

**This is an electronic reprint of the original article.
This reprint *may differ* from the original in pagination and typographic detail.**

Author(s): Eilola, Jari; Salonen, Kirsi

Title: Kirkko ja uskonto kansakunnan selkärankana

Year: 2014

Version:

Please cite the original version:

Eilola, J., & Salonen, K. (2014). Kirkko ja uskonto kansakunnan selkärankana. In P. Karonen, & A. Räihä (Eds.), *Kansallisten instituutioiden muotoutuminen: Suomalainen historiakuva Oma Maa -kirjasarjassa 1900-1960* (pp. 56-82). Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. *Historiallisia tutkimuksia*, 267.

All material supplied via JYX is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

Jari Eilola ja Kirsi Salonen

Kirkko ja uskonto kansakunnan selkärankana

Oman Maan "kirkkohistorialliset" kirjoittajat

Kirkkoon ja uskontoon liittyviä asioita tarkasteltiin *Omassa Maassa* laajalti ja monesta eri näkökulmasta. Osa artikkeleista käsitteli suoraan kirkkoa ja uskontoa, kuten kirjoitukset Suomen papistosta²⁰² ja suomalaisten kääntymisestä kristinuskoon²⁰³, mutta osassa ne olivat sivuroolissa.²⁰⁴ Artikkelit eivät rajoittuneet ainoastaan tiettyyn uskontoon, sillä Suomen alueella on eri aikoina vaikuttanut eri uskontokuntia. Keskiäikää käsittelevät artikkelit painoutuivat roomalaiskatolisen kirkon ja sen vaikutusten tutkimiseen, kun taas myöhemmin painopiste oli luterilaisuudessa. Rinnalla kulkivat Suomen kreikkalaiskatolinen kirkko, herätysliikkeet ja muut uskonnolliset liikkeet. Kristinuskon ja sitä uudistaneiden virtausten länsivaikutteet olivat kuitenkin selkeästi ylliedustettuina, vaikka myös vanhimman kristillisen sanaston itäinen alkuperä ja muiden itäisten vaikutteiden merkitysarvo kirkkohistoriaan tunnustettiin.

Oman Maan 1910- ja 1920-lukujen painosten tekstit olivat sisällöltään varsin yhtenäisiä, osin jopa täysin identtisiä. Kahden ensimmäisen painoksen kirjoittajakunta pysyi pääosin samana, mutta viimeisessä painoksessa tekijät olivat täysin toiset kuin aiemmin. Tulkinnat eivät kuitenkaan muuttuneet puolen vuosisadan kuluessa oleellisesti, sillä monista muista yhteiskunnallisista instituutioista poiketen kirkko ei juuri muuttunut kirjasarjan julkaisuviikymmeninä.

Suomen kirkon ja uskonnollisten olojen historiasta kirjoittaneet asiantuntijat olivat monella tavalla yhteydessä toisiinsa. Siksi ei ole yllätys, että teksteissä on yhteisiä piirteitä. Kirjoittajat olivat kolmen polven kirkkohistorian professoreja, joista monet olivat jossakin vaiheessa toistensa opettajia ja ohjaajia. Herman Räbergh (s. 1838) tunnetaan suomalaisen kirkkohistorian tieteilijänä²⁰⁵. Lauri Ingman (s. 1868) sekä Jaakko Gummerus ja Martti Ruuth (molemmat s. 1870) edustivat keskimmäistä polvea Erkki Kansanahon, Kauko Pirisen (molemmat s. 1915) ja Mikko Juvan (s. 1918) kuuluessa nuorimpiin. Ruuthia ja Piristä lukuun ottamatta kaikki toimivat piispoina, Ingman ja Juva nousivat jopa arkkipiispoiksi. Kolmas kirjoittajia yhdistävä piirre oli kirkollinen tausta: he tulivat pappisperheistä ja -suvuista. Muutamalla kirjoittajalla oli myös yhteyksiä herätysliikkeisiin.²⁰⁶

Toisen keskeisen kirjoittajaryhmän muodostivat historiantutkijat, jotka tutkivat Suomen keskiaikaa ja todistelivat katolisen uskon omaksumisen kautta läntisten yhteyksien merkitystä. Pyrkimys rakentaa muinaisaikoihin ulottunut kuva suomalaisen kansan suuresta menneisyydestä leimasi erityisesti Jalmari Jaakkolan (s. 1885) tutkimusta. Jaakkolan, Juhani Rinteen (s. 1874) ja Aarno Maliniemen (s. 1892) tutkijanote oli selvästi maallisempi kuin teologisesti koulutetuilla kirkkohistoriantutkijoilla – Maliniemelle kirkko oli pelkästään hallinnollinen instituutio.²⁰⁷

Uskonnon rooli suomalaisen kansakunnan historian rakentajana oli vahva erityisesti 1910- ja 1920-lukujen painoksissa, mikäli painoarvoa tulkitaan artikkelien lukumäärien perusteella. Kolmannessa painoksessa uskontoa ja kirkkohistoriaa käsittelevien artikkelien määrä oli huomattavasti alhaisempi. Muutosta ei voi selittää pelkästään kirjoittajakunnan vaihtumisella tai yhteiskunnan maallistumisella vaan myös toimitusperiaatteiden muuttumisella. Näyttää siltä, että 1950- ja 1960-luvun taitteessa ilmestyneeseen painokseen haluttiin laajempia kokonaisuuksia, minkä vuoksi saman otsikon alle päätyi useita, aiemmin omina artikkeleinaan käsiteltyjä teemoja. Esimerkiksi herännäisyydestä oli ensimmäisessä laitoksessa kolme artikkelia, jotka korvattiin uusimmassa laitoksessa vain yhdellä tekstillä. Toisaalta herätysliikkeiden tutkimus, joka oli *Oman Maan* ensimmäisten painosten ilmestyessä vielä alkutekijöissään²⁰⁸, pystyi 1950- ja 1960-luvun taitteessa tarjoamaan riittävästi tietoa jäsentyneen historiallisen kokonaiskuvan rakentamiselle.

Vanhempien painosten artikkeleja leimasi historiatulkintojen yksilökeskeisyys. Uskonnollisia muutoksia – olipa sitten kysymys uskonpuhdistuksesta tai herätysliikkeiden leviämisestä – selitettiin vaikuttajayksilöiden kautta. Yksilöiden korostaminen selittyy ajan historiankirjoituksen yleisellä yksilöiden merkitystä painottaneella tendenssillä.²⁰⁹ Etenkin Suomen kaltaisen uuden kansakunnan identiteettiä rakennettiin suurmiesten ja vaikuttajayksilöiden varaan.²¹⁰ Vähintäänkin yhtä tärkeä tekijä oli empiirisen luonnontutkimuksen ja positivismin vaikutus protestanttiseen teologiaan. Tieteenalan piirissä haluttiin tutkia Raamatun ilmoituksen lisäksi uskon ilmenemistä historiassa ja yksilöiden uskonnollista kokemusta, jotka historiallisina tosiasioina mahdutettiin positivistiseen raamiin. Samalla teologit korostivat ajattoman uskon sijasta kristinuskon tämänaikaista ja eettistä merkitystä. Tällä tavalla uskonto liitettiin sosiaalisten mullistusten aiheuttamaan hätään.²¹¹

Gummerus ja Ruuth saivat yksilökeskeisen näkemyksen ja muut uudet kirkkohistorialliset vaikutteet teologian koulutusta Suomessa uudistaneen opettajansa Herman Råberghin välityksellä. Hänen mukaansa kirkkohistoria oli uskonnollisten persoonallisuuksien ja hurskauden historiaa, joka muodosti vastakohtan empiiriselle kirkkolaitoksen tutkimukselle. Råberghilla oli tärkeä rooli voimakkaan kotimaisen kirkkohistorian harrastuksen käynnistäjänä.²¹²

Oman Maan kirkkoa ja uskontoa koskevia artikkeleita yhdisti evolutionistinen näkemys nousujohteisesta portaittaisesta kehityksestä. Yksilöllinen ja sisäistetty kristillinen uskonkokemus oli useimpien kirjoittajien mielestä kehityksen päässä siintelevä hengellisen elämän korkein taso. Keskiaikaisen katolilaisuuden tulo ja juurtuminen, uskonpuhdistus ja herätysliikkeet olivat askelmia sitä kohden johtavalla tiellä. Jokaista askelmaa seurasi kuitenkin ennen pitkää taantuma: uskonnollisen kokemuksen tuoreus hiipui ja se muuttui ulkoiseksi tapakristillisyydeksi. Tällainen usko ei enää pystynyt vastustamaan maallistumista ja muita alas painavia voimia. Toisaalta maallistuminen synnytti sopivissa henkilöissä tai ihmisryhmissä kipinän olosuhteiden muuttamiselle.²¹³ Tällaiselle evolutionistiselle tai positivistiselle käsitykselle oli luonteenomaista kuvata historia tiettyyn pisteeseen johtavaksi vääjäämättömäksi kehityskuluksi, joka sulki pois kaikki muut vaihtoehdot.²¹⁴

Artikkeleiden kirjoittajien omat taustat ja kiinnostuksen kohteet näkyivät painotuksissa, mutta myös yleisemmin jaetut uskontojen hierarkiaa koskevat käsitykset heijastuivat *Oma Maa* -teksteihin. Kirjoittamattomia uskontoja pidettiin alkeellisina ja maagillisempina korkeuskontoihin verrattuna²¹⁵. Esimerkiksi Jaakko Gummerus uskoi kristinuskon ylivertaisuuteen. Vaikka hän korosti alkukirkosta lähtevää historiallista jatkumoa ja kristillisten kirkkojen yhtenäisyyttä, keskiaikainen katolilaisuus merkitsi hänelle luterilaisuutta kehittymättömämpää uskonnonmuotoa.²¹⁶

Tässä artikkelissa käsitellään kirkon ja uskonnon roolia suomalaisessa yhteiskunnassa ja elämässä. Millaisena *Oman Maan* kirjoittajat näkivät niiden merkityksen kansalle ja kansakunnalle? Koska uskonnolla ja kirkolla oli merkittävä asema Suomen historian muovautumisessa, erityisesti monissa historiallisesti tärkeissä murroskohdissa – jollaisia olivat kristinuskon tulo Suomeen, uskonpuhdistus, herätysliikkeiden leviäminen ja uskonnonvapaus – tämä teksti jäsentyy niiden kautta.²¹⁷

Kristinuskon saapuminen Suomeen

Suomen historia kulkee käsi kädessä maan kristillistämisen kanssa. Kristillistymiskehitys ajoittui 1100-luvulle, vaikka *Oman Maan* 1910- ja 1920-lukujen painoksien mukaan tieto kristinuskosta saapui Suomeen ulkomaalaisten kauppiain ja lähetysoikeusmiesten välityksellä jo aikaisemmin. Kirjoittajat korostivat erityisesti tiiviiden kauppasuhteiden osuutta ja olettivat lähetyssaarnaajien vierailleen Suomen rannikon kauppapaikoilla jo 1000-luvulla, koska Itämeren alue oli jo tuolloin aktiivisen lähetysoikeuden kohteena. Kirjoittajien mielestä oli kuitenkin epäselvää, tulivatko ensimmäiset lähetyssaarnaajat käännyttämään paikallisia vai huolehtimaan alueella olleiden ulkomaalaisten kristittyjen kauppiain sielunhoidosta. Koska erityisesti Ruotsin kauppasuhteet suuntautuivat pääasiassa läntisille rannikkoalueille, alkoi uusi usko juurtua ensimmäiseksi Ahvenanmaalle ja Vakka-Suomeen.²¹⁸

Suomalaisten kristillistymisestä kirjoittanut Jalmari Jaakkola maalasi erityisen lennokkaan kuvan kristinuskon alkuvaiheista Suomessa. Hänen mukaansa Suomen sijainti hyvien kauppareittien varrella teki mahdolliseksi että ”Suomi olisi voinut olla miespolvia suljettuna siltä kristilliseltä kulttuurisuodatukselta, josta maamme lähimmässä läntisessä naapuristossa on kirjallisiakin todisteita jo 800-luvulta”. Jaakkola muistutti Suomen vilkkaista läntisistä kauppakontakteista ja totesi, että suomalaisten kosketukset skandinaaviin ja saksalaisiin kauppiaisiin, jotka jo 1000-luvulla olivat valtaosaltaan kristittyjä, merkitsivät sitä, että Suomen kauppapaikoilla pidettiin purjehdusaikana kristillisiä jumalanpalveluksia.²¹⁹ Skandinaavisia ja ruotsalaisia suhteita tähdentämällä korostettiin Suomen varhaisia suhteita länteen, mikä oli tärkeä suunta nuoren kansakunnan politiikassa.

Oman Maan kirjoittajat eivät kuitenkaan liioitelleet lännen vaikutusta. Artikkeleissa muistutettiin myös idän suunnasta tehdyn kreikkalaiskatolisen lähetysoikeuden tärkeästä roolista kristinuskon juurtumisessa, vaikka pysyvät kristilliset vaikutteet tulivatkin Suomeen lännestä, mitä kautta roomalaiskatolista uskoa levitettiin. Tämän tueksi

kirjoittajat esittivät itäisistä vaikutteista todistavia arkeologisia löytöjä ja kielitieteellisiä tutkimustuloksia.²²⁰ Myöhäisemmät arkeologiset tutkimustulokset ovat edelleen vahvistaneet näitä tulkintoja.²²¹ Kreikkalaiskatolilaisuus ei kuitenkaan koskaan saanut laajempaa jalansijaa Suomessa vaan jäi maan itäisen osan uskonnoksi. Valamon luostarin rooli merkittävänä ortodoksisuuden keskuksena mainitaan kuitenkin kaikissa *Oman Maan* eri painoksissa.²²²

Artikkeleissa yhdistettiin kristinuskon tulo Suomeen niin sanottuun ensimmäiseen ristiretkeen, jonka Ruotsin kuningas Erik Pyhä ja piispa Henrik perimätiedon mukaan tekivät Varsinais-Suomen alueelle 1100-luvun puolivälissä. Tapahtumien yksityiskohtainen selvittäminen oli kuitenkin hankalaa, koska niistä kertovat kirjalliset tiedot ovat huomattavasti myöhäisempiä – latinankielisten pyhän Erikin ja pyhän Henrikin legendojen synty on ajoitettu 1200-luvun lopulle ja suomenkielisen pyhän Henrikin surmavirren ajoitus on tätä myöhäisempi.²²³ Ensimmäistä ristiretkeä koskevia myöhäisempiä lähteitä on kuitenkin pidetty luotettavina, eivätkä historioitsijat ole juurikaan kyseenalaistaneet niiden todistusvoimaa eivätkä ensimmäisen ristiretken, Erik-kuninkaan tai piispa Henrikin historiallisuutta.

