

Kastajatutkimuksen ajankohtaisia haasteita ja näköaloja

Merkityksettömistä marginaaleista marginaalien merkityksiin

PÄIVI RÄISÄNEN

”TÄÄLLÄ KASTAJALIIKE! KUULEEKO HOLLYWOOD?”

Kastajaliikkeen (anabaptismin) ja radikaalin reformaation tutkimus ei ole viime vuosina ollut erityisen muodikasta. Kun *Sixteenth Century Journal* kysyi vuoden 2009 alussa eri alojen edustajilta arvioita tutkimuskenttensä ajankohtaisesta merkityksestä, Geoffrey Dipple totesi kuivasti, ettei kukaan tee kastajista laajaan levitykseen yltäviä blockbuster-elokuvia.¹ Suomessa kastajaliikkeen tutkimus on ollut perinteisesti lähes olematonta. Ensimmäinen ja toistaiseksi ainoa suomenkielinen monografia aihepiiristä on Kaarlo Arffmanin *Reformaatio vai restitutio? Historiallinen argumentti reformaattoreiden ja kastajaliikkeen väittelyssä lapsikasteen oikeutuksesta* vuodelta 1994.²

Kyse ei ole siitä, etteikö 1500-luvun radikaali reformaatio tarjoaisi valkokankaallekin taipuvia suuria tunteita, palavasilmäisiä idealisteja, verta ja väkivaltaa. Münsterin lyhytaikainen kastajaherruus on jäänyt historiaan juuri dramaattisuutensa vuoksi: hengellisen säädyn, porvariston ja käsityöläisten valtataistelun tuoksinassa kaupungin uudistusmieliset radikalisoituivat 1530-luvun alussa nopeasti. Karismaattisten profeettojen johdattamina kaupunginraatiin valitut kastajat ryhtyivät vuonna 1534 rakentamaan Münsteristä Uutta Jerusalemiä. Kaupunkilaiset pakotettiin ottamaan aikuiskaste tai lähtemään kaupungista; myöhemmin säädettiin naisille avioliittopakko ja sallittiin miesten ottaa useampia vaimoja. Entinen räätäli Jan van Leiden kohotettiin kuninkaaksi ja hän ryhtyi pitämään loisteliasta hovia. Van Leiden otti kuningattarek-

seen edesmenneen profeetan Jan Matthijsin lesken. Lisäksi hänellä oli viisitoista muuta vaimoa. Kriitikkojaan kuningas teloitti omin käsin. Samaan aikaan kaupunkia piirittivät katolisen ruhtinaspiispan joukot ja tavallisten kaupunkilaisten elinolot kurjistuivat. Vasta saatuaan sisäpiirin tietoa kaupunginmuurin vahvoista ja heikoista kohdista ruhtinaspiispan joukkojen onnistui vallata Münsterin kaupunki kesällä 1535. Kerettiläisinä ja kapinallisina tuomitut kastajajohtajat teloitettiin suurieliseesti.³ Tapaus jätti niin syvät jäljet kaupungin historiaan ja kollektiiviseen muistiin, että kastajaherruuden Münsterissä aiheuttamia muutoksia on luonnehdittu suurimmiksi ennen toista maailmansotaa.⁴

Münster on erityisen paljon kauhistusta herättänyt, mutta ei suinkaan ainoa tapaus, jossa kastajien sosiaaliset, uskonnolliset ja poliittiset näkemykset olivat räikeässä ristiriidassa aikalaisten käsitysten kanssa. Kastajien vastustajat tekivät osansa levittääkseen negatiivista kuvaa. Esimerkiksi Zürichissä Zwinglillä oli vahvasti sormensa pelissä ensimmäisten kastajienvastaisten mandaattien synnyssä ja kastajien leimaamisessa vaarallisiksi rikollisiksi. Zwinglin näkemyksistä tuli poliittisesti vaikutusvaltaisia jopa Zürichä laajemmin, kun muidenkin alueiden hallitsijat ottivat kaupungin mandaateista mallia omiin asetuksiinsa.⁵ Toisaalta huhuja radikaalien kesyttömistä tavoista siivittivät myös – vaikkakin tavallisesti yksittäiset ja paikalliset – tositaipahumat. Suurta pahennusta herättivät esimerkiksi St. Gallenissa ja Appenzellissa hurmukseen vajonneet kastajanaiset tai Claus Freyn ja Ludwig Hätzerin kaltaiset bigamistit, jotka solmivat uskonsisaren

kanssa toisen, ”hengellisen avioliiton”. Thüringenin ”veriystävyyksiin” (*Blutsfreunde*) kuuluneet miehet ja naiset kertoivat oma-aloitteisesti avioliiton ulkopuolisista sukupuolisuhteistaan, joilla he symboloivat sulautumistaan Kristukseen ja luopumistaan kaikista maallisista siteistä vielä 1550-luvulla. Näin he tulkitsivat reformaation esiinnostamia kysymyksiä avioliiton, seksuaalisuuden ja pelastuksen suhteesta useimmista aikalaisista jyrkästi poikkeavilla tavoilla.⁶

Lisäksi kastajien uskottiin olevan väkivaltaa kaihtamattomia vallankumouksellisia. Onkin totta, että esimerkiksi Zürichin ja Waldshutin kastajia osallistui vuoden 1525 talonpoikaissotaan Schwarzwaldin talonpoikien joukoissa.⁷ Kansanihmisten alistussuhteiden purkamiseen tähtäävää ”vallankumouksen teologiaa” kehitellyt Thomas Müntzer on kuuluisa esimerkki siitä, mihin radikaalit uudistuspyrkimykset saattoivat johtaa. Müntzerin tavoitteet olivat osin erilaisia kuin talonpoikien ja hän myös löysi niille erilaiset perustelut (mm. mystiikasta ja apokalyptiikasta), mutta samalla hänestä tuli thüringeniläisten talonpoikaisjoukkojen ideologinen johtaja ja äänitorvi. Hän johdatti joukkonsa tuhoisaan Frankenhausenin taisteluun 15. toukokuuta 1525, jossa sai surmansa kuusituhatta talonpoikaa. Müntzer itse vangittiin taistelun jälkimainingeissa ja teloitettiin pian sen jälkeen.⁸ Müntzerin rinnalla taistelivat myös myöhemmin Itävallassa sekä Etelä- ja Keski-Saksan alueella vaikuttaneet saarnamiehet Hans Hut, Melchior Rinck ja Hans Denck. Hut oli vakuuttunut lopun aikojen läheisyydestä ja sai kannatusta ennen kaikkea talonpoikaissodasta hengissä selvinneiden parista. James M. Stayerin mukaan nimenomaan talonpoikaissodan kirvelevä tappio pitkälti selittää kastajaliikkeen suosiota Sveitsissä ja Etelä-Saksassa.⁹

Myös Kaarlo Arffman sijoittaa kastajaliikkeen synnyn varhaisen reformaation ja siihen liittyvien kansanihmisten uudistuspyrkimysten kontekstiin. Siihen kuului keskeisenä myös talonpoikaissota.¹⁰ Arffmanin mukaan kastajaliikkeen ”voima perustui siihen, että se tarjosi vaihtoehdon vääräksi koetulle yhteiskunnalliselle ja kirkolliselle järjestykselle”.¹¹ Tämä johti lapsikasteen kaltaisten keskeisten kris-

tillisten oppien ja käytäntöjen uudelleenarviointiin. Raamattua lukemalla monet myöhemmin kastajiksi kutsutut omaksuivat käsityksen, ettei pyhä kirja missään määrännyt kastamaan lapsia. Päinvastoin Uudessa testamentissa käskettiin opettamaan ensin ja kastamaan vasta sitten (Mk. 16:16). Tältä pohjalta jotkut evankeliset uudistusmieliset alkoivat samanaikaisesti eri puolilla Saksaa epäillä kirkon kasteperinnettä. Kastekysymys oli ”näkyvä, mutta ei välttämättä ratkaiseva osa kastajien ja heidän vastustajiensa välistä kiistaa”. Se nousi keskeiseksi siksi, että hylätessään lapsikasteen kastajat ”asettivat koko myöhäiskeskiaikaisen yhteiskuntajärjestyksen kyseenalaiseksi”.¹²

Kun kuvitteelliset ja todelliset piirteet aikansa sekottuivat, tiivistyivät ja muokkautuivat, pian kaikki kastajat voitiin leimata irstaiksi ja verenhimoisiksi Paholaisen käytyreiksi ja kristillisen perinteen häpäisijöiksi. (Eräät tutkijat ovat verranneet kastajien aikalaisissa herättämää kauhistusta meidän

-
- 1 Dipple 2009, 242. Myös toisaalla on kannettu huolta kastajutkimuksen näivettymisestä, ks. esim. Roth 2009, 410.
 - 2 Arffman 1994. Lisäksi kastajista on kirjoitettu Helsingin yliopistossa kolme pro gradu -työtä, jotka käsittelevät erityisesti Balthasar Hubmaierin ja Menno Simonsin näkemyksiä väkivallasta sekä eteläksalaisten kastajien suhteita paikallisyhteisönsä. Ks. Verno 1984; Honkonen 1987; Räisänen 2000.
 - 3 Paras johdatus Münsterin kastajiin on edelleen Klötzer 1992. Ks. myös Klötzer 2007 ja 2009. Münsterin tapahtumien jälkimaineesta 1500-luvulla Haude 2000.
 - 4 Klötzer 2000, 105.
 - 5 Zürichin kastajamandaatin esikuvallisuudesta Scribner 2001; Zwinglistä ja Zürichin kastajaliikkeestä ks. Räisänen 2009c.
 - 6 Reinholdt 2009. St. Gallenista ja Appenzellista ks. esim. Jelsma 1998.
 - 7 Stayer 1975, 28–29, 41–46; Goertz 1989a, 267–289; Goertz 1993, 80–83; Stayer 2001, 599–600.
 - 8 Müntzeristä ks. esim. seuraavat Hans-Jürgen Goertzin tutkimukset: Goertz 1978; Goertz 1989b; Goertz 2007.
 - 9 Stayer 1991, 4, 86.
 - 10 Goertz 1987; Arffman 1994, 17.
 - 11 Arffman 1994, 115–116.
 - 12 Arffman 1994, 17, 206.

aikamme länsimaalaisten kristittyjen ”terroristeja”, ”islamilaisia fundamentalisteja” ja ”jihadisteja” kohtaan tuntemaan pelkoon.¹³) Seurauksena oli kastajien kriminalisointi sekä ankaria vainoja etenkin 1520–1530-luvuilla. Tämän jälkeen liikehännältä oli saatu näkyvin terä katkaistua, ja useimmat radikaaleista olivat joko kuolleet, paenneet tai ryhtyneet harjoittamaan uskoaan salassa. Pelko siitä, että talonpoikaissodan tai Münsterin kaltaiset tapahtumat saattaisivat uusiutua, mikäli kastajien aatteet pääsisivät leviämään, eli kuitenkin vahvana etenkin omasta asemastaan ja alamaistensa pelastuksesta huolestuneen esivallan keskuudessa. Kastajiksi epäiltyjen kuulusteluissa näiltä tivattiin lähes poikkeuksetta näkemyksiä esivallan kristillisyydestä, väkivallan käytön oikeutuksesta sekä yhteyksiä Münsteriin ja talonpoikaiskapinallisiin. Samalla esivallan ajamat ankarat rangaistukset sekä kastajien vastainen propaganda omalta osaltaan levittivät ja vahvistivat kielteisiä stereotyypppejä. Näin kastajista tuli kiinteä osa 1500-luvun keskieurooppalaisten kristittyjen maailmankuvaa ja mielikuvitusta.¹⁴

KASTAJALIIKE – MERKITTÄVÄ VAI MARGINAALINEN?

Luther ja Melanchthon asettuivat pian kannattamaan kuolemantuomioita vaarallisimmiksi katsotuille johtajille sekä uppiniskaisesti opeissaan haraaville rivijäsenille. Melanchthon vetosi tässä yhteydessä niin Mooseksen lakiin kuin roomalaisen lain perinteeseen, jotka määrasivät jumalanpilkkajat teloitettaviksi. Kastajia äänekkäästi puolustaneet aikalaiset saattoivat tavallisesti itsensäkin epäilyksen alaiseksi. Tästä huolimatta kuolemantuomioita ja muita rangaistuksia pantiin täytäntöön eri alueilla vaihtelevalla innolla. Jotkut protestanttiset kaupungit ja ruhtinaskunnat katsoivat, että uskonasioissa erehtyviä ei sopinut tuomita kuolemaan, koska heiltä näin vietäisiin mahdollisuus viime hetken parannuksen tekoon ja siten myös ikuiseen elämään. Vaikka kastajia ei olisikaan sopinut teloittaa *uskonnollisina* harhaoppisina, heille saatettiin vaatia kuolemantuomiota yhteiskuntajärjestyksen vaarantavi-

na *poliittisina* kapinallisina.¹⁵ Koska uskonnollisia ja poliittisia motiiveja on uuden ajan alussa käytännössä mahdotonta erotella toisistaan, on selvää, että suhtautuminen kastajiin aiheutti aikalaisille paljon päänvaivaa. He muodostivat etenkin esivallan mielessä vakavan uhkan, mutta oli epäselvää, millaisen. Siksi kastajien aatemaailman selvittämisessä ja heidän vaarallisuutensa laadun arvioimisessa ei säästetty voimavaroja. Samalla epämääräinen kuva kastajista johti siihen, että kastajiin oli helppo projisoida omia ihanteita ja viholliskuvia.

