

Pentti Laasonen (1998): *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä. Luterilaisuuden identiteettitaistelu 1577– noin 1690*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 171, Helsinki, 284 s.

Joistakin viimeaikaisista tapahtumista voisi kenties päätellä, että uskonpuhdistuksen Euroopassa aiheuttama koku ei ole vielääkään täysin laantunut. 1900-luvun loppu on ollut täynnä erilaisia kirkkojen välisiä opillisia ja käytännöllisiä lähentymisyrityksiä. On esitetty sellaisiakin arvioita, joiden mukaan Euroopan unioni olisi luonteeltaan katolinen ja universalistinen projekti, johon partikulaarisista elämänmuodoistaan kiinni pitävien protestanttien on vaikeaa ja ehkä tarpeetontakin sopeutua. Niin tai näin, kristillisten kirkkojen tunnustuksellisiin tai mentaalisiin eroihin liittyvät teemat ovat jatkuvasti esillä ainakin politiikan tutkimuksessa, esimerkiksi 'protestanttista etiikkaa' (Weber) tai 'poliittista teologiaa' (Schmitt) sivuavien kysymysten kautta.

Helsingin yliopiston kirkkohistorian emeritusprofessorin Pentti Laasonen tutkimus *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä* on yritys retkeillä valistuksen leveän selän tuolla puolen ja hahmottaa luterilaisten, roomalaiskatolisten ja kalvinilaisten välisten teologis-poliittisten kiistojen luonnetta ennen kolmikymmenvuotista sotaa, sen aikana ja välittömästi sen jälkeen. Sisältönsä ja teemojensa puolesta teos voidaan hyvin laskea paitsi kirkkohistorian myös politiikan tutkimuksen alaan kuuluvaksi. Laasonen pyrkii näyttämään "nimenomaan kiista- eli kontroverssikirjallisuuden avulla, miksi sovinnonhaku ja polemiikki rakentui ja suuntautui siten kuin se rakentui ja miksi asetelmat jäivät vuosisadan [1600–1.] lopussa siihen mihin jäivät" (s. 10). Laasonen kysymyksenasettelun kannalta keskeisiä käsitteitä ovat *irenia* (sovinnonhaku tunnustuskuntien välillä) ja *kontroverssi*, opillisia kiistakysymyksiä koskeva teologis-poliittinen väittely. *Irenia* ja kontroverssi eivät argumentaatiomuotoina sulkeneet toisiaan pois, sillä monesti *Irenicumien* eli rauhanohjelmien kirjoittajat kävivät terävää polemiikkia niistä uskonkohdistajien, joiden hyväksymisen tai hylkäämisen he kokivat keskeiseksi omien tunnustuksellisten ja poliittisten identiteettiensä säilymisen kannalta. Tarkastelussaan Laasonen sitoo yhteen kirkollisen dogmatiikan ja maallisen politiikan ja kyseenalaistaa samalla monia politiikan ja teologian välisiä erotteluja. Hän osoittaa, kuinka tarpeettomalta ja pinnalliselta vaikuttava opillinen saivartelu voidaan monessa tapauksessa ymmärtää muuttuvaan historialliseen tilanteeseen kytkeytyvänä poliittisena strategiana. Samalla tulee selväksi, millä tavoin esimerkiksi ehtoollis- tai vanhurskauttamisoppia koskevat näkemykset ovat liittyneet ajallisesti ja paikallisesti rajattuihin poliittisiin kiistakysymyksiin.

Laasonen luonnosteleva poliittis-teologinen suuri kuvio on Euroopassa uskonpuhdistuksen jälkeen val-