Myös *Oman Maan* artikkelit toistivat legendan ja surmavirren tarinaa Suomen kristillistämistä. Jaakko Gummerus oli arvioissaan lähdekriittisin ja totesi lähteiden olevan peräisin 1200-luvun lopulta ja toistavan oman genrensä fraseologiaa. Samalla hän kuitenkin mainitsi, että muiden 1100-luvun tilanteesta kertovien ”luotettavien tietojen” perusteella on kuitenkin mahdollista ”pitää legendan tiedonantoa itse päätapauksista, Erik Pyhän ristiretkestä Aurajoen suulle ja piispa Henrikin lähetystoimesta sekä marttyyrikuolemasta, historiallisena, vaikka kaikki yksityiskohtat jäävätkin epävarmoiksi”.²²⁴ Samaa mieltä oli myös Suomen varhaiskeskiajasta 1950-luvulla kirjoittanut Kauko Pirinen.²²⁵ Myöhempi tutkimus on kriittisempi lähteiden kertomaa kohtaan, mutta nykyisin on päästy konsensukseen siitä, että Ruotsista tehtiin sotilaallisia retkiä Suomen alueelle 1150-luvun tienoilla.²²⁶

Oman Maan artikkelit käsittelivät myös ensimmäisen ristiretken ajoitusta, josta suorien lähteiden puuttuessa on esitetty useita erilaisia arvioita. Suomen kristillistymisen alkutaipaleesta kirjoittaneet tutkijat antoivat ristikkäisiä arvioita ristiretken tekovuodesta.²²⁷ Suomen kristillistymiskehityksen yksityiskohtien sijaan arviot keskittyivät kehityksen pääpiirteisiin, joten eri vuosikymmeninä tutkijat ovat selvästi jakaneet käsityksen siitä, että kristillistymiskehitys on ollut tärkeä vaihe Suomen kansan historiassa. Roomalaiskatolisen uskon omaksumalla suomalaiset liittyivät osaksi länttä ja eräällä lailla nousivat myös näin kansakuntien joukkoon.

Katolisen uskon juurtumisvaihe

Kaikkien *Omaan Maahan* kirkollisista asioista kirjoittaneiden tutkijoiden keskuudessa oli voimakas konsensus siitä, että piispa Henrik jäi ristiretken jälkeen Suomeen luomaan kristittyä kirkkoa ja koki lopulta marttyyrikuoleman. Sen sijaan kirjoittajat olivat erimielisiä siitä, mitä suomalaiselle kristillisyydelle tapahtui piispan kuoleman

jälkeen. Kolmannessa painoksessa Kauko Pirinen uskoi kristinuskon saavuttaneen heti jalansijan maassamme. Hän perusteli asiaa sillä, että "arkeologisten kalmistolöytöjen²²⁸ täydellinen katkeaminen n. v:n 1150 vaiheilla osoittaa kuitenkin, että Lounais-Suomessa, jopa Hämeessäkin, uskontojen taistelu on tähän aikaan päättynyt ja on siirrytty järjestyneeseen kirkolliseen elämään". Pirinen mainitsi kuitenkin, ettei kirkollisen hallinnon luominen ollut ongelmatonta. Hän tulkitsi esimerkiksi piispa Henrikin surmavirressä mainitun piispan tappamiseen johtaneen pakkokestityksen olleen muistona "niistä vaikeuksista, joita piispan viran perustaminen, seurakuntaverkoston luominen, kirkkojen rakentaminen ja muut kirkollisen elämän järjestämiseen liittyvät rasitukset ovat aiheuttaneet jo käännyttyjen suomalaisten keskuudessa".²²⁹

Kaikki kirjoittajat käsitelivät tärkeintä Suomen lähetyksiaikaan liittyvää aikalaislähdettä, vuodelta 1171 tai 1172 peräisin olevaa paavi Aleksanteri III:n *Gravis admodum* -bullaa, mutta tulkitsivat sen sisältöä hieman eri tavalla. Bullassa mainittiin suomalaisten ottaneen kristinuskon vastaan vihollisen uhatessa mutta hylänneen uskon heti kun vihollisen joukot ovat poistuneet alueelta.²³⁰ Kauko Pirisen mukaan bullan sanamuoto todisti, että vaikka suomalaiset ottivat uuden uskon vastaan, ei usko ollut alkuvaiheissa kovin syvä, vaan suomalaiset olivat herkkiä palaamaan vanhoihin pakanallisiin tapoihinsa.²³¹ Jalmari Jaakkola tulkitsi samassa *Oman Maan* nidoksessa bullan sisältöä huomattavasti nationalistisemmin. Hän totesi kirjeen sanamuodon osoittavan, että "Suomi oli jatkuvasti sekä valtiollisesti että kirkollisesti itsenäinen" ja että ruotsalaiset eivät selvästikään olleet saaneet luotua pysyvää kirkollista tai poliittista hallintoyhteisöä Pohjanlahden itäpuolelle.²³² Samalla Suomen kansallisuutta korostavalla linjalla – mutta vähemmän nationalistisesti värittyneesti – oli myös Jaakko Gummerus. Hän liitti bullan sisällön poliittisiin taisteluihin Novgorodin ja Ruotsin välillä ja tulkitsi suomalaisten ottaneen kristinuskon vastaan voidakseen paremmin puolustautua novgorodilaisia vastaan. Gummerus totesi vielä, että aikalaislähteiden valossa oli selvää, etteivät kristinuskon orastuksen ensimmäiset vuosikymmenet olleet kovin menestyksellisiä.²³³

Kaikissa artikkeleissa nostettiin esille myös Nousiaisten rooli kirkollisen hallinnon ensimmäisenä keskuksena, koska piispa Henrikistä kertovat lähteet mainitsevat hänen hautapaikakseen Nousiaisten kirkon.²³⁴ Kaikki kirjoittajat olivat yksimielisiä siitä, että Nousiaisiin ei todennäköisesti muodostunut merkittävää kirkollista keskusta vielä kristillisyyden ensimmäisinä vuosikymmeninä. Tilanne kuitenkin muuttui, kun aktiivinen piispa Tuomas otti Suomen kirkollisen hallinnon langat käsiinsä ja johti hiippakuntaansa Nousiaisista käsin 1220- ja 1230-luvulla. Samoihin aikoihin Suomen kirkollinen organisaatio liitettiin tiiviimmin Ruotsiin ja se tuli riippuvaiseksi Uppsalan arkkipiispasta.²³⁵

Suomen kirkollinen hallinto alkoi kirjoittajien mukaan vakiintua viimeistään 1220-luvulla. Tähän liittyi myös se kaikissa kirkkoa koskevissa artikkeleissa painotettu seikka, että kirkollinen hallinto haluttiin siirtää pois syrjäisenä pidetystä Nousiaisista, mihin saatiin paavilta lupa tammikuussa 1229. Ruuth kuitenkin ylitulkitsi paavillista bullaa todetessaan piispanistuimen siirron tapahtuneen seuraavana vuonna.²³⁶ Vaikka

piispanistuimen siirron vuosi ei olekaan tiedossa, kirjoittajat olivat lähes yksimielisiä siitä, että kirkollinen keskuspaikka siirtyi piispa Tuomaan kaudella Koroisiin, minne rakennettiin Suomen ensimmäinen tuomiokirkko ja piispantalo, ja sieltä myöhemmin Turkuun sen nykyiselle paikalle Unikankareelle.²³⁷ Ainoastaan valtionarkeologi Juhani Rinne esitti, että hiippakunnan piispanistuimen siirron jälkeen uusi tuomiokirkko rakennettiin suoraan Unikankareelle.²³⁸

Kristinuskon alkuvaiheiden merkittävien yksityiskohtien selvittämisen ohella kirjoittajat käsittelivät kristinuskon maantieteellistä leviämistä Suomessa. Heidän mukaansa kristinuskoko vakiinnutti asemansa Ahvenanmaalla, Varsinais-Suomessa ja Satakunnassa 1200-luvun alkuun mennessä. Kierrelleiden saarnaajien levittämä uusi usko muuttui pikku hiljaa pysyväksi instituutioksi, jossa omissa seurakuntakirkoissaan toimineet vakituiset papit olivat kristittyjen palveluksessa.²³⁹ Kahteen ensimmäiseen painokseen seurakuntaverkoston kehityksestä kirjoittanut J. W. Ruuth selitti ensimmäisten seurakuntien olleen maantieteellisesti varsin laajoja "käsittäen koko sen asutun seudun, johonka kristinoppia kulloinkin levitettiin".²⁴⁰ Ruuth ajoitti K. G. Leinbergiin²⁴¹ viitaten Suomen seurakunnat seuraavasti: Suomesta tunnetaan 20 ennen vuotta 1300 sekä viitisenkymmentä 1300-luvulla perustettua seurakuntaa. Seurakuntaverkosto laajeni vilkkaasti myös tämä jälkeen, sillä Ruuthin mukaan reformaation aikakaudella Suomen alueella oli 136 seurakuntaa. Näiden lisäksi Itä-Karjalassa oli seitsemän kreikkalaiskatolista seurakuntaa.²⁴²

Kivikirkot ovat muutamien linnojen ohella ainoita nykypäivään asti säilyneitä keskiaikaisia rakennuksia ja niille annettiin suuri paino kansallisromanttisella aikakaudella.²⁴³ Tämän vuoksi kivikirkkoille omistettiin kahdessa ensimmäisessä painoksessa jopa oma artikkelinsa, jossa kirkkoasiantuntija Juhani Rinne kuvaili rakennusten arkkitehtuuria. Tutkimuksen puuttuessa Rinne ei kuitenkaan ottanut kantaa kirkkojen rakennusajankohtiin. Rinne totesi vain, etteivät kivikirkot olleet maamme vanhimpia kirkkorakennuksia, vaan että vanhimmat kirkot olivat olleet puisia ja siksi hävinneet.²⁴⁴

Katolisen kirkon rooli keskiajan Suomessa

Katolisen kirkon moninainen rooli Suomessa korostuu *Oman Maan* artikkeleissa, joiden mukaan kirkko ei ollut sisäänpäin kääntynyt toimija, vaan sen vaikutukset ulottuivat lähes kaikille elämänalueille. Teksteissä käsiteltiin muun muassa papiston roolia paikallisyhteisössä sekä Turun piispojen merkittävää hallinnollista ja poliittista asemaa. Tekstit osoittivat, miten kulttuuri ja oppineisuus kulkeutuivat Suomeen juuri kirkonmiesten välityksellä. Albin Simolin kiteytti nämä ajatukset: "Ruotsin vallan perustamisen jälkeen lienee Suomessa tuskin ollut edes oikeata siviilihallintoa, vaan sitäkin hoiti papisto piispojensa johdolla. Mutta maallisen hallinnon perustamisen jälkeenkin olivat papit yhä edelleen kaikkien – – sivistyspyrkimysten hoitajia ja edistäjiä."²⁴⁵

Kirkkoherrat olivat seurakuntalaitoksen keskeisimpiä henkilöitä, "seurakuntalaisten edusmiehiä Jumalan edessä", kuten Mikko Juva asian ilmaisee.²⁴⁶ Suomessa keskiajalla noudatetun Uplannin maakuntalain kirkkokaaren mukaan kirkon rakentaneilla talonpojilla oli oikeus ehdottaa piispalle sopivaa henkilöä kirkkoherrakseen. Määräys oli taannut paikallisia miellyttävän sielunpaimenen saamisen, mutta tilanne muuttui myöhäiskeskiajalla kirkollisen keskushallinnon ja kruunun otteen voimistuessa.²⁴⁷ Vaikka kirkkoa koskevat artikkelit eivät olleetkaan erityisen kansallisesti värittyneitä, monet niistä korostivat pappien "suomalaisuutta". Simolin ja Juva mainitsivat ensimmäisten Suomessa toimineiden pappien olleen ulkomaalaisia lähetyssaarnaajia, mutta painottivat sitä, että papisto suomalaistui heti kun paikallisten kandidaattien oli mahdollista ottaa vastaan pappisvihkimykset.²⁴⁸ Myös Gummerus korosti kirkonmiesten kotimaisuutta ja piispojen suomalaisuutta luonnehtien esimerkiksi Taivassalossa syntynyttä piispa Magnus Nicolaita (Särkilahti, piispana 1489–1500) "lämminsydämiseksi ja epäitsekkääksi isänmaanystäväksi".²⁴⁹ Gummerus selvitti piispojen elämäkertojen lisäksi heidän vastuitaan ja velvollisuuksiaan ja muistutti, että piispojen rooli hiippakunnan johtajana teki heistä Suomen merkkihenkilöitä. Omien virkatoimiensa ohella Turun piispat osallistuivat aktiivisesti maalliseen hallintoon ja matkustivat näiden tehtävien vuoksi ahkerasti myös ulkomaille.²⁵⁰

Keskiaikaisesta papistosta ei maalattu yksinomaan harmonista kuvaa, vaan artikkeleihin sisältyi myös papistoon yhdistettyjä ongelmia. Simolin mainitsi alemman papiston sivistyksen olleen "jotenkin mitätön". Vähimmäisvaatimuksena oli kuitenkin, että keskiajan loppupuolella "pappien tuli osata lukea sekä saarnata kansan kielellä". Juva ei suhtautunut asiaan näin pessimistisesti, vaikka totesikin maalaispapiston ja hiippakunnan ylimmän papiston väliset koulutus- ja varallisuuserot suuriksi.²⁵¹ Molemmat kirjoittajat huomioivat uskonpuhdistuksen muuttaman periaatteen siitä, että katolisen papiston olisi pitänyt elää siveästi. Huolimatta siitä, että katolinen kirkko pyrki ajamaan läpi vaatimuksen papiston selibaatista, papiston edustajat harjoittivat usein yhteiselämää "emännöitsijöidensä" kanssa.²⁵² 2000-luvun alussa julki tullut Turun hiippakuntaa koskeva paavillisen "katumustuomioistuimen", penitentiariaatin, lähdeaineisto tukee tätä tulkintaa.²⁵³