Nämä kielteiset tulkinnat ja ambivalenssit kastajien historiallisen merkityksen arvioinnissa heijastuvat aihepiiriin tutkimushistoriassa. Esimerkiksi Saksassa 1800-luvulla vahvassa asemassa ollut protestanttinen kirkkohistoriankirjoitus pyrki rajamaan kastajat merkityksettöminä ”hurmahenkinä” (Schwärmer) historian marginaaliin. Toisaalta Ernst Blochin kaltaiset sosialistit näkivät etenkin Thomas Müntzerin taistelussa kansan puolesta ihailtavaa sankarillisuutta; puhuttiinpa Müntzeristä jopa ”1500-luvun Liebknechtinä”.¹⁶ Näin kastajista ja muista radikaalin reformaation edustajista tuli ajankohtaisten poliittisten ja arvokiistojen välikappaleita. Ensimmäisen verraten kiihköttömän arvion kastajista esitti Ernst Troeltsch 1900-luvun alussa. Troeltschin mukaan kyseessä oli hyväksyttävä osa protestanttista uskonnollisuutta eikä halveksittava harhaoppi. Samanlaisia tulkintoja esitti myös Max Weber, joka Troeltschin tavoin käytti ”lahkoa” lähinnä sosiologisena käsitteenä. Troeltschin ja Weberin silmissä radikaalit protestantit olivat modernin, maallistuneen yhteiskunnan edelläkävijöitä.¹⁷

Mennoniittataustaiset tutkijat tarttuivat innolla Troeltschin ja Weberin arvostaviin näkemyksiin. 1900-luvun ensimmäisen puoliskon vapaakirkollisessa historiankirjoituksessa kastajat kuvattiin usein uskossaan horjumattomiksi marttyyreiksi ja pasifismin, toleranssin sekä kirkon ja valtion erottamisen kaltaisten arvojen tinkimättömiksi esiteltelijoiksi.¹⁸ Tutkimussuunnan tunnetuin edustaja oli Harold S. Bender, jonka ohjelmanjulistus ”The Anabaptist Vision” vuodelta 1944 tuli laajalti tunnetuksi.¹⁹ Käytännössä Benderille kollegoineen oli tärkeämpää rakentaa oman tunnustuskunnan

identiteettiä tarkoitukseen sopivan historiallisen tulkinnan kautta kuin tarkastella uskonnollisten esi-isien ja -äitien menneisyyttä kriittisesti.²⁰ Kerromukseen jaloista uskonsankareista eivät sopineet talonpoikaissotaan osallistuneet tai liian kumouksellisia sosiaalisia uudistuksia ajaneet radikaalit, puhumattakaan niistä, jotka kytkivät uskonnon ja seksuaalisuuden perinteisistä normeista poikkeavalla tavalla. Lisäksi kiinnostus kastajaliikkeeseen oli ennen kaikkea aate- ja oppihistoriallista; varhaisten kastajajohtajien uskonnollista ajattelua pidettiin suurempana historiallisena muutosvoimana kuin sosiaalista kontekstia.²¹

Henkilöt ja ilmiöt, jotka eivät palvelleet omia tunnustuksellisia tarkoituksia, piti määritellä ”aitoon” kastajaliikkeeseen kuulumattomiksi. Esimerkiksi mennoniitojen ”kantaisäksi” ja liikkeen nimeantajaksi nostettiin Münsterin jälkimaineen ryvetämää Melchior Hoffmania paremmin omiin ihanteisiin sopiva Menno Simons.²² Myöskään ”aitojen” kastajien siveydestä ei sopinut esittää epäilyksiä. Siksi kertomukset seksuaalisista ylilyönneistä saatettiin tulkita vastustajien sepittämiksi valheiksi, olihan samanlaisia syytöksiä kohdistettu aikanaan myös Lutheriin ja Zwingliin.²³ Tunnustuksellisten historiantulkintojen tarkoitushakoisuus väärästi kastajaliikkeen kokonaiskuva. Samalla radikaalin reformaation tutkimus fragmentoitui: suuret linjat ja ryhmien väliset kytkökset katosivat näkyvistä, kun vain osaa kastajaryhmistä ”sai” tutkia ”kastajatutkimuksen” otsakkeen alla. Hankalien henkilöiden katsottiin kuuluvan tiukasti erilliseksi määritelyjen radikaalin reformaation osa-alueiden piiriin.²⁴

Nämä näkemykset haastettiin yhä kuuluvammin 1970-luvulta lähtien, jolloin niin sanotut revisionistit alkoivat julkaista tutkimuksiaan.²⁵ He olivat

- vun lopun ja 1600-luvun alun Württembergissä ks. esim. Räisänen 2008, 19–25; Räisänen 2009b, 206, 209–210.
- 15 Clasen 1972, 381–383; Arffman 1994, 110.
 - 16 Karl Liebknecht (1871–1919) oli saksalainen sosialisti ja yksi Saksan kommunistisen puolueen perustajajäsenistä, joka sai surmansa ns. spartakistikapinan yhteydessä. Bloch 1960; Goertz 1978, 31; Goertz 1989b, 25. Müntzer-tutkimuksen historiasta suomeksi Kouri 1990.
 - 17 Goertz 1993, 75–76; Mattern 1998, 12. Troeltschin pääteoksesta *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) on suomennettu uskonnonsosiologista typologiaa käsittelevä ote, ks. Troeltsch 1986.
 - 18 Goertz 1993, 76–87.
 - 19 Bender 1944.
 - 20 Deppermann 1979, 12; Packull 1995, 5; Räisänen 2009c, 54–55.
 - 21 Deppermann 1979, 10; Packull 1995, 2–4; Chudaska 2003, 19.
 - 22 Deppermann 1979, 10; Packull 1995, 4; Chudaska 2003, 19. Erityisen hankalaksi Hoffmanin tapauksen teki se, ettei häntä voinut yksiselitteisesti hyväksyä eikä hylätä. Yhtäältä hän oli kiistatta Münsterin vallankumouksellisenä pidetyn kastajaliikkeen ideologinen isä. Toisaalta hän kuitenkin oli selvin sanoin tuominut kannattajiensa turvautumisen väkivaltaan. Deppermann 1979, 26.
 - 23 Jelsma 1998, 42–43.
 - 24 Packull 1995, 4.
 - 25 Tässä yhteydessä käsitellään revisionistista tutkimusta yhtenäisenä kokonaisuutena. Käytännössä tilanne oli tietysti monimutkaisempi: myös mennoniittataustaisissa tutkijoissa oli ja on aina ollut menneisyyteen ja sen tutkimiseen kriittisesti suhtautuvia (nykytutkijoista hyvä esimerkki on C. Arnold Snyder, jonka tutkimukset ovat erittäin korkeatasoisia). Packull 1995, 2–3, on lisäksi viitannut siihen, että olisi yksinkertaistavaa nähdä Benderin näkemyksen joutuneen kritiikin kohteeksi pelkästään uusien sosiaalishistoriallisten tulkintojen ansiosta. Benderin kiinnostus aate- ja oppihistoriaan esimerkiksi oli koko hänen ikäpolvensa tutkijoille tyyppillistä. Myös reformoidut ja luterilaiset tutkijat lähestyivät menneisyyttä ”tunnustuksellisin mittatikuin” ja erottelivat jyvää akanoista. ”Useimmat tutkijat ymmärtävät, että [kastajaliikkeen kaltaista] monimutkaista historiallista ilmiötä ei voi tutkia millään yhdellä metodilla.” Vaikka kastajien sosiaaliset taustat ovatkin saaneet 1970–1980-luvuilla yhä enemmän huomiota osakseen, aatehistoriallinen näkökulma pysyy välttämättömänä minkä tahansa aikakauden ”uskonnollisen itseymmärryksen ja kielenkäytön” hahmottamiseksi. Packull korostaa, että sosiaalishistoriallinen käänne kastajatutkimuksessa tapahtui vähitellen eikä koskaan johtanut selitysmallien jyrkkään vastakkainasetteluun. Monet myöhemmistä revisionisteista aloittivat Benderin sukupolven tutkimusmenetelmin. Näin ollen he eivät niinkään kritisoineet tämän lähestymistapaa, vaan lähinnä Benderin yksipuolista keskittymistä Sveitsin kastajiin ja sveitsiläisiin lähteisiin. Ks. myös Stayer 2009, 396.

13 Roth 2009, 406; Waite 2009, 122.

14 Waite 2009, 106, 124–125. Vaikka kielteiset stereotyyppit olivat laajalti tunnettuja, se ei kuitenkaan tarkoita, että ne olisi väistämättä hyväksytty sellaisinaan. Päinvastoin kastaajista saatettiin ihmisestä ja tilanteesta riippuen puhua varsin erilaisilla tavoilla. Kastajat voitiin esittää virallisista käsityksistä poiketen myös tavallista hurskaampina kristittyinä. Esimerkkinä maallikoiden kastajuuskäsityksistä 1500-lu-

saaneet vaikutteita aikansa sosiaalishistorialliset menetelmät ja näkökulmat löytäneeltä historian- ja reformaatiotutkimukselta. Revisionistit kyseenalaistivat aikaisemman tutkimuksen pyrkimykset erotella toisistaan ”oikeat” ja ”väärät” kastajat modernein kriteerein. He nostivat tarkastelun keskipisteesseen muuttumattomiksi määriteltyjen teologisten ”totuuksien” sijaan ne historialliset miljööt, joissa kastajien ajatukset olivat syntyneet ja joissa he toimivat. Näin revisionistit onnistuivat kumoamaan monta vanhaa – ja erittäin keskeistä – näkemystä. James M. Stayer ja Hans-Jürgen Goertz esimerkiksi osoittivat antiklerikalismia sekä talonpoikaissodan ja kastajaliikkeen kytköksiä tarkastelevilla tutkimuksillaan, että kastajien keskuudessa oli hyvin erilaisia suhtautumistapoja väkivaltaan. Osa kastajista vastusti kaikkia ruumiillisen voimankäytön muotoja, toiset taas hyväksyivät verenvuodatuksen Jumalan nimissä muitta mutkitta.²⁶

Revisionistisen tutkimuksen merkittävimpiin saavutuksiin kuuluu myös, että kastajaliikkeen katsotaan nykyisin syntyneen suunnilleen samoihin aikoihin eri paikoissa. Zürichissä alkuvuodesta 1525 suoritettujen ensimmäiset aikuiskasteet eivät siis olleet yhtenäisen kastajaliikkeen alkupiste, kuten vanhemmassa tutkimuksessa oli usein tapana väittää. Kuten revisionisteja monessa seurannut Kaarlo Arffman on asian muotoillut, kastajaliike oli ”muuttuva, monitahoinen ja hajanainen virtaus, oikeastaan vain sarja toisiinsa joskus hyvinkin torjuvasti suhtautuneita ryhmiä ja vaikuttajia”.²⁷ Oikeastaan olisikin johdonmukaista jopa puhua kastajaliikkeistä monikossa. Tämän niin sanotun polygenesis-teorian esittivät ensimmäisen kerran James M. Stayer, Werner O. Packull ja Klaus Deppermann vuonna 1975 ilmestyneessä yhteisartikkelissaan.²⁸ He erottivat toisistaan karkeasti kolme eri aluetta, joilla syntyi omanlaisensa kastajaliike: ensin Sveitsissä, toiseksi Itävallassa sekä Keski- ja Etelä-Saksassa sekä kolmanneksi Pohjois-Saksassa ja Alankomaissa.²⁹ Lisäksi Määriin perustettiin ajan mittaan pääosin itävaltalais- ja eteläsaksalaisten pakolaisten voimin (ja paikallisten aatelisten suojeluksessa) tiukasti säänneltyjä hutterilaisia uskonyhteisöjä. Kastajaryhmittymien väliset rajat eivät kuitenkaan

ole ehdottomia; etenkin 1520-luvun alkuvuosina ryhmien välillä saattoi olla paljonkin vuorovaikutusta. Toisaalta ryhmät liikkuvat ajan mittaan niin, että sveitsiläisveljiä ja -sisaria oli paljon muuallakin kuin Sveitsissä. Termi ei näin ollen niinkään viittaa ryhmän pysyvään maantieteelliseen sijaintiin, vaan sen historialliseen synty-ympäristöön.

