuotinnoksella.⁹ Durchmanin kiinnostus moniin asioihin sopii myös Suomen sodan veteraanin kertomien muistojen kirjaamiseen.

Kirjuri on kirjoittanut tapahtumat muistiin aikajärjestyksessä. Tekstin rakenne noudattaa pääpiirteissään seuraavaa: Varsinainen osa käsittelee veteraanin elämää ja osallistumista Suomen sotaan sekä sodan päätapahtumia, kun taas yksityiskohdat on kerrottu alanooteissa. Suomen sodan veteraanin omakohtaiset kertomukset ovat oletettavasti herättäneet ihmisten kiinnostusta, sillä sotaan osallistuneet sotilaat alkoivat tulla yleisemmin tutuiksi. 1800-luvulla veteraanien asema alkoi parantua,¹⁰ joten Dur-

chmanin kirjaamat veteraani Hoffin kertomukset ovat myös tältä pohjalta voineet saada uutta ajankohtaisuutta.

Durchman lienee tehnyt aloitteen muistelmien kirjoittamiseen. Runebergin teos *Vänrikki Stoolin tarinat* (Osa I) ilmestyi vuonna 1848, ja on täysin mahdollista, että sotamuistoja olisi ryhdytty kirjoittamaan muistiin Runebergin teoksen inspiroimina. Suomen sodan alkamisesta tuli vuonna 1858 kuluneeksi 50 vuotta.

Durchmanin ja Hoffin elämänvaiheet nivoutuvat toisiinsa ja käsiteltävänä olevaan teemaan ajallisesti katsoen seuraavasti: 1782 Hoff syntyy, 1808–09 Hoff osallistuu Suomen sotaan, 1813 Durchman syntyy, 1848 *Vänrikki Stoolin tarinat* (Osa I) julkaistaan, 1858 Durchman kirjaa Hoffin sotamuistemat, 1863 Hoff kuolee ja 1880 Durchman kuolee.

Muistelmissa on mukana myös suoria sitaatteja tai viittauksia johonkin lähteeseen. Varsinaisessa osassa viitataan tarkasti erääseen pykälään ja sen sisältöön.¹¹ On tietenkin mahdollista, että asioita on tarkistettu joko jälkikäteen tai lähteestä, joka kirjurilla on voinut olla mukanaan. Äskettäin Pietarista tulleeseen ohjesääntöön¹² viittaaminen ylimalkaisemmalla tavalla voi sen sijaan olla pelkästään muistinvaraista. Hoff kertoo eräästä sotapäälliköiden Viaporissa käymästä keskustelusta, joka käsikirjoituksen ensimmäisessä nootissa esitetään suorana vuoropuheluna.¹³ On epätodennäköistä, että Hoff itse olisi esittänyt suoran vuoropuhelun, josta kirjuri olisi laatinut esityksensä. Epäselvää myös on, onko tätä vuoropuhelua ollut mahdollista jälkikäteen tarkistaa jonkin lähteen avulla.

Esimerkkinä tekstien välisestä riippuvuudesta, intertekstuaalisuudesta, on tekstissä oleva viittaus yhteiseen sopimukseen, jonka mukaan Klingsporin taitamattomuuden ja venäläisen oveluuden vuoksi ruotsalaiset joukot asettuvat siten, että Iisalmen kirkosta tulee neutraali alue.¹⁴ Toisena esimerkkinä voisi mainita kirjeen, jonka venäläinen Tutschkoff lähetti ruotsalaiselle Sandelsille lokakuussa 1808. Kirjettä on siteerattu ja esitelty useissa Suomen sotaa koskevissa teoksissa.¹⁵ Hoffin muistelmissa tämän kir-

jeen ilmoitetaan olevan käännetyn ruotsiksi,¹⁶ mutta kääntäjistä ei ole mainintaa. Kirjeen sisältöä on voitu veteraanin ja kirjurin tapaamisessa merkitä muistiin, mutta tarkka sitaatti puhuu sen puolesta, että kirjuri on käyttänyt jotain olemassa olevaa käännettä.

Mickel Hoffin elämänvaiheet

Suomen sodan veteraani Mickel Hoff, rovasti Durchmanin kirjaamien muistelmien kertoja, oli oikealta nimeltään Mickel Fagerström. Hän oli syntynyt vuonna 1782 ja kuoli 81 vuoden iässä vuonna 1863. Muistiinpanojen laatimisen aikaan vuonna 1858 hän on ollut 76-vuotias. Tässä yhteydessä voi esittää kysymyksen, missä määrin ja kuinka yksityiskohtaisesti sotaveteraani on puolen vuosisadan jälkeen pystynyt muistamaan sodan tapahtumat, joista muistelmassa kerrotaan. Ei ole tiedossa, oliko Hoffilla omia muistiinpanoja sodan ajalta tai oliko hänellä joitakin apuneuvoja muistelmia kertoessaan. Yhtä vähän tiedetään kirjurin mahdollisista apuneuvoista tai jälkikäteen tehdyistä tarkistuksista.

Muistiinpanot antavat yksityiskohtaisia tietoja Mickel Hoffista ja hänen elämästään. Hänen kuolemansa jälkeisistä seikoista ovat maininnat on kirjuri lisännyt muistelmiin. Hoffin elämästä on lyhyesti maininnut myös Åkerblom kirjassaan *Kvevlax historia* (1962). Kirjassa on kyläkohtainen ruotumiesluettelo, jossa Hoff on asetettu paikannimen Vassor yhteyteen. Hänen kerrotaan olleen syntyisin Yttermarkista ja palvelleen ensin Fagerström-nimisenä kolme vuotta leskikuningattaren henkirykmentissä. Hän osallistui vuosien 1808–09 sotaan muun muassa Viaporissa antautumisen aikana sekä Koljonvirran taisteluun.¹⁷

Muistelmien sodasta kertova osa keskittyy Koljonvirran taisteluun, josta myös Åkerblom mainitsee lyhyesti.¹⁸ Muistelmien varsinaisessa osassa tästä taistelusta kerrotaan seuraavasti:

Syyspuolella käytiin mieliin painunut taistelu Wirran eli Koljonvirran sillan luona Iisalmessa. Tähän taisteluun Hoff osallistui ja tässä hän mieskohtaisesti viimeisen

kerran nosti aseensa maahan tunkeutujaa vastaan, mutta täällä hän myös koki elämänsä kovimman kahakan.¹⁹

Sodan kuvaus jatkuu yksityiskohtaisesti. Hoff kulki muun joukon mukana kohti Oulua, mutta sairastui matkalla. Hänet vietiin sairaalaan Haukiputaalle. Kertomus etenee seuraavasti:

Seuraava päivä uurastettiin vallitusten kunnostamistöissä, ja sitä seuraavana eli lokakuun 29. päivän vastaisena yönä aloimme vetäytyä Oulua kohti. Marssiminen pehmeillä ja sohjoisilla teillä oli vaivalloista, mutta ennätimme sinä yönä kuitenkin 2 peninkulman päähän Wirralta Wierimän [Vieremä] kylään. Siellä oli majapaikoista pulaa, mistä syystä meidän täytyi pienen levon jälkeen jatkaa vetäytymistä vielä peninkulman verran ja tulimme Salahmin kylään. Mutta täällä oli vielä heikommin ja vähemmän majoitustilaa. Tästä syystä meidän piti se yö viettää avoimen taivaan alla ja levätä paljaalla maalla. Sää oli kylmä ja sateinen, ilma täynnä lunta, eikä edes

6. Faddei Bulgarin (1996) *Sotilaan sydän. Suomen sodasta Engelin Helsinkiin*. Toimittanut ja suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

7. Anders Persson (1988) *Suomen sodan unohdetut sankarit*. Suomentanut Seppo Sauri. Ruotsinkielinen alkuteos *Gerillakriget i Finland*. Helsinki: Otava.

8. Jouko Pennanen (2001) *Sven Dufva ja Koljonvirta 1808*. Ylä-Savon Säätiö, Gummerus, Jyväskylä.

9. [Frans Oskar Durchman] <www.herattajajuhlat.fi/yli vieska/wanahat_muistot/wanahat_muistot.html>, haettu 15.12.2005 ja <<http://matrikkeli.helsinki.fi/ylioppilasmatrikkeli>>, haettu 30.3.2007.

10. Ks. Eeva-Liisa Lehtonen (1994) *Säätyläisbuveista kansanbuveiksi, kansanbuveista kansalaisbuveiksi. Maaseudun yleishyödyllinen huvitoiminta 1800-luvun alusta 1870-luvun loppuun. Historiallisia tutkimuksia* 184, Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 129–132.

11. "stadgan i Kongl. Resol. på Krigsbefällets besvär af den 12 novemb. 1766 § 38", Sorvali (2005) 206.

12. "ett nyligen fr. St Petersburg ankommet reglemente", Sorvali (2005) 206.

13. Sorvali (2005) 206.

14. Sorvali (2005) 207.

15. Ks. esim. Jouko Pennanen (2001) *Sven Dufva ja Koljonvirta 1808*. Jyväskylä: Ylä-Savon Säätiö, 63.

16. Sorvali (2005) 207.

17. Bror Åkerblom (1962) *Kvevlax historia*. Vasa: Kvevlax kommuns förlag, 489.

18. Åkerblom (1962) 489, 494.

19. Sorvali (2005) 202.

maa ollut joka paikassa kuivalaatuista. Sytytettiin kyllä rakovalkeita ja yritettiin koko ajan kääntää niitä kohti vuoronperään toista ja toista puolta, jotta pysyttäisiin lämpiminä ja kuivina, sillä märkä maa kasteli maata vasten olevan puolen, ja sade ja lumisohjo yläpuolen, mutta näistä toimista huolimatta Hoff ja monet muut hänen ohellaan sairastuivat heti tämän jälkeen kenttäkuumeeseen (typhus) ja kuljetettiin heikossa ja kurjassa tilassa Ouluun ja sieltä edelleen sairaalaan Iin pitäjän Haukiputaan kappelin Kellon kylään. Siellä saimme sitten maata useita viikkoja heikossa kunnossa. Tornioon perääntyvä ruotsalais-suomalaisen armeijan jälkijoukko jätti meidät marraskuun 29. päivänä, ja venäläiset ottivat meidät hoitoonsa joulukuun 3. päivänä.²⁰

On merkille pantavaa, että edellä esitetty suomennoskatkelma sisältää sekä ulkopuolisen että Hoffin näkemyksen. Muotoilu ”Hoff ja monet muut sairastuivat” on ulkopuolisen toteamus, kun taas kertomus muutoin etenee me-muodossa tai passiivissa. Niistä joukoista, joihin Hoff kuului, käytetään sanaa ”me”. Hoff on kertonut myös episodin, joka on selkeän omakohtainen. Siinä kerrotaan, kuinka voitolla olevat venäläiset kohtelivat ”meitä” hyvin. Juovuksissa olevan venäläisen kapteenin anteliaisuus on jäänyt veteraanin mieleen, ja siitä kerrotaan muistelmissa lyhyesti seuraavaan tapaan:

Heti tultuaan sisälle pirttiin, jossa makasimme, venäläiset huomasivat kiväärimme ja muut varusteemme, jotka oli asetettu pirtin uunin päälle, ja ottivat ne haltuunsa. Tämä tuntui meistä tuskalliselta. Muutoin he kohtelivat meitä hyvin. Venäläinen kapteeni, joka oli melko lailla juovuksissa, tuli sisään, istuutui penkille ja puhutteli meitä ystävällisesti omalla kielellään, lausui osanottonsa ja säälsinsä sairaille suomalaisille sotilaille, otti esiin kelpo rahakukkaronsa ja jakoi siitä meille venäläisiä hopearahoja.²¹

Osa sotilaista parantui nopeammin, kun taas jotkut potivat tautiaan kauemmin. Hof-

fin sanotaan tervehtyneen hitaasti. Kotiinpaluu tapahtui talvella 1809.

Muistelmissa esitellään lyhyesti myös Hoffin sotilaspuke, jossa takki on lyhyt ja vaaleanharmaa, siinä sininen kaulus ja samanväriset käänteet. Pukuun kuuluu lisäksi pitkät housut, mustat hihnat, päässä musta keltaisella plyymillä varustettu hattu, jossa messinkinyöri ja komppaniamerkki vasemman korvan yläpuolella. Kiväärissä on pistin.

Sotakuvauksen jälkeen käsikirjoitus kertoo Hoffin sodanjälkeisistä vuosista ja loppuelämän tapahtumista aina hänen kuolemaansa saakka. Veteraanin yksityiselämä ei ole myöskään jäänyt muistelmissa huomiotta. Sodan päättymisvuonna 1809 Hoff oli solminut avioliiton Anna Eriksdotter Enquistin (syntynyt 1777) kanssa, ja heille syntyi kaikkiaan kuusi lasta. Jäätyään leskeksi vuonna 1832 Hoff muutti asumaan omaan mökkiinsä Vassoriin (Wassor). Muistelmien mukaan Hoff elätti itseään ja perhettään sodan jälkeen omien käsiensä avulla. Terveiden heikettyä hän joutui turvautumaan 75 vuoden ikäisenä köyhäinhoitoon. Hänelle myönnettiin vuotuinen tynnyrillinen viljaa. Vuodesta 1859 lähtien Hoff sai muiden Suomen sodan veteraanien tapaan vuodessa 12 ruplaa 90 kopeekkaa hopeassa. Näiden avulla hänen viimeiset viisi elinvuottaan olivat olleet tässä suhteessa kohtuullisia. Itse hän tunsu kyynelöivin silmin suurta kiittolisuutta jalomielisiä auttajiaan kohtaan, joille hän toivotti Jumalan siunausta.

Hoff osallistui elämänsä viimeisinä vuosina erään pienen hengellisen ryhmän kokouksiin. Tästä ryhmästä käytettiin nimeä Sirapister tai sirapskyrka. Kun Hoffin terveydentila oli heikentynyt, hänet oli samalla vallannut huoli sielun pelastumisesta. Hän pyysi luokseen sielunhoitajansa, joka oli antanut hänelle ehtoollisen. Hoff kuoli rauhallisesti 15. päivänä joulukuuta 1863. Hänen maallisia jäännöksiään säilytettiin hautajaisien jälkeen talviruumishuoneella, kunnes ne muiden talven aikana kuolleiden kanssa laskettiin hautaan toukokuussa seuraavana vuonna. Veteraaneille kuuluvia kunnialaukauksia ei kuitenkaan Pietarista tulleen kiellon vuoksi hautajaisissa ammut-

tu. Ilmoituksen Hoffin kuolemasta ja hautauksesta kirjuri on liittänyt mukaan kertomukseen.

Sotaveteraaneja ei aina ole muistettu asianmukaisella tavalla, ja sotamuistoja on saatettu pitää arkaluontoisina. Suomen sodan veteraaneista pidettiin kuitenkin huolta. Heitä varten aloitettiin varainkeräys viisikymmentä vuotta sodan jälkeen syksyllä 1858. Hanke, joka oli lähtenyt liikkeelle Ruotsista, oli luonteeltaan vahvasti kansallinen. Tämä taas sai esivallan suhtautumaan asiaan epäroivasti.²² Kuten edellä on käynyt ilmi, Hoffille ja muille vuoden 1808 veteraaneille myönnettiin vuotuista avustusta.

Suomen sodan vaiheita Hoffin muistelmien valossa

Hoffin elämäkertatietojen yhteydessä on edellä kerrottu Koljonvirran taistelusta. Muistelmien varsinaisessa osassa tämän taistelun tapahtumat esitetään melko lyhyesti referoiden. Kuvausta täydentävät alanootit, joissa kertomus sen sijaan rönsyilee. Muistelmat eivät kuitenkaan ole pelkästään varsinaisten sotatapahtumien toteamista, vaan mukana on myös inhimillisiä ja arkisia tapahtumia. Taistelun alkuepisodina on kuvattu hyvin arkinen tapahtuma, joka liittyy puuron syöntiin:

He olivat juuri saaneet keitetyn päivällispuuronsa valmiiksi, ennättäneet istuutua ja syödä siitä muutaman lusikallisen, kun samassa hälytysrumpu alkoi päristä, minkä merkitys oli sotilaille niin selvä, että ruokahalu katosi heti eikä yksikään suupala enää maistunut. Jokainen riensi aseisiin niin nopeasti kuin pystyi. Tykinjyske oli juuri alkanut kummallakin puolella ja vilkastui yhä enemmän ja enemmän. Venäläiset marssivat suurin joukoin alas siltaa kohti ja levittäytyivät salmen kaakkoisrannalle. Heidän kenraalinsa (Dolgoruki) ratsasti komean valkoisen hevosen selässä salaman nopeasti edestakaisin hetkeksikään pysähtymättä ja komensi väkeä sillalle.²³

Arkeen ja syömiseen liittyy myös kertomus siitä, kuinka Hoff kiitollisena muisteli kaihaneensa veitsen avulla kuivuneita puuron

tähteitä ja syöneensä näitä nälkäänsä. Kertomus on seuraava:

Ihmetellen Hoff muisteli, kuinka sanomattoman halukkaasti hän esimerkiksi erällä paikalla vetäytymisen aikana raapi veitsellä kuivuneita puuron tähteitä härkkimestä, jota oli joidenkin päivien ajan käytetty puuron keitossa, ja mikä Jumalaan kohdistuva kiitollisuuden tunne täytti hänen sydämensä tämänkin vähäpätöisen, mutta ansaitsemattoman virkistykseen vuoksi.²⁴

Vaikka kyseessä on sotatapahtumien muisteleminen, huumorikaan ei ole täysin tuntematonta. Tosin sitä on tuotu esille vain yhden ainoan kerran. Humoristinen episodi liittyy Koljonvirran taisteluun. Sotilaiden keskuudessa hilpeyttä herättänyt tapaus piirtyy selkeänä vastakohtana sodan vakavuudelle. Hilpeyden aiheuttaa kenttäpulloon osunut laukaus. Tapaus on seuraava:

Ihmiselämän monivivahteisuuteen kuuluu, että välistä myös sen kaikkein vakavimpina hetkinä ilmenee koomisia seikkoja, jollaisista voidaan kertoa esimerkkinä seuraava: Länsipohjan rykmentin taistelun loppuvaiheissa eräs sotilas, jolla oli hyvä, tarkasti ampuva kivääri, kaatui vihollisen kuulan kuolettavasti lävistämänä; tämän jälkeen hänen lähin vieruskumppaninsa, jolla oli epätarkka ase, halusi vaihtaa omansa kaatuneen toverin kivääriin. Kun hän oli tässä tarkoituksessa kumartunut irrottamaan kelpo asetta kaatuneen toverin kouristuksenomaisesti puristamista käsistä, vihollisen kuula osui hänen vaskiseen, sillä haavaa piimällä täytettyyn kenttäpulloonsa. Miehen noustua ylös ja palattua toimiinsa paksu piimä alkoi valua kuulan tekemästä reiästä noroina pitkin hänen housujaan. Tämä näky herätti yleistä hilpeyttä lähinnä olevassa miehistössä ja antoi sille hetkiseksi aiheen hauskoihin ja leikkilisiin sutkauksiin.²⁵

20. Sorvali (2005) 203.

21. Sorvali (2005) 203.

22. Lehtonen (1994) 129–132.

23. Sorvali (2005) 202–203.

24. Sorvali (2005) 204.

25. Sorvali (2005) 209.

Hauska ja kenties kevennyksenä kerrottu episodi on kuitenkin pian ohitse, ja sotaa seurataan sen kaikessa julmuudessa. Yön saapuessa vakava tilanne alkaa kuitenkin hellittää:

Kauhea laukaustenvaihto jatkui illalla aina kello 7:ään saakka, jolloin pimeyden tulo ja venäläisten toistuvasti epäonnistuneet yritykset päästä sillan yli aiheuttivat sen, että vihollisen tuli heikkeni ja molemminpuolinen verilöyly lopulta päättyi.²⁶

Hoffin muistelema sotakertomus, joka pohjautuu suurelta osin hänen näköhavaintoihinsa, on myös kielen suhteen visuaalisuuteen painottuvaa. Yksittäisiä kuulohavaintojakin on mukana. Tällaisia ovat ilmaukset ”täyden musiikin soidessa ja hurraahuutojen kuuluessa”²⁷ sekä ”39 kanuunan ryske”.²⁸ Samassa kohdassa sotaa kutsutaan myös näytelmäksi.

Käsikirjoituksen pohjalta on vaikea päätellä, kuinka paljon Hoff yhdellä kertaa kertoi kirjurilleen sodan tapahtumista. Kirjuri on mahdollisesti tavannut kertojansa useaan otteeseen ja joka kerta tehnyt muistiinpanoja. Sotaan liittyvien seikkojen tarkistaminen ei liene ollut aivan yksinkertaista noissa oloissa, sillä sotapäiväkirjat olivat tiittävästi Tukholmassa. Millä tavoin muistelmien yksityiskohtaisia tietoja on tarkistettu vai ovatko ne täysin muistinvaraisia, ei ole ollut mahdollista selvittää.

Muistelmien henkilön- ja paikannimiä

Sotaan ja sotakertomukseen liittyy joukoittain ihmisiä, ja näin on myös laita Hoffin muistelmissa, joissa mainitaan sodan eri vaiheisiin liittyvien numerotietojen ohella runsaasti henkilön- ja paikannimiä. Tekstiosassa henkilönnimiä on kaikkiaan noin 50 ja paikannimiä noin 30. Henkilönnimien määrä nousee nooteissa yli sadan, kun taas paikannimiä on runsaat 60. Muistelmien ensimmäinen, kappaleeksi luonnehdittava osa, on tässä suhteessa kiinnostava. Siinä nimiä on mainittu erityisen runsaasti. Nämä johdattavat lukijan tekstin sisältöön ja tapahtumapaikoille. Muistelmien tämä osa on

johdanto Hoffin henkilötietoihin ja elämään sekä sodan tapahtumiin. Kertoja Hoffin nimi esiintyy tässä kappaleessa kaikkiaan kymmenen kertaa, ja siitä on käytetty neljää eri varianttia (Mickel Hoff, Mickel Fagerström, Hoff ja Hoffen). Muita tässä yhteydessä esiintyviä nimiä ovat Bergdahl, Törje (C.J. Durietz), Brummer, Gustaf von Nummers, Arnkihl, Hofflander, Schultz ja Dolgorucki. Samassa jaksossa esiintyvät paikannimet keskittyvät toisaalta Hoffin kotiseudulle Vaasan tienoille (Lax hemman, Yttermark, Nerpes, Wasa), toisaalta Suomen sodan näyttämölle Kuopion seuduilta (Toivola, Kuopio, Wirta eller Koljonvirta, Idensalmi) aina Pohjois-Pohjanmaalle saakka. Myös Viapori (Sveaborg) Hoffin aikaisempaan asemapaikkana on mainittu kerran.

Edellä olevat nimitiedot antavat lukijalle lyhyen katsauksen tekstin sisältöön ja asettavat sen historiallisesti ja maantieteellisesti omalle paikalleen. Henkilöiden osalta voi todeta, että kyse on sekä historiasta tunnettuja että tuntemattomia henkilöitä. On mahdollista, että Hoff piti muistissaan suuren joukon nimiä, jotka hän sitten kertoi kirjurille.

Kirjurin ja kertojan yhteistyötä

Edellä on esitetty pohdintoja kirjurina toimineen rovasti Durchmanin ja sotaveteraani Hoffin välisestä yhteistyöstä. Durchmanin teksti on kautta linjan asiallisen selkeää, ja hänen käyttämänsä ruotsi on sivistyneen henkilön kieltä. Muistelmien kerronta etenee mennessä aikamuodossa. Kertojasta käytetään nimeä Hoff ja yksikön kolmatta persoonaa. Suomalaisten/ruotsalaisten joukoista käytetään monikon ensimmäistä persoonaa ”me”. Kirjuri on ulkopuolinen, jonka näkökulma tulee harvoin esille.

Kirjuri on tehnyt tekstiin myös omia lisäyksiään. Kertoessaan Hoffin lähiomaisista, erityisesti lapsista, hän on lisännyt seuraavan: ”ketkä heistä ovat elossa, on kirjurille epäselvää”.²⁹ Kirjuri käyttää itsestään kolmatta persoonaa myös seuraavassa: ”mistä syystä näin tapahtui, on kirjurille tuntematonta. Kirjuri ei myöskään ole päässyt käsiksi näihin kertomuksiin”.³⁰ Tämä viittaa siihen, että lisäykset on tehty jälkikäteen,

jolloin kirjuri on myös samalla ilmaissut olevansa asiasta tietämätön. Kerran hän on lisännyt selvennyksen sulkumerkeissä: "Me (Hoff kertoi) saavuimme".³¹ Nämä esimerkit voivat viitata siihen, että kirjuri on ainakin aika ajoittain kirjoittanut tekstiään yksin. Ne kertovat myös hänen halustaan vakuuttaa asioiden olevan juuri Hoffin kertomuksen mukaisia.

On selvää, että rovasti ja veteraani ovat olleet tavalla tai toisella keskenään yhteistyössä Suomen sodan 50-vuotisjuhluvuonna 1858. Sodan tapahtumia on palautettu mieleen sekä mahdollisesti tarkistettu ja täydennetty jälkikäteen. Epäselväksi kuitenkin jää yksityiskohtainen selonteko siitä, millä tavoin tämä yhteistyö on käytännössä järjestetty. Istuiko veteraani pappilassa kertomassa sotamuistojaan vai vierailiko rovasti veteraanin kodissa Vassorissa? *Vänrikki Stoolin tarinat* ovat myös voineet inspiroida näiden muistelmien kirjaamista. Joka tapauksessa veteraani Hoffin tarina kulkee Pohjanmaalta Viaporin ja Koljonvirran kautta Ouluun ja takaisin kotiseudulle.

Hoffin oma tarina

Frans Oskar Durchmanin laatima käsikirjoitus veteraani Mickel Hoffin Suomen sodan muistelmista kertoo omalla koruttomalla tavallaan sodasta ja siihen osallistuneista sotilaista. Samalla se paljastaa myös sen, että veteraaneista oltiin kiinnostuneita. Ylei-

sen veteraaneja kohtaan tunnetun kiinnostuksen tiedetään maassamme kestäneen kauan. Sen vaikutukset tulivat aikanaan näkyviin myös maaseudun yleishyödyllisten huvitilaisuuksien ohjelmistoissa, joissa *Vänrikki Stoolin tarinat* ja Suomen sodan aiheet olivat vakio-ohjelmistoa.³²

En ole saanut selville, onko Hoffin muistelmia julkaistu jossain yhteydessä, mikä on tietenkin mahdollista. Hoffin tarina liittyy joka tapauksessa yhtenä osana suureen kokonaisuuteen, Suomen sodan historiaan. Oulun yliopiston kirjastossa säilynyt käsikirjoitus sisältää havainnollisesti Suomen sodan veteraanin ja samalla silminnäkijän henkilökohtaisia kokemuksia Suomen sodan tapahtumista. Tarinan kertomisesta ja sen muistiin kirjoittamisesta tulee pian kuluneeksi 150 vuotta ja itse sodasta 200 vuotta. Se on edelleen kiinnostava erityisesti omakohtaisuutensa ja inhimillisten piirteidensä vuoksi.

26. Sorvali (2005) 209–210.

27. "under full musik och hurrarop", Sorvali (2005) 208–209.

28. "dånet ur 39 kanoner", Sorvali (2005) 209.

29. "hvilka af dem lefver är ref. obekant", Sorvali (2005) 204.

30. "af hvilken anledning sådant skedde är refer. obekant. Ej heller har refer. kommit åt dessa underrättelser", Sorvali (2005) 205.

31. "Wi (berättade Hoff) infunno oss", Sorvali (2005) 204.