Keskiajan kirkolliseen elämään kiinteästi liittyneelle luostarilaitokselle omistettiin omat artikkelinsa, joissa huomautettiin, että Suomen myöhäisen kristillistymisen vuoksi varhaisimmat luostarijärjestöt, kuten benediktiininit tai sisterssiläiset, eivät koskaan tulleet maahan. Sen sijaan Suomeen tulivat mendikanttijärjestöt, eli dominikaanit ja fransiskaanit, sekä myöhemmin birgittalaisjärjestö.²⁵⁴ Luostarijärjestöistä korostettiin erityisesti dominikaanien sääntökunnan merkitystä Suomen kristillistämisen alkuvaiheessa. Turkuun oli perustettu jo vuonna 1249 dominikaanikonventti, jonka veljien roolia hiippakuntahallinnon ja liturgian kehittämisessä painotettiin. Ensimmäinen fransiskaaneja koskeva lähdemaininta on vasta vuodelta 1403, ja birgittalaisjärjestöön kuulunut Naantalin luostari perustettiin vielä myöhemmin, vasta 1430- ja 1440-lukujen taitteessa.²⁵⁵ Luostariväki liitettiin *Omassa Maassa* erityisesti oikean opin julistamiseen ja saarnaamiseen. Maliniemi kuitenkin korosti myös seurakuntapappien osuutta saarnaamisessa. Hänen mukaansa "kiertelevät

kerjäläismunkit eivät suinkaan olleet ainoita hengellisiä, jotka saarnasivat kansalle, kuten asia historiankirjoissamme usein mainitaan".²⁵⁶

Omassa Maassa nostettiin saarnaamisen yhteydessä esille myös kielikysymys. Vaikka monissa nykyisissä historian koulukirjoissa mainitaan virheellisesti katolisen jumalanpalveluksen ja saarnan olleen latinan kielellä, jota kansa ei kyennyt ymmärtämään, *Oman Maan* saarnaamista sivuavissa artikkeleista välittyi näkemys, että saarnoja pidettiin kansan kielellä. Martti Ruuth kiteytti saarnaamisen kieleen liittyneen periaatteen tekstissään seuraavasti: "Saarnoja oli kahta päälajia, nim. latinankieliset papiston yhteisissä kokouksissa pidetyt ja kansankieliset maallikoille pidetyt saarnat."²⁵⁷ Myös Mikko Juva mainitsi latinan pyhän messun kielenä, mutta sen ohella kansan kieltä käytettiin kirkon opetustoiminnassa sekä jopa joissain pyhissä toimituksissa, kuten ripissä, jossa oli ensiarvoisen tärkeää, että syntien tunnustaja ja pappi ymmärsivät toisiaan. Juvan mukaan "äidinkielen saarnakaan ei ollut kirkossamme tuntematon".²⁵⁸ Aarno Maliniemi toisti samat yksityiskohdat ja lisäsi, että Suomen kirkoissa käytettiin kansankieltä, vaikka suomenkielisiä keskiaikaisia saarnoja ei ole säilynyt. Hän totesi vielä, että ammatissaan paikallista kieltä käyttänyt papisto itse asiassa muokkasi ja kehitti jatkuvasti suomen kieltä.²⁵⁹ Tätä kautta kirjoittajat alleviivasivat kirkon osuutta suomalaisen kulttuurin luojina.

Luterilaisen kansankirkon ja oman kirjakielen synty

Luterilaisen kirkon asema suomalaiseen kulttuuriin olennaisesti kuuluvana kansankirkkona oli *Omassa Maassa* lähtökohta, joka yhtäältä määräsi kirjoittajien suhtautumista tähän instituutioon. Toisaalta se oli ilmiö, jota täytyi artikkeleissa selittää ja osoittaa luterilaisuuden ylivertaisuus muihin vaihtoehtoihin nähden. Lisäksi luterilaisen uskon tulo Suomeen, niin sanottu uskonpuhdistus, kietoutui olennaisesti suomen kirjakielen syntyyn. Tähän liittyen kansankielinen kansanopetus ja lukutaito painottuivat kirjasarjassa selvästi.

Kansallinen näkökulma ilmeni keskittymisenä suomalaiseen uskonpuhdistukseen, sillä yhteydet muuhun Eurooppaan rajoittuivat lähinnä viittauksina Lutheriin. Jopa tapahtumien liittäminen Ruotsiin jäi väljäksi. Murros todettiin Suomessa vähemmän jyrkäksi ja mullistavaksi kuin monissa muissa Euroopan maissa. Kirjoittajat selittivät maltillisuutta osittain sillä, ettei Suomessa uskonpuhdistuksen taustalla ollut syvää tyytymättömyyttä katolista kirkkoa ja sen harjoittamia väärinkäytöksiä vastaan. Lähtökohtana olivat sen sijaan Kustaa Vaasan poliittiset pyrkimykset.²⁶⁰ Yrjö J. E. Alanen muistutti, että Turun keskiaikaiset piispat olivat hyviä, hurskaita ja oppineita miehiä, jotka nauttivat kunnioitusta kansan keskuudessa. Hän mainitsi positiivisena myös kirkon katolisella ajalla harjoittaman sosiaalisen toiminnan kuten sairaista ja köyhistä huolehtimisen.²⁶¹

Muutos katolisuudesta luterilaisuuteen oli hidas, mikä kertoi "siitä viisaasta ja varovaisesta tavasta, jolla uskonpuhdistus meillä suoritettiin". Tämä oli puolestaan seurausta siitä, että "uskonpuhdistus sisäkirkollisena uudistuksena on suuremmassa

määrässä kuin esimerkiksi kirkollinen järjestelytyö 1600-luvulla tai Turun yliopiston tieteellisen elämän perustustyö suoritettu maamme omilla henkisillä voimilla”. Työn suorittajat puolestaan olivat niitä murroskausien miehiä, ”jotka ovat täyttäneet hyvin ajan erikoisluonteen vaikutukset”.²⁶² Korostamalla kotimaisia voimia kirjoittajat ohittivat tyystin keskeiset ruotsalaiset uskonpuhdistajat ja kirkon organisoijat, kuten Laurentius Andrean ja Olaus Petrin.

Koska uskonpuhdistus eteni hitaasti, myös puhdasoppisuuden aika alkoi Suomessa myöhemmin kuin muualla. Herman Råberghin mukaan kansanopetus käynnistettiin Lutherin hengessä varsin nopeasti, mutta muodolliset tunnukset hyväksyttiin huomattavan myöhään. ”Suomen kirkko” – aivan kuin se olisi toiminut Ruotsin kirkosta riippumatta – yhtyi Augsburgin (1530) tunnustukseen vasta Uppsalan kokouksessa 1593. Sovintokirjassa olleet tunnuskirjat hyväksyttiin niinkin myöhään kuin 1663. Råberghille puhdasoppisuuden ajan alkua merkitsi Isak Rothoviuksen nimeäminen Turun piispaksi (1627) ja Enevald Svenonuksen kaltaisten oppineiden tuleminen Turun akatemiaan (1654).²⁶³ Mikko Juvan mukaan puhdasoppisuuden aika merkitsi pappien arvon palautumista, osittain voimakastahtoisten piispojen työn tuloksena. Kirkko myös tunnustettiin valtakunnallisen yhtenäisyyden ”kenties tärkeimmäksi rakentajaksi”. Samaan aikaan vahvistui papiston rooli valtakunnan toisena säätynä, joka toisinaan joutui esiintymään kaikkien aatelittomien säätyjen puhetorvena aatelisvaltaa vastaan.²⁶⁴

Luterilainen puhdasoppisuus – samoin kuin itse uskonpuhdistus – personoitui kirjoittajien mielestä niin vahvasti henkilöihin, että periodisointi voitiin tehdä näiden mukaan. Kansalliselle historiankirjoitukselle oli luonteenomaista nähdä historialliset tapahtumat ja prosessit suurmiesten kättilöiminä tapahtumasarjoina, jotka tähtäsivät tulevaisuudessa siintelevän kansakunnan parhaaseen.²⁶⁵ Maltillisuuden ja harkitsevaisuuden korostamista voi selittää kahdella tavalla. Ensinnäkin se vastasi 1800- ja 1900-lukujen sivistyneistön kansalaisihannetta, jota leimasi tunteiden hallinta, käyttäytymisen kontrollointi ja maltillisuus²⁶⁶. Lisäksi se selitti miellyttävällä tavalla keskiaikaisten katolilaisten piirteiden säilymisen pitkään etenkin Suomessa. Toisaalta uudempi tutkimus on korostanut luterilaisuuden asemaa kalvinismin ja katolilaisuuden välisenä uskontona.²⁶⁷

Maltillisuus ja vakaumuksellinen luterilaisuus siis leimasivat uskonpuhdistusajan piispoja. Magnus Nicolai Särkilahdesta oli säilynyt vain vähän tietoa, mutta hänen tiedettiin ”olleen intomielinen, sykähdyttävän vakaumuksen mies”. Hänen ”varmaa luterilaista kantaansa” osoitti se, että hän oli yksi ensimmäisistä papeista, jotka Ruotsin valtakunnassa ”rikkoivat kirkon selibaattilain, seuratakseen Jumalan käskyä ja luonnonlakia”.²⁶⁸ Vaikka Kustaa Vaasan todettiin johtaneen uskonpuhdistusta vielä Martinus Skytten kaudella (1528–1550) ja piispan itsensä jääneen taustalle, hänenkin onnistui kuitenkin ”painaa kehitykseen Suomessa sopuisan persoonallisuutensa leiman”.²⁶⁹ Ericus Erici Sorolainen (Turun piispana 1583–1625) oli niin ikään oppinut ja ”luonteeltaan maltillinen ja hiljainen”.²⁷⁰ Varovaista kantaa ja toimintatapoja noudatti myös Mikael Agricola (Turun piispana 1550/1554–1557), joka ei kuitenkaan tarpeen

tullen karttanut taistelua vanhaa vastaan. "Lutherin pauhaavaa ja kiivasta kieltä ei A. näy yleensä rakastaneen."²⁷¹

Jaakko Gummerus piti Sorolaisen ansiona ja maltillisuuden osoituksena sitä, ettei hän tukenut messun ulkoisia seremonioita koskevassa kiistassa katolilaista kantaa, mutta ei myöskään Kaarle IX:n ääriiisuttua mallia, vaan kulki keskitietä.²⁷² Sorolaisen voi tulkita pitäytymiseen Uppsalan kokouksen (1593) ja keskieurooppalaisten teologiain linjauksissa. Toisaalta Sorolainen oli saattanut ymmärtää kansan vastahakoisuuden nopeita ja jyrkkiä leimahduksia seremonioiden muutoksia kohtaan.²⁷³

Tasaisten suomalaisten luonteenlaatujen vastapainoksi tarjottiin ruotsalaisia karaktäärejä. Kristian II:n kannattajiin kuulunut Uppsalan arkkipiispa Gustav Trolle (arkkipiispana 1515–1521) oli sekä katolilainen että "intohimoinen ja katala".²⁷⁴ Nihkeä kuva piirtyi myös Abraham Angermannuksesta (arkkipiispana 1593–1599), joka oli "rajattoman kiivas ja häikäilemätön". Hän toimi "kansanyllyttäjän kaunopuheisuudella" ja viljeli riettauksia ja karkeaa kieltä, mikä "vaikutti sivistymättömiin" mutta närkästytti historiantutkijaa.²⁷⁵

Mutta se, mikä sopi piispalle, ei sopinut kuninkaalle. Juhana III:n yritykset kulkea keskitietä saivat kirjoittajan tuomion: "Suuria kysymyksiä ei ratkaista kiertämällä niiden vaikeuksia tai keinotekoisesti niitä vaientamalla. Mutta tätä Juhana ei ymmärtänyt. Itsepäisesti hän piti kiinni kultaisen keskitiensä kauniista utukuvasta."²⁷⁶ Maltillisuus ja vakaumuksellisuus eivät siis olleet kuninkaalle hyveitä.

Vakaumuksellisuuden ja poliittisen tarkoituksenmukaisuuden yhteensovittaminen näyttää olleen kirjoittajille ongelmallista – etenkin silloin, kun oli kysymys valtiomiehistä. Tämä johtui ainakin osittain oppiaineiden välisistä eroista, jotka estivät näkemästä 1500-luvun lopun tapahtumia kokonaisuutena: kirkkohistorialliset tutkimukset eivät juuri huomioineet poliittisia oloja, ja poliittisessa historiassa oli keskitytty joko vallanperijöiden kamppailuun tai nuijasotaan.²⁷⁷ Kun *Omassa Maassa* käsiteltiin Kustaa Vaasan roolia uskonpuhdistuksessa, kaikki kirjoittajat myönsivät poliittisten intressien ensisijaisuuden. Silti hänen toimissaan yritettiin nähdä edes häivähdys vakaumuksellisesta uskosta: "Selvätuumainen kuningas vakaumuksestakin helposti kallistui uuteen opinmuotoon, joka niin terävästi arvosteli katolisen kirkon puutteita ja joka keskiajan kirkon opetustapaan verraten oli niin yksinkertaista ja luontevaa."²⁷⁸ Kuitenkin kirkon varojen ryövääminen kuninkaan omiin taskuihin sen jälkeen, kun "vapaussodan" velat oli maksettu, koetteli kirjoittajien sietokykyä: "Se oli 'hyödyn aikakausi' kaikessa loistossaan".²⁷⁹

Kustaa Vaasaan suhtauduttiin kuitenkin ymmärtäväisesti ja positiivisesti hänen isänmaan hyväksi tekemän elämäntyönsä vuoksi. Hyväntahtoinen suhtautuminen ympäröi myös Juhana III:a liturgisesta riidasta huolimatta. Tämä selittyi Juhanan herttuakaudellaan tekemällä työllä Suomen hyväksi. Gummerus loi huolellisesti kuvaa vastauskonpuhdistuksesta ja sen häikäilemättömistä agenteista, jesuiitoista, jotka käyttivät siekailematta kuninkaan hyväuskoisuutta hyväkseen.²⁸⁰ Lyhyiden mainintojen perusteella syntyi vaikutelma, että pahan lähteenä oli nimenomaan

”kiihkokatolilaiseksikin mainittu” Sigismund, jolla oli jesuiittoja neuvonantajinaan ja jolta ei tästä syystä voinut odottaa mitään hyvää.