Myös Claus-Peter Clasenin vuonna 1972 ilmestynyt laaja teos *Anabaptism: A Social History* oli merkittävä. Clasen käytti siinä kaikkea käsillä ollutta materiaalia tilastoidakseen ja suhteuttaakseen kastajaliikkeen vaiheita eteläisillä ja keskisillä saksankielisillä alueilla.³⁰ Eräs Clasenin tärkeä, aiemmasta tutkimuksesta poikkeava tulos oli, että suurin osa protestanttisesta esivallasta ei ollut halukas tuomitsemaan kastajia kuolemaan. Hän kiinnitti yleisestikin huomiota siihen, että kastajien vainot saattoivat vaihdella ajasta ja paikasta riippuen huomattavastikin. Näin ollen kastajaliikkeen jatkuvuuteen ei vaikuttanut pelkästään sen jäsenten sankarillisuus, vaan tradition välittäminen sukupolvelta toiselle riippui merkittävästi myös ulkoisista tekijöistä.³¹ Kritiikkiä sen sijaan sai osakseen Clasenin keskeinen väite, että kastajaliikkeellä ei ollut eurooppalaisessa mittakaavassa oikeastaan minkäänlaista pysyvää merkitystä:

Jos tuhannen asukkaan kaupungissa kaksi tai kolme hurskasta eukkoa tai matkamiestä kieltäytyi käymästä kirkossa ja sen sijaan kokoontui latoon rukoilemaan ja lukemaan Raamattua, voidaan tuskin puhua reformaatoliikkeestä.³²

Clasenin kritiikki kohdistui tässä vapaakirkolliseen tutkimukseen, jonka hän katsoi liioittelevan kastajien historiallista merkitystä. Clasenin mukaan kastajien edellyttämä askeettinen elämäntapa ja useimmille aikalaisille liian radikaalit poliittiset ajatukset söivät lahkoon suosiota ratkaisevasti. Näin ollen liike kuivui ajan mittaan paitsi sisäisiin eripuraisuuksiin, Määriin suuntautuvaan muuttoliikkeeseen ja vainoihin myös ihmisten kiinnostuksen sammumiseen kiihkeitten alkuvuosien jälkeen.³³ Lisäksi Clasen halusi kyseenalaistaa etenkin itäksalaista tutkimusta värittäneet marxilaiset teoriat kastajista

alistetun köyhälistön tai varhaiskapitalismin rat-
taiden alle joutuneiden varattomien käsityöläisten
protestiliikkeenä.³⁴

Revisionistien tutkimuksilla oli kaksi päätavoit-
tetta: purkaa historiallista monimuotoisuutta vääris-
tävät idealisoivat näkemykset sekä murtautua ulos
reformaatiotutkimuksen marginaaleista sen arvos-
tetuksi osa-alueeksi. Werner O. Packull mainitsee
kuvainraastot esimerkkinä radikaalista ja antikleri-
kaalisesta toiminnasta, joka ei kuitenkaan näyttäisi
olleen ainoastaan kastajien toimintatapa.³⁵ Esimerk-
kejä olisi helppo keksiä lisää. Laajemmat kytkök-
set tulevat näkyviin vain laajentamalla tarkastelun
horisonttia. Tässä revisionistinen kastajatutkimus
onnistui verraten hyvin: kastajista on tullut osa ””ta-
vallisen miehen” vallankumousta”.³⁶ Seuraavat vuo-
det olivat kastajaliikkeen ja radikaalin reformaation
tutkimuksen kulta-aikaa. Käsitys kastajaliikkeestä
monipuolistui ja avartui. Myös polygenesis-teoriaa
sorvattiin hienovaraisemmaksi.³⁷

Berliinin muuri murtui vuonna 1989 ja itäsak-
salaiselta kastajaliikkeen ja radikaalin reforma-
ation tutkimukselta putosi ideologinen pohja. Sa-
malla länsisaksalaisilta ja pohjoisamerikkalaisilta
kastajatutkijoilta katosi merkittävä keskustelu- ja
kiistakumppani, joka oli siivittänyt omaakin työ-
kentelyä. Toisaalta kastajatutkimuksen vajoaminen
takaisin reformaatiotutkimuksen reuna-alueeksi oli
alkanut jo aikaisemmin. Ironista kyllä, se johtui pit-
kälti revisionistisen tutkimuksen voittokulusta. Re-
visionistien maalaama yhtenäinen kuva vallitseviin
oloihin aktiivisesti muutosta hakevista radikaaleista
oli johtanut siihen, että ”radikaali reformaatio oli
historiallisena ilmiönä paljon yhtenäisempi, mutta
samalla huomattavasti vähemmän vaikuttava koko
Euroopan laajuisella näyttämöllä”.³⁸ Tähän suun-
taan saattoi osaltaan työntää myös Claus-Peter Cla-
senin kriittinen kokonaistulkinta kastajaliikkeestä,
joka oli monien kastajatutkijoiden vastustuksesta
huolimatta saanut laajemmin jalansijaa kirkko- ja
reformaatiohistorioitsijoiden keskuudessa.³⁹

TEOLOGIA JA SOSIAALIHISTORIA — IKUISET VIHOLLISET?

Uuden vuosituhannen alussa kastajatutkimus on pa-
lannut toistamaan vanhoja kiistoja teologisten ja so-
siaalihistoriallisten tulkintojen oikeutuksesta. Niin
sanotut ”uustunnustukselliset” (neukonfessionalis-
tisch) tai ”postrevisionistiset” tutkijat vaativat kas-
tajien uskonnollisen ytimen nostamista tutkimuksen
keskiöön.⁴⁰ Samalla he kritisoivat sosiaalihistorial-
listen revisionistien vähättelevän uskonnon ja teo-
logian merkitystä kastajaliikkeen ja koko radikaalin
reformaation keskeisenä sisältönä ja historiallisena
muutosvoimana. Esimerkiksi Andrea Strübind on
syyttänyt revisionistista tutkimusta kautta linjan
subjektiiviseksi ja yksinkertaistavaksi.⁴¹

-
- 26 Ks. etenkin Stayer 1976; Goertz 1987; Goertz 1989a; Goertz 1995.
- 27 Arffiman 1994, 11. Tiiviitä johdatuksia aihepiiriin ovat esim. Stayer 1996 sekä Stayer 2001.
- 28 Stayer & Packull & Deppermann 1975.
- 29 Stayer & Packull & Deppermann 1975.
- 30 Stayer 1982, 143.
- 31 Clasen 1972, 358–422; Stayer 1982, 143; Goertz 1993, 80.
- 32 Clasen 1972, 427. Ks. myös Clasen 1965, 148.
- 33 Clasen 1965, 28, 48.
- 34 Clasen 1965, 132; Clasen 1972, 156–157; Deppermann 1979, 18–19.
- 35 Packull 1995, 8–9.
- 36 Vrt. Arffiman 1994, 14–17.
- 37 Esimerkiksi James M. Stayerin kiinnostus ruohonjuuritason kastajien omistuskäsitteisiin osaltaan lievensi eroja kolmen suuren ”kastajaperheen” välillä. Stayerin mukaan myös Zürichin ensimmäisten kastajien tavoitteisiin oli 1520-luvulla kuulunut yhteisomistus, mutta he eivät olleet saaneet toteutettua ideaa käytännössä. Myöhemmin Thomas Müntzeriltä vaikutteita saaneet kastajat Etelä-Saksassa ja Itävallassa kehittivät ajatuksia edelleen ja valmistelivat näin pohjaa Määrissä hutterilaisten yhteisöissä toimeenpantua yhteisomistusta. Stayer 1991; Packull 1995, 10; Roth 2009, 406.
- 38 Dipple 2009, 243.
- 39 Stayer 2009, 395.
- 40 Suunnan tunnetuimmat edustajat ovat tällä hetkellä Gerald Biesecker-Mast, Andrea Strübind sekä J. Denny Weaver. Etenkin Strübindin habilitaatiotutkimus (Strübind 2003) on herättänyt kiivasta keskustelua, ks. esim. Stayer 2004; Strübind 2004; Goertz 2009; Schubert 2009; Snyder 2009.
- 41 Strübind 2003, 14–18. Strübindin teeseistä suomeksi Räisänen 2009c, 56–58.

Koska keskustelu näyttää paikoin juuttuneen hedelmättömäksi eipäs–juupas-kinasteluksi, etenkin nuoremmat tutkijat ovat yrittäneet löytää kastajaliikkeeseen perspektiivejä, jotka murtavat teologian ja sosiaalishistorian mustavalkoisen vastakkainasettelun. Esimerkiksi Anselm Schubert on peräänkuuluttanut kulttuurihistoriallisia lähestymistapoja mahdollisuutena yhdistää toisensa näennäisesti poissulkevat teologiset ja sosiaalishistorialliset näkökulmat. Schubert haastaa nimenomaan teologina ja kirkkohistorioitsijana kastajatutkijoita kyseenalaistamaan essentialistisen – ja siten epähistoriallisen – uskontokäsityksensä.⁴² Schubertin kritiikki kohdistuu tässä sekä revisionisteihin että postrevisionisteihin, joiden hän katsoo yhtä lailla ”lähtevän – epäsuorasti siitä, että uskontoa ei sellaisenaan voi periaatteessa lainkaan tarkastella historiallisena ilmiönä”.⁴³ Tämä asettaa tutkijat Schubertin mielestä turhan valinnan eteen, lähestykö aiheitaan Strübindin visioiman ”historiallisen teologian” näkökulmasta vai puhtaasti ”maallisista” lähtökohdista, jolloin uskonto pahimmillaan (”vulgäärimarxilaisittain”) alistetaan täysin taloudellisille ja sosiaalisille tekijöille tai selitysmalleille.⁴⁴ Käytännössä kiistan molemmat osapuolet lähtevät siitä, että on metodisesti mahdollista analysoida kastajien ”teologista ajattelua” ja heitä ympäröivää ”historiallista kontekstia” toisistaan irrallisina ilmiöinä. Tämä on 1500-luvun kontekstissa yleisestikin ottaen ongelmallista. Vaikka se limittyikin monin tavoin sosiaalisiin tekijöihin, uskonto ei ollut pelkästään sosiaalinen ilmiö. Pikenminkin uskonto oli kaikessa läsnä; se oli aikalaisten ajattelua, puhetta ja toimintaa järjestävä ”metadiskurssi”.⁴⁵

Schubertin oma tutkimus *Täufertum und Kabbalah* vuodelta 2008 on hyvä esimerkki siitä, miten kulttuurihistoriallinen näkökulma voi tuoda kastajatutkimukseen raikkaita tuulia. Schubert ottaa siinä perinteisesti radikaalin reformaation vähintäänkin kyseenalaiseksi reunahahmoksi luokitellun profeetta Augustin Baderin mikrohistoriallisen analyysin kohteeksi. Schubert osoittaa, että Bader oli kaikkea muuta kuin ”vallankumouksellinen tai hullu”. ”Hän vain liikkui diskursseissa, jotka ovat käyneet meidän maailmallemme täysin vieraiksi.”⁴⁶ Näitä mitä

erilaisimpia ”diskursseja” tai elämänpiirejä yhdistelemällä Schubertin onnistuu rakentaa uudenlaisen kokonaiskuvan Baderista ja hänen toiminnastaan. Se, mikä aikaisemmalle tutkimukselle näyttäytyi poikkeuksellisenä ja järjettömänä, onkin nyt omalla tavallaan järkeenkäypää. Samalla Schubert tuo esiin oppimattomienkin kastajien parissa yllättävän laajan ja tutkimuksessa pitkälti sivuutetun kiinnostuksen kabbalaa kohtaan.⁴⁷

Bader ennusti tuhatvuotisen valtakunnan pikaista tuloa. Hänen mukaansa kyseessä olisi puhtaasti hengellinen valtakunta, jossa perinteisellä maallisella ja kirkollisella esivallalla ei ollut sijaa. Myös kasteen ja ehtoollisen kaltaiset uskon ulkoiset tunnusmerkit menettäisivät merkityksensä. Bader tuli erityisen tunnetuksi siitä, että hän julisti vastasyntyneen poikansa olevan uusi Messias. Omille harteilleen tämä kouluja käymätön käsityöläinen sovelteli kuninkaan viittaa. Lisäksi hän teetti itselleen perinteiset kuninkaanvallan symbolit, kruunun, miekan ja valtikan. Myöhemmissä kuulusteluissa Bader selitti käyttämiensä vallan tunnuksille antamia merkityksiä. Kruunu symboloi Kristusta, joka tulisi hallitsemaan maailmaa. Valtikka viittasi uuden valtakunnan jumalalliseen oikeutukseen, miekka taas siihen, että Kristuksen edustaja maan päällä käyttäisi tarvittaessa voimakeinoja. Toisin kuitenkin kävi. Bader mestattiin Stuttgartissa 30. maaliskuuta 1530 juuri tällä miekalla.⁴⁸

Schubertin ensisijaisen mielenkiinnon kohteena on Baderin uskonnollis-symbolinen maailmankuva. Schubert osoittaa, että Bader ammensi visioissaan lähimmästä elinympäristöstään, ennen kaikkea kaupunkilais- ja käsityöläisidentiteetistään, sääty-yhteiskunnan sosiaalisista säännöistä sekä opettajansa Hans Hutin lähipiiristä.⁴⁹ Vaikka Baderin messiaanisisessa valtakunnassa kristittyjen, juutalaisten ja ”turkkilaisten” erot häviäisivät, sääty-yhteiskunnan sosiaalinen järjestys kuitenkin säilyisi. Käsityöläiset ja talonpojat ottaisivat ylempien säätyjen paikan (ja samalla ilmentäisivät uutta asemaansa perinteisin patriisiatin symbolein), mutta tapa jäsentää yhteiskunta säätyihin ei muuttuisi.⁵⁰ Baderin tapaus on erinomainen osoitus tavasta, jolla uskonnolliset, sosiaaliset, kulttuuriset ja poliittiset tekijät limittyi-

vät toisiinsa monilla tavoin 1500-luvun maallikon maailmankuvassa.