32. Lehtonen (1994) 132.

KARI TARKIAINEN

Muutama huomautus Jukka Korpelan arvostelun johdosta

Jukka Korpela arvosteli teoksen *Ruotsin ja Venäjän rauhanneuvottelut 1557*. Mikael Agricola *Ruotsin lähetystön jäsenenä* Historiallisessa Aikakauskirjassa 3/2007 (s. 361–365). Teoksen toimittaja Kari Tarkiainen kommentoi Korpelan arviota.

■ Arvioinnin otsikkona on kyllä ”Uutta rauhanneuvotteluista 1557”, mutta kritiikin henki on sellainen, että Agricolan juhluvuoden yhteydessä reformaattorin viime vaiheista kertovassa suomenkielisessä tekstijulkaisussa ei ole mitään varsinaisesti huomioonotettavaa. Modernin tutkimuksen tulokset on johdannossa laiminlyöty ja vanhoja kliseitä toisteltu. Toiset arvioitsijat ovat olleet päinvastoin sitä mieltä, että teos on yksi juhluvuoden merkittäviä uusia lisiä Agricolan elämäkertaan.

En halua kiistää professori Korpelan erinomaisia ansioita Venäjän varhaiskeskiajan tuntijana. Hän on useimmissa huomautuksissaan varmasti aivan oikeassa. Muutama perustavanlaatuinen seikka on häneltä kuitenkin jäänyt huomaamatta. Niistä kahdesta vuoden 1557 rauhanneuvotteluihin liittyvästä tekstistä toinen, Ruotsin lähetystön laadittama, on aikaisemmin ollut täysin julkaisematon ja erittäin vähän tunnettu. Korpelan luulo, että Harald Hjärnen tekstijulkaisu olisi sama kuin tämä raportti, ei pidä

paikkaansa. Hjärne julkaisi ruotsiksi osan venäläisen osapuolen papereista, jotka ovat sitä paitsi ilmestyneet myös alkukielisinä tieteellisessä muodossa jo 1910. Venäläisen osapuolen lähteistö on näin ollut jo aikoja tiedossa. Mutta sivistynyt lukijakunta ei millään ole voinut perehtyä ruotsalaiseen puolikkaaseen nyt julkaistusta aineistosta, ellei sivistykseen sitten lueta myös vaikeaselkoisen käsialan lukemista joko alkuperäisestä asiakirjasta tai mikrofilmiltä.

Molempien tekstien paralleelinen tarkastelu on vaatinut selityksiä. Koska neuvotteiluissa Moskovan ja Ruotsin majesteettien keskinäinen arvojärjestys nousi keskeiseksi, oli välttämätöntä viitata oppiin Moskovasta kolmantena Roomana, jolle neuvottelijat antoivat keskusteluissa puhtaasti poliittisen ulottuvuuden. Tämä riitahan kukoisti myöhemmin edelleen Iivana IV:n ja Juhana III:n tunnetussa haukkumakirjeenvaihdossa. Selvää on, että professori Korpelalla on näiden asioiden ideologis-apokalyptisesta puolesta paljon vivahteikkaampi ja nykytutkimuksen kannalta korrekimpi käsitys kuin minulla.

Aivan erityisen oikeassa kriitikkonni on siinä, että julkaisun henkilö- ja paikannimistö on hyvin kirjavaa, mitä kyllä itse olen valittanutkin (s. 92). Selitykseksi ei kelpaa, että venäläisen tekstin kääntäjät ja kommentaattorit Gennadi ja Nina Kovalenko käyttivät omassa osuudessaan eri litterointitapaa kuin minä. Nimistö olisi ilman muuta pitänyt jättää asiantuntijan yhtenäistettäväksi.

Koska johdannossani ei valitettavasti ollut lähdeviitteitä, ei kriitikkonni ole voinut tietää, että esimerkiksi ”groznyj”-sanan tveriläisestä alkuperästä on hyvää näyttöä (L. A. Dmitriev 1997, Isabel de Madariaga 2005), että Venäjän alueilla kävi 1400-luvul-

la epäilemättä monien länsimaisten kauppiaiden lisäksi vain kaksi matkailijaa, joiden kertomukset tunnetaan (Attius Sohlman 1994), ja että Suomessa todella oli 1500-luvulla pääluvun mukaan laskien enemmän rälssiä kuin emämaassa (Lars-Olof Larsson 2002). Metsä-Suomen asutushistoriaa ja ns. vanhemman tutkimuksen siitä antamaa kuvaa (Pirinen, Soininen, Saloheimo jne.) ei vielä toistaiseksi hatarien uusien arkeologisten löytöjen perusteella voitane heittää roskakoppaan, kuten ei asutusliikkeestä johtuneita rajarellitöitäkään – niistähän jo vuoden 1557 rauhanneuvottelutkin johtuivat. Eiköhän kiinteä asutus sentään levinnyt noille seuduille aikaisemmin kuvatulla tavalla vasta 1400- ja 1500-luvulla.

Eräs yksityiskohta on Korpelan kritiikin kannalta paljastava. Kun korostin, että vesileimatutkimuksia ei näiden luotettavasti päivättyjen asiakirjojen kohdalla kannata tehdä (s. 87), kriitikkonni nosti sen isoksi virheeksi. (Olen aikaisemmin toiminut monta vuotta Ruotsin johtavan vesileimatutkijan avustajana ja tunnen nämä asiat). Jos alkuperäisten dokumenttien ikä on tiedossa, pitäisin niistä tehtyjen jäljennösten iän selvittämistä kyllä adiaforana. Mutta vannoutunut lähdejulkaisija voi kyllä olla toistakin mieltä.

Olen käsittänyt, että Korpelan kritiikin painavimmat huomiot koskevat toisaalta Venäjän keskiajan historiaa koskevia virheitä, toisaalta johdantoluvun vanhentunutta näkemystä Suomen historiasta. Näistä edellisen syytöksen myönnän oikeutetuksi. Esitykseni olisi pitänyt olla täsmällisempi tai sitten 1500-lukua varhaisemmat rönsyt olisi pitänyt pyyhkiä pois.

Mutta isompi asia – oikeastaan pääkysymys koko kritiikissä – koskee Suomen menneisyyden käsittämistä. Siinä en myönnä olevani erityisen takapajuinen, vaan melkoisesti samoilla linjoilla kuin Korpela itse on ollut monissa paradigmaa luovissa tutkimuksissaan, kuten Viipurin linnaläänin synnyn historiassa. Tämä näkyy erityisesti painosta kohta ilmestyvässä teoksessani *Sveriges Österland*. Kysymys on paljolti siitä, miten niitä alueita ja kansoja, jotka vähitellen ovat kehkeytyneet kokonaisuuksiksi, eri aikoja koskevissa tutkimuksissa pitä-

si nimittää maantieteen, etnohistorian ja valtiokehityksen näkökulmista. Sanojen käytöstähän lienee johtunut, että Korpela on leimannut minut (mielestäni väärin) vanhentuneiden ja nationalististen näkemysten (Jaakkola, Pohjolan-Pirhonen) kannattajaksi. Yleisten, nykyaikaisten nimitysten välttäminen johtaa mutkikkaisiin ratkaisuihin – pitäisikö esimerkiksi Suomen aluetta ajatellen käyttää keskiajan mittaan vuoron perään nimityksiä Suomi (tarkoittaen Varsinais-Suomea) ja Itämaat (partes orientales, tarkoittaen Varsinais-Suomesta itään olevia alueita), yksistään nimeä Itämaa (Österlandet, tarkoittaen koko maata) vai 1400-luvun lopulta alkaen käyttöön tullutta laajennettua nimitystä Suomi, joka siis 1500-luvulla oli korrekti termi suunnilleen nykyisessä merkityksessä (tosin Pohjanmaan poissulkien). Käyttihän Agricola itsekin ilmaisua ”me suomalaiset”: *Ellei Me Somalaiset szaa. Prentettu coco Biblia* jne.

Vai pitäisikö Suomesta käyttää epätarkasti kaiken kattavaa nimeä Ruotsi, jossa siinäkin käsitteessä on sarja ajankohdasta toiseen muuttuvia nyanseja, riippuen *regnumin* eri kehitysasteista. (Missään tapauksessa ei Ruotsia kuitenkaan voi pitää ennen vuotta 1561 konglomeraattina, kuten Korpela katsoo, sillä tämä aika koitti vasta provinssien hankkimisen myötä. Kustaa Vaasan aikana valtakunta oli territoriaaliruhtinaskunta, jossa vallitsi yhtenäinen laki, katso tästä Torbjörn Engin tutkimusta 2001). Vallan mahdottomaksi nimittelyjen pirstominen menee Venäjän ja venäläisten osalta, ellei sitten käytä yleissanaa slaavit, joka sulkee pois valtakunnallisen aspektin mutta ei ehkä kielitieteellisyytensä vuoksi muutoin ole kovinkaan suositeltava. Pitäisikö todella historiasta kirjoittavan henkilön aina *in casu* ottaa selvää, mikä kulloinkin on se korrektein nimitys eri asioista, nimitys, jota ei ehkä edes ole vaan joka täytyy konstruoida? Käytämmehän muun sanaston osalta reippaasti mitä uudenaikaisimpia sanoja ja käsitteitä, joilla ei kuvattuna aikana aina ole ollut mitään katetta. Jonkinlainen keskitie historiallisen korrektisuuden Scyllan ja yleisen käsitettävyyden Kharybdiksen välillä on mielestäni suositeltavin. ☘

HEIKKI YLIKANGAS

Palautetta Pasi Tuunaiselle

Pasi Tuunainen arvioi Heikki Ylikankaan teoksen *Romahtaako rintama?* Historiallisen Aikakauskirjan edellisessä numerossa (s. 491–496). Ylikangas kommentoi Tuunaisen arviota.

■ Yhdysvaltain kansallisen turvallisuusneuvoston roolista Vietnamin sodassa (yleisessä historiassa) 2001 väitellyt ja Unifil-joukoissa palvellut Pasi Tuunainen on ottanut paikkansa rivissä ja asettunut armeijaan tavalla tai toisella kiinnittyvien tutkijoiden ja alan harrastajien rinnalle kritikoimaan kirjaani *Romahtaako rintama?* Tuunainen on Suomen Sotatieteellisen Seuran jäsen ja istuu Suomen Sotahistoriallisen Seuran hallituksessa.

Tuunaisen arviointi poikkeaa kuitenkin edukseen Suomen Sotatieteellisen Seuran historiajaksen 5.12.2007 järjestämän seminaarin alustuksista. Niitä leimaava vahva tendenssimäisyys koki ylittämättömän huipunsa kuolemanrangaistusten sodanaikaisesta käytöstä rikosoikeudessa – ei siis oikeushistoriassa – väitelleen eduskunnan apulaisoikeusasiamiehen OTT Jukka Lindstedtin alustuksessa. Kaiketi se, että kohtelin silkkihansikkailla hänen kirjaansa (niin kuin toistenkin edeltäjäni tutkimuksia), sai Lindstedtin luulemaan, että hän on myös historioitsija, vieläpä erinomaisen pätevä sellainen, ja esittämään, että minä – siis minä – olisin säästellyt häntä kirjassani vaimentaakseni edeltäkäsni tulevaa kritiikkiä, Lindstedtin pätevää kritiikkiä!

Tuunaisen yleissävy on asiallinen ja kohtelias lukuun ottamatta muutamia ylilyöntejä. Hän toteaa minun käyttäneen lähteitani ”jopa valikoiden”. Siinä suhteessa hän istuu lasikaapissa. Hän ei koskettele sanallakaan painavinta näyttöä, jolla osoitan armeijan julkaisemat viralliset luvut teloitetuista liian

alhaisiksi. Tarkoitin III/JR 12:n komentajan majuri Mauno Ojalan taistelukertomukseen 29.6. kirjattua 6. divisioonan komentajan kenraalimajuri Einar Vihman ilmoitusta, jonka mukaan ”takamaastossa on pidätettäessä ammuttu 20 karkuria”. Koska kertomus on päivätty syyskuussa, olisi Ojala Vihman ilmoituksen luonnollisesti poistanut, jos se ei olisi pitänyt paikkaansa. Sitä paitsi päämajan oikeudenhoitotoimiston päällikön kapteeni Erkki Partasen muistelmat vahvistavat Ojalan kirjauksen paikkansapitävyyden. Partanen kertoo saaneensa tehtävän tiedottaa Vihmalle, jonka divisioonassa suoria ampumisia oli poikkeuksellisen paljon, että tapausten käsittely tuli siirtää tuomioistuille. (Eduskunta käsitteli 30.6. lainmuutosta.) Tärkeintä on todeta, että näitä Vihman mainitsemia ammuttuja ei ole kirjattu oikealla nimikkeellä armeijan rekistereihin. Nimenomaan tätä tapausta tarkoitin, kun kirjassani totesin, että oletamus virallisen rekisteröinnin virheellisyydestä ”voidaan todistaa paikkansa pitäväksi niin uskottavasti kuin todistaminen ylipäättään on historiassa ja erityisesti tämänlaatuisessa tapahtumassa mahdollista (s. 157)”. Tuunainen on perusteetta ulottanut lausumani koskemaan koko kirjaani.

Samainen Erkki Partanen on laatinut taulukon otsikolla ”Tilasto kuolemaan tuomituista tai SJ 5:n perusteella ammutuista karkureista ja kieltäytyjistä, joista on saapunut ilmoitus Päämajaan 28.8.1944 mennessä”. Kuolemaan tuomittuja on taulukossa 47 ja suoraan ammuttuja 11. Tuunaisen mukaan Partasen taulukko käsittää vain kesän 1944. Siinä tapauksessa lukuihin on lisättävä pika-oikeuden tuomiolla 20.12.1941 teloitettut korpraali Voitto Ahomäki ja sotamies Toivo Mäkelä sekä kieltäytyjänä 5.11.1941 teloitettu sotamies Arndt Pekurinen ynnä vielä ”sotilaskarkureina ammutut” sotamiehet Vetenranta (22.1.1942) ja Moilanen (3.7.1943). Näin tullaan 16:een ilman kenttöoikeuden tuomiota ammuttuun. Epävarmat tapaukset, joita on runsaasti ja joissa todennäköiset syyt viittaavat teloitukseen, ovat sitten asia erikseen. Jo tämä osoittaa, ettei kysymys ammuttujen rekisteröidyistäkään määristä (jotka ovat vain kolmanneksen verran mi-

nun arviostani) ole niin yksinkertainen kuin Pasi Tuunainen tuntuu luulevan.

Kuitenkin ratsastelu muutaman tapauksen eroilla virallisessa rekisteröinnissä on joutavaa näpertelyä. Pelkästään 6. divisioonassa ammuttiin, kuten todettiin, yhtenä ainoana päivänä 20 karkuria, ja muissa divisioonissa vähemmän, mutta ammuttiin niissäkin. Virallisiin lähteisiin merkittiin koko kesäkuulta vain neljä ammuttua, ei enempää. Näin tehtiin, vaikka pahimpina aikoina metsissä harhaili 29 000 eksynyttä, heistä korkeimman arvion mukaan 14 000 karkurin osan valinneita. Rintama vetäytyi kymmenen kilometrin päivävauhdilla ja yli 5 000 miehen puolustama Viipuri menetettiin 20.6. likimain taistelutta. Heinrichsin ankara käsky rintamalle paluusta kahdesti kieltäytyvän karkurin ampumisesta oli 20.6. lähtien voimassa. Komentajat toinen toisensa perästä velvoittivat rangaistuksilla ja erottamisilla uhaten upseereitaan käyttämään asetta. Silti ainoastaan neljä ammuttua! Uskokoon, ken haluaa, mutta ottakoon huomioon, että jos johto tosiaan olisi tyytynyt tähän eikä olisi taistellut tehokkaammin massamitat saavuttanutta karkuruutta vastaan, se ei olisi ollut tehtäviensä tasalla. Aivan samoin tutkija, joka tuijottaa vain yksityiskohtia eikä kykene hahmottamaan kokonaistilanne saati ottamaan sitä huomioon, ei ole hänkään tehtävänsä tasalla.

Joitakin muita oikaisuja. Kutsuntakäskystä kieltäytyi 1941 todella ilman pätevää syytä noin 30 000 sotilasta (Kulomaa 1995, s. 48) eikä vain Tuunaisen mainitsemat 1 500. En ymmärrä, minkä vuoksi minun olisi pitänyt rajoittua ainoastaan Karjalan kannaksen alueelle, kun kirjasin nimiluetteloon ammutuksi tulleita karkureita ja kieltäytyjiä. Nimiluettelon yhtenä tarkoituksena oli testata Partasen tilaston pätevyyttä ja Partasen luettelo kattaa koko rintaman. Yhtä hämäräksi minulle jäi sen teroittaminen, ettei pidetäessä ammutuista tarvinnut välttämättä tehdä ilmoitusta. Kyllä piti, kaatuneitten pääkortistoon ja kuolinsyykortistoon. Nähtävästi Tuunainen koettaa vääntää myös minun tutkimusongelmani pelkästään teloituksia koskevaksi, mitä tapauksia teloituksilla siten ymmärretäänkin. Sitä paitsi jos ilmoituk-

sia jätettiin tekemättä, luottamus armeijan rekisteröintien pätevyyyteen entisestään vähenee. Päätavoitteenani kirjassani oli arvioida omien aseain ammuttujen määrää, ei se, keistä ammutuista on tehty ilmoitus ja oliko kyse teloituksesta vai jostakin muusta surmaamistavasta. Nimiluettelon esillepano kaikkine virheineenkin merkitsee muuten rehellisempää ja avoimempaa tapaa tehdä tutkimusta kuin operoida pelkillä lukumäärillä. Nyt on nimilistoista luopuneiden tutkijoiden huokeaa ja turvallista väittää, että kaikki nimet ovat jo entuudestaan olleet tiedossa ja että en tuo esille mitään uutta.

Siinä Tuunainen on epäilemättä oikeassa, että minun olisi pitänyt perehtyä suurempaan määrään lähteitä kuin mitä olen käyttänyt. Se olisi tarpeen aina. Kuitenkin ihmettelen, ettei Tuunainen esitä yhtään varteenotettavaa havaintoa, joka jotenkin muuttaisi sitä kuvaa, johon tutkimuksessani päädyin. Tuunainen niin kuin häntä ennen Kulomaa ja Lindstedt ovat moittineet nimiluetteloani liian laajaksi ja vaatineet siitä lukuisia nimiä karsittaviksi, mutta kukaan heistä ei ole tuonut julki siihen lisättäviä nimiä. Puuttuvista ei ole muistuttanut edes Jukka Lindstedt, jolla on ollut tiedossaan ainakin kaksi luettelostani poissa olevaa ammuttua.

Tuunaisen arviointia leimaa vahva usko armeijan julkaisemien rekistereitten pätevyyyteen. Tähän nähden on perin ristiriitaisista, että hän pitää oikeushistoriallista päättelyä kirjassa perusteltuna ja arviointimenettelyä periaatteessa hyväksyttävänä. Jos oikeushistoriallinen päättely osuu oikeaan, mm. Heinrichsin kuuluisasta ampumiskäskystä tulee laitton ja sen perusteella ammutuista laittomasti teloitettuja. Koska viimeksi mainittuja ei löydy virallisista lähteistä, pitäisi ainakin vakavasti pohtia mahdollisuutta, että tietoja olisi näiltä osin salattu. Jos taas arviointimenettely on hyväksyttävää, armeijan rekisteröintien täytyy olla epäluotettavia.

Tuunainen ei havaitse näitä ilmeisiä ristiriitaisuuksia. Virallisten tietojen epäileminen on hänestä – mitäs muuta jälleen keran kuin – salaliittoon uskomista! Siinä taas käytännön seuraus metodioppaissa alvariin-

sa korostetusta tutkijalta vaadittavasta kriittisyydestä. Kriittisyys kelpaa, kun se kohdistuu teloituksista kertoviin huhuihin, ei silloin, kun se kohdistuu armeijan virallistamiin lukuihin. Tuunaisen katsannossa Suomi soti ensikädessä säilyttääkseen maan oikeusvaltiona eikä pelastaakseen sen hinnalla millä hyvänsä vihollisen rynnistyksel-

tä. Onneksi olen salaliitto-astalon iskujen suhteen tällä kertaa hyvässä seurassa. Sama usko näet hapatti niin Helsingin yliopistoa kuin Suomen Kulttuurirahastoa ja vieläpä Suomen eduskuntaakin, kun ne lähtivät organisoimaan ja rahoittamaan Huhtiniemen kaivauksia. ❄



ARTO NEVALA

Perinteistä ja modernia – uudistuksia ja jatkuvuutta

Arto Nevala arvioi kolmiosaisen Suomen Akatemian historiaa käsittelevän kirjasarjan.

■ Suomen Akatemian kolmeosaisen historian viimeinen osa ilmestyi alkuvuodesta 2007 lähes vuosikymmenen kestäneen hankkeen päätöksenä.¹ Lopputulos on sivumääräisesti mittava, sillä tekstiä on kaikkiaan kolmatta tuhatta sivua. Liitteet ja luetelot väliin jättävä kärsimätön lukijakin joutuu kahlaamaan läpi reilut puolitoista tuhatta tekstisivua.

Akatemian tarinat voi nähdä jatkona viime vuosina ilmestyneille tai ilmestymässä oleville suurteossarjoille, kuten Suomen tieteen historialle tai Suomalaisen arjen historialle. Samaan ketjuun liittyy toivottavasti lähivuosina myös koulutusjärjestelmämme muotoutumista, vaikutuksia ja yhteiskunnallista merkitystä käsittelevä teossarja. Joka tapauksessa on ilahduttavaa, että historiaan painottuvia suurteoksia ilmestyy muiltakin aloilta kuin perinteisistä sota- ja kriisiteemoista.

Jaottelu ja näkökulmat

Akatemian tarinat sisältävät niin paljon sivuja ja asiaa, ettei niiden yksityiskohtiin menevä arvioiminen ole kaikilta osin mahdollista, eikä mielekästäkään. Siksi tarkas-

telen tässä yhteydessä yleisiä lähtökohtia lyhyesti ja arvion sitten teoksia erikseen, onhan kyse kuitenkin kolmesta ”itsenäisestä” tutkimuksesta. Suomen Akatemian lähes kuuden vuosikymmenen mittainen taival on siis jaoteltu kolmeen jaksoon. Vuosi 1970 muodostaa ensimmäisen ja toisen osan välille luontevan saumakohtan, sillä tuolloin 1940-luvun lopulta toiminut niin sanottu vanha Akademia lopetti pitkällisen kädenväännön jälkeen toimintansa ja uudenmuotoinen organisaatio aloitti työnsä – tosin entisellä nimellä.

Sen sijaan toisen rajauksen sijoittaminen vuosiin 1988–89 on luultavasti vaatinut perusteellisempaa pohdintaa. Aikaisemman tutkimuksen perusteellahan tiedetään, että esimerkiksi korkeakoulutuksessa 1980-luvun loppuvuodet olivat ”kultaista aikaa” ja uusi niukkuuden, jatkuvan muutoksen ja sisäisen eriytymisen aikakausi alkoi laman vauhdittamana vasta seuraavan vuosikymmenen alkuvuosina. Tiedeorganisaation kohdalla kehitys kuitenkin kulki jonkin verran eri tahtiin. Niinpä valtiotalta päätti panostaa erityisesti teknologiaosaamiseen juuri 1980-luvun jälkipuoliskolla. Toisaalta samoihin aikoihin tehtiin komiteoissa pohjatyö tiedejärjestelmämme rakenteelliselle uudistamiselle, johon kuului myös Suomen Akatemian organisaation remontoiminen.

1. Allan Tiitta: *Suomen Akatemian historia I, 1948–1969. Huippuyksilöitä ja toimikuntia*. SKS, Jyväskylä 2004. 763 s.

Maritta Pohls: *Suomen Akatemian historia II, 1970–1988. Yhteiskunta ja tutkimus*. SKS, Jyväskylä 2005, 688 s.

Hannu Heikkilä: *Suomen Akatemian historia III, 1989–2003. Kilpailu ja yhteistyö*. SKS, Jyväskylä 2007, 572 s.

Hieman yksinkertaistaen voi arvioida, että tiedejärjestelmässä uudistaminen vietiin läpi aikaisemmin, nopeammalla aikataululla ja perusteellisemmin kuin korkeakoulutuslaitoksessa. Näin tarkastellen myös Akatemian historian toisen ja kolmannen osan rajakohdan sijoittaminen 1980-luvun lopulle on lopulta oikea ratkaisu.

Tarkastelun lopettamista vuoteen 2003 viimeisen osan kirjoittaja Hannu Heikkilä perustelee Akatemian pääjohtajan vaihtumisella. Pääjohtajalla on toki nykymuotoisessa Akatemiassa iso rooli, joten siinä mielessä päätösajankohdan valinta on hyväksyttävissä. Voi kuitenkin olla, että tutkijat vuosien kuluttua löytävät Akatemian historiasta muunkin aikakausien saumakohdan. Mutta se jää nähtäväksi. Ylisummaan jaottelua voi pitää toimivana ja kohtuulliseen selkeisiin, Akatemian omasta kehityksestä löytyviin, taitekohtiin pohjautuvana.

Massiivisen teossarjan valmistuttua voi tietysti kysyä, tarvitaanko Akatemian kuuden vuosikymmenen historia läpikäymiseen kolme kirjaa ja paria tuhatta sivua? Suomen tieteen huomattavasti pitempi historiakin sentään mahtui neljään suurin piirtein saman laajuiseen teokseen. Vastaus riippuu käsittäkseni näkökulman valinnasta. Historiahankkeen peruslähtökohta näyttää olevan yhtäältä kokonaiskuvan hahmottaminen Akatemian toimintaympäristöstä, organisatiosta, käytännön työstä ja vaikuttavuudesta. Nämä teemat löytyvät kaikista teoksista, vaikkakin hieman eri tavalla painottuneita. Kirjoissa käsitellään myös tarkasti instituution murroskausia taustoineen ja vaikutuksineen. Toisaalta tarkastelu porautuu kokonaiskuvan vastapainoksi välillä varsin syväle esimerkiksi tieteellisten toimikuntien työhön ja päätöksiin. Kun Akatemian toiminta vielä kattaa jotakuinkin koko suomalaisen tieteen – ja osin taiteen – kentän, kokonaisuus on hyvin monikerroksinen. Näin tarkasteluna on ymmärrettävää, että jo vajaan kuuden vuosikymmenenkin ajanjakson analysointi vaatii paljon sivuja.

Tutkimusta, yksilöitä ja taistelua

Allan Tiitta on nimennyt Akatemian historian ensimmäisen kauden huippuyksilöiden

ja toimikuntien vaiheeksi. Luonnehdinta on osuva, jos kohta instituution historiaa sävytti miltei koko ajan myös tietynlainen taistelu olemassaolosta. Tämä asetelma korostui – kuten Tiitta erinomaisesti esittää – 1960-luvun alkupuolelta lähtien, kun Akatemiaan koko ajan nuivasti suhtautunut presidentti Urho Kekkonen saattoi vahvan asemansa turvin ryhtyä ajamaan toimielimen lakkauttamista. Akatemian käyttäminen poliittisen pelin nappulana ei tosin ollut mitenkään uutta, sillä tilanne oli samankaltainen vuosien 1947–48 perustamisvaiheissa.

Kirjoittaja tiivistää varhaisvaiheiden asetelman ja vaikutukset terävästi: ”Taistelu (Akatemian perustamisesta) oli ollut kiivas ja niin täynnä poliittisia intohimoja, että se jätti väistämättä leimansa Akatemiaan, varsinkin kun samat kiistat jatkuivat akateemikkojen nimittämisen yhteydessä”.

Akatemia – niin tieteellinen instituutio kuin pohjimmitaan olikin – oli siis itse asiassa varhaisvuosista lähtien osa poliittis-yhteiskunnallista ja välillä jopa henkilöta-solle ulottunutta kamppailua. Näin siitä huolimatta, että varsinkin oikeistohenkisen sivistyneistön tavoitteena oli Tiitan mukaan tutkimuksen ja yliopistojen autonomian vaaliminen valtiovaltaa vastaan.