Vaikka 1960-luvulla ja myöhemmin tehty tutkimus on osoittanut, että Vatikaanin suunnitelmat katolisen uskon palauttamiseksi Pohjolaan olivat 1500-luvun lopulla pidemmälle vietyjä kuin aiemmin uskottiin, kuva katolilaisista ja jesuiitoista oli turhan synkkä. Se selittyy yhtäältä historiantutkijain vahvalla sitoutumisella valtiokirkolliseen luterilaisuuteen. Toisaalta kielteinen kuva oli perua tutkijoiden kriittikittömästi käyttämästä 1500-luvun antikatolisesta propagandasta.²⁸¹

Uskonpuhdistuksen etenemistä käsiteltäessä Juhana III:n hallituskautta (1569–1592) kuvattiin vedenjakajana. Sitä edeltävällä ajalla uusi oppi näytti uppoavan kansaan huonosti. Jo ”Punainen messukirja” mutta ennen kaikkea kuninkaan salaiset sovintoneuvottelut paavin kanssa ja jesuiittojen entistä näkyvämpi toiminta muuttivat tilanteen luterilaisuuden eduksi. Gummeruksen mukaan ”se pani todenteolla miettimään, mitä uskonpuhdistus oli merkinnyt ja mistä kaikesta oli luovuttava, jos katolilaisuus uudelleen pääsisi valtaan. Ja silloin vasta myös selvisi kansan tajunnassa, kuinka arvokkaita uskonpuhdistuksen saavutukset sittenkin olivat.”²⁸²

”Kansan tajunta” edusti Gummerukselle suppeaa osaa koko väestöstä.²⁸³ Gummeruksen ”kansa” tarkoittikin itse asiassa ainoastaan luterilaista papistoa, jonka oppinut eliitti pani äänekkäimmin vastaan Juhanan uskonnollisille uudistuksille. Se tunsu uudistusten ja vastauskonpuhdistuksen uhkaavan olemassaoloaan. He olivat peloissaan, koska oman opin lisäksi myös oma tulevaisuus näytti epävarmalta.²⁸⁴

Kun Gummerus puolestaan tarkoitti kansalla seurakuntalaisia, kuva uuden uskon omaksumisesta muotoutui toisenlaiseksi. Hän mainitsi esimerkiksi keskiaikaiseen katolilaisuuteen liittyvän uhri-suhteen²⁸⁵, mutta ei selittänyt asiaa sen tarkemmin. Hänen mukaansa kansa hyödynsi kirkollisia tekstejä ja riittejä omissa loitsuissaan ja taikateoissaan. Itse asiassa uskonpuhdistus merkitsi hänen mukaansa ensi vaiheessa taikuuden lisääntymistä, koska nyt talonpojat siunasivat peltonsa ilman pappia. Merkittävämpää oli, että alkuvaiheessa uskonpuhdistus merkitsi vanhan repimistä ja muutosta, joiden vastavoimana ihmiset alkoivat kaivata entistä. Se ei automaattisesti tarkoittanut paluuta katolisen kirkon syliin, mutta se teki ihmiset alttiimmiksi houkuttelulle.²⁸⁶

Yrjö J. E. Alasen ja varsinkin Mikko Juvan 1950- ja 1960-luvun taitteen artikkeleissa kansanuskoon ja uskonnollisuuteen paneuduttiin aivan toisella tavalla. Juvan esityksen pohjana oli hänen oma tutkimuksensa Varsinais-Suomen uskonnollisesta elämästä, jonka pohjalta hän eritteli ja havainnoi monia kansanomaisen uskon piirteitä, esimerkiksi vanhan uhri-suhteen muuntumista kuuliaisuuden ja siunauksen välistä yhteyttä korostavaksi ajatusmalliksi.²⁸⁷ Alasen puolestaan lähti liikkeelle yksittäisen, 1700- ja 1800-luvun taitteessa eläneen kansanrunoilijan tekstistä eritellessään uskonpuhdistuksen vaikutuksia runon kirjoitusajankohtaan saakka.²⁸⁸

Uskonpuhdistuksen eräänä ideana oli se, että kansalle haluttiin antaa mahdollisuus lukea pyhiä kirjoituksia omalla kielellään ja omatoimisesti eikä ainoastaan latinan kielen taitoisen papin suomeksi selittämänä.²⁸⁹ Raamatun kääntämisestä kansan kielelle seurasi myös muiden tärkeiden tekstien suomeksi laatiminen, mikä johti kirjasuomen

syntyyn.²⁹⁰ Kansallisen historiakirjoituksen ideologian mukaisesti²⁹¹ *Omassa Maassa* suorastaan ylikorostettiin kirjasuomen synnyn merkitystä, joka puolestaan henkilöityi Mikael Agricolaan (n. 1507–1557). Suomalaisen kirjakielen isänä ja Turun piispana tunnettu Agricola julkaisi elinaikanaan huomattavan määrän kirjallisuutta. Ensimmäinen hänen suomenkielisistä teoksistaan oli vuonna 1542 julkaistu *ABC kirja*, jonka jälkeen hänen kirjallinen tuotantonsa keskittyi lähinnä uskonnollisten tekstien suomentamiseen.²⁹² Mikael Agricolan laajaan kirjalliseen tuotantoon vedoten Alanen kiteytti suomalaisen reformaation ytimen: ”Suomen uskonpuhdistus tapahtui näin ennen kaikkea rakentavan kirjallisen työn merkeissä, työn, joka antoi selvän ohjelman kirkkomme toiminnalle vastaisina vuosisatoina.”²⁹³

Oman kielen esiin nostaminen liittyi kansallisromanttiseen ajatteluun, joka korosti kansan oman kielen merkitystä niin sanotun kansansielun ilmentäjänä. *Omassa Maassa* – ja monissa myöhemmissäkin teoksissa – tämä korostus merkitsi sitä, että Agricolasta tehtiin Suomen tärkein ja juhlituin uskonpuhdistaja, vaikka todellisuudessa hänen roolinsa sen käytännön toteuttamisessa oli hyvin pieni.²⁹⁴

Alanen kytki kirjakielen synnyn ja kirkollisen kansankoulutuksen – jolla hän tarkoittaa nimenomaan lukutaidon opetusta – kiinteästi toisiinsa. Hän korosti sisälukutaidon merkitystä, koska oli ihanteellista, että jokainen pystyisi lukemaan Raamattua itse ja tekemään siitä omat johtopäätöksensä. ”Niin kauan kuin lukutaito oli Suomessa vielä harvinaista, oli kansan uskonnollisen elämän hoito melkein kokonaan pappien julistuksen ja opetuksen varassa.”²⁹⁵ Alasen mukaan herätysliikkeiden – pois lukien muutamat varhaisimmat vaiheet – leviäminen kansan keskuuteen tapahtui samaan aikaan sisälukutaidon kanssa. Tulkintansa perusteeksi hän viittasi Martti Ruuthin herännäisyyttä ja Mikko Juvan sisälukutaidon leviämistä koskeviin tutkimuksiin. Alanen arvioi, että vasta sisälukutaidon leviämisen jälkeen ”esiintyy kansan keskuudessa omakohtaisempaa uskonnollista asennoitumista”.²⁹⁶

Uskonpuhdistuksen lähtökohtana oli ajatus jokaisen mahdollisuudesta tutustua itse Raamattuun. Pyhän kirjan antamiseen kansan käsiin liittyi kuitenkin aina väärintulkintojen ja ylilyöntien vaara. Niiden välttämiseksi katekismuksesta – johon oli valittu oikeat kohdat ja vielä selkeästi selitetty, miten ne piti ymmärtää – tuli Raamattua tärkeämpi kansanopetuksen väline.²⁹⁷ Ennen sisälukuvaiheeseen siirtymistä tai opinkappaleiden pänttämisestä oli kuitenkin luotava pohja, jonka turvin tietoa opetettiin. Se pohja muodostui Antti J. Pietilän mukaan Paulus Petri Juustenin (n. 1516–1575) ja Ericus Eri Sorolaisen kausien aikana. Mikko Juva taas korosti 1600-luvulla piispa Isak Rothoviuksen toimesta palautetun kirkkokurin merkitystä. Opin pääkappaleet opetettiin piispa Johan Gezelius vanhemman aikana. Hänen poikansa aikana huolehdittiin lopulta sisälukutaidosta.²⁹⁸ Gezeliusten arvo kansankasvatuksen ja lukutaidon edistäjänä tunnustetaan myös uudemmassa tutkimuksessa.²⁹⁹

Kirjoittajien jäykkyydestä ja ulkokohtaisuudesta syyttämä puhdasoppisuuden aika sai toisaalta kiitosta kansan ja kansakunnan kasvattajana. Herman Råberghin mukaan se kasvatti ”kansaamme kuuliaisuuteen jumalalliselle ja inhimilliselle laille” sekä koulutti papistoa. Puhdasoppinen kirkko opetti kansan turvaamaan vaikeina aikoina Jumalaan.³⁰⁰ Vaikka Råbergh tässä yhteydessä viittasi 1600-luvun kuolonvuosiin ja

isoonvihaan, rivien välistä on luettavissa, että luottamus Jumalaan ja lakiin kantoivat vaikeuksien yli myös myöhempinä vaikeina aikoina. Toisaalta sitaatista kävi ilmi puhdasoppisen luterilaisuuden hierarkkisuus, jossa jokaisen tuli tietää oma paikkansa ja pysyä siinä Jumalalle, kirkolle ja maalliselle esivallalle uskollisena.

Seuraavalla vuosisadalla kansanopetus muuttui. "Hyödyn aikakausi" suosi "taloudellista pappistyyppiä", joka koki erityisesti aineellisen viljelyn omaksi tehtäväkseen. Pappiloista alkoi muodostua mallitiloja, joiden kautta uusia viljelykasveja ja -menetelmiä siirtyi vähitellen kansan käyttöön. Papiston tehtävänä oli valistaa ja levittää tietoa kansan keskuuteen. Kysymys ei ollut pelkästään hengellisistä asioista vaan myös taloustiedosta, humanistisista aloista ja luonnontieteestä, joita opetettiin saarnoissakin. Samanaikaisesti tapahtunut pappiloiden ja pappien elämänmenon maallistuminen söi Juho Koskimiehen ja Mikko Juvan mukaan pappien arvovaltaa ja edesauttoi osaltaan herätysliikkeiden syntyyn johtanutta henkistä kriisiä.³⁰¹

Herätysliikkeet uskon uudistajina ja kansalaisuuden rakentajina

Herätysliikkeiden historia on *Omassa Maassa* pitkälti herännäisyyden historiaa. Liikkeen "esihistorian" muodosti 1600-luvun lopulta seuraavan vuosisadan jälkipuolelle ulottunut niin sanotun varhaisen herännäisyyden aika. Jaakko Gummerus ja Martti Ruuth olivat yksimielisiä jakson uskonnollisesta ja kansallisesta merkityksestä. Molemmat katsoivat, että kyseessä oli erilaisten ulkomaisten vaikutteiden – esimerkiksi pietismin, Hallen herätyksen ja herrnhutilaisuuden – avulla kanavoitunut syvemmän hengellisen elämän etsiminen tilanteessa, jossa usko oli joko jäykkää "puhdasoppista skolastiikkaa" tai "uususkonnollista vetisyyttä"³⁰². Mikko Juva korosti lisäksi suurten vastusten, erityisesti 1690-luvun kuolonvuosien ja isonvihan henkisiä vaikutuksia.³⁰³ Varhainen herätysliike oli siis reaktio maallistumiseen sekä institutionalisoituneen kirkon ja uskon kriiseihin, joiden seurauksena ulkoiset uskonnonharjoituksen muodot olivat ylikorostuneet ja sanoma käynyt ontoksi.

Ruuth ja Gummerus näkivät vaiheen lähinnä sivistyneistön piiriin rajoittuneena toimintana, joka vähitellen tihkui papiston välityksellä kansalle ja "jäi itämään sen sydämiin". Se oli "myöhäisemmän herännäisyyden juurikanto"³⁰⁴, joka alkoi versoa 1800-luvun ensimmäisillä vuosikymmenillä. Tämä "haudutusvaiheen" ansiosta kyse oli liikkeestä, jolla oli "omat kotimaiset edellytyksensä ja jonka kehitys kulki omaa latuansa", vaikka ulkoa tulleiden vaikutusten merkityksen saattoi nähdä. Olennainen osa tätä omintakeisuutta oli herännäisyyden esiintyminen "kansan syväin rivien kannattamana ja johtamana liikkeenä".³⁰⁵

Herätysliikkeisiin oli liittynyt alusta alkaen "sairaalloisia" ja "epäraittiita" eli epäkirkkollisia aineksia.³⁰⁶ Kirjoittajat tarkoittivat niillä vahvoja tunteenilmauksia, erityisesti hurmoksellisuutta, jota esiintyi 1700-luvun jälkipuoliskon herätyksissä. He selittivät ilmiötä osittain herätysten naisvaltaisuudella, joka johti emotionaaliin ylilyönteihin. 1800- ja 1900-luvun vaihteessa kritisoitiinkin runsaasti niin kutsuttua naisherättäjäliikettä, jonka koettiin rikkovan määrystä naisten vaikenemisesta

seurakunnissa³⁰⁷. Vielä vakavampaa oli kuitenkin se, että liikkeisiin tuli tätä kautta kirkkoa kritisoivia ja separatistisia piirteitä. Niiden esiintymistä selitettiin sillä, että varhaisiin liikkeisiin kuului vain vähän pappeja. Ruuthin mukaan liikkeen tärkeäksi luotsaajaksi nousikin hänen tutkimansa pappi ja virsirunoilija Abraham Achrenius (1706–1769), joka aloitti yltiöpietistinä, mutta kehittyi myöhemmin maltilliseksi ja reaktioita tasapainottavaksi tekijäksi. Hän kelpasi herätysliikkeen esimerkiksi myös viimeiseen painokseen.³⁰⁸ Liikkeeseen liittyneiden luterilaisten pappien maltillisuuden ansioksi luettiin, että lestadiolaisuus on edelleen valtiokirkon jäsen ”hihhulilaisuuden” laajasta kannatuksesta huolimatta.³⁰⁹ Suhtautuminen ekstaattisiin liikkeisiin oli 1800-luvun lopulla varautunutta, koska niitä pidettiin fennomaanien, kirkollisen eliitin ja valtavirran körttiläisten vastustajina.³¹⁰

Ensimmäisten painosten kirkkohistorian tutkijat jakoivat 1800- ja 1900-lukujen vaihteen sivistyneistön ja keskiluokan näkemykset, että tietyt kansankulttuurin piirteet, esimerkiksi spontaanisuus, impulsiivisuus ja aggressiivisuus, edustivat kehittymättömyyttä. Kehittynyt ja sivistynyt ihminen sen sijaan pystyi hallitsemaan tunteitaan, kontrolloimaan käytöstään ja puntaroimaan asioita maltillisesti.³¹¹ Toisaalta vahvoin tunteisiin liittyi terveydellisiä riskejä: ”Tämmöinen tunteiden kiihotus vaikuttaa henkistä ja ruumiillista turmiota. Hermosto tulee hirveästi rasitetuksi ja tahdon voima höltyy.”³¹² Miehillä oli luonnostaan naisia paremmat edellytykset itsensä hallitsemiseen. Toisaalta sitä saattoi oppia sivistyneistön edustajilta – ja tässä opetustyössä papisto oli keskeisessä asemassa.³¹³

Myöhäisempi herännäisyys oli alhaalta kumpuava kansanliike, mutta silti ääri-ilmiot pysyivät kontrollissa: ”On ihmeellistä, että Savon heränneet koko senkin pitkän ajan, jolloin heidän piiriinsä tuskin kuului yhtään pappia, pysyivät ehdottoman uskollisesti kirkollisina.”³¹⁴ Tästä syystä selitystä sivistyneistön roolista täytyi hieman venyttää niin, että se kattoi kansan piiristä nousseet poikkeusyksiköt. Toisaalta selitystä haettiin liikkeen luonteesta.³¹⁵

Keskeisessä asemassa olivat talonpoikaiset johtajat, jotka painoivat laajoihin piireihin oman uskonnollisen persoonallisuutensa leiman. Sellaiset miehet kuin Matti Paavola ja ennen kaikkea Paavo Ruotsalainen korostivat Raamatun lukemista ja rukoilemista. He olivat itsekin runsaasti lukeneita ja uskon kysymyksiä syvästi pohtineita, asioita tasapainoisesti harkitsevia miehiä, joilla oli ”harvinaisen ehjä ja itsenäinen luonne”. Ennen kaikkea he olivat hiljaisia ja vaatimattomia eivätkä harrastaneet hyveillä kerskailevaa moralismia. Tämä hyvitti iän esiintuomat Ruotsalaisen riitaiset piirteet tai seuroissa tapahtuneen alkoholin nautiskelun.³¹⁶

Yrjö J. E. Alanen toisti pääpiirteissään samaa tarinaa 1950-luvun lopulla julkaistussa uskonpuhdistusartikkelissaan. Hän aloitti ja päätti tekstinsä 1700- ja 1800-luvun taitteen molemmin puolin eläneeseen kansanrunoilija Paavo Korhoseen. Vaikka tämä ”ei elämänvaellukseltaan ollut kaikin puolin mallikelpoinen, niin hänen runonsa edustavat kansanomaista uskonpuhdistuksen suurten periaatteiden ymmärtämistä – hänessä [oli] jaloja kristillisiä avuja, mielen nöyryyttä ja hartautta ja suurta hyväntahtoisuutta.”³¹⁷ Tällaisesta asennoitumisesta kumpusi liikkeen käytännön sielunhoitoa korostava luonne.

