

Modus vivendi: maallikoiden uskonnollisen elämän reformi 1350–1430

Reima Välimäki, Teemu Immonen, Meri Heinonen, Marika Räsänen, Marjo Kaartinen

Johdanto

1500-luvun reformaatio ei ollut ensimmäinen katolista kirkkoa ravistellut uudistusliike, sillä keskiajan yhteiskunta oli reformiajattelun läpikäynyt. Esikuvalliseen menneisyyteen paluuta kaivattiin, ja tasaisin väliajoin tämä ajatusmaailma muovautui laajoiksi reformiliikkeiksi. 700-luvulla karolingit olivat pyrkineet elvyttämään keisarillisen Rooman kulttuurin ja loiston, ja 900-luvulla Saksan Otto-sukuiset keisarit pyrkivät samaan. Näissä reformeissa oli kyse ennen kaikkea keisarin johtamasta pyrkimyksestä uudistaa ja yhtenäistää valtakunnan uskonnollisuutta, kulttuuria ja hallintoa. 1000-luvulla kirkko itsenäisenä instituutiona nousi kamppailemaan keisarin kanssa johtoasemasta yhteiskunnassa. Paavi Gregorius VII:n (paavina 1073–1085) mukaan nimetty gregoriaaninen reformi vaikutti kulttuuriin laajalla kentällä.

Siinä missä varhaiskeskiajan reformiliikkeet olivat ylhäältä johdettuja, syntyivät myöhemmän keskiajan reformit voimakkaammin eri yhteiskuntaryhmien dialogissa. Uskonnollisen elämän murrokset olivat osa syviä yhteiskunnan rakennemuutoksia. 1100-luvulta alkaen yhteiskunnallisen eliitin rinnalle oli noussut varakkaiden kauppioiden luokka, joka osoitti suurta kiinnostusta uskonnollisen elämän kysymyksiin. Samaan aikaan vallanpitäjät ajautuivat kriisiin. 1100- ja 1200-luvuilla keisari ja paavi kävivät pitkällistä ja katkeraa kamppailua etuasemasta yhteiskunnassa. 1200-luvun lopulla paavillisen ja keisarillisen instituution heikkous kävi yhä ilmeisemmäksi. Vuonna 1309 paavi siirtyi Avignoniin Ranskan kuninkaan suojiin. Samalla keisarikunta jäi vaille selkeää uskonnollista kiintopistettä. Keisari puolestaan ajautui yhä ahtaammalle paikallisten, aiempaa voimakkaampien poliittisten toimijoiden kuten kuningaskuntien, kaupunkivaltioiden, piispojen ja suurten luostareiden puristuksessa. Poliittisen kentän lisääntyvä kitka purkautui usein väkivaltaisiksi yhteenotoiksi, joita seurasivat nälänhädät ja kulkutaudit, joista vakavin oli 1348 puhjennut musta surma. Olojen kurjistuessa Euroopan väestö pieneni radikaalisti.

Vuosisadan lopussa taloudellista ja poliittista kurimusta syvensi uusi kirkon kriisi. Vuonna 1378 osa kardinaaleista kyseenalaisti paavi Urbanus VI:n valinnan ja valitsi uuden paavin, Klemens VII:n. Kilpailevia paaveja oli kirkossa ollut ennenkin, mutta kun molemmat kieltäytyivät itsepintaisesti astumasta sivuun eikä kumpikaan kyennyt hankkimaan riittävän suurta poliittista ylivoimaa toisen syrjäyttämiseksi, alettiin pelätä, että skisma johtaa pysyvään kirkon jakautumiseen.¹ Vuosikymmenten ajaksi kristikunta jakautui Rooman ja Avignonin kannatuskuntiin, obediensseihin.

Eniten skisma vaikutti kirkolliseen ja poliittiseen eliittiin, mutta se tuntui myös maallikoiden elämässä. Pahimmillaan jako obediensseihin toteutui yksittäisten luostareiden, tuomiokapitulien ja kaupunkien tasolla.² Skisma aiheutti epäilyjä esimerkiksi siitä, olivatko vastapuolen pappisvihkimykset ja sitä kautta sakramentit päteviä. Pelkoa lietsoivat fanaattiset saarnaajat, kuten sitkeä Rooman paaviuden kannattaja Johannes Malkaw Strasbourgissa 1390.³ Taloudelliset ja yhteiskunnalliset vastoinkäymiset aiheuttivat levottomuutta, joka uskonnollisen elämän puolella purkautui erilaisissa kansanliikkeissä siinä määrin, että myöhäiskeskiaikaa pidetään yleisesti maallikkohengellisyuden kulta-aikana.

Kaikki argumentit uskonnollisessa ja yhteiskunnallisessa keskustelussa perustuivat ajatukseen esikuvallisen menneisyyden henkiinherättämisestä tai ylläpitämisestä. Näkökulma riippui siitä, nähtiinkö nykyinen tila negatiivisena menneisyydestä loittonemisena vai positiivisena menneisyyden jatkumona.⁴ Vuosisadan kuluessa lukuisat uskonnolliset yhteisöt reformoitiin sisältä käsin. Tyypillisesti reformaattorit näkivät joko oman järjestönsä tai koko kirkon alkuhistorian elämäntapansa uudelleen määrittelyn mallina.⁵ Uudet kerjäläisveljestöt, kuten fransiskaanit ja dominikaanit, puolestaan kasvoivat alkukirkon ja apostolisen elämän ideaalien perustalle. Kuten *Herbert Grundmann* osoitti jo 1930-luvulla, myös ajan kerettiläisliikkeet ammensivat samoista varhaiskristillisistä lähteistä.⁶ On tärkeää ymmärtää, että sekä liikkeet, joita nykyään kutsumme reformistisiksi, että liikkeet, jotka silmissämme näyttävät reformin vastakohtina, perustuivat molemmat samaan ajatteluun ja perustelivat vaatimuksiaan samoin argumentein. Tämä lähtökohta säilyi samana koko keskiajan.

¹ *Delaruelle, Labande & Ourliac* 1962, 66–67; *Swanson* 1983; *Graus* 1987, 143; *Müller* 2012, 6–10.

² Skismasta paikallisena kokemuksena, ks. *Daileader* 2009.

³ *Tönsing* 2004, 24–26.

⁴ Menneisyyden ja sen merkityksestä keskiaikaiselle ajattelulle, ks. *Halbwachs* 1992; *Fentress & Wickham* 1992; *Innes* 2000.

⁵ *Ladner* 1983; *Strauss* 1994.

⁶ *Grundmann* 1961 (1935).

Onkin syytä kysyä, miten uskonnollisten järjestöjen sisäiset reformit vaikuttivat maallikkoyhteisöihin ja kuinka nämä reformit edesauttoivat kirkonmiesten ja maallikkojen välisen raja-aidan madaltumista. Tämä artikkeli tarkastelee sitä, millä tavoin uskonnollisten sääntökuntien reformipyrkimyksiä toteutettiin paikallisesti 1300- ja 1400-luvuilla. Sekä maallikkoliikkeet että uskonnolliset sääntökunnat etsivät tietoisesti oikean uskonnollisen elämän (*modus vivendi*) esikuvia menneisyydestä. Esitämme, että maallikot eivät olleet vain reformin passiivinen osapuoli, vaan heillä oli näkemyksiä, vaatimuksia ja tavoitteita. Käsittelemme näitä pyrkimyksiä kolmen teeman kautta: maallikoiden omistamat ja lahjoittamat kirjat, kirkkotila ja sen kuvat ja äänet sekä reliikit.

Tutkimusperinne

Maallikoiden ja reformin tutkimus asettuu kahden, osin vastakkaisen keskiajan uskonnollisen kulttuurin tutkimustradition väliin. Sääntökuntareformia ja kirkkoa uudistaneita konsiileja on tutkittu vuosisatoja osana hallintoon ja kirkollisiin eliittiin pureutunutta kirkkohistoriaa. Viime vuosikymmeninä tutkijoiden mielenkiinto on laajennut myös maallikoihin, jotka 1960–70-luvuilla vaikuttanut sukupolvi yleensä ymmärsi alempien sosiaaliluokkien edustajiksi ja sorretuksi väestöryhmäksi. *Popular religion* -tutkimus otti vaikutteita antropologiasta ja oli usein kiinnostunut marginaaleista ja heterodoksiasta. Osa tutkijoista halusi nähdä kansanuskossa ikiaikaisia, kristinuskoa edeltäneitä maatalouskulttuurin piirteitä. Tämä folkloristinen tutkimusperinne sai pian kritikoita, sillä monet tutkijat näkivät rajanvedon kansanuskon ja kirkon opetusten välillä keinotekoisena. Lisäksi arvosteltiin sitä, että poikkeusyksilöt, kuten *Carlo Ginzburgin* tutkima mylläri Menocchio, nostettiin edustamaan yleistä ja ajatonta agraariyhteisön mentaliteettia.⁷ 1990-luvulta eteenpäin tutkimus on pyrkinyt ohittamaan jaon papiston ja maallikoiden sekä eliitin ja rahvaan välillä ja korostanut, että kaikki elivät samalla uskonnollisuuden kentällä – joka tosin oli laajempi ja monipuolisempi kuin yksi puhdasoppinen katolinen kristinuskoko.⁸ Tässä tutkimuksessa myös naisten rooli ja osallisuus uskonnollisesta kentästä on noussut aiempaa voimakkaammin tutkimuksen kohteeksi ja siinä on korostettu yhtäältä naisten omia uskonnollisuuden muotoja,

⁷ *Ginzburg* 2007 (1976), vrt. kriittinen näkemys *Bornstein* 1993, 3-4. Muita kriittisiä katsauksia kansanuskon ja maallikoiden tutkimukseen ovat erit. *Davis* 1974; *Van Engen* 1986; *Biller* 1997; *Ames* 2012; *Ames* 2014.

⁸ Ks. mm. *Bornstein* 1993, 5-8; *Ames* 2012, 337; *Denzler* 2012, 10.

mutta toisaalta molempien sukupuolten ja niin maallikoiden kuin uskonnollisen eliitin jakamaa yhteistä näkemystä.⁹

Jaamme viimeksi mainitun näkemyksen. Tutkimassamme aineistossa maallikot ja papisto jakoivat ahdistuksen kirkon tilasta, ja etsiessään ongelmiin ratkaisuja he osallistuivat samoihin hengellisen elämän uudistushankkeisiin. Tästä huolimatta katsomme, että voi ja tulee puhua maallikkohengellisyydestä. On hyvä muistaa, että vaikka myöhäiskeskiajalla maallikot ja papisto esimerkiksi lukevana yleisönä lähestyivät toisiaan, säilyi keskiajan uskonnollisuudessa ylittämätön raja maallikoiden ja vihityn papiston välillä. Gratianuksen *Decretumissa* todetaan, että kristittyjä on kahdenlaisia (*duo sunt genera Christianorum*)¹⁰, pappeja ja maallikoita.