Politiikan ja laajemmin yhteiskuntapolitiikan linjauksiin kytkeytyneiden taistelujen ohella 1960-luvun loppuun päättynyt vaihe Akatemian historiassa oli todella yksilöiden ja toimikuntien kautta. Yksilöistä tarvitsee mainita vain esimerkiksi nimet A. I. Virtanen, Wäinö Aaltonen, Rolf Nevanlinna, Alvar Aalto, Mika Waltari, Georg Henrik von Wright tai Erkki Laurila, jotta ymmärtää kuinka paljon erityisesti Akatemian julkisuuskuva rakentui jäsenten tieteellisen ja taiteellisen toiminnan varaan. Allan Tiitta käy läpi 23 akateemikon toiminnan ja osoittaa, että loppujen lopuksi he hyötyivät jäsenyydestään varsin eri tavoin. Osalle Akatemian jäsenyyttä avasi uusia mahdollisuuksia, mutta joillekin se taas merkitsi jopa työskentelyolojen huononemista – he siis pysyivät merkittäviin saavutuksiin Akatemian jäsenyydestä huolimatta.

Vaikka Akatemian julkinen kuva nojasi paljon sen jäsenten saavutuksiin, pitkässä

juoksussa merkittävämmäksi nousi kuitenkin 1950-luvun alussa perustettujen ja vuosikymmen myöhemmin uudistettujen tieteellisten toimikuntien panos. Aluksi toimikuntia oli vain luonnontieteellinen ja humanistinen, mutta 1960-luvun alkupuolella lukumäärä nousi kuuteen, kun kahden alkuperäisen toimikunnan jaostoista muodostettiin itsenäiset toimielimet. Viimeksi mainittu uudistus tehtiin paljolti Edvin Linkomiehen johtaman komitean valmistelun pohjalta. Allan Tiitta arvioi Linkomiehen komitean työn olleen itse asiassa Suomen suunnitelmallisen tiedepolitiikan alkulaukauksen.

Tiitan arvioon voi kirjan perusteella yhtyä. Akatemian organisaation uudistamisen ja tieteen rahoituksen kasvun seurauksena myös suhtautuminen tieteelliseen tietoon muuttui. Sen alettiin nyt nähdä yhteiskunnallisena voimavarana ja avaimena parempaan huomiseen – sama retoriikka tosin taitaa olla tuttua nykypäivänkin juhlapuheista. Oleellisesti muutokseen vaikutti kirjassa hyvin analysoitu tieteen painopisteen siirtyminen sotavuosien jälkeisestä kansallishumanismista luonnon- ja lääketieteiden sekä teknillisten tieteiden suuntaan. Tieteen yhteiskunnallisen aseman muuttuminen ei toki ollut vain suomalainen ilmiö. Samanlainen muutos tapahtui länsimaissa yleisemminkin ja meillä esimerkiksi korkeakoululaitoksen pitkänaikavälin toimintaedellytysten uudistaminen 1960-luvun puolivälissä tehtiin paljolti Englannista saatujen vaikutteiden mukaisesti.

Tieteen yhteiskunnallistumisen ja tutkimuksen voimavarojen kasvun tärkeä seuraus oli tutkijoiden ammattikunnan syntyminen – tieteen teosta tuli tosin sanoen leipätyö entistä useammille. Lisäksi tieteellisten toimikuntien alaisuudessa tai hankkeissa työskenteleminen näyttää olleen hyvä ponnahduslauta akateemisella uralla. Esimerkiksi tutkijoina tai tutkimusassistentteina työskennelleistä noin kaksikolmannesta päätyi professoriksi. Suotuisaan urakehitykseen vaikutti toki merkittävästi 1960-luvulla kiihtynyt korkeakoululaitoksen kasvu. Joka tapauksessa tutkimuksen organisoiminen isolta osin tieteellisten toimikuntien alaisuuteen oli merkittävä rakennemuutos myös

sikäli, että se heikensi oleellisesti opetus- tai muun työn ohessa tutkimusta tehneiden asemia kilpailussa virkapaikoista.

Oman osionsa lopuksi Allan Tiitta analysoi miltei sadan sivun verran edellä mainittua kamppailua vanhan Akatemian lakkauttamiseksi. Tässä taistelussa olivat osallisena kaikki kirjoittajan hyvin (s. 585) erittelemät 1960-luvun jälkipuoliskon tiedepolitiikan voimaryhmät eli Akatemian johtama vanha tiedeaateli, nuorempaa polvea edustaneet valtion tieteelliset toimikunnat tutkijoiheen, opetusministeriö ja poliitikot sekä presidentti Kekkonen. Akatemian alasajon pääarkkitehti Urho Kekkonen tiivisti kantansa joulukuussa 1964 valtioneuvoston pöytäkirjaan sanelemaansa kuuluisaan kannanottoon. Hänen lausumastaan löytyy tosin paljon epämääräisyyksiä ja jopa suoranaista asiantuntemattomuutta, kuten Tiitta hyvin osoittaa. Instituution lakkauttaminen näyttääkin olleen Kekkoselle ennen kaikkea osa laajempaa tiede- ja kulttuurikentän uudistamista, johon hänellä vahvan asemansa turvin oli mahdollisuudet. Pitkän, Kekkosta välillä tuskastuttaneen ja akateemikkojen rivit harjoittaneen, kädenväänön jälkeen instituutio lakkautettiin perinteisessä muodossa 1969. Viime metreille asti tosin käytiin kamppailua uuden toimielimen nimestä ja uudistuksen tosiasiallisesta sisällöstä. Lopulta Suomen Akademia nimi siirrettiin uudelle tieteellisiin toimikuntiin pohjautuneelle järjestelmälle, akateemikot saivat pitää arvonsa ja uusia virkoja perustettiin runsaasti. Näin kaikki osapuolet saavuttivat ainakin jotkut tavoitteistaan.

Allan Tiitan osio Akatemian kahdesta ensimmäisestä vuosikymmenestä on perusteellista ja paljolti alkuperäislähteisiin pohjautuvaa työtä. Tosin, kuten kirjoittaja itsekin myöntää, esimerkiksi hiljattain edesmenneen Jaakko Paavolaisen 1960-luvun Akatemiaa käsittelevästä perustyöstä on ollut paljon apua. Monet Tiitan taulukoista tai numerotiedoista perustuvatkin juuri Paavolaisen kirjaan. Silti Tiitta pohjaa työnsä ja tulkintansa valtaosin Suomen Akatemian arkiston asiakirjoihin, mutta myös esimerkiksi muistelmiin ja haastatteluihin. Lisäksi kirjoittaja pitää mielestäni hyvin kiinni esi-

puheensa näkökulmasta käsitellä myös vaikeita asioita, huonoja ratkaisuja ja ristiriitoja. Tämäkin on kokonaisuutena korkeatasoisen teoksen vahvoja puolia.

Lukijan kannalta kirjan pieni ongelma on sisällön jäsentely, joka luo välillä vähän sekavan vaikutelman ja jonkin verran päällekkäisyyttä. Tämän näkyy esimerkiksi siinä, että Akatemia yleiskehityksen jälkeen käydään sekä 1950- että 60-luvun osalta läpi akateemikkojen toiminta ja tieteellisten toimikuntien moniulotteiset vaiheet. Näiltä osin teoksesta jää välillä jopa vähän käsitteellinen vaikutelma. Toisaalta toimikuntien työn ydin oli juuri ihmisissä ja heidän tutkimuksellisissa intresseissään, joten rakenneratkaisu ja tarkka käsittely ovat tästä näkökulmasta perusteltuja. Kirjaan on varsinaisen leipätekstin lisäksi mahdutettu lukuisia määriä taulukoita, kuvioita ja tietolaatikoita. Graafiset esitykset ovat pääosin onnistuneita, mutta joissain kohdin (esimerkiksi toimikuntien apurahojen jakautumisessa) perinteinen taulukko olisi ollut kahdeksaan siivun jakautuvaa pylvästä parempi esitystapa. Myös tietolaatikat puoltavat hyvin paikkaansa ja kirjan kuvituskin tukee pääosin hyvin tekstiä. Erityisen herkkullisia ovat mielestäni päivälehtien Akatemia-taistelua kommentoivat pilapiirroukset. Kun teoksessa on tekstiä lähes 700 sivua ja suunnattomasti tietoa, vaaditaan lukijalta välillä vaivaa isojen ja oleellisten asioiden esiin kaivamiseksi. Tätä työtä kuitenkin helpottaa oleellisesti lopusta löytyvä tiivis ja hyvä yhteenvetoluku.

Politisoitumisesta tutkimukseen?

Maritta Pohls on nimennyt oman, 1970- ja 80-lukua käsittelevän, osuutensa Akatemian historiasta sanoilla yhteiskunta ja tutkimus. Hieman kärjistäen voisi nimittäin sanoa, että ensin mainitulla vuosikymmenellä Akatemiassa kuten koko tieteen ja tutkimuksen kentässäkin korostui yhteiskunnallisesti orientoitunut ja vaikuttavuutta painottanut lähtökohta. Yhteiskunnallisuuteen, sen kannattamiseen tai vastustamiseen liittyi puolestaan erottamattomasti politiikka.

Pohls osoittaakin useaan kertaan, miten osa tieteentekijöistä halusi nostaa politiikan

näkyvästi ja avoimesti esille, kun taas toisille politiikka oli kirosana ja ”riippumattoman” tieteen edistäminen toiminnan korkein päämäärä. Asetelma muuttui kuitenkin vähitellen uuden vuosikymmenen alkupuolella. Politisoitumisen yleinen väheneminen ja suhteiden paraneminen aikaisemmin ”pahaksi” miellettyyn opetusministeriöön auttoi myös Akatemiaa keskittymään perustehtäviinsä tieteellisten toimikuntien järjestelmänä. Samalla väheni olennaisesti pari vuosikymmentä vellonut keskustelu Akatemian toiminnasta perusteista ja jäsenten valintakriteereistä. 1970-luku siis oli instituution historiassa politiikan vuosikymmenen, mutta seuraava kymmenluku sitten jo selvästi tieteen vuosikymmen.

Akatemia historian toisen osan rakennetta kirjoittaja kuvaa esipuheessa niin, että se syvenee yleislinjoista pienempiin asioihin, kuten toimikuntiin, henkilöihin ja rahoituksen yksityiskohtiin pureutuvaksi. Ratkaisun vahvuus on siinä, että lukija saa aluksi kokonaiskuvan kehityksen yleisistä linjauksista ja siten myös välineitä käsitellä ja tulkita myöhemmin esille tulevia asioita. Toisaalta tällaisessa jaottelussa teokseen jää väistämättä jonkin verran toistoa, sillä monet isot linjaratkaisut vaikuttavat monella saralla. Siksi niihin palataan useaan otteeseen. Esimerkkinä tällaisesta ovat tieteellisten toimikuntien 1970-luvun alussa laatimat runko-ohjelmat tai painopistelinjaukset. Mitenkään häiritsevästi ei toistoa kirjassa silti ole ja on toisaalta lukijan kannalta hyväkin uuteen kokonaisuuteen siirryttäessä muistuttaa taustalla olevista kokonaislinjauksista.

Pohls on jakanut parin vuosikymmenen aikakauden kuuteen teemaan, joissa yleiskatsauksen lisäksi käsitellään Akatemian roolia tiedepolitiikan linjauksissa, organisaatiota, kansainvälisiä suhteita sekä tutkimuspolitiikkaa ja tutkimusrahoitusta. Kaksi viimeksi mainittua kietoutuvat läheisesti toisiinsa ja ovat ehdottomasti kirjan ydinsisältöä. Toisaalta esimerkiksi Akatemian tarkasteluvuosina nopeasti kasvanut henkilöstö saa Pohlsilta ansaitsemansa huomion. Organisaatiossa työskennelleiden panoshan kasvoi suomalaisen tieteen ja tutkimuksen linjauksissa selvästi 1980-luvulla.

Maritta Pohlsin osuus pohjautuu luonnollisesti isolta osin Akatemian arkiston asia-kirjoihin, mutta julkaistua aineistoakin on jo runsaasti käytössä. Kari Immosen Suomen Akatemian 1970-lukua käsittelevä kirja taas on aihepiiriä sivuavasta tutkimuksesta kenties tärkein. Tekijän kannalta on tietysti hyvä, että monia mukana olleita toimijoita on vielä voinut haastatella ja he ovat myös muutoin muistelleet ja tulkinneet Akatemian kamppailun ja "tieteellistymisen" vuosia.

Akatemian historian toinen osa on laaja, moniulotteinen ja hyvätasoinen kokonaisuus. Asiaa on teoksessa niin paljon, että valotan tässä lyhyesti ja muita osia lainkaan väheksymättä kirjan keskeistä antia eli tutkimuspoliittisia linjauksia sekä niiden pohjalta jaettua tutkimusrahoitusta. Uudenmuotoisella Akatemialla oli tärkeä rooli 1970-luvun alussa tutkimuksen isojen linjausten hahmottamisessa yhdessä opetusministeriön, korkeakoulujen ja yhteiskunnan muiden intressiryhmien kanssa. Tutkimuspolitiikan isoksi kiistaksi nousi heti vuosikymmenen alussa kysymys runko- tai painopistealojen määrittämisestä. Asia oli tärkeä, sillä tavoitteena oli siirtää rahanjakoa määriteltävien painopisteiden mukaisesti. Akatemian alaiset tieteelliset toimikunnat suhtautuivat painopisteiden määrittämiseen ja isojen hankkeiden painottamiseen eri tavoin. Teknistieteellinen toimikunta oli parhaiten valmistautunut uuteen tilanteeseen, kun taas esimerkiksi humanistinen puoli vastusti koko painopisteajattelua ja hahmoteli mieluummin vain tärkeitä tutkimustee- moja.

Painopistealojen korostaminen liittyi läheisesti kiistaan koko tiedepolitiikan lähtökohdista. Valtiovallan keskeiset elimet eli hallituksen tiedeneuvosto ja opetusministeriö kannattivat yhteiskuntapainotteista ja sovellettavaan tietoon pyrkivää tutkimuspolitiikkaa. Varsinkin ministeriö nähtiin perinteisissä akateemisissa piireissä nuorten radikaalien vasemmistolaisten hallitsemana uhkana riippumattomalle ja "puhtaalle" tieteelle. Kiista laajeni tiedepolitiikasta esimerkiksi Akatemian toimikuntien jäsenten nimittämisperusteisiin ja kytkeytyi toisaalta

samanaikaiseen kamppailuun korkeakoululaitoksen hallintomallien ja tutkintojen uudistamisesta. Korkeakoulupolitiikan kiistat tulevat kirjassa kyllä esille, mutta ehkä niiden suoraa yhteyttä Akatemian ympärillä käytyyn taisteluun olisi voinut jopa enemmän korostaa.

Toisaalta Pohls osoittaa hyvin, että rintamalinjat tiedepolitiikan kiistoissa eivät aina olleet kovinkaan selkeitä tai vain poliittisia kantoja noudattelevia. Silti moni leimautui poliittisesti jopa tahtomattaan ottaessaan kantaa tiedepolitiikkaan. Vahvoja poliittisia ulottuvuuksia saavuttanut kiista linjauksista ja esimerkiksi yhteiskunnallisesti orientoituneiden tutkimushankkeiden tasosta lamaannutti Pohlsin näkemyksen mukaan Akatemian toimintaa 1970-luvun jälkipuolella. Kovat kiistat jättivät kaiketi syviä jälkiä mukana olleisiin, mikä näkyi myöhemmin ylitulkintoina ja selittelyinä. Eikä 1970-luvun ilmiöiden tulkitseminen ole helppoa nykyaänkään, kuten monista yhteyksistä on huomattu. Mielestäni Pohls kuitenkin antaa moniulotteisen ja tasapainoisen kuvan kiihkeistä taisteluvuosista: asiat eivät aina olleet niin yksioikoisen mustavalkoisia kuin tuolloin kuvattiin.

Akatemia oli yhteiskunnallisten kiistojen ja keskustelun pyörteissä, mutta silti sen keskeisiä tehtäviä oli tutkimusrahoituksen kanavoiminen. Tämä puoli korostui 1980-luvun vaihteesta lähtien miltei samaa tahtia kuin poliittiset kiistat laimentuivat. Akatemia nousi tuolloin erityisesti perustutkimuksen vahvaksi puolestapuhujaksi. Samalla painopisteet vähitellen monipuolistuivat ja muuttuivat. Niinpä perinteisten kansanterveyden, ympäristön, työelämän, demokration ja tasa-arvon rinnalle nousivat esimerkiksi kehitysmaa- ja kulttuuritutkimus sekä vuosikymmenen lopulla korkeakoulupuolellakin näkyvät panostukset tietotekniikkaan. Uudet panostukset mahdollisti ennen kaikkea Akatemian saaman tutkimusrahoituksen kasvu 1980-luvun alkupuolelta lähtien. Samalla rahoituksen painopiste siirtyi pysyvänselkeästi yksilörahoituksesta hankkeiden tukemiseen. Rahoituksen kasvun voi osaltaan nähdä myös instituutiosta käydyn keskustelun hiipumisen taustalla, sillä Pohlsin

mukaan 1970-luvun lopun kiihkeinä vuosina resurssejakin oli talouden laskukauden aikana jaettavana vähän. Vuosikymmentä myöhemmin tilanne oli päinvastainen ja koko korkeakoulu- ja tiedekentässä elettiin 1980-luvun lopulla ”kultaisia vuosia”.

Maritta Pohlsin laskelmien mukaan tieteenalojen – tai toimikuntien – väliset jakosuhteet eivät olennaisesti muuttuneet 1980-luvun kuluessa. Samoin Akatemian tutkimusrahoituksen jakaantuminen korkeakoulujen keskenkin säilyi isoissa linjoissa vakaana, vaikka niin sanotut uudet korkeakoulut toki kasvattivat osuuttaan. Silti 1980-luvun lopussa noin kolmannes rahoituksesta meni Helsingin yliopistolle. Tällä voinee olla yhteys siihen mielenkiintoiseen seikkaan, että Akatemian tutkijaviroissa toimiminen näyttää nykypäivää kohti tultaessa eniten vaikuttaneen Helsingin yliopiston professoriksi päätymiseen. Toki myös uusien korkeakoulujen professoreista merkittävä osa päteväytyi Akatemian alaisuudessa varsinkin 1970- ja 80-luvulla, kun henkilökunnan määrä ylimmässä opetuksessa kasvoi nopeasti ja Akatemia toisaalta panosti määrätietoisesti tutkijakoulutukseen. Kokonaisuutena Akatemian merkitys ”pätevöittäjänä” yliopistovirkoihin säilyi isona 2000-luvulle asti, vaikka entistä useampi vanhempana tutkijana toiminut päätyikin toimikautensa jälkeen muuhun kuin professorin virkaan.

Kaikkiaan Maritta Pohlsin osuus Akatemian historiaprojektissa on onnistunut kokonaisuus olletikin, kun aikakaudesta kirjoittaminen ei kaikilta osin ole helppo tehtävä. Tarkastelun vieminen, mutta myös toisaalta rajaaminen, toimikuntien tasolle on hyvä ratkaisu. Se toki tarkoittaa välillä jäykähköä jaottelua ja yksityiskohtiin menevää tarkastelua, mutta tätä kautta toisaalta paljastuu, miten tutkimuspolitiikan isot linjaukset muuttuivat käytännön päätöksiksi ja toimiksi. Lisäksi kirjan alussa oleva yleiskatsaus sekä lopussa oleva yhteenveto auttavat hahmottamaan parin vuosikymmenen tarkastelujakson isoja kokonaisuuksia. Ulkoasultaan ja kuvitukseltaan kirja on hyvä, mutta välillä ainakin allekirjoittanutta hie-man häiritsivät useat tietolaatikat ja isot taulukot. Esimerkiksi lähes kymmenen si-

vun mittaisen luettelon tutkijaprofessoreista olisi huoletta voinut laittaa liitteeksi.

Isojen muutosten vuodet

Hannu Heikkilän osuus Akatemian historiassa on ajallisesti lyhyin, vain runsaan vuosikymmenen mittainen. Jaksoon kuitenkin sisältyy monia isoja periaatteellisia linjauksia, joilla oli lisäksi läheinen kytkentä korkeakoulu-, tiede- ja yhteiskuntapolitiikan keskeisiin päämääriin. Erityisesti 1990-luvulla tehdyt valinnat ja linjaukset ohjaavat paljolti Akatemian toimintaa uuden vuosituhannen puolellakin. Tässä mielessä Heikkilä siis väistämättä joutuu tekemisiin tämän päivän tiedepolitiikan tavoitteiden ja painotusten kanssa – kirjoittamaan lähihistoriaa etuineen ja sudenkuoppineen. Onneksi kirjoittaja on hyvin selvillä lähihistorian kirjoittamiseen liittyvistä ongelmista ja tunnustaa esipuheessa nöyrästi aikakaussidonnaisten tulkintojen muuttuvan kun ”Suomen Akatemian historiaa tullaan kirjoittamaan uudelleen monta kertaa”.

Käsiteltävien tapahtumien läheisyys tarkoittaa sitä, että Hannu Heikkilä painottaa Akatemian roolia organisaationa ja tieteen rahoittajana eli toiminnan ”neutraaleimpia” osa-alueita. Painotus myös poikkeaa kahdesta aikaisemmasta osasta, jossa toiminnan yhteiskunnalliset kytkennät ja monentasoinen vaikuttavuus ovat olleet vahvasti esillä. Kärkeviä kannanottoja kaipaavalle lukijalle Heikkilän valinnat saattavat olla pettymys. Valittu näkökulma on kuitenkin mielestäni perusteltu yhtäältä, koska – kuten kirjoittajakin mainitsee – kaikkien hankkeiden ja linjausten vaikutukset eivät vielä ole arvioitavissa. Toisaalta Akatemian sisällä tehdyt organisaatiouudistukset ja tutkimusrahoitukset linjaukset olivat kiistatta isoja asioita, jotka ansaitsevat tulla perusteellisesti käsitellyiksi.

Ajallisen välimatkan lyhyydestä ja edellä mainituista painotuksista johtuen Hannu Heikkilän osion arvioiminen on vaikeampaa kuin kahden muun teoksen. Uusinta aikaa käsittelevän kirjan rakenteesta uskaltaa kuitenkin sanoa, että temaattinen jaottelu on toimiva, vaikka useaan otteeseen kirjoittaja korostaakin 1990-luvun puoliväliä vedenja-

kajana. Tuolloin tehty organisaatiouudistus muuttui sekä toiminnallisia käytäntöjä että hallinnollisia rakenteita. Suomen liittyminen Euroopan Unionin jäseneksi puolestaan toi kansainvälisyyden uudella tavalla osaksi Akatemian toimintaa. Lisäksi valtionihtiöistä saadut tulot mahdollistivat tutkimusrahoituksen kokonaistason olennaisen nostamisen. Silti periaatteessa viiden ison kokonaisuuden – Akatemian aseman kokonaisuudistus, hallintoremontti, rahoituksen kohdentaminen, tutkijakoulutuksen kehittäminen sekä aikaisempaa painokkaampi kansainvälistyminen – käsitteleminen omina pääluokina antaa jokaisesta teemasta paremman kuvan kuin kehityksen tarkasteleminen ennen ja jälkeen 1990-luvun puoliväliä. Viimeksi mainittuun jaotteluun Heikkilä tosin joutuu välillä turvautumaan, koska muutamat luokittelut muuttuivat organisaatiouudistuksen seurauksena. Rakenteen osalta jää oikeastaan miettimään vain, olisivatko nyt hallintoa koskevaan pääluokkaan sijoitetut arviointi, tiedottaminen ja tutkimusetikkaa ansainneet oman pääluvun.

Hannu Heikkilä pitääytyy pääosin Akatemian tuottamassa tai julkaisemassa aineistossa. Sitä onkin toki ajanjaksolta tarjolla vähintään riittävästi. Tiede- ja korkeakoulupolitiikkaa käsittelevää kirjallisuutta on mukana runsaasti, vaikkakaan lähdeluettelosta ei löydy turkulaisten koulutussosiologien (Ketonen, Nyyssölä, Laiho) aihepiiristä tekemää tutkimusta. Myös haastattelut on kirjoittaja jättänyt tekemättä, vaikka kyse on aivan lähimenneisyydestä. Perustelu menetelyle löytyy teoksen saatesanoista: "... aikalaismielipiteet ilmiöiden syistä ja luonteesta eroavat toisistaan". Ratkaisua voi tietysti kritisoida, mutta yhtä hyvin voi kysyä, ketä olisi pitänyt haastatella. Informanteja olisi helposti saattanut kertyä aivan liikaa ja yksityiskohtiin meneviä tulkintoja loputtomasti. Sitä paitsi pitkin teosta sirotellut tietolaatikat nostavat esiin myös toiminnassa mukana olleiden ihmisten kokemuksia ja näkemyksiä.

Mikä on sitten Akatemian historian kolmannen osan tärkeintä antia? Ensimmäisenä hyvänä osiona voi nostaa esille Akatemiaa koskeneen kokonaisuudistuksen. Heikkilä

analysoi perusteellisesti jo 1980-luvun lopulla Markku Mannerkosken ja Olli Lehdon johdolla tehdyn valmistelutyön. Uudistus-hanke kuitenkin hyytyi toimikuntien ja korkeakoulujen erilaisiin näkemyksiin sekä poliittisen tahdon puutteeseen. Vasta Akatemian historiallinen kansainvälinen arviointi (1993) laukaisi tilanteen; ulkomailta annettuihin neuvoihinhan on meillä perinteisesti suhtauduttu nöyrän kunnioittavasti. Joka tapauksessa 1990-luvun puolivälissä toteutettu uudistus vähensi toimikuntien määrää, muutti niiden toimenkuvaa ja toi Akatemian organisaatioon hallituksen, pääjohtajan sekä tutkimuksesta ja tiedepolitiikasta vastaavat johtajat.

Uudistuksen myötä laitos siirtyi, kuten Heikkilä toisena isona johtopäätöksensä osoittaa, toiminnallisesti uuteen aikakauteen. Tämä muutos tarkoitti tutkimusrahoituksen kohdentamista isompiin hankkeisiin myös humanistis-yhteiskuntatieteellisellä alalla sekä rahoituskilpailun nousemista entistä isompaan rooliin. Kilpailuasetelmasta puolestaan seurasi siirtyminen arviointipaneelien ja ulkomaisten asiantuntijoiden käyttöön erityisesti tutkimushankkeiden kohdalla. Kyseessä oli siis perusteellinen ja kohtuullisen lyhyessä ajassa läpiviety toimintakulttuurin muutos, joka tosin herätti myös tieteenalojen tutkimusentekoperinteeseen kiinnittyneitä kriittisiä kommentteja. Muutoksen voimakkuus korostuu, kun muistetaan, että samaan yhteyteen ajoittui vielä kaksi muuta isoa uudistusta. Tutkimuksen huippuyksiköt valittiin ja perinteiset tutkimusassistentuurit korvattiin tutkijakouluilla. Näistä muutoksista Heikkilä käy hyvin läpi tutkijakoulujen perustamisvaiheet ja myös järjestelmään kohdistetun kritiikin. Sen sijaan huippuyksiköistä käyty keskustelu olisi mielestäni ansainnut enemmänkin huomiota. Huippujen valinnassa käytetyt kriteerit nimittäin muuttuivat vähitellen koko korkeakoulu- ja tiedepolitiikan isojen linjausten lähtökohdiksi.