Gummerus korosti, että vaikka maallikot pitivät tiukasti kiinni vakaumuksestaan jopa käräjillä, he eivät kuitenkaan tahtoneet esittää mitään kirkon opista poikkeavaa käsitystä. Kyse oli lähinnä uskonnollisesta uudistusliikkeestä, joka herätti kansassa uudenlaista uskonnollista elämää ja teki kristillisyydestä persoonallisen ratkaisun ja koko elämän asian.³¹⁸ Juva yhdisti ilmiön vuoden 1869 kirkkolakiin ja kirkon murrokseen, joka avasi herätysliikkeiden kasvateille mahdollisuuden täyttää kirkollisia virkoja.³¹⁹ Kun pohjalainen herännäispapisto tuli mukaan liikkeeseen, se toi tiedon ja sivistyksen antamia etuja, laajempia näkökulmia ja yritteliäisyyttä, mutta ei muuttanut sen kansanomaista ja omintakeista perusluonnetta. Kun herännäisliike myöhemmin hajaantui, osa papistosta juurrutti herätysliikkeen uutta uskonnollisuutta kirkon piiriin.³²⁰ Herätysliike ja kirkko olivat molempia osapuolia hyödyttävässä suhteessa: maallikot saivat sivistystä ja ohjausta, ja papiston välityksellä liikkeen piirissä herännyt uskonnollisuus saattoi elävöittää virallisen kirkon piiriin kuuluvaa uskonnollista elämää.

Gummeruksen, Alasen ja Juvan kirjoituksista muodostuva kuva kansasta oli samanaikaisesti ihanne ja tavoite. Herätysliikkeiden maallikkosaarnaajat edustivat sitä, mitä kansan ajateltiin parhaimmillaan olevan: nöyrää, vaatimatonta ja hiljaista, mutta uskossaan vilpittöntä. Vaikka näillä miehillä oli jo itsessään hyvä vaikutus tavalliseen kansaan, he tarvitsivat tuekseen koulutettua papistoa ja näiden organisoimaa kansanvalistustoimintaa. Sen päämääränä oli muokata talonpojista yhteiskunnallisia toimijoita, joiden siveellisyyden ja sivistyksen pohjimmaisina kriteereinä olivat kansakunta ja Jumala.³²¹

Vaikka kirjoittajat eivät yleensä ottaen katsoneet hyvällä kirkkoon ja kruunuun kohdistuvaa niskurointia, sitä pidettiin joissakin tapauksissa jopa erittäin kannatettavana. He korostavat herätysliikkeiden kansallista merkitystä ihmisiä kansalaisuuteen ja yhteiskunnalliseen toimintaan valmistaneina organisaatioina.

Gummerus piti yhteiskunnallisesti aktiivista kansalaistoimintaa jonkinlaisena ihmisen synnynnäisenä ominaisuutena. Kun säätyjä ei kutsuttu koolle Porvoon valtiopäivien jälkeen, ”jaloimpien pyrkimysten kaipuu” etsi muita kanavia toteutuakseen. Herätysliikkeet muodostuivat sellaisiksi, koska kansallinen herääminen oli vasta idullaan eikä seuraelämäkään ollut riittävän tyydyttävää. Gummeruksen mukaan körtit käräjille 1830- ja 1840-luvulla johtanut konflikti maallisen esivallan kanssa ”on kansanmiehissäkin kehittänyt itsenäisyyttä ja ryhdikkyyttä” ja valmistanut Aleksanteri II:n kaudella uudelleen alkaneeseen valtiolliseen toimintaan.³²²

Alanen oli periaatteessa samaa mieltä, mutta yksilöi kansaa hieman tarkemmin. Hän korosti maallikkosaarnaajien roolia tärkeänä maaseudun väestön valveutumisessa ja kehittämisessä itsenäiseen yhteiskunnalliseen ja valtiolliseen toimintaan. Herätysliikkeiden ”jalostava vaikutus” kansanelämään näkyi Alasen mukaan erityisesti Etelä-Pohjanmaalla ja Lapissa. Pohjanmaalla herännäisyys muodosti hillitsevän vastapainon heilahduksille väkivaltaan. Lapin osalta hän ei erittele asiaa tarkemmin.³²³

Kirjoittajat loivat ja pitivät yllä tätä kuvaa kansasta useasta syystä. Ensinnäkin sitä tarjottiin kansalle positiivisena esimerkkinä ja samaistuskohteena: tällä tavalla ja tällaisissa asioissa toivomme teidän toimivan. Toisaalta se mahdollisti

venäläistämiskausien tapahtumien ja esivallan mielivallan käsittelyn tekemällä rinnastuksen vuosikymmenten takaisiin tapahtumiin. Lisäksi kansallinen ja uskonnollinen herätys tahdottiin esittää toisiinsa elimellisesti liittyneinä ilmiöinä, vaikka niin ei vielä 1830- ja 1840-luvun körttiläisoikeudenkäyntien aikana ollutkaan. Kosketus todelliseen kansaan oli alun perin etenkin herännäispapeille tärkeämpi kuin kansallisille herättäjille. Vastaavasti kansan oli helpompi kiinnittyä nimenomaan uskonnolliseen liikkeeseen.³²⁴ Erkki Kansanaho korosti tätä puolta ja erottautui siten vanhemmista kollegoistaan. Hän ei sanonut mitään siitä, että körttioikeudenkäynnit olisivat jotenkin valmistaneet kansalaistoimintaan. Sen sijaan Kansanaho teki selväksi, ettei kyseessä ollut pelkästään liikkeen ja maallisten viranomaisten välinen konflikti. Luterilainen kirkko sekä Elias Lönnrotin ja J. L. Runebergin kaltaiset kansalliset herättäjät olivat leppymättömiä heränneiden kritisoijia.³²⁵

Kokemus kansan yhteiskunnallisesta heräämisestä sai teologit ja kirkkohistorian tutkijat pohtimaan uudelleen kansan ja kirkon välistä suhdetta.³²⁶ He määrittelivät luterilaisen kirkon olennaiseksi suomalaisen kulttuurin osaksi ja tärkeäksi yhdistäjäksi. Jaakko Gummeruksen mukaan kirkon tuli olla kansakunnan henkinen yhdistäjä, lain kunnioituksen ja kansalaismoraalin opettaja, jolla oli oma sosiaalinen vastuunsa etenkin sisällissodan jälkeen. Kirkon tehtävä oli siis luoda yhtenäinen kansa, jota luokkaerot tai muutkaan erimielisyydet eivät jakaisi.³²⁷ Myös herätysliikkeiden – ja erityisesti heränneiden – kansallisromanttista glooriaa paisuteltiin sodan jälkeen.³²⁸

Uskonnonvapaus ja muut kirkkokunnat

Kaarlo Kaira totesi 1950-luvun lopulla, että yksityistä uskonnonharjoittamista ja -vapautta pidettiin länsimaissa selviönä.³²⁹ *Oman Maan* ensimmäisen ja kolmannen painoksen ilmestymisen välillä Suomessa olikin tapahtunut merkittävä uskonnonvapautta koskeva muutos.

Puoli vuosisataa aiemmin *Omaan Maahan* aiheesta kirjoittanut Martti Ruuth oli selvästi tyytymättömämpi vallinneeseen tilanteeseen. Hänen mukaansa vuoden 1869 kirkkolaki oli asettanut luterilaisen kirkon uuteen asemaan, yhdeksi kirkkokunnaksi toisten joukkoon. Kuitenkin lain edellyttämän eriuskoisuuslain (1889) säätämiseen oli mennyt liian kauan, ja sittenkin vapaus oli Ruuthin mukaan ymmärretty laissa liian suppeasti: se oli rajattu yksinomaan protestanttisiin kirkkokuntiin. Toisaalta hän myönsi, että eriuskoisten määrä alkoi kasvaa Suomessa merkittävästi lain voimaantulon jälkeen.³³⁰

Artikkelin kirjoitushetkellä (1908) Ruuth ei ollut kannassaan yksin. Papisto oli ensin puolustanut suurruhtinaskunnan lakeja mutta taipunut sittemmin myöntyväisyyspolitiikkaan. Se oli myös vastustanut vapaamielisten tahojen uskonnonvapausvaatimuksia. Suurlakon puhjetessa kirkon katsottiin olevan osa vastustettavaa pakkovaltaa ja radikaaleja uudistuksia vaatineet puheenvuorot voimistuivat. Tekojen tasolla tilanne ei ollut yhtä mustavalkoinen: osa papistosta oli mukana suurlakossa puhujina, lakkolaisille pidettiin jumalanpalveluksia ja lakkoa

kuvattiin uskonnollisella sanastolla myös työväen piirissä. Suurlakon päätyttyä huomattava osa papistosta asettui kannattamaan uskonnonvapauslakia ja siviiliavioliiton sallimista. Vuoden 1908 kirkolliskokous hyväksyi niitä koskevat senaatin esitykset. Ruuth ja muut nuoremman teologit siis muuttivat kirkon asennetta ja hetken näytti kuin olisi mahdollista päästä maltillisiin ratkaisuihin tärkeimpien uskonnonvapautta koskevien kysymysten osalta.³³¹

Radikaalit äänenpainot laantuivat kuitenkin nopeasti suurlakon jälkeen osittain siksi, että oikeisto säikähti työväen vallankumouksellista julistusta. Toisaalta kysymys oli myös puoluepoliittisten kiistojen aiheuttamasta pettymyksestä ja turhautumisesta. 1900-luvun ensimmäisen vuosikymmenen lähetessä loppuaan Suomeen muodostui selkeä jako jyrkkiä kirkkopoliittisia uudistuksia vastustavaan oikeistoon ja niitä kannattavaan vasemmistoon. Sittenkin sisällissota syvensi entisestään vastakkainasettelua.³³²

Suomen uskonnonvapauden historia merkitsi Ruuthille vapauden ja yksilöllisyyden puutetta. Luterilaisen kirkon "holhousjärjestelmän" synty uskonpuhdistuksen aikana oli hänen mukaansa perusteltavissa yhtäältä puolustautumisena reformaation hedelmiä tyhjäksi tekevää vastauskonpuhdistusta vastaan. Toisaalta sen muodostumista selittivät ajan ankarat olot, epäkypsä henkinen kehitys sekä jäykkää kuria, järjestystä ja holhoavaa hallitusvaltaa edellyttänyt yleinen katsantokanta. Järjestelmä menetti kuitenkin oikeutuksensa siinä vaiheessa, kun luterilainen kirkko oli onnistunut vahvistamaan asemansa.³³³ Sen jälkeen kirkon olisi kuulunut antaa sijaa uskonnolliselle ja tunnustukselliselle monenkirjavuudelle.

Siinä missä Ruuthin artikkelit edustavat aikalaisnäkemystä uskonnonvapaustaistelusta, Kaira painotti rooliaan selkeästi menneisyydestä kuvaa rakentavana historiantutkijana. Ajallinen perspektiivi toi hänen esitykseensä neutraaliutta ja mahdollisti ilmiön kytkemisen toisenlaisiin, Ruuthille ehkä näkymättömämpiin voimiin ja rakenteisiin. Niinpä Kaira kirjoittikin, "että ulkonaisilla tekijöillä, kuten väestön rakenteella, on ollut suuri merkitys uskonnonvapauden kehittymisen kannalta. Kysymys uskonnonvapaudesta esiintyy – – yhteydessä kysymykseen valtion suhteesta kirkkoon. Tunnustuksellinen valtio, joka vaatii kaikkia valtion alamaisia kuulumaan valtionuskontoon, ei voinut suvaita uskonnonvapautta."³³⁴ Kysymys uskonnosta ei ollut vain kirkon vaan nimenomaan valtion asia, eikä tarkastelu rajoittunut vain Suomeen tai Ruotsiin vaan vertailua tehtiin laajemminkin. Lisäksi Kaira kuvasi siirtymistä kollektiivisesta uskonnollisuudesta yksilölliseen enemmänkin aatteellisena muutoksena kuin ihmisille kehittyvänä sisäisenä tarpeena.

Uskonnonvapauslaki ei kuitenkaan pohjimmiltaan muuttanut luterilaisen kirkon asemaa miksikään, vaan se säilytti edelleen asemansa valtiokirkkona. Sen mukaisesti se säilyi myös *Omassa Maassa* yksityiskohtaisimmin käsiteltynä uskontokuntana. Toisaalta luterilainen kirkko ei enää hallinnut suvereenisti uskonnollista kenttää, vaan joutui ottamaan toiset uskonto- ja kirkkokunnat huomioon – ja jopa kilpailemaan niiden kanssa. Tämäkin tilanne tunnistettiin *Oman Maan* artikkeleissa.