Vaikka maallikot, sääntökunnat ja seurakuntapapisto olivat monessa mielessä osa samaa hengellisen uudistumisen ja uudistamisen projektia, ei reformi sujunut kitkatta. Hengelliset sääntökunnat ja seurakuntapapisto taistelivat keskenään lahjoituksista ja privilegioista, ajoittain katkerin sävyin. Reformihengellisyyteen kuului maallikoiden entistä suurempi rooli jumalanpalveluksissa ja hartaudenharjoituksessa, mutta toinen puoli kirkon uudistamista oli sen itsemääräämisoikeuden ja papiston erityisyyden korostus. Sääntökuntien ja sekulaaripapiston kiistoja tutkimanamme ajanjaksona on käsitelty useissa yhteyksissä,¹¹ ja rajaamme ne artikkelin ulkopuolelle. Sen sijaan käsittelemme maallikoiden ja papiston uutta rajanvetoa myöhäiskeskiajan reformihengellisyydessä.

Monet reformit ovat näyttäneet tutkijoille vahvempina ja yhtenäisempinä liikkeinä tai aaltona kuin mitä ne aikalaisille olivat. Erityisesti hengellisten sääntökuntien tutkimus on painottanut observanttiliikkeitä eli tiukkaa, alkuperäiseksi katsottua säännön tulkintaa edustaneita ryhmiä. Viimeaikainen tutkimus on kyseenalaistanut liian suoraviivaista kuvaa. Esimerkiksi *Philip Lenz* on todennut, ettei tutkimuksessa vakiintuneella kuvalla peräkkäisten benediktiinireformiliikkeiden vaikutuksesta St. Gallenin sveitsiläisluostarissa ole pohjaa sen paremmin luostarin hallinnon lähteissä kuin kirjaston sisällössä, tai mikäli vaikutusta on ollut,

⁹ Ks. Esim. *Bynum* 1987 ja *Hamburger* 1997.

¹⁰ *Decretum*, C.12. q.1. c.7. Ed. *Friedberg*, vol. 1, 1959, 678. Gratianus oli 1100-luvulla elänyt lainoppinut, jonka kirjoittama kanonisen lain kokoelma *Decretum* saavutti keskeisen aseman katolisessa kirkossa. Teos tunnetaan myös nimillä *Concordia discordantium canonum* ja *Concordantia discordantium canonum*.

¹¹ Ks. mm. *Brown* 1987, 73–78; *Ocker* 2004; *Marin* 2005, 233–324; *Schmidt* 2006.

on se ollut hyvin rajattua. Siitä huolimatta St. Gallenissa tehtiin maltillisia uudistuksia sitoutumatta mihinkään tiettyyn reformiyhteisöön tai -ohjelmaan.¹²

Pitää myös muistaa, että reformi tarkoitti toisinaan hyvin konkreettista korjaamista. Kun Vadstenan emoluostari lähetti kesäkuussa 1509 kuusi sisarta ja kaksi veljeä ruton edellisenä syksynä lähes autioittamaan Naantalin luostariin ”helputukseksi ja uudelleenrakentamiseksi” (*pro sublevamine et reformatione*),¹³ on *reformatio* tässä tulkittava uudelleenasettamiseksi, ei hengelliseksi reformiksi. Samoin fransiskaanijärjestö sai alkunsa konkreettisesta korjaamisesta. Varhaisen fransiskaanikirjallisuuden mukaan San Damianon krusifiksi puhutteli elämän tarkoitusta etsiskelevää nuorukaista nimeltä Franciscus Assisilainen ja kehotti: ”Mene ja korjaa kirkkoni”.¹⁴ Franciscuksen elämäkerrat kuvaavat, kuinka nuorukainen tämän jälkeen kunnosti useita raunioina olevia Assisin seudun kirkkoja ennen kuin lause kirkastui hänen mielessään tarkoittamaan suurempaa korjaustyötä, saarnaamista ja katumuksen kautta aikakauden yhteiskunnan kääntymistä takaisin Kristukseen, josta loittoneminen oli alkanut Aatamin ja Eevan syntiinlankeemuksen myötä.

Monet viimeaikaiset tutkimukset ovat osoittaneet 1500-luvun reformaation kummunneen myöhäiskeskiaikaisen uskonnollisen elämän perinteestä. Esimerkiksi *Berndt Hamm* on esittänyt monien pitkän aikavälin muutosten ja ”normatiivisen keskittymisen” edeltäneen reformaatiota ja mahdollistaneen sen.¹⁵ *Hamm*in ohella muun muassa *Christoph Burger* ja viimeisimpänä *Stephen Mossman* ovat korostaneet käsitteen hurskauden teologia (*Frömmigkeitstheologie*) merkitystä myöhäiskeskiaikaisten kirjoittajien teksteissä 1300-luvulta alkaen.¹⁶ Hurskauskirjallisuus ja opettavaiset tekstit pyrkivät määrittämään oikeanlaista uskonnollista elämää sekä maallikoille että kirkonmiehille. *Mossman* korostaa tämän kirjallisuuden olleen luonteeltaan pragmaattista, joten tekstien kieli ja rakenne erosivat akateemisista teksteistä. Hurskauskirjallisuus loittoni koulujen abstraktin teologian ja filosofian perinteestä samoin kuin puhtaasti spekulatiivisen mystiikan traditiosta.¹⁷

¹² Lenz 2013, erit. 254–258. Aiempaa käsitystä yhtenäisestä reformista dominikaanien osalta on kyseenalaistanut Vargas 2011, erit. 19–20.

¹³ FMU 5390

¹⁴ Thomas de Celano, *Vita secunda*, c. VI, 10.

¹⁵ Hamm 2004, 1–49; Ks. myös Kaartinen 2002, passim.

¹⁶ Burger 1999, 47–64; Hamm 2004, 255ff; Mossman 2010, 27–36. Ks. myös Zarri 2005, 224.

¹⁷ Mossman 2010, 30.

Sekä fransiskaaneille että dominikaaneille 1300- ja 1400-luku merkitsivät miltei yhtäjaksoista sisäisten reformien jatkumoa. Esimerkiksi fransiskaanien reformia on tutkittu lähinnä hallinnon ja sääntökunnan eri haarojen välisen kamppailun näkökulmista.

Dominikaanisääntökunnan varhainen reformi 1360-luvulta alkaen on puolestaan sivuutettu tutkimuksessa miltei täysin.¹⁸ Tutkimushankkeessamme¹⁹ argumentoimme, että näiden järjestöjen sisäiset reformit ja reformipyrkimykset olivat keskeisessä asemassa maallikkojen ja kirkonmiesten uskonnollisen elämän erojen kaventamisessa.

Maallikkouskonnollisuus ja reformi myöhäiskeskiajalla

Maallikoiden hengellinen elämä keskiajan lopussa

Käsitys siitä, että keskiaikaisten maallikoiden ei odotettu osaavan kuin ladella ulkoa muutamia keskeiset rukoukset, ei pidä kokonaan paikkaansa. Vaikka maallikoiden kristillisyyteen kohdistuva vähimmäisvaatimus oli niinkin vaatimaton kuin kaste, vuosittainen ripittäytyminen ja ehtoollinen pääsiäisenä, alettiin 1300-luvulta alkaen yhä enemmän edellyttää jonkinasteista sisältöjen ymmärtämistä. Näin oli ainakin messun, Isä meidän -rukouksen, uskontunnustuksen ja Ave Marian kohdalla.²⁰ Saksalainen, myöhemmin Prahassa vaikuttanut sekulaaripappi ja kerettiläisyyden inkvisiittori Martinus Ambergilainen selitti ennen vuotta 1382 kirjoittamassaan rippimanuaalissa *Gewissenspiegel*issä keskeisiä uskonkohtia kansankielellä. Hänen mielestään uskontunnustuksen ensimmäiset, Kristuksen inhimillistä luontoa käsittelevät kohdat olivat sellaisia, että ”jokainen on velvollinen tietämään ne ja uskomaan niihin, eikä kukaan voi vedota tietämättömyyteensä.”²¹ Sen sijaan jumaluutta koskevia kohtia, kuten se, että Jeesus oli kaikkivaltiaan Jumalan poika, ei ”yksinkertaisten ihmisten” tullut osata selittää, ainoastaan yksinkertaisesti uskoa niihin.²²

Isä meidän -rukouksen, apostolisen uskontunnustuksen ja Ave Marian osaamista saatettiin myös testata, ja äärimmäisessä tapauksessa osaamattomuus altisti epäilyille

¹⁸ Poikkeuksena mm. Vargas 2011, koskien Aragonian dominikaaniprovinssia.

¹⁹ Artikkelin pohjautuu Suomen Akatemian rahoittamassa Modus vivendi – Religious Reform and the Laity in Late Medieval Europe -akatemiahankkeessa tehdylle tutkimukselle.

²⁰ Tanner & Watson 2006. 1200-luvun englantilaisia rippimanuaaleja tutkinut Catherine Rider argumentoi, että jo tuohon aikaan osa maallikoista kykeni keskustelemaan tai heidän oletettiin kykenevän keskustelemaan suhteellisen monisyisistä opillisista kysymyksistä. Rider 2010.

²¹ Martin von Amberg, *Gewissenspiegel*, 37.

²² Martin von Amberg, *Gewissenspiegel*, 38.

harhaoppisuudesta. Vuonna 1395 Regensburgin piispan nimittämä komissio oli tyytymätön siihen, miten valdesilaisesta harhaopista epäillyt osasivat rukoukset ja uskontunnustuksen.²³ Koska valdesilaiset epäilivät pyhimysten mahdollisuuksia vaikuttaa elävien toimintaan tai kuolleiden sielujen autuuteen, erityisesti Ave Marian osaamista valvottiin. Saksalainen inkvisiittori Petrus Zwicker huomautti Stettinissä 1392–1394, kuinka joidenkin kuulusteltavien Ave Marian osaaminen jätti toivomisen varaa.²⁴ Stettinissä kuulusteltujen lausuma Ave Maria oli sekoitus latinaa ja saksaa, mikä mahdollisesti oli syy inkvisiittorin tyytymättömyyteen. Regensburgissa ainakin Isä meidän kuulusteltiin saksaksi.²⁵

Monet maallikot osallistuivat seurakuntiensa, asuinpaikkansa sääntökuntien sekä erilaisten uskonnollisten veljeskuntien ja kiltojen toimintaan paljon vähimmäisvaatimusta innokkaammin.²⁶ Erityisesti silloin, kun halutaan korostaa 1500-luvun reformaation erityisyyttä maallikkojen uskonelämän mullistajana, kieltäydytään usein näkemästä myöhäiskeskiajan hengellisiin liikkeisiin kuulunutta ajatusta maallikkojen uskonnollisen elämän uudistamisesta. Henkilökohtaisen hurskauden tarve ja siihen rohkaiseminen kaikkien ihmisten suhteen on läsnä erityisesti fransiskaani liikkeessä 1200-luvun alusta alkaen, ja dominikaaneilla vastaavat painotukset näkyivät viimeistään 1360-luvulla.