Kolmas tärkeä ja hyvin esiin nouseva asia kirjassa on Akatemian kautta kulkeneen rahoituksen nopea kasvu 1990-luvun puolivälin jälkeen. Rahoituspäätöksiä tehtiin vuonna 2003 yli kaksinkertaisella volyymil-

la edellisen vuosikymmenen puoliväliin verrattuna. Sen sijaan esimerkiksi tutkimusrahoituksen jakautuminen yliopistoittain ei potin kasvaessa muuttanut vuosittaisia heilahteluja lukuun ottamatta, kuten sivun 250 sinänsä kovin epäselvästä kuviosta voi päätellä. Tehtävien lisääntyminen näkyi toisaalta myös Akatemian henkilöstömäärän nopeana kasvuna ja heidän koulutustasonsa nousuna. Isoissa linjoissa siis taloudelliset resurssit kulkivat 1990-luvun lopulla Akatemian kohdalla eri suuntaan kuin yliopistolaitoksessa, jossa perusrahoituksen tosiasiallinen taso polki pitkään paikallaan. Toisaalta Akatemiaa remontoitiin rankalla kädellä ja monella tasolla 1990-luvun puolivälissä. Yliopistolaitoksessa sen sijaan laman varjolla toteutettu ”rakenteellinen kehittäminen” tyypistyi pieniin muutoksiin. Niinpä asiaan onkin pitänyt palata uudelleen nyt taloudellisen nousukauden aikana.

Neljäntenä tärkeänä ja hyvin käsiteltynä asiana voi vielä tuoda esiin kansainvälisyyden nousemisen uudelle tasolle. Tausta tälle muutokselle oli Suomen liittyminen mukaan Euroopan integraatioon. Periaatteessa kyse oli kuitenkin myös siirtymisestä tieteenalakohtaisesta kansainvälistymisestä organisaatioihin kiinnittyneeseen kansainvälistymiseen. Tähän kytkeytyivät myös ulkomailla tapahtunut tutkijakoulutus ja kansainväliset tutkimushankkeet. Kansainvälistymisenkin tärkeä taustatekijä oli Akatemian rahoituksen lisääntyminen. Toisaalta tutkijat joutuivat Heikkilän mukaan eriarvoiseen asemaan sikäli, että Akatemian ”kultaposukerholaisten” mahdollisuudet kansainväliseen tiedeyhteistyöhön olivat paljon laitoksilla puurtaneita kollegoita paremmat.

Näkökulman rajauksista ja joistain melko varovaisista tulkinnoista huolimatta Hannu

Heikkilän kirja täyttää hyvin paikkansa Akatemian historiasarjassa. Instituution lähihistoriaan toki jää vielä tutkimista ja tulkinnat epäilemättä syvenevät jatkossa, mutta silti Heikkilän teksti antaa kokonaiskuvan viidetoista muutoksen vuoden tapahtumista. Ulkoasultaan ja tekstin ryhmitykseltään viimeinen osa on toteutettu kahden aikaisemman mukaisesti. Infolaatikat ja taulukot on sijoitettu leipätekstin lomaan pääosin onnistuneesti, jos kohta monen sivun akatemiaprofessoritaulukon paikkaa olisi nytkin voinut miettiä tarkemmin. Infolaatikat täyttävät, kuten edellä tuli esille, osittain aika-laistulkintoina haastattelujen paikkaa ja hyvä näin. Tosin esimerkiksi entisen opetusministerin tulkinta osuudestaan peruskoulutuksen menestystarinassa on aika erikoinen. Joku voisi olla asiasta perustellusti aivan päinvastaistakin mieltä.

Suomen Akatemian kohta kuuden vuosikymmenen mittainen historia on nyt isoilta osin kansien välissä. Teossarjasta voi mielestäni epäröimättä antaa varsin hyvän arvosanan. Koko tieteen kentän, tutkimuksen organisaation, rahoituksen ja vaikuttavuuden puristamisessa kolmeksi teokseksi on luonnollisesti pitänyt tehdä monia hankaliakin valintoja. Näkökulmia ja rajauksia voi kuitenkin pitää onnistuneita: instituution historiasta rakentuu kirjojen pohjalta hyvä kattava kokonaiskuva. Toisaalta tarkastelu ulottuu monilta osin myös varsin syvälle esimerkiksi tieteellisten toimikuntien työhön ja päätösten taustoihin. Lisäksi Akatemia näyttyy kirjoissa paitsi tieteen ja tutkimuksen tekijänä ja organisaattorina, myös osana yhteiskuntaa ja sen kehittämiseksi tehtyjen linjausten toteuttamista. Juuri näin asian pitääkin olla.



Rajan tuntumassa

Maria Lähteenmäki (toim.): The Flexible Frontier. Change and Continuity in Finnish-Russian Relations. Aleksanteri Series 5/2007, Helsinki 2007. 266 s.

■ Euroopan integraation laajentuessa rajoista on tullut trendikäs tutkimusaihe. Rajatutkimuksen alati kasvavaan joukkoon liittyy myös Maria Lähteenmäen toimittama artikkelikokoelma Suomen ja Venäjän välisistä suhteista muuttuvan rajan tuntumassa. Artikkeleissa kuljetaan Jäämereltä Suomenlahdelle ja keskiajasta nykypäivään. Suomalaiset ja venäläiset pääosin Cross-Border University -historiaverkoston tutkijat valottavat aihetta kukin omista näkökulmistaan. Kirja on julkaistu Aleksanteri-instituutin oppikirja- ja seminaarikoostesarjassa.

Kirjan todetaan tarjoavan näköaloja Suomen ja Venäjän raja-alueen historiaan sekä Suomen ja Venäjän/Neuvostoliiton suhteisiin. Se on pääasiassa tarkoitettu oppikirjaksi, mutta liit-

tyy myös Maria Lähteenmäen omaan tutkimushankkeeseen. Artikkelit on ryhmitelty neljään teemakokonaisuuteen. Ensimmäisessä tarkastellaan rajoja, alueita ja valtioiden syntyä. Sen jälkeen perehdytään kaupankäynnin ja teollisuuden historiaan ja selvitetään maiden poliittisia valintoja. Lopuksi käsitellään vihreää vyöhykettä, norjalais-venäläistä yhteistyötä Barentsin alueella sekä pohjoista ulottuvuutta.

Anssi Paasi selvittää alue- ja rajatutkimukseen liittyvää käsitteistöä. Hänen toteamuksensa rajojen jatkuvasta uudelleen muotoutumisesta todentuu useissa artikkeleissa. Jukka Korpela kuvailee omassa artikkelissaan keskiaikaisen Karjalan syntyä kyseenalaistaen lopussa otsikkonsa todeten, että keskiaikaista Karjalaa ei itse asiassa ollut olemassakaan.

Kimmo Katajalan kaupankäynnin historiaa käsittelevä artikkeli lomittuu Alexander M. Pashkovin teollisuuden kehitystä kuvaavan kirjoituksen kanssa. Koordinaatio näiltä osin olisi ollut tarpeen. Katajalan artikkelissa korostuu Karjalan merkitys Atlantilta Venäjän vesistöille vievien kauppareittien solmukohtana. Kauppatavarat ja teollisuustuotteet vilisevät Katajalan ja Pashko-

vin artikkeleissa, mutta kaupankäynnin ja teollisuuden nivoutuminen maiden välisiin suhteisiin ja rajaan jää hataraksi.

Jaana Gluschkoffin kirjoitus kuvaa mielenkiintoisella tavalla ruotsinkielisen sotilaseliitin kytkeytymistä autonomian ajan liike-elämään ja teollisuuden kehitykseen vahvojen henkilökohtaisten sosiaalisten verkostojen ja suljettujen piirien avulla.

Tatjana Androsova valottaa Neuvostoliiton ja Suomen välistä taloudellista yhteistyötä. Hänen mukaansa Suomi ei maailmansotien välisenä aikana ymmärtänyt hyödyntää taloudellisesti naapurussuhteitaan. Toisen maailmasodan jälkeen Suomen geopoliittinen painoarvo taas johti tilanteeseen, jossa Suomi todella hyötyi kylmästä sodasta neuvostokaupan kautta.

Maria Lähteenmäen artikkeli Suur-Suomen unelmasta tuo esille Suomen ja Venäjän rajalle tyypillisen piirteen kahden erilaisen maailman rajana, joka on suomalaisten mielissä rakentunut vahvasti itsenäisyyden symboliksi ja joka muodostetaan poliittisesti, sosiaalisesti ja kulttuurisesti yhä uudestaan ja uudestaan. Tässä Lähteenmäki tarttuu rajaproblemati-

kan ydinkysymyksiin. Timo Vihavainen jatkaa Lähteenmäen teemaa selvittämällä historiallisia tapahtumia Suur-Suomen unelmasta: karelianismia ja sen heijastumista poliittisiin kysymyksiin sekä Mannerheimin Suur-Suomi-tavoitteita, joita testattiin Aunuksen retkellä 1919 ja Äänislinnan valtauksessa 1941.

Irina Takala kirjoittaa suomalaisuudesta Karjalassa ja Kuolan niemimaalla ja Timo J. Hokkanen tutkijaryhmineen käsittelee luonnonsuojelua Fennoskandian vihreällä vyöhykkeellä. Norjalainen Jens Petter Nielsen esittelee historian pimiöön jäänyttä Barentsin alueen yhteistyötä Norjan ja Venäjän välillä 1814–1917. Artikkelikokoelman päättää Konstantin Khudoleyn kirjoitus pohjoisesta ulottuvuudesta Venäjän ja EU:n näkökulmasta. Kirjoittajan postsosialistinen neuvostoironia asettaa kuitenkin tutkimuksen tieteellisyyden hieman kyseenalaiseksi.

Kirja on lupauksensa mukaan erilaisten näköalojen esittelyä. Sen vahvuutena onkin ajankohtaisen tutkimusaiheen tarkastelu eri lähtökohdista, aiemmin julkaisemattoman tiedon esittäminen ja virikkeiden tarjoaminen jatkotutkimuksille. Teosta vaivaa kuitenkin artikkelikokoelmille tyypillinen asioiden toisto ja koordinaation puute. Kirjoittajajoukon monitieteisyyttä ja monikansallisuutta ei ole pystytty täysipainoisesti hyödyntämään. Artikkelit eivät keskustele keskenään, vaan kukin tutkija kirjoittaa omasta tutkimusaiheestaan. Aiheet kyllä jollain tapaa liittyvät yhteiseen otsikkoon, mutta lukijan tehtäväksi jää

asiayhteyksien solmiminen ja mahdollisten synteisien muodostaminen.

Artikkeleissa on jopa keskinäisiä ristiriitaisuuksia, joita ei perustella. Lukijan tuleekin olla valpas havaitakseen kirjoittajien erilaiset lähtökohdat ja niistä kumpuavat johtopäätökset. Monet artikkelit ovat syntyneet tutkijoiden pitkäaikaiseen työhön nojautuen, joten lähdeviitteet ovat joissakin kirjoituksissa ylimalkaisia, mikä osaltaan vaikeuttaa kriittistä lukemista. Karttojen käytössä olisi historioitsijoilla vielä oppimista.

Käsitteiden määrittelyssä ja käytössä olisin toivonut määrätietoisempaa otetta. Erityisesti Karjala ja karjalaisuus näyttäytyvät sangen erilaisina riippuen siitä, miltä puolelta nykyrajaa tutkija on lähtöisin. Geopoliittisen valtionrajan siirtymistä seurataan useissa kirjan artikkeleissa, mutta symbolisen ja mentaalisen rajan problematiikkaan ei päästä kovinkaan syvälle. Suomalaisten ja venäläisten vuorovaikutteinen tutkimusyhteistyö voisi tuottaa uusia tulkintoja historian kulusta. Nyt artikkeleista paljastuu selkeästi kansallisen historiankirjoituksen voimakas perintö.

Tuija Mikkonen

Esivalta ja uskonnollisen vähemmistön horjumaton identiteetti

Mika Sivonen: "Me inkerikot, vatjalaiset ja karjalaiset". Uskonnollinen integrointi ja ortodoksisen vähemmistön identiteetin rakentuminen Ruotsin Inkerissä 1680–1702. SKS 2007, Helsinki. 259 s.

■ Ruotsin valtakunnan laajeneminen itään 1600-luvun alussa toi yksiselitteisen luterilaiseksi määritellyn kuningaskunnan alaisuuteen täysin toista kirkkokuntaa edustavan vähemmistön. 1680-luvun koittaessa Ruotsin kuningas katsoi – monen muun eurooppalaisen hallitsijan tavoin – että oli tullut aika ratkaista lopullisesti tällaisesta uskonnollisesta monimuotoisuudesta koituvat ongelmat. Aikakauden yhteiskunnille keskeisen ongelman ratkaisuyrityksistä seurasivat ne tapahtumat ja se perityn identiteetin puolustaminen, joita Mika Sivonen väitöskirjassaan *"Me inkerikot, vatjalaiset ja karjalaiset"* tarkastelee.

Sivonen on kiinnostunut keskushallinnon ja Inkerin provinssin asukkaiden välisistä suhteista nimenomaan vähemmistön kollektiivisen identiteetin rakentumisen näkökulmasta. Hän pyrkii selvittämään ortodoksisien inkerikkojen ja vatjalaisten reaktioita esivallan taholta tulleeseen uskonnolli-

seen painostukseen, analysoi näitä reaktioita kollektiivisen identiteetin ilmauksina ja punnitsee tämän identiteetin osatekijöiden – uskonnon, kielen ja aineellisen kulttuurin – suhteellista painoarvoa.

Väitöskirja liittyy kolmen viime vuosikymmenen aikana kehittyneeseen varhaismodernien kollektiivisten identiteettien tutkimuksen perinteeseen ja jatkaa myös 1600-luvun Ruotsissa harjoitetun yhtenäistämispoliitikan tarkastelua. Inkeri tarjoaakin huomionarvoisen tutkimuskohteen, koska siellä identiteettien muotoutuminen oli historiallisista, uskonnollisista ja kielellisistä tekijöistä johtuen erityisen monimutkaista. Sivonen tuo uskonnollisten, etnisten ja kansallisten identiteettien tutkimukseen tuoretta näkökulmaa toisaalta aikaisemman tutkimuksen onnistuneen synteesin, toisaalta laajan arkistomateriaalin käytön ja omaperäisen analyysin ansiosta.

Uutta näkökulmaa tarjoaa etenkin pyrkimys rekonstruoida alueen asukkaiden reaktioita esivallan uskontopoliittisiin toimiin ja tulkita nämä reaktiot identiteetin ilmauksiksi. Sivonen erittelee niitä käsitteellisiä ilmauksia, joita toisaalta esivallan identiteetinrakennusprojektissaan käytti ja toisaalta alueen asukkaat identiteeteilleen antoivat. Lähdeteksteissä ilmeneviin kielenkäytön nyansseihin, niitä selittäviin konteksteihin ja ajan myötä tapahtuvaan käsitteelliseen muutokseen on kiinnitetty erityistä huomiota. Käsitteiden merkitysten analyysi paljastaa aiemman tutkimuksen tuloksia vahvistavia mutta osittain myös niiden

uudelleenarviointiin johtavia seikkoja ortodoksivähemmistön identiteetistä.

Aikaisemman nationalismitutkimuksen tarkastelu olisi kuitenkin ajoittain kaivannut selkeämpiä kannanottoja siinä esitettyjen, toisenlaisista konteksteista kumpuavien tutkimustulosten ja eri tarkoituksissa esitettyjen teorioiden soveltuvuudesta juuri Inkerin tapaukseen. Tapahtumien liittäminen yleiseurooppalaisiin konteksteihin – siis aikakaudelle tyypillisen uskonnon ja politiikan monitahoisen vuorovaikutuksen laajempi huomioon ottaminen – olisi puolestaan tehnyt ruotsalaisen esivallan toimista helpommin ymmärrettäviä. Inkerin nostaminen puhtasoppisuuden ajan eurooppalaista vähemmistöpolitiikkaa havainnollistavaksi tapaukseksi olisi tehnyt tutkimuksesta kansainvälisen vertailun näkökulmasta vielä kiinnostavamman.

Ruotsalainen hallinto Inkerissä tuotti nimittäin Euroopan mittakaavassa poikkeuksellisen monipuolisia lähdeaineistoja, joiden avulla voidaan tutkia muun muassa talonpoikaisväestön reaktioita esivallan identiteetinrakennusprojektiin. Sivosen käyttämät alkuperäislähteet – esivallan sisäinen kirjeenvaihto, rahvaan valitukset, tutkintakomission raportit, aikalaiskirjallisuus ja kärjäpöytäkirjat – ovat moninaisia. Painettua, ennen muuta Johannes Gezelius nuoremman tuottamaa aineistoa olisi tosin ollut mahdollista käyttää laajemminkin. Myös jonkinlainen arvio venäläisten lähteiden käyttämisen mahdollisuuksista olisi ollut paikallaan.

Arkistolähteiden analyysi on joka tapauksessa tuottanut kiinnostavia tuloksia. Sivonen osoittaa, että inkerikot ja vatjalaiset esittivät itsensä mieluiten erillisenä 'venäläisenä' tai 'kreikanuskoisena' kansakuntana suhteessa siihen luterilaiseen suomalaiseen kansakuntaan, johon ruotsalainen esivalta pyrki heidät integroimaan. Tässä yhteydessä olisi kenties voitu vielä selvemmin eksplikoida, että modernin kansallistunteen sijasta 'kansakunnasta' puhuttaessa oli kysymys ennen muuta uskonnollisen vähemmistön oikeuksien puolustamisesta. Ruotsalainen esivalta puolestaan painotti kielen merkitystä erotellessaan alun perin luterilaisina ja siis 'väärinä' ortodokseina pitämiään inkerikkoja ja vatjalaisia 'oikeista' venäjänkielisistä ortodokseista. Sivonen tekee perusteellista analyysia kielellisen erottelun ja uskonnollisen integroinnin ideologiasta, sen käytännön strategioista ja myös ulkopoliittisia suhdanteita seuranneesta tendenssimäisyydestä. Esivalta piti kieltä uskonnon ja poliittisen lojaalisuuden opettamisen välineenä, paikallisväestö sen sijaan uskontoa itseymmärryksensä perustana. Tässä yhteydessä olisi ollut mahdollista problematisoida laajemminkin rukouspäivien poliittista merkitystä ja tästä seurannutta esivallan tiukkaa suhteutumista inkeriläisten pyhäpäivänrikkomuksiin.

Inkerin asukkaiden näkökulmaa tutkimukseen välittävät talonpoikien valitukset ja tutkintakomission asiakirjat. Muun muassa asukkaiden symbolisia protesteja esivallan toimia vas-

taan tulkitaan taitavasti. Venäläinen papisto muodosti linkin Inkerin suomensukuisia kieliä puhuneiden ortodoksien ja venäläisen kulttuurin välillä, ja ruotsalainen esivalta pyrki eri tavoin murtamaan tämän yhteyden. Paikallistason käräjäaineiston tarkastelu ei sen sijaan tarjoa todisteita mistään laajalle levinneestä luterilaisten ja ortodoksisten asukkaiden välisestä skismasta.

Kokonaisuutena Mika Sivosen väitöskirja on hyvä tutkimus, joka lähteiden uudelleen lukutavan ansiosta tuottaa uutta tietoa tapahtumahistorian osalta jo varsin hyvin tunnetun 1600-luvun Inkerin asukkaiden identiteeteistä. Se tarjoaa myös hyvät lähtökohdat liittämään aihe osaksi laajempaa kansainvälistä historiatieteellistä keskustelua toisaalta varhaismodernien uskonnollisten, kulttuuristen, poliittisten ja kansallisten identiteettien keskinäisestä vuorovaikutuksesta, toisaalta käsitteanalyysistä identiteettitutkimuksen menetelmänä.

Pasi Ihalainen

Elämää juoksuhaudoissa?

Seppo Myllyniemi: Sisällissota 1918 Hämeessä. SKS 2007. 190 s.

Tuulikki Pekkalainen – Seppo Rustanius: Punavankileirit 1918. Suomalainen murhenäytelmä. Tammi 2007. 415 s.

Esko Salminen: Päättymätön sota 1918. Sisällissota julkisessa sanassa 1917–2007. 245 s.

■ Sisällissodan tasavuotismuisto on tuottanut viime ja tänä vuonna jo kymmenkunta teosta, joukossa populaarikirjoja ja asiallisia tutkimuksiakin. Viime vuoden saldosta esitellen seuraavassa kolme hyvin erilaista työtä.

Esko Salmisen *Päättymätön sota 1918* pyrkii tehtävänannonssa esittämään kokonaiskuvan vuoden 1918 sodasta, siitä seuranneesta julkisesta keskustelusta ja sodan kuvasta. Vuoden 1918 muiston julkinen mielipideilmasto ja sen muutokset ovat erittäin kiinnostava kysymys: miten julkinen kirjoittelu on halunnut muistaa, painottaa tai kuvata vuotta 1918. Tämän keskustelun tutkimisen, analysoinnin ja käsittämisen kautta avautuisi tärkeitä näkökulmia siihen, miten identiteettiä ja yleiseen mielipiteeseen sidottua julkisen historiakirjoittelu on ollut ja on monissa tapauksissa yhä edelleen.

Salminen tuo ensi töikseen kirjassa kuitenkin esille sen, miten vuoden 1918 sota tulisi hänen omasta mielestään tulkita. Tämä on kirjan kysymyksenasettelulle epäkiitollinen lähtökohta. Kun kiinnostavan aineiston rinnalle nostetaan lopullinen totuus vuoden 1918 sodasta, ei tämä ratkaisu palvele aineiston analysointia enempää kuin tutkimuksesta tavallisesti aikaansaatavia johtopäätöksiäkään. Lopputulokseksi jää, että Salminen kyllä esittää laajana katsauksena erilaisia vuotta 1918 käsitteleviä mielipiteitä ja tulkintoja, muttei erittele eikä sanottavammin analysoi löydöksiään.

Salmisen tekstissä on sivukaupalla itse tutkimuskysymykseen kuulumattomia sivupolkuja, jotka olisi toivonut ripeän kustannustoimittajan nitovan napakaksi alaviitteeksi. Vaikuttaa siltä, että Salminen on kirjassaan pyrkinyt selittämään omalla tavallaan paitsi vuoden 1918 sodan, myös Suomen viimeisen 90 vuoden poliittisen historian. Tämä ratkaisu ei palvele tutkimuskysymystä, päinvastoin se lisää teoksen hajanaisuutta. Sitä, että viisikymmenluvulla vuodesta 1918 ei juuri kirjoitettu, ei kovin vakuuttavasti selitetä kertaamalla sitä, mitä päivänpolitiikassa tuolloin tapahtui; huomioitava se toki on, mutta riittää tuskin historiapolitiikan ainoaksi selittäjäksi.

Tarkastellessaan julkisen puheen – poliitikkojen, kulttuurivaikuttajien ja toimittajien – kautta tulkittua historiaa, Salminen kommentoi myös akateemista historiantutkimusta ja sen oletettuja värisävyjä. Sal-

misen mukaan historiantutkimuksessa vuotta 1918 on viimeisen vuosikymmenen, "oikeistolaisuuden" aikana ryhdytty yhä enemmän kuvaamaan "hävinneiden ehdoilla." Tämä väite näyttäytyy irtonaisena heittona niin tutkimuskäsitteiden kuin kirjan aineistonkin kannalta. Ehkä kyse onkin siitä, että poliittinen puhe ja historiantutkimus vuoden 1918 suhteen ovat terveellä tavalla päätyneet vihdoin erilleen toisistaan ja Salmisen kommentti ennemminkin kuuluu menneisyydestä kuin nykyhetkestä kumpuavaan kritiikkiin? Myös Salmisen oma, avoin poliittinen asenteellisuus hämmästyttää. Miten ihmeessä konservatiivinen tulkinta historiasta ei ole poliittinen?

Tuulikki Pekkalaisen ja Seppo Rustaniuksen – käytän jatkossa vain nimeä Pekkalainen, koska Rustanius on vastannut lähinnä kuvatoimituksesta – teos punavankileireistä on niin ikään lähtökohtaisesti tärkeä teos. Vuoden 1918 sotaa seuranneesta vankileirikatastrofista tutkimus supistuu edelleen vain muutama teokseen; Jaakko Paavolaisen perustutkimukseen *Vankileirit Suomessa* (1971), Pentti Mäkelän ilmestyvässä olevaan vankileirikuolemia käsittelevään väitöskirjaan ja muutama opinnäytetöihin.

Pekkalaisen kirjan jälkeenkin jää edelleen tilaa laajalle, kattavasti alkuperäisaineistoa ja aikalaismuistelmia käyttävälle kiihottomalle kokonaisesitykselle. Historiakirjana Pekkalaisen työn ongelmana on sen uskottavuus: teos vyöryttää esiin painajaismaisia kuvauksia, joiden uskottavuus haihtuu

usein alaviitteiden lukemiseen. Pekkalainen luottaa avoimesti kovin epätasaiseen ja eriarvoiseen aineistoon: viime vuonna tehtyyn verevään sukulaisen-sukulaisen haastatteluun suhtaudutaan samalla uskottavuudella kuin alkuperäisdokumentteihin. Kolmannen käden tietona kerrottu traaginen kuolintarina ei myöskään välttämättä muutu todeksi sillä, että tarinassa kerrottu henkilö löytyy sotasurmatietokannasta leirillä kuolleeksi merkittynä.

Historiakirjana *Punavankileirit* sortuu paikka paikoin jälkiviisauteen: historiallisesta aineistosta tehdään rajuja päätelmiä sijoittamatta tapahtunutta aikaansa vasten. Varsinkin leirejä kuvaava ensimmäinen osa on myös taustoitukseltaan, mitä tulee valkoisten sodan aikaiseen vankipolitiikkaan ja rankaisutoimintaan, kovin ohut: valkoisten toiminta näyttyy mustavalkoisesti silmitömänä pahuutena, mitä se tuskin oli.

Pekkalaisen kirjan kiinnostavin osuus kuvaa papiston jo lähtökohdiltaan tuhoon tuomittua vankien "kasvatustyötä" leireillä; kirkkoon vihamielisesti suhtautuneista vangeista piti kitkeä pois kapinallisuus ja luoda heistä uusia, Jumalaa, isänmaata ja työnantajaansa rakastavia yhteiskunnan jäseniä. Pekkalainen valaisee mielenkiintoisella tavalla kasvattajien mielialoja päiväkirjojen ja aikalaistodistusten valossa.

Kirjan liitteenä on mm. leireillä kuolleiden naisten ja alaikäisten luettelot. Kun ainakin osasta näistä kuolleista olisi myös ollut saatavissa tietoja heidän tekemisistään sisälissodan aikana, tämän puolen

tuominen esiin ja analysointi olisi ollut enemmän kuin paikallaan. Se olisi myös avannut näkymiä siihen, miten naiset ja alaikäiset osallistuivat sotaan ja – niin kauhistuttavaa kuin se onkin – myös kärsivät ja kuolivat kuten muutkin. Tähtäkin osin *Punavankileirit* jää – valitettavasti – ennemminkin kauhistelun kuin kiihottoman analyysin tasolle.

Seppo Myllyniemen *Sodan monet kasvat* lähestyy sotaa mikrohistoriallisesti, yksittäisten sodassa surmansa saaneiden ja kadonneiden ihmisten elämäntarinoiden kautta. Tämä lähestymistapa on yksinkertaisen nerokas ja tuo hyvin konkreettisesti esille sen, miten monisäikeinen vuoden 1918 sota oli. Sodan käsitti koko lailla eri tavalla Tampereen teknisen opiston oppilas, Itämeren divisioonassa palvelut saksalainen vapaaherra tai silittäjä Pauliina Rantanen, josta jäi jäljelle kotimökin ikkunalle begoniat ja 29 leipäpala.

Myllyniemi kuvaa kiihottomasti ja punnitusti traagisimpiakin kohtaloita, ja haastavasti jättää jälkeensä enemmän kysymyksiä kuin vastauksia. Jossain määrin Myllyniemi pelaa tulkinnoissaan varman päälle ja tukeutuu paikkapaikoin hivenen iäkkääseen tutkimuskirjallisuuteen, mutta onnistuu kokonaisuutena tuottamaan uudenlaista näkökulmaa monelta kantilta pengottuun aiheeseensa. Valkoiset, punaiset, venäläiset, saksalaiset, ruotsalaiset, herrat ja säädyttömät saavat oman, ymmärtävän muistomerkkinsä.

