

Työn alla puhdas sisäisyys

(Radikaali)pietistisen minuuden rakentuminen päiväkirjatekstien valossa

Suomalaisen ja ruotsalaisen varhaisen (radikaali-) pietismin keskeiset vaikuttajat Peter Schäfer ja Sven Rosén pitivät kumpikin päiväkirjaa. Schäfer kirjoitti päiväkirjaansa vuosina 1707–1714 vankilassa, jonne hänet oli tuomittu harhaoppisena, Rosénin päiväkirja taas ajoittuu vuosiin 1731–1732, jolloin hän toimi aatelisperheen nuorena kotiopettajana. Erilaisista olosuhteista huolimatta päiväkirjoilla on yhteisiä piirteitä. Niihin kirjataan päivittäisiä tapahtumia, toimia ja uskonnollisia käytäntöjä, merkittäviä kohtaamisia ja luettua kirjallisuutta. Mutta ennen muuta päiväkirjat tuovat etualalle yksilön ja hänen sisäisen elämänsä. Schäfer ja Rosén pitävät kirjaa sisäisistä kokemuksistaan, joiden ymmärtävät kytkeytyvän jumalasuhteensa tilaan, ja tutkiskelevat niiden laatua ja muutoksia. Kokemusten tunnesisältö on tärkeä ja heilahtelee ahdistuksesta iloon ja takaisin. Päiväkirjassa uskonnollinen minä asettuu suhteeseen itsensä kanssa havainnoiden, tarkkaillen ja arvottaen. Tässä artikkelissa lähestyn Schäferin ja Rosénin päiväkirjatekstien avulla yksilöllisen minuuden rakentumista pietismissä.

Päiväkirjan kirjoittaminen ja siinä ilmenevä yksilöllisen, sisäisen uskonnollisen elämän saama paino eivät ole yllättäviä havaintoja pietismiin liittyen, onhan yksilöllisen hurskauden korostus totuttu

näkemään eräänä pietismin keskeisistä piirteistä. Perinteisessä kirkkohistoriallisessa tutkimuksessa kysymyksiä minuudesta tai yksilöllisyydestä ei kuitenkaan ole tematisoitu. Suomalaisessa ja ruotsalaisessa kontekstissa etenkin radikaalipietismää on lähestytty elämäkerrallisissa yksilötutkimuksissa.¹ Tällöin 'yksilö' viittaa tutkimuskohteena olevaan henkilöön, ja omaelämäkerrallisia tekstejä kuten päiväkirjoja on käytetty lähteenä yksilön elämänkulun rekonstruoimiseen. Toisaalta on eritelty näiden yksilöiden teologista ajattelua ja luonnehdittu sitä yksilökeskeisyyteen ja sisäisyyteen viittaavilla termeillä (mystinen spiritualismi, mystinen separatismi, mystinen subjektivismi).

Laajemmasta näkökulmasta pietismi on liitetty yhteiskunnan individualisoitumiskehitykseen. Pietismi on yleisluontoisesti kytketty kulttuurissa ja yhteiskunnassa nouseviin yksilöllistymistendensseihin.² Tarkemmin aiheeseen on pureuduttu sosiiaalishistoriallisessa tutkimuksessa; tällöin tarkastelun

1 Kansanaho 1954; Linderholm 1911; Loimaranta 1941; Ruuth 1922; ks. myös Swanström 2004.

2 Ks. Laasonen 1991, 252, 257.

kohteena ovat tosin olleet myöhemmät, pietismin pohjautuvat kansanherätykset. Irma Sulkunen ja Heikki Ylikangas kytkevät herätykset viime kädessä taloushistoriallisiin muutoksiin.³ Nämä ovat tuottaneet individualismia, joka taas selittää yksiköllistä uskonkokemusta painottaneiden herätysliikkeiden vetovoimaa. Kattavimmin pietismin ja individualisoinnin kytöstä suomalaisessa tai ruotsalaisessa kontekstissa on tutkinut Carola Nordbäck, joka väitöskirjassaan tarkastelee diskursiivisia konflikteja ruotsalaisen ortodoksisen luterilaisuuden ja 1720-luvun konservatiivisen pietismin välillä.⁴ Pietismi heijastelee Nordbäckin mukaan laajempia yhteiskunnallisia konflikteja ja muutoksia: kirkon sisäistä modernisoitumisprojektia, uskonnon yksityistymistä sekä uskonnon- ja omantunnonvapauden nousua.

Tarkastelen seuraavassa pietististä yksilöä päiväkirjatekstien pohjalta aiemmasta suomalaisesta (ja ruotsalaisesta) tutkimuksesta poikkeavalla tavalla. En ensisijaisesti pyri sanomaan jotain uutta yksilöistä Peter Schäfer tai Sven Rosén, en myöskään keskity heidän ajattelunsa sisältöön tai sen taustavaikutteisiin. Pyrkimykseni tässä artikkelissa ei liioin ole sosiaalishistoriallinen selittäminen. Lähestyn historiallisia aineistoja mukanani uskontotieteellinen eletyn uskonnollisuuden painotus ja kristinuskon antropologian kiinnostus kristinuskon, varsinkin protestantismiin laaja-alaisiin kulttuurivaikutuksiin, erityisesti sisäistyvään ihmiskäsitykseen ja tämän moniulotteiseen suhteeseen materiaalisiin käytäntöihin.⁵ Näistä lähtökohdista minua kiinnostaa, mitä pietistinen yksilö tai minuus ylipäänsä tarkoittaa. Lähestyn pietististä minuutta historiallisesti erityisenä projektina ja vaatimuksena. Se kehkeytyy, kun ihminen kääntyy kohti itseään, tunnistaa, tarkkailee, tulkitsee ja pyrkii muokkaamaan itseään tietyillä kriteereillä ja tiettyjen päämäärien valossa. Kysyn, kuinka päiväkirjateksteissä aktiivisesti rakennetaan pietististä minuutta ja miten tekstit avaavat pietismää elettyinä uskontona.

Päiväkirjatekstien analyysin taustaksi tarkenan ensin ajatusta pietismin yksilölähtöisyydestä teologisten peruskäsitysten avulla sekä kytken aiempaa tutkimusta hyödyntäen yksilöpainotuksen omaelämäkerralliseen kirjoittamiseen. Nämä tar-

joavat kontekstin päiväkirjatekstien tarkastelulle. Ymmärrän opilliset kysymykset merkittäviksi siinä määrin kuin ne todellistuvat käytännöissä.⁶ Vaikka pietismi ei korosta oppia vaan elämää, sitä leimaa jaettu teologinen kulttuuri. Lukemista, luetun syvälistä ymmärtämistä ja jakamista painottavassa pietismissä opilliset perusajatukset olivat tunnettuja, vaikka niiden omaksumisen syvyydessä tietysti oli eroja. Perustavat opit antavat ajattelun ja toiminnan reunaehtoja ja tuottavat problematiikkaa, joka on ratkaistava käytännössä.

PIETISMI, MINUUS JA (KIRJOITUS)KÄYTÄNNÖT

Yksilöllisenä hurskautena pietismi painottaa henkilökohtaisesti merkityksellistä suhdetta Jumalaan.⁷ Suhteen ytimeksi ymmärretään uudestisyntyminen, Jumalan vaikuttama ja tuntein koettu sisäinen uudistuminen.⁸ Tämä asetetaan vastakkain pelkän ulkoisen uskonnonharjoittamisen kanssa. Uudistuminen liitetään kääntymykseen, käänteentekevään hetkeen, jossa vanha ulkoinen ihminen hylätään ja avaudutaan sisäiselle uskonkokemukselle. Pietismissä ei välttämättä odoteta tarkasti ajoitettavaa kääntymiskokemusta, mutta kääntymyksen painotus merkitsee, että korostetaan muutosta ”pelkästä” kastetusta kristinuskosta todelliseen uskonratkaisuun.⁹

Todellinen uskonratkaisu edellyttää erontekoa aiempaan elämään ja ympäröivään maailmaan. Uudestisyntyneen uskon tulee näkyä kokonaisvaltaisesti yksilön elämässä. Vaatimus yksilöllisestä hurskaudesta ei siis tarkoita, että oltaisiin kiinnostuneita ainoastaan sisäisestä kokemuksesta. Pietismin toiseksi kulmakiveksi voikin todeta aktiivisen, toimivan kristillisyyden vaatimuksen. Kääntymystä ja uudestisyntymää katsotaan edeltävän aktiivinen katumusamppailu, ja uudestisyntynyt kristitty kutsutaan elämän mittaiseen pyhittymisen prosessiin, jossa yksilö ponnistelee eläkkeeseen yhä täydellisemmin Jumalan tahdon mukaisesti.

Millaisessa suhteessa sisäinen jumalasuhte ja pyhittymiseen pyrkivä elämä ovat pietismissä? Pietistiset kirjoittajat ovat ehdottomia siinä, että sisäinen jumalasuhte on pyhittymisen lähtökohhta ja edellytys. Pietismi asettaa siis yksisuuntaisen

kausaalisuhteen sisäisen jumalasuhteen ja pyhän elämän välille: Jumalan tahdon mukainen elämä nousee vain ja ainoastaan uskon perustalta, sen mahdollistamana. Lisäksi tulkitaan perfektionistisesti, että kaikki mikä ei synny tältä perustalta, on syntiä.¹⁰ Suhde sisäisen jumalasuhteen ja käytännön pyhän elämän välillä on kuitenkin monimutkaisempi. Jumalasuhdetta on aktiivisesti ruokittava ja pidettävä yllä erilaisilla käytännöillä. Lisäksi uudelleensyntyneen uskon katsotaan näkyvän siinä, että kyetään elämään kristillisten elämänohjeiden mukaan. ”Sisäisen ihmisen” on todistettava itsestään ulkoisella elämällään.