Henkilökohtainen hengellinen reformi kulki institutionaalisen reformin vanavedessä. Se tarkoitti ihmisen jumalasuhteen uusimista, katumusta ja rukousta, jotta voitaisiin rakentaa uudelleen yhteys Jumalaan, jonka läsnäolo oli syntiin langenneessa maailmassa hämärtynyt. Henkilökohtaisesta jumalasuhteesta, katumuksesta ja rukouksen voimasta oli erityisenä esimerkkinä Franciscus Assisilainen itse, joka täydellisen kääntymyksen kokeneena ja intensiivisen jumalasuhteen palkkiona sai elämäkerturinsa mukaan stigmat La Verna -vuorella 1224.²⁷ Franciscuksen kaltainen elämäntapa, ennen kaikkea katumus ja rukous, jossa keskeisellä sijalla oli Kristuksen kärsimyksen meditaatio, toimi esimerkkinä niin kirkonmiehille kuin maallikoille. Jaettu hengellinen ideaali näkyy erinomaisesti siinä, että molemmat ryhmät lukivat samoja hengellisiä tekstejä. Myöskään sukupuolten välillä ei

²³ Wien, ÖNB Cod. 3748, f. 145r–v, 153r, 155r.

²⁴ *Kurze* 1975, 97, 99, 227.

²⁵ Wien, ÖNB Cod. 3748

²⁶ Ks. mm. *Bornstein* 1993, 36–42.

²⁷ Esim. Bonaventura, *Legenda maior*, XIII, 3

Kristuksen seuraamisen ideaalissa ollut juuri eroja. Niin naiset kuin miehet halusivat imitoida Jeesusta.²⁸

Maallikoiden omistamat ja lahjoittamat käsikirjoitukset

Harvat maallikot osasivat lukea sujuvasti 1100-luvulla, kun taas 1400-luvulle tultaessa suuri osa kauppiasluokasta ja sitä ylemmistä yhteiskuntaluokista oli lukutaitoisia. Maallikoiden mahdollisuudesta osallistua ja ainakin saada vaikutteita sääntökuntien reformeista kertovat omaa tarinaansa kirjat, joita maallikot omistivat. Usein tiedot niistä ovat säilyneet meille sääntökuntien kirjastojen välityksellä. Eräs tällainen esimerkki on St. Katharinan dominikaaninunnaluostarin kirjasto Nürnbergissä. Dominikaaninunnien luostari kävi läpi observanttireformin 1428/9, minkä jälkeen luostarin kirjasto laajeni nopeasti niin nunnien oman kopiointitoiminnan kuin kirjahankintojen ja -lahjoitusten myötä. Keskiäikaisten kirjastoluetteloiden mukaan luostari omisti ennen observanttireformia 46 kirjaa, mutta kun luostari suljettiin 1500-luvun lopulla luterilaisen reformaation seurauksena, kuului kirjaston kokoelmiin lähes 700 teosta.²⁹

Keskiäikaiset kirjastoluettelot kertovat siitä, että nunnat ja maallikkosisaret omistivat henkilökohtaisesti kirjoja, mutta myös lahjoituksista, joita tuli sääntökuntiin kuuluneilta ja maallikoilta. Suurin määrä kirjoja tuli St. Katharinan kirjastoon leskinaisten mukana. He olivat todennäköisesti hankkineet laajan kirjaston jo eläessään maallikkoina. Yksi merkittävimmistä lahjoittajista oli Kunigund Schreiberin, josta tuli miehensä kuoleman jälkeen vuonna 1428 niin St. Katharinan observanttireformin rahoittaja ja tukija kuin myös kyseisen luostarin nunna. Kunigund toi muassaan 19 kirjaa. Häntäkin suurempi lahjoittaja oli Katharina Tucher, joka liittyi luostarin maallikkosisareksi vuoden 1460 paikkeilla ja toi mukanaan 26 kirjaa. Kunigund Schreiberinin puoliso kuului Nürnbergin kaupungin vaikutusvaltaiseen ja varakkaaseen patriis sukuun, kuten Karin Schneiderin mukaan monet muutkin kirjoja omistaneista nunnista.³⁰ Sen sijaan Katharina Tucherin puoliso oli kankaidenvärjäjä. Katharina ei siis kuulunut eliittisukuun, mutta hänen puolisonsa oli varakas. Tämä tarjosi myös Katharinalle mahdollisuuden hankkia itselleen vaikuttava

²⁸ Vaikka kirkollinen eliitti usein asetti Marian naisten esikuvaksi, osoittavat sydän- ja myöhäiskeskiajalta säilyneet pyhimyselämäkerrat ja mystikoiden kirjoitukset osoittavat, että naiset itse asettivat Jeesuksen seuraamisen tavoitteekseen samaan tapaan kuin miehet. Ks. *Mooney* 1999.

²⁹ *Willing* 2012.

³⁰ *Schneider* 1983.

kirjakokoelma. Katharina ei ainoastaan kyennyt lukemaan saksankielisiä teoksia, vaan hän kirjoitti omista uskonnollisista kokemuksistaan kirjan ennen luostariin päätymistään.³¹ Vastaavasti Kunigundin tiedetään kopioineen omakätisesti tekstejä omaan käyttöönsä luostarissa ollessaan. Onkin todennäköistä, että näiden naisten tapaan myös useimmat muut varakkaat naiset hallitsivat niin luku- kuin kirjoitustaidon omalla äidinkielellään. Dominikaaninunnien kirjastot kertovat naisten kirjallisesta kulttuurista ja niitä olisi mahdollista tarkastella sukupuolittuneesta näkökulmasta, mutta tässä keskitymme siihen vuorovaikutukseen sääntökuntien ja ympäröivän yhteisön tuottaman kirjallisuuden välillä, jonka dominikaaninunnien kirjastot meille avaavat.

St. Katharinan kirjat antavat käsityksen siitä, millaista hengellistä kirjallisuutta maallikot lukivat ja tarjoavat mahdollisuuden pohtia dominikaanien observanttireformin merkitystä maallikoiden kirjalliselle kulttuurille³². *Werner Williams-Krapp* on nähnyt erityisesti Nürnbergin dominikaaniveljien yhteisön reformin 1300-luvun lopulla olleen tärkeän koko kaupungin kirjalliselle kehitykselle. Konventissa kopioitiin kirjoja niin oman sääntökunnan veljille ja nunnille kuin myös muiden sääntökuntien jäsenille ja maallikoille. Hänen mukaansa tämä observanttireformin läpikäynyt konventti toimi alkupisteenä 1400-luvun Nürnbergissä laajalle ja nopealle kirjallisen kulttuurin leviämiseksi.³³

Maallikoiden kirjat antavat mahdollisuuden tarkastella *Frömmigkeitstheologieta* myös kirjojen omistamisen näkökulmasta. Usein johtopäätökset siitä, että maallikot sekä papisto ja luostarilaitokseen kuuluneet alkoivat lukea samankaltaista kirjallisuutta 1400-luvun kuluessa, on tehty tekstien sisältöjen mukaan, ei niinkään katsomalla sitä, millaisia kirjoja maallikot ja esimerkiksi nunnat tai veljet käytännössä omistivat. St. Katharinan tiedot kirjojen omistuksesta antavat poikkeuksellisen mahdollisuuden tarkastella maallikoiden ja sääntökuntaelämään sitoutuneiden lukemistojen suhdetta toisiinsa.

Ehkä hieman yllättävästi maallikoiden ja sisarten omistamat kirjat ovat hyvin samankaltaisia. St. Katharinan kirjastossa kirjat oli jaettu 12 eri luokkaan, ja maallikoiden omistamia kirjoja oli niistä kaikkiaan yhdeksässä. Sekä nunnat että maallikot omistivat Raamatun osien käännöksiä, psalttareita, pyhimyselämäkertoja, hurskauskirjallisuutta, katekeettista

³¹ *Williams & Williams-Krapp* 1993, 1-27.

³² MBK III/3

³³ *Williams-Krapp* 2012, 195-205.

kirjallisuutta ja saarnoja. Ainoastaan suoraan nunnien ammattiin liittyvää kirjallisuutta, kuten sääntökunnan sääntöjä ja konstituutioita tai sääntökunnan liturgiaan liittyvää aineistoa, ei kuulunut maallikoiden kirjastoihin. Sen sijaan maallikoiden piirissä suosittu kirjoittajat, kuten Heinrich Seuse, Marquard von Lindau ja Pseudo-Bonaventura, kuuluivat myös nunnien peruskirjastoon ja yhteiset keskeiset teemat, Kristuksen kärsimys, ehtoollinen ja ripittäytyminen, toistuivat molempien ryhmien omistamissa käsikirjoituksissa. Passio-kirjallisuuden suosio sekä nunnien että maallikkonaisten kirjastoissa vastaa *Sarah McNamerin* tulkintaa naisten keskeisestä roolista affektiivisen hartauskirjallisuuden genren synnyssä ja teosten tilaajina.³⁴ Ei kuitenkaan ole syytä ajatella, että vain naiset olisivat lukeneet kyseisiä teoksia. Maallikkokontekstissa kirjoja käyttivät todennäköisesti myös miehet ja he myös lahjoittivat kirjoja naisten yhteisöille. Ehkä olennainen ero maallikoiden ja nunnien välisissä kirjoissa oli, että vaikka molemmissa tyypillisiä olivat erilaiset kokoomakäsikirjoitukset, olivat nunnien kirjaston teokset temaattisesti aavistuksen koherentimpia kuin maallikoiden, joiden kirjoissa erilaiset teemat ja kirjalliset lajityypit vaihtelivat vielä tiheämmin kuin luostarin omissa kirjoissa.³⁵

Maallikoiden kirjastoissa oli myös vähemmän suoraan reformiin liittyvää kirjallisuutta kuin nunnilla. Sekä Katharina Tucher että Kunigund Schreiberin omistivat kuitenkin Katariina Sienalaisen saksankielisen elämäkerran. Katariina oli dominikaanisääntökunnassa arvostettu, tuleva pyhimys, jota markkinoitiin observanttiuden esikuvana. Porvaristaustaisena kaupunkilaismaallikkona häneen oli Katharinan ja Kunigundin helppo samaistua, olipa Katariina Sienalaisen isä jopa toiminut samalla alalla kuin Katharina Tucherin puoliso. Etelä-saksalaisten maallikkonaisten kirjahyllyihin päätyivät vielä 1400-luvulla ennen muuta viimeistään 1300-luvun puolella kirjoitetut teokset, eivät niinkään aivan tuoreimmat kirjat.