KASTAJUUDEN KÄSITTEESTÄ JA RUOHONJUURITASON KASTAJUUDEN TUTKIMISESTA

Berkeleyyn yliopistossa väitellyt Ellen Yutzky Glebe puolestaan on kritisoinut tutkimuksen kapeaa kastajakäsitystä. Sillä on ollut tapana jättää huomiotta ne kastajat tai kastajamieliset, jotka eivät mahdu uskossaan järkähtämättömien ahtaaseen muottiin.⁵¹ Kuitenkin etenkin ruohonjuuritasolla uskonnolliset identiteetit ja käytännöt olivat huomattavasti joustavampia kuin olemme tottuneet ajattelemaan. Tämä saattoi osittain johtua ulkoisista tekijöistä, jotka pakottivat häivyttämään virallisista normeista poikkeavan uskonnollisen elämän jäljet mahdollisimman tarkkaan. Osittain kyseessä saattoi olla myös omien vakaumusten vakiintumattomuus. Yksi keskeinen tekijä kuitenkin on, että raja kastajuuden ja luterilaisuuden välillä oli ruohonjuuritasolla veteen piirretty viiva. Teologisia oppeja tärkeämpää 1500-luvun maallikoille oli kristillinen elämä, johon kuului keskeisenä muun muassa Kristuksen evankeliumeissa julistama lähimmäisenrakkauden ihanne, joka merkitsi ennen kaikkea vastavuoroista naapuriapua. Enemmän katoliseen kirkolliseen perinteeseen kuin Raamattuun pohjautuvat hyvät teot sen sijaan koettiin turhiksi. Kuten Glebe Franziska Conradin urauurtavaan reformaation kansanomaisen reseption tutkimukseen viitaten toteaa, nämä olivat piirteitä, jotka erottivat sekä kastajat että monet heidän naapureistaan virallisesta luterilaisesta kirkosta. Läheskään kaikki 1500-luvun maallikoista eivät hyväksyneet virallista pelastusoppia yksin uskosta ja armosta.⁵²

Glebe esittää, että kastajuuden olemusta pohdittaessa pitäisi ajatella jatkumoa, harmaan eri sävyjä selvärajaisen mustan ja valkoisen sijaan. Käytännössä on nimittäin mahdotonta määrittellä yhtä pistettä, jonka jälkeen 1500-luvun maallikko olisi lakannut olemasta yksiselitteisesti ”oikeaoppinen” luterilainen ja alkanut olla ”harhaoppinen” kastaja.⁵³ Hän ehdottaa, että lähestyisimme ruohonjuurita-

son uskonnollisuutta yksittäisten tapaustutkimusten avulla. Samalla tutkijoiden näköpiirissä pysyisi se käsitysten, uskomusten ja käytäntöjen kirjo, joka ruohonjuuritasolla vallitsi.

Sosiaalishistoria on perinteisesti ollut luonteeltaan synteesejä rakentavaa. Viime aikojen metodologiset edistysaskeleet kuitenkin ohjaavat meitä kiinnittämään enemmän huomiota yksilöihin, joita kohtaamme historiallisessa aineistossa. Ironista kyllä syntetisoiva lähestymistapa – niin välttämätön kuin se onkin tietynlaisten historiallisten päätelmien tekemiseen – vaientaa juuri ne ihmiset, joita sosiaalishistoria pyrkii ymmärtämään.⁵⁴

Huomio on osuva. Sosiaalishistoriallinen kastajatutkimus on korostanut ”kansanmiehen” elämänpiirin merkitystä kastajaliikkeen kantavana voimana (harvemmin kuitenkaan ”kansannaisen”, lapsista puhumattakaan!). Alkuvuosien karismaattisille johtohahmoille – joista useat olivat taustaltaan oppineistoa, muutamat käsityöläisiä, mutta harvat talonpoikaisia – se on antanut nimet ja kasvot. Vähemmän kuuluisat saarnaajat ja heidän ”tavalliset” seuraajansa sen sijaan ovat usein jääneet harmaaksi massaksi.⁵⁵ Osaltaan tähän on syynä tietysti lähdetilanne: esivalta oli kiinnostunut ennen kaikkea vaarallisimpina pitämistään johtajista. Oppimatto-

42 Schubert 2008, 26–31. Ks. myös Schubert 2009.

43 ”Implizit wird – – davon ausgegangen, Religion als solche entziehe sich im Prinzip jeder Historisierung.” Schubert 2008, 28.

44 Schubert 2008, 28.

45 Greyerz 2000, 21–22; Schubert 2009, 401, 403.

46 Schubert 2008, 31.

47 Schubert 2008, 314–319.

48 Clasen 1965, 114–117; Bernhofer-Pippert 1967, 17; QGT I, 975.

49 Schubert 2008, 307–313.

50 Schubert 2008, 309.

51 Glebe 2009.

52 Glebe 2008, 350, 353. Vrt. Conrad 1984, 103.

53 Glebe 2008, 352–353; Glebe 2009, 75. Ks. myös Karant-Nunn 2002; Räisänen 2004, 382–383.

54 Glebe 2009, 80.

55 Glebe 2009, 79.

miin seuraajiin kiinnitettiin vähemmän huomiota; aina heistä ei kirjattu ylös sen enempää nimiä kuin lukumäärääkään. Kastajien itsensä luomat lähteet taas heijastelevat ennen kaikkea johtajien ajatuksia; oppineen tai itseoppineen vähemmistön, jolla oli kykyä ja halua pukea uskonnolliset näkemyksensä kirjalliseen muotoon.⁵⁶

Tämä ei kuitenkaan riitä syyksi sivuuttaa tavallisia kastajia, Glebe painottaa. Usein lähdemateriaali, niin rikkonaista ja esivallan arvotusten ja kielikuvien kyllästävä kuin se saattaa ollakin, paljastaa enemmän kuin uskoisikaan. Glebe on tehnyt suuren työn jäljittäessään Hessenin maaseudun kastajien maailmankuvaa. Hänen mukaansa monien maallikoiden 1520-luvulla osoittama innostus reformaatiota kohtaan vaihtui vuosien mittaan eriaistaiseksi välinpitämättömyydeksi ja vastahakoisuudeksi. Glebe pitääkin monien kastajiin liittyneiden motiivina pettymystä luterilaisen reformaation lupauksiin papiston ja seurakuntalaisten moraalista parannuksesta. Hessenissä ruohonjuuritason ”kastajuus” määrittyi näin ollen pitkään ennen kaikkea sen perusteella, mitä valtakirkossa vastustettiin.⁵⁷

Sama pätee eteläisempään Württembergiin, jota tutkin omassa vuonna 2009 valmistuneessa väitöskirjassani. Ainakin esivallan lähteiden valossa Württembergin herttuakunnassa kastajiksi leimautuivat 1500-luvun lopussa ja 1600-luvun alussa ne kyläläiset, jotka asettuivat sitkeimmin vastustamaan luterilaisen kirkon kiristyviä kontrolli- ja kasvatuspyrkimyksiä. Monet katsoivat myös reformaation epäonnistuneen käytännössä Württembergissä. Vastustuksen muodot olivat monenlaisia: Oli yksinkertaisesti vanhoissa opeissaan haraavia ja kirkkoa kohtaan epäluuloisia alamaisia, kastajien suoraselkäisyyttä ihailevia, mutta ratkaisevaan askeleeseen kykenemättömiä sympatisantteja ja ystäviä, varsinaisia lahkolaisia, sekä lopulta niitä, joilla oli yhteyksiä sekä kastajiin että muihin nonkonformisteihin (esim. spiritualisti Caspar von Schwenckfeldin kannattajiin).

Kaikki seurakuntalaisten esittämä kritiikki ei ollut sinänsä kirkonvastaista, kuten joskus on esitetty. Esimerkiksi syrjäisten kylien asukkaat saattoivat vaatia papeilta enemmän ja parempaa sielunhoitoa

kuin nämä seurakuntiansa sisäisten suurten välimatkojen vuoksi pystyivät tarjoamaan. Ratkaisevalta näyttäisi, että kirkon vaatimukset ja sen tarjoamat toimitukset tuli voida sovittaa maanviljelyksen päivä- ja vuodenaikojen rytmiin. Samalla sillä oli rajansa, kuinka paljon kirkolliselle esivallalle haluttiin antaa valtaa puuttua paikallisten elämänmenoon. Tarkasteltaessa paikallistason uskonnollisuutta ja suhtautumista luterilaiseen kirkkoon näyttäisi siis siltä, että maaseudun asukkaat tiesivät varsin tarkkaan, mitä he viralliselta kirkolta ja sen edustajilta halusivat ja kuinka paljon olivat valmiita joustamaan omista näkemyksistään ja tottumuksistaan, mikäli nämä olivat ristiriidassa virallisten normien kanssa. Esivallan näkökulmasta kastajien kirkko- ja aikalaiskritiikki häiritsi luterilaisen kirkon pyrkimyksiä lujittaa asemaansa etenkin maaseudulla, missä kyläläiset saivat vastustukselleen helposti pontta kiertelevien kastajasaarnaajien, samanmielisten naapurien ja perheenjäsentien argumenteista sekä paikallisten verkostojensa tarjoamasta henkisestä ja materiaalisesta tuesta.⁵⁸

Kastajuus sai muotonsa, ei ainoastaan johtohahmojen älyllisen panoksen ja kastajaryhmien välisen vuorovaikutuksen ansiosta, vaan myös rajankäynnissä virallisten, hyväksytyjen uskonnollisuuden muotojen kanssa. Vainot, kuulustelut ja rangaisutukset pakottivat niiden vuoksi kärsimään joutuvat miettimään, mistä asiassa heille oli kyse. Minkä vuoksi – ja mihin pisteeseen saakka – he olivat valmiita koitokseen? Joidenkin kohdalla vastoinkäymiset lujittivat uskoa omaan asiaan (olihan Kristuskin kärsinyt, niin tulisi myös hänen todellisten seuraajiensa tehdä). Jotkut taas peruivat puheensa paineen alla tai välttelivät kiinnijäämistä ja selvien vastausten antamista. Lisäksi esivalta kiinnitti yhä enemmän huomiota ei-toivottuihin uskonnollisuuden ja taikauskaisuuden muotoihin pyrkiessään juurruttamaan kansan pariin reformaation oppeja. Kuten Glebe toteaa, emme tiedä paljoakaan kansan-ihmisten ennen reformaatiota mahdollisesti esittämästä kirkko- ja tapakritiikistä.⁵⁹

Esimerkiksi reformaation jälkeen vilkastunut ja osittain uudelta pohjalta aloitettu seurakuntien tarkastus- eli visitaatiotoiminta toi esiin epäkohtia,

jotka aikaisemmin todennäköisesti olisivat jääneet pimentoon. Säännölliset kysymykset kylissä esiintyvien paheksuttavien puheiden ja tekojen perään olivat – sikäli kun kyselyihin vastattiin – omiaan kiihdyttämään kehäpäättelyn prosessia, jossa etsivä löytää sen minkä haluaa. Toisin sanoen kontrolliprosessi itsessään loi harhaoppisuutta siten, että kastajiksi epäiltyjä rohkaistiin kuulusteluissa muokkaamaan ja kehittämään alun perin epämääräisistä tyytymättömyyden tunteistaan selkeitä ajatuksia. Ihmistä voitiin epäillä kastajaksi puolestaan vasta kun kastajuus oli käsitteenä keksitty ja riittävästi määritelty. Robert W. Scribnerin mukaan kyse oli kommunikaatioprosessista, jossa merkitykset syntyvät ja muokkautuvat ulkopuolisten näkemysten ja asianomaisten itsesymmärryksen jatkuvassa vuorovaikutuksessa.⁶⁰

LÄHTEIDEN MONIÄÄNISYYS

Ellen Yutzy Glebe on ainakin periaatteessa tietoinen niistä metodisista ongelmista, joita esivallan kynästä lähtöisin olevan lähdemateriaalin käyttöön liittyy. ”Ei vaadi erityisen syvällistä juridiikan tuntemusta nähdäkseen näissä tapauksissa, milloin kannatti pitää suunsa kiinni.”⁶¹ Tämä ei Gleben mukaan kuitenkaan oikeuta sivuuttamaan tärkeitä kysymyksiä tavallisten kastajien uskonkysymyksistä. Hän kysyy sinänsä perustellusti, eikö kaikesta esivallan painostuksesta huolimatta ole mahdollista, että kuulusteltujen kastajien lausuntoihin voisi sisältyä joskus jokuunen totuuden siemen? Tutkijan tulisi Gleben mukaan seurata pienimpiäkin johtolankoja ja keskittyä kastajaliikkeen opillisen ytimen etsimisen sijaan tiheisiin yksittäistapausten analyysihin.⁶² Olen Gleben kanssa samaa mieltä siitä, että tutkijoiden tulisi ottaa huomioon mahdollisimman laaja kastajuuden kirjo ja välttää ainakin ruohonjuuritasolla vetämästä liian jyrkkiä tunnustuskuntien välisiä rajoja vielä 1600-luvun alussakaan. ”Oppimattomien” kastajien uskonnollisuus kertoo yhtä arvokasta tarinaa aikansa maailmasta kuin ”oppineidenkin” tai ”luterilaisten” ja tulisi siksi ottaa vakavasti. Württembergin aineisto viittaa vahvasti siihen, että kastajat eivät olleet suurelle osalle naapureitaan riittävän