Vaikka siis pietismi nimeää sisäisen jumalasuhteen kaiken perustaksi, se asettaa suuria vaatimuksia ihmisen ulkoiselle toiminnalle. Pietismi puretuukin kokonaisvaltaisesti niin ihmisen sisäiseen kuin ulkoiseen elämään. Ulrike Gleixner kuvaa pietismiä hurskaana elämäkäytäntönä, jota leimaa koko elämän spiritualisoiminen, sen kyllästäminen uskonnollisella hengellä, johon kuuluu myös uskonnollisten tunteiden kultivointi.¹¹ Samalla pietismi ilmenee näkyvästi elettyinä uskontona, joka vaatii elämän ulkoisesti havaittavaa pyhittämistä askeettisilla elämäkäytännöillä.

Yhtäältä pietismi siis painottaa sisäisyyttä, toisaalta pyhittäviä elämäkäytäntöjä siten, että jälkimmäisten olisi heijastettava edellistä. Tällainen kiteytys pietismin keskeisistä piirteistä on kuitenkin epätäydellinen ilman kolmatta: itsereflektion vaatimusta. Kun oikeanlainen jumalasuhte ymmärtään ennen muuta sisäiseksi ja kokemukselliseksi, tulee tärkeäksi kääntyä kohti itseä ja tunnistaa oma sisäinen tilansa. Kun lisäksi tekojen on heijastettava sisäistä tilaa, vahvistaa tämä entisestään itsereflektiivisyyden vaatetta. Kuten Richard Gawthrop toteaa, uudestisyntyneiden on alituisen tarkkailtava itseään (ja myös toisiaan!) varmistaakseen, että vaikeuksista ja kiusauksista huolimatta kyky elää kristillistä elämää kasvaa ja kehittyy.¹² Magnus Schletten mukaan sisäisten tunnetilojen korostus ja kultivointi, joita Schlette nimittää sensitivoitumiseksi, on pietismissä alusta saakka kietoutunut vaatimukseen sisäisten tilojen tunnistamisesta, ennakoimisesta ja rekonstruktioista, Schletten termin reflektivisyydestä. Näiden leikkauspisteeseen

Schlette sijoittaa alttiuden omaelämäkerralliseen kirjoittamiseen.¹³

Omaelämäkerrallinen kirjoittaminen on ollut keskeinen osa pietististä kulttuuria. Pietistinen harjoitus edellyttää jatkuvaa oman sieluntilan ja pyhittämisen asteen tarkkailua ja tunnistamista, ja tämän välineenä on suosittu elämäkerrallista kirjoittamista.¹⁴ Muiden omaelämäkerrallisen kirjoittamisen genrejen ohella pietistisessä kulttuurissa koettiin 1700-luvulla päiväkirjabuumi.¹⁵ Omaelämäkerrallisessa kirjoittamisessa toteutuvaa introspektiota, kuten päiväkirjoissa ilmenevää metodista itsen tarkkailua, voikin nimittää vaativimmaksi pietismin suosimista yksilöllisen uskonnonharjoituksen muodoista.¹⁶

Uutta pietismin omaelämäkerrallista kirjoittamista koskevaa tutkimusta leimaa yleisesti ottaen konstruktionistinen ote. Tekstejä on lähestytty kolmesta, toisiinsa lomittuvasta näkökulmasta. Ensinnäkin on tarkasteltu tekstien ilmentämää merkityksenantoa, siis prosessia jossa omalle elämälle rakennetaan uskonnollista merkitystä. Toiseksi, tekstejä on pohdittu minuuden muokkaamisen näkökulmasta. Kolmanneksi huomio on kiinnitetty tekstien yhteisöllisiin funktioihin ja siihen, kuinka ne aukaisevat näkymiä pietistien uskonnollisiin yhteisöihin ja verkostoihin.

Tarkasteltaessa merkityksenantoa kiinnostus kohdistuu siihen, kuinka pietistisissä teksteissä keskitytään oman armontilan tarkasteluun. Tässä oman

3 Sulkunen 1983; Ylikangas 1979, 1990.

4 Nordbäck 2004.

5 Ks. Keane 2007; Opas & Haapalainen 2017.

6 Vrt. Keane 2007, 31–32.

7 Ks. Stoeffler 1971, 13–14.

8 Ks. Spener 1962, 118–119.

9 Matthias 2004.

10 Nordbäck 2004, 207; 2009, 131–132; Stoeffler 1973, 18; Gleixner 2015, 439.

11 Gleixner 2005, 24–25; 2015.

12 Gawthrop 1993, 110–111; vrt. Nordbäck 2004, 203–205.

13 Schlette 2005, 174–176.

14 Gleixner 2005, 120–121.

15 Gleixner 2005, 124.

16 Gleixner 2005, 25.

syntisyyden ja sen ahdistuksen tunnistaminen on keskeistä, mutta toisaalta olennainen päämäärä on oman elämänkulun tulkinta siinä valossa, että siinä todellistuu oma uskonnollinen status uudestisyntyneenä ja valittuna.¹⁷ Schlette toteaa, että pietistiset omaelämäkerralliset tekstit objektivoidivat uskonnollisen kokemuksen – ja oikeastaan vasta luovat sen tunnistettuna ja merkityksellisenä.¹⁸ Schlette ymmärtääkin pietismin nimenomaan kielikäytönä: pietismi kehkeytyy omasta uskosta todistavissa kielellisissä akteissa.¹⁹ Toisiaan vahvistavilla merkityksenmuodostuksen tavoilla rakennetaan ”tosi kristityn minuutta”.²⁰ Pietismille tyypilliset merkityksenannon tavat ovat siis myös minuuden rakentamisen ja muokkaamisen palveluksessa.

Tutkimuksessaan Württembergin pietistien omaelämäkerrallisesta kirjoituskulttuurista Gleixner korostaa omaelämäkerrallisen kirjoittamisen yhteisöllisiä ja sosiaalisia ulottuvuuksia.²¹ Hän huomioi omaelämäkerrallisen kirjoittamisen sukupuoli- ja ikäsidonaiset piirteet ja niiden kietoutumisen pietistiseen ryhmäkulttuuriin. Omaelämäkerrallisia tekstejä kirjoitettiin myös perhettä ja laajempaa yhteisöä varten. Niissä merkityksellistetään omaa elämää perheyhteisön kontekstissa ja todistetaan uskonnollisesta tilasta perheelle ja laajemmalle yhteisölle. Näin kirjoituskäytäntöjen avulla rakennetaan pietististä porvarillista ryhmäidentiteettiä.²²

PÄIVÄKIRJAT, MINÄTEKNIIKAT JA PUHDISTAMISPROJEKTI

Peter Schäferin ja Sven Rosénin päiväkirjat voidaan lukea osaksi laajempaa, pietististä omaelämäkerrallista kulttuuria. Lähestyn näitä tekstejä konstruktivistisessa hengessä, kirjallisen muodon saavana itsereflektiona, jossa kiinnostus kohdistuu omaan sisäiseen tilaan. Päiväkirjateksti identifioi ja nimeää näitä tiloja ja toimii niiden arvottamisen välineenä. Näin, päiväkirjatekstien avulla, kirjoittaja pyrkii koulimaan itseään tiettyyn, haluttuun suuntaan – rakentaa siis omaa minuuttaan. Michel Foucault’n termiä käyttäen päiväkirjassa tapahtuvan itsereflektion voi ymmärtää minätekniikaksi, tavaksi tavoitella totuutta itsestään ja muokata itseään toivotuun suuntaan.²³

Kiinnostukseni ei kuitenkaan kohdistu puhtaasti kirjallisiin itsेतutkiskelun ja itsen rakentamisen käytäntöihin. Ymmärrän päiväkirjan kirjoittamisen osana laajempaa merkityksenannon ja oman minuuden koulumisen hanketta. Yhtäältä päiväkirjamuotoinen itsereflektio itsessään on tärkeä uskonnollinen käytäntö, toisaalta päiväkirjassa laajempi uskonnollinen elämä käytäntöineen tuodaan tarkastelun piiriin. Vaikka en katso päiväkirjan tarjoavan pääsyä pietistiseen elämänmuotoon sellaisenaan, ymmärrän sen kertovan jostain laajemmasta kuin vain kaavamaisesta kirjallisesta introspektiosta. Pietistinen päiväkirja välittää kuvaa eletystä uskonnosta merkityksellisine ja merkityksellistävine käytäntöineen.

Kiinnostukseni kohdistuu siis siihen, miten päiväkirjatekstien valossa pietistinen minuus rakentuu. Kysymyksen kannalta on oleellista, miten ja millä tavalla identifioidaan, tulkitaan ja arvetetaan omaa sisäistä tilaa. Lisäksi olen erityisen kiinnostunut sisäisen ja ulkoisen välisestä suhteesta. Pietismia koskevassa tutkimuksessa viitataan usein siihen, kuinka pietismissä vedetään tiukka ero sisäisen ja ulkoisen välille.²⁴ Huomiota on kiinnitetty toisaalta siihen, että ulkoisen katsotaan ja edellytetään kielivän sisäisestä tilasta ja/tai sisältävän merkkejä, joita on osattava lukea. Ulkoinen ei olekaan yksinkertaisesti ulkoista. Mikä sitten oikeastaan on sisäistä, mikä ulkoista? Miten sisäisen ja ulkoisen rajaa piirretään? Milloin ulkoinen ei olekaan ulkoista vaan sisäistä, miten ulkoinen merkityksellistetään sisäiseksi?