Myllyniemen pieni kirja on avarakatseisuudessaan viime

aikojen parhaita vuotta 1918 käsitteleviä kirjoja. Erityisen ansiokasta on se, ettei Myllyniemi tulkinnoissaan jää vuoden 1918 sodan keskustelun juoksuhautoihin, vaan katselee tapahtumia jo laajemmasta perspektiivistä.

Marko Tikka

Valkoiset teloittajat 1918

Aapo Roselius: Teloittajien jäljillä. Valkoisten väkivalta Suomen sisällissodassa. Tammi, Helsinki 2007, 335 s.

■ Suomen sisällissotaa on tutkittu paljon, mutta loppuun kaluttu aihe ei ole vielä. Uudet näkökulmat ovat herättäneet paljon keskustelua ja varsinkin valkoisten toiminnan lähempi, kriittinen tarkastelu on nostattanut tunteita viime vuosina. Tähän tematiikkaan on syventynyt myös Aapo Roselius, joka tarkastelee kirjassaan valkoisten suorittamia teloituksia ja niiden toimeenpanijoita. Hän keskittyy nimenomaan teloitusten suorittajaportaaseen jättäen teloitusmääräysten antajat ja teloituksiin johtaneet ilmiantajat tutkimuksensa ulkopuolelle. Roselius on perehtynyt vuoden 1918 tapahtumiin jo aiemmissa tutkimuksissaan käsitellen rintamataistelujen henkilötappioita sisällissodassa ja suomalaisen sotilasretkikuntien mene-

tyksiä Itä-Karjalassa ja Petsamossa vuosina 1918–22 sekä toimiessaan tutkijana Suomen sotaturmat 1914–22 projektissa.

Teloittajien jäljillä -teos jakautuu kahteen osaan. Kirjan alussa Roselius käsittelee punaisten tarvetta ja pyrkimyksiä saada teloittajien henkilöllisyys selville ja saada heidät vastuuseen teoistaan. Tutkija pyrkii selvittämään myös sitä, kuinka avoimesti teloittajien nimiä pyrittiin julkistamaan ja millä tarkoituksella. Maan virallinen linjahan kielsi valkoisen terrorin olemassaolon ja vaiken siitä lähestulkoon kokonaan. Oikeuden eteen teloittajista päätyi vain hyvin pieni osa ja heidätkin vapautettiin joulukuussa 1918 Svinhufvudin antaman armahdusasetuksen perusteella. Punaiset kokivat tämän armahtamisen suurena vääryytenä ja osa pyrki saamaan teloittajille edes moraalisen tuomion tuomalla yleiseen tietoon heidän henkilöllisyytensä. Kunnianloukkasyytteiden pelossa ei välttämättä aina uskallettu julkaista nimiä, mutta pienellä paikkakunnalla maininta ammatistakin riitti usein osoittamaan selvästi, kenestä oli kysymys. Virallisia kanteluita omaiset tekivät vain 115 teloitustapauksesta ja yksikään niistä ei johtanut lopulta tekijän tuomitsemiseen.

Roselius on pyrkinyt selvittämään myös veritekojen taustalla olleita motiiveja. Hän on luonut nelikentän, jossa akselin vastakkaisina päinä ovat systemaattinen puhdistus ja sattumanvarainen puhdistus. Toinen akseli kulkee strategisen, laskelmoivan terrorin ja

emotioonalisen kostonhaluisen terrorin välillä. Mielivaltaisuus ja henkilökohtainen kosto olivat hänen mukaansa taustalla vain pienessä osassa valkoista terroria. Valtaosan teloituksista hän katsoo olleen valkoisten keino kukistaa kapina. Hän perustelee tätä väitettään sillä, ettei valkoinen armeija puuttunut kuin muutama harvaan teloitustapahtumaan.

Roselius päätyy siis samaan lopputulokseen kuin dosentti Marko Tikka väitöskirjassaan *Kenttäoikeudet. Välttämät rankaisutoimet Suomen sisällissodassa 1918*. Tikan mukaan valkoinen terrori ei ollut ainoastaan päällystön tiedossa vaan suorastaan sen organisoimaa toimintaa, jota varten oli perustettu omat osastonsa. Molemmat tutkijat, sekä Tikka että Roselius, ovat luokitelleet suuren osan valkoisesta terrorista valkoisten keinoksi käydä sisällissotaa ja torjua uusi vallankumousyritys. Näin he murtavat myytin, jonka mukaan teloitukset olivat harvalukuisten mielipuoalien työtä. Tämä myytti palveli aikanaan valkoisia tarkoituksia, koska sen turvin pystyttiin ylläpitämään kuvaa nuhteettomista valkoisista sotilaista, jotka olivat toimineet sodan aikana ja sen jälkeen esimerkillisesti.

Kirjan toisessa osassa Roselius nostaa esiin muutamia valkoisen terrorin tapahtumapaikkoja ja tekijöitä. Henkilöiden ja tapausten valintaan on vaikuttanut suuresti käytettävissä oleva materiaali. Muutamista, jo aikanaan pelätyiksi kuuluisuuksiksi nousseista henkilöistä on löydyntä luonnollisesti eri lähteistä eniten materiaalia

ja useat näistä nimistä ovat sisällissotaa tutkineille ennestään tuttuja. Roselius arvioi punaisten teloituksiin osallistuneen noin 8 000, joista hän on pystynyt nimeämään 1 092 henkilöä. Lähteinään Roselius käyttää monipuolisesti etupäässä Työväenarkiston, Sotarkiston, Kansan Arkiston ja Kansallisarkiston vuoteen 1918 liittyviä kokoelmia sekä aikakauden lehdistöä. Merkittävä osa tästä aineistosta on muistitietoaineistoa. Tutkimuksen ongelmana onkin, kuten tekijä itsekin toteaa, luotettavien lähteiden vähäisyys. Subjektiiivinen muistitietoaines jättää paljon arvailujen varaan. Usein näissä muisteluissa esiintyviä teloittajia ei voida varmuudella osoittaa tapahtuneiden teloitusten tekijöiksi. Ylipäätään voi olla mahdotonta todistaa, että tarinoissa esiintyvän nimestä henkilöä on ollut olemassaakaan. Tai jos ainoa saatavilla tieto on, että teloittaja oli "vieraspaikkakuntalainen Nieminen", ei näillä tiedoilla juuri voi luoda profiilia valkoisista teloittajista, mikä oli tutkimuksen alkuperäinen tavoite. Tätä puutetta Roselius on paikannut nostamalla esiin muutamia yksittäisiä teloittajia ja heidän edesottamuksiaan. Näiden tapausten perusteella tutkija pyrkii etsimään teloitusten taustalla olleita syitä. Esiin nostetut tapaukset ovat hyvin mielenkiintoisia, mutta ne ovat yksittäistapauksia, eikä niiden perusteella pysty tekemään yleistyksiä teloittajista tai heidän motiiveistaan.

Kirjan loppuun tutkija on koonnut mielenkiintoisia tilastoja mm. valkoisen puolen suorittaman terrorin alueelli-

sesta ja ajallisesta jakaumasta. Hämeen ja Viipurin läänit olivat koko maan verisimmät ja suurin osa teloituksista tapahtui loppukeväästä, toukokuussa, jolloin voittajat alkoivat puhdistaa valtaamia alueita. Koko maata koskevia laajempia tilastoja olisi mielellään voinut olla enemmänkin. Kaiken kaikkiaan kirja tarjoaa mielenkiintoista tietoa valkoisten suorittamasta terrorista pelkäämättä myöskään nostaa esiin niiden nimiä, joiden terroriin katsottiin syyllistyneen. Ammattitutkijoiden lisäksi tämä tutkimus kiinnostaa ja tavoittaa varmasti myös laajan yleisön, sillä Roseliuksen tekstiä on helppo ja miellyttävä lukea. Esimerkkitapaukset elävöittävät tekstiä, ilman että tekijä olisi sortunut mässäilemään terrorin yksityiskohdilla tai ottamaan syyttäjän roolia. Hän on kiitettävästi säilyttänyt ammattimaisen neutraalin, analyttisen linjan kautta työn.

Tiina Lintunen

Esko Rieki mukana maailmanhistoriassa

Matti Lackman: Esko Rieki. Jääkärivärveri, Etsivän Keskupoliisin päällikkö, SS-pataljoonan luoja. SKS, Historiallisia Tutkimuksia 232, Hämeenlinna 2007. 582 s.

■ Suomen poliittisen historian suurten voimainkoitosten täyt-

tämiä 1900-luvun alkupuolen kehitysvaiheita on viime vuosina valotettu antoisassa elämäkertakirjallisuudessa, jonka monipuolisuutta Matti Lackmanin elämäkerta Etsivän keskupoliisin päällikkönä virkauransa luoneesta Esko Riekistä täydentää ansiokkaasti. Rieki osallistui toteuttajan, organisoijan ja neuvonantajan rooleissa poliittisen historiamme kriittisiin vaiheisiin. Näkymät avautuvat yhtäältä poliittisten vaikuttajien ja valtiojohton suuntaan, toisaalta siihen tiiviiseen tapahtumiseen ja kuo-huntaan, jonka Suomen eri kansalaispiirit elivät 1900-luvun alkupuolen kuluessa.

Elämäkertatutkimus edellyttää vankkaa paneutumista kohdehenkilön taustaan ja toimintaympäristöihin sekä näiden vaikutuksiin kohdehenkilön toiminnassa. Sen lisäksi, että Lackman tuntee erittäin hyvin sekä jääkäriliikkeen että kommunisminvastaisen toiminnan aineistot, hänen tukeva otteensa myös Oulun seudun ja pohjoisen Suomen historialliseen lähteistöön tekee Rieki-elämäkerrasta palkitsevaa luettavaa. Lackmanin teksti on tarkkaa, elämänmakuista ja viihdyttävää. Lukunautintoa ja kerronnan konkreettisuutta vahvistavat lukuisat muun muassa Riekin lähisukulaisten arkistoista löytyneet valokuvat teksteineen.

Oululaisen kauppaneuvoksen poika Esko Rieki hakeutui 1910-luvun osakunta-aktiivina Helsingissä Suomen itenäisyyttä ajaneiden aktivistien joukkoon ja keskittyi opintojen sijasta itsenäisyyshenkisten osakuntarientojen organisointiin ja erityisesti jääkärien vär-

väystoimiin kunnes joutui pidätetyksi ja vankeuteen Špalerlernaan keväällä 1916. Vankeusaikanaan hän tutustui sekä Vihtori Kosolaan että poliittisen poliisin toimintatapoihin, joita kokemuksia hän saattoi myöhemmin hyödyntää. Lackman kuvaa herkkullisesti Riekin tyypillisiä henkilökohtaisia ominaisuuksia: hän oli toimissaan varovainen ja tarkoituksenmukaisuutta tavoitteleva organisaattori, ja lähes tragikoomisen sita patriarkka. Hän saattoi riittämättömyyden ja epätoivon hetkinä vähätellä avujaan jopa kirjeiden kirjoittajana, mutta muisti myös värikkäästi kehaista onnistumisistaan.

Esko Riekin elämäkertaa lukiessa saa hyvän tuntuman siihen, miten nopeasti Suomen 1900-luvun alkupuoliskon poliittisen historian kriisivaiheet seurasivat toisiaan. Riekin eli nuoruutensa ja teki myös mittavan virkauransa historian vaiheissa, joille oli tyypillistä sekä kansainvälisistä tilanteista että Suomen sisäisistä oloista johtunut epävarmuus ja uhka. Asetelma on kiintoisa, kun tässä tavan takaa muuttuvassa ja uhkaisessa ympäristössä tarjolla olevia mahdollisuuksia arvioi Suomen itsenäisyydestä, kaupankäynnin kehitysnäkymistä ja omaisuuden turvasta erityistä huolta kantanut, varovainen ja tarkoituksenmukaisuutta tavoitteleva mutta myös intrigoiva Riekin.

Erityisen kiinnostavia tietoja Lackman on löytänyt kansalaissodan jälkeen Suur-Suomen hengessä toteutetun Vienan retken käytännön vaikuttamisesta. Pohjois-Suomen kauppiailta oli markkinaintressejä Vie-

nan suuntaan, ja Riekin merkitys toiminnan huollon järjestäjänä oli keskeinen. Lackman pohtii, "kuka tätä retkeä oikein johti, isä Riekin vai Wallenius". Kansainvälisen politiikan suhdanteiden tarjoamien mahdollisuuksien hyödyntäminen osoittautui Riekin toimintojen tärkeäksi lähtökohdaksi. Jääkäriliikkeen ja Vienan retken lisäksi hän kunnostautui myös monarkistina ja oli kesällä 1919 aktivistien vallankaappaus-hankkeen kannalla. Neuvostojärjestelmän pikaisesta kaatumisesta vakuuttuneiden aktivistien suunnitelmat sotarekistä Pietariin syksyllä 1919 viehättivät Tornion poliisimestariksi edennyttä Esko Riekin, mutta varovaisuus jäi tuolloinkin päällimmäiseksi. Aktivistijärjestön hajottua monet mukana olleet masentuivat, mutta Riekin kuului niihin, joissa oli voimaa sovittautua uusiin oloihin.

Riekin aktivistitaustalla ja kokemuksella passi- ja rajavalvonnasta oli merkitystä vuonna 1923, kun Etsivään keskuspoliisiin valittiin uutta päällikköä. Hänen työskentelytapansa ja yhteistyöverkostonsa olivat suureksi avuksi luotaessa maahan kommunismia "ennaltaehkäisevää" viranomaistoimintaa. Riekin EK-uraa kuvatessaan Lackman hyödyntää laajasti ja antoisasti erinomaista Suomesa vaikuttaneen kommunismin historian tuntemustaan. Kommunisminvastainen työ toi Riekin voittoja, ja hän muisteli "suurta nuotan vetoa" erityisellä mielihyvällä.

Historiankirjoituksessa enemmän huomiota saaneista ajan kärkeväsanaista oikeistovaihtajista Riekin poikkesi olen-

naisesti vaikka yli kaiken pelkäsikin bolševismia: hän kaivahti vauhottajia ja pohti useaan otteeseen väestön kehnojen olojen, köyhyyden, työttömyyden ja suoranaisten nälän yhteiskuntarauhalle aiheuttamia uhkia. Hän korosti eräissä 1930-luvun kirjeissään intomielisen kumouksellisuuden kaltaisista "penikkataudeista irti pääsemistä" ja kirjasi myös porvarillisia toimintaperiaatteita erinomaisesti valaisevan maksimiin "Ruhe ist die erste Burgerpflicht".

Lackmanin näyttää kuitenkin olevan hieman vaikea uskoa, että Riekin olisi ollut aivan tosissaan mainitessaan 1931, ettei ole "putschistien kannalla". Lackman korostaa, että Etsivä keskuspoliisi epäonnistui 1930-luvun oikeistoliikkeen torjumisessa ja näki vain vasemmalla silmälään. Toisaalta on hyvä muistaa, että Riekin seurasi tarkkaan 1920-luvun lopulla muualla Euroopassa ilmenneitä oikeistolevottomuuksia ja viranomaisten toimia niiden torjumiseksi, teki aloitteita keskitetyn poliisivoiman vahvistamiseksi Suomessa ja oli aktiivisesti luomassa kesällä 1930 muodostettua "poliisinyrkkiä", liikkuvaa poliisikomennuskuntaa. Kuten Lackman toteaa, välien rapautumisestakin huolimatta vanhojen aseveljien ja vaikuttajien tekemisiin ei ollut aivan helppo puuttua, ja "suuret sotahullut" jäivät "kiinni panematta".

Lähdettyään EK:sta poliittisten suhdanteiden muututtua Riekin toimi jonkin aikaa kokoomuspuolueen yliasiamiehenä ja nojautui kannanotoissaan Saksan aseman vahvistu-

miseen. Riekin pelkäämät muutokset Baltian maissa alkoivat tilanteen jännittyessä toteutua. Saksalaisiin virkatöissä hyvin tutustunut Riekki oli mukana, kun suomalaisvaltuuskunta lähti Molotov–Ribbentrop-sopimuksen jälkeen hakemaan apua Saksasta. Riekin aktivisti sai uuden tilaisuuden herätä henkiin. Kevättalvella 1940 hän hoiti vapaaehtoistoimistoa Torniossa, ja ”maailmanhistorian kehitykseen mukaan” hän pääsi toiveidensa mukaisesti jälleen 1941, jolloin hänestä tuli erittäin keskeinen toimija ja organisoija luotaessa suomalaista SS-pataljoonaa. Erimielisyydet ja pettymys pataljoonan suomalaisten kannalta epätydyttäviin olosuhteisiin johtivat Riekin vetäytymiseen SS-tehtävistä jo 1942. Lackman huomauttaa, että yksi syy Riekkiä kohtaan nousseeseen epäluottamukseen saattoi olla se, että jotkut SS-miehet olivat saaneet tietää Riekin kehottaneen valtiollista poliisia seuraamaan heidän toimintaansa.

Riekki oli siirtynyt joulu-kuussa 1940 Uuden Suomen toimitusjohtajaksi ja seurasi tältä paikalta myös viime sotiemme loppuvaiheita ja jälkiselvittelyjä. Kesäkuussa 1944 Riekki oli epätoivoinen ja murtumaisillaan, kuten aikanaan vankeudessa Špalernajassa: mikään ristiretki ei enää pelastaisi edes Eurooppaa saati Suomea bolševismilta. Hänen ymmärtämyksensä suurhyökkäyksen alta karkuun lähteneitä sotilaita kohtaan voi nähdä kumpuavan myös jo virkauran alkuaikoina syntyneestä epäluottamuksesta armeijan tiedustelua kohtaan. Pian välirau-

han tultua Riekki rauhoittui, keskittyi töihinsä Uudessa Suomessa ja osallistui sotaa seuranneeseen arkaluontoisten arkistoaineistojen hävittämiseen. Ainutlaatuisia, mahdollisesti myös oikeistoliikehintää koskevia aineistoja poltettiin ja haastattelulausunnot jäivät ylimalkaisiksi, mutta Riekin maahan kaivetuiissa puulaatikoissa säilyi hyvää tietoa myös historiantutkimuksen tarpeisiin.

Tuija Hietaniemi

Neuvostoliiton musiikkielämä

Simo Mikkonen: State Composers and the Red Courtiers. Music, ideology, and Politics in the Soviet 1930s. Jyväskylä Studies in Humanities 78. University of Jyväskylä, 2007. 336 s.

■ Simo Mikkosen väitöskirja on arvokas lisä siihen kylmän sodan jälkeiseen tutkimukseen, joka on haastanut niin kutsutun totalitaarisen näkökulman, eli oletuksen, että neuvostotaiteilijat olivat ylhäältä sanellun sortopolitiikan passiivisia uhreja. Teos haastaa myös kauan hellityn oletuksen, että taiteiden ja neuvostovallan väliset poliittiset suhteet olivat vain Stalinin suunnitelmien loogista jatku-moa.

Kyseessä on tavattoman tietorikas teos, jossa Neuvostoliiton musiikkielämää tutkitaan ihailtavan laajasta näkökulmas-

ta sen sijaan, että keskityttäisiin johonkin tiettyyn säveltäjään. Tällainen lähestymistapa tuottaa huikeita tuloksia, jos – kuten tässä tapauksessa – se perustuu huolelliseen sekä julkaisemattomien että julkaistujen alkuperäislähteiden tutkimiseen. Teos tuo päivänvaloon uutta tietoa aikakaudesta ja lisää tietämystämme tutkimuksessa huomiotta jääneistä alueista.

Mikkonen on ottanut tavoitteekseen selvittää, omaksuiko kommunistinen puolue yhte-näisen musiikkipolitiikan 1930-luvulla, ja on tätä varten tutkinut pääasiassa Neuvostosäveltäjien liiton toimintaa. Säveltäjäliitto toi yhteen musiikki-maailman edustajia (ei vain säveltäjiä), ja sen välityksellä toteutettiin Neuvostoliiton musiikkipolitiikkaa. Mikkonen on selvittänyt, miksi Neuvostosäveltäjien liitosta tuli niin mah-tava järjestö, millä lailla muusi-kot ja musiikkitieteilijät arvioivat menneisyyttä tulevaisuutta suunnitellessaan ja kuinka he tarttuivat ideologisiin kysymyksiin kuten sosialistisen realismin soveltamiseen musiikissa. Myös sitä monimutkaista kysymystä, kuka päätti 1930-luvun musiikkipolitiikasta, on selvitetty.

Mikkosen johtopäätökset tuottavat pettymyksen niille, jotka odottavat yksinkertaistettua ja ”mustavalkoista” tulkintaa Neuvostoliiton kulttuurihistoriasta. Ei ole sattuma, että ’kompleksisuus’ (complexity) näyttää esiintyvän väitöskirjan tekstissä useammin kuin mikään muu sana. Mikkosen käsitys, että ”musiikkielämä oli vuonna 1939, vaikkakin paljon lähempänä puoluetta ja valtio-

ta kuin 1930-luvun alussa ... tiukasti musiikkiammattilaisten käsissä” (s. 294), tuo hänet revisionistisen ajattelun eturintamaan mitä tulee tähän paljon kiisteltyyn ajanjaksoon Neuvostoliiton historiassa. Mikkonen ei kuitenkaan mene revisionismin ansaan pelkän revisionismin takia tai yritä korostetusti olla revisionisti. Vahvat, joskin toisinaan ristiriitaiset johtopäätökset on tehty saata- vissa olevan todistusaineiston pohjalta eikä olettamuksiin perustuen, kuten on laita useissa aikaisemmissa Neuvostoliiton musiikkielämää käsitelleissä tutkimuksissa; toisinaan kirjoittaa yhtyy myös toisten tutkijoiden johtopäätöksiin tai tuo ilmi eriaivan kantansa.

Väitöskirjan suurin vahvuus on siinä, että se tuo esiin uutta tutkimusaineistoa, joka on korvaamattoman arvokasta Neuvostoliiton musiikkielämän ja kulttuurihistorian tutkimukselle. Teoksessa käsitellään myös yksityiskohtaisesti alueita, joita musiikkitieteilijät ja historian- tutkijat eivät ole aikaisemmin tutkineet, tai ovat tutkineet hyvin suppeasti. Teos antaa valtavasti uutta tietoa Neuvostosäveltäjien liitosta, Taideasioiden komiteasta, taiteilijoiden ammattiliitosta (Rabis) ja sensuurikomissiosta (Glavrepertkom) ja kansainvälisestä musiikkitoimistosta (VOKS). Tutkija käyttää ihailtavan laajaa lähde pohjaa ja tarjoaa erinomaisen ajantasaisen ja perusteellisen englanninkielisen bibliografian tutkimusaiheestaan. Bibliografia samoin kuin arkistolähteiden esittely ovat erityisen tärkeitä tulevien tutkijoiden kannalta.

Mikkonen tarjoaa lisätodis-

teita sille, että proletaarimuusiikkiliikkeeseen ja erityisesti Venäjän Proletaarimuusikoiden yhdistykseen (RAPM) liitetyillä aatteilla ja henkilöillä, joiden on oletettu joutuneen epäsuosi- oon, meni hyvin senkin jälke- en kun kommunistinen puolue oli lakkauttanut päätöslauselmallaan Proletaarimuusikoiden yhdistyksen 1932. Lisäksi kirjoittaja korjaa joitakin asia- tietoja koskien niitä harvoja muusikkoja ja musiikkihallin- tomiehiä, jotka surmattiin tai suljettiin vankileireille joko ”Suuren terrorin” aikana 1930- luvun loppupuoliskolla tai ennen sitä. Säveltäjille maksettuja palkkoja ja taloudellisia etuuksia on käsitelty yksityiskohtai- semmin kuin missään muussa tutkimuksessa. Teos sisältää myös mieltä kiehtovaa poh- dintaa säveltäjien ja musiikki- tieteilijöiden, säveltäjien ja tai- dehallintomiesten, säveltäjien ja äänilevyteollisuuden sekä säveltäjien ja radiotoiminnan välisistä suhteista. Säveltäjiliiton ja kirjailija-, taidemaalari- ja (erityisesti) arkkitehtiliiton välillä tehdään mielenkiintoisia vertailuja, samalla taidehallin- tomien – ”punaisten hovi- herrojen”, hehän olivat tavalli- sesti kommunistisen puolueen jäseniä, – keskeistä roolia kult- tuuripolitiikan muotoilijana ja toteuttajana käsitellään perus- teellisemmin kuin missään muussa englanninkielisessä Neuvostoliiton musiikkielämää koskevassa teoksessa.

Mitään yllättävää ei liene siinä Mikkosen johtopäätök- sessä, että merkittävien institu- tionaalisten muutosten ja ideo- logisen vaihtelun aikoina Neu- vostosäveltäjien liiton sopeu- tumiskyky selittää sen kehitty-

misen niin vaikutusvaltaiseksi järjestöksi kuin se oli, ja että mitään yhtenäistä musiikkipo- litiikkaa ei 1930-luvulla ole tunnustettavissa.

Mikkosta ei pelota esittää ristiriitaisia väitteitä, varsin- kaan kun hän on saanut kä- siinsä lähteitä, jotka osoittavat ne oikeiksi. Hän väittää esi- merkiksi: ”se että säveltäjiä – erityisesti Shostakovitshia – vainottiin 1930-luvulla, on osaksi liioittelua” (s. 64), ja ”Vaikka 1930-luku muistetaan usein Dimitri Shostakovitshiin kohdistuneesta hyökkäyksestä, säveltäjien yleistilanne oli tosi- asiassa huomattavasti parempi kuin 1920-luvulla” (s. 25). Monesta voi kuulostaa yllättävältä myös väite, että 1930-luvulla, jota luonnehtivat nälänhätä ja puhdistukset, Neuvostoliiton asukkaiden enemmistön elämä kohentui, jos mittapuuna on koulutustaso, aineellinen hy- vinvointi tai hyötyminen tekno- logisesta kehityksestä (s. 15).

Mikkosen teos sisältää myös omat virheensä ja ristiriitaisuus- tensa. Neuvostosäveltäjien liiton ja kommunistipuoleen vä- listä suhdetta pitäisi selvittää. Teoksessa väitetään yhdessä kohtaa, että säveltäjiliitto oli ”itsenäinen organisaatio” (s. 25), ja toisessa, että tekijä ei ole löytänyt arkistoista todis- teita sellaisesta puolue-elinten harjoittamasta painostuksesta tai väliintulosta musiikkiasiois- sa, jotka olisivat vakavasti hor- juttaneet säveltäjiliiton itsenäi- syyttä, vaikka joitakin tapauksia oli, jolloin puolue päätti puuttua asioihin (s. 79). Tämä ei näytä minusta itsenäisyydel- tä, varsinkaan kun samalla si- vulla huomautetaan, että ”puo- lueen *orgbiuro* nimitti komis-

sion hoitamaan Neuvostosäveltäjien liiton asioita”.

Myös edellä mainitun vuoden 1932 keskuskomitean päätöslauselman merkitys ja seuraukset kaipaisivat lisää selvitystä. Päätöslauselmalla laukalettiin olemassa olevat taidedyhdistykset ja ne korvattiin taideliitoilla. Useissa kohdin päätöslauselmaa kuvataan ”käännekohtaksi” sekä huomoidaan, että musiikkikäytännöissä tapahtui merkittäviä muutoksia vuoden 1932 jälkeen (s. 59). Kuitenkin toisaalla väitetään, että päätöslauselmaa edeltänyttä ja sitä seurannutta kautta yhdistää tietty jatkuvuus: ”Huhtikuun 1932 päätöslauselma edellytti taiteiden poliittisen kontrollin tiukentamista ja näin juuri kirjallisuudessa tapahtui. Kuitenkin ... musiikki säästy useimmilta poliittisilta seuraamuksilta, joita kirjailijat kokivat.” (s. 291). Yhdessä kohtaa jopa väitetään, että huhtikuun päätöslauselmalle on annettu liikaa painoa (s. 50) eli se siitä ”käännekohtasta”.