Kirkko kansakunnan selkärankana ja herättäjänä

Oman Maan kirkkoa ja uskontoa koskevissa artikkeleissa oli yllättävän vähän eroja eri painosten välillä. Päälinjat pysyivät jokseenkin muuttumattomina 1900-luvun alusta 1960-luvulle saakka. Edes kirjoittaja- ja toimittajakunnan perinpohjainen uudistaminen ei näytä muuttaneen peruslinjoja. Silti kahdelle ensimmäiselle painokselle luonteenomainen omakohtaisuus puuttui kolmannesta painoksesta lähes kokonaan. Omakohtaisuus tarkoitti ensinnäkin omakohtaisen uskonkokemuksen korostumista historiaa ohjaavana voimana. Se oli erityisen voimakasta uuden ajan alun uskonnollisuudesta ja herätysliikkeistä kertovissa artikkeleissa, kun taas keskiaikaa ja katolista uskoa koskevissa teksteissä tilanne oli toinen. Toinen omakohtaisuuden piirre oli historiallisten tapahtumien rinnastaminen oman aikaan tai oikeammin oman ajan tarkoitushakuinen käsitteleminen menneisyyden avulla. Tätä edusti esimerkiksi pyrkimys nähdä idän ja lännen kirkkojen välinen varhaiskeskiaikainen kilpailu tai heränneiden 1830- ja 1840-luvun ongelmat maallisen esivallan kanssa rinnasteisina oman ajan konflikteihin venäläisen esivallan kanssa. Tendenssi ei rajoittunut yksinomaan kirkkohistoriallisiin teksteihin vaan se läpäisi koko *Oma Maa* -teossarjan.

Kolmannen painoksen tekstit hahmottivat aikaisempaa laajemmin ilmiöiden eurooppalaista kontekstia. Perusnäkemys oli silti edelleen kansallinen. Kirkon ja kirkonmiesten pyrkimys toimia Suomen parhaaksi oli keskiajalta kirjoitusajankohtaan kulkeva punainen lanka.

Yhtäältä kansallisen historiankirjoituksen vaatimukset, toisaalta massoja kohtaan tunnettu varauksellisuus selittävät, miksi yksilöt saivat *Omassa Maassa* niin keskeisen rooliin. Heidän avullaan rakennettiin kansallista identiteettiä, tarjottiin lukijoille eli kansalle terveitä esikuvia ja esitettiin samalla oikeanlaisen käyttäytymisen ja kansalaisuuden mallit.

Etenkin *Oman Maan* ensimmäisiä painoksia leimasi evolutionistinen käsitys, joka määritteli kehityskulkua ja samalla uskontojen välistä hierarkiaa. Alimmalla asteella oli tuskin uskonnoksi kutsuttava pakanauskko. Keskiaikainen katolilaisuus oli askel ylöspäin kristillisen kehityksen tiellä, mutta siinäkin oli mukana tarpeettomia elementtejä, joiden poistamiseen nykytutkimuksen kritisoima nimike "uskonpuhdistus" juuri viittaa. Ylintä kehitystasoa edusti uskonnon yksilöllistyminen herätysliikkeiden vaikutuksesta. Sen seurauksena ja toivottuna (?) tuloksena esitettiin uskonnollinen liberalismi ja uskonnonvapaus, jotka takasivat jokaiselle vapauden harjoittaa omantuntonsa oikeana pitämää uskontoa. Kirkolle nämä murrosvaiheet merkitsivät haasteita, joissa omaa toimintaa ja opetusta oli arvioitava uudelleen, jotta ihmiset saataisiin pysymään sen piirissä ja ohjauksessa. Tämä näkökulma tuli esille nimenomaan kolmannessa painoksessa, koska sen ilmestyessä uskonnonvapaus ei ollut enää tavoite vaan laajasti hyväksytty olotila. Niinpä tarkasteluhorisonttia voitiin siirtää sen vaikutusten arviointiin.

Oman Maan artikkeleissa piirtyi positiivinen kuva kirkosta instituutiona, jota ei kritisoitu ankarasti, vaikka jäykkyys ja muutosvastarintaisuus tuotiinkin välillä esille. Tämä selittyi osittain kirjoittajien laajasti jakamalla vakaumuksella, jonka mukaisesti

kirkko oli itsessään yhteiskuntaa tai oikeammin kansakuntaa luonut ja koossa pitänyt voima, nimenomaan kasvatuksellisessa ja siveellis-moraalisessa mielessä. Kirkko ja uskonto antoivat kansalle välineet – välillä hieman pakottaen, mutta aina näiden parasta tarkoittaen – joiden avulla se saattoi kehittyä ja sivistyä.

Artikkeleissa papisto esiintyi kansan henkisenä ja yhteisöllisenä johtajana. Pohjimmiltaan kysymys oli 1800-luvun käsityksestä, jonka mukaan kansa tarvitsi sivistyneistön edustajia johtajikseen. Esimerkiksi keskiaikaa koskevilla artikkeleilla korostettiin kirkon roolia kulttuurin tuomisessa Suomeen sekä hiippakunnan ylimmän papiston asemaa oppineisuuden eturintamassa. Samalla tavoin herätysliikkeiden historian katsottiin osoittavan, että papiston poissaolo tai sen heikkolaatuisuus johti todennäköisesti kaaokseen ja anarkiaan. Kansan tarvitsi kaitsijansa, koska muutoin se unohti paikkansa ja tehtävänsä olla nöyrä ja kuuliainen.

Etenkin ensimmäisten painosten artikkeleissa kansa nousi esiin, kun haluttiin kuvata esimerkiksi Juhana III:n uudistusten vastustusta laajana ilmiönä. Tässä mielessä kansasta puhuminen merkitsi samaa kuin yleinen mielipide, jolla toimintaa oikeutettiin. Kansan ja sen ajattelu ei siis lopulta ollutkaan uskonpuhdistuksesta kirjoittavien kiinnostuksen kohteena, vaan fokus oli papistossa. Realistisemmaksi kansanuskon ja -uskonnollisuuden käsittely tuli vasta kolmannessa painoksessa, jossa Mikko Juva kirjoitti sellaisista aiemmin tuntemattomista asioista kuin kollektiivisesta uskonnollisuudesta ja Jumalan vihan pelosta. Vasta Juva nosti kansanihmisen jo herätysliikkeitä edeltävällä ajalla toimijaksi, vaikkakaan ei vielä subjektiksi.

Positiivista suhtautumista kirkkoon ja historiallisen tulkinnan pääpiirteiden muuttumattomuutta selitti myös kirjoittajien vahva sitoutuminen luterilaiseen valtionkirkkoon. Useimmilla oli kirkollinen tausta, teologinen koulutus, kirkollinen virka ja uskonnollinen vakaumus, jotka kaikki vahvistivat käsitystä kristillisen, erityisesti luterilaisen kirkon tärkeydestä kansan ja kansakunnan tukirankana ja kehittäjänä. Kirkko itse asiassa merkitsi samaa kuin sivistys, mistä syystä jopa keskiaikaiseen katoliseen kirkkoon suhtauduttiin sangen positiivisesti. Asenne selittyi myös kansallisen historiankirjoituksen ideologiasta, jonka mukaisesti omaperäisen kansallisen kehityksen juuria oli haettava mahdollisimman kaukaa – siis keskiajalta, jolloin kristinusko ja kirkko tulivat Suomeen. Toisaalta keskiaikaa tutkimalla osoitettiin, että kristinusko ja sivistys tulivat nimenomaan lännestä.

Viitteet

¹⁸⁷ J. K. Paasikivi, Itsenäisen Suomen valtiovelka. Teoksessa OM 1924, 215; myös J. K. Paasikivi, Valtionvelka. Teoksessa *Valtiotieteiden käsikirja. Aakkosellinen tietoteos IV*. Toim. Leo Harmaja et al. Tietosanakirja Osakeyhtiö 1924(b). Suomen Pankin toiminnasta itsenäistymisen vuosina katso Antti Kuusterä & Juha Tarkka, *Suomen Pankki 200 vuotta. I. Keisarin kassasta keskuspankiksi*. Otava 2011, 423–445, 452–458, 464.

¹⁸⁸ Arajärvi 1921, 1021–1023, 1025; Paasikivi 1924a, 215–216. Instituutioiden toiminnan näkökulmasta on mielenkiintoista, ettei *Omassa Maassa* kosketeltu juuri lainkaan itsenäisen Suomen vaatimaa virkamieslisäystä. Suomen virkamiehistö kasvoi vuodesta 1914 vuoteen 1921 reilusta 20 000 henkilöstä lähes 35 000 virkamieheen. Sakari Heikkinen & Seppo Tiihonen, *Kriisien selvittäjä. Valtiovarainministeriön historia 2*. Valtiovarainministeriö 2009 (2009b), 136–137, 139

¹⁸⁹ Luottamus Suomen valtion maksukykyyn oli alimmillaan vuonna 1920, jolloin Lontoon pörssissä lainan luottopreemio oli kahdeksan prosenttiyksikköä. Sisällissodan aikana ruotsalainen lainoittaja oli ollut Skandinavisk Kreditaktiebolaget, joka vaati lyhytaikaisen lainansa vakuudeksi osan Suomen Pankin kultavarannosta pantiksi Tukholmaan; se palautettiin vasta 1921, kun luotto oli tullut kokonaan maksetuksi. Paasikivi 1924a, 216–218; Arola 2006, 152–156.

¹⁹⁰ Rekola, 1961b, 304–305.

¹⁹¹ Palmén 1910b, 176.

¹⁹² Palmén 1910b, 177.

¹⁹³ Savolainen 1996b, 23, 87; Yleisesti Heikkinen & Tiihonen 2009a. Senaatin talousosaston viidestä toimikunnasta kolmen tehtävät koskivat suoraan valtionaloutta. Yksi näistä oli valtionvaraintoimituskunta, jonka keskeisimpiin tehtäviin kuului tarkkojen tietojen hankkiminen valtion tulojen määrästä, budjettiesityksen laatiminen ja hallitsijan budjetissa myöntämien määrärahojen käyttö kiireellisyyden ja tulojen saapumisjärjestyksen mukaan.

¹⁹⁴ Rekola 1960b, 39–41.

¹⁹⁵ Luottojen myöntäminen yksityisille yrittäjille tai yrityksille oli yleistä vain 1720–1770-luvulla. Esimerkiksi Petri Karonen, *Patruunat ja poliitikot. Yritysohtajien taloudellinen ja yhteiskunnallinen toiminta Suomessa 1600–1920*. Historiallisia Tutkimuksia 217. SHS 2004; yleisemmin Antti Kuusterä, *Valtion sijoitustoiminta pääomamarkkinoiden murroksessa 1859–1913*. Historiallisia Tutkimuksia 149. SHS 1989.

¹⁹⁶ Teuvo Aura, Valtio luotonantajana. Teoksessa OM 1959a, 122–123, 133.

¹⁹⁷ Autereen mukaan kaupunkien tuloista oli vielä vähemmän luotettavaa tietoa kuin menoista, mutta aivan omassa ”tuntemattomuusluokassaan” olivat maalaiskuntien meno- ja tulolaskelmat.

¹⁹⁸ Oskari Autere, Suomen kuntain taloudesta. Teoksessa OM 1910. Arvi Hällfors käsitteli toisessa painoksessa samaa teemaa (Suomen kuntien talous. Teoksessa OM 1922).

¹⁹⁹ Sulo A. Typpö, Kuntien talous. Teoksessa OM 1962b, 208–210.

²⁰⁰ Palmén 1911, 924.

²⁰¹ Palmén 1911, 930–932.

²⁰² Albin Simolin, Suomen papisto eri aikoina. Teoksessa OM 1910, 864–877; Albin Simolin, Suomen papisto eri aikoina. Teoksessa OM 1922, 1976–1089; Mikko Juva, Suomen papisto eri aikoina. Teoksessa OM 1958c, 407–418.

²⁰³ Jaakko Gummerus, Suomalaisten käännytys kristinuskoon. Teoksessa OM 1907(a), 250–259; Jaakko Gummerus, Suomalaisten käännytys kristinuskoon. Teoksessa OM 1920(a), 334–346; Jalmari Jaakkola, Suomalaisten kääntyminen kristinuskoon. Teoksessa OM 1958a, 285–302.

²⁰⁴ Johan Wilhelm Ruuth, Turku. I. Keskiajalla ja 1500-luvulla. Teoksessa OM 1910, 61–69; Johan Wilhelm Ruuth, Turku. I. Keskiajalla ja 1500-luvulla. Teoksessa OM 1924, 47–53.

²⁰⁵ Esimerkiksi Eino Murtorinne, *Suomalainen teologia autonomian kautena (1828–1918)*. Gaudeamus 1986, 190–191.

²⁰⁶ Murtorinne 1986, 229, 232–233, 235; Hannu Mustakallio, Koskimies, Juho Rudolf (1859–1936). *Kansallisbiografia* (2002) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/3046/> (7.5.2013); Eino Murtorinne, Ruuth, Martti (1870–1962). *Kansallisbiografia* (2012b) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/3072/> (29.4.2013); Veli-Matti Autio, Alanen (1800–) *Kansallisbiografia* (2003) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/7402/> (3.5.2012); Seikko Eskola, Juva, Mikko (1918–2004). *Kansallisbiografia* (2012) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/3029/> (3.5.2013); C. J. Gardberg, Rinne, Juhani (1872–1950). *Kansallisbiografia* (2006) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/6356/> (7.5.2013); Markku Heikkilä, Kansanaho, Erkki (1915–2003). *Kansallisbiografia* (2012) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/3089/> (3.5.2013); Simo Heininen, Pirinen, Kauko (1915–1999). *Kansallisbiografia* (2001) <http://www.kansallisbiografia.fi/>

fi/kb/artikkeli/3095/ (7.5.2013); Vesa Vares, Ingman, Lauri (1868–1934). *Kansallisbiografia* (1998) <http://www.kansallisbiografia.fi/ezproxy.jyu.fi/kb/artikkeli/641/> (7.5.2013).

²⁰⁷ Eino Jutikkala, Jaakkola, Jalmari (1885–1964). *Kansallisbiografia* (1998) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/6992/> (7.5.2013).; Simo Heininen, Maliniemi, Aarno (1892–1972). *Kansallisbiografia* (2005) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/3005/> (7.5.2013); Tommila 1989, 186–188.

²⁰⁸ Eino Murtorinne, Sisällissodan vaikutus teologiseen tutkimukseen. Teoksessa Ilkka Huhta (toim.), *Sisällissota 1918 ja kirkko*. SKHS 2009, 186–187.

²⁰⁹ Tommila 1989, 137, 172, 173–174; Ahtiainen & Tervonen 1996, 52–54, 59–60.