Ymmärrän pietistisen minuuden rakentamisen puhdistamisprojektiksi merkityksessä, jossa käsitettä käyttää kristinuskon antropologi Webb Keane.²⁵ Keane mieltää modernin subjektin genealogian puhdistamisprosessiksi, jossa on pyritty kohti subjektin sisäisyyttä ja autonomiaa suhteessa välittömään kontekstiin ja materiaaliin asioihin. Näin on rakennettu keskeisiä moderneja arvoja, kuten vapaata riippumatonta toimijuutta ja vilpittöntä itseilmaisua. Keane painottaa, että kyseessä on kuitenkin myös materiaallinen prosessi, jossa minuutta eri tavoin suhteutetaan materiaalisesta ja jossa jäädytään väistämättä myös materiaalisista välityksistä riippuvaiseksi.²⁶ Keane liittää puhdistamis-

misprojektin protestanttisuuteen, jossa kysymykset materiaalisista välityksistä ja toimijuudesta (esimerkiksi sakramentteihin liittyen) on problematisoitu ja jossa ne nousevat yhä uudelleen esiin erityisesti uskonnollisissa uudistusliikkeissä. Tässä artikkelissa ymmärrän pietistiset minätekniikat välineiksi kulttuurisesti painokkaassa puhdistamisprosessissa, joka ei kuitenkaan voi päästä eroon merkitysten materiaalisista kiinnikkeistä.

PIETISTINEN MINÄ PETER SCHÄFERIN PÄIVÄKIRJAN VALOSSA

Vankilassa kirjoitettu päiväkirja on osa Schäferin laajaa kirjallista tuotantoa. Opillisia käsityksiään Schäfer muotoili keskeisesti kahdessa ”uskontun-
nustuksessa” vuosilta 1689 ja 1707.²⁷ Näissä näkyvä vahva pietistinen sisäisyyden korostus. Niissä tehdään kategorinen ero pelkän ulkoisen sekä sisäisen (sydämen ja omatunnon) uskon välillä. Samaten niitä leimaa ehdoton kutsumustietoisuus. Pidempi näistä kahdesta tekstistä on myös elämäkerta, jossa kutsumustietoisuus saa narratiivisen muodon. Sen juonena on pitkä ulkomaanmatka, jolle Schäfer päätyi välttääkseen julkisen synnintunnustuksen. Tällä vuosikausia kestäneellä matkalla Schäfer päätyi lopulta Amerikkaan. Matka tulkitaan totuudesta luopumiseksi ja paoksi, joka omantunnontuskien jälkeen johtaa kotiinpaluuseen. Tämä ”totuuden tunnustus” on Schäferille tärkeä ja hän lukee ja työstää sitä myös vankilassa. Sen ajatus Jumalan erityisen valitun statuksesta on taustahorisonttina myös päiväkirjatekstissä, johon Schäfer kirjaa sisäisen hurskauden tunnuslauseen. Ollessaan hovioikeuden tutkittavana helmikuussa 1708 hän kirjaa: ”Sanoin Hofrätti ja Cu. Waldamiehil on minun Ruumis: en Minä Sieluni ja Omatundon Heillä annan.”²⁸

Sisäiset tilat, ruumis ja sen kouluminen

Päiväkirjassa etualalla ei kuitenkaan ole uskonnollisten käsitysten eksplikointi vaan arkinen elämä vankilassa. Schäfer ei elä eristyksissä, vaan hänellä on tietyissä rajoissa mahdollisuus sosiaaliseen kanssakäymiseen. Vankilaelämään ei myöskään kuulu ylläpito, vaan se riippuu ystävien ja tukijoiden rahaja ruoka-avustuksista. Tekstissä kerrotaan tapaamisista, tuttavien välittämistä ulkomaailman uutisista,

ruokalähetyksistä ja kirjeenvaihdosta. Oma osansa on riidoilla ja kaupankäynnillä vartijoiden kanssa, joiden vallassa Schäferin ja tämän vieraiden liikkumattila vankilassa on. Arkisten tapahtumien ohella Schäfer kirjoittaa uskonnonharjoituksestaan. Päivittäiseen elämään kuuluvat rukoukset, Raamatun ja muun uskonnollisen kirjallisuuden lukeminen sekä paastoaminen.

Niin päivittäisten tapahtumien kuin uskonnonharjoituksen kohdalla kyse on kuitenkin muustakin kuin asioiden ja askareiden kirjaamisesta. Niihin liittyy säännöllisesti oman sisäisen tilan kuvaus, ja sisäiset tilat jaetaan positiivisiin ja negatiivisiin. Osittain kyseessä ovat selkeästi uskonnolliset tilat. Näihin liittyen toistuva ilmaus on rukoileminen ”hyvällä armolla”. Ilmaus viittaa oikeassa mielen-tilassa tapahtuvaan rukoilemiseen – sen vastakohta on ”kuivuus” tai ”kovuus” rukoilussa – ja se saa usein konkreettisen, ruumiillisen täsmennyksen, viittauksen itkuun tai kyyneliin. Ilmaus ”hyvällä armolla” saattaa saada vahvistukseksi ilmauksen ”väkevillä vaikutuksilla”. Hyvällä armolla rukoilemisessa on kyse omasta, pehmeästä ja vastaanotavasta, ruumiillisesti tunnetusta tilasta, jossa Pyhä Henki pääsee liikkumaan ja vaikuttamaan. Tämä on toivottu uskonnollinen tila, jota leimaa koettu Jumalan läsnäolo.

Eksplisiittisesti uskonnollisten tilojen ohella Schäferin kiinnostus kohdistuu kanssakäymisen tunnesisältöihin. Toivottu tila on rakkaus, joka pai-

17 Gleixner 2005; Mori 2010; Nordbäck 2009; Schlette 2005.

18 Schlette 2005, 177.

19 Schlette 2005, 181.

20 Schlette 2005, 144.

21 Gleixner 2005.

22 Ks. myös Vogt 2004.

23 Foucault 1993, 203; 1998, 135–136.

24 Gleixner 2015, 439; Nordbäck 2008, 2009.

25 Ks. Kane 2007.

26 Keane 2007, 23–24; ks. myös Miller 2005.

27 Molemmat sisältyvät käsikirjoitukseen *Peter Hindrichson Schaefer's Trosbekiännelse och Lefverne*. Edellinen on osoitettu Åbo Akademin konstistorille osana Lars Ulstadiasta ja tämän seuraajia koskevan tutkintaprosessin aikana; jälkimmäisen Schäfer osoitti Turun hovioikeuden jäsenille. Edellinen löytyy myös painettuna, Akiander 1857, 30–31.

28 Schäfer 1915, 45; tästä eteenpäin SPK.

kantuu sydämeen. Toivottu tila olisi tulla ”Sydämeistä Nöyräxi Rackauden Halullisexi, suloisexi, Caickille Hywäsuopaisexi, Canssakärsimiselle Myöndäweisexi”,²⁹ ja tapaamisista kertoessaan Schäfer muistaa aina mainita, onko niitä sävyttänyt rakkauden ilma-
piiri. Tässäkin rakkauteen kytkeytyvät usein kyynel-
leet, samoin konkreettinen ruumiillinen ele, ”suun
antaminen”. Hyvällä armolla rukoileminen on myös
alittiutta rakkaudelliseen tilaan.

Schäferin päiväkirjassa tunnekokemukset ovat
siis tärkeässä roolissa. Vaikka maininnat näistä ovat
toistuvia ja painokkaita, niiden kuvailussa käytetty
kieli on yksinkertaista, eivätkä ne yleensä sisällä
sisäisten kokemusten yksityiskohtaista erittelyä tai
pitkällistä itsetutkiskelua. Näin on etenkin positiiv-
isten tunnekokemusten kohdalla – edellisen kap-
paleen sitaatti on monisanaisuudessaan poikkeuk-
sellinen. Tunnekokemusten kirjaaminen on kui-
tenkin tärkeä osa Schäferin päiväkirjanpitoa. Niistä
välittyy kuva uskonnollisuudesta, joka painottaa
kouriintuntuvasti koettua ja joka ponnistelee kohti
rakkaudellista liikutuksen ja hyvän tahdon tilaa.

Negatiivisten tunteiden ja kokemusten kohdalla
Schäfer on hieman monisanaisempi. Osin kyse on
taas selkeän hengellisistä tiloista, näitä ovat ennen
muuta ”sisäinen Sielun Ahdistus ja Epäusko”.³⁰
Näidenkin kohdalla kieli on konkreettista ja kou-
riintuntuvaa: ahdistuksen tilassa kaikki on ”cuiwa
ja nijncuin cuolut”.³¹ Mutta keskeiseen rooliin nou-
sevat kanssakäymisessä koetut negatiiviset tunteet.
Schäfer kirjaa tunteitaan, kuten vastahakoisuutta ja
vihaa, joskus myös kateutta, sekä kiukustumista ja
äkkipikaisuutta. Vaikka hän osittain attribuoi näi-
den syyn kanssaihmisilleen, hän myös tulkitsee ni-
iden olevan peräisin ”Pimeyden Waldacunnasta”, ja
esittää niihin liittyen moraalista arviota ja tuomiota:
”On yxi surullinen tila.”³²

Oma lukunsa huolenaiheiden joukossa ovat
ruumiilliset halut, jotka liittyvät ennen muuta
ruokaan ja seksuaalisuuteen. Näiden kohdalla on
silmiinpistävää, että omat tilat ovat paitsi tunnista-
misen ja arvottamisen, myös aktiivisen työstämisen,
koulumisen ja rajaamisen kohteita. Kyseiset himot
tulevat puheeksi tyyppillisesti paastoon liittyen.
Paasto on rukouksen ohella keskeinen uskonnol-
linen käytäntö, jota Schäfer vankilassa harjoittaa.

Paasto liittyy myös hänen elämäntarinaansa: pit-
kässä ”uskontunnustuksessaan” Schäfer kuvaa,
kuinka Amerikan matkalla huono omatunto (viime
kädessä Jumala) lopulta ”heittää” hänet ankaralle
paastolle, joka merkitsee katumusta, kääntymystä
ja paluuta Jumalan yhteyteen. Uskontunnustuksen
narratiiviin kuuluu paastolupaus, ja Schäfer viettää-
kin vankilassa vuosittain seitsenviikkoista ”kovan
veden” tai ”pyhän veden” paastoa matkan muistoksi.
Lisäksi Schäfer pitää lyhyempiä paastoja, joita hän
kirjaa viettävänsä esimerkiksi vankilatuomionsa tai
Pultavan tappion muistoksi.