”erilaisia”, jotta heitä olisi laajassa mittakaavassa eristetty yhteisöstä tai annettu ilmi esivallalle. Vaikka kastajien moralistis-askeettiset elämänhanteet saattoivat poiketa aikalaisten elintavoista ja aatemaailmasta jyrkästikin, tiiviissä maalaisyhteisössä riittävän sovun säilyminen oli välttämätöntä jo pelkästään yhteisten maanviljelys- ja muiden yhteisten tehtävien järjestämiseksi. Näin perhe- ja sukulaissuhteet säilyivät usein uskonnollisten rajojen yli. Naapuri- ja sukulaissolidaarisuuden tiedostivat myös esivallan edustajat.⁶³

Olen itse lähestynyt maaseudun kastajaliikettä varsin eri suunnasta. Myöhäiskeskiajan uskonnollisen elämän sekä reformaation siihen tuomien opillisten ja liturgisten uudistusten sijaan olen ottanut ensisijaiseksi lähtökohdaksi 1500-luvun luterilaisen esivallan, sen itsesymmärryksen sekä pyrkimykset rakentaa uskonnollisesti ”puhdasta” kirkkoa ja ruhtinaskuntaa. Olen myös metodisesti Glebeä varovaisempi, mitä tulee kastajina kuulusteltujen haluihin ja mahdollisuuksiin kertoa kuulustelijoilleen avoimesti uskostaan. Tutkijan on mielestäni tarkkaan selvitettävä se poliittinen ja hallinnollinen

56 Goertz 1996, 364; Oyer 2000, 254.

57 Glebe 2008, 353–354.

58 Räisänen 2009a, 186–195, 272–281; Räisänen 2009d. Tässä vaiheessa (kesäkuu 2010) on mahdollista viitata vain painamattomaan versioon. Väitöskirja julkaistaan loppuvuodesta 2010 otsikolla *Ketzer im Dorf: Visitationsverfahren, Täuferbekämpfung und lokale Handlungsmuster im frühneuzeitlichen Württemberg* Universitätsverlag Konstanzin sarjassa *Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven* (Bd. 21). Kastajaliikkeen suosion syistä Württembergissä ks. myös Räisänen 2004, 380–382.

59 Glebe 2008, 351–352.

60 Scribner 1997, 42; Glebe 2008, 351–352. Visitaatioista suomeksi Räisänen 2008, 16–20.

61 Glebe 2009, 78.

62 Glebe 2009, 68–69, 78–80. Samanlaisia lähestymistapoja ovat hiljattain ehdottaneet esim. Driedger 2009 ja Roth 2009. Tosin hekään eivät esitä tarkempia metodisia suunnitelmia, miten lähteitä voisi käyttää ruohonjuuritason uskonnollisuuden tutkimiseen.

63 Räisänen 2004, *passim*, ja 2008, 21–25. Ks. myös Karant-Nunn 1998.

konteksti, jossa lausunnot annettiin. Vasta sitten on mahdollista yrittää arvioida, mihin lausuntoihin voisi kätkeytyä ”tosiasioita” kastajien uskonnollisista näkemyksistä ja käytännöistä. Esivallan intressit ohjasivat kyselyjen sisältöä ja intensiteettiä merkittävästi. Tämän vuoksi esimerkiksi Württembergin aineistossa käydään paljon enemmän ”kädenvääntöä” ehtoolliskäytännöistä ja kirkkokurista kuin esimerkiksi aikuiskasteesta. Lisäksi kuulustelijoiden käsitykset vaikuttivat siihen, mitä seikkoja kuulusteluissa katsottiin tärkeäksi kirjoittaa muistiin, mitä kenties jättää pois. Kuulusteltujen vastauksiin taas vaikuttivat olennaisesti odotettavissa olevat rangaistukset. Näin ollen on oletettavaa, että kastajia koskevien kuulustelupöytäkirjojen luonne vaihtelee huomattavasti sekä ajallisesti että alueellisesti. Lausunnon antamisen kannalta on olennaista, saattoiko siitä seurata vihainen läksytys, joidenkin päivien vankeustuomio, maastakarkoitus vai peräti hengen menetykset. Emme myöskään aina tiedä, annettiinko kuulustelluille ylipäättään tilaisuutta itse muotoilla ajatuksiaan vai tivattiinko heiltä vain myöntäviä tai kieltäviä vastauksia esitettyihin kysymyksiin tai opillisiin teeseihin.

Historioitsijalle välitetty aina vain välähdys kastajien ja heidän kuulustelijoidensa välisestä kommunikaatiosta. Tässä yhteydessä viime vuosien kulttuurihistoriallisesti suuntautunut rikos- ja oikeushistoriallinen tutkimus antaa erittäin tärkeitä vertailukohtia ja metodisia työkaluja. Se on pohtinut paljon kuulustelujen valtasuhteita ja kuulustelutapahtuman dynamiikkaa. Mainittakoon tässä yhteydessä myös samanlaisia teemoja käsitellyt noituustutkimus. Pääsääntöisesti katsotaan, että kuulustelumateriaalin pohjalta ei voi tehdä päätelmiä historiallisesta ”totuudesta” ja oikeusprosessissa käsiteltyjen yksittäisten seikkojen paikkansapitävyydestä. Sen sijaan pöytäkirjat heijastelevat strategisia kertomuksia tai kerronnallisia jaksoja, joilla puhujat pyrkivät suojaamaan itseään tai syyttämään toisia. Eräät tutkijat ovat kutsuneet tätä ”kuvitteelliseksi todellisuudeksi” (fiktionale Realität). Vaikka kertomukset eivät yksittäisissä seikoissa olisikaan ”tosia”, ne kertovat kuitenkin aikalaisten tavoista hahmottaa maailmaa.⁶⁴

Oikeusprosesseissa tai seurakuntien tarkastustoimikunnan edessä kuullut tiesivät, että heidän oli asetettava sanansa tarkoin, jotteivät olisi saattaneet itseään ja lähimmäisiään vaaraan. Olennaista oli, että he osasivat esittää uskottavan tarinan toiminnastaan ja ajattelustaan. Siksi lausuntoja soviteltiin – ulkoisen paineen mukaan – vallitseviin määräyksiin sekä uskonnollisiin, sosiaalisiin ja poliittisiin ihanteisiin. Samalla ne sisältävät vihjeitä siitä, mitä asioita pidettiin prosessin kannalta mainitsemisen arvoisina, lieventävinä tai raskauttavina tekijöinä. Joidenkin kastajien kohdalla käyvät ilmi myös ne seikat, joista he eivät voineet rangaistustenkaan uhalla joustaa. Kuulusteluissa oli tyyppilisempää vähätellä kiellettyjä tekoja ja antaa kriittisiin kysymyksiin mahdollisimman epämääräisiä vastauksia – näin ainakin 1500-luvun lopun ja 1600-luvun alun Württembergissä. Kastajina kuulustellut välttivät antamasta ilmi kokoontumispaikkoja, tapaamisissa käyvien ihmisten nimiä sekä ennen kaikkea tilaisuuksissa saarnanneiden henkilöllisyyttä. Lisäksi monet pyrkivät häivyttämään eroja omien tekojensa ja virallisten normien välillä. Esimerkiksi urbachilaisen Barbara Haltin lapset vakuuttivat, että heidän kastajuudesta epäilty äitinsä oli opettanut heille ainoastaan hyväksyttäviä asioita: lapset eivät saaneet kiroilla, heidän tuli uskoa Jumalaan ja tehdä lähimmäisilleen hyvää. Sitä raskauttavaa tosiseikkaa, että Barbara Halt ei juuri virallisissa jumalanpalveluksissa näyttäytynyt, lapset koettivat hämärtää korostamalla, että Barbara antoi säännöllisesti lukea itselleen Raamattua.⁶⁵

Vaikka kastajien ”todellisten” ajatusten selvittäminen on ongelmallista, kuulusteluissa perimmältään käytyyn debattiin kastajuuden olemuksesta on nähdäkseni helpompi päästä käsiksi. Mitä kriteerejä esivallan edustajat hallinnon eri tasoilla sovelsivat kohtaamiinsa nonkonformisteihin? Miten nämä puolestaan vastasivat heille esitettyihin syytöksiin? Millä perustein kyläläiset kieltäytyivät antamasta joitakin naapureistaan ilmi näiden ilmiselvistä harhaoppisista sympatioista huolimatta, kun taas toiset eivät voineet näyttäytyä vieraiden ihmisten seurassa joutumatta epäilyksenalaiseksi? Samalla avautuu merkittäviä näkökulmia tähän keskusteluun

osallistuneiden – toisistaan joskus huomattavastikin poikenneisiin – argumentteihin ja toimintatapoihin. Kastajia valotetaan tavallaan useasta suunnasta, esivallan, kastajaliikkeen kitkemisessä paikallistasolla vastuussa olevien virkamiesten (pappien, voutien ja nimismiesten), kyläläisten sekä lopulta kastajien, muiden nonkonformistien sekä heidän lähipiirinsä näkökulmista.

Heidän lausuntonsa on kuitenkin aina suhteutettava vallinneisiin valtasuhteisiin ja kuulustelutilanteen vakavuuteen. Kuulusteluissa toimintamahdollisuudet jakautuivat osallistujien kesken varsin epätasaisesti. Kuitenkin pöytäkirjojen laatiminen oli kaikkea muuta kuin mielivaltaista. Mitä paremmin tutkijalla on poliittis-hallinnolliset reunaehdot hallinnassa ja mitä enemmän materiaalia on käytettävissä, sen paremmin lausuntoja voi vertailla ja suhteuttaa toisiinsa. Tämän ei välttämättä tarvitse johtaa yksilön äänen vaientamiseen, mistä Glebe syyttää sosiaalishistoriallista tutkimusta. Ehdottaisin itse, että tarkastelimme kastajia yksittäisiä tapaus-tutkimuksia laajemmin osana sitä verkostoa, jossa he elivät, toimivat ja ajattelivat.⁶⁶ Käytännössä tämä tarkoittaisi paitsi yksittäisten ihmisten, myös heidän taustayhteisönsä ja sosiaalisten verkostojensa syvällisempää analyysiä.⁶⁷ Verraten rajatun yhteisön tai verkoston puitteissa myös yksilön äänen voi saada kuuluviin niin, että sillä on myös laajempaa relevanssia.

Paikallisyhteisöä ei kuitenkaan voida tarkastella laajemmasta poliittisesta kehyksestä irrallisena. Tämän ovat osoittaneet muun muassa David W. Sabeenin tutkimukset uuden ajan alun württembergiläisistä kyläyhteisöistä, jotka tukeutuvat pitkälti esivallan tuottamiin lähteisiin. Sabean on luonnehtinut uuden ajan alun hallinnollisia ja kuulustelupöytäkirjoja osuvasti ”neuvotelluiksi dokumenteiksi” (negotiated documents). Tarkkaan katsomalla niissä voi havaita kirjoittajan kynänjäljen alla muidenkin prosessiin osallistuneiden eri suuntiin kulkevia jälkiä, ristiriitaisia väitteitä, strategisia yhteen liittoutumia ja kilpailevia pyrkimyksiä. Samalla kastajaliikkeen suuri merkitys aikalaisille sekä määritelmien ja rajanvetojen vaikeudet käyvät selvästi ilmi. Tästä näkökulmasta kastajat olivat kaikkea muuta kuin

marginaalinen ilmiö: aikalaisten monenlaisissa kannanotoissa tiivistyvät heidän käsityksensä maailman ja Jumalan oikeasta järjestyksestä.⁶⁸

MARGINAALIEN MERKITYKSET

Anselm Schubertin ja Ellen Yutzy Gleben töissä on yksi erityisen merkittävä yhtäläisyys: molemmat peräyvät kastajatutkimukselta sen käyttämien keskeisten käsitteiden kriittisempää pohdintaa. Tämä on samalla paras tie ulos vanhoista, pahimmillaan vuosikymmeniä kehää kiertävistä debateista kohti uusia sisällöllisiä aluevaltauksia. Vaikka ”uustunnustukselliset” hyökkäykset ovatkin saaneet monet revisionistisista tutkijoista takajaloilleen, asiallisia perspektiivinlaajennuksia toivotaan, jotta kastajatutkimuksella ylipäänsä olisi tulevaisuutta. Siksi onkin lopuksi paikallaan tarkastella muutamia sekä revisionistien itsensä että nuorempien tutkijoiden ehdotuksia, kuinka kastajaliikkeen ja radikaalin reformaation tutkimuksen horisonttia tulisi laajentaa.

James M. Stayer kuuluu revisionisteista merkittävimpiin. Hän uskoo ”pluralististen” näkökulmien säilyttävän paikkansa kastajatutkimuksessa.