Hiuksenhalkominen sikseen: *State Composers and the Red Courtiers. Music, ideology, and Politics in the Soviet 1930s* on vaikuttava tieteellinen saavutus ja osoitus Mikkosen rohkeasta tutkimusotteesta. Teos ansaitsee laajan lukijakunnan; se on vahvasti suositeltavaa lukemista sekä neuvostomusiikin historiasta kiinnostuneille, että niille joita yleensäkin kiinnostaa 1930-luvun Neuvostoliiton historia, kulttuuri ja politiikka.

Neil Edmunds

Hruštšovin kylmä rauha

Aleksandr Fursenko ja Timothy Naftali: Khrushchev's Cold War. The Inside Story of An American Adversary. W.W. Norton & Company 2006. 670 s.

■ Päinvastoin kuin edeltäjensä Josif Stalin, Nikita Hruštšov (1894–1971) ei aktiivisesti yrittänyt luoda itsensä ympärille mystifioivaa ja jumalallista sädekehää, mutta siitä huolimatta hän herättää mielenkiintoa vielä 2000-luvulla niin suuren yleisön kuin historioitsijoidenkin keskuudessa. Tästä ovat esimerkkinä William Taubmanin opusmainen elämäkerta Khrushchev. The Man And His Era (2003) sekä lukuisat kokonaan tai osittain Hruštšovin kauden kylmää sotaa ruotivat tutkimukset, kuten John Lewis Gaddisin The Cold War. A New History (2005).

Venäjänsä tiedeakatemia jäsenen Aleksandr Fursenkon ja nuoremman polven amerikkalaishistorioitsijan Timothy Naftalin teoksen valtina kovassa seurassa on pääsy käsiksi viime vuosiin asti salaisena pidettyyn neuvostojohdon päätöksentekoa käsittelevään alkuperäisaineistoon, erityisesti Neuvostoliiton Kommunistisen Puolueen (NKP) korkeimman päättävän elimen presidiumin – kuten keskuskomitean politbyroota kutsuttiin 1952–66 – keskustelu- ja päätöspöytäkirjoihin. Muutkin tutkijat ovat käyttäneet kyseisiä dokument-

teja, mutta eivät ilmeisesti tässä laajuudessa. Fursenkon ja Naftalin käsiinsä saamat asiakirjat eivät mullista Neuvostoliitto-tutkimusta, mutta ne ovat omiaan tarjoamaan vankan perustan kirjoittajien johtopäätöksille.

Tarkasteluajanjakso alkaa vuodesta 1955, jolloin Hruštšov toden teolla ryhtyi vakiinnuttamaan asemaansa Neuvostoliiton johtajana ja muuttamaan ulkopoliittikan suuntaa, ja se päättyy hänen syrjäyttämiseensä lokakuussa 1964. Aikajanteen sisällä kirjoittajien päämääränä on ensinnäkin analysoida Hruštšovin silmin kylmän sodan toimintaympäristöä, tavoitteita ja menetelmiä niiden saavuttamiseksi. Toiseksi päämääräksi ilmoitetaan hänen tosiasiallisen ulkopoliittisen roolinsa määrittäminen. Lopuksi tekijät haluavat luoda kuvan kansainvälisten suhteiden mekaniikasta, eli siitä, kuinka valtioiden – erityisesti suurvaltojen – keskinäinen vuorovaikutus löi merkkinsä maailmanpolitiikan kehitykseen.

Fursenko ja Naftali hyväksyvät Taubmanin teesin, jonka mukaan Hruštšovin äärimmäisyyksiin mennyt ja ristiriitainen persoonallisuus muovasi ratkaisevalla tavalla hänen politiikkaansa. Hän samaistui johtamaansa maahan, joka oli Stalinin kuoltua 1953 uusien mahdollisuuksien ja uhkien edessä. Diktaattori oli yhtäältä ajanut Neuvostoliiton törmäyskurssille lännen ja jopa entisen liittolaisen Jugoslavian kanssa. Toisaalta hänen poismenonsa oli jättänyt ammottavan arvovaltatyhjiön. Hruštšovin – kuten koko uuden neuvostojoh-

don – yhdeksi keskeiseksi ongelmaksi muodostui ulkopolitiittisen uskottavuuden hankkiminen: hänen oli todistettava niin kotimaassaan kuin kansainvälisestikin olevansa riittävän kovapintainen puolustamaan tasaveroisesti maansa etuja "Churchillien" edessä. Tehtävä oli kaikkea muuta kuin helppo, sillä häneltä puuttui tietoa, kokemusta ja pohjimmiltaan itseluottamustakin. Siksi neuvostojohdanto oli erittäin herkkähiipiäinen sen suhteen, kuinka läntiset isännät heitä kohtelivat, mistä kirja tarjoaa monta herkullista anekdoottia.

Inhimillisten tunteiden takana olivat tietenkin suuret kysymykset. Teoksen selvästi anotoisinta luettavaa on analyysi, jonka kirjoittajat onnistuvat alkuperäislähteisiin nojautuen tekemään siitä, kuinka Hruštšov arvioi oman maansa sisäiset tarpeet ja kuinka ne hänen silmissään olivat kiinteässä riippuvuussuhteessa Yhdysvaltoihin. Stalin oli empimättä ollut valmis uhraamaan kansansa hyvinvoinnin suurvalta-aseman vahvistamiseksi ja väistämättömäksi näkemäänsä maailmansotaan varustautuakseen. Uusi johtaja poikkesi tässä mielessä edeltäjästään: ulkopolitiikka toimi sisäpolitiikalle alistaiseena. Hruštšov oli sitoutunut kansanjoukkojen elintason oleelliseen kohottamiseen ja uskoi, että sota voitiin estää myös pitkällä tähtäimellä. Hän ymmärsi, ettei köyhällä maalla ollut varaa samanaikaisesti sekä miekkoihin että auroihin. Ulkopolitiikan perustehtäväksi nousi tutkimuksen valossa yhtäältä toisessa maailmansodassa saavutetun etupiirin varmis-

taminen – mikä koski erityisesti Itä-Saksaa – toisaalta riittävän uskottavan sotilaallisen pelotteen luominen siltä varalta, että "imperialistit" provosoisivat uuden konfliktin.

Syksyyn 1962 asti neuvostojohdantajan päävihollinen oli Yhdysvallat. Hänen käsityksensä maasta oli ristiriitainen. Hän ihaili sen taloudellista ja teknologista etevämmyyttä sekä muisteli hienoisella kaihollla (kuten monet muutkin neuvostoliittolaiset) entistä liittolaissuhdetta. Hän samanaikaisesti sekä kunnioitti USA:n sotilaallista voimaa että halveksui maan poliittisia instituutioita, jotka olivat hänen mielestään sekä päättämättömiä että arvaamattomia. Hruštšov näki puolustusministeriö Pentagonin ja keskustiedustelupalvelu CIA:n vaaran pesäkkeinä. Toisaalta hänen otaksunsa tavallisen amerikkalaisen sodanpelko ja poliittisten johtajien auktoriteetin puute avasivat suurvaltapelissä mahdollisuuksia neuvostojohdolle, jonka ei ainakaan periaatteessa tarvinnut ottaa huomioon kansalaismielipidettä tai tehdä kompromisseja opposition kanssa. Puoluejohtajan arvioissa demokratia oli luksusta, johon Neuvostoliitolla olisi varaa joskus kaukana tulevaisuudessa, sitten kun ennustettu huima talouskasvu saisi kansalaiset näkemään sosialismin edut.

Sisä- ja ulkopoliittisen analyysinä innoittamana Hruštšov turvautui bluffipeliin ja painostukseen. Ideana oli kiristää myönnytyksiä ja lopulta saavuttaa Yhdysvaltain kanssa mahdollisimman tasaveroinen asema provosoimalla kansain-

välisiä kriisejä sekä paisuttelemalla Neuvostoliiton sotilaalista voimaa ja valmiutta turvautua siihen – kuitenkin ajautumatta sotaan, jonka paljon heikompi Moskova tiesi häviävänsä. Tuloksena syntyivät mm. Berliinin kriisien (1958 ja 1961) kaltaiset konfliktit. Niiden seuraukset Neuvostoliitolle ja etenkin Hruštšoville eivät olleet lopulta myönteisiä. Yhtäältä kiristystoimet vahvistivat Neuvostoliittoon kaikkein vihamielisimmin suhtautuneita länsitahtoja, toisaalta Kremlin perääntyminen kriisien loppuvaiheissa näyttäytyi heikkoudelta kommunistisessa leirissä, jossa NKP:n johtoasema joutui kyseenalaistetuksi. Näin siitakin huolimatta, että Hruštšov piti Kuuban kriisin (1962) lopputulosta pitkään kaivattuna voittona Neuvostoliitolle, jonka voiman Yhdysvallat oli hänen (varsin tarkoitushakuisen) tulkintansa mukaan joutunut vihdoin tunnustamaan. Muussa neuvostojohdossa Hruštšovin uhkarohkeus länttä kohtaan aiheutti närää, mutta se ei kirjoittajien mukaan ollut ratkaisevana syynä hänen syrjäyttämislleen. Todennäköisesti viime hetkillä solmitut "häpeärauhat" kuitenkin alleviivasivat hänen johtajatovereidensa silmissä tarvetta rakentaa aiempaa uskottavampi puolustus. Leonid Brežnev, Hruštšovin seuraajan, aikaisen varustelukilvan juuria etsittäessä ei voi sivuuttaa Neuvostoliiton 1960-luvun taitteessa kärsimiä nöyryyksiä.

Hruštšov arvosti diplomaattia silloin kun sen takana oli sotilaallista voimaa ja päätäväisyyttä. Kuuban ohjuseik-

kailun jälkeen hän arvioi paljon kunnioittavammin aiemmin ylenkatsomaansa presidentti John Kennedyä. Neuvostojohdajan arvioissa jyrkän kumouksellista linjaa ajanut puhemies Maon Kiina korvasi Yhdysvallat Moskovan päävihollisena. Miksi ja kuinka näin tapahtui jää tutkimuksessa jonkin verran USA -suhteiden käsittelemisen varjoon. Vastaavasti Hruštšovilta löytyi enemmän sietokykyä DDR:n johtaja Walter Ulbrichtin Moskovaan suuntaamaa painostusta kohtaan, joskin kahdenväliset neuvottelut sujuivat välillä hyvin sapekkaisissa tunnelmissa. Edellä mainittu osoittautuu kirjan valossa kohtuullisen maltilliseksi kolmannessa maailmassa, jossa Neuvostoliitto lähinnä tavoitteli jalansijaa käyttämällä hyväkseen länsimaiden tekemiä virheitä, kuten tapahtui Suezin kriisin yhteydessä 1956. Suurvaltojen välisestä kilpailusta hyötyivät ensisijaisesti niiltä etuja puristamaan onnistuneet kehittyvien maiden hallitukset. Asetelma tällä saralla tulisi huipentumaan 1970-luvulla.

"Hruštšovin kylmä sota" on käsitteenä parhaimmillaan niin laaja, ettei ole kohtuullista odottaa sen jokaisen aspektin mahtuvan yksiin kansiin. Arvioitavana oleva tutkimus rakentuu pääosin kahden suurvallan välisen sotilaspoliittisen vastakkainasettelun ympärille. Myös Washingtonin päätöksentekoa ja näkökulmia käydään tarkasti läpi. Toisiaan kronologisesti seuraavat kriisit maailman eri kolkissa saavat merkityksensä osana USA:n ja Neuvostoliiton nollasummapeiliä. Työn rakenne on siten erit-

täin selkeä ja lukijaystävällinen. Poikkeuksen muodostaa erillisen kirjallisuusluettelon puuttuminen. Kirjallisuuden ujututtaminen teoksen loppuun lähdeviitteiden sekaan ei toimi hyvin näin laajassa työssä. Fursenko ja Naftali eivät varsinaisesti esittele saatikka perustelee tutkimuksensa rajausta. Heidän tosiasiallisesti tekemäänsä rajausta voi tutkimusteknisten seikkojen ohella puolustaa sillä, että Hruštšovin näkökulmasta kylmä sota sai peruskäyttövoimansa yhtäältä maan sisäisen kehityksen tarpeista, toisaalta Neuvostoliiton ja Yhdysvaltojen välisistä sotilaspoliittisista jännitteistä.

Fursenkon ja Naftalin rajaus jättää tutkimuksen ulkopuolelle oleellisen osan kylmää sota, nimittäin sen poliittisen ulottuvuuden. Heidän olisi ollut syytä ottaa vakavammin Hruštšovin toteamus, jonka mukaan kahden järjestelmän välinen aatteellinen taistelu voimistuu rauhanomaisesta rinnakkainelosta huolimatta. Hruštšov ei liioin käynyt kylmää sota pelkästään Moskova-Washington-akselin ympärillä. Joitakin lukijoita olisi varmaan kiinnostanut muun muassa se, kuinka Kreml yritti lujittaa vaikutusvaltaansa länsieurooppalaisissa yhteiskunnissa tai millaisia poliittisia seurauksia neuvostojohdajan provosoimat yhteenotot aiheuttivat varsinaisten kriisipesäkkeiden ulkopuolella. Näistähän suomalaisilla on omakohtaista kokemusta. Samalla tekijöiden luoma verraten sympaattinen kuva Hruštšovista miehenä, joka ajoi ulkopolitiikalla viime kädessä maansa sisäisen kehityksen tarpeita, olisi saanut

annoksen inhorealismia. Vaikka kirjoittajat toteavat johdannossa, ettei Hruštšov ollut yhtään "vähemmän ideologisempi" kuin johtajakollegansa NKP:ssä, marxismi-leninisin merkitys Kremlin ulkopolitiikassa jää tutkimuksessa kokolailla hämärän peittoon. Sama pätee myös pidemmän aikavälin kehityskulkuihin, jotka eivät sovi yhteen episodimaisen kerronnan kanssa. Esimerkkinä käy Hruštšovin ailahteleva suhtautuminen itäeurooppalaisten satelliittien suurempaan itsenäisyyteen, mitä on nyt käsitelty ainoastaan Unkarin vuoden 1956 kansannousun yhteydessä.

Teoksessa käytetyt NKP:n presidiumin pöytäkirjat ovat sinällään hyvin mielenkiintoisia. Tulee jälleen esille, ettei tutkimuksen keskushahmo ollut stalinistinen diktaattori, vaikka hän välillä toimikin konsultoimatta etukäteen kollegoitaan. Hruštšovin kyky vaikuttaa päätöksentekoon vaihteli tilanteista ja asioista toiseen. Useimmiten hänen onnistui taivutella muut puolelleen. Toisinaan hän jäi näkökulmineen vähemmistöön ja joutui lopulta tyytymään kompromissiratkaisuun. Maltillisena pääopponehtina näyttäytyy jo 1930-luvulta huippujohdossa toiminut Anastas Mikojan, joka yritti vaihtelevalla menestyksellä suitsia Hruštšovin ulkopoliittisia ylilyöntejä 1950-luvun lopulta lähtien. Lisäksi dokumentit valottavat mm. kuinka yksin ulkoministeri Vjatšeslav Molotov jäi kovine linjoinen 1950-luvun puolivälissä. Entisen KGB -päällikkö Aleksandr Šelepinin rauhanomaisen rinnakkaineloston vastainen esiinty-

minen lokakuussa 1964 antaa puolestaan viitteitä siitä, mihin Hruštšovin jälkeinen ulkopoliitiikka olisi voinut pahimmillaan ajautua.

Lopulta teos jää vaillinaiseksi siinä, missä sillä olisi ollut hienot mahdollisuudet saada aikaan merkittävä lisäkontributio Neuvostoliitto-tutkimukseen, varsinkin kun otamme huomioon Fursenkon ja Naftalin kansipaperissa ainutlaatuisiksi mainitut suhteet venäläisarkistoihin. He eivät ota riittävästi huomioon neuvostojohdon epävirallisia käytäntöjä tai yksilöllisiä eroja tavassa tehdä politiikkaa. Teos ei juuri käy läpi presidiumin jäsenten keskuudessaan harjoittamaa istuntojen ulkopuolista käännytystä ja mielipiteidenvaihtoa, jossa ilmaistut näkemykset saattoivat erota ratkaisevasti siitä, mitä presidiumin kokoontumisissa sanottiin. Siksi virallisten pöytäkirjojen painottaminen voi viedä tutkijat pahasti harhaan: ihmiset leimautuvat turhan helposti Hruštšovin myötäilijöiksi ja sivustakatsojiksi.

Myös NKP:n keskuskomitean apparaatin ja neuvonantajien panos ulkopoliittisessa päätöksenteossa jää tutkimuksessa kunnolla selvittämättä. Hruštšov oli epäilemättä maansa voimakkain poliitikko, mutta kirjoittajien näkökulman suhteellisen kapeuden tuloksena hänen osansa Kremlin linjan muovautumisessa näyttää välillä ylikorostuvan. Puoluejohtajankaan toimia ei aina käsitellä riittävän tarkasti. Kubaan kriisin syntymistä ja laantumista yksityiskohtaisesti seuraava kirja ei tyydyttävästi selvitä, millaisin argumentein

Hruštšov onnistui toukokuussa 1962 kolmen päivän aikana kääntämään riitaisen ja osittain vastahakoisen presidiumin kannattamaan ”yksimielisesti” ohjusten lähettämistä USA:n naapuriiin.

Arvatenkin läheskään kaikesta neuvostojohdon sisäisestä kanssakäymisestä ei ole säilynyt todisteita historioitsijoiden käyttöön, mutta osasta todennäköisesti on. Aineiston hyödyntäminen olisi taustoitannut niin Hruštšovin kuin muun puoluejohdon käsityksiä sekä toimintaa ja tehnyt sitä kautta ansiokkaasta, kovalla työllä laaditusta teoksesta erinomaisen – sikäli kun lukija hyväksyy tutkimuksen suurvaltaja sotilaspoliittis keskeisen rajauksen.

Jukka Renkama

Terveempään Suomeen

Minna Harjula: Terveiden jäljillä. Suomalainen terveyspolitiikka 1900-luvulla. Tampere University Press 2007. 168 s.

■ Suomalaisesta terveyspolitiikasta on erittäin niukasti tutkimuskirjallisuutta. Niilo Pesosen vuonna 1980 julkaiseman lääkintöhallituksen historian Terveiden puolesta sairautta vastaan jälkeen ei yleisesityksiä ole julkaistu. Pesonen käsittelee kirjassaan terveyspolitiikan kehitystä lääkintöhallituksen kannalta, ja siinä on niu-

kasti viittauksia yhteiskunnan yleisiin ilmiöihin. Vuonna 2003 julkaistu artikkelikokoelma Kansalaisuus ja kansanterveys kuvaa kansanterveystyön kehittymistä 1800-luvun lopulta 1930-luvulle. Viime syksynä ilmestyi Mikko Jauhon väitöskirja Kansanterveysongelman synty, joka keskittyi tuberkuloosin torjunnan historiaan myös 1930-luvulla.

Minna Harjulan tutkimus *Terveiden jäljillä. Suomalainen terveyspolitiikka 1900-luvulla* on valmistunut Suomen akatemian rahoittaman projektin ”Terveiden edistäminen Suomessa 1900–2000: ideologia, politiikka ja käytäntö” yhteydessä. Projekti on osa monitieteistä Terveiden edistämisen tutkimusohjelmaa.

Harjulan lähtökohtana on tarkastella, miten terveyspolitiikan painopisteet ovat eri aikoina määntyneet, miksi on valittu juuri tietty painopistealue ja miten on perusteltu huomion ja voimavarojen keskittäminen juuri tietyille sektoreille. Termi ”terveyspolitiikka” omaksuttiin Suomessa yleiseen käyttöön 1960-luvulla; aiemmin terveyspoliittiseen toimintaan viitattaessa saatettiin puhua esimerkiksi terveyden ja sairaanhoidosta tai kansanterveystyöstä.

Historiallisesti terveyspolitiikan ajatuksen on todettu kytkeytyneen modernin valtion syntyyn ja väestön mieltämisen yhteiskunnan voimavaraksi. Valistuksen filosofian näkemys demokraattisesta kansalaisuudesta johti Ranskan vallankumouksen myötä terveyden nimeämiseen kansalaisoikeudeksi ja valtion velvollisuudeksi kansalaisiaan kohtaan.

Samalla myös kansalaiselle itselleen asetettiin velvoite ylläpitää omaa terveyttään valtion edun vuoksi. Sittenkin tämä ns. terveyden yhteiskuntasopimus on eri aikoina ja eri kulttuureissa määritelty eri painoituksiin.

Harjulan oletus on, että suomalainen terveyspolitiikka voidaan hahmottaa toisiaan seuraavina projekteina, jotka ovat pitäneet sisällään muuttuvia – ehkä jopa ristiriitaisia – näkemyksiä terveydestä, terveysriskeistä, terveyden ylläpitämisen keinoista, tavoitteista, mahdollisuuksista ja ehdoista.

Kirjassa tarkastellaan terveyspolitiikasta 1900-luvulla käytyä julkista keskustelua käyttäen lähteinä virallisia asiakirjoja sekä alan aikakauslehtiä ja oppikirjoja. Harjula päättää tarkastelunsa 1980-luvulle siten, että tuorein terveyspoliittinen vaihe – jota Harjula nimittää alustavasti yksilön vapauden ja vastuun politiikaksi – jää lähemmän analysoinnin ulkopuolelle.

Työ painottuu terveyspolitiikkaa koskevien suunnitelmien sekä tavoitteenasetteluiden tarkasteluun. Vuosisadan mittainen tutkimusjakso ei anna mahdollisuutta syventyä terveyspolitiikan käytännön toteutukseen, jolloin myös terveyspolitiikan toimijat jäävät työssä taka-alalle. Harjula toteaaakin, että toisenlaiseen aineistoon pohjautumalla kuva suomalaisesta terveyspolitiikasta muodostuisi olennaisesti erilaiseksi.

Harjula on tutkimusaineistonsa pohjalta hahmottanut 1900-luvun suomalaisesta terveyspolitiikasta kuusi erilaista jaksoa, joissa kussakin terveys-

politiikan painopiste on ollut erilainen. Terveyspoliittisen keskustelun painopisteiden muuttuminen voidaankin hahmottaa ikään kuin aalloiksi, jotka vähitellen nousevat esiin, saavuttavat elinkaarensa huipun ja häipyvät vähitellen taka-alalle.

1900-luvun alussa vallitsi hygieniaprojekti, joka ulottui koko yhteiskuntaan. Se muutti paitsi elinympäristöä myös ihmisten arkea ja elintapoja luomalla uusia normeja ja terveen elämän ihanteita. Keskeinen argumentti, joka hygienian välttämättömyyden puolesta Suomessa vuosisadan vaihteessa esitettiin, oli pyrkimys nousta sivistyneiden kansojen tasolle ja irtautua maan takapajuisesta asemasta. Tärkeimpiä hygieniaprojektin kohteita oli tuberkuloosi, joka nousi kansantaudin asemaan. Hygieninen painotus säilyi suomalaisessa terveyspolitiikassa keskeisenä vuosisadan vaihteesta aina 1940–50-luvulle saakka, jolloin rokotusten ja antibioottien myötä koko tartuntatauti-ongelman luonne ja mittasuhteet muuttuivat.

Rotuhygieninen ajattelu levisi 1900-luvun alussa rinnakkain aikakauden hygieenisen keskustelun kanssa. Lähtökohtana oli uhka degeneraatiosta eli ”elävien olentojen muuttumisesta taantuvaan suuntaan”. Ensimmäinen maailmansota, samoin kuin Suomessa erityisesti vuoden 1918 tapahtumat sekä väestönkasvun pysähtyminen tulkittiin osoitukseksi degeneraation etenemisestä.

Degeraation uhkan torjumisen keinoina nähtiin vaarallisten ryhmien eristäminen lai-

toksiin, joita rakennettiinkin huomattavan paljon 1920- ja 1930-luvulla. Avioliittolaki 1929 ja sterilöimislaki 1935 tähtäsivät ”degeneroituneen kansanosan” lisääntymisen ehkäisyyn. Rotuhygieninen toiminta jatkui vielä vuoteen 1970, jolloin pakollisista steriloinneista luovuttiin.

Väestöpoliittinen keskustelu korvasi rotuhygienian sodanjälkeisessä tilanteessa 1940-luvulla. Vakavaksi uhkaksi mielletty väestönkasvun pysähtyminen johti jo vuonna 1937 väestökomitean asettamiseen, ja sotavuosien väestötappioiden myötä koko kansan olemassaolo koettiin uhatuksi. Väestökysymys ja kansanterveys kytkeytyivät aikakauden ajattelussa tiiviisti yhteen ja käsite kansanterveys vakiintui alan sanastoon. Vuonna 1944 jatkosodan aikana tulivat voimaan uudet terveys- ja äitiys- ja lastenneuvolalait. Sodanjälkeisen väestöpoliittisen keskustelun perimmäisenä tavoitteena oli luoda kokonaan uusi suhtautuminen perheeseen ja lapsiin.

1960-luvulle tultaessa siirryttiin terveyspalvelupolitiikan vaiheeseen, jonka avasi Pekka Kuusi kirjallaan 60-luvun sosiaalipolitiikka. Kuusen keskeinen sanoma terveyspolitiikassa oli terveyspalvelujen saatavuuden varmistaminen. 1950- ja 1960-luvulla oli keskitetty sairaalaverkoston laajentamiseen, minkä seurauksena 1960-luvulle tultaessa sairaalamenojen osuus terveydenhuollon kokonaiskustannuksista oli noin 90 %. Oli päädytty tilanteeseen, jossa meillä oli ”maailman terveimmät lapset ja sairaimmat aikuiset”.

Erityisesti miesten ylikuolleisuuden syyksi nimettiin piilevät, hoitamattomat krooniset sairaudet. Avohoidon kehittymättömyys ja lääkäripula olivat terveydenhuollon suurimpia ongelmia. Lääkärimäärää lisättiinkin perustamalla uusia tiedekuntia. Avohoito ja ennaltaehkäisyyn tähtäävä terveydenhoito nostettiin uudelleen terveyspolitiikan ratkaisuksi 1960-luvulla. Sairausvakuutuslaki, jonka toteuttamista oli pohdittu Suomessa jo vuodesta 1911 lähtien, saatiin vihdoin säädettyä vuonna 1963. Kansanterveyslaki tuli voimaan vuonna 1972. Voimakas panostus terveydenhuollon kehittämiseen näkyi kustannusten nopeana kasvuna: terveydenhuoltomenojen osuus nettokansantulosta nousi 1970-luvulle tultaessa 5,0 prosenttiin.

Yhteiskuntapolitiikan jaksoksi Harjula kutsuu 1960-luvun loppupuolella alkanutta yhteiskuntakriittistä keskustelua. Uusi havainto oli, ettei taloudellisen kasvun myötä kohoava elintaso enää itsestään selvästi merkinnyt kohoavaa terveyttä. Tavoitteena oli luoda terveydestä koko yhteiskuntakehitystä ohjaava arvo siten, että yhteiskunnan rakenteet ja elinolot voitiin muuttaa terveyttä edistäviksi. Ylipääntään yhteiskuntapolitiikka oli näkyvästi esillä kaikissa 1970-luvulla laadituissa terveyspoliittisissa suunnitelmissa.

Yksilön oma panos korostui kroonisten rappeutumissairauksien ehkäisemisessä. Tunnetuin terveyskampanjoista oli Pekka Puskan johtama Pohjois-Karjala-projekti, joka ohjasi sydäntautikuolemien kärkijoukkoon kuuluvia itäsuo-

malaisia terveisiin elämäntapoihin. 1960-luvun lopulta lähtien toimenpiteiden kohteeksi alettiin yhä useammin tarkentaa erilaiset riskiryhmät. Keskustelu riskiryhmistä oli osa terveyspolitiikan pyrkimystä terveydenhuoltomenojen nopean kasvun aiheuttaman kustannuskriisin ratkaisuun. 1970-luvun jälkipuoliskolla laadittiin useita yksittäiseen tautiin – esimerkiksi sokeritauti, verenpainetauti – tai ongelmaan kohdistuvia suunnitelmia.