Schäferin paastoamista koskevissa merkinnöis-
sä haluava ruumis tulee huomion, tuomion ja kuri-
tuksen kohteeksi. Schäfer kirjoittaa painimisestaan
ruuan himon kanssa, mutta vielä pahempi ongelma
on seksuaalinen halu. Tätä lietsovat tapaamiset
naispuolisten tuttavien kanssa, jotka säännöllisesti
auttavat Schäferiä taloudenpidossa. Näitä ovat piika
Sofia sekä Anna Wargentin -niminen leski, jonka
kanssa Schäferin suhde muodostuu hyvin läheisek-
si. Pyrkimys seksuaalisen halun tukahduttamiseen
on tuskallista kamppailua.

4.11.1711 Nijncuin Tuulispää tuli päällen Saastaisuden
Himo Esituwan Sengys Camarin p. ricolon Puhtaisuden 1
K. ja Py. Paston. Yötä 6 Wasta, 2. K. saastutin Ruum.

10.11. Asettin wahwast 3 Pä paastoman. Päiwa peräst tur-
melin caicki.

12.11. Sunnunt. saastuttin Ruum. ja söin Amul turmelin
Rucoux, Paston, Pyhä Lepo: Pä ja Caicken Pyhyden.

14.11. Udest rupeisin paastoman, turmelin Pä. peräst. s.
15. Kl 6 Amul söin, saastuttin Ruumin.

Paastoaminen on pyrkimystä pyhyteen ja puh-
tauteen, ja se voi toteutua, mikäli ruumiin halut
voitetaan. Kuten edellä, Schäferin paastomerkin-
nöissä tämä pyrkimys ajautuu karille kerta toisen-
sa jälkeen, kun halut käyvät vastustamattomiksi ja
Schäfer sortuu rinkelin- tai voinsyöntiin tai ruumiin
”saastuttamiseen”.

Schäferin päiväkirja edustaa kulttuuria, jossa
ihmisen sisäinen elämä on noussut kiinnostuksen ja
tarkkailun kohteeksi. Päiväkirja erittelee tunnetiloja
ja erottelee huonoja hyvistä. Se etsii oikeanlaista ko-
kemusta, ”hyvän armon” tilaa, jossa sydän on peh-

meä ja altis ja Pyhä Henki virtaa ja liikuttaa. Samalla päiväkirjan voi sanoa tuottavan kokemuksia, sikäli kun ne ovat tunnistettuja, nimettyjä ja arvotettuja. Päiväkirjamuotoinen itsereflektio onkin ymmärrettävissä minätekniikaksi, joka ajaa takaa haluttua kokemusta ja pyrkii tuottamaan sitä. Päiväkirja aukaisee näkymän myös konkreettisempiin minätekniikoihin, keskeisesti paastoamiseen, jossa ruumiilliset halut pyritään ylittämään. Paastoamisen kohdalla haluttu tila merkityksellistyy ennen muuta puhtautea. Itsen tarkkailu ja paastaminen ovat pyhittämisen ja puhdistamisen prosesseja, jossa minuus on irrottanut vääränlaisista tunteistaan ja haluistaan ja elää yhteydessä Jumalan.

Samalla kun paastaminen askeettisena minätekniikkana pyrkii tuottamaan toivotunlaista tilaa, se tuottaa myös negatiivisia tiloja. Paasto ja itsereflektio mahdollistavat huonojen tilojen ja halujen tunnistamisen ja intensivoivat näiden herättämää ahdistusta. Minäkäytännöt synnyttävät polariteettia hyvien ja huonojen, haluttujen ja tuomittavien tilojen välillä. Näin ne tuottavat myös syntistä minää puhtaan minän varjona.

Pietistisen teologian mukaan koettelemukset ja lankeemukset ovat väistämätön osa pyhitysprosessia, jonka viime kädessä ymmärretään edistyvän.³³ Omaelämäkerrallisessa *Trosbekiännelse och lefwerne* -narratiivissaan Schäfer toteuttaa tätä ajatuskulkua: koettelemukset ja omat virheet tulkitaan Jumalan johdatuksen valossa. Schäferillä on siis periaattessa käytössään tulkintastrategia, joka antaa koettelemuksille positiivisen merkityksen. Päiväkirjan avaama näkymä päivittäiseen uskonnolliseen ponnisteluun näyttää kuitenkin myös syvän lohduttomuuden hetket oman syntisyyden ja epäuskon kanssa. ”Epeilys ja Epätoiwo coco minun Asiastani waiwais Minua sang cowin, oli Davidin Hämmästys ja Picaisus, oli Sielun ja Uscon Pimeys, Pimeneminen, Syngeys ja Secotus.”³⁴ Päivittäinen puhdistautumiskilvoittelu ei näyttäyty edistyksenä; uskonnollinen narratiivi ei ota yksittäisten hetkien epätoivoa pois.

Sisäiset ja ulkoiset merkit

Edellä kuvasin tapoja, joilla Schäfer aktiivisesti rakentaa ja työstää omaa uskonnollista tilaansa.

Mutta tämä tila rakentuu myös toisella tavalla: vastaanottamalla ja tulkitsemalla jumalallisia viestejä. Kuten puhtaan minuuden työstämisessä, myös tässä on kyseessä viime kädessä oma armontila ja status Jumalan valittuna. Omaelämäkerrassa ilmaistu käsitys omasta erityisestä, profeettallisesta roolista toimii myös päiväkirjassa taustaoletuksena, ei kuitenkaan staattisesti annettuna tilana, vaan se vaatii vahvistusta ja todisteita.

Kysymys nousee etualalle päiväkirjan loppua kohti, erityisesti vuonna 1712, ja kytkeytyy ympäröivän maailman dramaattisiin tapahtumiin. Eletään Pohjan sodan aikaa, jossa Pultavan tappio ja Kaarle XII:n pako Turkkiin kesäkuussa 1709 on merkinnyt Ruotsin sotaonnen kääntymistä. Seuraavina vuosina Venäjä valloittaa Ruotsille kuuluneen Baltian ja etenee Suomen alueella. Schäfer kirjaa kuulemiaan sotauutisia ja samalla hänen käsityksensä omasta roolistaan alkaa kietoutua sotatapahtumiin. Esiin piirtyy ajatus, että Venäjän eteneminen olisi yhteydessä Schäferin vapautukseen vankilasta. Ruotsin tappio olisi Schäferin voitto: se merkitsisi hänen ennustustensa toteutumista ja hetkeä, jolloin hän johdattaa seuraajansa vapautteen kuin Israelin kansan Egyptistä.

Schäferin käsitys omasta erityisasemastaan – johon hän usein viittaa yksinkertaisesti Asiana – kietoutuu ensinnäkin sisäisiin kokemuksiin, tästä asemasta kertoviin jumalallisiin viesteihin. Kohtaloonsa liittyviä merkkejä Schäfer lukee myös ruumiistaan. Korvakipu muistuttaa kovakorvaisuudesta ja laiskuudesta, hammassärky on ”panettelijain merkki”, peukalon likaaminen on ”ennusmerkki sielun saastuttamisesta.”³⁵

Omien sisäisten tilojen tunnistaminen jumalalliseksi viestiksi tai varmuudeksi sekä merkkien

29 SPK 155.

30 SPK 123.

31 SPK 123.

32 SPK 155.

33 Mathias 2006, 53; Nordbäck 2004, 201.

34 SPK 119.

35 SPK 72, 75, 108.

lukeminen omasta ruumiista rakentaa omaa sisäisyyttä, intensivoi sitä. Mutta Schäferin kiinnostus kohdistuu myös ympäristön havainnointiin ja tulkittamiseen. Mikä tahansa havainto voi toimia jumalallisena merkinä. Tyypillisesti kyseessä ovat pahat enteet; mikä tahansa äkillinen, silmiinpistävä tapahtuma (lumituisku, kiven putoaminen valkean päälle tulipesässä ja kynttilän sammuminen, käden likaaminen, astian kaataminen) voi tuoda uhkaavan viestin Schäferin kohtalosta. Omaan tilaan kohdistuva huoli ulottuu siis myös ulkopuoliseen maailmaan, joka tulee näin kytketyksi sisäisyyteen. Tällä tavalla se ei ole vain jotain ulkoista, vaan voi katkea salatun viestin sisäisyydestä. Sisäinen jatkuu ulkopuolella, joka sekä intensivoituu sisäisyyteen kohdistuvan kiinnostuksen kautta. Samalla se uhkaavuudessaan pysyy ulkopuolena, jonain toisena ja hallitsemattomana. Merkkien tulkinnassa Schäfer on myös ulkopuolisen armoilla.