-
- 64 Problematiikkaa valaisee hyvin Natalie Zemon Davisin jo 1980-luvulla ilmestynyt *Fiction in the Archives* (Davis 1987). Uudemmassa tutkimuksesta ks. esim. Simon-Muschel & Simon 1996; Schwerhoff 1999. Suomeksi esim. Eilola 2009; Katajala-Peltomaa & Toivo 2009, 96–97.
- 65 Räisänen 2009a, 3. Kastajien strategioista ks. myös Furner 2001.
- 66 Glebe (2009, 80), sen sijaan painottaa tutkittujen kastajien ”oikeutta yksilöllisyyteen”. Yksilöllisyyden käsite esimodernissa kontekstissa on kuitenkin vaikea siinä piilevän anakronismin vaaran vuoksi. Vaikkakin uuden ajan alun ihmiset saattoivat ajatella itseään yksilöinä esimerkiksi riippäytymisen yhteydessä, uusimmat tutkimukset kuitenkin korostavat identiteetin rakentumista ensisijaisesti suhteessa maalliseen ja hengelliseen yhteisöön. Ks. esim. Brändle & al. 2001, 4; Jancke 2002; Kormann 2004.
- 67 Verkostoanalyysin soveltamisesta kastajaliikkeeseen ks. myös Monge 2009.
- 68 Sabean 2001, 86. Ks. myös kokoelman Sabean 1984 kirjoitukset.

Stayer katsoo, että huomio tulee entistä enemmän kiinnittymään eri kastajaryhmien välisiin yhteyksiin ja vuorovaikutukseen, huolimatta siitä, että ryhmien välillä oli myös selkeitä eroja. Lisäksi tarkastelun piiriin olisi syytä saada kastajien kontaktit spiritualisteihin, ei vähiten siksi, että spiritualismin tutkimus on Stayerin mielestä ”tällä hetkellä raikkaampaa ja elävämpää” kuin kastajatutkimus. ”Raikastuakseen” kastajatutkimuksen olisi laajennettava horisonttiaan sekä ajallisesti että paikallisesti.⁶⁹ Samansuuntaisia ajatuksia on esittänyt John D. Roth, pohjoisamerikkalaisen kastajatutkimuksen johtavan *Mennonite Quarterly Review* -aikakausjulkaisun päätoimittaja. Roth on hahmotellut kolme suuntaa, joihin soisi tulevan tutkimuksen kulkevan. Siinä missä aikaisempi tutkimus on käyttänyt paljon energiaa kastajaliikkeen alkuvuosien tutkimiseen, tulevaisuudessa valokeilaan tulisi ensinnäkin saada kastajien ja mennoniittojen vähemmän huomiota saaneet myöhemmät vaiheet 1500-luvun puolesta-välistä eteenpäin. Toiseksi olisi kiinnitettävä enemmän huomiota kastajien keskinäisen avunannon verkostoihin, jotka saattoivat ulottua maantieteellisesti hyvinkin kauas. Myös kastajien ja toisuskoisten rauhanomaiset suhteet esimerkiksi maanviljelyksen, kaupankäynnin ja teollistumisen puitteissa ovat tutkimusalueita, joilla riittää vielä tekemistä. Kolmanneksi Roth peräänkuuluttaa perspektiivien laajentamisen lisäksi syvempää sisällöllistä analyysiä. Tämän tulisi koskea etenkin kastajien ”elettä uskonnollisuutta” (lived religion), arkea ja materiaalista kulttuuria.⁷⁰

Nuoremman polven tutkijoista Michael Driedger on kenties se, joka on useimmin ottanut kantaa kastajaliikkeen yleisen merkityksen puolesta uuden ajan alun historian ymmärtämiseksi. Samalla hän on tietoisesti laajentanut tarkastelua paitsi ajallisesti myös konfessioiden rajojen yli. Driedger on väitöskirjassaan tutkinut Hampurin ja Altonan mennoniittojen suhteita viralliseen luterilaisuuteen aina 1700-luvulle saakka. Myöhemmissä tutkimuksissaan hän on kartoittanut mennoniittojen ja valistuksen suhdetta Alankomaissa. Tässä yhteydessä hän pohtinut muun muassa mennoniittojen merkitystä poliittisina toimijoina – roolissa, jossa he eivät

ahtaan kastajakäsityksen mukaan voisi lainkaan toimia. Lisäksi hän on etsinyt vertailukohtia muihin uskonnollisiin vähemmistöihin ja radikaaleihin liikkeisiin. Driedger esittää, että kastajaliike tarjoaa hyvät lähtökohdat tutkia paitsi radikaalien uskonnollisten liikkeiden historiaa myös näissä liikkeissä usein myöhemmin havaittuja radikalismien hiipumisen prosesseja (processes of de-radicalization) sekä tunnustuskirkkojen muotoutumista vertailevasta näkökulmasta.⁷¹ Esimerkiksi juutalaisia ja kastajia yhdistää samanlainen kehitys:

Molemmat uskonnolliset kulttuurit elivät 1500-luvulla eristyksissä ja jatkuvassa muuttoliikkeessä. Sitä seurasi integraation kausi, jolloin [kastajat ja juutalaiset] tosin vielä joutuivat satunnaisten valtiollisten pakkotoimien kohteeksi. Samaan aikaan he kuitenkin pikkuhiljaa myös rakensivat kestäviä, pitkälti itsemäärääviä ja poliittisesti mukautuvia yhteisöjään.⁷²

Tunnustuksellisen kirkon (tai tässä kontekstissa ehkä pikemminkin: uskonnollisen yhteisön tai kulttuurin) synty ei toisin sanoen ollut ainoastaan ”valtion” tai ”valtiollisten” toimijoiden ohjailema prosessi, niin kuin etenkin saksalaisessa tutkimuksessa on usein väitetty.⁷³ Driedgerin lisäksi tämän ovat oivallisesti osoittaneet myös Andrea Chudaskan ja Astrid von Schlachtan tutkimukset. Ne ovat tarkastelleet prosessia hutterilaisen kastajayhteisön sisällä, jonka onnistui Määrissä saavuttaa 1500-luvun jälkipuolella riittävästi liikkumavaraa oman uskonnollisen identiteetin tietoiseen ja pitkäkestoiseen rakentamiseen. Hutterilaisten uskonyhteisö täytti ”tunnustuskirkolle” tavallisesti asetetut vaatimukset siinä, että sillä oli yhtenäinen organisaatio, teologiset näkökannat virallisesti määrittelevä tunnustus, oma liturgia sekä pyrkimys pitää yhteisö ”puhtaana” uskonnollisesti toisin ajattelevista.⁷⁴ Siinä missä nämä työt nostivat keskiöön kastajien omat yhteisöt, otin omassa väitöskirjassani lähtökohdaksi luterilaista tunnustuskirkkoa rakentavan esivallan ja sen suhtautumisen kastajien kaltaisiin hankaliin nonkonformisteihin. Analysoin esivallan määräysten toimeenpanoa ja luterilaisten normien reseptiota paikallistasolla. Koska kyläyhteisöt

suostuivat yhteistyöhön esimerkiksi seurakuntien tarkastustoiminnassa pääsääntöisesti vain siinä määrin kun se heille sopi, monien esivallan toimien tehokkuus jää kyseenalaiseksi. Loppujen lopuksi tunnustuskirkkoakin rakennettiin hiljalleen ja jatkuvassa vuorovaikutuksessa lukuisten eri tasojen toimijoiden kanssa. Kehitys oli kaikkea muuta kuin suoraviivaista.⁷⁵

Kaikki nämä tutkimukset osoittavat, miten etenkin kastajien myöhempien vaiheiden tutkiminen voi avata hedelmällisiä näkökulmia yleisempään uuden ajan alun historiaan ja haastaa myös vaikutusvaltaisia makroteorioita. Ne osoittavat, että uskonnollisen identiteetin ja tunnustuksellisen yhteisön luominen ja muokkaaminen olivat uuden ajan alussa huomattavan monimutkaisia prosesseja, joiden tarkastelussa ei tulisi unohtaa vallitsevia valtasuhteita ja eri toimijoiden (maallisen ja kirkollisen esivallan, uskonnollisten yhteisöjen johtajien, seurakuntalaisten jne.) tarvetta turvata ja perustella toimintaansa. Uuden ajan alun historiaan kuuluvat kiinteästi myös ne uskonnolliset vähemmistöt, jotka luovivat vaihtelevan ankarissa olosuhteissa valtakulttuurin reunoilla. Samalla ne kuitenkin vaikuttivat myös vallitseviin ihanteisiin ja muokkasivat myös ympäröivää yhteiskuntaa, jos ei muuten, niin vaikutusvaltaisina viholliskuvina kulloistenkin valtaapitävien ”viralisessa mielikuvituksessa” (official imagination). Uskonnollisen identiteetin rakentuminen oli puolin ja toisin pitkäkestoinen vuorovaikutusprosessi, ja tilanteesta riippuen omia arvoja saatettiin puolustaa enemmän tai vähemmän tiukasti.⁷⁶ Näin usein varsin muuttumattomaksi ymmärretty tunnustuksellisen identiteetin käsite joutuu kyseenalaistetuksi. Tämä on periaatteellinen näkemys, jolla on merkitystä koko kirkkohistorian tutkimuksen kannalta.

Luontevan vertailukohdan kastajiin tarjoavat myös jo lyhyesti mainitsemani noidat ja noitavainot. Gary K. Waite on esittänyt aihepiiristä ensimmäisen, yleispätevyyden vaatimuksessaan varsin rohkean teesin. Waiten mukaan noitavainot alkoivat usein samaan aikaan kun kastajien ja protestanttien vainot lakkasivat. Waite päätelee tästä, että uskonnollisten dissidenttien pelon tilalle tuli Saatanan kanssa liittoutuneiden noitien pelko.⁷⁷ Vaikka on

nähdäkseni epävarmaa, miten Waiten suuret linjaukset pitävät paikkansa yksittäisten ruhtinaskuntien tai vieläkin pienempien yksiköiden tasolla, Waiten temaattisen avauksen soisi lähivuosina nousevan vakavasti otettavaksi keskustelunaiheeksi. Se kun koskettaa yleisemmin aikakauden viholliskuvia ja ”toiseuden” kohtaamista.⁷⁸ Toiseus eri muodoissaan on ollut historiantutkimuksessa viime vuosina vilkkaan kiinnostuksen kohteena, mutta syystä tai toisesta kastajatutkijat ovat pysytelleet keskustelusta syrjässä. Tämä koskee myös muita uudemman, kulttuuri- ja sosiaalishistoriallisesti suuntautuneen historiantutkimuksen esille nostamia aihepiirejä. Loistavina poikkeuksina mainittakoon Brad S. Gregory ja Peter Burschelin tutkimukset marttyyriuden merkityksistä uuden ajan alussa. Molemmat tarkastelivat kastajien marttyyrikultteja olennaisena osana laajempaa kulttuurista kehystä.⁷⁹

Kastajatutkijoilla voisi olla paljon sanottavaa myös ruumiillisuuskäsitysten ja gender-historian näkökulmasta, kuten jo katsauksen alussa mainitut, aikalaisten mielikuvitusta siivittäneet tapaukset vihaavat. Haasteeseen on tähän mennessä tartuttu var-

69 Stayer 2009, 397–398.

70 Roth 2009, 407–410. Ks. myös Dipple 2009, 244–245, joka on pitkälti samoilla linjoilla kuin Stayer ja Roth.

71 Ks. esim. Driedger 2002; Driedger 2006; Driedger 2007; Driedger 2009.

72 Driedger 2006, 276.

73 Tämän paljon huomiota saaneen ns. Konfessionalisierungsteorian tunnetuimmat edustajat ovat Wolfgang Reinhard ja Heinz Schilling. Ks. esim. Reinhard 1983; Schilling 1988. Reinhardin ja Schillingin teesien herättämästä laajasta ja pitkälti oikeutetusta kritiikistä ks. esim. Schmidt 1992.

74 Vrt. Chudaska 2003; Schlachta 2003. Tunnustuskirkon kriteereistä esim. Reinhard 1983.

75 Räisänen 2009a; 2009b ja 2009d.

76 Driedger 2002, 2–3; Räisänen 2009b, 210–213.

77 Waite 2003, 8. Ks. myös Waite 2007.

78 Ainakin Württembergin seudun osalta Waiten analyysi jää mielestäni varsin spekulatiiviseksi. Waite 2003, 154–155; Waite 2007, 144–153. Myös Nenonen 2006, 146–150, tulkitsee tapahtumia Waitea varovaisemmin.