²¹⁰ Mirkka Lappalainen, *Susimessu. 1590-luvun sisällissota Ruotsissa ja Suomessa*. Helsinki: Siltala 2009, 15, 19; Jalava & Kinnunen & Sulkunen 2013, 12–13; myös Ulla Koskisen ja Piia Einosen artikkeli tässä teoksessa.

²¹¹ Hannu Mustakallio, *Säätyläispapista kansalaiseksi. Papiston poliittis-yhteiskunnallinen rooli demokratisoitumisen murrosvaiheessa 1905–1907*. SHKS 1983, 50–53, 471; Murtorinne 1986, 202–203, 235–236; Murtorinne 2009, 182–183.

²¹² Tommila 1989, 130; Murtorinne 1986, 182–187, 190–192; Eino Murtorinne, Råbergh, Herman (1838–1920). *Kansallisbiografia* (2012a) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/4475/> (29.4.2013).

²¹³ Jaakko Gummerus, Myöhäisempi herännäisyys valta-aikanaan. Teoksessa OM 1909(b), 696.

²¹⁴ Ahtiainen & Tervonen 1996; Jalava & Kinnunen & Sulkunen 2013, 12–13.

²¹⁵ Anna-Leena Siikala, *Itämeren suomalaisten mytologioita*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1388. SKS 2013, 75–80.

²¹⁶ Matti Ijäs, Gummerus, Jaakko (1870–1933). *Kansallisbiografia* (2012) <http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/3001/> (29.4.2013).

²¹⁷ Vastuu kirjoittajien välillä jakaantuu siten, että johdanto- ja päätäntöluvut ovat yhteisesti kirjoitettuja. Kirsi Salonen vastaa kristinuskon leviämistä ja keskiaikaa koskevista osuuksista. Myöhempiä aikoja koskevat luvut ovat Jari Eilolan käsialaa.

²¹⁸ Gummerus 1907(a), 251; Gummerus 1920(a), 335; Kauko Pirinen, Suomen varhaiskeskiaika. Teoksessa OM 1958a, 193; Juva 1958c, 407. Suomen alueen ensimmäiset kirkkorakennukset ovat nousseet juuri Ahvenanmaalle. Juhani Rinne (Keskiaikaiset kirkkomme. Teoksessa OM 1910, 316–317) mainitsi Suomen vanhimman kirkollisen rakennuksen olevan Lemböten kappeli Lemlannissa, jota "ovat aikaisemmat tutkijat pitäneet jo 1000-luvulla, siis ennen ristiretkiä rakennettuna". Rinne lievensi myöhemmin tulkintaansa (Keskiaikaiset kirkkomme. Teoksessa OM 1920, 452) ja antoi mahdollisuuden sille, että kirkko olisikin rakennettu vasta 1100-luvun puolella. Ajoitukset kappelin iästä vaihtelevat suuresti. 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa rakennuksen arveltiin olevan 1000- tai 1100-luvulta. Viimeaikainen tutkimus on esittänyt huomattavasti myöhempiä ajoituksia. Åsa Ringbom esittää kappelin rakennusajankohdaksi 1300-lukua. Åsa Ringbom, *The Churches of the Åland Islands and 14C dating of mortar*. Teoksessa Guy de Boe & Frans Verhaeghe (eds.), *Method and theory in Historical Archaeology*. Papers of the "Medieval Europe Brugge 1997" Conference 10. Instituut voor het Archeologisch Patrimonium, 1997, 103–112. Markus Hiekkänen puolestaan argumentoi 1400- ja 1500-luvun taitteen puolesta. Markus Hiekkänen, *Suomen keskiajan kivikirkot*. SKS 2007, 406–407, 596.

²¹⁹ Jaakkola 1958a, 287–288.

²²⁰ Gummerus 1907(a), 251; Gummerus 1920(a), 335; Pirinen 1958a, 193; Jaakkola 1958a, 287–288; Juva 1958c, 407.

²²¹ Unto Salo, *Risti ja rauta: Kristilliset kuvat, symbolit ja ornamentit Suomen rautakauden löydöissä. Kristinuskon esineellistä kulttuurihistoriaa ennen kirjoitetun sanan aikaa*. Emil Cedercreutzin säätiö 2005. Salo tosin ylitulkitsi Suomen alueilta löytyneiden kristillisten esineiden luotettavuutta kristillisen kulttuurin olemassaolon todistajana ja esittää, että Suomen alueelta olisi jo 500-luvulta asti havaittavissa merkkejä kristinuskosta. Myös Hiekkänen 2007, 11–16.

²²² Johan Wilhelm Ruuth, Suomen seurakunnat. Teoksessa OM 1911, 814; Johan Wilhelm Ruuth, Suomen luterilaiset seurakunnat. Teoksessa OM 1925, 790; Heikki Kirkinen, Suomen ortodoksinen kirkko. Teoksessa OM 1959a, 235–236.

²²³ Tuomas Heikkilä, *Pyhän Henrikin legenda*. SKS 2005, 226–235.

²²⁴ Gummerus 1907(a), 252. Gummerus on muuttanut tekstiään vuoden 1920 painokseen siten, että hän on hylännyt tulkinnan ristiretken suuntautumisesta Aurajoen suulle. Sen sijaan hän toteaa, että Aurajokilaakson sijasta ristiretki olisi todennäköisemmin kohdistunut Kokemäenjoen suuseudulle. Gummerus 1920(a), 336.

²²⁵ Pirinen 1958a, 193.

²²⁶ Asiasta tarkemmin Heikkilä 2005, 55–56.

²²⁷ Jaakko Gummerus (Gummerus 1907(a), 252–253 ja Gummerus 1920(a), 336) mainitsi kantaansa sen tarkemmin perustelematta, että ”ristiretken aikana on tavallisesti pidetty vuotta 1157; äskettäin on kumminkin esitetty syitä sen käsityksen hyväksi, että oikea vuosiluku olisi 1154 tai 1155”. J. W. Ruuth (1911, 813) puolestaan totesi asiaa tarkemmin analysoimatta ensimmäisen ristiretken tapahtuneen vuonna 1154. Kauko Pirinen (Pirinen 1958a, 193) esitti ristiretken ajankohdaksi vuotta 1155 ja perusteli asiaa sillä, että piispa Henrik olisi perimätiedon mukaan saapunut Ruotsiin ”kardinaalilegaatti Nicolaus Brekespearin eli Albanolaisen mukana v. 1153 ja oli kaksi vuotta ennen Suomen retkeä Upsalan piispana”. Hän ei kuitenkaan pitänyt laskennallista vuotta 1155 täysin varmana. Mutkia muissakin tulkinnoissaan reippaasti suoristanut Jalmari Jaakkola (Jaakkola 1958a, 293) esitti omassa artikkelissaan saman tulkinnan, mutta ei kyseenalaistanut sitä, vaan totesi, että ”nykytietämämme mukaan on tämä vuosi ainoa, joka tulee kysymykseen”. Lähteiden perusteella saatavien tietojen mukaan mitään edellä mainituista vuosista ei voida varmuudella yhdistää ristiretkeen. Ajoituksesta ja eri ajoitusmahdollisuuksista Heikkilä 2005, 56–62.

²²⁸ Pirinen viittaa sanoilla ”arkeologinen kalmistolöytö” ilmeisestikin ei-kristillisiin hautalöytöihin.

²²⁹ Pirinen 1958a, 194.

²³⁰ Bulla on editoitu teoksessa Reinhold Hausen (toim.), *Finlands medeltidsurkunder I*, 24. Bullan sisällöstä ja sen todellisesta merkityksestä on käyty runsaasti keskustelua. Todennäköisesti osa kirjeen sanamuodoista on paavillista ristiretkiretoriikkaa, minkä vuoksi kirjeen sisältöä ei voi tulkita varmaksi tiedoksi Suomessa tapahtuneista historiallisista tosiasioista. Esimerkiksi Christian Krötzl, *Pietarin ja Paavalin nimissä. Paavit, lähetystyö ja Euroopan muotoutuminen 500–1250*. Historiallisia Tutkimuksia 219. SKS 2004, 195–196.

²³¹ Pirinen 1958a, 194.

²³² Jaakkola 1958a, 295.

²³³ Gummerus 1907(a), 253; OM 1920(a), 336–337; Jaakko Gummerus, Suomen keskiaikaiset piispat. Teoksessa OM 1908b(a), 135; Jaakko Gummerus, Suomen keskiaikaiset piispat. Teoksessa OM 1921(a), 158; Jaakkola 1958a, 295–297. Myös Petri Karosen ja Nils Erik Villstrandin artikkeli tässä teoksessa.

²³⁴ Gummerus 1907(a), 253–254; Gummerus 1920(a), 337; Pirinen 1958a, 194; Jaakkola 1958a, 296.

²³⁵ Gummerus 1907(a), 254–255; Gummerus 1920(a), 337–338; Pirinen 1958a, 194; Jaakkola 1958a, 298.

²³⁶ J.W. Ruuth 1910, 62; J.W. Ruuth 1924, 47–48.

²³⁷ Gummerus 1907(a), 254; Gummerus 1920(a), 337.

²³⁸ Rinne 1910, 325–326; Rinne 1920, 464–465. Myös Juhani Rinne, *Åbo domkyrka till sjuhundraårsminnet*. Otava 1929, jossa Rinne esittää piispanistuimen siirtyneen Nousiaisista Aurajoen varteen 1180-luvulla ja sieltä 1290-luvulla Unikankareelle.

²³⁹ Juva 1958c, 407.

²⁴⁰ J. W. Ruuth 1911, 815; J. W. Ruuth 1925, 791.

²⁴¹ K. G. Leinberg, *Finlands territoriala församlingars namn, ålder, utbildning och utgrening*. SKHS 1906.

²⁴² J. W. Ruuth 1911, 817–819; J. W. Ruuth 1925, 793–795.

²⁴³ Hiekkänen 2007, 22–23.

²⁴⁴ Rinne 1910, 315–329; Rinne 1920, 450–468. Moderni tutkimus on yhtä mieltä siitä, että kirkot ovat ensin olleet puisia, ja myös kivikirkkojen iät ovat viime vuosikymmeninä olleet kriittisen tarkastelun kohteena. Kivikirkkojen ikiä Suomessa on pohtinut erityisesti Markus Hiekkänen. Markus Hiekkänen, *The Stone Churches of the Medieval Diocese of Turku. A Systematic Classification and Chronology*. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 101. Suomen Muinaismuistoyhdistys 1994; Hiekkänen 2007.

²⁴⁵ Simolin 1910, 865; Simolin 1922, 1076–1077.

²⁴⁶ Juva 1958c, 408.

²⁴⁷ Simolin 1910, 865–866; Simolin 1922, 1077–1078; Juva 1958c, 408.

²⁴⁸ Simolin 1910, 865; Simolin 1922, 1077; Juva 1958c, 407–408.

²⁴⁹ Gummerus 1908b(a), 136–142; Gummerus 1921, 159–165.

²⁵⁰ Gummerus 1908b(a), 142–147; Gummerus 1921, 165–170.

²⁵¹ Simolin 1910, 865; Simolin 1922, 1077; Juva 1958c, 409.

²⁵² Simolin 1910, 865–867; Simolin 1922, 1077–1079; Juva 1958c, 409.

²⁵³ Kirsi Salonen, *The Penitentiary as Well of Grace in the Late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala 1448–1527*. Suomalaisen Tiedeakatemia toimituksia 313. Suomalainen Tiedeakatemia 2001, 311–358.

²⁵⁴ Jaakko Gummerus, Suomen luostarit keskiajalla. Teoksessa OM 1908b(b), 755; Jaakko Gummerus, Suomen luostarit keskiajalla. Teoksessa OM 1922, 48; Aarno Maliniemi, Opinkäynti ja luostarit keskiajalla. Teoksessa OM 1960a, 444.

²⁵⁵ Gummerus 1908b(a), 755–759; Gummerus 1922, 48–52; Maliniemi 1960a, 444–448. Naantalin luostarin perustamisesta Kirsi Salonen, Luostarin ja Maskun alueen yhteinen historia 1400-luvulla. Teoksessa Kari Uotila (toim.), *Naantalin luostari rannassa. Arkipäivä Naantalin luostarissa ja sen liepeillä*. Käkenhus-kirjat 3. Käkenhus 2011, 75–84.

²⁵⁶ Aarno Maliniemi, Keskiajan papisto kulttuuritekijänä. Teoksessa OM 1961a, 342.

²⁵⁷ Martti Ruuth, Suomalainen saarna ja virsi. Teoksessa OM 1911, 279–280; Martti Ruuth, Suomalainen saarna ja virsi. Teoksessa OM 1925, 317.

²⁵⁸ Juva 1958c, 408–409.

²⁵⁹ Maliniemi 1961a, 342–343.

²⁶⁰ Jaakko Gummerus, Uskonpuhdistus ja piispa Martti Skytte. Teoksessa OM 1907, 65; Jaakko Gummerus, Uskonpuhdistus ja piispa Martti Skytte. Teoksessa OM 1920(b), 79; Mikko Juva, Suomalaisen luterilaisuuden vaiheet. Teoksessa OM 1958a, 151–152.

²⁶¹ Yrjö J. E. Alanen, Uskonpuhdistus ja sen vaikutus Suomen kirkolliseen ja uskonnolliseen elämään. Teoksessa OM 1958a, 75–76.

²⁶² Gummerus 1907(b), 63–64; Jaakko Gummerus, Liturginen riita ja piispa Eerik Sorolainen. Teoksessa OM 1908(c), 390; Alanen 1958a, 76.

²⁶³ H. Råbergh, Puhdasoppisuuden aikakausi Suomessa. Teoksessa OM 1907, 523–524.

²⁶⁴ Juva 1958c, 411.

²⁶⁵ Jalava & Kinnunen & Sulkunen 2013, 12–13.

²⁶⁶ Minna Uimonen, *Hermostumisen aikakausi. Neuroosit 1800- ja 1900-lukujen vaihteen suomalaisessa lääketieteessä*. Bibliotheca Historica 50. SHS 1999; Leena Koski, Sivistyneistön ihmiskäsitys: villi-ihmisestä aikuiseksi yksilöksi. Teoksessa Anja Heikkinen & Pirkko Leino-Kaukiainen (toim.), *Valistus ja koulunpenkki. Kasvatus ja koulutus Suomessa 1860-luvulta 1960-luvulle*. SKS 2011.

²⁶⁷ Pentti Laasonen, *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä. Luterilaisuuden identiteettitaistelu 1577–noin 1590*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia 171. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura 1998, 10–11, 40–41, 68–78, 236; Karonen 2014, 75–77.

²⁶⁸ Gummerus 1907b, 64, Alanen 1958a, 76.

²⁶⁹ Gummerus 1907b, 68, 70–71; Alanen 1958a, 76–77.