linnut tilanne, jossa kalvinilaiset pyrkivät jatkamaan reformaatiota selvästi pidemmälle kuin luterilaiset. "Luterilainen täysortodoksia", joka kytkeytyi *Formula Concordiae* (Yksimielisyyden oppi, 1580) -tunnustuskirjan hyväksymiseen, sisälsi "opin lisäksi tietyn tapakulttuurin, hurskauselämän muodot, vieläpä kirkkojärjestykseen kuuluvia elementtejä" (s. 12). Kun luterilaisen visuaalinen muisti, tavat sekä hurskauselämän muodot olivat lähinnä roomalaiskatolista perintöä, hyökkäsivät "puhtaaseen Raamatun sanaan" tukeutuvat kalvinistit niitä vastaan paavilaisina jäänteinä, joista eroon pääsemisen jälkeen reformoidut kirkot voisivat jälleen yhdistyä. Kalvinilaiset vaativat reformaation jatkamista "loogiseen lopputulokseensa" asti, ja oppina kalvinismi näyttikin usein modernimmalta ja myös suvaitsevammalta kuin traditioihin takertuva luterilaisuus. Kalvinilaisuus oli Laasonen mukaan vahvoilla sekä humanismin että tulevan valistuksen kulttuurikäsitteistä katsoen: se oli "puhdas oppi, johon päädyttiin, kun seurattiin yksinomaan Jumalan sanaa" (s. 23). Luterilaisille kirkkotraditio ja sen kautta välittyneet seremoniat olivat kuitenkin kirkon olemassaolon ja identiteetin turvaavia luovuttamattomia elementtejä. Kirjan nimi *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä* selittyy näin luterilaisten yhtäältä roomalaiskatolilaisia ja toisaalta kalvinilaisia vastaan käymällä kontroverssilla. Monessa tapauksessa, Laasonen väittää, luterilaiset teologit olivat käytännössä halukkaampia sovintoon katolisen kirkon kuin kalvinistien kanssa. Hän puhuuakin luterilaisuuden mystiikanomaisuudesta kalvinilaisuuden rationalismia vastaan ja erityisesti Manner-Euroopan luterilaisten "salaisesta rakkaudesta roomalaiskatolisuuteen". Pohjoismaista katsottuna asetelma voi nykyäänkin näyttää tarpeettoman yksipuoliselta: tähän on Laasonen mukaan vaikuttanut ainakin uskonnollisesti homogeenisen Ruotsin valtakunnan 1600-luvulta alkaen "sisäiseen käyttöönsä" omaksuma suoraviivainen luterilainen antikatolilaisuus.

Luterilaisten ja kalvinilaisten välisessä kiistassa tärkeimmäksi vedenjakajaksi muodostui kysymys ehtoollismenoista. Luterilaiset eivät kalvinilaisten tapaan suostuneet käsittämään ehtoollista pelkäsi symboliksi, merkiksi tai yksinkertaiseksi muistoateriaksi, vaan he pitivät (ja pitävät) kiinni reaalipreesensopistaan, "uskosta Kristuksen todelliseen läsnäoloon ehtoollisessa" (s. 206). Reaalipreesens – se, että leipä ja viini säilyvät leipänä ja viininä ehtoollisen siunauksen jälkeenkin, mutta Kristuksen olemus on niissä reaalisesti läsnä tai "tunkenut niiden läpi" – on eräs niistä uskonkohdistajien, joista luopuminen olisi Laasonen tulkinnan mukaan merkinnyt luterilaisesta identiteetistä luopumista, käytännössä kirkon kalvinisointia. Kalvinilaisissa vastineissa reaalipreesens yleensä samaistettiin roomalaiskatolisen kirkon transsubstantiaatiooppiin, jonka mukaan ehtoollisen siunauksessa leivän ja viinin substanssit häviävät ja muuttuvat Kristuksen todelliseksi ja kokonaiseksi ruumiiksi ja vereksi. Luterilaisen kannan sanottiin siten johtavan mahdottomuuksiin: "Sen

mukaan Kristuksen ruumis pureskellaan hampain rikki, se menee vatsaan ja sitä tietä sulaa verisuonistoon, vieläpä monien ehtoollisella käyvien ruumiin osiksi” (s. 207, Strimesiuksen [1687] mukaan). Samaa perua ovat myös kalvinilaisten luterilaisista käyttämät pilkanimitykset ”lihanahmija” (*Fleischfresser*), ”verensäripjä” (*Blutsäuffer*), ”puolipapisti”, ”ubikvisti”, ”epäjumalan renki” ja ”pelagiolainen” (s. 56, 77). *Formula Concordiae* luonnollisesti kiistää nämä loukkaaviksi koetut tulkinnat ja selittää hieman roomalaiskatolilaista uskonmysteerioppia muistuttavalla tavalla, kuinka ehtoollisen ylikuonnollinen aspekti on yksin uskolla vastaanotettava salaisuus.