79 Ks. esim. Gregory 2001; Burschel 2004.

sin haparoiden. Ensimmäiset 1980–1990-luvuilla julkaistut naisia kastajaliikkeessä käsitelleet tutkimukset olivat vielä varsin ”feministisiä” siinä mielessä, että ne omaksuivat näkökulman, jossa naiset olivat joko miesten vallankäytön passiivisia uhreja tai sitten urheasti sortoa vastaan nousseita poikkeusyksilöitä.⁸⁰ Katharina Reinholdtin Saarbrückenin yliopistossa valmisteilla olevaan väitöskirjaan perustuva artikkeli joidenkin kastajien ajatuksista avioliitosta, seksuaalisuudesta ja uskonnosta kuitenkin lupaa, että aihepiiristä saa huomattavasti enemmänkin irti. Reinholdt osoittaa, että nämäkin aikalaisnormeista poikkeavat käsitykset ja käytännöt olivat itsessään ”tarkoituksenmukaisia”. Ne olivat eräiden kastajien aatteiden johdonmukaisia – joskin hyvin pitkälle vietyjä – päätelmiä ja keskeinen osa ryhmän identiteettiä. Se, mikä ulkopuolisille näyttäytyi johdonmukaisena aviorikosten sarjana, oli osallistujille itselleen tärkeä uskonnollinen ja sosiaalinen rituaali. Tällaisena se avaa arvokkaita näkymiä 1500-luvun toiseuteen, meille vieraisiin, mutta aikalaisille yhtä kaikki todellisiin ja tärkeisiin elämänmuotoihin. Reinholdt viittaa kuitenkin myös siihen, että ”uskonnollisesti motivoitu seksuaalinen poikkeavuus” on kastajia ja radikaalia reformaatiota laajempi ilmiö. Hän epäilee jopa, että kyseessä saattaisi olla ”radikaalin uskonnollisen reformiliikkeen prototyypin”; vastaavia esimerkkejä löytyy niin keskiajalta kuin 1900-luvultakin.⁸¹ Jälleen kastajat tarjoavat erinomaisen lähtökohdan laajemmille pohdinnoille ja vertaileville tutkimuksille.⁸²

Merkittävä osa tutkimuksen näköalojen laajentamisessa on niillä lähteillä, joiden pohjalta tulkin-toja tehdään. Tähän saakka etenkin pohjoisamerikkalaisen kastajatutkimuksen tukipilareita ovat olleet painetut (saksankieliset) lähdesarjat sekä tiettyä osa-aluetta valottavat, englanniksi käännetyt lähdekokoelmat. Kuten Anselm Schubert on hiljattain huomauttanut, se on myös rajoittanut tutkijoiden katsetta. Helposti ajatellaan, että näihin lähteisiin on koottu kaikki tietämisen arvoinen kastajaliikkeestä.⁸³ Näin ei kuitenkaan ole. Esimerkiksi tarkistaessani väitöskirjaani varten 1930-luvun alussa painetun lähdekokoelman materiaalia arkistoissa, kävi ilmi, että läheskään kaikkea Württembergin

kastajiin liittyntä aineistoa ei ollut editoitu tai se oli tehty tavalla, joka ei vastaa nykyisiä tieteellisiä kriteerejä. Myös Ellen Yutzy Gleben tutkimukset ovat osoittaneet, kuinka tarpeellista on tarkastella kastajia aikakauden laajempaa sosiaali- ja kirkkohistoriaa vasten. Tämä edellyttää käytännössä myös lähdepohjan laajentamista.⁸⁴ Yksi tulevan tutkimuksen päätehtäviä tuleeekin Anselm Schubertin mukaan olemaan ennakkoluuloton uuden lähdemateriaalin etsiminen; vallitsevan ”lähdekaanonin” rajoja olisi rikottava niin maantieteellisesti kuin ajallisestikin sekä huomioimalla aikaisemmin sivuutettuja lähderyhmiä. Vanhoja lähteitä puolestaan tulisi lukea uusin silmin.⁸⁵ Tähän vaatimukseen on luontevaa yhdistää Schubertin ja Gleben huomiot monien käsitteiden uudelleenarvioinnin tarpeellisuudesta.

Vanhojen ja uusien lähteiden luovan kriittinen käyttö voi johdattaa tuloksiin, joiden avulla kastajatutkimus voisi antaa merkittäviä impulsseja myös yleisemmälle uuden ajan tutkimukselle. Tällaisen nousun historian tutkimuksen marginaaleista keskeiseksi tutkimuskentäksi on ainakin Saksassa tehnyt muun muassa noituustutkimus. Ennen esimerkiksi H. C. Erik Midelfortin, Wolfgang Behringerin ja Lyndal Roperin tutkimuksia noituuteen ja magiaan liittyviä teemoja pidettiin ääri-ilmiöinä. Nykyisin Hexenforschung on kiinteä ja yleisesti hyväksytty osa uuden ajan alun tutkimusta.⁸⁶ Se on osoittanut, että näennäisen poikkeuksellisenkin ilmiön tutkiminen voi avata tärkeitä näkökulmia siihen ”normaaliin”, josta se poikkeaa. Tätä on korostanut myös viime vuosien ja vuosikymmenten mikrohistoriallinen tutkimus puhuessaan ”poikkeuksellisista tyypillisyyksistä”.⁸⁷ Kuuluisa esimerkki tästä on tietysti Carlo Ginzburgin mylläri Menocchio, inkvisition hampaisiin joutunut ja lopulta roviolla poltettu omapäinen ajattelija.⁸⁸ Ginzburg toteaa, että Menocchio oli kaikkea muuta kuin keskivertokyläläinen. Silti hänen kauttaan avautuu myös yksilön maailmaa laajempia näkökulmia, tässä tapauksessa ennen kaikkea uuden ajan alun talonpoikaiskulttuuriin, jossa Menocchio eli. Ginzburgin sanoin:

Ihminen ei irrotaudu oman aikansa kulttuurista eikä omasta sosiaaliluokastaan, ellei hän sitten joudu mie-

lenhääriöön ja vaivu hiljaisuuteen. Kuten kieli, kulttuuri tarjoaa ihmiselle monia piileviä mahdollisuuksia. Se on eräänlainen joustava, näkymätön häkki, jonka sisällä ihminen elää säädelyssä vapaudessa. [...] Rajatapauskin (jollainen Menocchiokin kiistatta on) voi osoittautua edustavaksi sekä kielteisellä että myönteisellä tavalla. Se voi olla edustava kielteisellä tavalla, koska se auttaa täsmentämään, mitä 'tilastollisesti yleisin' jossain tietyssä tilanteessa tarkoittaa. Tapaus voi olla myös myönteisellä tavalla edustava, sillä se auttaa rajaamaan tutkimuskohteen – piilevät mahdollisuudet, vaikka aiheesta olisi saatavilla vain hajanaista ja vääristeltyä, 'sortajien arkistoista' peräisin olevaa tietoa.⁸⁹

Anselm Schubert on maininnut Ginzburgin työn Bader-tutkimuksensa innoittavana esikuvana.⁹⁰ Menocchion tavoin myös kastajat voivat viedä reformaation ja uuden ajan alun historian ”suurten kysymysten” äärelle – eivät siitä huolimatta, että he olivat ”poikkeuksellisia”, vaan nimenomaan sen vuoksi. Marginaaleja ei ole mahdollista tarkastella ”keskustasta” irrallisena. Siksi marginaalien tutkimus kertoo paljosta muustakin kuin näennäisesti merkityksettömästä, oudosta tai poikkeuksellisesta. Tässä piilee tulevan kastajatutkimuksen suuri mahdollisuus. Se tosin edellyttää vanhojen rajojen murtamista ja ennakkoluulotonta otetta. Ainakin artikkelin alussa siteerattu Geoffrey Dipple on toivoa täynnä. Jotkut kollegat ovat olleet huolissaan kastajatutkimuksen siirtymisestä muiden kuin ”oikeiden kastajatutkijoiden” käsiin. Esimerkiksi monet viimeaikaisia kastajiin liittyviä opinnäytteitä ohjanneet eivät ole itse alan eksperttejä. Dipplen mukaan tämä voi tuoda kastajatutkimukseen nimenomaan sen piristysruiskeen, joka tuntuu olevan tällä hetkellä tarpeen. Sekään ei haittaa, vaikka Hollywood ei koskaan löytäisi kastajia. ”Ottaen huomioon viime vuosien yritykset tuoda reformaatiota valkokankaalle, se ei ehkä ole ollenkaan niin paha asia”, Dipple kirjoittaa.⁹¹

-
- 80 Tästä tutkimussuunnasta ja siihen kohdistetusta kritiikistä suomeksi esim. Katajala-Peltomaa & Toivo 2009. Ensimmäisiä systemaattisia yrityksiä tuoda esiin naiskastajia sekä tavallisten kastajien arkea ovat Marion Kobelt-Grochin ja Marlies Matternin tutkimukset. Ks. Kobelt-Groch 1988; Kobelt-Groch 1990/91; Kobelt-Groch 1993; Mattern 1996.
- 81 Reinholdt 2009, 313.
- 82 Gender-historia on tietysti muutakin kuin vain naisten historiaa. Miehisyyden merkityksiä on kastajatutkimuksessa käsitelty vielä vähemmän kuin naiseutta. Tämänhetkisestä tutkimustilanteesta ks. Haude 2007; Dipple 2009, 245.
- 83 Schubert 2009, 404. Tärkein painettu lähdesarja on *Verein für Reformationsgeschichte* vuodesta 1931 julkaisema *Quellen zur Geschichte der Täufer* (osa 1 vielä nimellä *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*).
- 84 Painettujen lähdesarjojen rajoituksista Hessenin tapauksessa ks. Glebe 2009, 72.
- 85 Schubert 2009, 404–405. Michael Driedger on viitannut yhtäältä alankomaalaisiin, toisaalta itäeurooppalaisiin lähteisiin, joita ei ole kastajatutkimuksessa hyödynnetty juuri lainkaan. Driedger 2009, 411–414.
- 86 Ks. esim. Midelfort 1972; Behringer 1997; Behringer 2004; Roper 2004. Suomeksi ks. esim. Nenonen 2006 ja Nenonen 2007.
- 87 Vrt. Peltonen 1999, 62–63, 131–133.
- 88 Ginzburg 2007.
- 89 Ginzburg 2007, 35–36. On tosin edelleen kiisteltyä, missä määrin voidaan Ginzburgin tapaan puhua ”autonomisesta talonpoikaiskulttuurista”. Vrt. Peltonen 2007, 10–11.
- 90 Schubert 2008, 30 (alav. 90). Vaikka Ginzburgin metodiset ajatukset ovat keskeisiä, *Juusto ja madot* julkaistiin alunperin jo 1970-luvulla. Mikro- ja kulttuurihistoriallinen tutkimus on tämän jälkeen pohtinut metodisia ja lähdekriittisiä kysymyksiä huomattavan paljon, mikä myös kastajatutkimuksen tulisi huomioda.
- 91 Dipple 2009, 242, 245. Ks. myös Roth 2009, 410.

PAINETUT LÄHTEET

QGT I

- 1930 *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. 1: Herzogtum Württemberg*. Hg. Gustav Bossert. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers.

TUTKIMUSKIRJALLISUUS

ARFFMAN, KAARLO

- 1994 *Reformaatio vai restituutio? Historiallinen argumentti reformaattoreiden ja kastajaliikkeen väittelyssä lapsikasteen oikeutuksesta.* Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

BEHRINGER, WOLFGANG

- 1997 *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit.* München: Oldenbourg. 3. Auflage.
2004 *Witches and Witch-hunts: A Global History.* Cambridge: Polity Press.

BENDER, HAROLD S.

- 1944 "The Anabaptist Vision". *Church History* 13. Verkkoaversio osoitteessa: <http://www.mcusa-archives.org/library/anabaptistvision/anabaptistvision.html> [10.5.2010].

BERNHOFER-PIPPERT, ELSA

- 1967 *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre, Münster Westfalen:* Aschendorff.

BLOCH, ERNST

- 1960 *Thomas Münzer als Theologe der Revolution.* 3. Auflage. Berlin: Aufbau (1921).

BRÄNDLE, FABIAN & AL.

- 2001 "Texte zwischen Erfahrung und Diskurs: Probleme der Selbstzeugnisforschung." *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich: Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850).* Hg. Kaspar von Greyerz & Hans Medick & Patrice Veit. Köln: Böhlau, 3–31.

BURSCHEL, PETER

- 2004 *Sterben und Unsterblichkeit: Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit.* München: Oldenbourg.

CHUDASKA, ANDREA

- 2003 *Peter Riedemann: Konfessionsbildendes Täuferium im 16. Jahrhundert.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

CLASEN, CLAUS-PETER

- 1965 *Die Wiedertäufer im Herzogtum Württemberg und in benachbarten Herrschaften: Ausbreitung, Geisteswelt und Soziologie.* Stuttgart: Kohlhammer.

- 1972 *Anabaptism: A Social History, 1525–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany.* Ithaca & London: Cornell University Press.

CONRAD, FRANZISKA

- 1984 *Reformation in der bäuerlichen Gesellschaft: Zur Rezeption reformatorischer Theologie im Elsass.* Stuttgart: Steiner.

DAVIS, NATALIE ZEMON

- 1987 *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France.* Stanford, CA: Stanford University Press.

DEPPERMANN, KLAUS

- 1979 *Melchior Hoffman: Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DIPPLE, GEOFFREY

- 2009 "The Radical Reformation Will Not Be Televised". *Sixteenth Century Journal* 40, 242–245.

DRIEDGER, MICHAEL

- 2002 *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age.* Aldershot: Ashgate.

- 2006 "The Intensification of Religious Commitment: Jews, Anabaptists, Radical Reform, and Confessionalization". *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-century Germany.* Eds. Dean Phillip Bell & Stephen G. Burnett. Leiden: Brill, 269–299.