²⁷⁰ Gummerus 1908b, 396.

²⁷¹ Jaakko Gummerus, Mikael Agricola. Teoksessa OM 1908a, 566–567.

²⁷² Gummerus 1908b, 397.

²⁷³ Laasonen 1998, 72–75.

²⁷⁴ Gummerus 1907b, 65.

²⁷⁵ Gummerus 1908b, 396.

²⁷⁶ Gummerus 1908b, 397.

²⁷⁷ Lappalainen 2009, 20.

²⁷⁸ Gummerus 1907b, 64–65. Sama luonnehdinta mutta hieman eri sanoin löytyy myös artikkelista K. Grotenfelt, Kustaa I Vaasa. Teoksessa OM 1908(b), 40.

²⁷⁹ Gummerus 1907b, 68.

²⁸⁰ Gummerus 1908b; myös Martti Ruuth, Uskonnollinen separatismi ja uskonnonvapautta koskeva lainsäädäntö. Teoksessa OM 1909, 783–784.

²⁸¹ Lappalainen 2009, 13, 18, 19, 33–34, 39–40.

²⁸² Gummerus 1908b, 397.

²⁸³ Gummerus 1908b, 397.

²⁸⁴ Laasonen 1998, 72–73; Lappalainen 2009, 38–39.

²⁸⁵ Uhrisuhde tarkoittaa pyhimykselle esitettyä toivetta, jonka toteutumisesta luvattiin jokin vastine, esimerkiksi lahja tai pyhiinvaellusmatka. Laajemmin uhrisuhteen voi tulkita myös näin: kun ihminen osoitti jumalalleen kunnioitusta ja suoritti asianmukaiset palvontamenot, menestyksensä ja hyvinä aikoina ilmenevä jumalan siunaus satoi hänen päällensä.

²⁸⁶ Gummerus 1908b, 389–391.

²⁸⁷ Juva 1958a, 152–153.

²⁸⁸ Alanen 1958a.

²⁸⁹ Niilo Ikola, Suomalainen Raamattu. Teoksessa OM 1960a, 50.

²⁹⁰ Alanen 1958a.

²⁹¹ Lappalainen 2009, 18.

²⁹² Jaakko Gummerus, Mikael Agricola. Teoksessa OM 1921(b), 673–675; Martti Rapola, Suomen kirjakielen synty ja Mikael Agricola. Teoksessa OM 1958c, 121–122, 128–131.

²⁹³ Alanen 1958a, 77.

²⁹⁴ Lappalainen 2009, 19; Simo Heininen, *Mikael Agricola. Elämä ja teokset*. Helsinki: Edita 2007.

²⁹⁵ Alanen 1958a, 80.

²⁹⁶ Alanen 1958a, 80–82. Myös Erkki Kansanaho, Savon ja Pohjanmaan herännäisyys. Teoksessa OM 1958a.

²⁹⁷ Esko M. Laine & Tuija Laine, Kirkollinen kansanopetus. Teoksessa Jussi Hanska & Kirsi Vainio-Korhonen (toim.), *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1266:1. SKS 2010.

²⁹⁸ Antti J. Pietilä, Gezeliukset ja kansanopetus. Teoksessa OM 1909, 850–851, 854–855; Juva 1958a, 155.

²⁹⁹ Laine & Laine 2010, 259–264; Pentti Laasonen, *Johannes Gezelius vanhempi ja suomalainen täysortodoksia*. SKHS 1977; Pentti Laasonen, *Vanhan ja uuden rajamaastossa. Johannes Gezelius nuorempi kulttuurivaikuttajana*. SKS 2009, 247–248, 258.

³⁰⁰ Kiitosta tuli myös kirkollisen organisaation kehittämisestä. Räbergh 1907, 525, 529–530. Myös Martti Ruuth, Varhaisempi herännäisyys. Teoksessa OM 1907, 144–145; Jaakko Gummerus, Myöhäisemmän herännäisyyden alkuvaiheet. Teoksessa OM 1909(a), 96; Alanen 1958a.

³⁰¹ Koskimies 1908a, 52–54; Juva 1958c, 414–416.

³⁰² Koskimies 1908a, 51; Kansanaho 1960, 297–300.

³⁰³ Juva 1958a, 155–156, 160.

³⁰⁴ M. Ruuth. 1907, 153; Kansanaho 1960, 299–300.

³⁰⁵ Gummerus 1909a, 94.

³⁰⁶ M. Ruuth 1907, 146; Kansanaho 1960, 297.

³⁰⁷ Uimonen 1999, 139–140.

³⁰⁸ M. Ruuth 1907, 151–152; Gummerus 1909a, 94–95; Koskimies 1908a, 52; Juva 1958c, 414.

³⁰⁹ J. A. Maunu, Lars Levi Laestadius ja laestadiolaisuus. Teoksessa OM 1909, 515–517.

³¹⁰ Uimonen 1999, 136–141.

³¹¹ Satu Apo, Suomalaisuuden stigmatisoinnin perinne. Teoksessa Pertti Alasuutari & Petri Ruuska (toim.), *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Vastapaino 1998, 102–105; Anssi Halmesvirta, *Vaivojensa vangit. Kansa kysyi, lääkärit vastasivat – historiallinen vuoropuhelu 1889–1916*. Atena 1998, 23–24, 30; Päivi Molarius, "Veren äänen" velvoitteet – yksilö rodun, perimän ja ympäristön puristuksessa. Teoksessa Marja Härmänmaa & Markku Mattila (toim.), *Uusi uljas ihminen eli modernin pimeä puoli*. Atena 1998, 108–111; Johanna Hämäläinen, "Eroowaisuus riippui miehestä ja pullosta" Keski- ja lounais-Suomen sosiaalisen rajanvedon ja kansankulttuurin tuottamisen keinot 1800-luvun jälkipuoliskon raittiuskirjallisuudessa. Teoksessa Jari Eilola (toim.), *Sietämättömät ja täydellinen maailma. Kirjoituksia suvaitsemattomuudesta*. Jyväskylän historiallinen yhdistys 2003, 283.

³¹² Maunu 1909, 517.

³¹³ Uimonen 1999; Koski 2011.

³¹⁴ Gummerus 1909a, 105.

³¹⁵ Esimerkiksi Erkki Kansanaho, Savon ja Pohjanmaan herännäisyys. Teoksessa OM 1958a, 419.

³¹⁶ Gummerus 1909a, 94–95, 97–98, 105; Gummerus 1909b, 696–697. Myös Kansanaho 1958a, 419–420, 426; Kansanaho 1960, 299.

³¹⁷ Alanen 1958a, 84.

³¹⁸ Gummerus 1909b, 696–697, 705.

³¹⁹ Juva 1958a, 161–162.

³²⁰ Gummerus 1909a, 106; Kansanaho 1958a, 420–421.

³²¹ Tätä varten muun muassa 1800-luvun suuret herätysliikkeet perustivat kansanopistoja. Koski 2011, 161–163.

³²² Gummerus 1909b, 689–690, 705.

³²³ Alanen 1958a, 83. Myös Kansanaho 1958a, 422. *Oman Maan* ensimmäisessä painoksessa oltiin avarasanaisempia: "Laestadiolaisuudella on sekavasta opistaan huolimatta lappalaisiin nähden ollut hyvätkin puolensa. Laestadiolainen on ahkera, tyytyväinen, raitis ja rehellinen, vaikka toiselta puolen itsekylläinen ja tekopyhä." Väinö Salminen, Lappi ja lappalaiset. Teoksessa OM 1911, 34.

³²⁴ Heikki Ylikangas, *Körttiläiset tuomiolla. Massaoikeudenkäynnit heränneitä vastaan Etelä-Pohjanmaalla 1830- ja 1840-lukujen taitteessa*. Otava 1979, 217–233.

³²⁵ Kansanaho 1958a, 123–124.

³²⁶ Murtorinne 2009, 182–184; Mikko Ketola, Sisällissodan vaikutus kirkkohistoriankirjoitukseen. Teoksessa Huhta (toim.) 2009, 189–190.

³²⁷ Ijäs 2012.

³²⁸ Murtorinne 2009, 185–186.

³²⁹ Kaarlo Kaira, Uskonnonvapaus. Teoksessa OM 1958b, 51.

³³⁰ M. Ruuth 1909, 790; Juva 1958a, 162.

³³¹ Eino Murtorinne, *Taistelu uskonnonvapaudesta suurlakon jälkeisinä vuosina*. WSOY 1967, 260–261; Mustakallio 1983, 33–48, 470, 473–475; Esko Hartikainen, Kansa vai kaikkivaltias. Teoksessa Haapala et al. (toim.) 2008, 137, 143, 144, 148–153, 158–159; Hannu Mustakallio, Jumalan johtama lakko. Teoksessa Haapala et al. (toim.) 2008, 170–171, 173.

³³² Murtorinne 1967, 261–262; Mustakallio 1983, 471–472; Mustakallio 2008, 175; Pertti Haapala, Historian peili. Teoksessa Haapala et al. (toim.) 2008, 403.

³³³ M. Ruuth 1909, 783–784.

³³⁴ Kaira 1958b, 53.

³³⁵ Zygmunt Bauman, *Notkea moderni*. Alkuperäisteos *Liquid Modernity* (1999), suomentanut Jyrki Vainonen. Vastapaino 2002; Anu Pylkkänen, *Vaihtoehto avioliitolle. Seksuaalisuudesta yhteistalouden sääntelyyn*. Vastapaino 2012, 12, 16–18, 27–29; Laura-Kristiina Moilanen & Jari Eilola, Ajan ja paikan muovaamat yhteisöt. Teoksessa Jari Eilola & Laura-Kristiina Moilanen (toim.) *Yhteisöllisyyden perintö. Tutkimuksia yhteisöistä eri vuosisadoilla*. Historiallinen Arkisto 139. SKS 2013, 8–9.

³³⁶ Kirjoittajien välinen tehtävänjako on pääsääntöisesti ollut seuraava: johdanto ja loppuluku on kirjoitettu yhdessä. Heli Valtonen on vastannut lähinnä naisia ja kotitaloutta koskevista osioista ja Jari Eilola on kirjoittanut nuoria ja lapsia käsittelevät jaksot.

³³⁷ Pirjo Markkola, *Työläiskodin synty. Tamperelaiset työläisperheet ja yhteiskunnallinen kysymys 1870-luvulta 1910-luvulle*. Historiallisia Tutkimuksia 187. SHS 1994, erit. 22–24, 30–33; Jouko Jaakkola, Sosiaalisen kysymyksen yhteiskunta. Teoksessa Jouko Jaakkola, Panu Pulma, Mirja Satka & Kyösti Urponen, *Armeliaisuus, yhteisöapu, sosiaaliturva. Suomalaisten sosiaalisen turvan historia*. Sosiaaliturvan Keskusliitto 1994, 72; Mirja Satka, Sosiaalinen työ peräänkatsojamiehestä hoivayrittäjäksi. Teoksessa Jaakkola & Pulma & Satka & Urponen 1994, 261; Kai Häggman, *Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa*. Historiallisia Tutkimuksia 179. SHS 1994, 216–217, 222–224; Arja-Liisa Räisänen, *Onnellisen avioliiton ehdot. Sukupuolijärjestelmän muodostumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaissa 1865–1920*. Bibliotheca Historica 6. SHS 1995, 67–68, 194–195; Visa Heinonen, *Talonpoikainen etiikka ja kulutuksen henki. Kotitalousneuvonnasta kuluttajapolitiikkaan 1900-luvun Suomessa*. Bibliotheca Historica 33. SHS 1998, 35; Koski 2011, 164; Juhani Tähtinen, Moraali ja terveys kansalais- ja koulukasvatuksen polttopisteessä. Teoksessa Heikkinen & Leino-Kaukiainen (toim.) 2011, 186. Artikkelissa on rajattu muun muassa sääty-yhteiskuntaan liittyvät kirjoitukset tarkemman tarkastelun ulkopuolelle, joten artikkeli ei käytännössä ulotu 1800-lukua varhemmille vuosisadoille.

³³⁸ Aleksandra Gripenberg, Naisasia Suomessa. Teoksessa OM 1908b; Aleksandra Gripenberg & Tilma Hainari, Naisasia Suomessa. Teoksessa OM 1920.

³³⁹ Anja Halila, Naisen asema ja naisasialiike Suomessa. Teoksessa OM 1962a. Anja Halila kirjoitti naisliikkeen historiasta myöhemminkin, katso Elina Katainen, Naishistorian tutkimusta ja opetusta 1970–1980-luvulla. Teoksessa Elina Katainen & Tiina Kinnunen & Eva Packalén & Saara Tuomaala (toim.) *Oma pöytä. Naiset historiakirjoittajina Suomessa*. Historiallisia tutkimuksia 221. SKS 2005, 327.

³⁴⁰ Räisänen 1995, 198; Anu Pylkkänen, Perhe yksityisalueena. *Lakimies 7–8/2006*, 1110; Pirjo Markkola, Ann-Catrin Östman & Marko Lamberg, Onko suomalaisella miehellä historiaa? Teoksessa Pirjo Markkola, Ann-Catrin Östman & Marko Lamberg (toim.), *Näkymätön sukupuoli. Mieheyden pitkä historia*. Tampere: Vastapaino 2014, 8–12.

³⁴¹ Esimerkiksi Albin Simolin, Suomen papisto eri aikoina. Teoksessa OM 1910; K. Grotenfelt, Suomen aatelisto keskiajalla ja uuden ajan alkupuolella. Teoksessa OM 1921; K. Lindeqvist, Suomen talonpoikien asema eri aikoina. Teoksessa OM 1923; Eino Jutikkala, Sääty-yhteiskunnan hajoaminen. Teoksessa OM 1958b(a); Eino Jutikkala, Sääty-yhteiskunta Suomessa. Teoksessa OM 1958b(b).

³⁴² Pylkkänen 2006, 1105–1106, 1109–1110; Pylkkänen 2012, 13; Karin Melby & Anu Pylkkänen & Bente Rosenbeck & Christina Carlsson Wetterberg, *Inte ett ord om kärlek. Äktenskap och politik i Norden ca 1850–1930*. Centrum för Danmarksstudier 11. Makadam Förlag 2006, 50. Sama korostus ilmeni myös muilla aloilla, esimerkiksi Pertti Karkama, *Järkevä rakkaus. J. V. Snellman kertojana*. Suomi 132. SKS 1985, 42; Räisänen 1995, 197–198.

³⁴³ Reguel Löfqvist, Pienten lasten hoidosta. Teoksessa OM 1910, 644; G. Heinricius, Lapsenpäästölaitokset ja kättilölaitos. Teoksessa OM 1907, 574–576; S. E. Wichmann, Synnytyssoppi,