Laasonen tulkinnot oppiriidoista eivät ole pelkkiä saivartelun kuvauksia, vaan ne ovat myös eräänlaisia perusoppitunteja poliittisesti vaikuttavasta semiotiikasta ja tulkintatieteestä, jonka pinnalle nostamista ongelmista monet kulminoituivat juuri ehtoollisseremonioista käytyyn kontroverssiin. Pelissä olivat tunnetusti suurvaltasuhteet ja ruhtinaiden poliittis-taloudelliset laskelmat. Katolisen kirkon heikentäminen koitui usein suoraan maallisten ruhtinaiden eduksi, mutta vastaavat poliittiset laskelmat kuuluivat myös reformoitujen välisiin suhteisiin. Esimerkiksi monet 1600-luvun Ruotsin johtavista teollisuudenharjoittajista olivat ulkomailta tulleita kalvinilaisia, joiden opin suvaitseminen oli hovin kannalta poliittisesti viisasta luterilaisen papiston torjuvasta asenteesta huolimatta. Toisen ongelman muodosti kysymys reformoidun ja erityisesti kalvinilaisen opin perustelemisesta suurille joukoille. Laasonen mukaan kansa monin paikoin rakasti kuvia ja vanhoja seremonioita. Esimerkiksi Sleesiassa ”niiden muuttamista yrittävä kalvinilainen ruhtinas joutui 1616 taipumaan seurakunnan tartuttua aseisiin” tai ”Markin kreivikunnassa kappalainen joutui 1593 kantamaan kuvat takaisin alttarille, kun kansa reagoi papin kuvanriistoon” (s. 70). Riidan ilmiäiheena oli kysymys kuvallisen representaation oikeutuksesta: saako Jumalan tai pyhyden esittää figuratiivisesti ja jos ei, niin kuinka traditioon kajoaminen ja totunnaisten alttariesineiden ja -kuvien poistaminen voitiin perustella? Miten helppoa oli propagoida suurille väkijoukoille abstraktia oppia, jonka mukaan ehtoollista täytyy ajatella pelkkänä hengellisenä symbolina, riisuttuna kaikesta siihen aiemmin liittyneestä visuaalisesta loistosta ja seremonioiden tuomasta lohdusta? Alemmalle hengelliselle virkakunnalle ruhtinaiden ja yliopistoteologien reformaloitteiden täytäntöönpanon on täytyntä aiheuttaa suuria ongelmia ja motivaatiovaikeuksia, maallikoista puhumattakaan. Monesti esteitä kuitenkin raivattiin pappeja tai professoreita vaihtamalla. Joissakin kaikkein sitkeimmissä tapauksissa representaatiokiistoja oli mahdollista ratkoa myös miekalla. Mutta myös: ”Jos kansa kuitenkin pitää jostakin seremoniasta kiinni niin itsepäisesti, ettei sitä näytä voitavan poistaa levottomuutta herättämättä”, on parasta antaa viisaasti periksi” (s. 214, Matthiaen [1656–61] mukaan).

Oman tarkastelunsa ansaitsivat ne hermeneutiikan

ja tekstikritiikin lajit, jotka Laasonen poimii yliopistoteologien keskinäisestä polemikista. Teemojen ja argumentaatiolinjojen moninaisuus herättää välillä kysymään, kuinka paljon poliittis-tieteellinen tekstintulkinta ja siihen liittyvät debatit ovat todella edistyneet viimeisten 300 vuoden aikana – erityisesti, jos kokeilee teologisten oppien paikalla esimerkiksi ’moraalin’, ’tradition’, ’lain’, ’konstituution’ tai ’oikeudenmukaisuuden’ kaltaisia käsitteitä. Laasonen tutkimuksessa ovat esillä ainakin pyrkimys universaalikirkollisen kristillisen etiikan määrittämiseksi sekä tämän pyrkimyksen kontekstualisoiva antiuniversalistinen kritiikki; idea ”selvään Raamatun sanaan” pitäytymisestä sekä tämän ajatuksen tekstikriittinen nihilointi; idea alkukirkon kirkkoisien yksinkertaiseen konsensukseen palaamisesta (vrt. *Founding Fathers*) sekä alkukirkon yksinäisyyden ja ”palaamisen” mahdollisuuden kyseenalaistaminen; ajatus elävän kirkkotradition ja hurskauselämän ensisijaisuudesta (dogmatiikkaan verrattuna) sekä tätä vastaan suunnattu ”perustelemattomien käytäntöjen” militantti antitraditionalistinen kritiikki – ja kulkeaksemme ympyrän loppuun – pyrkimys teologisten oppikappaleiden suhteellistamiseen niiden poliittis-historiallisen kontekstuaalisoinnin kautta sekä tämän pyrkimyksen antirelativistinen, universaaleihin arvoihin tai kirkkoisien ”yhdenmukaiseen opetukseen” vetoava kritiikki. Kontroverssien läpikäymisen sivutuotteena paljastuu se, kuinka katolisten ja protestanttisten teologien välejä vielä omana aikanamme (tuoreesta sovintotekstistä huolimatta) hiertävä vanhurskauttamisopin erimielisyys (tuleeko ihminen vanhurskaaksi yksin armosta vaiko armosta ja hyvistä teoista) osattiin jo 1600-luvulla – niin haluttaessa – selittää irrelevantiksi tai epäonnistuneisiin sanavalintoihin perustuvaksi riidaksi (mm. Leibniz). Hienoa ja poliittologisesti mielenkiintoista Laasonen kirjassa on kuitenkin se, kuinka hän tulkitsee kritiikkien ja vastakritiikkien alkuperää ja poliittista vaikuttavuutta, niiden viittaussuhteita jonnekin itsensä ulkopuolelle.