Sisäisten ”vaikutusten” myötä Schäfer kuitenkin vakuuttuu vapautumisensa määräpäivästä, 18.10.1712. Schäfer valmistautuu lähettämällä kaiken irtaimen omaisuutensa pois, pukeutumalla uusiin valkeisiin villasukkiin ja kenkiin sekä puhtaisiin alusvaatteisiin, sekä rukoilemalla ja virsiä veisaamalla. Määrättyä yönä ei kuitenkaan tapahdu mitään. Muutaman päivän huolekkaan odottamisen jälkeen – ehkä kyse on vain viiveestä? – on kuitenkin todettava: jumalallisesti vahvistettu odotus ei täyttynyt. Tämä epäonnistuminen on luonnollisesti kova isku. Seuraakin kuvausta ahdistuksesta, eripurasta ja epäilyksistä, jotka Schäfer kohdistaa myös lähimpien ystäviensä uskollisuuteen. Päiväkirjamerkinät päättyvät kuitenkin positiiviseen tulkintaan. Vaikka mitään ei konkreettisesti tapahtunut, Schäfer on saanut sydämessään vahvistuksen, että hengellisellä tasolla ennustus on toteutunut: pelastuksen ”perustus” on laskettu, ja hengen ja sielun tasolla vanki on vapaa. Schäfer päättyy siis omaksu- maan tapahtuneesta hengellistävän tulkinnan, jossa varsinainen todellisuus vallitsee näkyvän alla, näennäiselle vastakohtaisena. Jos Schäferin uskonnollinen elämä kokonaisuudessaan suuntautuu vahvasti kohti sisäistä totuutta, sen voima näyttäytyy tässä tulkinnassa, joka taittaa pettymyksen tuottaman ahdistuksen.

Ulkoiset asiat: sanat ja sakramentit sisäisyyttä tuottamassa

Keskeisessä vastakkainasettelussa pietismi asettaa sisäisen uskon vastakkain ulkoisten merkkien, sakramenttien ja tyhjien sanojen, ”pelkän kirjaimen” kanssa. Tämän allekirjoittaa myös Schäfer, kun hän uskontunnustuksessaan kirjoittaa, kuinka sakramentit ovat vain sisäisen hengen ulkoisia merkkejä.³⁶ Etenkin radikaalipietismin kohdalla tämä tyypillisesti merkitsee, että kieltäydytään kirkon jumalanpalveluksesta ja sakramenteista. Ulkoisten merkkien ja rituaalien kritiikki on keskeistä pietistiselle puhdistumishankkeelle.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivätkö erilaiset ulkoiset ja aistimelliset eleet, asiat, jopa rituaalit olisi Schäferin edustamassa uskonelämässä tärkeitä. Edellä olemme nähneet joitakin niistä tavoista, joilla sisäinen kietoutuu ulkoiseen. Sisäisen on kai verruttava ruumiiseen ja näyttävä sen hallinnassa. Sitä luetaan ulkoisista merkeistä. Lisäksi toivottu ”hyvän armon” tila määrittyy olennaisesti myös ”ulosvuodattamisena”: sisäisyydestä kumpuavana, vakuuttuneena ja vaikuttavana puheena, sisäisen tilan ulkoisena, aistimellisena vastineena.

Yksi lisäesimerkki tavoista, jolla ulkoiset asiat ovat Schäferille tärkeitä, ovat ”rakkauden leivät”. Yhteinen aterioiminen on Schäferille keskeinen huolenaihe ja käytäntö, ja hän tilaa ja lähettää ”rakkauden leipiä” ystävilleen ja nauttii niitä joko yksin tai vierailujen yhteydessä näiden kanssa. Yhteinen aterioiminen, ehtoollinen, on myös keskeisessä roolissa Schäferin rakentaessa lähimmistä seuraajistaan koostuvaa valittujen seurakuntaa. Kertoessaan rakkauden leivistä Schäfer toistuvasti kuvaa niiden nauttimisen tapahtuvan ”rakkauden muistoksi” (kuten paasto tapahtuu Jumalalle annetun lupauksen ja Pultavan taistelun ”muistoksi”). Hän tarjoaa käytännölle hengellistävän tulkinnan, joka toistaa ajatusta sakramentista ”pelkkänä” sisäisen tilan merkinä. Rituaalinomainen teko näyttäytyy siis toissijaisena itse asiaan (todelliseen, koettuun rakkauteen) nähden. Mutta on selvää, että rakkauden leipien lähettäminen ja ehtoollisen nauttiminen myös rakentavat toivottua tilaa. Yhteyteen ei sisäinen kokemus riitä, vaan sitä konkreettisesti raken-

netaan lahjoja lähettämällä, syömällä ja juomalla.

Palaan vielä seksuaaliseen haluun liittyvään huoleen. Schäfer tulkitsee, että sille antautuminen merkitsisi hänen uskonnollisen erityisasemansa menettämistä ja profeettallisen tehtävän pettämistä.³⁷ Ongelma äityy suhteessa Anna Wargentiniin, Schäferin taloudenhoitajaan, jonka kanssa suhde lähenee päiväkirjan edessä ja josta tulee yksi Schäferin lähimmistä seuraajista. Schäferiä piinaavat seksuaalinen himo ja mielikuvat avioliitosta ja lapsista Annan kanssa. Odotettu vapautuminen ja pettymys tekevät entistä polttavamaksi myös kysymyksen yhteydestä lähimpiin, etenkin Annaan. Lopulta Schäfer päätty odottamattomaan ratkaisuun: avioliittoon. Tämä avioliitto ei kuitenkaan toteudu papin puheella, vaan Schäfer vihki itse itsensä avioliittoon Annan kanssa:

Silloin se 28: XII. Minä Rucouxes yhdistin Itzeni Annan cans Pyhän Awiokäskyyn, Jumalan Sanala ja Rucouxella, ja tulime Awioparixi, olimme yhdes Wijsi Yötä ja Päiwä. aina Uden Wuoden Päiwän asti: silloin Kl 12 Minun Rackan Puolison meni Rauhalla cottin.³⁸

Rukouksella toimitettu avioviikimys muuttaa seksuaalisuuden statuksen. Tämän jälkeen se ei päiväkirjamerkinnoissa näyttäydä ongelmana, vaan siitä on tullut puhdasta, ja Annaan, nyt ”rakkaaseen puolisoon”, kohdistuvien tunteiden vuoristorata rauhoittuu.

Mikä saa aikaan tämän muutoksen? Esko M. Laine tarkastelee Schäferin toimittamaa avioliittoa radikaalipietististä seksuaalisuuskäsitystä vasten.³⁹ Seksuaalisuus nähtiin radikaalipietismissä yleisesti ongelmallisena, osana ihmisen langennutta tilaa, ja avioliitto usein yhteensopimattomana uudestisyntymispyrkimyksen kanssa; sen sijaan uudestisyntyneet saattoi solmia hengellisen avioliiton ”taivaallisen Sofian” kanssa. Toisaalta löytyy myös suuntauksia, joissa lihallinen sukupuoliakti uudestisyntyneiden välillä tulkittiin symboliseksi puhdistautumiseksi; ”hengellinen avioliitto” oli mahdollista toteuttaa konkreettisella, lihallisella tasolla.⁴⁰ Laine liittää Schäferin solmiman avioliiton tähän taustaan: radikaalipietistinen tulkintatapa mahdollistaa, että lihallinen liitto tulkitaan hengelliseksi. On kuitenkin

kin kiinnostavaa, miten liitto käytännössä toteutetaan ja oikeutetaan. Schäfer vihki itsensä Annan kanssa avioliittoon ”Pyhällä sanalla ja rukouksella”. Sisäinen vakuuttuneisuus ei riitä, lisäksi tarvitaan jotain ulkoista, materiaalista, lausuttuja sanoja ja sakramentaalinen rituaali. Myös Schäferin avioliitto näyttää, kuinka konkreettinen rituaalinen toimi otetaan käyttöön puhtauden tuottamiseksi.

PIETISTINEN MINÄ SVEN ROSÉNIN PÄIVÄKIRJAN VALOSSA

Sven Rosén kirjoitti päiväkirjaansa huhtikuusta 1730 heinäkuun alkuun 1731, jolloin hän oli 22–23-vuotias. Hän työskenteli tuolloin vapaaherra Staël von Holsteinin kahden pojan kotiopettajana Långbrossa Tukholman ulkopuolella. Kesän 1731 kynnyksellä Rosén tutustui harmaakolttuina tunnettuihin radikaalipietistisiin, mikä johti opettajan tehtävästä luopumiseen. Päiväkirjaansa Rosén kirjoittaa päivittäin. Hän kirjaa päivän toimet, opetustehtävät, tapaamiset, päivittäiset ateriat sekä rukoushetket. Päiväkirja on lisäksi lukupäiväkirja. Uskonnollisen kirjallisuuden lukeminen on keskeinen osa pietististä uskonnollista arkea, ja Rosénilla on tähän Schäferiä paremmat mahdollisuudet. Päiväkirja sisältää viittauksia kymmeneen kirjoihin, osa näistä ahkeran tutkiskelun kohteina.

Sittemmin radikaalipietistisiin kohdistuvien oikeusprosessien yhteydessä Rosén kirjoitti suuren määrän apologeettisia tekstejä, joissa hän perustelee ja puolustaa radikaalipietistisiä uskonkäsityksiä, käytäntöjä ja suhtautumista kirkkoon. Näissä hän affirmoi, Schäferin uskontunnustuksen tavoin, puhdasta, sisäistä sydämen uskoa.⁴¹ Sisäinen uskonnollinen elämä on keskeisessä roolissa myös päiväkirjassa, joka tarjoaa näkymän sen rakentumiseen.

36 *Trosbekiännelse* 45.