Myös sääntökuntakirjastojen ulkopuolelta on säilynyt todisteita maallikoiden lukemisesta ja lukeneisuudesta. Italialaisessa kauppiasyhteisössä tiedetään luetun 1300-luvun lopussa *Fioretta*, erityisen spirituaalista tulkintaa Franciscuksen elämästä. Suosittuja olivat myös kirkkoisien kirjeet, Evankeliumi-kirjat, lasten psalmtari ja myöhäiskeskiajan yksi bestsellereistä, *Meditationes vitae Christi*.³⁶ Ranskassa *Ménagier de Paris* -nimellä tunnetun naisille tarkoitetun oppaan aviomies-kirjoittajahahmo suositteli vaimolleen luettavaksi kotoa

³⁴ McNamer 2010.

³⁵ Heinonen (tulossa)

³⁶ Ks. kirjekokoelmat Margherita Datini, 1977 ja Lapo Mazzei, 1880; sekä tutkimus *Origo* 1992, 276–277.

löytyviä Raamattua, pyhimyselämäkertojen kokoelmaa *Legenda aurea*, Ilmestyskirjaa ja erämaaisien elämäkertoja.³⁷ Christine de Pizan puolestaan suositteli nuorille naisille luettavaksi pyhimyselämäkertoja.³⁸ Ymmärrettävästi kaikki maallikoiden lukeminen ei heitä ohjailemaan pyrkineen papiston mielestä ollut suotavaa tai ainakaan eduksi hengelliselle kasvulle. Itävallassa vuoden 1400 molemmin puolin vaikuttanut kaniikki Ulrich von Pottenstein valitti, kuinka maallikot käyttivät aikaansa sotakirjallisuuden lukemiseen.³⁹ Tähän haasteeseen Ulrichin tavoin Wienin koulukuntaan (*Wiener Schule*) kuuluneet teologit ja kääntäjät pyrkivät vastaamaan kirjoittamalla ja kääntämällä teologisia teoksia ymmärrettävästi ja käytännönläheisesti kansankielelle.⁴⁰ Kansankielisen kirjallisuuden nousu ja hengellinen reformi kulkivat käsi kädessä, ja uudistusmieliset kirkonmiehet pyrkivät ohjaamaan maallikoiden lukuintoa mielestään oikeaan ja turvalliseen suuntaan.

Maallikot ja kirkkotila

1990-luvulle asti tutkimuksessa korostui käsitys, että maallikot olisivat olleet ulkopuolisia myöhäiskeskiaikaisen kirkkotilan liturgiassa ja keskeisissä riiteissä. Kuoriaidat tulkittiin erottavaksi, messun latinankielisyys jättäneen kuulijan ymmärtämättömäksi, riitit etäisiksi selin olevan papin toimituksiksi.⁴¹ Nykytutkimuksen valossa tämä kuva näyttää monilta osin liioitellulta. Myöhäiskeskiaikaisen kirkon liturgia, arkkitehtuuri ja taide korostivat mystiikkaa, jumalaisen totuuden aistien tuolla puolen olevaa luonnetta, mutta maallikkoja ei pyritty sulkemaan mysteerien ulkopuolelle vaan heidät kutsuttiin osallistumaan niihin. Esimerkiksi 1300–1400-lukujen ranskalaisten pappien kuvaukset messusta välittävät eloisan kuvan maallikkojen osallistumisesta messuun ja maallikkojen osin kirkonmiehistä eroavasta tavasta ymmärtää liturgiset sanat, rukoukset ja eleet. Myöhäiskeskiaikainen messu lähestyi rituaalista draamaa, jossa sekä papilla että seurakunnalla oli oma välttämätön roolinsa.⁴²

Maallikoille ehtoollinen oli uskonnollisuuden kulminaatiopiste, jumaluuden läsnäolon konkreettinen hetki. Maallikkoja kuvaavassa myöhäiskeskiaikaisessa taiteessa ehtoollisen toimitus yhdistetään ristiinnaulittuun ja voimakkaaseen emotionaaliseen reaktioon. Suuri

³⁷ *Ménagier de Paris*, vol. 1, 62.

³⁸ Maallikkojen lukemasta opastavasta uskonnollisesta kirjallisuudesta Italiassa ja Ranskassa, ks. myös Webb 2008, 27–47; Hasenohr 1994, 205–221.

³⁹ Ulrich von Pottenstein, *Die Vorrede*, 145.

⁴⁰ Wienin koulukunnasta ks. erit. Wolf 2006.

⁴¹ Maallikkojen ja papiston välistä rajaa korostaneesta tutkimustraditiosta ks. esim. Reinburg 1992, 527.

⁴² Reinburg 1992.

puinen krusifiksi sijaitsi kuoriaidan päällä, hallitsi näkymää maallikkojen suuntaan ja antoi merkityksen kuoriaidan sisällä tapahtuvalle ehtoolliselle. Ylipäätään kuoriaita oli koristeltu lukuisin kuvin. Siihen kuului myös sivualttareita, joilla maallikot usein osallistuivat messuun.

Viimeaikaisissa tutkimuksissa on kiinnitetty huomiota siihen, että kuoriaita mahdollisti keskeisten mysteerien näkyvyyden maallikoille ja toimi ikään kuin kehyksenä pyhyydelle, sakramenteille, jotka tapahtuivat kuoriaidan sulkemassa tilassa. *Jacqueline E. Jung* nostaa esiin, kuinka kuoriaidat toimivat maallikoiden rituaalielämän keskiönä, kommunikaation välineinä, taustana kirkkolaivan toiminnoille. Monet tekstit luettiin kuoriaidan päältä ja kuoriaidan kuvitus tuli hyvin lähelle maallikkoja ja loi kuvitukseen intiimin suhteen.⁴³

1300–1400-lukujen taide korostaa tunnetta ja kokemuksellisuutta. Keskiajan taidetta koskevissa tutkimuksissa ja yleisesityksissä toistuu useasti toteamus, että kuva oli lukutaidottoman Raamattu. Mutta mitä lauseella oikeastaan tarkoitetaan? Keskustelu kuvasta lukutaidottomien Raamattuna perustuu ennen kaikkea kahteen kirjeeseen, jotka kirkkoisä Gregorius (k. 604) kirjoitti Marseillen piispa Serenukselle 500-luvun lopulla. Gregorius torui piispaa, joka oli tuhonnut kirkkojen seiniä koristaneita kuvia, ja selitti, että vaikkei kuvia saanut palvoa, olivat ne tarpeellisia lukutaidottomien opettamiseksi. Erityisen kiinnostuksen kohteeksi kirjeet kohosivat myöhäiskeskiajalla maallikkohengellisyyden nousun myötä. Kirjeen keskeinen kohta, jota usein lainattiin sellaisenaan, kuuluu seuraavasti: ”On yksi asia palvoa kuvaa ja toinen asia oppia kuvan välityksellä, mitä tulee palvoa. Sillä sen, minkä kirjoitus välittää niille, jotka osaavat lukea, kuva välittää kuvaa katsoville lukutaidottomille. Sillä kuvassa lukutaidottomat näkevät, mitä heidän tulee seurata, kuvasta lukevat ne, jotka eivät tunne kirjaimia.”⁴⁴

Dominikaani Giovanni Dominicin (k. 1419) ylhäiselle maallikkonaiselle kirjoittama uskonnollinen kasvatusopas auttaa ymmärtämään, miten maallikkojen ajateltiin kuvaa lukevan myöhäiskeskiajalla. Giovanni tekee selväksi, että lapsella tulee olla alusta alkaen uskonnollisia kuvia nähtävänä ja tutkiskeltavanaan. Pienille lapsille sopivat hänen mukaansa kuvat enkeleistä, pyhimyksistä sekä Jeesuksen ja Johannes Kastajan lapsuudesta. Jo siinä vaiheessa kun lapsi oppii puhumaan olettaa Giovanni hänen myös oppivan vähitellen

⁴³ *Jung* 2013.

⁴⁴ Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, 874. Ks. *Duggan* 1989; *Chazelle* 1990; *Viholainen* 2003, 34–37; *Viholainen* 2015, 170–171; *Kessler* 2006.

ymmärtämään, kuinka näkyvät kuvat kertovat takanaan olevasta näkymättömästä, suuremmasta totuudesta. Jo tällöin lapsi on kykeneväinen käsittämään ja pohtimaan kirjaimellisen tarinan taakse kätkeytyviä todellisuuksia. Kun lapsi oppii lukemaan, kykenee hän mietiskelemään sanomaa syvällisemmin. Giovanni kehottaa äitiä pitämään huolta, että lapsella on aina, riippumatta hänen tasostaan, paljon kuvia ympärillään mietiskelyn polttoaineeksi.⁴⁵ Giovanniin perusoletus on, että maallikoille, edes lukutaidottomille, kuvien “lukeminen” ei typisty pelkkään ulkokohtaiseen tarinan oppimiseen vaan pienestä pitäen maallikko käyttää kuvia ajattelun välineenä.

Lähtökohta, että kuvat toimivat maallikoille pikemmin mietiskelyn välineenä ja muistin vahvistajana mieluummin kuin tarinan ulkokohtaisena opettajana, on luonnollinen. Miltei kaikki syntyivät kristilliseen kulttuuriin ja oppivat pienestä pitäen kristinuskon perustarinat. Siten jo alkeisopetuksessa voitiin kuvia käyttää opin syventämiseen. Merkittävä osa myöhäiskeskiajan maallikoista oli lukutaitoisia, mutta silti juuri näille lukutaitoisille maallikoille valmistettiin kuvitettuja käsikirjoituksia, ja heidän tarpeitaan palvelivat myös kirkkojen maalaukset ja veistokset. Jo 1900-luvun alussa Emile Mâle argumentoi, että viimeistään 1200-luvulta alkaen kirkko pyrki tietoisesti levittämään oppiaan veistosten ja lasimaalausten kautta. Mâlen mukaan taiteen symboliikka perehdytti maallikkoja myös kultin symboliikkaan.⁴⁶

Maallikoiden tavasta lukea kuvia kertoo teosten *Biblia pauperum* ja *Speculum humanae salvationis* kuvitus ja kuviin liittyvät tekstit. Molemmat teokset esittävät Raamatun keskeisiä tapahtumia visuaalisessa muodossa. *Biblia pauperum* -käsikirjoitukset, joita tunnetaan 1200-luvulta alkaen, sisälsivät vain hyvin vähän tekstiä. 1300-luvun alussa syntyneet *Speculum Humanae Salvationis* -teokset erosivat *Biblia pauperumeista* lähinnä runsaamman tekstuaalisen kommentaarinsa osalta.⁴⁷ Molemmat teostyyppit oli suunnattu sekä maallikkojen että kirkonmiesten tarpeisiin. Kohdeyleisö käy ilmi esimerkiksi vuoden 1360 tienoilla Koillis-Saksassa tehdyn *Speculum Humanae Salvationis* -käsikirjoituksen esipuheesta, jonka mukaan tarkoitus on opettaa sekä kirkonmiehiä että maallikkoja.⁴⁸ Teokset esittivät helposti omaksuttavassa muodossa Raamatun typologista tulkintaa. Sivulle tyypillisesti sijoitettiin

⁴⁵ Giovanni Dominici, *Regola del governo di cura familiare*, 131–133.