Laasonen kirjan kuvaamassa Euroopassa uskonto ja politiikka liittyivät kiinteästi toisiinsa ja voidaan väittää, että ne läpäisivät toinen toisensa täydellisesti ja monesti jopa tarkoittivat yhtä ja samaa. Tästä huolimatta poliittiset ruhtinaat ja teologit saattoivat esiintyä myös erillisinä ”ammattikuntina” – ainakin reformoiduissa maissa – ja usein myös toisistaan eroavin mielipitein. Valaiseva esimerkki tästä on jälleen 30-vuotisen sodan aikainen Ruotsi, jossa luterilaisen papiston linja oli jatkuvasti hovin näkemyksiä jyrkempi ja suvaitsemattomampi suhteessa sekä katolilaisuuteen että kalvinismiin (s. 103–118).

Poliittisten ja teologisten kompetenssien välisen eronteon mahdollisuuden kautta nousee esiin eräs Laasonen kirjan poliittologisesti ja aatehistoriallisesti mielenkiintoista teemoista, nimittäin mahdollisuus keskustella erikseen ”poliittisesta” ja ”hengellisestä” rauhasta. Luterilaista teologia Philipp Nicolaita (1607) seuraten ”poliittiseen rauhaan, toisin sanoen eri tunnus-

tusten elämiseen sovussa saman valtikan alla, luterilaiset olivat aina valmiit, mutta hengellinen rauha oli mahdollista vain silloin kun vallitsi uskon ja jumalanpalveluksen ykseys” (s. 63). Tämä 1600-luvun ireenikoille varsin tyypillinen lähestymistapa ei johtanut hengelliseen rauhaan edes protestanttisten tunnustuskuntien välillä. Osaselityksen saattaa tarjota esimerkiksi Hunniuksen (1632) argumentaatio, joka yhtäältä myöntää rauhan tavoittelun kuuluvan erottamattomasti kristilliseen uskoon, mutta toisaalta pitää kiinni siitä, että ”to tuutta ei kuitenkaan voida syrjäyttää rauhan nimissä [...] Rauha syntyy, kun järjestetään niin hyvin valmisteltu uskontokeskustelu, ettei vastustajille jää muuta neuvoksi kuin tunnustaa erehdyksensä” (s. 102–103). Laasonen mukaan ”näin määritelty sovinnollisuus edusti suurin piirtein katsottuna ajan johtavien, niin kalvnilaisten kuin luterilaistenkin teologien irenian huipua” (ibid.).

Kolmikymmenvuotisen sodan luomaa taustaa vasten voidaan tuskin puhua kovin vakuuttavien sanakääntein myöskään poliittisesta rauhasta. Ireenikoiden ”epänostumisista” huolimatta 1600-luvun uskonnolliset kontroverssit vaikuttivat huomattavasti kristillisten kirkkokuntien myöhempiin teologisiin linjauksiin, niiden suhtautumiseen maalliseen auktoriteettiin sekä toisiin kirkkokuntiin. Lisäksi, kuten usein mainitaan, tunnustusten välinen intensiivinen konflikti johti lopulta niiden itsensä kannalta kontrafinaaliseen lopputulokseen – Westfalenin rauhassa kirjattuun sekulaarin valtion vahvistamiseen ja kirkkojen ja papiston poliittisen vallan selvään vähenemiseen. Myös modernin *Staatsräson*-idean mukainen käsitys absoluuttisesta vallasta, jossa ruhtinas ”alistaa saman valtikan alle niin maalliset kuin kirkolliset asiat” (s. 198), esitellään Laasonen kirjassa, mutta politiikan tutkijan kannalta valitettavan ohimennen. Nykyisessä Euroopassa politiikan ja erityisesti asioiden politisoitumisen kannalta relevantteimmat erot eivät liity teologisen käsitejärjestelmien välisiin eroihin, puhumattakaan yksittäisten teologioiden välisistä erimielisyyksistä. Tämä siitä huolimatta, että esimerkiksi Pohjois-Irlannin ja entisen Jugoslavian kriiseissä uskontoja on käytetty yhtenä identiteetinmuodostuksen lähteenä, tai että Vatikaanin poliittiset linjaukset edelleen vaikuttavat monien ihmisten elämään.