37 SPK 76.

38 SPK 158.

39 Laine 2006.

40 Ks. myös Gestrich 2006.

41 Ks. Rosén 1910.

Rosénin (ruumiillinen) sisäisyyden kieli

Rosénin päiväkirjaa leimaa rikas sisäisyyden, ennen muuta tunteiden kieli.⁴² Hänen huomionsa suuntautuu päivittäin omaan mielentilaan ja tunnekokemuksiin, jotka jakautuvat selvästi negatiivisiin ja positiivisiin. Negatiivisia tiloja ovat rauhattomuus, ahdistus, kylmyys, kovuus, kankeus, heikkous, laimeus, voimattomuus, huonotuulisuus; hyviä taas rauha, ilo, helpotus, nöyryys, rohkeus. Kuten Schäferilläkin, tunteiden kieli on kouriintuntuvaa ja konkreettista, osittain selkeästi ruumiiseen paikantuvaa. Ilon tunteiden kohdalla Rosén nostaa toistuvasti esiin kyneleet. Erityisen selkeästi tunnekokemukset paikantuvat sydämeen, joka voi olla kylmä, kova tai tyhjä, tai lämmin ja palava oikeanlaisen jumalasuhteen indikaattorina. Tämä asetetaan vastakkain pelkän puheen, aivojen tai ajattelun kanssa: ”Rukoukseni ja lukemiseni on löpöttelyä ja aivojen tuotosta, sydän jää koskematta”.⁴³

Schäferin päiväkirjaan verrattuna Rosénin tekstiä leimaa runsassanisempi ja erittelevämpi tunneilmaisuus. Tarkkuus näkyy myös tunteiden paikannuksissa. Rosén raportoi, missä kohtaa sydäntä liikettä tai lämpöä on tuntunut. Kohottavan keskustelun aikana jotain liikkuu ”vasemmassa sydänkamariissa”, ja keskustelukumppanin sanoessa siunauksensa elävä lämpö tuntuu keskustelukumppanin puolella omaa ruumista.⁴⁴ Rosén tarjoaa tunteille myös pikkutarkkoja ajallisia paikannuksia: ”Tunsin sydämellistä iloa kello kuudesta seitsemään”; ”kello kymmenestä kahteentoista vahva lämmön tunne sydämessä”.⁴⁵ Ruumiilliset ja ajalliset paikannukset kiinnittävät ohikiitäviä tunnetiloja ja objektiivovat niitä.

Rosénin tunnepuhetta leimaa lisäksi runsas kuvaus tunteiden vaihtelusta. Tietyin päivän merkintä voi jäljittää liikettä suloisesta lämmöstä ja liikkeestä kylmyyteen, kuivuuteen, ahdistukseen ja takaisin. Vaikka Rosénilla on Schäferiä enemmän sanoja myös hyvillä tunnetiloille, tunteiden muutokset luovat kuvaa levottomasta heilahtelusta, jossa ahdistus kerran toisensa jälkeen nostaa päätään.

Sisäisten tilojen ilmenemisen ja vaihtelun Rosén ymmärtää, pietistisen ajattelun mukaisesti, viime kädessä spontaaniksi: ne ilmentävät jumalasuhtet-

ta, jossa Jumala on hallitseva osapuoli. Samalla tunteet ovat kuitenkin tavoittelun kohteita ja kietoutuvat toimiin, jotka kutsuvat niitä esiin. Uskonnollisen kirjallisuuden lukeminen on tässä keskeinen keino. Uskonnollisessa kielessä tätä ei kuitenkaan tulkita aktiiviseksi tavoitteluksi, vaan psalmien, virsien ja hartauskirjallisuuden sanat ”tulevat” tai ”kohtaavat” tai ne ”annetaan” tai ”lähetetään”. Toimija on Jumala, ei uskonnollinen minä.

Sielun sisäisyys on siis uskonnollisen minän ja Jumalan kohtaamispaikka, ja tunnetilat kommunikoivat suhteen tilasta. Sisäinen kokemus on myös paikka, jossa Jumala ilmaisee tahtonsa. Rosénin päiväkirjalle ovat leimallisia viittaukset ”sisäiseen epäilyyn” tai ”sisäiseen kieltoon”, omatunnon viestiin siitä, mikä on Jumalan tahto. Tyypillisesti Rosénin sisäiset epäilyt tai kiellot liittyvät ruokaan. Päivittäiset ateriat isäntäperheen kanssa ovat alituinen huolenaihe. Päiväkirjan lehdille kirjautuu pohdintaa siitä, olisiko ateria jätettävä väliin, montako silliä voi syödä tai miten on saatsaamisen laita. Kaikissa näissä Rosén luottaa omatunnon ääntä, sisäistä lupaa tai kieltoa. Tämä ääni ei aina ilmoita itsestään selvästi, ja silloinkin kuin ilmoittaa, seuraaminen ei aina ole helppoa:

Ilallisella hengellisessä uneliaisuudessa söin enemmän kuin varmalla ja vapaalla omatunnolla pystyin. Kuitenkin Jumalan armosta lopulta tottelin omatunnon kieltoa, ja Arndtilta sain lukea lihan ristiinnaulitsemisesta ja palata oikealle tielle.⁴⁶

Rosénin tapa rajoittaa ruokailuaan on kiinnostavassa suhteessa Schäferin paastoamiseen. Kuten edellä näimme, Schäfer harjoittaa pitkäjäisiä, ankaria paastoja, joiden kesto on ennalta määrätty. Etenkin omaa kääntymyskokemustaan ja Jumalan kutsua merkkäavan ”pyhän veden paaston” hän mieltää lupaukseksi, josta on ehdottomasta pidettävä kiinni. Ankaruudessaan ja annetuissa aikamääreissään Schäferin paasto muistuttaa kristinuskon pitkästä askeettisten parannuskäytäntöjen historiasta. Vaikka myös Rosén käyttää paasto-sanaa ja pyrkii syömistään rajoittamalla niin ikään ”lihan ristiinnaulitsemiseen”, hänen toimintansa seuraa myös uudenlaista logiikkaa. Jumalan tahto ei kiinnity pysyviin

(vaikka sitten sisäisiin) sääntöihin, vaan hengen arvaamattomiin liikkeisiin. Niiden luotaamisesta tulee alituinen, jokapäiväinen tehtävä.

Rosén harjoittaa samankaltaisia itsereflektiivisiä ja askeettisia minäteknikoita kuin Schäfer. Sisäinen elämä on myös hänen päiväkirjassaan huomion, arvottamisen ja muokkaamisen kohteena, ja hänkin pyrkii tuottamaan toivotunlaista, puhdasta minuutta ruumiillisia halujaan juurimalla. Rosénin käytännöt merkitsevät Schäferiin verrattuna silti myös siirtymää, joka kiteytyy suhteessa syömiseen. Rosénin uskonnollisella subjektilla on vähemmän selviä kiinnepisteitä sisäisyyden tavoittelua suuntaamaan. Sisäistä kokemusta tavoitellaan sisäisestä kokemuksesta, koetuista, hetkellisistä käskyistä ja kehotuksista, käsin. Tässä mielessä Rosén edustaa entistä vahvempaa sisäänpäin kääntymistä. Sisäisyys tihentyy, tulee yhä sisäisemmäksi. Reflektio jäljittää levottomana sisäisiä kokemuksia, joiden liikkeitä ei voi hallita.

Sisäisyys ja toiminta: moraalinen introspektio

Schäferin ja Rosénin introspektiolle kaikki kokemukset eivät todellakaan ole samanarvoisia. Kokemuksen reflektio on arvottavaa jo tunteiden kohdalla. Osa Rosénin kokemus- ja tunnesanastosta sisältää moraalisen ulottuvuuden: heikkous, voimattomuus, rohkeus, nöyryys. Lisäksi tulevat selkeästi moraaliset tilat. Tuomittavia tiloja ovat itserakkaus, omapäisyys, kevytmielisyyttä, (hengellinen) ylpeys, tottelemattomuus sekä turhamaisuus ja teeskentely. Huomattava osa negatiivisesta moraalisanastosta kiertyy ”minän” ja ”oman” ympärille – jos jokin on ”egen”, se on pahasta. Mutta tuomittavat tilat eivät liity ainoastaan itsesuhteeseen: kanssaihmissen miellyttäminen mutta yhtä lailla ihmispelko ovat pahasta. Siinä missä tavoiteltavia, positiivisia tiloja ovat lähinnä nöyryys, tyyneys ja kohtuullisuus ja toisaalta rohkeus, negatiivisten tilojen sanasto on positiivista runsaampaa; kuinka muuten voisi ollakaan, kun omien positiivisten ominaisuuksien nimeäminen on heti vaarassa suistua itserakkauden ja ylpeyden syntiin.

Huomion kiinnittyminen moraalisiin tiloihin liittyy uskonnollisen arvottamisen ja itsen kou-

limisen ulkoiseen toimintaan ja jokapäiväiseen kanssakäymiseen. Esimerkiksi opetustilanteet ovat jatkuvan moraalisen problematisoinnin kohteina. Opetettavia olisi ohjattava hyvään, mutta samalla olisi oltava menettämättä malttiaan näiden tottelemattomuudesta tai laiskuudesta. Onnistumisen hetkellä taas on varottava itserakkauden ansaa.

Oman käytöksen moraalisen arvottamisen lähtökohtana on oletus sisäisen ja ulkoisen suhteesta. Sisäinen ei pysy sisällä, vaan virtaa ulos: hengellinen todellisuus mielletään olemukseltaan liikkuvaksi ja hyvät tilat näkyvät ja kuuluvat puheessa ja käytöksessä. Näkyvä ja havaittava kielivät siis sisäisestä, ja tässä mielessä ulkoinen ei ole vain ulkoista, vaan viestittää sisäisestä tilasta. Usein tämä suhde näyttäytyy suoraviivaisena: kun armo lämmittää ja liikuttaa sydämen, myös puhe virtaa oikealla tavalla, vilpittömästi ja oikein sanoin. Rosén raportoi jatkuvasti, onnistuuko tämä yhteisillä aterioilla. Jos kaikki sujuu hyvin, Jumala antaa oikeanlaisen puheen, jos taas sydän on kylmä ja tyhjä, sanottavaa ei löydy tai se on pelkkää teeskentelyä.⁴⁷

Jos siis Rosénin päiväkirja ilmentää Schäferiä pidemmälle vietyä sisäistymistä, se viestii myös kiihtyvistä moraalisesta itsetarkkailusta. Tihentyvää ja moralisoituvaa sisäisyyttä vastaavat muutokset suhteessa ulkoiseen. Kun Rosén tarkastelee ulkomaailmaa, hän kysyy aina uudestaan, miten siitä ja siitä voi ottaa opikseen, millainen moraalinen opetus kustakin tilanteesta on luettavissa. Tämä jatkuva moraalinen vaarinotto pitkälti korvaa Rosénilla merkkien lukemisen. Lisäksi Rosénin jokapäiväinen uskonto on jatkuvaa ulkoisen käyttäytymisen problematisoimista. Ulkoisesta tulee ahdistuksen aiheuttaja: jos esimerkiksi puhe ei virtaa jumalisesti eivätkä sanat asetu oikein, tämä kielii armon puuttumisesta ja vääränlaisesta sisäisestä tilasta.