⁴⁶ Mâle 1958 (1899).

⁴⁷ *Biblia pauerum* -teoksista, ks. Kaufmann 2004; Reudenbach 2015. *Speculum humanae salvationis* -teoksista ks. Wilson & Lancaster Wilson 1984.

⁴⁸ *Heilsspiegel*, fol. 1v. Ks. Schmitt 2014, 225.

kohtaus Kristuksen elämästä ja sen rinnalle useampia vanhan testamentin kohtauksia, joiden ajateltiin edeltäneen tai verhotusti ennustaneen tuota kohtausta. On huomattava, että typologisen tulkintamallin opettaminen menee selvästi pidemmälle kuin se, mitä tavallisesti ymmärrämme lauseella lukutaidottomien Raamatusta. Nämä teokset eivät tyytyneet opettamaan Raamatun kirjaimellisesti ymmärrettyä, kronologista tarinaa, vaan teokset välittivät Raamatun ja todellisuuden tulkinnan mallia. Yleisöä opetettiin etsimään yhtymäkohtia historian eri tapahtumien välillä ja rakentamaan merkityksiä tarinaan.

Käsitys kuvista oikean, kirkon opin mukaisen ja pelkkää ulkokohtaista sisältöä syvemmän merkityksen välittäjänä näkyy kerettiläisyyden inkvisiittori Petrus Zwickerin valituksessa (1395) valdesilaisten käännyneiden haluttomuudesta omaksua kuvien viestiä kirkossa:

Niinpä kuvat ovat kirjoja maallikoille, jotka tuntematta pyhiä kirjoituksia saavuttavat joskus [kuvien avulla] suuremman hurskauden ja armon kuin toisinaan hyvin lukenut mies kirjoja opiskelemalla. Mutta Jumala olkoon todistajani, etten valehtele, sillä olen näkemällä nähnyt useita valdesilaisten lahkoon käännyneisiä astuvan kirkkoon millaisena muutenkaan, kuin sokeina, mykkinä, kuuroina ja jääräpäisinä, ymmärtämättöminä aaseina.⁴⁹

Kuvista omaksuttu hurskaus tarkoittaa Zwickerille Raamatun ymmärtämistä kirkon tulkinnan mukaan, ei pelkkinä kirjaimellisina tarinoina. Nimenomaan tästä tulkinnan virheestä hän valdesilaisia nimittäin syyttää.⁵⁰

Uskonnolliset kuvat ja tekstit syntyivät ennen kaikkea hengellisen säädyn aloitteesta, mutta niiden tärkeä kohdeyleisö olivat maallikot. Kuvitetut käsikirjoitukset ja kirkkojen taide laajemmassa mittakaavassa oli pitkälti osa uskonnollisten järjestöjen pyrkimystä kanavoida maallikkojen hengellisyyden kaipuuta järjestöjen toivomaan suuntaan. Teokset ovat osa maallikkojen ja hengenmiesten välistä dialogia.⁵¹ On huomattavaa, että kumpikin osapuoli antoi kuville tärkeän roolin uskonnollisuuden muokkaamisessa, eikä tuo rooli missään tapauksessa kutistunut yksinkertaiseen tarinoiden oppimiseen kuvia katselemalla.

⁴⁹ Zwicker, *Cum dormirent homines*, 297B–C.

⁵⁰ Zwicker, *Cum dormirent homines*, 286E–F, 293G, 296D.

⁵¹ Ks. myös McNamer 2010, 60–61.

Reliikit

1500-luvun palavamielisimmät reformaattorit, Martin Luther ja ennen kaikkea Jean Calvin, varsin yksiselitteisesti kielsivät pyhimysten reliikit vääräoppisena epäjumalanpalvontana, mutta he eivät olleet ensimmäisiä reliikkien merkitystä kyseenalaistaneita ääniä. Reliikit olivat herättäneet keskustelua puolesta ja vastaan aina myöhäisantiikista alkaen, mutta monesti ne olivat myös reformin tukipilareita.⁵² Reliikkien kohdalla on aika siirtää syrjään käsitys, jonka mukaan pyhimysten materiaaliset jäänteet olisivat toimineet ennen kaikkea niin sanottujen ymmärtämättömien maallikoiden uskonnollisuuden kanavointiväylänä.⁵³

Kirkollinen eliitti ja akateemiset oppineet, mutta ajoittain myös maallikot, ovat arvostelleet reliikkien kunnioitusta lähes koko kristillisen historian ajan – joskin pääsääntöisesti silloin, kun reliikkien alkuperään ja aitouteen liittyi epäselvyyksiä. Jos reliikit oli todettu aidoiksi pyhimyksen jäänteiksi, niiden kunnioitus oli suotava ja suositeltava osa keskiaikaista uskonnollisuutta. Aitoihin reliikkeihin suhtautumisessa ei välttämättä ollut eroa uskonnon ammattilaisten ja maallikkojen välillä. Dominikaanireformaattori Antoninus Firenzeläinen (1389–1459), josta tuli Firenzen piispa vuonna 1446, kuvasi vaikuttuneena ihanteensa Tuomas Akvinolaisen käsivarsireliikkiä, sen mätänemätöntä ulkonäköä ja ihastuttavaa tuoksua.⁵⁴ Tuomas Akvinolainen itse ei nähnyt mitään väärää reliikkien kunnioittamisessa eikä siinä, että pappi tai maallikko omisti henkilökohtaisia reliikkejä.⁵⁵ Tuomaalla itsellään kerrotaan olleen pyhän Agneksen reliikki kaulariipuksena, johon hän tarvittaessa turvautui. Hänen elämäkertansa sisältyy tarina, jonka mukaan Tuomas erään dominikaanikumppaninsa kärsiessä jatkuvasta kuumeesta rukoili Pyhää Agnesta, asetti reliikin sairaan rinnalle, ja sairaus kaikkosi.⁵⁶

Kääntyminen menneisyyteen, apostolien aikaan ja varhaiskristillisyyteen osana reformeja näkyi pyhimys- ja reliikkikultissa. Kiinnostus varhaiskristillisiä pyhimyksiä ja heidän reliikkejään kohtaan tulee esiin muun muassa vireässä uudistushenkisten humanistien

⁵² Aihepiiriin reliikkien puolesta ja vastaan sekä reliikkikulttien *longue durée* -ajatukseen liittyen, ks artikkelikokoelma *Räsänen, Hartmann & Richards* (toim.) 2016 (tulossa).

⁵³ Keskustelu reliikeistä voidaan myös kytkeä laajempaan keskusteluun materiaasta ja sen tarpeesta osana kristinuskoa. Keskiajalla läntisen kristikunnan kaikki keskeisimmät ajattelijat ottivat teksteissään kantaa materiaalin puolesta ja vastaan aivan uskon kysymysten ytimessä, esimerkiksi osana ehtoollissakramenttia. Tästä keskustelusta ks. *McCord Adams* 2010. Keskiajan kristillisestä materialismista myös *Bynum* 2011.

⁵⁴ Antonino de Florencia, *Tertia pars historiarum* CXCIIV. Antoninuksen suhteesta Tuomakseen ks. esim. *Cornelison* 2012, 22.

⁵⁵ Tuomas Akvinolainen, *Summa theologica* II, II, q. 96.

⁵⁶ Guillelmus de Tocco, *Ystoria*, luku 50.

kirjallisessa toiminnassa, kuten *Alison Frazier* on osoittanut uraauurtavassa tutkimuksessaan *Possible Lives*.⁵⁷ Varhaiskristilliset marttyyrit täyttivät 1400-luvun alttaritaulut, seinämaalaukset ja veistokset myös Pohjois-Euroopassa, valmistumisaikansa ja -paikkansa muotiin ja ympäristöön sovitettuina. Rooman tärkeimpien apostolien, Pietarin ja Paavalin, päiden juhlallinen translaatio Sancta Sanctorumista Lateraanikirkkoon vuonna 1368 oli osa paavi Urbanus V:n aloittamaa Rooman restauraatiota paavinistuimen sijana pitkän “Baabelin vankeuden” jälkeen. Translaatio levisi ympäri Eurooppaa 1370–80-luvuilla kuva-aiheena, jossa Urbanus pitää sylissään Pietarin ja Paavalin päitä⁵⁸ mainostaen näin reformin tiellä olevaa Rooman kirkkoa.

Reliikit olivat osa institutionaalista myöhäiskeskiajan reformia, mutta myös maallikkojen henkilökohtaisen uskonelämän reformissa reliikit koettiin esikuvallisiksi. Pyhimysten ruumiiden osia ja kokonaisia pyhimysruumiita rukoiltiin kirkoissa, ja maallikoilla oli pyhainjäänteitä myös kotonaan. 1300-luvun kuluessa teologien ja tätä tietä kirkkohallinnon asenteet maallikkojen omistamia reliikkejä kohtaan tiukkenivat. Tämä tarkoitti määräyksiä, joiden mukaan reliikkejä tuli säilyttää vain pyhissä tiloissa eli vähintään kotikappeleissa.⁵⁹ Määräyksillä ei näytetä saavutetun toivottuja tuloksia. Todennäköisesti osittain korvaamaan valvottuja reliikkikultteja pyhainjäänteiden rinnalle ilmestyi yhä enemmän pyhimyksiä esittäviä kuvia, jotka reliikkien tapaan edustivat pyhimystä.