Uudeksi, erityisesti 1990-luvun taloudellisen laman ja terveyspalvelujen rahoitusongelmien myötä vahvistuneeksi painotukseksi tuli, että yksilön vastuun ja terveyden edistämisen korostaminen kytkettiin keskusteluun kustannussäästöistä ja tuottavuudesta.

Yhteenvetoluvussa Harjula toteaa, että terveyspolitiikassa laaja-alaisimpia olivat 1900-luvun alun hygieniat, jonka perimmäisenä pyrkimyksenä oli koko yhteiskunnan järjestäminen ennaltaehkäisevän terveydenhoidon oppien mukaiseksi, sekä 1970-luvulla hallitsevaksi noussut yhteiskuntakriittinen terveyspolitiikka, jonka lähtökohtana oli terveyden asettaminen määrääväksi kriteeriksi kaikilla yhteiskunnan aloilla. Sekä väestöpolitiikan että terveyspalvelupolitiikan kytkennät sosiaalipolitiikkaan olivat kiinteät.

Ns. terveyden yhteiskuntasopimus on suomalaisessa terveyspoliittisessa keskustelussa painottunut eri aikoina eri tavoin. Yhteisenä piirteenä on ollut se, että koko 1900-luvun ajan terveyspolitiikan toteuttaminen ja huolenpito kansan

terveydestä on nimetty julkisen vallan velvollisuudeksi. Siten 1990-luvun tilanne, jossa valtion vastuuta on pikemminkin lähdetty purkamaan, muodostaa selvän käänteen vuosisataisessa jatkumossa.

Valtion velvollisuuden vastapuolena on määritetty yksilöä koskevat terveysvelvoitteet. Terveys on mielletty jokaisen kansalaisen henkilökohtaiseksi velvollisuudeksi kansakuntaa kohtaan. Samalla julkiselle vallalle on asetettu oikeus asettaa yksittäisille kansalaisille terveyttä koskevia pakkoja. 1960-luvulta lähtien painotettiin yksilön tasa-arvoista oikeutta terveyspalveluiden saantiin.

Kirjassa ei juurikaan ole käsitelty eri aikakausina tapahtuneita muutoksia lääketieteessä. Kysymys lääketieteen läpimurtojen yhteyksistä terveyspolitiikkaan on kiinnostava. Harjulan mielestä on selvää, ettei terveyspolitiikan kehitystä voida tulkita suoraksi seuraukseksi lääketieteellisistä läpimuroista. Lääketieteellisten edistysaskelten merkitys onkin siinä, että ne ovat tuoneet oman lisänsä terveyspoliittiseen keinovalikoimaan ja osaltaan vaikuttaneet, yhteiskunnallisten ja väestöllisten muutosten ohella, myös tautikirjon muuttumiseen.

On kuitenkin ollut kausia, jolloin toteutettu terveyspolitiikka ja lääketieteelliset innovaatiot ovat tukeneet toisiaan, mikä on näkynyt nopeana muutoksena väestön sairastavuudessa ja kuolleisuudessa. Viittaa erityisesti toisen maailmansodan jälkeisiin vuosiin, jolloin neuvolajärjestelmän puitteissa pystyttiin ottamaan

nopeasti käytäntöön esimerkiksi uusia rokotteita.

Minna Harjulan teksti on selkää ja taloudellista, ja hän on useiden taulukoiden ja kaavioiden avulla pystynyt havainnollistamaan ja tiivistämään sanottavansa helposti luettavaan muotoon. Kirjassa on vain 168 sivua, mutta asiassällöltään se on erittäin laaja. Kirja soveltuu mielestäni oppikirjaksi sosiaali- ja terveysalan oppilaitoksiin samoin hyvin myös terveyspolitiikan kehityksestä kiinnostuneille historia-aineiden opiskelijoille.

Helene Laurent

Työmarkkina-keskusjärjestöjohtoisen järjestelmän synty

Tapio Bergholm: Sopimustyhteiskunnan synty II. Hajaannuksesta tulopolitiikkaan. Suomen Ammattiyhdistysten Keskusliitto 1956–1969. Kustannusosakeyhtiö Ota-va. Helsinki, Keuruu 2007. 525 s.

■ SAK:n 100-vuotisjuhlien yhteydessä julkistettu Tapio Bergholmin kirjoittama SAK:n historian toinen osa on samaa huolellista, laajaan lähdepohjaan nojaavaa tutkimusta kuin edellinenkin osa. Tosin viittauksia alan ulkomaiseen tutkimuskirjallisuuteen on vähän,

vaikka tekijällä on hyvä tuntu- ma kansainväliseen tutkimukseen.

Tapio Bergholm kutsuu 1950- ja 60-lukua työmarkkinahistorian ruuhkavuosiksi. Sinä aikana ay-liikkeen saavutukset työ- ja sosiaalipolitiikan alalla olivat mittavat: uusi vuosilomalaki, työttömyysturvauudistus, työeläkelait, sairausvakuutuslaki, samapalkkaisuus, 40 tunnin työviikko, keskitetyt työmarkkinaratkaisut. Bergholm osoittaa, että vasemmistoennemmistöinen eduskunta ei ollut niin toimimaton kuin usein on kuvattu. Työnantajapuolelle se muodosti potentiaalisen uhan, joka pakotti uudistuksiin. Kauden lopulla työnantajien sopimushaluja lisäsi myös työvoiman joukkopako Ruotsiin.

Tekijä kuvaa selkeästi vuosina 1957–63 tapahtuneen monipolvisen järjestöhajaannuksen ja eheytyksen 60-luvun lopulla. Analyysissä on tuoreitakin näkökulmia usein käsiteltyihin tapahtumiin. Esitys pohjaa tasapainoisesti sekä toimijoihin että prosesseihin. Heikki Wariksen taustatyö saanee kirjassa hieman ylikorostuneen merkityksen käytettävissä olleen arkistoaineiston johdattamana. Wariksen toiminta epäilemättä auttoi eheytyshetimitä. Ay-kommunistien johtama muutos SKP:ssä, kommunistien ja sosiaalidemokraattien vastakohtaisuuksien lientyminen, SKP:n päätös lopettaa Vihtori Rantasen ja TPSSL:n valta SAK:ssa ja tavoitella yhteistyötä SDP:n kanssa järjestössä sekä hallitusyhteistyö loivat pohjan enemmistöle. Sivussa ollut ja täyskään- noksen tehnyt Väinö Leskinen

saattoi sitten lopulta puolueen mandaatillakin sopia kommunistien kanssa ammatillisen liikkeen eheyttämisen suunta- viivoista. Tämän kaiken tekijä myös hyvin analysoi.

SAK ja STK olivat aikaisem- minkin eri vaiheissa olleet tiiviissä yhteistyössä, mutta työt- tömyysturva- ja työeläkeuudis- tuksissa alkoi laadullisesti uusi yhteistyön kausi ay-liikkeen jär- jestöllisen hajaantumisen kes- kellä. Tekijä osoittaa vakuutta- vasti, että nimenomaan työttö- myysturvaa koskeva uudistus merkitsi luottamuksellisen yhe- teistyön alkua. Työttömyysva- kuutukseen tähdänneen valmistelun jälkeen tuli vuoden 1960 alussa julkisuuteen STK:n ja SAK:n yhteinen esitys hallituk- selle työttömyyskassalinjalla olevaksi ratkaisuksi. Se herätti suurta huomiota. Ammattiliit- tojen yhteydessä oli vanhas- taan työttömyyskassoja. Niiden yhteinen jäsenmäärä oli vuon- na 1959 noin 240 000. Edus- kunta toteutti keväällä 1960 työttömyysturvauudistuksen työttömyyskassalain muutok- sella. Tekijän mukaan uudistus ilmensi SAK–STK-akselin ja palkkatyön voimaa. Uudistuk- sen toteuttaminen merkitsi käännettä työmarkkinakeskus- järjestöjen välisissä suhteissa. Samaa ajankohtaan ajoittuu myös vuosilomaetujen lisäämi- nen keskusjärjestöjen välisellä yhteistyöllä. Keskusjärjestöt sopivat myös vuonna 1960 runkosopimuksen eli ensim- mäisen keskitetyn ratkaisun.

Työeläkevakuutuksen syn- nym esityksen puutteena pidän sitä, että työeläkekassat ja var- sinkin yritysten vuodesta 1955 alkaen perustamat eläkesäätiöt on sivuutettu. Monen ison teol-

lisuusyrityksen työntekijät ja heidän edustajansa saivat eläkesäätiöissä kokemusta yhteistyöstä yritysjohton kanssa työeläketurvan hoitamisesta. Järjestöjen johdolle tuli tästä aivan varmasti myönteistä palautetta pääluottamusmiehiltä. Kokemukset vaikuttivat epäilemättä siihen, että ay-liike suhtautui lopulta myönteisesti STK:n ajamaan hajautettuun malliin, jossa mm. yritykset saivat säilyttää eläkesäätiönsä. Eläkejärjestelmä nojautui luonnollisesti palkkatyöhön ja vaati täydentäviä järjestelmiä kuten työttömyysturvan järjestäminenkin kassalinjalla. SAK ja STK ajoivat palkkatyön keskeisten yhteiskunnallisten turvajärjestelmien perustaksi.

SAK:n eheytyksessä keskusjärjestöä hallinnut TPSL joutui sivuun ja järjestökokonaisuudessa toteutettiin sosiaalidemokraattien ja kommunistien kesken kautta linjan suhteellinen edustus. Tekijä toteaa, että uudistus merkitsi myös puolueiden virallisesti tunnustettua ryhmätoimintaa. Eheytyksestä alkoi ammattiyhdistystoiminnassa kausi, jolloin toimintalinjoja hahmoteltiin puoluepoliittisissa ryhmissä. Tekijä toteaa ryhmätoiminnalla olleen hyvät ja huonot puolensa. Tässä suhteessa tapahtui muutos 90-luvulla poliittisten puolueiden muutoksen seurauksena. Toimiessani Arabian tehtaalla työnantajan edustajana Lasi- ja posliinityöväen liiton liittosihiteeri kertoi minulle muistiinpanojeni mukaan elokuussa 1991, että poliittinen ryhmätoiminta ammattiliitossa oli päätynyt.

SAK kykeni eheytytyön loppuun asti vaikeissa vaiheis-

sa 1968–69 sitoutumaan Liinamaan kahteen vakautussopimukseen. Kun ratkaisuihin otettiin myös mm. toimihenkilöjärjestöt mukaan, se herätti Ruotsissa ainakin järjestöpiireissä suurta hämmästyä, kun siellä oli totuttu vain sosiaalidemokraattisen hallituksen ja LO:n yhteistyöhön. Tulopoliittinen konsepti edellytti kaikkien tulonsaajaryhmien sitouttamista. Toimihenkilöiden ammattiyhdistysliike oli sitä paitsi kokenut 60-luvulla huomattavan nousun ja radikalisoitumisen. Tekijä kertoo kuinka Liinamaa I:stä huolimatta metsäteollisuudessa metsänomistajat ja paperityöläiset korjasivat osansa devalvaatiohyödyistä, metsänomistajat selvänä rahana. Ensimmäisen vakautussopimuksen ulkopuolelle jäänyt Paperiliitto sai tammikuussa 1969 ns. Kurjen yössä järjestelmää koskevia ainutlaatuisia ratkaisuja, joiden puristuksessa metsäteollisuus on osittain vieläkin.

Ehkeyttämisen yhtenä keskeisenä ja myös toteutettuna ehtona oli keskusjärjestön vallan vähentäminen suhteessa jäsenliittoihin. Paradoksaalista kyllä jakson lopussa alkoi työmarkkinakeskusjärjestöjohtoinen kausi Suomen työmarkkinahistoriassa.

Aarne Mattila

Tietokonevirusten genealogiaa

Jussi Parikka: Digital Contagions. A Media Archaeology of Computer Worms and Viruses. Turku 2007. 321 s.

■ Jos parikymmentä vuotta sitten olisi kerrottu, että historian alalta on tullut väitöskirja tietokoneviruksista, olisi kertojaa katsottu vähintään kieroon. Ilmeisin syy tiedotteen hämmästelylelle olisi tietenkin ollut se, ettei tietokoneviruksilla vielä tuolloin juuri historiaa ollut. Lisäksi mediahistoria, johon tietokoneisiin liittyvä kehitys kuuluu, teki tuolloin vielä tuloaan varsinaiseksi historian tutkimuksen alueeksi. Tuoretta suuntaus on vieläkin. Tuskinpa tällaista lähihistorian vähemmän traditionaalisille alueille sijoittuvalla tutkimuksella olisi muutenkaan ollut ymmärtäjiä, vaikka ”uudet historiat” kolkuttelivat tuolloin suomalaistakin historian tutkimuksen ovea. Tai ehkä vihreää valoa olisi näytetty kuitenkin Turun yliopiston kulttuurihistoriassa, josta Jussi Parikkaakin väitteli tietokonevirusten ja -matojen historiasta viime vuonna. Turussa on pitkään paitsi varsin ennakkoluulottomasti käytetty monimuotoisia mediahistoriallisia lähteitä, tehty jo jonkin aikaa tietokoneiden historiaan liittyvää tutkimusta.

Digital Contagions tarkastelee tietokoneviruksia osana tietokoneistumista ennen in-

ternetiä eli 1970-luvulta 1990-luvun alkuun. Siinä ajassa tietokoneet aloittivat nopean evoluutionsa ammattilaisten kömpelöistä möhkäleistä harrastajien ja lopulta tavallisten kuluttajien näppäriksi PC-koneiksi. Samalla periodilla myös tietokoneiden toimintaa vaikeuttavat virukset, joilla oli juurensa jo isojen koneiden ajoissa, alkoivat syntyä ja kehittyä. Tietokoneviruksista tuli julkkiksia 1980-luvun puolivälissä, kun arvostetut kansainväliset lehdet tekivät niistä kansikuvajuttuja.

Parikan tutkimuksessa on kolme teemaa, joissa tietokoneviruksia tarkastellaan: pelon ja turvallisuuden diskurssit, länsimainen medikalisaatio (body) ja keinoelämä (mediaekologia). Metodisesti Parikka nojaa media-ärkeologiaan ja Foucaultin genealogia-ideaan. Teoriansa pohjaavat etenkin Gilles Deleuzeen ja Félix Guattarin kulttuuriteorioihin. Sinänsä on mielenkiintoista, että kirjoittaja joutuu perustelemaan sitä, miksi käyttää "postmoderneiksi" leimautuneita teorioita. Vaikka postmodernismi on tällä hetkellä epäkuranttia, kuten vaikkapa marxismi-leninismi postmodernismin kukoistuskautena, on mielestäni täysin perusteltua käyttää käyttökelpoisia "vanhentuneita" teorioita, varsinkin jos ne ponnistavat tutkittavasta ajasta.

Edellä mainittuun nojaten Parikka ilmoittaa johdannossa tavoitteensa "paikantaa tiedon strategioita historiallisesti ja analysoida perspektiivisten

asetelmien verkossa". Suomeksi sanottuna – enimmäkseen ranskalaisperäisen filosofisen – tavoitteen voi käsittääkseni yksinkertaistaa kysymykseen historiallisen kontekstin monimutkaisten merkitysten ymmärtämisestä tutkimuskohteen analysoinnissa. Mutta miten Parikka tässä onnistuu?

Tietokonevirusten kohdalla käännekohta oli 1980-luvun puoliväli. Se oli paitsi PC:n ja sen virusten, myös AIDSin ja uusliberalistisen talouspolitiikan leviämisen "kulta-aikaa". Tieteiskirjallisuus ja siitä ammentava Hollywood olivat luoneet kuvia itseään monistavista teknologisista saastuttajista jo aiemminkin, mutta useat tärkeät teokset, kuten William Gibsonin sci-fi-romaani *Neuromancer* (suom. *Neurovelho*), ilmestyivät noihin aikoihin. Samaan aikaan alettiin myös puhua Ulrich Beckin viitoittamana riskiyhteiskunnasta – viimeistään Tshernobylin (1986) jälkeen.

Parikka tuo vakuuttavasti esiin etenkin fiktion ja AIDSin merkitykset tietokonevirusten ekspansiossa. Niille oli tavaltaan jo olemassa malli – usein dystopisissa – elokuvissa ja kirjoissa. Lisäksi HIV-viruksella oli selkeä analogiansa (digitaaliteknologioihin: tietokonevirukset olivat tietokoneiden seksitauteja).

Usein melkeinpä kaikki 1980-luvun yhteiskunnalliset ja kulttuuriset ilmiöt liitetään Thatcherin ja Reaganin talouspolitiikkaan. Yhtymät tietokoneiden kehityksessä ja talouden deregulaatiossa ovat näh-

tävissä, mutta väite, että tämä "viruskapitalismi" olisi jotain vallankumouksellisen uutta, ei vakuuta loppuun asti. Parikka muun muassa väittää, että "digitaalikapitalismin kulttuuri" olisi ensimmäinen järjestelmä, jossa olisi todella onnistuttu kääntämään itse aiheutetut onnettomuudet voitoiksi (esim. F-Securen kaltaiset viruksen-torjuntafirmat). Entä esimerkiksi vakuutusbisnes tai tietysissä mielessä myös sotateollisuus, jotka ovat kuuluneet kapitalismiin sen alusta lähtien? Eikö niissäkin hyödynnetä systeemin itse luotuja katastrofeja? Toisaalta "katastrofikapitalismi" on paljon laajempi ilmiö, josta esimerkiksi Naomi Kleinin tuore *Tuhokapitalismin nousu* -teos kertoo. Lisäksi olisi kaivanut genealogiaa, joka olisi vastannut kysymykseen, miksi tämän päivän Apple McIntosh-koneissa ei käytännössä ole juuri ollenkaan viruksia, vaan ne ovat vain PC:n ja Microsoftin riesoja. Tämähän juurtuu käsittääkseni juuri parin vuosikymmenen takaisin kapitalistisiin kamppailuihin markkinoista yms.

Digital Contagions on oiva lisä kasvavaan suomalaiseen mediahistorian tutkimukseen. Kerrankin englannin kieli on perusteltua suomalaisessa historian väitöskirjassa. Tietokonevirukset jos mitkä ovat globaaleja tämän päivän verkostoituneessa maailmassa, ja niiden genealogia kiinnostaa taatusti muuallakin kuin Suomessa.

Jukka Kortti



Sähköiset aineistot historian opin- näytetöissä

Tiina Valonen tarkastelee internetlähteiden käyttöä Turun yliopiston Suomen historian vuosina 2000–07 valmistuneissa opinnäytetöissä.

■ Nykyään internet on keskeinen väline opiskelussa. Laajakaistaliittymien ja langattomien verkkoyhteyksien yleistymisen ja kohtuulliset käyttö hinnat ovat mahdollistaneet nopean ja helpon tiedonhaun internetistä. Verkosta löytyy monipuolisesti tietoa erilaisista aiheista. Tietoverkkojen käyttö murtaa perinteistä paikkasidonnaisuutta: tietoa ei enää tarvitse lähteä hakemaan kirjastosta tai arkistosta, vaan informaatiota voi etsiä kotitietokoneella.

Tieteellisen tutkimuksen kannalta internetin toimintaan ja käyttöön liittyy kuitenkin omat ongelmansa. Tietoa on

tarjolla paljon, mutta takeita sen luotettavuudesta on vaikea saada. Luotettavuuden ohella tiedon säilyminen ja muuttumattomuus verkkoympäristössä herättää kysymyksiä.

Käsittelen¹ seuraavassa internetlähteiden käyttöä Turun yliopiston Suomen historian opinnäytetöissä. Mukana tarkastelussa on 101 vuodesta 2000 vuoden 2007 lokakuun alkuun mennessä valmistunutta pro gradu -tutkielmaa ja sivuainelaudaturtyötä. Yhtäältä tarkastelen, kuinka paljon internetlähteitä on käytetty ja keiden ylläpitämiltä sivustoilta tietoa on etsitty. Toisaalta käsittelen sitä, miten tutkielmissa käytetyt aineistot ovat säilyneet internetissä. Toimivatko kirjoittajien ilmoittamat osoitteet edelleen, ovatko tutkielmissa käytetyt tiedot löydettävissä verkosta ja ovatko aineistot säilyneet joidenkin ylläpitäjien sivuilla toisia paremmin? Käytettyjä sivustoja on voitu muokata ajan kuluessa, ja sivustot voivat olla nykyään erilaisia kuin opinnäytetyöntekijöiden tutustuessa niihin. Tiedon säilymistä tarkastelen asiasisällön kannalta vertailemalla nykyistä sisältöä opinnäytetyössä hyödynnettyihin tietoihin.

Internetlähteiden käyttö

Internetissä olevien aineistojen käyttö yleistyi Suomen historian opinnäytetöissä 2000-luvulla. Keskimäärin joka toisessa tutkielmassa oli hyödynnetty verkosta löytyvää materiaalia: 101 tutkielmasta 45:ssä oli käytetty internetlähteitä.

Internetlähteiden käytössä trendi oli selvästi kasvava. Kun esimerkiksi vuonna 2000 valmistuneista tutkielmista vajaan viidesosassa oli hyödynnetty verkkolähteitä, niin kaikissa vuonna 2007 palautetuissa opinnäytetöissä oli käytetty internetlähteitä. Ainoan poikkeuksen nousevaan trendiin muodosti vuosi 2005, jolloin internetlähteiden käyttöprosentti laski.

Myös viittausten määrä eri osoitteisiin lisääntyi tutkielmissa vuosina 2000–07. Vuonna 2000 valmistuneissa opinnäytetöissä, joissa oli käytetty internetlähteitä, tietoa oli haettu keskimäärin kahdesta eri osoitteesta. Vuoden 2007 tutkielmissa tietoa oli etsitty keskimäärin neljästä osoitteesta.

1. Tiina Valonen *Sähköiset aineistot Suomen historian vuosina 2000–2007 valmistuneissa opinnäytetöissä*. Julkaisematon selvitys. Turun yliopiston Suomen historian oppiaine, 2007.

Naiset käyttivät verkon tarjoamia mahdollisuuksia tiedonhakuun selvästi useammin kuin miehet; naisista noin joka toinen käytti internetlähteitä opinnäytetyössään. Miehistä puolestaan alle 40 prosenttia käytti internetlähteitä. Sukupuolten välinen ero näkyi myös käytettyjen osoitteiden määrissä. Naisten kirjoittamissa tutkielmissa, joissa oli hyödynnetty sähköistä aineistoa, viittauksia eri osoitteisiin oli keskimäärin neljä. Miehillä vastava luku oli kaksi.

Tiedon säilyminen

Internetosoitteiden toimivuutta tarkastelin luokittelemalla osoitteet kolmeen ryhmään. Toimiviin osoitteisiin jaottelin tarkat osoitteet, jotka toimivat suoraan, ja osoitteet, joista tutkielmissa oli annettu ainoastaan pääsivun osoite, mutta joilta käytetty tieto löytyi. Toisen ryhmän muodostivat osoitteet, joiden toiminnassa ilmeni ongelmia. Ryhmään kuului monenlaisia tapauksia. Muutama osoitteet ohjautuivat uusille sivustoille. Joissakin tapauksissa tarkka osoite ei toiminut, vaikka pääsivut olivat edelleen toiminnassa. Osa sivustoista ei ollut enää toiminnassa tai ne olivat siirtyneet uuden ylläpitäjän käyttöön. Kolmannen ryhmän puolestaan muodostivat osoitteet, joita ei voinut luokitella osoitteen toimivuuden perusteella. Näissä tapauksissa lähteen internetosoitetta ei ollut merkitty opinnäytetöihin. Lisäksi yksi osoite oli selvityksen tekoaikana tilapäisesti poissa käytöstä.

2000-luvulla valmistuneissa Suomen historian opinnäytetöissä tietoa oli etsitty yhteen-

sä 160 internetosoitteesta, joista 93 toimi, 63:ssa ilmeni ongelmia ja neljää ei voinut luokitella. Tapauksia, joita ei voinut luokitella, ei ole otettu huomioon tarkasteltaessa tiedon säilymistä.

Osoitteiden toimivuus oli sidoksissa lukuajanaan. Esimerkiksi viidennes vuonna 2000 etsityistä lähteistä toimi ilman ongelmia, kun taas vuonna 2006 luetuista osoitteista melkein 90 prosenttia toimi ilman ongelmia.

Se, että osoitteiden toiminnassa ilmeni ongelmia, ei välttämättä merkinnyt sitä, että tiettyä tietoa ei olisi enää mahdollista löytää sivustoilta. Tiedon saattoi löytää etsimällä, jos sivustot olivat edelleen toiminnassa ja saman ylläpitäjän käytössä. Jos osoite ohjautui uudelle sivustolle, tieto oli mahdollista löytää joko automaattisesti tai etsimällä. Esimerkiksi vuonna 2003 luetuista 39 osoitteesta 19 osoitteen toiminnassa ilmeni ongelmia. Yhdeksässä tapauksessa tieto löytyi joko sivustolta uudesta paikasta tai uudelta sivustolta. Koko tarkasteluajan 63 osoitteesta, joiden toiminnassa ilmeni ongelmia, käytetyistä tiedoista 27 oli mahdollista löytää sivustoilta. Sen sijaan luetuista tiedoista 36 oli kadonnut.

Opinnäytetöissä käytetyistä 156 internetlähteestä 120 tapauksessa tieto löytyi joko suoraan tai etsimällä. Toisin sanoen 77 prosenttia käytetyistä tiedoista löytyi edelleen sivustoilta ja 23 prosenttia oli kadonnut. Tiedon säilymisen ja lukuajan yhteys tuli selkeästi esille. Kadonneiden aineistojen suhteellinen osuus laski

tasaisesti tultaessa lähemmäs nykyhetkeä. 2000-luvun alkupuolella luetuista tiedoista oli kadonnut 50–60 prosenttia. Vuonna 2004 luetuista tiedoista viidesosaa ei ollut enää mahdollista löytää sivustoilta, ja vuoden 2006 aikana luetuista aineistoista vain neljää prosenttia ei ollut löydettävissä sivustoilta.

Ylläpitäjien sivustoilta kadonneita tietoja on mahdollista etsiä internetarkistoista. Käytin kadonneiden tietojen etsimiseen yhdysvaltalaisista arkistoista nimeltään Wayback machine, osoitteesta <http://www.archive.org>. Sivustoille on kerätty internetaineistoa vuodesta 1996 alkaen. Sivustolla voi hakukenttään kirjoittaa etsityn osoitteen, ja hakutulokset ilmoitetaan sivustojen päivitysaikojen mukaan.

Kokonaisuudessaan 36 kadonneesta osoitteesta 17 löytyi arkiston sivuilta. Sen sijaan 19 osoitteesta ei sivuilta löytynyt. Näistä 19 tapauksesta viisi osoitetta tuotti hakutuloksen, mutta opinnäytetöissä luettuja tietoja ei löytynyt. Esimerkiksi kahdessa tapauksessa käytetyn aineiston otsikko löytyi, mutta itse aineistoa ei ollut mahdollista lukea. Yksi yhdistys oli kieltänyt sivustojensa tallentamisen arkistoon.

Kokonaisuudessaan käytetyistä tiedoista oli kadonnut 12 prosenttia sekä ylläpitäjien sivustoilta että Wayback machinesta. Lukuajan vaikutus oli suuri. Vuonna 2000 luetuista tiedoista oli kadonnut 20 prosenttia. Sen sijaan vuonna 2006 ja 2007 luetuista tiedoista kaikki löytyivät joko ylläpitäjien sivuilta tai Wayback machines-
ta.