42 Ks. myös Nordbäck 2009.

43 Rosén 1945, 51, tästä eteenpäin RPK.

44 RPK 120–121.

45 RPK 44; 52.

46 RPK 24.

47 Esim. RPK 59.

Vaatteet ja muut asiat

Edellä näimme, kuinka Schäferin uskonnollisella projektilla on monenlaisia kiinnikkeitä: paastolla on ennalta annettu kesto, ”rakkauden leivät” tuottavat yhteisyyttä ja rakkautta, itse toteutettu avioliittoon vihkiminen puhdistaa seksuaalisen rakkauden. Kaikissa näissä esimerkeissä rituaaliset elementit tuottavat haluttua uskonnollista tilaa, puhtautta ja pelastusvarmuutta. Turvautuuko Rosén vastaaviin keinoihin?

Vaikka Rosén vie sisäistymisprojektinsa Schäferiä pidemmälle pyrkimällä ehdottomammin sanoutumaan irti ulkoisesta ja suunnistautumaan vain sisäisen kokemuksen pohjalta, tämä kokemus jättää usein epävarmuuteen. Sisäinen ääni ei aina kuulu. Tuekseen Rosén ottaa usein kirjat, joista hakee tilanteeseen sopivaa neuvoa. Toinen keino on arvan vetäminen. Kyseessä ovat lapuille kirjoitetut raamatunlauseet, joiden joukosta valitaan kuin arpa-jaisissa; saatu lause toimii ohjeena tilanteessa. Toki raamatunlauseetkin ovat usein hämäriä ja monitulkintaisia, mutta ne tarjoavat kuitenkin joltain mihin tarttua silloin, kun sisäinen ääni vaikenee. Rosén turvautuu tähän keinoon usein epävarmuuden hetkellä, kuten silloin kun syöminen tuottaa epä-tietoisuutta. Ohjeiden etsiminen kirjojen sivuilta tai arpalipuista poikkeaa rituaalista siinä, että näillä käytännöillä ei ole selkeää menettelytapaa tai aika-aulua; niihin turvaututaan hetkellisestä tarpeesta ja niiden tulos on sattumanvarainen. Uskonnollisella kielellä ne noudattavat Hengen arvaamattomia liikkeitä. Ne tarjoavat kuitenkin jonkin kiinnkohdan, joka voi suunnata sisäisiä merkityksiä ja antaa niille muodon.

Materiaalisiin kiinnekehtiin liittyen on lopuksi vielä kommentoitava vaatteita ja koreilua. Ne nousevat kysymykseksi erityisesti siinä vaiheessa, kun Rosén alkaa liikkua harmaakoltujen nimellä tunnetussa radikaalipietistisessä seurassa, jonka ulkoinen tunnusmerkki oli koruton asu. Nämä huomauttavat Rosénia peruukin käytöstä. Nuhtelun jälkeen hän ei voi enää sietää peruukkia päässään. Peruukista luopumista hän kuvaa vapauttavaksi: ”Sitten tunsin rauhaa ja suurempaa rohkeutta, epäuskoni joutui häpeään, ja havaittiin seuraavina päivinä odottamattomia hyötyjä.”⁴⁸

Mutta ulkoasu tuottaa samassa yhteydessä vielä lisää päänvaivaa. Rosén pohtii, olisiko hänen luovuttava myös kenkien soljista ja siirryttävä käyttämään vaatteita ilman käänteitä, päärmeitä ja nappeja.⁴⁹ Päiväkirjan sivuilta käy ilmi, että asia ei ole yksinkertainen. Rosén on hämillään, kun hänelle huomautetaan kengistä, jotka hän on sitonut remmeillä, ja ottaessaan käyttöön tummat vaatteet hän tuskailee, pitäisikö vaatteiden käänteet vielä purkaa. Lopulta hän päätyy purkamaan vaatteensa ja kirjaa tulkinnan, jonka kautta pukeutumista koskeva ahdistus laantuu: eihän pukeutuminen vahingoita sen enempää sielua kuin ruumista, vanhurskaus ei ole siitä kiinni.⁵⁰

Rosénin ja hänen yhteisönsä omaksuma askeettinen asu noudattaa ehdotonta uskonnollista etiikkaa: kaikki teot palvelevat joko Jumalaa tai sitten ihmisen itsekkäitä ja maailmallisia pyyteitä. Vaatteilla koreilu tulkitaan turhamaisuudeksi, joka vie ihmistä pois päin Jumalasta. Samalla Rosénin ahdistus kertoo kouriintuntuvasti, kuinka keskeinen asia ulkoasu on. Uusien vaatteiden myötä Rosén pistää silmään, ja hän tuntee sen nahoissaan. Hän saa lohdun tulkinnasta, että asia ei oikeastaan ole olennainen. Hengellistävää tulkintaa, jonka mukaan olennaista on sielun pelastus, eivätkä vaatteet vaikuta siihen toimii vahvistavasti: se antaa Rosénille voimaa nousta sosiaalisen kontekstin ja siihen liittyvien paineiden yläpuolelle. Kiinnostavaa kyllä, sama tulkinta voisi periaatteessa oikeuttaa myös sovinnaisen pukeutumisen, koreilunkin. Rosén kuitenkin käyttää sitä askeettisen asuvalinnan perusteluun ja sen tuottaman ahdistuksen taittamiseen.

Askeettisen ulkoasun omaksuminen rakentaa käytännössä sisäisen ja ulkoisen vastakkainasettelua. Samalla teot alleviivaavat ulkoisen ja materiaallisen tärkeyttä. Puhdas minuu rakentuu eronteossa ulkoisiin merkkeihin, mutta eronteon painokkuus tekee ulkoiset merkit tärkeiksi. Hengellistävää tulkintaa lukee nämä merkit toissijaisiksi, mutta silti sisäistytävä usko kiinnittyy ulkoisiin tunnusmerkkeihin. Niistä tulee myös uuteen uskonnolliseen yhteisöön liittymisen edellytyksiä – ne siis nostavat yhden kontekstin yläpuolelle, mutta kiinnittävät toiseen. Myös tällä tavalla oikean uskon ja puhtaan, sisäisen minuuden ilmaukset kiinnittyvät ulkoiseen ja ma-

teriaaliseen. Ulkoinen saa aseman, jossa se potentiaalisesti määrittyy oikean uskon välttämättömäksi merkiksi.

YHTEENVETO

Schäferin ja Rosénin päiväkirjat tekevät näkyväksi, kuinka pietistinen subjekti kääntyy kohti itseään ja sisäistä kokemustaan, jossa on pelissä sielun pelastus ja Jumalan erityinen valinta ja johdatus. Itsereflektiivisessä päiväkirjatekstissä esiin piirtyy vahvasti tunnepitoinen kokemus. Tunnetiloja nimetään, eritellään ja arvotetaan. Itsereflektio rakentaa tunnepitoista sisäisyyttä merkityksellistettynä jumalasuhteen kuvastimena.

Itsereflektio ajaa takaa hyvää, puhdasta sisäisyyttä. Se kuitenkin myös nimeää negatiivisia tiloja ja tietyissä mielessä tuottaa niitä rakentamalla polariteettia haluttujen ja ei-toivottujen tunnetilojen, hyvän armon kokemusten ja epäuskon hetkien välillä. Negatiivisten tilojen tuottaminen on väistämätön osa prosessia, jossa sisäisiä tiloja jatkuvasti reflektoidaan ja jossa oikeanlaiselle tunnetilalle annetaan suuri paino. Tunnetilat ovat muuttuvia, itsereflektio kohtaa väistämättä kerran toisensa jälkeen myös epätoivottuja tiloja, joita suuntautuminen sisäiseen elämään on omiaan synnyttämään ja eskaloimaan. Sisäisyys määrittyykin ennen muuta levottomana liikkeenä, johon ahdistus on sisäänkirjoitettu. Voi ajatella, että kerran toisensa jälkeen esiin nouseva negatiivinen on olennainen prosessia käynnissä pitävä tekijä. Kun introspektio aina uudelleen kohtaa myös kurjat, epäpuhtaat tilat, uskonnollisella kilvoittelulla on jatkuvasti tehtävää, parannus- ja pyhitysprosessi on pysyvä tila. Levoton liike hyvis-
tä huonoihin tiloihin ja takaisin on leimallista sekä Schäferin että Rosénin päiväkirjateksteille.

Olen myös tehnyt näkyväksi, kuinka monin tavoin pietistinen puhdistamisprojekti kietoutuu materiaaliin ja/tai ulkoisiin asioihin. Ensinnäkin sisäinen kokemus näyttäytyy usein kouriintuntuvana ruumiillisena kokemuksena. Toiseksi sisäistä kokemusta tuotetaan materiaalisilla käytännöillä, ennen muuta askeettisella ruumiin koulimisella ja halujen rajoittamisella, Schäferin kohdalla myös selkeästi rituaalinomaisilla toimilla. Lisäksi sisäistä luetaan ulkoisesta, ulkoinen toimii sen merkinä tai

todisteena monin tavoin. Schäfer lukee ympäristöstään jatkuvasti johdatuksen merkkejä tai huonoja enteitä. Molemmissa päiväkirjoissa toivotun sisäisyyden tulkitaan ulkoistuvan oikeanlaisena puheena. Ja etenkin Rosénin päiväkirjasta välittyy ajatus, että puhtaan sisäisyyden on näyttävä oikeanlaisessa ulkoisessa käytöksessä ja ulkoisissa tunnusmerkeissä. Suhde ulkoiseen intensivoituu erityisellä tavalla, kun koko elämä on pyhitettävä. Sisäisyyden tuottaminen on myös aineellista kulttuuria.