Myöhäiskeskiajan hengellisyydessä reliikit yhdistettiin toiseen jumaluutta ihmisten keskelle välittävään materiaan, eukaristiaan. Pyhitetty leipä ja viini ymmärrettiin populaarissa keskiajan uskontokulttuurissa reliikeiksi, Jeesuksen ruumiiksi ja vereksi. Koska eukaristia oli sekä Kristuksen uhrausta ja kärsimystä toistava tapahtuma, se oli myös itsessään reliikkejä tuottava sakramentti. Emotionaalisesti voimakkaat ihmeet, joissa todistettiin nähdyn verta vuotavia ehtoollisleipiä ympäri Eurooppaa, olivat 1400-luvulla sekä reformin väline että epäilyjen kohde.⁶⁰ Ehtoollissakramentista ja sen oikeasta käsittelystä tuli yksi keskeisiä reformaattoreiden huolenaiheita: oikeaoppinen tulkinta ehtoollisesta sekä maallikoiden ohjeistus oikeaan käytökseen ehtoollista vastaanotettaessa kuuluivat reformaattoreiden ohjelmaan, kuten esimerkiksi Vincent Ferrerin (1350–1419) saarnasta Corpus Christi -

⁵⁷ *Frazier* 2005.

⁵⁸ *Osborne* 1991, 28–29.

⁵⁹ *Hermann-Mascard* 1975, 313–339, 327.

⁶⁰ Eukaristiasta ja populaaridevootiosta sitä kohtaan, ks. erit. *Rubin* 1991 ja 2011. Eukaristiasta reliikkina *Snoek* 1995 ja vertavuotavista ehtoollisleivistä Saksassa *Bynum* 2004.

juhlapäivälle voidaan lukea.⁶¹ Transsubstantiaatio, leivän ja viinin muuttuminen sakramentissa Kristuksin lihaksi ja vereksi, ei ollut kenellekään helppoa ymmärtää, mutta samalla väärä tulkinta ehtoollisesta oli yksiselitteisesti määritelty harhaoppisuudeksi.

Transsubstantiaation opettamisessa dominikaanisääntökunta turvautui kuuluisimpaan eukaristia-opettajaansa ja -pyhimykseensä Tuomas Akvinolaiseen, jonka tekstit toimivat kivijalkana Vincent Ferrerin kaltaisille saarnaajille. Tuomas kirjoitti useaan otteeseen ehtoollisesta ja transsubstantiaatiosta, uudisti Corpus Christi -päivän liturgian ja kirjoitti emotionaalisesti vahvoja, runollisia rukouksia Kristuksen ruumiin ylistykseksi. Rukoukset saivat valtavan suosion ja niitä käännettiin 1300-luvun kuluessa useille kansankielille. Myöhempi hagiografia kuvaa Tuomaan saamaa tietoa tästä uskon mysteeristä Jumalalta saaduksi, ja erityisesti kuvataiteessa Tuomaan reformoitu selitys eukaristiasta samaistuu kuvaan, jossa krusifiksi puhuttelee Tuomasta. Krusifiksin viesti on, että Tuomas oli saavuttanut mystisen yhteyden Jumalaan ja hänen ehtoollisoppinsa oli oikea ja niin lähellä Jumalan totuutta kuin elävä ihminen saattoi sen ymmärtää ja kyetä pukemaan sanoiksi. Dominikaanisääntökunnassa 1300-luvun lopulta alkaen tehtiin Tuomaasta toisin sanoen reformin esikuva, esimerkki Jumalan läheisyyteen päässeestä henkilöstä.⁶² Tämän läheisyyden konkreettinen osoitus olivat reliikit, mätänemättömät ja turmeltumattomat jäänteet Tuomaan omasta ruumiista.⁶³

Uusi rajanveto papiston ja maallikoiden välille

Reformin tutkimus kiinnittää varsin ymmärrettävästi huomionsa uusiin ilmiöihin ja vallitsevaa järjestystä haastaneisiin liikkeisiin. Konservatiivisemmat voimat jäävät usein paitsioon, vaikka ne olisivat yhtä vaikuttavia tai kokonaisuuden kannalta yhtä merkittäviä. Tämä kysymyksenasettelun ongelma näkyy selvimmin sääntökuntareformin tutkimuksessa: sääntökuntien observanttiliikkeitä on tutkittu runsaasti, mihin verrattuna konventuaalit ovat jääneet hyvin vähälle huomiolle.⁶⁴ Vastaava konservatiivinen reaktio on löydettävissä myöhäiskeskiajan papiston itseymmärryksessä, ja sen tarkastelu on välttämätöntä, jotta voimme hahmottaa maallikkohengellisyysreformin mahdollisuudet ja rajat.

⁶¹ *Sermones Sancti Vincentii* 1539, ff. cxxxiiij-cxxxvj.

⁶² *Räsänen* (tulossa).

⁶³ Tuomaan pyhimysruumiista ja varhaisesta reliikkikultista ks. *Räsänen* (tulossa 2016).

⁶⁴ Esimerkiksi dominikaanien historiaa on voimakkaasti hallinnut 1400-luvun reformin narratiivi, huolimatta myös kilpailevista tendensseistä, ks. *Vargas* 2011, 20–21.

Huolimatta siitä, että uudistusmieliset teologit, kuten Pariisin yliopiston pitkäaikainen kansleri Jean Gerson (1363–1429), kirjoittivat maallikoille ja rohkaisivat heitä hartaudentarjoitukseen, he säilyttivät epäuskonsa maallikoiden älyllisiin kykyihin. Erityisesti omaehtoista, ilman hengellistä ohjaaja tapahtuvaa raamatunlukua pidettiin edelleen riskialttiina. Esimerkiksi neitseellinen syntymä oli vaikea opinkohta, ja kansleri Gersonin mielestä oppimattomat maallikot, jotka lukivat Raamattua omin päin ranskaksi, helposti sortuivat virheisiin.⁶⁵ Maallikot tarvitsivat tukea, ohjausta ja valvontaa, ja tämä tehtävä kuului Gersonin mielestä papistolle.⁶⁶ Jopa reformaation edelläkävijänä ja papistonvastaisena pidetty saksalainen saarnaaja Johannes Geiler von Kaysersberg piti kauhistuttavana ajatusta maallikoista opiskelemassa itse Raamattua ja korvaamassa kirkon opin omilla tulkintoillaan,⁶⁷ ja yleisesti niin Saksassa kuin Englannissa maallikoiden omistamia raamatunkäännöksiä pidettiin 1400-luvulla epäilyttävinä. Myös jo yllä mainittu Wienin koulukunnan maallikoille suunnattu pastoraaliteologia vahvasti rajaa papiston ja maallikoiden välillä. Hengellisen kirjallisuuden tehtävä oli antaa selkeä, kirkon opin mukainen ja kiistaton tulkinta teologisista kysymyksistä ja ohjata sielulle edulliseen hartaudentarjoitukseen tiukasti papiston ohjauksessa.⁶⁸

Samaan aikaan kun reformisaarnaajat hyökkäsivät aikansa papiston turmelusta ja heikkoa koulutusta vastaan ja vaativat parempaa hengellistä ohjausta maallikoille, papiston omassa piirissä kiersi runsaasti pappeuden pyhyttä ylistäviä tekstejä. 1200-luvun alussa kirjoitettu mutta myöhäiskeskiajalla yhä uusina kopioina ympäri Eurooppaa levinnyt *Stella clericorum* korosti, kuinka Jumala on kunnioittanut pappeja yli koko muun luomakunnan, ja kuinka pappi eukaristiaa pyhittäessään on luoja (creator suis creatoris).⁶⁹ Vastaavaa retoriikkaa esiintyy yleisesti uusien pappien vihkimisseremonioissa pidetyissä saarnoissa.⁷⁰

Kerettäläisyyden inkvisiittori ja celestiinipriori Petrus Zwicker kirjoitti vuonna 1395, kuinka “huonoinkin henkilö, joka on pappi, on arvovaltaisempi (*dignior*) pyhintä ihmistä, joka on

⁶⁵ Gerson, *Œuvres complètes*, vol. 7, 1968, 952.

⁶⁶ Brown 1987, 36–38.

⁶⁷ Johannes Geiler von Kaysersberg 1513, XI B; Brown 1987, 37; Liere 2014, 196, 199–203.

⁶⁸ Williams-Krapp 1995, 14–15; Williams-Krapp 2010, 81–83; Wolf 2006, 137.

⁶⁹ *Stella clericorum*, c.21:1–4, ks. myös c.15–16; 18:1–4; 18:12–15.

⁷⁰ Myöhäiskeskiaikaisille saarnoille tyypilliseen tapaan valtaosa näistä saarnoista on editoimattomia, ja ne kiersivät osana saarnakokoelmia tai muita teologisia kokoomakäsikirjoituksia. Hyvä esimerkki lajityypistä on Matthaëus Krakovalaisen 1418 kirjoittama *Epistola ad novum sacerdotem*, toim. Nuding 2007, 329–331.

maallikko”.⁷¹ Lause on provokatiivinen, erityisesti ottaen huomioon moniin myöhäiskeskiaikaisiin maallikoihin kohdistuneen pyhimysmaineen tai jopa virallisen kanonisaation,⁷² mutta yhdessä muiden papiston arvovaltaa painottaneiden tekstien kanssa lause kuvastaa papin asemaa myöhäiskeskiaikaisessa katolisuudessa, jossa eukaristia ja siihen kohdistuva hurskaus olivat yhä keskeisemmässä roolissa.

Sekä reformaattoreiden käsityksissä maallikoiden ymmärryksen rajoista että maallikoiden kokemassa ristiriidassa papin pyhän tehtävän ja maallisen käytöksen välillä näkyy hyvin uudistusmielisten ajatusten ja perimmiltään konservatiivisen tulkinnan törmäys. Reformiteologit kirjoittivat maallikoille, suojelivat maallikkoliikkeitä ja tarvittaessa käyttivät maallikoiden hurskautta esimerkkinä oikeasta kristillisyydestä, joka oli hartaampaa kuin korruptoituneiden virkaveljien. Kuitenkaan esimerkiksi maallikoiden itsenäiseen Raamatun opiskeluun ei oltu valmiita luottamaan. Vastaavasti maallikot arvostelivat pappeja, joita he eivät pitäneet arvollisina toimittamaan sakramentteja. Kuitenkin pappeuden perimmäinen pyhyys ja pappien välttämättömyys sakramenttien armon välittäjinä oli lähes universaalisti tunnustettu, eikä siitä edes haluttu irtautua. Pitää muistaa, että omia seurakuntapappejaan arvostelleet maallikot kääntyivät huolissaan yhtä lailla papiston edustajien puoleen – mutta sellaisten, joiden he arvelivat olevan riittävän oppineita ja hyveellisiä. Myöhäiskeskiaikaista reformihengellisyyttä ei siis voi pitää sinänsä antiklerikaalisena. Pikemminkin sitä luonnehti toive löytää papistoa, jonka elämäntavat vastaisivat niitä korkeita odotuksia, jotka myöhäiskeskiaikainen katolisuus papille asetti.