Ylläpitäjät

Internetlähteitä oli opinnäyteteissä käytetty ennen kaikkea tutkimuskirjallisuutena. Yksittäisiin kysymyksiin liittyvää yleistietoa oli hyödynnetty runsaasti. Myös tieteellistä kirjallisuutta oli luettu paljon. Verkosta oli etsitty myös jonkin verran kuvamateriaalia. Sen sijaan tutkimuksen alkuperäisaineistona internetlähteitä oli käytetty hyvin vähän.

Hyödynnetyistä internetlähteistä suurin osa oli luettu kotimaisten ja ulkomaalaisten yliopistojen ylläpitämiltä sivustoilta. Melkein neljäsosa kaikista aineistoista oli haettu näiltä sivustoilta. Tietoa oli etsitty melko paljon tieteellisten yhteisöjen, valtionhallinnon, kaupallisten organisaatioiden sekä erilaisten liittojen, järjestöjen, seurojen, säätiöiden ja yhdistysten ylläpitämiltä sivustoilta. Jokaisen näiden neljän ylläpitäjryhmän osuus oli 12–13 prosenttia kaikista käytetyistä internetlähteistä. Lisäksi medioiden ylläpitämiltä sivustoilta tietoja oli etsitty jonkin verran. Sen sijaan vain vajaa viisi prosenttia aineistoista oli etsitty joko kuntien tai arkistojen, kirjastojen ja museoiden ylläpitämiltä sivuilta. Uskonollisten yhteisöjen ja yksityishenkilöiden ylläpitämille sivuille oli tehty vain muutamia viittauksia.

Parhaiten opinnäyteteissä käytetyt tiedot olivat säilyneet yksityishenkilöiden ja uskonollisten yhteisöjen ylläpitämiltä sivustoilla. Tosin näille sivustoille viittauksia oli tehty hyvin vähän. Yli 90 prosenttia niin tieteellisten yhteisöjen kuin medioiden ylläpitämiltä sivustoilta haetuista tiedoista

oli edelleen luettavissa näillä sivustoilta. Valtionhallinnon sekä arkistojen, kirjastojen ja museoiden sivustoilla tiedoista oli säilynyt 80 prosenttia. Yliopistojen, kaupallisten organisaatioiden sekä liittojen, järjestöjen, seurojen, säätiöiden ja yhdistysten sivuilta tiedoista oli puolestaan säilynyt keskimäärin 70 prosenttia. Sen sijaan kuntien ylläpitämiltä sivustoilla tiedot olivat säilyneet huonoiten, vajaa 60 prosenttia opinnäyteteissä hyödynnetyistä tiedoista oli enää löydetävissä.

Etsittäessä kadonneita tietoja ylläpitäjien sivustoilta Wayback machinesta näiden aineistojen osuudet laskivat. Ylläpitäjien sivustoilta sekä Wayback machinesta löytyi yhteensä 95 prosenttia tieteellisten yhteisöjen, 92 prosenttia medioiden, 92 prosenttia yliopistojen, 90 prosenttia valtionhallinnon, 89 prosenttia kaupallisten organisaatioiden, 85 prosenttia arkistojen, kirjastojen ja museoiden, 85 prosenttia kuntien ja 74 prosenttia liittojen, järjestöjen, seurojen, säätiöiden ja yhdistysten sivuilta luetuista tiedoista.

Internetin arkea lähdetutkimuksessa

Internetlähteiden käytön yleistyminen Suomen historian opinnäyteteissä 2000-luvulla on ymmärrettävää, koska internetaineistojen tarjonta on monipuolistunut. On todennäköistä, että internetlähteiden käyttö tulee opinnäyteteissä tulevaisuudessa lisääntymään, koska yhä enemmän tutkimuskirjallisuutta ja alkuperäisaineistoja on saatavissa sähköisessä muodossa.

Tiedon säilyminen verkko-ympäristössä on asia, jota tulisi pohtia. Melkein neljäsosa opinnäyteteissä käytetyistä internetistä luetuista tiedoista oli hävinnyt kirjoittajien ilmoittamilta sivustoilta. Noin puolet ylläpitäjien sivustoilta kadonneista aineistoista oli mahdollista löytää internetarkistosta. Toisin sanoen kymmenesosa käytetyistä tiedoista oli kadonnut sekä ylläpitäjien sivustoilta että Wayback machinesta. Tämä heikentää olennaisesti tutkielmissa käytettyjen tietojen jäljitettävyyttä ja mahdollisuuksia myöhemmin arvioida tutkielmien tietopohjan luotettavuutta.

Olisi tärkeää laatia selkeät ohjeet, miten internetlähteisiin tulisi viitata tutkielmissa. Esimerkiksi pelkän pääsivun osoitteen ilmoittaminen työssä ei ole kovinkaan mielekäästä, koska käytetyn tiedon etsimiseen sivustoilta voi mennä paljon aikaa. Toisaalta 40 prosenttia tutkielmissa annetuista tarkoista osoitteista ei toiminut suoraan, jolloin tietoa piti etsiä joko sivustoilta uudesta paikasta tai uusilta sivustoilta. Toisaalta Wayback machinen käytössä tarkan osoitteen ilmoittaminen auttaa hakemista huomattavasti. Arkiston käytössä myös sivustojen päivitysaika nopeuttaa löytämistä. Tiedon etsimisessä sen sijaan lukuajalla ei ole kovinkaan suurta merkitystä. Osoitteiden ilmoittamistarkkuuden suhteen olisi hyvä löytää jokin ratkaisu. Esimerkiksi yhtenä ratkaisuna voisi tarkan osoitteen ja sivustojen päivitysajan ilmoittamisen ohella kuvailla käytettyä aineistoa.

Tiina Valonen

Palkittuja

■ Petter von Baghin *Sininen laulu* (WSOY) on palkittu vuoden 2007 Tieto-Finlandiaksi. Valinnan teki päätoimittaja Matti Apunen. Palkintoehdokkaana oli mm. Seppo Zetterbergin *Viron historia* (SKS).

Historian Ystävien Liitto on palkinnut vuoden 2007 historioteokseksi Seppo Zetterbergin kirjan *Viron historia* (SKS). Zetterbergin Viron historia on ensimmäinen näin laaja yleisesitys maan historiasta. Teoksessa tulevat tasapainoisesti esille eri elämänalat ja niiden historiallinen kehitys. Palkintolautakunnan perustelujen mukaan Zetterberg on sujuvasanainen ja kiihkoton kirjoittaja. Kyseessä on asiantuntijan toteuttama, perusteelliseen tieteelliseen pohjatyöhön nojautuva yleisteos.

Historian Ystävien Liitto jatkoi neljä kunniamainintaa. Pertti Haapalan päätoimittama *Suomen historian kartasto* (Karttakeskus) esittää kartoin ja kaavioin runsaasti uusimman tutkimuksen tietoa ja luo siten monipuolisen ja havainnollisen yleiskuvan Suomen historiasta. Simo Heininen on kirjassaan *Mikael Agricola. Elämä ja teokset* (Edita) koonnut suomen kirjakielen luojaa koskevan tutkimustradition ja antaa kriittisen näkemyksen tämän toiminnasta. Kunniamaininnan sai Mauri Kunnaksen historiallisten kuvakirjojen tuotanto (Otava), joka levittää tehokkaasti tietämystä menneisyydestä nuorimpien ikäluokkien keskuuteen. Vesa Vareksen ja Ari Uinon *Suomalaiskansallinen Kokoomus. Kansallisen Kokoomuspuolueen historia 1929–1944* (Edita) on aiheensa perustutkimus, jossa tekijät ovat kuvanneet kiinnostavasti keskeisen suomalaisen oikeistopuolueen linjaa aikana, jolloin kommunismin torjuminen, kiihkeä suomalaisuusajattelu ja ulkomaiset kor-

poratiiviset ajatukset voimistivat äärimmäisyyksilinjooja myös oikeiston suunnalla.

Palkintolautakuntaan kuuluivat puheenjohtajana professori Ohto Manninen sekä jäsenenä lehtori Markku Liuskari ja filosofian maisteri Veikko Löytyniemi.

Laurin Jäntin tietokirjapalkinnon on saanut Seppo Zetterberg kirjastaan *Viron historia* (SKS).

P. E. Svinhufvudin Muisto-säätiön kirjapalkinto on myönnetty Esko Salmiselle teoksestaan *Päättymätön sota. Sisällissota julkisessa sanassa 1917–2007* (Edita).

Professori Simo Knuutilalle on myönnetty Ruotsin kuninkaallisen kaunokirjallisuusakatemian Gad Rausing -palkinto. Knuutila palkitaan tutkimuksesta, jossa hän on selvittellyt mahdollisen, mahdollottoman ja välttämättömyyden rooleja länsimaisessa ajattelussa.

Kirjoittajat

■ Neil Edmunds on DPhil, University of the West of England, Bristol (†).

Meri Heinonen on turkulainen filosofian tohtori.

Tuija Hietaniemi on Helsingin yliopiston poliittisen historian dosentti.

Pasi Ihalainen on Jyväskylän yliopiston yleisen historian professori.

Seija Jalagin on filosofian tohtori. Hän toimii lehtorina Oulun yliopiston historian laitoksessa.

Anuleena Kimanen on filosofian maisteri (väit.). Hän väitteli 15.3.2008 Helsingin yliopistossa (*Herätys kylässä ja tuivissa: Rääkkylän Oravisalon kylä ja renqvistiläinen herätys 1820-luvulla*).

Jukka Kortti on helsinkiläinen valtiotieteen tohtori. Hän kirjoittaa Ylioppilaslehden satavuotishistoriikkia.

Helene Laurent on lääketieteen lisensiaatti ja valtiotieteen maisteri. Hän toimii tutkijana Helsingin yliopiston yhteiskuntahistorian laitoksessa.

Tiina Lintunen on valtiotieteiden lisensiaatti ja toimii assistenttina Turun yliopiston poliittisen historian laitoksessa.

Aarne Mattila on Helsingin yliopiston talous- ja sosiaalhistorian dosentti.

Tuija Mikkonen on filosofian tohtori, joka toimii tutkijatohtorina Lappeenrannan teknillisen yliopiston Etelä-Karjala-instituutissa.

Arto Nevala on Joensuun yliopiston Suomen historian dosentti.

Jukka Renkama on tampereläinen yhteiskuntatieteiden tohtori.

Markku Ruotsila on Tampereen yliopiston Yhdysvaltain ja Iso-Britannian historian dosentti ja Helsingin yliopiston Amerikan kirkkohistorian dosentti.

Päivi Räisänen on helsinkiläinen filosofian maisteri. Hän on jatko-opiskelijana Georg-August-Universität Göttingenissä.

Irma Sorvali on Oulun yliopiston pohjoismaisen filologian professori.

Kari Tarkiainen on filosofian tohtori ja valtinarhastonhoitaja emeritus.

Marko Tikka on filosofian tohtori. Hän toimii tutkijana Tampereen yliopiston historia-tieteen ja filosofian laitoksessa.

Niina Timosaari on tohtoriopiskelija Oulun yliopiston historian laitoksessa. Hän valmistee väitöskirjaa aiheesta ”Naiset Edvard Westermarckin antropologisessa tutkimuksessa ja yhteiskuntakritiikissä”.

Kirsi Vainio-Korhonen on Turun yliopiston Suomen historian professori.

Tiina Valonen on turkulainen Suomen historian opiskelija.

Heikki Ylikangas on Suomen ja Skandinavian historian professori emeritus.

Notes on the contents

■ The theme of the Historical Journal 1/2008 is religion as an obligation and a freedom from the middle ages to the present day.

Germans Friedrich Sunder and Heinrich Suso were exceptions among the mystics writing in the vernacular specifically because they were men, since Latin remained the main language for writings by male mystics for centuries after writing in the vernacular emerged. On the basis of books by Sunder and Suso, Meri Heinonen ponders the limits and the freedoms that the expression of mysticism placed on the writers, and she also highlights the importance of gender in drawing up these boundaries and breaking them. (*Sukupuoli ja ilmaisen rajat myöhäiskeskiajan kristillisessä mystiikassa. Miesmystikot Friedrich Sunder ja Heinrich Suso*; 'Gender and the limits of expression in late medieval Christian mysticism. Male mystics Friedrich Sunder and Heinrich Suso').

The post-Reformation period has often been referred to as a period of orthodoxy and confessionalism, hallmarked by mandatory membership of the state church and, along with that, a monolithic culture in terms of both religion and society. Päivi Räisänen challenges this view by analysing the tensions between Lutheran norms and laymen's interests in Württemberg in southwestern Germany in the late sixteenth century and early seventeenth century (*Luterilaisen tunnustuskunnan rakentaminen ja maallikoiden uskonnol-*

isuus uuden ajan alun Saksassa; 'Construction of the Lutheran faith and the religiosity of the laity in early modern Germany').

Although this was often assumed in older research on the eighteenth century, Enlightenment and Christianity are not necessarily opposites. In the article by Pasi Ihalainen (*Taiwaan filosofiaa ja alkuperäistä demokratiaa. Claude Fauchet'n vallankumouksellinen kristinusko 1789–1791*; 'The philosophy of heaven and original democracy. The revolutionary Christianity of Claude Fauchet 1789–1791'), the case of Claude Fauchet shows that it is possible to talk of Christian Enlightenment in the history of France. In France, as elsewhere, a new genre of political sermons emerged in the late eighteenth century, moulding Christianity to the needs of nationalist ideas and the redefinition of democracy.

The revivalist literature that spread to rural Finnish communities in the early nineteenth century focused on the importance of obeying religious duties and generally practising religion. On the other hand, revivalist movements demanded that people place their conscience before the rules of the community. In order to find out how revivalist movements were perceived in their own day, we must examine the values and norms of both village communities and the revivalists. Anuleena Kimaanen deals with this topic in her article *Pakko ja vapaus pohjoiskarjalaisessa kylässä. Rääkkylän Oravisalon berätys 1820-luvulla* ('Coercion and freedom in a North Karelian village. The revival of Oravisalo in Rääkkylä in the 1820s').

Nina Timosaari has contrib-

uted the article *Edvard Westermarckin ja Erkki Kailan käsitteet kristillisestä sukupuolijärjestelmästä 1900-luvun alussa* ('Edvard Westermarck and Erkki Kaila's views on a Christian gender system in the early twentieth century'), dealing with the views of Westermarck, a sociologist, and Kaila, a theologian, on a Christian gender system as part of the debate on the relationship between the state and church, and the changes in the Christian gender system in the early twentieth century.

As women have emerged as a research topic in the history of missionary work, researchers are faced with the challenge of how to write about women's work in religious communities. Should they be regarded as having been subjects in patriarchal societies or heroic pioneers in traditionally male spheres of activity – or something in between these two? Seija Jalagin poses the question in her article *Lähetystyön sukupuolisulkeiset* ('Women in missionary work').

The Christian new right wing of the US is spontaneous popular movement emerging from the cultural change of the 1960s, which has freed the religious conservatives of the US from an artificial isolation that had lasted for decades. In his article *Kristillinen uusoikeisto amerikkalaisen demokratian elävöittäjänä* ('The Christian new right wing as a revitalising force for democracy'), Markku Ruotsila examines interpretations put forward in the latest American historical research, whereby the rise of the new Christian right has put the social debate in the country on a sounder footing and reinforced American democracy.

(Translation: *Valtasana Oy*)

HISTORIALLINEN AIKAKAUSKIRJA VUODEKSI 2008

Historiallinen Aikakauskirja ilmestyy neljä kertaa vuodessa, ja siinä käsitellään laajasti ajan-kohtaisia kysymyksiä uusimman tutkimuksen valossa. Aikakauskirjassa on sekä teemakoko-
naisuuksia että tärkeitä yksittäisiä artikkeleita ja kirja-arvosteluja. Kirjoittajat ovat alansa par-
haita asiantuntijoita.

Nyt on aika tilata vuoden 2008 vuosikerta. Vuosikerta maksaa 40 euroa, jolla pääset myös
Historian Ystävain Liiton jäseneksi. Korkeakouluopiskelijoille vuosikerta maksaa vain 27 euroa.
Suomen Historiallisen Seuran jäsenenä saat lehden 28 eurolla (+ seuran jäsenmaksu).



Liityn Historian Ystävain Liittoon (40 euroa = Historiallisen Aikakauskirjan tilausmaksu)

Liityn Historian Ystävain Liittoon, olen korkeakouluopiskelija (27 euroa = Historiallisen
Aikakauskirjan tilausmaksu)

Tilaan lehden Suomen Historiallisen Seuran jäsenenä (28 euroa ja seuran jäsenmaksu)

Nimi

Sähköposti

Postitoimipaikka

Postilappu lähetetään kirjekuoressa osoitteella:

Historiallinen Aikakauskirja/Jaakko Pöyhönen

Postiosoite

Postinumero

Postitoimipaikka

Tilauksen voi tehdä myös:

pro.tsv.fi/haik/

fax 09-8734 142 (Pöyhönen)

puh. 09-8579 218 (Pöyhönen)

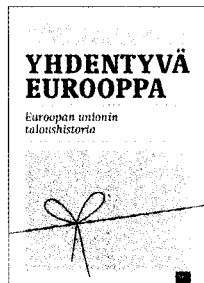
Postimaksu maksetaan normaalin kirjemaksun.



ERIC GUSTAF EHRSTRÖM

Ylioppilaan sotapäiväkirja 1808

Rykmentin komissaari Ehrström kuvailee elävästi sodan etenemisen ohella ihmisiä, maisemia, Pohjanmaan paikkakuntia ja sattumuksia. Päiväkirja kirjeineen ja runoineen on paikoin humoristinenkin dokumentti sodan arjesta. **24,–**

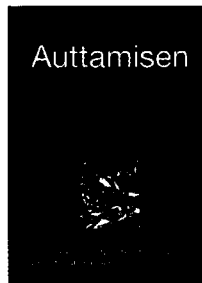


ERKKI PIHKALA

Yhdentynvä Eurooppa

Euroopan unionin taloushistoria

Kirja kokoaa Euroopan unionin kehitysvaiheet sekä yleisellä että alakohdittaisella tasolla. Teos on myös EU:ta koskeva käsikirja ja hyödyllinen tietopaketti Euroopan unionin 50-vuotisesta historiasta. **36,–**



KAARLO ARFFMAN

Auttamisen vallankumous

Luterilaisuuden yritys ratkaista köyhyyden aiheuttamat ongelmat

Teos osoittaa, että köyhäinhoidon reformi oli keskeinen osa Martin Lutherin aloittamaa kirkollista vallankumousta. Tarkastellessaan koko luterilaista Eurooppaa tutkimus laajentaa kuvaa reformaatiosta ja sen vaikutuksesta myös nykyiseen pohjoismaiseen hyvinvointimalliin. **26,–**

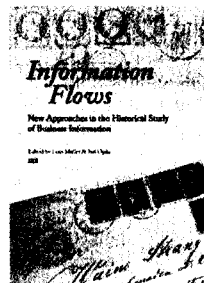


JUSSI NIINISTÖ

Isotalon Antti

Eteläpohjalainen jääkäri, värväri ja seitsemän sodan veteraani

Antti Isotalo (1895–1964) on tunnetuimpia jääkäreitämme. Hänen tarunomainen maineensa jääkärivärvinä sekä vapaus- ja heimosoturina nostivat hänet yhdeksi aikansa pohjalaisen miehen esikuvista. **35,–**



Information Flows

New Approaches in the Historical Study of Business Information

Edited by Leos Müller & Jari Ojala

Teoksessa analysoidaan taloudellisen tiedon muutosta pitkällä aikavälillä. Artikkelit käsittelevät informaation näkökulmasta niin keskiajan markkina-integraatiota kuin viimeisimpiä pörssiromahduksiakin. **29,–**

JAANA GLUSCHKOFF

Murtuva säätyvalta, kestävä eliitti

Senaattori Lennart Gripenbergin sukupiiri ja sääty-yhteiskunnan muodonmuutos

Vanhojen hallitsevien eliittisukujen yhteydet elivät näkymättöminä sukuverkostoina, omistussuhteina, liike-elämäyhteyksinä ja sotilas-sukujen valtana. Teoksessa avataan yhden suvun kautta monitasoinen näkyvä sääty-yhteiskunnan murrokseen ja eliittisukujen muodonmuutokseen. **29,–**

Suomen Historiallisen Seuran matrikkeli 1875–2007

Toimittanut Veli-Matti Autio

Matrikkeli kokoaa ensi kertaa tavat tiedot kaikista Suomen Historiallisen Seuran kunnia- ja tutkijajäsenistä sekä toiminnanjohtajista. Henkilötietoja on kaikkiaan lähes 500 historioitsijasta. **34,–**



Signe Brander

Suomen kartanoissa – på Finlands herrgårdar

Toimittaneet Irma Lounatuori & Sirkku Döle

Signe Branderin valokuvat 1900-luvun alusta johdattavat suomalaisten kartanoiden saleihin, pihuille ja puistoihin. Taidokkaat kuvat kertovat kartanoiden rakennushistoriasta harmaakivilynnoista romanttisiin kartanoluomuksiin. **45,–**

HISTORIAALLINEN AIKAKAUSKIRJA

Tilaukset, osoitteenmuutokset ja jakelu- yms. muistutukset on yksinkertaisinta tehdä:

- **postittamalla palvelupuke**
- **soittamalla taloudenhoitaja Jaakko Pöyhöselle puh. 09-8579 218**
- **telefaksilla Pöyhöselle nro 09-8734 142**
- **sähköpostilla jaakko.poyhonen@heureka.fi tai pro.tsv.fi/haik/**

Osoitteenmuutoksen voi tehdä myös lähettämällä postin ilmaisen osoitteenmuutuskortin lehden taloudenhoitajalle Jaakko Pöyhöselle, jonka osoite on palvelulipukkeessa sekä edempänä.

Taloudenhoitaja: Jaakko Pöyhönen, Heureka, PL 166, 01301 Vantaa, puh. 09-857 9218, telefax 09-8734 142, sähköposti jaakko.poyhonen@heureka.fi

Toimitussihteri: Veikko Kallio, Meripoiju 3 C 26, 02320 Espoo, 050-5211 540, veikko.kallio@kuvitus-tekstipalvelu.net. Käsikirjoitukset pyydetään lähettämään sähköpostin liitteenä (word) Veikko Kalliolle. Julkaistavaksi hyväksytyt aiheet julkaistaan painettuna Historiallisessa Aikakauskirjassa sillä edellytyksellä, että se saadaan korvauksetta julkaista alkuperäisessä muodossa myös lehden digitaalisessa tietokannassa.

Tilaaminen: Lehteä on tilattu ensisijaisesti Historian Ystävien Liiton tai Suomen Historiallisen Seuran jäsenetuna. Tilauksen voi tehdä myös kirjakaupan, postin tms. kautta.

Hinnat 2008: Historian Ystävien Liiton jäsenmaksu on 40 €, korkeakouluopiskelijoilta 27 €, yhteisöiltä 50 €.

Maksuihin sisältyy Historiallisen Aikakauskirjan vuosikerta. Tilaushinta Suomen Historiallisen Seuran jäseniltä on 28 €. Vuosikertatilaus kirjakaupassa yms. 45 €. Em. tilausmaksut peritään erikseen alkuvuodesta. Irtonumeron hinta 14 €. *Pankkiyhteys:* Sampo, tilinro 800017-75048. Jäljellä olevia lehden vanhoja numeroita on helpoimmin saatavilla Tiedekirjan myymälästä Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki, avoinna ma-pe klo 10–16, puh. 09-635 177. Vanhoja lehden numeroita voi tilata myös muiden kirjakauppojen välityksellä. Vanhojen numeroiden hinnat kappaleelta: vuoteen 1994 asti 4 €, vuodesta 1995–2005 8 e.

Painatus: Vammalan Kirjapaino Oy. Harjukatu 8, 38200 Vammala.

Historian Ystävien Liitto

Puheenjohtaja: suurlähettiläs *Heikki Talvitie*

Sihteri ja rahastonhoitaja: *Julia Burman*, Tieteiden talo, Kirkkokatu 6, 00170 Helsinki, puh. 09-228 69351, fax 09-228 69266, varmimmin tavoitettavissa ke 16–17 ja to 10–12

Pankkiyhteys: Nordea nro 157230-363119.

Liiton keskeinen tehtävä on tukea Historiallisen Aikakauskirjan julkaisemista. Liitto edistää muutoinkin historian harrastusta ja tutkimista mm. järjestämällä tilaisuuksia ja kursseja sekä tutustumiskohtia. Liitto on myös palkinnut ansiokkaita historiateoksia sekä ylioppilaskirjoitusten reaalikokeen vastaajia.

Jäsenmaksu on 40 €, opiskelijoilta 27 € vuodessa.

Maksuun sisältyy Historiallisen Aikakauskirjan vuosikerta. Jäseneksi ilmoittaudutaan Historiallisen Aikakauskirjan taloudenhoitajan kautta postittamalla viereisellä sivulla olevan palvelulipukkeen tai puhelimitse tai sähköpostitse (numerot yllä). Jäseneksi voi liittyä myös maksamalla jäsenmaksun liiton pankkitilille, viestiksi on tällöin merkittävät riittävät nimi- ja osoitetiedot sekä maininta jäsenmaksusta.

Liiton julkaisusarjoja ovat Historian Aitta ja Historiallinen Kirjasto, joissa kummassakin on ilmestynyt parikymmentä teosta vuodesta 1929 alkaen. Liiton julkaisuja myy Tiedekirja, osoite ja puh. nro yllä.

Suomen Historiallinen Seura

Puheenjohtaja: dosentti *Marjaana Niemi*

Varapuheenjohtaja: professori *Markku Peltonen*

Toiminnanjohtaja: fil.maist. *Julia Burman*, varmimmin tavoitettavissa Tieteiden talo, Kirkkokatu 6, 00170 Helsinki, puh. 09-228 69351, fax 09-228 69226, shs@histseura.fi ke 16–17 ja to 10–12

Seuran vuosijäsenet (jäsenmaksu 28, opiskelijat 18 €) saavat ilmaiseksi yhden Historiallisen Arkiston numeron vuodessa ja he voivat jäsenalennuseduin, jotka koskevat myös Historian Ystävien Liiton, Historiallisen Yhdistyksen, Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, Suomen Sotahistoriallisen Seuran, Suomen Sukututkimusseuran, Svenska Litteratursällskapet, Suomen Muinaismuistoyhdistyksen, Työväenhistorian ja perinteen tutkimuksen seuran ja Taidehistorian Seuran jäseniä, ostaa Seuran kaikkia julkaisuja Tiedekirjasta, Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki, ma–pe 10.00–16.30, p. 09/635 177, telefax 09/635 017. Muuten Seuran julkaisuja välittävät Akateeminen kirjakauppa, Suomalainen Kirjakauppa, Yliopistokirjakauppa, Kirjavälitys sekä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjatalo (Mariankatu 3, 00170 Helsinki, www.finlit.fi). Seuran jäseneksi voivat liittyä kaikki historiasta kiinnostuneet.

Tieteen ja taiteen tuntija palveluksessasi!

Vammalan Kirjapaino Oy:llä on yli 80 vuoden kokemus tiede-, taide- ja arkkitehtuurikustantajien luotettavana painotyökumppanina. Käytössämme on uusin tekniikka ja viimeisimmät ohjelmistoversiot, mutta käytämme niitä perinteitämme ja vankkaa ammattitaitoa kunnioittaen. Useat tuottamamme kirjat ovat saavuttaneet oman alansa sisältö- ja ulkoasupalkintoja. Osaava ja ihmisläheinen asiakaspalvelumme palvelee Sinua Vammalan lisäksi myös Helsingin ydinkeskustassa.

Vammalan Kirjapaino Oy

Harjukatu 8, 38200 Vammala,
puh. (03) 512 3456, fax (03) 512 3455

Eerikinkatu 2, 2. krs, 00100 Helsinki
puh. (09) 621 6115, (09) 622 70157
fax (09) 622 00455

asiakaspalvelu@vkp.fi

aineisto@vkp.fi

www.vkp.fi