Yhdistävistä piirteistä huolimatta päiväkirjateksteillä on myös painotuseroja. Rosénin kuvaamalta uskonnonharjoitukselta puuttuvat Schäferiltä löytyvät selkeästi rituaalinomaiset piirteet. Schäferiin verrattuna Rosén edustaa tihentyvää sisäisyyttä: sisäisyyden kieli on rikkaampaa ja moraalinen introspektio korostuu. Mutta samalla myös ulkoisen aiheuttama huoli kasvaa. Rosénin päiväkirjaa leimaa jatkuva ulkoisen käytöksen tarkkailu ja pohdinta. Kun sisäisyys tihentyy, mutta samalla ulkoisen ymmärretään kielivän sisäisestä, myös suhde ulkoiseen painottuu. Rosénin päiväkirjasta onkin luettavissa, kuinka ulkoisesta käytöksestä ja ulkoasusta voi tulla sisäisyyttä korostavassa pietistisessä kulttuurissa huolen, tarkkailun ja myös vallankäytön kohteita.

Kuitenkaan pietistisen tulkinnan mukaan nämä ulkoiset asiat eivät ”todella” ole ulkoisia. Pietistinen minuuden puhdistamisprojekti kahdentuu tulkintatavalla, joka hengellistää ulkoisen ja materiaalisen. Päiväkirjatekstit näyttävät, millainen voima hengellistävällä tulkinnalla voi olla, kun se mahdollistaa asettumisen välittömän kontekstin yläpuolelle. Näin vankeudessa vallitsee vapaus, silmiinpistävä vaateparsi ei oikeastaan ole tärkeä tai materiaaliset käytännöt eivät todella ole materiaalisia. Minuuden puhdistaminen ja materiaalisen hengellistäminen näyttäytyvät kehämäisenä prosessina: minuutta puhdistetaan ja sisäisyyttä tuotetaan (myös) materiaalisilla käytännöillä, joita kuitenkin tuotetusta sisäisyydestä käsin ei pidetä materiaalisina, kun ne

48 RPK 209.

49 RPK 221–223.

50 RPK 223.

ovat uudestisyntyneen, puhtaan uskonnollisen subjektin käytössä.

Pietismitutkijat ovat korostaneet, että vahvasta yksilöllisen kokemuksen painotuksesta huolimatta pietismin subjekti on pidettävä erillään meille tutusta modernista minuudesta, jota määrittää autonominen toiminta ja joka affirmoi aktiivisesti omaa erityisyyttään. Pietistinen subjekti ei korosta minuuttaan, vaan pikemminkin haluaa päästä siitä eroon, ja omaelämäkerrallisen tekstin tehtävä on ennen muuta todistaa Jumalan toiminnasta ja tahdosta omassa elämässä.⁵¹ Schäferin ja Rosénin päiväkirjat näyttävät kuitenkin myös sen kokonaisvaltaisen toiminnan ja aktiivisen oman elämän merkityksellistämisen ja muokkaamisen prosessin, jolla pietististä minuutta rakennetaan. On totta, että tämä toiminta uskonnollisessa mielessä ymmärretään Jumalan aikaansaamaksi. Mutta kun siinä on luettavissa oma sisäinen tila ja viime kädessä Jumalan toiminta, on tämä omiaan kasvattamaan inhimillisen toiminnan painoa ja panoksia. Pietistisen minän on jatkuvasti virittädyttävä säätelemään sisäistä tilaansa ja ulkoista toimintaansa, kalibroimaan näiden suhdetta. Vaikka se yhtäältä laskee kaiken Jumalan aikaansaamaksi, toisaalta se on joka hetki vastuussa omasta sisäisestä ja ulkoisesta elämästään. Juuri tämä vahvasti sisäistetty itsen ohjaaminen ja vastuullisuus voidaankin ymmärtää pietismin kauaskantoiseksi, moderniksi piirteeksi, pietistisen puhdistumisprojektin keskeiseksi seuraukseksi.

Elisa Heinämäki, dos.
elisa.heinämäki@helsinki.fi

51 Gleixner 2015, 446–448; Nordbäck 2004, 226; Nordbäck 2008, 159.

LÄHTEET

- Rosén, Sven
1910 *Skrifter och bref av Sven Rosén*. Red. Emanuel Linderholm. Uppsala & Stockholm: Almqvist & Wiksells.
1948 *Sven Roséns dagbok*. Red. Nathan Odenvik. Stockholm: Förlaget Filadelfia.
Schäfer, Peter
1857 *Copia af P: S: Confession, inlagt i Åbo Consistorio Academico den 20 November A^o 1689*. Matthias Aklander: Historiska upplysningar om religiösa rörelser i Finland i äldre och senare tider, 1. Helsingfors: Kejserliga Alexanders-Universitet, 30–31.
1915 ”Kaksi Petter Schäferin päiväkirjaa”. *Suomen uskonnollisten liikkeiden historiasta asiakirjoja ja tutkimuksia 1*. Toim. Martti Ruuth. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 41–178.
s.a. *Peter Hindrichson Schaefers Trosbekännelse och Lefverne*. Käsikirjoitus. Kansalliskirjasto, Helsinki.

KIRJALLISUUS

- Foucault, Michel
1993 ”About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth.” *Political Theory* 21:2, 200–227.
1998 *Seksuaalisuuden historia*. Helsinki: Gaudeamus.
Gawthrop, Richard L.
1993 *Pietism and the Making of Eighteenth-century Prussia*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gleixner, Ulrike
2005 *Pietismus und Bürgertum: Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.–19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
2015 ”Pietism and Gender: Self-modelling and Agency”. *A Companion to German Pietism, 1660–1800*. Ed. Douglas Schantz. Leiden & Boston: Brill, 423–471.
Kansanaho, Erkki
1954 ”Suomalaiset yltiöpietistit Lauri Ulstadius ja Pietari Schaefer”. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 41–42, 1951–1952*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 99–214.
Keane, Webb
2007 *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.

- Laasonen, Pentti
1991 *Suomen kirkon historia 2, vuodet 1593–1808*. Helsinki: WSOY.
- Laine, Esko
2006 ”Taivaallinen Sofia ja lihallinen Eeva: Seksuaalisuus suomalaisessa radikaalipietismissä ennen isoavihaa”. *Taivaallista seksiä: Kristinusko ja seksuaalisuus*. Toim. M. Ahola & M.-R. Antikainen & P. Salmesvuori. Helsinki: Tammi, 189–208.
- Linderholm, Emmanuel
1911 *Sven Rosén och hans insats i frihetstidens radikala pietism*. Uppsala & Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Loimaranta, Sakari
1941 *Erikssonien mystillis-separatistinen liike vuoteen 1945*. Suomen kirkkohistoriallisen seurain toimituksia 43. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Matthias, Markus
2004 ”Bekehrung und Wiedergeburt”. *Geschichte des Pietismus 4: Glaubenswelt und Lebenswelten*. Hrsg. M. Lehmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 29–79.
- Miller, Daniel
2005 ”Materiality: An Introduction”. *Materiality*. Ed. D. Miller. Durham & London: Duke University Press, 1–50.
- Mori, Ryoko
2010 ”Ich-Entdeckung unter Zwang: Die Suche nach dem Selbst im radikalen Pietismus”. *Der radikale Pietismus: Perspektiven der Forschung*. Hrsg. W. Breul & M. Meier & L. Vogel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 368–384.
- Nordbäck, Carola
2004 *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*. Skrifter från institutionen för historiska studier 8, Umeå universitet.
2008 ”Children of God: Swedish Radical Pietists, 1725–1745”. *Pietism, Revivalism and Modernity, 1650–1850*. Ed. F. van Lieburg & D. Lindmark. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 132–160.
2009 ”Bokstaven och der levande Ordet: Sven Roséns radikalpietistiska tankevärld speglad via hans dagboksanteckningar”. *Från Sara Greta till Lila Svarta Sara: Väckelsen i litteraturen ock väckelsens litteratur*. Red. A. Persson & D. Lindmark. Skellefteå: Artos, 119–161.
- Opas, Minna & Haapalainen, Anna
2017 *Christianity and the Limits of Materiality*. London & New York: Bloomsbury.
- Ruuth, Martti
1922 *Abraham Achrenius: Ajan merkki ajoiltaan*. Porvoo: WSOY.
- Schlette, Magnus
2005 *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen: Zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Spener, Philip Jakob
1962 *Kirkon uudistus. (Pia desideria.)* Suom. Jussi Aro. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Sulkunen, Irma
1983 ”Väckelserörelserna som ett förskede i organiserings historia”. *Historisk tidskrift i Finland* 1983, 1–14.
- Stoeffler, Ernest F.
1971 *The Rise of Evangelical Pietism*. Leiden: Brill.
1973 *German Pietism during the Eighteenth Century*. Leiden: Brill.
- Swanström, André
2004 *Separatistledare i 1700-talets Österbotten*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Vogt, Peter
2006 ”In Search of the Invisible Church: The Role of Autobiographical Discourse in Eighteenth-century German Pietism”. *Confessionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe*. Ed. F. van Lieburg. Mainz: Von Zabern, 293–311.
- Ylikangas, Heikki
1979 *Körttiläiset tuomiolla*. Helsinki: Otava.
1990 ”Herätysliikkeiden pohjasta ja perustasta”. *Kirkko ja politiikka: Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990*. Toim. H. Mustakallio. Suomen kirkkohistoriallisen seurain toimituksia 153. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 320–344.