Lopuksi

Myöhäiskeskiajan maallikkojen osallistuminen reformiin on monisyinen kysymys, jonka tutkimista vaikeuttavat lähdetilanne ja paikalliset erot. Maallikoiden enemmistöä tutkiva törmää jatkuvasti siihen, että lähteet joko vaikenivat tai kertovat poikkeustilanteista ja -yksilöistä. Ratkaisumme on ollut laajentaa näkökulmaa sekä maantieteellisesti että käytettyjen lähteiden osalta. Artikkelissamme olemme tarkastelleet myöhäiskeskiaikaisen Euroopan hengellisiä ja kulttuurisia ydinalueita: Italiaa, Saksaa ja Ranskaa. Tekstilähteiden lisäksi olemme käyttäneet esineitä ja kuvia ja pohtineet niiden tulkinnan mahdollisuuksia.

⁷¹ Zwicker, *Cum dormirent homines*, 281F.

⁷² Sellaisia olivat esimerkiksi sienalainen kampakauppias Pietro Pettinaio, ks. Webb 2007, Räsänen & Välimäki 2015, 70–73; Birgitta Birgersdottir, ks. erit. *Salmesvuori* 2014, 23–39; ja dominikaanien maallikkopenitentit, ks. *Lehmijoki-Gardner* 1999.

Näkökulman laajentaminen ei ratkaise kaikkia ongelmia, mutta tuo esiin uskonnollisuuden ja uskonnollisen reformin kentän monipuolisuuden. Esimerkiksi reliikit eivät tässä valossa näyttäyty taikauskoisena materiaalisen kultin kohteena – mikä oli 1500-luvun reformaattoreiden kanta – vaan yhtenä välineenä, jolla sekä akateemiset teologit, humanistit että seurakuntien rivijäsenet kurkottivat kirkon menneisyyteen ja hakivat esikuvaa nykyisyydelle. Myös maallikoiden tutkiminen kiinteässä yhteydessä sääntökuntareformiin on tuottanut yllättäviä tuloksia. Luostarikirjastojen kirjojen ei lähtökohtaisesti oleteta kertovan maallikoiden lukemisesta, mutta tarkempi tarkastelu paljastaa, että monet teoksista olivat kuluneet maallikoiden käsissä ennen kuin päätyivät omistajiensa mukana sääntökuntien haltuun.

Yleisellä tasolla kysymys maallikkojen osallistumisesta reformiin koskee pitkälti kysymystä siitä, olivatko he kykeneviä ymmärtämään niitä ilmiöitä, joita reformit nostivat esille. Oliko messu maallikoille ennen kaikkea emotionaalinen kokemus vai jakoivatko he ymmärryksen siitä, mistä messussa oli kyse ja kykenivätkö he tätä kautta osallistumaan messun sisältöjä koskevaan keskusteluun? Oletettiinko maallikoiden ymmärtävän vaikeita teologisia kysymyksiä, kuten neitseellistä syntymää, transsubstantiaatiota tai ruumiin ylösnousemusta? Pystyivätkö kouluttamattomat maallikot lukemaan kuvia myös muina kuin kirjaimellisina esityksinä Raamatusta ja pyhimyksistä?

Artikkelimme paljastaa, ettei näihin kysymyksiin ollut aikalaisten silmissä yhtä vastausta, eikä myöskään tutkija voi sellaista antaa. Hengellisten ohjaajien ja maallikoille kirjoittaneiden teologiiden asenteet kertovat tästä ristiriidasta. Yhtäältä maallikoilta vaadittiin koko ajan enemmän ymmärrystä ja kirkonmiehet pyrkivät tyydyttämään hengellisen kirjallisuuden kasvavaa kysyntää. Toisaalta maallikoiden omaehtoinen lukeminen, erityisesti Raamatun tulkinta ja opiskelu, nähtiin edelleen vaarallisena. Alueelliset erot nousivat esiin: *Ménagier de Paris* -oppaan kirjoittaja saattoi Pariisissa suositella Raamattua ja jopa Ilmestyskirjaa aviovaimolle sopivaksi luettavaksi, kun taas Saksassa (ja Englannissa) kansankielisiä raamatunkäännöksiä pidettiin hyvin epäilyttävinä.

On kuitenkin selvää, että huomattava joukko maallikoita oli kiinnostunut kirkon tilasta ja opillisista kysymyksistä syvällisellä tavalla. He osallistuivat aktiivisesti myöhäiskeskiajan lukuisiin reformiliikkeisiin. He kokivat, etteivät heidän pappinsa ja rippi-isänsä aina kyenneet täyttämään odotuksia, joita uudistuva kirkko asetti paimenilleen. On myös huomattava, ettei

uskonnollinen reformi ollut vain opillinen kysymys. Oli kyse sitten oman seurakuntakirkon suojelepsyhimyksen reliikeistä tai reformoidun dominikaanikonventin tukemisesta, pelissä oli yhteisöjen omakuva ja itseymmärryksen luominen, pyrkimys argumentoida oma paikka yhteiskunnassa. Maailmassa, jossa uskonto oli kaikkialla läsnä, argumenttien täytyi pakostakin nousta uskonnollisuuden kentältä.

Myöhäiskeskiajan reformiliikkeiden ja maallikkojen suhteen tutkiminen auttaa hahmottamaan, miten monin tavoin 1500-luvun reformaatioiden juuret olivat 1300–1400-lukujen keskusteluissa. Reformin kentän monipuolisuus kertoo myös siitä, että Lutherin tai Calvinin reformaatiot eivät olleet ainoita mahdollisuuksia, historian välttämättömyyksiä, vaan yksi realisoitunut mahdollisuus lukuisten vaihtoehtojen joukosta. Esimerkiksi kansankielisen hengellisen kirjallisuuden ja Raamatun omaehtoisen lukemisen esimerkit olivat olemassa myöhäiskeskiajan eurooppalaisessa kulttuurissa. Yhtä lailla sieltä on löydettävissä vakaa kunnioitus aidoksi koettuja pyhimysten jäänteitä kohtaan sekä maallikkojen aktiivinen osallistuminen hengellisten sääntökuntien reformiin. Myöhäiskeskiaikainen kirkko oli monella tapaa kriisissä, mutta yhtä lailla se oli, *John Van Engenin* sanoin, monien vaihtoehtojen maailma.⁷³

Lähteet

Painamattomat lähteet

Wien, Österreichische Nationalbibliothek ÖNB
Cod. 3748

Painetut lähteet.

Antonino de Florencia,
1527 Tertia pars historiarum domini Antonini archipresulis flore[n]tini --. Lugduni.

⁷³ *Van Engen* 2008.

Decretum

1959 Friedberg, Aemilius, toim. Corpus iuris canonici: editio Lipsiensis secunda -- Pars 1, Decretum magistri Gratiani. Vol. 1. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

FMU

1910–1935 Reinhold Hausen, toim. Finlands medeltidsurkunder. Helsingfors
<<http://extranet.narc.fi/DF/index.htm>> . Katsottu 23.3.2016.

Johannes Geiler von Kaysersberg

1513 Peregrinus Doctissimi Sacre Theologie Doctoris Joannis Geiler Keyserspergij. Arge[n]tine.

Gerson, Jean

1960–1973 P. Glorieux, toim. Œuvres Complètes. 10 vols. Paris: Desclée.

Giovanni Dominici

1864 Regola del governo di cura familiare. Firenze: Garinei.

Gregorius Magnus

1982 Registrum epistularum. Corpus Christianorum. Series Latina, 140–140 A.
Turnhout: Brepols.

Guillaume de Tocco

1996 Claire le Brun-Gouanvic, toim. Ystoria sancti Thome de Aquino. Toronto: PIMS.

Heilsspiegel

2006 Margit Krenn. Heilsspiegel. Speculum humanae salvationis. Handschrift 2505 der Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lapo Mazzei

1880 Cesare Guasti, toim. Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV: con altre lettere e documenti. Firenze: Le Monnier.

Kurze, Dietrich, hg.

1975 Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns. Berlin: de Gruyter.

Margherita Datini

1977 Valeria Rosati, ed. Le lettere di Margherita Datini a Francesco di Marco, 1384-1410. Prato.

Martin von Amberg

1958 Stanley Werbow, hg. Der Gewissenspiegel. Berlin: Schmidt.

MBK

Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. III/3:
Bistum Bamberg.

Ménagier de Paris, Anon.

1846 Menagier de Paris, traité de morale et d'économie domestique, composé vers 1393.
2 vols. Paris.

Stella Clericorum, Anon.

1997 Erich H. Reiter, toim. Toronto: PIMS.

Thomas de Celano

1941 Vita Secunda S. Francisci.– Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia
documenta ad historiam fratrum minorum 10. Firenze.

Ulrich von Pottenstein

1980 Die Vorrede. – Gabriele Baptist-Hlawatsch, hg. Das Katechetische Werk Ulrichs
von Pottenstein. Tübingen: Niemeyer.

Vincent Ferrer

1539 Sermones Sancti Vincentii: sermonum Sancti Vincentii Pars aestiualis, quae
quidem De Tempore appellari freque[n]tius consuevit. S.n.

Zwicker, Petrus

- 1677 [Pseudo]-Petri de Pilichdorf contra Haeresin Waldensium Tractatus [Cum dormirent homines]. – Jacob Gretser, ed. Lucae tvdensis episcopi, Scriptores aliqvot svccedanei contra sectam waldensivm. Maxima Bibliotheca Veterum Patrum, Et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum. Tom. XXV. Lvgdvni.

Internet-lähteet

Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologica*

- [1947] Summa Theologica by St. Thomas Aquinas. Translated by The Fathers of the English Dominican Province. <<http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/>>. Katsottu 1.4.2016.

Kirjallisuus

Ames, Christine Caldwell

- 2012 Medieval Religious, Religions, Religion.– History Compass 10:4
2014 Authentic, True, and Right. Inquisition and the Study of Medieval Popular Religion.– Christianity and Culture in the Middle Ages: Essays to Honor John Van Engen, ed. by D. Mengel & L. Wolverton. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Biller, Peter

- 1997 Popular Religion in the Central and Later Middle Ages.– Companion to Historiography, ed. by M. Bentley. London: Routledge.

Bornstein, Daniel E.

- 1993 The Bianchi of 1399: Popular Devotion and Orthodoxy in Late Medieval Italy. Ithaca: Cornell University Press.

Brown, Catherine

- 1987 Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson. Cambridge: Cambridge University Press.

Burger, Christoph

- 1999 Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther. – Praxis Pietatis: Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der frühen Neuzeit, hg. v. H.-J. Nieden & M. Nieden. Stuttgart: Kohlhammer.

Bynum, Caroline W.

- 1987 Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkley: University of California Press.
- 2004 Bleeding Host and their Contact Relics in Late Medieval Northern Germany. – The Medieval History Journal 7:2.
- 2011 Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe. New York: Zone Books.

Clanchy, M. T.

- 2013 From Memory to Written Record: England, 1066-1307. Third edition. Oxford; Malden, MA: Wiley-Blackwell (1995).