Intellektuaalihistoriallisena tutkimuksena *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä* on sensitiivinen paikallisten erojen ja vivahteiden suhteen ja esimerkiksi nousevan suurvallan, Ruotsin, osuus on esitetty järkevissä eurooppalaisissa mittasuhteissa. Teoksessa paneudutaan myös yliopistojen historiaan, erityisesti ireeniin Altdorfin, Königsbergin ja Helmstedtin yliopistoihin, mutta osansa saavat myös Marburg, Wittenberg, Jena, Upsala tai Turku. Tutkimuksen esitystavan ansioksi voidaan laskea sen ajatuksia herättävä ja analogioiden muodostamiseen houkutteleva luonne. Perusteellisesti kuvatut 1600-luvun uskonnolliset kontroverssit tuntuvat kuin luonnostaan vertautuvan uudempiin

opillisiin ja poliittisiin kiistoihin, joissa ei välttämättä ole enää mitään ainakaan päällisin puolin teologista. Teksti saa kysymään nykyajan poliittisiin ongelmiin liittyvän sofistikoituneen ja normatiivisesti latautuneen käsitteistön (esimerkiksi demokratia, kansalaisyhteiskunta, markkinatalous, ”rule of law”, suvereniteetti, turvallisuus) luonnetta ja historiallista muutosta samoin kuin niiden pitkien ja tuloksiltaan monesti vaikeaselkoisten keskustelu- ja voimankäyttöprosessien luonnetta, joissa politiikan ohjenuoraksi kohotettujen käsitteiden sisältöjä tulkitaan ja selvitetään. Paljon mainostettu *distanssi* toimii siis tutkimuksessa erittäin hyvin. Laasonen kuitenkin jättää paralleelien vetämisen houkuttelevan tehtävän pääasiassa lukijalle – merkittävimpinä poikkeuksina pari terävää vertausta siihen, kuinka viime vuosikymmenten Suomessa sisäpolitiikan ”puhdasoppiset” tendenssit ovat kytkeytyneet ulkopoliittisiin suhdanteisiin.

Hiukankin kirkkohistorian ja -politiikan aktiiviharrastajia laajemman lukijakunnan kannalta Laasonen tutkimuksen vaikeudet liittyvät itse asiassa sen ansioihin – alkuperäislähteistä koostuvan tutkimusaineiston laajuuteen ja esitystavan monivaihteisuuteen ja perusteellisuuteen. Monet kiinnostavat teemat on upotettu yksityiskohtia ja ihmisten ja paikkojen nimiä tulviltaan tekstin rivien väliin, josta niiden löytäminen ja seuraaminen edellyttää melkoista tarkkaavaisuutta. Joitakin ajatuskuluja olisi mielellään nähnyt kehiteltävän pidemmällekin. Sama maallikon tietämättömyys ulottui, ainakin allekirjoittaneen kohdalla, koskemaan myös teologista käsitteistöä, seremonioiden kulkua, opinkappaleiden sisältöä, kirkolliskokousten päätöksiä jne. Aihepiiriltään yleisesti kiinnostavan tutkimuksen käytettävyys parani, jos siinä laajemman lukijakunnan iloksi selvitettäisiin myös joitain peruskäsitteitä ja -asioita tai ainakin tarjottaisiin tietoa referenssiteoksista, joista niiden tarkastaminen tapahtuu vaivattomasti. Tätä voitaneen kuitenkin pitää sivuseikkana sen rinnalla, että tutkimus vie historiallisen pääargumenttinsa luterilaisuuden asemasta ja sen muutoksista ”Rooman ja Geneven välissä” selkeästi ja vaivattomasti läpi, mikä onkin luultavasti tärkeää niiden *nykyisten* kirkkopoliittisten ja ekumeenisten tavoitteiden kannalta, joihin kirjan takakannessa ja johdannossa lyhyesti viitataan. Kuten Laasonen toteaa, tuloksekkaissa ekumeenisissa yrityksissä vaaditaan ”sekä historian tajua että nykyajan hallintaa”, ja hänen teoksensa pyrkii antamaan ”osviittoja määriteltäessä luterilaista katolisen kristillisyyden muotoa ja identiteettiä tänään” (s. 10). Luterilaisena kirkkohistorioitsijana ja nykyhetkeen suuntautuvan ekumeenisen politiikan muotoilijana emeritusprofessori Laasonen näyttää itsekkin tuntevan sekä ireenisten että kontroversiaalisten argumentaatiolinjojen rajoitukset ja mahdollisuudet.