- 2007 "Anabaptists and the Early Modern State: A Long-Term View". *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700.* Eds. John D. Roth & James M. Stayer. Leiden: Brill, 507–544.

- 2009 "Expanding Our Historiographical Vision". *Grenzen des Täuferiums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen.* Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 411–416.

EILOLA, JARI

- 2009 "Lapsitodistajien kertomukset Ruotsin noita-tapauksissa 1668–1676". *Kasvatus & Aika* 3, 27–45. Verkkoaversio osoitteessa: http://www.kasvatus-ja-aika.fi/site/?lan=1&page_id=224 [04.05.2010].

- FURNER, MARK
2001 "Lay Casuistry and the Survival of Later Anabaptists in Bern". *Mennonite Quarterly Review* 75, 429–469.
- GINZBURG, CARLO
2007 *Juusto ja madot: 1500-luvun myllärin maailmankuva*. Suom. Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus.
- GLEBE, ELLEN YUTZY
2008 *Anabaptists in their Hearts? Religious Dissidence and the Reformation in the Landgraviate of Hesse*. Julkaisematon väitöskirja. Berkeley: University of California, Berkeley.
2009 "The Use of Problematic Case Studies to Examine (Hessian) Anabaptism". *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 65–80.
- GOERTZ, HANS-JÜRGEN
1978 "Thomas Müntzer: Revolutionär aus dem Geist der Mystik". *Radikale Reformatoren: 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*. Hg. Hans-Jürgen Goertz. München: C. H. Beck, 30–43.
1987 *Pfaffenhaß und groß Geschrei: Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*. München: C. H. Beck.
1989a "Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz". *Mennonitische Geschichtsblätter* 46, 90–112.
1989b *Thomas Müntzer: Mystiker – Apokalytiker – Revolutionär*. München: C. H. Beck.
1993 *Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit*. München: Oldenbourg.
1995 *Antiklerikalismus und Reformation: Sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
1996 "Die 'gemeinen Täufer'. Einfache Brüder und selbstbewusste Schwestern". *Querdenken: Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte, Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg*. Hg. Michael Erbe. Mannheim: Palatium-Verlag, 289–303.
2007 "Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the Commoners, 1521–1525". *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Eds. John D. Roth & James M. Stayer. Leiden: Brill, 1–44.
2009 "Historie und Theologie in der Täuferforschung – ein altes Problem stellt sich neu. Geschichtstheoretische Überlegungen". *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 21–48.
- GREGORY, BRAD S.
2001 *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- GREYERZ, KASPAR VON
2000 *Religion und Kultur: Europa 1500–1800*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HAUDE, SIGRUN
2000 *In the Shadow of "Savage Wolves": Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*. Leiden: Brill.
2007 "Gender Roles and Perspectives Among Anabaptist and Spiritualist Groups". *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Eds. John D. Roth & James M. Stayer. Leiden: Brill, 425–465.
- HONKONEN, ANNE
1987 *Radikaalin reformaation väkivalta-ajatukset ja Menno Simonsin esittämät uskonnolliset perustelut pasifismille*. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- JANCKE, GABRIELE
2002 *Autobiographie als soziale Praxis: Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*. Köln [u.a.]: Böhlau.
- JELSMA, AUKE
1998 "A 'Messiah for Women': Religious Commotion in North-East Switzerland 1525–26". *Frontiers of the Reformation: Dissidence and Orthodoxy in Sixteenth-century Europe*. Aldershot: Ashgate, 40–51.
- KARANT-NUNN, SUSAN C.
1998 *Confessional Ambiguity Along Borders: Popu-*

- lar Contributions to Religious Tolerance in Sixteenth-Century Germany. Walla Walla, Washington: Whitman College.
- 2002 "Popular Culture as Religious Dissent in the Post-Reformation Era". *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*. Hg. Hans-Jürgen Goertz & James M. Stayer. Berlin: Duncker & Humblot, 189–202.
- KATAJALA-PELTOMAA, SARI & RAISA MARIA TOIVO
- 2009 *Noitavaimo ja neitsytäiti: Naisten arki keskiajalta uudelle ajalle*. Jyväskylä: Atena.
- KLÖTZER, RALF
- 1992 *Die Täuferherrschaft von Münster: Stadtreformation und Welterneuerung*. Münster: Aschendorff.
- 2000 "Herrschaft der Täufer". *Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster*. Hg. Barbara Rommé. Münster: Stadtmuseum, 104–131.
- 2007 "The Melchiorites and Münster". *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Eds. John D. Roth & James M. Stayer. Leiden: Brill, 217–256.
- 2009 "Herrschaft und Kommunikation: Propheten, König und Stadtgemeinde im täuferischen Münster 1534/35". *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 326–345.
- KOBELT-GROCH, MARION
- 1988 "Von 'armen frowen' und 'bösen wibern' – Frauen im Bauernkrieg zwischen Anpassung und Auflehnung". *Archiv für Reformationsgeschichte* 79, 103–137.
- 1990/91 "Frauen in Ketten: 'Von widertäuferischen weibern, wie gegen selbigen zu handeln'". *Mennonitische Geschichtsblätter* 47/48, 49–70.
- 1993 *Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen*. Frankfurt & New York: Campus.
- KORMANN, EVA
- 2004 *Ich, Welt und Gott: Autobiographik im 17. Jahrhundert*. Köln: Böhlau.
- KOURI, ERKKI
- 1990 "Thomas Müntzerin kuva historiankirjoituksesta". *Historiankirjoitus, politiikka, uskonto*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 3–18.
- MATTERN, MARLIES
- 1998 *Leben im Abseits. Frauen und Männer im Täufertum (1525–1550): Eine Studie zur Alltagsgeschichte*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- MONGE, MATHILDE
- 2009 "Überleben durch Vernetzung: Die täuferischen Gruppen in Köln und am Niederrhein im 16. Jahrhundert". *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 214–231.
- MIDELFORT, H. C. ERIK
- 1972 *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562–1684: The Social and Intellectual Foundations*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- NENONEN, MARKO
- 2006 *Noitavainot Euroopassa: Myytin synty*. Jyväskylä: Atena.
- 2007 *Noitavainot Euroopassa: Ihmisen pahuus*. Jyväskylä: Atena.
- OYER, JOHN S.
- 2000 "The Anabaptists in Esslingen: A Viable Congregation Under Periodic Siege". *"They Harry the Good People Out of the Land": Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of Anabaptists and Mennonites*. Goshen, Indiana: Mennonite Historical Society, 191–321.
- PACKULL, WERNER O.
- 1995 *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- PELTONEN, MATTI
- 1999 *Mikrohistoriasta*. Helsinki: Gaudeamus.
- 2007 "Esipuhe: Ginzburgin suodatin ja sorron arkistot". Carlo Ginzburg, *Juusto ja madot: 1500-luvun myllärin maailmankuva*. Helsinki: Gaudeamus, 9–22.
- REINHARD, WOLFGANG
- 1983 "Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters". *Zeitschrift für Historische Forschung* 10, 257–277.

- REINHOLDT, KATHARINA
 2009 ”durch fleischliche vormyschunge geheilliget” – Sexuelle Devianz und spirituelle Ehen bei den ’Blutsfreunden aus der Wiedertauff”. *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 295–313.
- ROPER, LYNDAL
 2004 *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*. New Haven: Yale University Press.
- ROTH, JOHN D.
 2009 ”Future Directions in Anabaptist Studies”. *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 406–410.
- RÄISÄNEN, PÄIVI
 2000 *Uppiniskaiset ja uskolliset: Konfliktit ja solidaarisuus Württembergin herttuakunnan kastajien elämässä 1550–1620*. Yleisen historian pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- 2004 ”Uppiniskaisuuden ja myöntöväisyyden ristipaineessa: Kohti uutta näkökulmaa kastajaliikeseen 1500-luvun lopun Saksassa”. *Teologien Aikakauskirja* 109/4, 374–386.
- 2008 ”Luterilaisen tunnustuskunnan rakentaminen ja maallikoiden uskonnollisuus uuden ajan alun Saksassa”. *Historiallinen Aikakauskirja* 106/1, 15–25.
- 2009a *Ernstes Spiel: Kräftefelder in der Visitation und der Prozess des Täufer-Werdens am Beispiel des Schorndorfer Amtes im 16. und frühen 17. Jahrhundert*. Julkaisematon väitöskirja. Göttingen: Universität Göttingen.
- 2009b ”Obrigkeit, Täufer und ländliche Gesellschaft: Auf der Suche nach den ’gemeinen’ Täufnern und Täuferinnen in Württemberg im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert”. *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 186–213.
- 2009c ”Tonsuuripäiset hirviöt vastaan villipedot: Zürichin reformaatio ja kastajaliikkeen synty, 1522–1525/27”. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja*, 31–56.
- 2009d ”Die Visitation als Verhör und Verhandlung: Vom Prozeß des Täufer-Werdens im Württemberg des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts”. *Mennonitische Geschichtsblätter* 66, 83–96.
- SABEAN, DAVID W.
 1984 *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2001 ”Peasant Voices and Bureaucratic Texts: Narrative Structure in Early Modern German Protocols”. *Little Tools of Knowledge: Historical Essays on Academic and Bureaucratic Practices*. Eds. Peter Becker & William Clark. Ann Arbor: University of Michigan Press, 67–93.
- SCHILLING, HEINZ
 1988 ”Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620”. *Historische Zeitschrift* 246, 1–45.
- SCHLACHTA, ASTRID VON
 2003 *Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619): Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*. Mainz: Philipp von Zabern.
- SCHMIDT, HEINRICH RICHARD
 1992 *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*. München: Oldenbourg.
- SCHUBERT, ANSELM
 2008 *Täufertum und Kabbalah: Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 2009 ”Täuferforschung zwischen Neukonfessionalismus und Kulturgeschichte”. *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 399–405.
- SCHWERHOFF, GERD
 1999 *Aktenkundig und gerichtsnotorisch: Einführung in die Historische Kriminalitätsforschung*. Tübingen: edition diskord.

SCRIBNER, ROBERT W.

1997 "Wie wird man Außenseiter? Ein- und Ausgrenzung im frühneuzeitlichen Deutschland". *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*. Hg. Marion Kobelt-Groch & Norbert Fischer. Leiden: Brill, 21–46.

2001 "Practical Utopia: Pre-Modern Communism and the Reformation". *Religion and Culture in Germany (1400–1800)*. Leiden: Brill, 195–234.

SIMON-MUSCHEID, KATHARINA & CHRISTIAN SIMON

1996 "Zur Lektüre von Gerichtstexten: Fiktionale Realität oder Alltag in Gerichtsquellen?". *Arbeit – Liebe – Streit: Texte zur Geschichte des Geschlechterverhältnisses und des Alltags, 15. bis 18. Jahrhundert*. Hg. Dorothee Rippmann & Katharina Simon-Muscheid & Christian Simon. Basel: Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 17–39.

SNYDER, C. ARNOLD

2009 "The Evolution of Swiss Anabaptism to 1530". *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 147–167.

STAYER, JAMES M.

1975 "Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus." *Umstrittenes Täufertum 1525–1975: Neue Forschungen*. Hg. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1976 *Anabaptists and the Sword*. Lawrence, KS: Coronado Press (1972).

1982 "The Anabaptists". *Reformation Europe: A Guide to Research*. Ed. Steven E. Ozment. St. Louis: Center for Reformation Research, 135–157.

1991 *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

1996 "The Anabaptists". *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* 1. Ed. Hans J. Hillerbrand. New York & Oxford: Oxford University Press, 31–35.

2001 "Täufer". *Theologische Realenzyklopädie* 32. Hg. Gerhard Müller & Horst Balz & Gerhard

Krause. Berlin: de Gruyter, 597–617.

2004 "A New Paradigm in Anabaptist-Mennonite Historiography? Review Essay: Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli". *Mennonite Quarterly Review* 78, 297–307.

2009 "Whither Anabaptist Studies?". *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 395–398.

JAMES M. STAYER & WERNER O. PACKULL & KLAUS DEPPERMANN

1975 "From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins". *Mennonite Quarterly Review* 49, 83–121.

STRÜBIND, ANDREA

2003 *Eifriger als Zwingli: Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*. Berlin: Duncker & Humblot.

2004 "A New Paradigm in Anabaptist-Mennonite Historiography? A Response". *Mennonite Quarterly Review* 78, 308–313.

TROELTSCH, ERNST

1986 "Kirkko ja lahko". *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta: Kirjoituksia uskontososiologian alalta*. Toim. Juha Pentikäinen. Helsinki: Gaudeamus, 164–170.

VERNO, JUKKA

1984 *Hubmaier, kastajat ja "miekka"*. Yleisen historian pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

WAITE, GARY K.

2003 *Heresy, Magic and Witchcraft in Early Modern Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

2007 *Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe, 1535–1600*. Toronto: University of Toronto Press.

2009 "Apocalyptic Terrorists or a Figment of Governmental Paranoia? Reevaluating Anabaptist Violence in the Netherlands and Holy Roman Empire, 1535–1570". *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism: Neue Forschungen*. Hg. Anselm Schubert & Astrid von Schlachta & Michael Driedger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 105–125.