Chazelle, Celia M.

- 1990 Pictures, Books, and the Illiterate: Pope Gregory I's Letters to Serenus of Marseilles. – Word & Image, 6.

Cornelison, Sally J.

- 2012 Art and the Relic Cult of St. Antoninus in Renaissance Florence. Farnham; Burlington: Ashgate.

Daileader, Philip

- 2009 Local Experiences of the Great Western Schism.– A Companion to the Great Western Schism (1378-1417), ed. by J. Rollo-Koster & T. Izbicki. Leiden; Boston: Brill.

Davis, Natalie Zemon

1974 Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion.– The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, ed. by C. Trinkhaus & H. Oberman. Leiden: Brill.

Delaruelle, Étienne, E.-R. Labande, & Paul Ourliac

1962 L'Église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire (1378-1449). Paris.

Denzler, Georg

2012 Reform der Kirche um 1400. – Die hussitische Revolution: religiöse, politische und regionale Aspekte, hg.v. F. Machilek. Köln: Böhlau.

Duggan, Lawrence G.

1989 Was art really the 'Book of the Illiterate'? – Word & Image, 5.

Fentress, James & Chris Wickham

1992 Social Memory. Oxford: Blackwell.

Frazier, Alison Knowles

2005 Possible Lives: Authors and Saints in Renaissance Italy. New York: Columbia University Press.

Ginzburg, Carlo

2007 Juusto ja madot: 1500-luvun mylläriin maailmankuva. Alkuteos: Il Formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500 (1976). Helsinki: Gaudeamus.

Graus, František

1987 Pest - Geissler - Judenmorde: das 14. Jahrhundert als Krisenzeit. Göttingen: V&R.

Grundmann, Herbert

1961 Religiöse Bewegungen im Mittelalter. 2. verb. und erg. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (1935).

Halbwachs, Maurice

1992 On Collective Memory, Chicago: University of Chicago Press.

Hamburger, Jeffrey F.

1997 Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent. Berkley: University of California Press.

Hamm, Berndt

2004 The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety. Essays by Berndt Hamm. Leiden; Boston: Brill.

Heinonen, Meri

(tulossa) The Books of the Laity and the Observant Dominican Reform in Nuremberg. – Modus Vivendi: Religious Reform and the Laity in Late Medieval Europe.

Herrmann-Mascard, Nicole

1975 Les reliques des saints. Formation coutumiere d'un droit. Paris: Klincksieck.

Hasenohr, Geneviève

1994 Religious reading amongst the laity in France in the fifteenth century. – Heresy and Literacy, 1000–1530, ed. by P. Biller & A. Hudson. Cambridge: Cambridge University Press.

Innes, Matthew

2000 Introduction: Using the Past, Interpreting the Present, Influencing the Future. – Using the Past in the Early Middle Ages, ed. by Y. Hen & M. Innes. Cambridge: Cambridge University Press.

Jung, Jacqueline E.

2013 The Gothic Screen. Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany, ca. 1200–1400. Cambridge: Cambridge University Press.

Kaartinen, Marjo

2002 Religious life and English culture in the Reformation. Basingstoke; New York: Palgrave.

Kaufmann, Thomas

2004 Vorreformatorsche Laienbibel und reformatorisches Evangelium. – Zeitschrift für Theologie und Kirche 101:2

Kessler, Herbert L.

2006 Gregory the Great and Image Theory in Northern Europe during the Twelfth and Thirteenth Centuries. – A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe, ed. by C. Rudolph. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell.

Ladner, Gerhart B.

1983 Images and Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History and Art. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Lehmijoki-Gardner, Maiju

1999 Worldly Saints: Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200-1500. Helsinki: SHS.

Lenz, Philipp

2013 Die Reformen des Klosters St. Gallen im 15. Jahrhundert. – Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert, hg. v. F.X. Bischof & M. Thurner. Berlin: Akademie Verlag.

Liere, Frans van

2014 An Introduction to the Medieval Bible. New York: Cambridge University Press.

Mâle, Emile

1958 The Gothic Image. Religious Art in France in the Thirteenth-Century. New York: Harper (1899).

Marin, Olivier

2005 L'archevêque, le maître et le dévot: genèses du mouvement réformateur pragois : années 1360-1419. Paris: H. Champion.

McCord Adams, Marilyn

2010 Some later Medieval Theories of the Eucharist. Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham. Oxford: Oxford University Press.

McNamer, Sarah.

2010 Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mooney, Catherine

1999 Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Clare of Assisi and Her Interpreters. – Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters. Ed. by Catherine M. Mooney. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mossman, Stephen

2010 Marquard Von Lindau and the Challenges of Religious Life in Late Medieval Germany: The Passion, the Eucharist, the Virgin Mary. Oxford: Oxford University Press.

Müller, Heribert

2012 Die kirchliche Krise des Spätmittelalters: Schisma, Konziliarismus und Konzilien. Enzyklopädie Deutscher Geschichte 90. Oldenbourg: Wissenschaftsverlag.

Nuding, Matthias

2007 Matthäus von Krakau. Theologe, Politiker, Kirchenreformer in Krakau, Prag und Heidelberg zur Zeit des Grossen Abendländischen Schismas. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ocker, Christopher

2004 Contempt for Jews and Contempt for Friars in Late Medieval Germany. – Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance, ed. by S. E. Myers & S. J. McMichael. Leiden; Boston: Brill.

Origo, Iris

1992 The Merchant of Prato. Daily Life in a Medieval Italian City. Harmondsworth: Penguin Books.

Osborne, John

1991 Lost Roman Images of Pope Urban V (1362–1370) for Julian Gardner. – Zeitschrift für Kunstgeschichte 54.

Reudenbach, Bruno

2015 Salvation History, Typology, and the End of Time in the *Biblia Pauperum* – Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel, ed. by R. Bartal & H. Vorholt. Leiden: Brill.

Rider, Catherine

2010 Lay religion and Pastoral Care in Thirteenth-Century England. The Evidence of a Group of Short Confession Manuals. – *Journal of Medieval History* 36:4.

Reinburg, Virginia

1992 Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France. – *The Sixteenth Century Journal* 23.

Rubin, Miri

1991 *Corpus Christi*. Cambridge: Cambridge University Press.

2011 Popular Attitudes to the Eucharist.– A Companion to the Eucharist in the Middle Ages, ed. by I. Levy et al. Leiden: Brill.

Räsänen, Marika

(tulossa) The Cult of St Thomas Aquinas, reform and the laity. – *Modus Vivendi: Religious Reform and the Laity in Late Medieval Europe*.

(tulossa 2016) Thomas Aquinas's Relics as Focus for Conflict and Cult in the late Middle Ages: *The Restless Corpse*. Amsterdam: AUP.

Räsänen, Marika, Gritje Hartmann & Jeffrey Richards, eds.

(tulossa 2016) *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*. Turnhout: Brepols.

Räsänen, Marika, & Reima Välimäki

2015 Maallikoiden ääni ja kirkkotila myöhäiskeskiajalla. – Hiljaisuuden kulttuurihistoria, toim. Marjo Kaartinen. Turku: K&H.

Salmesvuori, Päivi

2014 Power and Sainthood: The Case of Birgitta of Sweden. New York: Palgrave.

Schmidt, Hans-Joachim

2006 The Imperial Dynasty of Luxemburg, the Emperors, and the Mendicant Orders in the Fourteenth Century. – Religious and Laity in Western Europe, 1000-1400: Interaction, Negotiation, and Power, ed. by E. Jamroziak & J.E. Burton. Turnhout: Brepols.

Schmitt, Jean-Claude

2014 Les images typologiques au Moyen Age: A propos du Speculum humanae salvationis. – La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale, éd par. M. T. Kretschmer. Turnhout: Brepols.

Schneider, Karin

1983 Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft. – Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. v. B. Moeller. Göttingen: V&R.

Snoek, G.J.C.,

1995 Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction. Leiden: Brill.

Strauss, Gerald

1994 Ideas of Reformatio and Renovatio from the middle ages to the Reformation.– Handbook of European history, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation, ed. by T.A. Brady, H.A. Oberman & J.D. Tracy. Leiden; New York: Brill.

Swanson, Robert N.

1983 A Survey of Views on the Great Schism, c. 1395.– *Archivum Historiae Pontificiae* 21.

Tanner, Norman, & Sethina Watson

2006 Least of the Laity: The Minimum Requirements for a Medieval Christian.– *Journal of Medieval History* 32:4.

Tönsing, Michael

2004 Johannes Malkaw aus Preussen (ca. 1360-1416): ein Kleriker im Spannungsfeld von Kanzel, Ketzerprozess und Kirchenspaltung. Warendorf: Fahlbusch.

Van Engen, John

1986 The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem.– *The American Historical Review* 91:3.

2008 Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church.– *Church History* 77: 2.

Vargas, Michael

2011 Taming a Brood of Vipers: Conflict and Change in Fourteenth-Century Dominican Convents. Leiden; Boston: Brill.

Webb, Diana

2007 Pier Pettinaio of Siena [Introduction]. – *Saints and Cities in Medieval Italy*. Manchester: Manchester University Press.

2008 Domestic Space and Devotion in the Middle Ages. – *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate.

Viholainen, Aila.

2003 Keskiäikaisten kirkkojen kuvalliset esitykset: lukutaidottomien raamattuja? – Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 93.

2015 Katseita keskiaikaisiin kuviin: uskomaansaattamista, kuvittelua ja tutkimusta. Helsingin yliopisto: Helsinki.

Williams, Ulla & Werner Williams-Krapp

1998 Die 'Offenbarungen' der Katharina Tucher. Tübingen: De Gruyter.

Williams-Krapp, Werner

1995 Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert.– Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 20.

2010 Konturen einer religiösen Bildungsoffensive. Zur literarischen Laienpastoration im 15. und frühen 16. Jahrhundert.– Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter, hg. v. A. Meyer. Ostfildern.

2012 Geistliche Literatur des Späten Mittelalters. Kleine Schriften. Tübingen: Mohr Siebeck.

Willing, Antje

2012 Die Bibliothek des Klosters St. Katharina zu Nürnberg. Synoptische Darstellung der Bücherverzeichnisse. Berlin: Akademie Verlag.

Wilson, Adrian & Joyce Lancaster Wilson,

1984 A Medieval Mirror. Speculum Humanae Salvationis 1324–1500. Berkeley: University of California Press.

Wolf, Klaus

2006 Hof - Universität - Laien: literatur- und sprachgeschichtliche Untersuchungen zum deutschen Schrifttum der Wiener Schule des Spätmittelalters. Wiesbaden: Reichert.

Zarri, Gabriella

2005 L'età rinascimentale.– Storia della santità nel cristianesimo occidentale. Roma: Viella.